

460
ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ
ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. COMMISSION POUR L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION
SOCIÉTÉ PRIMITIVE ET SES SURVIVANCES EN UKRAINE. REVUE SCIENTIFIQUE
SOUS LA RÉDACTION DE CATHÉRINE HRUSHEVSKA, SECRÉTAIRE DE LA COMMISSION.

Sommaire voir p. 207.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

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

1926

Вип. 3.

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

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

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

ПРИМІТИВНА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ
СОЦІАЛЬНА ПРЕІСТОРІЯ,
НАРОДНЯ ТВОРЧІСТЬ В СОЦІОЛОГІЧНОМУ ОСВІТЛЕННІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

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

1926

ВИПУСК 3

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

Дозволяється випустити в світ.

Неодмінний Секретар Академії Наук

Академик *А. Кримський.*

1927

Київськ. Окрліт № 232.

Держ. Трест „Київ-Друк“

1-ша фото-літо-друкарня.

Зак. № 1434—3000.

Акад. ПАВЛО ТУТКОВСЬКИЙ.

ПРИЧИНИ ТАК ЗВАНИХ „НАСТУПІВ АЗІЙСЬКИХ ВАРВАРІВ“ НА ЄВРОПУ.

I.

Так звані „наступи азійських варварів“ на Європу відбувалися здебільшого через територію України й мали безперечно великий вплив на первісну історію України, на побут і навіть на антропологічний тип її людности. Наша країна зазнала цілої довгої низки таких „наступів“; величезні натовпи або орди азійських номадів чимало разів насувалися з далекого сходу, з обширих степів Середньої Азії (що займають простір більший за всю Європу¹), вдиралися в межі України й чинили тут страшенні спустошення. Є підстави твердити, що наступи азійських народів на Європу почалися ще за дуже давніх передісторичних часів,—за неоліту і навіть ще за палеоліту. На це вказує зміна антропологічних типів тих племен, що їх черепи й кістяки знаходжено в найстарших могилах Західньої Європи й усюї колишньої Росії,—зміна прастарих доліхоцефалічних аборигенів на брахіцефалічних та мезоцефалічних заходців.

Первісні аборигени Європи і зокрема України являють собою майже всюди племена доліхоцефалічні. Згідно з відомостями, що їх пильно зібрав В. Б. Антонович, усі без винятку черепи неолітичної принаймні людини, для яких здобуто поміри головного показника, належать до доліхоцефалів; такі є, наприклад, черепи з могил біля сіл Красної та Саливонків, колишнього Васильківського повіту на Київщині²), біля села Рубаного Мосту, кол. Уманського повіту³), біля сіл Радзіміна, Сивків, Перерослого, Шекиринців, Уфківців і Плужного, кол. Острозького повіту на Волині⁴). Усупереч думці професора А. І. Таранецького, що вважав прастарі доліхоцефалічні племена України за чужородців⁵), треба вважати за правильніший погляд професора А. П. Богданова⁶), що вважав їх за Слов'ян. Професор Д. М. Анучін на підставі своїх численних розвідок⁷) дійшов до висновку, що в прастарих Слов'ян за неолітичного віку переважним антропологічним типом був взагалі (за дуже рідкими винятками)

¹) Див. Спис літер. № 111, стор. 27; № 113, стор. 136; № 38, стор. 548; № 89, мапи під №№ 44, 45, 46 і 48 відділу 5-го і під № 65 з 7-го відділу; мапа в № 45, стор. 46—47; № 74, мапи на стор. 62—63 і 450—454; № 108, мапи на стор. 784—785 і 798—800; № 67, том II, стор. 552—553 і инш.

²) № 1 реєстру літератури, стор. 46 і 49. ³) Там-таки, стор. 129. ⁴) № 2, стор. 89, 90, 91, 95. ⁵) № 115, стор. 1—81. ⁶) № 25, 26, 27, 90. ⁷) №№ 3—21 та ин.

тип доліхоцефалічний, що лише згодом (за бронзового та залізного віків) був заступлений типом змішаним—мезоцефалічним і брахіцефалічним. Історію цього питання (короткими рисами) та його літературу подає Нідерле у відомій своїй книзі, що перекладена на російську мову року 1898 під редакцією Д. М. Анучіна¹⁾; автор усюди в своїй книзі визнає доліхоцефалізм первісних народів Європи та іміграцію згодом брахіцефалів з Азії²⁾ і приходить до висновку, що Слов'яни первісно належали до одного типу—доліхоцефалічного³⁾. Такі самі погляди висловлюють Обермайер⁴⁾, Денікер⁵⁾, Крживицький⁶⁾, Лапаран⁷⁾; одночасно Денікер зазначає великі пересування народів між X і XI віками перед нашою ерою, що їх спричинили наступи якихось народів із Азії, а Крживицький⁸⁾ висловлює думку, що історичні хвилі „наступів варварів“ являють собою останні ланки ланцюга, що „його початок зникає десь у темряві невідомості“. У Західній Європі за палеолітичного та неолітичного віків аборигенами були без сумніву теж люди з доліхоцефалічним черепом; до них належить і прастара, мало розповсюджена негроїдна раса Грімальді, і широко-розповсюджена Кро-Маньйонська раса, що відома з ориніяцької епохи до середини неолітичного віку; пізніше до цих рас увійшли домішки брахіцефалічних племен. Ще року 1894 французький учений Жорж Ерве, порівнявши розподіл доліхоцефалічних і брахіцефалічних черепів у часі й просторі, дійшов до висновку, що доліхоцефали були первісні насельники Європи, а брахіцефали були заходці-завойовники і що змішування цих двох основних рас було наслідком втручання брахіцефалів із сходу до Західної Європи⁹⁾. На Кавказі, у Швеції, Данії, Італії, Іспанії й Португалії констатовано таку саму зміну прастарих або первісних доліхоцефалічних рас за неолітичного віку мезоцефалами та суббрахіцефалами¹⁰⁾. Всі ці факти надають значної ймовірності припущенню, що за неолітичного (а може ще й за палеолітичного) віку до Європи через Україну не раз вдіралися із сходу (з Азії) якісь нові народи, себ-то відбувалися „наступи варварів“, що їх дати ще не можна точно визначити¹¹⁾, але деякі дати цих „наступів“ можна визначити приблизно.

З числа далеких минулих „наступів азійських варварів“ першим, про який збереглися хоч короткі й неточні писані відомості, був наступ не на Європу, а на прастару африканську культурну країну—на Єгипет. Згідно з зазначенням Манефона, що цитується в Йосипа Флавія в його антикритиці проти Апіона, приблизно біля XXII віку перед нашою ерою відбувся „наступ“ на Єгипет „пастухів“ (Мена в гієрогліфічних документах, Гікси в Манефона); ці „пастухи“ насунулися із сходу, з Азії,—мабуть від берегів Персидської затоки, і володіли Єгиптом більш за п'ять віків.

Другий наступ, про який маємо відомості,—це наступ так званих Скитів. Згідно з переказами, що їх зібрав Геродот, ще за передісторичних часів, приблизно в XV віці перед нашого ерою, з Азії до Європи прийшли номади Скити або Сколоти¹²⁾; вони виперли з обсягу Керченської протоки Кімерійців і примусили їх переселитися на Балканський півострів і далі до Малої Азії; відо-

1) № 5, 8. 2) С. 71, 73, 176, 177, 181, 183—4, 187. 3) С. 592, 594 і 597. 4) № 59, с. 414—15. 5) № 39, с. 508, 513. 6) № 48, с. 217—19. 7) № 107, с. 1162 та ин. 8) Loc. cit., с. 122. 9) 102, с. 18 і 137; № 14, с. 155; № 58, с. 184—195. 10) № 17, с. 136 і № 119. 11) № 35, с. 2—3, 5, 7 і 12; № 100, с. 321—350. 12) № 58, с. 427, 429; № 50, с. 202—206; № 75.

мості, що подає Геродот, і грецькі та скитські легенди без сумніву (згідно з професором Мищенком) вказують тут на якесь велике пересування азійських номадів до Європи.

Пізніше, між X і XI віками перед нашою ерою, як доводить Денікер¹⁾, відбулося теж значне пересування брахіцефалів з Азії до Європи; цей наступ Азійців спричинився до випертя Дорійців і Тесалійців, що зробили тоді напад на Грецію.

Далі, приблизно на половину II віку перед нашою ерою припадає новий наступ або значне пересування азійських номадів, а саме—завоювання культурних країн Бактріяни й Трансоксіяни у долині Аму-Дарії від номадів-заходців із Середньої Азії, так званих Гетів або Юетів²⁾.

За IV і V віків нашої ери Україна й Західня Європа зазнали страшно руйнацького наступу азійських номадів—Гуннів³⁾. Цей кочовий тюркський нарід, що згадується в китайських літописах, починаючи з XIII віку перед нашою ерою, під назвою хун-ну на просторі від Охотського моря до Алтая, почав пересуватися на захід за II віку перед нашою ерою, у другій половині II віку (біля 177 року) випер Юетів⁴⁾ і далі опинився біля Уралу в башкирських землях; за IV віку Гунни вдерлися до України й заняли обсяг між Волгою та Дунаєм; за V віку під проводом Аттили вони знов посунули на захід (біля 430 р.) та дійшли до межі нинішньої Франції, де їх подолав римський ватаг Аецій року 451 біля міста Шалонз на р. Марні. Слідом за Гуннами за VI віку до Європи вдерлися з Азії нові номади—Авари або Обри, що згодом оселилися разом з іншими народами в теперішній Угорщині.

Після довгої перерви, на початку IX віку відбувся наступ на Україну Угрів-Мадьярів з Азії (мабуть з так званої „Югорської землі“ на просторі між Волгою та Іртишем); вони заняли спочатку українські степи, а наприкінці X віку (біля 980 року) посунулися звідти під натиском Печенігів на захід—на Дунай.

За IX віку на просторі між ріками Уралом і Волгою з'явилися із Середньої Азії нові номади—Печеніги⁵⁾ разом із спорідненими їм Кара-калпаками й Берендіями⁶⁾; всі ці племена за другої половини IX віку під натиском Хозарів посунулися на захід, виперли Угрів та дійшли до Дунаю; згодом (після перемоги Руси року 1034) їх виперли Торки на Балканський півострів.

На початку XI віку із Середньої Азії прийшли на Україну Торки⁷⁾; це були тюркські номади, що згодом теж пересунулися з Печенігами на Дунай. Печеніги, Торки (Узи або Гузи) і Половці належали до одного племені⁸⁾, що до нього належали теж Турки (Сельджуки й Османи⁹⁾).

За другої половини XI віку до українських степів вдерлися Половці (або Кумани й Кипчаки¹⁰⁾),—теж номади тюркського племені; згодом (за XIII віку) їх покорили Татари, а частина їх переселилася на Кавказ і до Угорщини.

За XII віку Татари під проводом Чингіз-Хана покорили більшість номадів

1) № 40, с. 400—401. 2) № 35, с. 3 (їх називано теж іючи, іюджи, іюти); № 51, с. 49.

3) № 4, с. 32—39; № 34, с. 16—17; № 41, с. 285—7; № 58, с. 498; в цих джерелах вказана і література про Гуннів. 4) № 51, с. 49. 5) № 34, с. 18, 36, 57, 60, 64—5. 6) Там-таки, с. 147—158. 7) № 34, с. 49, 64; № 46, с. 631. 8) № 34, с. 57. 9) Там-таки, с. 64.

10) Там-таки, с. 49.

Середньої Азії, а за XIII віку під проводом Батия напали на Україну, Росію, Польщу та Угорщину.

За XIV і XV віків відбувся наступ на Європу Турків, що первісно жили деєь біля Алтаю; ще біля V віку під впливом якогось імпульсу вони перейшли до Туркестану, за X віку вдерлися до Бухари й Персії, за XI віку—до Хорасану, за XII і XIV віків—до Арменії й Малої Азії, а за XIV й XV віків (з 1356 до 1453 років) перейшли на Балканський півострів.

Нарешті останній масовий наступ азійських номадів на захід—до Європи—відбувся через чотири століття після наступу Татар, за першої половини XVII століття; це був наступ Калмиків-ойротів з Джунгарії¹ (з Алак-Ула) під проводом Хо-Урлюка на західні степи Сибіру (1618 р.) і далі до Волги (1630—1632 рр.); після довгої низки окремих нападів Калмиків на російські провінції (до Пензенської й Тамбовської губернь включно—р. 1704) більшість Калмиків під проводом Убаши року 1771 повернулася назад до Джунгарії¹).

II.

Перелічені головні „наступи“ азійських номадів на Україну та інші землі Європи справедливо звуть „варварськими“ наступами: підчас своїх навальних наскоків на різні країни азійські заходці з величезною жорстокістю й лютістю вибивали мирне населення, а також значну частину забраних заручників та полонених, руйнували, палили й нищили всі оселі на своєму шляху, немилосердно пустошили та пљондрували землі, грабували майно й нищили культурні цінності, обертали зацілілих мешканців на рабів і примушували їх битися в перших рядах із своїми одноплемінцями і взагалі виявляли найбільшу жорстокість і варварство. З слів В. Григор'єва, це варварство виявлялося „не тільки до населення країни, але теж і до житлових будівель подоланого народу, до його храмів і палаців його царів, до могил його предків, до всяких витворів його творчости художньої або ремесничої, що їх знищення не було корисним або потрібним для переможців“²). Автор з'ясовує цю „шалену жаждобу до руйнування“ ненавистю номадів до всього, що є перешкодою для руху (стор. 4). Але не можна дописувати такого варварства й руйнування виключно азійським номадам,— воно траплялось не раз і підчас воєн так званих цивілізованих народів, підчас колонізації чужих країн, навіть за останні часи (напр., підчас останньої великої європейської війни 1914—1919 рр.). Ще Герберт Спенсер справедливо твердив, що нелюдськість рас, що їх звуть цивілізованими, була не менша, а більша, ніж нелюдськість і лютість нецивілізованих рас³).

Коли порівняти дати наступів номадів Середньої Азії на Європу, то на перший погляд не можна помітити в хронології цих наступів правильної періодичности або закономірности. Але при порівнянні цих дат треба взяти на увагу, як поправки, такі міркування:

З одного боку, у наслідок дуже великого віддалення від нас Середньої Азії, масові пересування народів первісними важкими шляхами не могли виявлятися на Україні швидко після початку цих пересувань і з'явлення в нас

¹) № 47а. ²) № 35, с. 3—4. ³) № 77, § 152, с. 399; див. там-таки с. 314, §§ 559—560. с. 315, § 574 і с. 315, § 575.

цих народів часто-густо запізнювалося, часом на декілька століть (напр., пересування Гуннів почалося в Азії ще за II віку, а в нас вони з'явилися лише за IV віку). Коли імпульси для пересування були не дуже гострі, то це пересування народів могло й зовсім не виявитися за межами Азії; номади, що були якоюсь причиною виперті з рідних степів і зустрічали на своєму шляху на захід опір місцевих мешканців, повинні були витратити чимало часу на подолання цього опору або й зовсім могли його не подолати; отже хвилі народніх пересувань, завмираючи на шляху, могли й зовсім не докотитися до меж Європи (напр., пересування Юетів за II віку перед нашою ерою).

З другого боку, рух номадів, що вже почався, міг продовжуватися, в залежності від різних умов, за інерцією протягом більш-менш значного часу. Порушена рівновага кочових народів у Середній Азії відбудовувалася не швидко й викидала до Європи слідом за одними народами тим самим шляхом інші народи. Потік номадів, що почався, продовжувався иноді протягом одного, двох або й більше століть; нові наступи азійських номадів були часто відгуком або наслідком попередніх втручань і повторювалися навіть після того, як припинявся первісний імпульс рухів.

Ці складні обставини у великій мірі затемнюють, маскують початкові дати подій—моменти первісного виникання наступів—та утруднюють встановлення для них хронологічної закономірності, якщо така закономірність існувала. Можна припустити, що наступ Аварів на Європу за VI століття був відгуком руху Гуннів за III—V віків, що втручання Торків і Половців за XI століття було продовженням наступу Угрів і Печенігів на початку IX віку і що наступ Турків за XIV—XV віків був відгуком татарського наступу за XII—XIII століть; тоді початкові дати головних історичних втручань азійських номадів до Європи були б такі: III вік (початок руху Гуннів), кінець VII віку (наступ Угрів) і XII вік (початок руху Татарів). При таких припущеннях (дуже ймовірних) виявляється періодичність наступів через 4 або 5 віків (пересічно через чотири з половиною століття).

III.

Мимоволі постає питання про причини періодичних масових пересувань азійських народів на захід, до України і далі, до Західної Європи. Що примушувало номадів величезними натовпами кидати свої рідні степи та починати важкі, ризиковні пересування на тисячі верстов, до невідомих їм країн заходу, перемагаючи всі небезпеки й труднощі довжезної подорожі, вступаючи в жорстокі й криваві бої із стрічними на шляху їх народами та втрачаючи багато своїх братів вбитими, пораненими й полоненими? Які імпульси або понуки спричиняли ці могутні хвилі людського моря, що змивали на своєму шляху цілі народи, цілі цивілізації? Для виникання таких бурхливих рухів народніх має повинні були існувати якісь особливі, важливі спонукання, якісь непереможні внутрішні або зовнішні причини.

Григор'єв року 1875 ставить ці питання, але не розв'язує їх до кінця, не вистежує основної та первісної причини „наступів варварів“ та обмежується лише на констатуванні факту, що кожен новий середньоазійський нарід був

примушений до руху на захід через тиснення або через напирання інших номадів із сходу¹⁾; таку саму думку висловлюють і багато інших істориків.

Зовсім неймовірно було-б взяти за основну причину „наступів варварів“ войовничий запал азійських номадів або наче-б-то властиве їм поривання до наїздів на сумежні землі та до завоювання цих земель. Відомості про характер номадів, що є в літературі, суперечні й не завжди заслуговують на довіру. Згідно із справедливою думкою Крживицького²⁾, „вже самий спосіб збирання етнографічного матеріалу примушує ставитися до нього з найбільшою обережністю. Здебільшого цей матеріал постачають місіонери або звичайні мандрівники; але й ті, і інші є лише випадкові спостережники без відповідної наукової підготовки; про той самий нарід можна знайти в літературі найбільш суперечні відомості: то він здержливий до їжі, то ненажерливий, то людяний, то жорстокий, то здатний, то тупий“³⁾. Багато з авторів, керуючись напередугятою думкою (що заснована на історії наступів номадів), вважають поривання до розбишацьких наїздів мало не за прирожденну рису характеру азійських номадів; на характер сучасних азійських номадів часто дивляться крізь призму історичного минулого. Так, напр., Реклю пише про сучасних Туркменів: „цілі орди номадів не мають інших занять, крім тільки розбишацтва, торгівлі полоненими з Персіянами або війни з іншими туркменськими народами“⁴⁾. Гельвальд, характеризуючи сучасних Монголів, каже: „попередувєртіїний та войовничий, тепер характер Монголів є млявий і лякливий“⁵⁾. На думку В. Григор'єва, „достатнім стимулом до нападів номадів на сумежні культурні країни могла бути жадоба здобичи, бажання дістати силоміць те, чого вони не були у змозі здобути шляхом міньби на свої вироби“⁶⁾. Ф. Ратцель протиставить природньо слабих (?) хліборобів до мисливців і скотарів і приходить до дивного висновку, наче-б-то „в пастуших народів до рухливості додається здібність до масової активності й до дисципліни“⁷⁾; на думку цього автора, „рухливий, дикий і нечулий до всіх фізичних впливів мешканець холодних степів Монголії завжди був готовий до нападів та грабунків“⁸⁾; малюючи життя пастуших народів, автор усюди дописує їм розбишацькі нахили й хижацькі інстинкти, посилаючись на колишні наступи азійських номадів на культурні країни⁹⁾. Ріхтгофен дописує Монголам поривання нападати на багаті культурні країни та завоювати їх; номади, на його думку, керуються головним чином дикою жадобою до здобичи¹⁰⁾. За Крживицьким ще й тепер „Монголія являє собою наче-б-то величезне таборище кількох мільйонів пастухів, що об'єднані військовою організацією“¹¹⁾; автор пише: „величезний натовп номадів, що живляться кіньми та їздять ними,—ось ключ до розгадки монгольських наїздів“¹²⁾. Оскільки мало обґрунтовані—наведені думки про характер азійських номадів, до цього буде далі наведено докази. Занадто виняткові розміри повинен був-би мати розбишацький запал, щоб спонукати цілі народи протягом низки століть до систематичних наїздів на такі великі віддалення—до далеких країн заходу, що їх зручність для звичного номадам життя була

1) № 35, с. 9—12. 2) № 48, с. 42. 3) Там-таки, с. 43; див. іще №№ 37 і 86. 4) № 112, т. VI, с. 438. 5) № 33, т. II, с. 139. 6) № 35, с. 9. 7) № 68, т. I, с. 27. 8) Там-таки, с. 89. 9) Там-таки, т. II, с. 411—24. 10) № 113, с. 137. 11) № 48, с. 123. 12) Там-таки.

їм невідома. Відомості етнографії, що тепер є в науці, не стверджують такого припущення. Вся сукупність цих відомостей малює нам звичайний характер номадів, що ще не кинули своєї первісної території, в іншому світлі. Забезпечення їжею досягається в них за нормальних умов без напруженої праці, у наслідок природного розмноження табунів; пильнування табунів не потребує особливих турбот і обмежується лише слабим доглядом; навіть запасання сіна для животин на зиму номадам зовсім невідоме; майже всі домові праці й бічні роботи (як прибирання й установлення наметів підчас пересувань, молочна справа, вироблення вовняних і шкіряних виробів) не складні, відіграють другорядну роль й здебільшого доручається їх жінкам. Тому пастуший побут створює нахил до лінощів, до безтурботного спокою та до бездіяльності, спричинює інертність, відсутність активності та войовничості. Про ліноту номадів маємо авторитетні й однастайні думки дуже багатьох учених. Так, напр., Реклю, характеризуючи Киргизів, пише: „більшість їх надзвичайно ліниві: нічого не робити є їх слава й їх радість; у піснях киргизських жіноцтво прославляє ліноту чоловіків і свою власну працю“¹⁾. Згідно з Гельвальдом у характері Киргизів, як наслідок кочового життя, спостерігається безжурність і. лінота²⁾. Шурц³⁾ подає таку характеристику психологічних особливостей номадів: у Монголів „головні риси характеру—одвертість, лінота та добротливість“ (стор. 287); всім народам тюркського племені „властиві в однаковій мірі грубувата чесність та характер сам по собі лінивий, але здібний до виявлення найбільшої енергії“ (стор. 289). Із слів Ріхтгофена, „номади сами не виконують ніякої праці,—вони погорджують працю й культуру... вони ліниві, не вважаючи на рухливе життя, яке вони ведуть; жінки роблять майже все, чоловіки ліниві,—їх єдине заняття є заняття з кіньми“⁴⁾. Згідно із Штернбергом, „у звичайному житті Туркмени досить ліниві і не легко беруться до систематичної праці“⁵⁾. Про ліноту номадичних Башкирів згадує Семенов⁶⁾. Денікер визнає всі монгольські раси взагалі за серйозні, з нахилом до замисленості й меланхолії⁷⁾. Інертність, відсутність активності та войовничості в характері номадів згадуються в дуже багатьох знавців азійських номадів. Так, напр., Позднеев, що його Семенов називає „першим у Росії знавцем Монголії та монгольських народів“⁸⁾, наводить багато відомостей, які свідчать про мирний характер Монголів та про нехіль їх до війни та войовничих подій. Описуючи внутрішній стан сучасної Монголії, Позднеев каже: „халхаський панцерник наче забуває про свою належність до військової класи: він є мирний хлібороб на казенних ланах, візник або провідник на поштових станціях, пастух біля богдоханських табунів, то-що; а про військову справу він і не думає, навіть побоюється мисли про цю справу“⁹⁾. „Тепер Халха є майже зовсім беззбройною. Таке загальне мое вражіння від подорожи по всій Монголії“¹⁰⁾. Зброя Монголів нужденна, сами Монголи вважають військову службу за надто руйнацьку для себе¹¹⁾. Григор'єв пише про наїзди номадів: „одна справа—тимчасовий наїзд, інша річ—експатріяція... Минають цілі століття—і номади, сумежні з осілими

¹⁾ № 112, т. VI, с. 446. ²⁾ № 33, с. 11, с. 139. ³⁾ № 88, с. 287, 289. ⁴⁾ № 113, с. 137.

⁵⁾ № 87, с. 208. ⁶⁾ № 72, т. I, с. 226. ⁷⁾ № 40, с. 151. ⁸⁾ № 73, с. 148. ⁹⁾ № 64, с. 158.

¹⁰⁾ Там-таки, с. 159. ¹¹⁾ Там-таки, с. 159.

народами, задовольняються тимчасовими грабіжницькими втручаннями в країни осілі: захоплять, що встигнуть, та спішно пугають геть. Отже не можна з'ясувати втручань цілих номадичних народів до культурних країн одною жадобою до грабунку: повинні були існувати для цього інші причини¹⁾. Таким чином автор не вважає за можливе визнати психологічні особливості номадів (їх „грабіжницький хист“) за причину, достатню для з'ясування „наступів варварів“ на далекі країни,—наступів цілих народів протягом цілих століть. Навівши низку історичних прикладів таких наступів, автор доходить до такого загального висновку: „в усіх наведених прикладах нема ані одного випадку, де-б номади добровільно виселялися із своєї рідної країни та довільно накидувалися на землі осілих народів. Коли вони були вже виперті з власної землі, їх примушувала до цього необхідність заволодіти будь-якою іншою територією, що на ній вони могли-б існувати“²⁾. Гельвальд згадує, що „попередній енергійний та войовничий характер номадів стає тепер млявим та лякливим; про розбишацькі ватаги, про наїзди та грабіжництва в Монголії нема тепер і згадки“³⁾. А. Іванов пише про Уйгурів Китаю: „У Уйгурів зазначається відсутність енергії, мужності та активності“⁴⁾. Згідно з думкою Крживицького, „не вважаючи на завойовницьку роллю, що припала на жовті брахіцефальні раси, вони з природи своєї мало активні. Скорше це є тип пасивно-непохитний, флегматичний, боязкий, що не звальов перешкоди, а обходить їх. В історії степового життя важко знайти богатирів, яких багато, наприклад, у індонезійців; у номадів завжди виступає на сцену натовп, що в разі небезпеки розбігається“. У Монголів „основа їх психічних рис лишається взагалі незмінна: у них нема уявлень та філософських нахилів, у них вузький утилітаризм і пасивна енергія“⁵⁾. Далі автор згадує пасивність, що властива Калмикам (стор. 125), і вказує на Туркменів, що стали тепер „запеклими розбишаками“ лише під впливом деяких особливих умов (стор. 125). Реклю дописує Кара-колпакам відсутність активності та ініціативи⁶⁾, а в Киргизів-казаків згадує відсутність войовничості та мирні нахили⁷⁾. Більша частина типових номадів ще з часів біблійних характеризується мирними нахилами та гостинністю до всіх випадкових заходців. Вказівки на мирний нахил сучасних азійських номадів знаходимо в дуже багатьох авторів, що варті віри. Так, напр., Семенов не раз згадує лагідність Кара-калпаків⁸⁾. Про Кара-калпаків Реклю подає такі відомості: „Кара-калпаки лагідні, мирні, охоче займаються хліборобськими роботами; вони взагалі сміються із своїх сусідів за їх властивості: їх люблять до миру, їх природню добротливість; ці властивості довели до того, що їх вважають за найдурніших з людей“⁹⁾. Про Киргиз-казаків той самий автор каже: „з природи вони мирні“¹⁰⁾; про монгольське плем'я Теленгугів на Алтаї той самий автор каже: „це люди мирні і найчесніші в Азії“¹¹⁾. Із слів відомого дослідника Середньої Азії Потаніна, „знаменита схожість Монголів із сибірськими дикунами що-до їх мирного характеру; він скорше може бути дописаний расі, ніж впливові релігії“¹²⁾. Роборовський називає Монголів Центральної Азії мирними та боязкими¹³⁾.

1) № 35, с. 9—10. 2) Там-таки, с. 12. 3) № 33, с. 39. 4) № 44, с. 675. 5) № 48, с. 117—18. 6) № 112, т. VI, с. 442. 7) Там-таки, с. 449. Див. ще Г. Спенсер, № 77, с. 311. 8) № 72, т. II, с. 496. 9) № 112, т. VI, с. 422. 10) Там-таки, с. 449. 11) Там-таки, с. 642. 12) № 65, с. 659. 13) № 71, с. 39—40, 43.

Шурц дописує Монголам; яко властиві риси характеру, між иншим одвертість і добродушність (але це не усовує нахилу до помсти¹⁾), а із численних тюркських племен автор лише одних Туркменів вважає за „войовничий та розбишацький нарід оазів“ (стор. 291), але разом з тим визнає їх (як і Узбеків) за плем'я роздрібнене та розпоршене серед чужих народів та вже давно виперте із своєї країни. Відомий етнограф Пешель, описуючи монгольські племена й характеризуючи їх побут, висловлює таку думку: „взагалі ці племена (східні Монголи Гобі, Калмики й Буряти) відзначаються флегматичністю, а також і добродушністю. Отже дивно, що в них могли з'явитися такі особи як Чингіз-Хан, що став переможцем світу“²⁾; тюркським племенам автор дописує значні заслуги в прогресі культури номадів (там-же, стор. 393). Ленсдель (із слів Сіверса) малює нам характер Киргизів у ясних барвах: Киргиз щирий, чесний і порядний, зрештою доти, доки не випаде йому нагода розбагатити³⁾; Кара-киргизи, із слів Шварца, сміливі, чесні, щирі й лагідні, але разом з тим їм властиві запальність, соромливість і понурість (стор. 280). Характеризуючи Калмиків, Сіверс пише: „взагалі Калмики добродушні, одверті й чесні, але випадком бувають запальні“ (стор. 525). Навіть про Туркменів не всі автори пишуть, як про природніх розбишаків; із слів Штернберга, „ще Вамбері зауважує, що репутація Туркменів, як шалених головорізів, не впливає з первісних рис їх характеру і є наслідком історичних умов, наслідком вікової боротьби з дужими ворогами, що їх утискали, та з убозтвом природи країни, куди вони були виперті силоміць; а справді головні риси характеру Туркменів—добродушність і ласкавість⁴⁾. Із спостережень Воробйова астраханські Калмики—миролюбне плем'я дуже добродушних, живорадісних людей, що дуже люблять життя й побоюються смерті⁵⁾; колись вони були войовничі, а тепер зовсім миролюбні і не мають нахилу до грабіжництва (стор. 18—19). Тільки-Гринцевич у своїй розвідці про народи Центральної Азії визнає Бурятів за „флегматичних, миролюбних і немстивих“, а Тунгузів за „прямодушних, чесних, веселих, легковажних, безжурливих“⁶⁾. Думка Масуді про мешканців Тибету, що характеризуються природньою лагідністю й веселістю, стосується, згідно з Григор'євим, до мешканців Яркані й Хотана⁷⁾; згідно з прастарими китайськими відомостями Уйгури або „жовтоголові Хойху“ не примушували мандрівників боятися грабіжництва, себ-то були й тоді мирними⁸⁾. Денікер характеризує сучасних Монголів, яко нарід лагідний і мирний⁹⁾. Навіть про Бедуїнів Аравії Реклю каже: „пробувано дописувати їм хижацтво, якого зовсім нема в їх характері“¹⁰⁾. Таких відомостей про мирну вдачу багатьох номадів можна навести ще чимало.

Надзвичайно важливим і цікавим є те, що навіть підчас самих „наступів азійських варварів“ на Європу вони далеко не всі й не завжди виявляли себе войовничими й лютими; відомо, напр., що „чорні клобуки“ були приятелями Слов'ян і захищали їх межі супроти нападів инших номадів (М. С. Грушевський, Історія України-Руси, том I). Маємо чимало свідочств старих і новіших письменників про те, що навіть деякі тюркські номади X століття, що були

1) № 88, с. 237. 2) № 63, с. 389. 3) № 74, с. 280. 4) № 87, с. 208. 5) № 32, с. 6.
6) № 78, с. 43 і 45. 7) № 70, с. 214—215. 8) Там-таки, с. 268. 9) № 40, с. 460. 10) № 112, т. IX, с. 878.

вже виперті з Середньої Азії до Європи (до українських степів), справді були досить миролюбні й воювали лише мимохіть, під тисненням нових хвиль номадів, що напірали на них із сходу. Костянтин Порфірогенет, напр., характеризує Торків як миролюбних номадів¹⁾. Порівнявши відомості перводжерел що-до цього питання, професор Голубовський пише: „Торки, як міркувати з наявних фактів, не відзначалися особливою дикістю та войовничістю. Коли вони виперли у спілці з Хозарами Печенігів з берегів Дону, вони із своєї миролюбности дозволили частині Печенігів залишитися на старих місцях у своїй області. Нема чуток і про напади Торків на сусідів“²⁾. „Нема теж ані одної вказівки на боротьбу Торків з Печенігами за X століття; це доводить, що вони не думали прориватися далі на захід і спокійно кочували в області Волги й Дону. І дальша доля Торків показує, як мало це плем'я було схоже з Половцями й Печенігами що-до войовничого характеру та хисту до грабування й пљондрування“³⁾.

Гостинність і прихильність номадів взагалі стверджують майже всі етнографи й мандрівники, що зустрічалися з ними. Із слів Гельвальда, „Монголи взагалі виявляють привітливість“⁴⁾. Мандрівник Сіверс, що подорожував року 1792 до середини Джунгаро-Киргизьких степів, називає Киргизів гостинними й привітними⁵⁾. „Гостинність дуже розвинена в Киргизів“⁶⁾. Про Туркменів Реклю зауважує: „вони шанують мирних сусідів, заховують гостинність і дотримуються даного слова“⁷⁾. Сіверс зазначає широку гостинність у Киргизів⁸⁾. Для Киргизів за характерні риси вважається: гостинність, пошана до старости, любов до поезії й байдужість до релігії⁹⁾. Туркменам дописується „гостинність до саможертви—навіть до своїх ворогів“¹⁰⁾. Голубовський не раз згадує, „як привітно приймали Торки за X віку“¹¹⁾ руських князів і купців¹²⁾. Гостинність Киргизів підкреслює й Бродовський¹³⁾. Про гостинність Бедуїнів Аравії оповідає Реклю¹⁴⁾, а про гостинність номадів-Башкирів—Семенов¹⁵⁾. Гостинність номадів спричинюється почасти їх старовинними звичаями, почасти цікавістю до новин, але сами вони провадять дуже одноманітне життя і не виявляють нахилу до його змін, а навпаки—дуже консервативні, бояться й уникають війни. Як скотарі, номади мають в нормальних умовах забезпечений добробут, бо володіють обширними табунами¹⁶⁾, а іноді мають і досить значне багатство, зібране шляхом обміну продуктів скотарства на вироби сумежних осілих народів. Такий забезпечений стан і володіння значними цінностями не спонукають людей до ризикованих військових подій, до пересування до далеких невідомих країн, не спонукають до порушення мирних звичаїв старовини; навіть настання важких умов не легко виводить їх із звичайної апатії.

IV.

Громадський і земельний устрій азійських номадів такий, що утворює рухливість окремих родин або невеличких груп, але здебільшого дуже не сприяє

1) № 120, т. III, с. 164—166. 2) № 34, с. 75. 3) Там-таки, с. 76. Див. ще № 24.

4) № 33, т. II, с. 139. 5) № 69, т. III, с. 163. 6) № 49, с. 329. 7) № 112, т. VI, с. 435.

8) № 74, с. 280. 9) № 203, стор. 105 і № 47, стор. 608. 10) № 87, стор. 208. 11) № 34, стор. 221.

12) Там-таки, стор. 222. 13) № 30, стор. 54. 14) № 112, том IX, стор. 879—880. 15) № 72, том II, стор. 226; те-ж саме про Ороченів, там-таки, том III, стор. 706. 16) № 113, стор. 143.

масовим пересуванням, що потребують тісного об'єднання цілих народів та підпорядкування їх волі одної або небагатьох персон. Самі основні умови кочового життя—постійна правильна зміна місця для вишукування свіжих пасовиськ та водопоїв для животин—спричинюють розпад або роз'єднання номадів на окремі, відокремлені дрібні групи або племена, порозкидані на великих просторах і зовсім або дуже слабо зв'язані між собою. Спільна територія племені об'єднує його лише із зовнішнього боку; ця територія поділена звичайно на володіння окремих родів, що кочують у певних умовних межах. Звичайні сезонні кочування номадів відбуваються на віддалення десятків, рідко сотень верстов¹⁾ і не мають нічого спільного з переселеннями або з наступами; майже завжди окремі роди й ріднини номадів бувають значно віддалені одні від одних; номади з необхідності живуть розпорошено та инакше й жити вони не можуть²⁾. З'єднати, зібрати, збити їх до одної компактної маси та запалити їх до спільного важкого заміру—це справа майже неможлива, нездійсненна за нормальних умов життя номадів. Герберт Спенсер справедливо каже: „мешканці пустинь і степів, так само як мешканці гірських країн, важко з'єднуються; легкість уратуватися від утиску разом із звичкою жити по безлюдних місцях дуже перешкоджають тут соціальному об'єднанню й субординації“³⁾; замість солідарності й об'єднання між окремими родами часто повстають сварки⁴⁾. Лише у виключних обставинах, коли якась надзвичайна причина примусила номадів цілими натовпами вирушити із своїх рідних степів, вони потроху організуються, утворюють безладні юрби або орди та часом об'єднуються під проводом одного отамана (часто тимчасового, — див. № 40, стор. 317; № 112, том IX, стор. 883), як це було при настанях Гуннів і Татарів; таке об'єднання є наслідком вже початого наступу, а не його причиною. Наслідком примусового, несамохіть початого наступу буває й зміна характеру номадів—втрата мирного нахилу й набування войовничості: номади, що виперті вже із своєї первісної території, збездолені й розлютовані, під час наступів виявляють жорстокість і лютість, стають розбешаками й грабіжниками, ворогами вищої культури та нападають на сумежні країни (напр., деякі племена Бедуїнів, Курдів, Команчів, Пехуельків); але частіше ці напади номадів спричинюють утиски сусідніх осілих народів і виникають з вини останніх (про це маємо чимало фактичних відомостей із старих і новіших часів; про це свідчать і китайські літописи, і нові мандрівники; див. № 70, *passim*; № 64, стор. 180; № 87, стор. 208 і 346; № 48, стор. 125 і чимало інш.). Такі наступи номадів ніколи не поширюються на далекі віддалення, не виходять за межі їх первісної території і не мають характеру масових переселень. Навіть Григор'єв, аналізуючи питання, що спонукало азійських номадів виселятися з рідних країв та робити наступи, приходить до висновку, що ніяк не можна з'ясовувати втручання цілих народів до культурних країн одною лише жадобою номадів до грабіжництва; він визнає, що для „наступів варварів“ повинні були існувати якісь інші причини⁵⁾.

¹⁾ № 13, стор. 327. ²⁾ № 65, стор. 653; № 36, стор. 12. ³⁾ № 76, том I, стор. 24, § 17; № 77, стор. 218. ⁴⁾ № 48, стор. 122; № 68, том II, стор. 421; № 30, стор. 21; № 112, том IX, стор. 890. ⁵⁾ № 35, стор. 9—10.

Таким чином і психологічні особливості пастуших народів, що виробилися й установилися з найдавніших давен, і громадське їх роз'єднання та нездібність до солідарности не являють собою умов, сприятливих для масових втручань до чужих, далеких країн. Очевидно, не первісний войовничий характер (що взагалі є чужим для типових номадів) був основною причиною наступів Азійців на Європу; тут були якісь інші, особливі причини, що їх дуже цікаво з'ясувати.

V.

Дуже мало ймовірним або й неможливим є припущення, наче причиною так званих наступів середньо-азійських номадів на Європу були господарські або економічні труднощі, а саме—невідповідність між природнім зростанням населення і великістю території; інакше сказати—земельна тіснота або недостатня (для дозвільного життя) місткість тої території, що первісно належала номадам. Правда,—ця територія має свої межі і місткість її не безкрая. Географічне розповсюдження пастуших азійських народів обмежується смугою степів та півпустинь, що придатні лише для пастушого життя. Ця смуга замкнена з півночі обсягом тайги, що зовсім непридатна для життя номадів з їх великими табунами, а з полудня—низкою височених гір та позбавлених рослинності пустинь, що теж зовсім відкидають можливість скотарства у великому розмірі. Проте обширість середньо-азійських степів і півпустинь дуже велика—і азійські номади не почували земельної тісноти і за найдавніших часів, не відчувають її й тепер, не вважаючи навіть на довголітню колонізацію південного Сибіру російськими переселенцями. Вирахувати площу азійських степів та півпустинь дуже важко, бо межі їх природньо змінюються в залежності від коливань підсоння. Згідно з обчисленнями англійського вченого Равенштейна¹⁾, площа самих лише степів Середньої Азії, що цілком придатні для живлення табунів і для життя номадів, не рахуючи обширих півпустинь та оазів у пустинях, становить біля одинадцяти мільйонів квадратних кілометрів (точніше—10955000 кв. км або більш як $9\frac{1}{2}$ мільйонів квадратних верстов, себ-то понад 996 мільйонів десятин). Ця цифра напевно менша за дійсну, бо згідно з відомостями Потаніна один лише обсяг розселення тюркського племені займає більшу територію—щось із 65 градусів по широті і 16 градусів по меридіану, себ-то більш як $12\frac{1}{2}$ мільйонів квадратних кілометрів²⁾. Загальне число номадів, що живуть у смузі степів і в сумежних обширих півпустинях, згідно з новішими обчисленнями, не перевищує тепер 7300000 людей і ніколи не перевищувало цієї цифри³⁾. Отже, беручи за основу мінімальну площу Равенштейна 10955000 квадратних кілометрів і максимальну цифру азійських номадів за Вагнером 7,3 мільйона людей, бачимо, що пересічна густість населення середньо-азійської смуги степів становить щось із 0,66 людини на квадратний кілометр, себ-то на одну людину припадає пересічно більш як півтора квадратного кілометра або більш як 137 десятин степового ґрунту⁴⁾; це цілком забезпечує номадам з їх табунами зовсім дозвільне життя. Відсут-

¹⁾ № 111, стор. 27. ²⁾ № 65 стор. 652. ³⁾ № 61 стор. 155 № 35, стор. 14; № 118, стор. 797. ⁴⁾ № 82, стор. 10.

ність земельної тісноти доводить ще й те, що чимало дуже гарних пасовиськ у Середній Азії лишаються ще й досі цілком незайманими, не використаними, зовсім безлюдними. Талько-Гринцевич із своїх спостережень зазначає, що номади тут розселені дуже рідко¹⁾. Не тільки в Середній Азії, але навіть у Закаспійській області, що вже близька до Європи, згідно із спостереженнями Шевченка-Красногорського, пасовиська могли б прокормити в кілька разів більше животин, ніж є в усіх Туркменів²⁾; таке саме земельне привілля вказується і в Єнисейській губернії 1904 року³⁾. Величезні простори високогарних пасовиськ у долинах Нань-Шаня, згідно із спостереженнями Обручева, теж незаймані й безлюдні⁴⁾. Земельна тіснота не могла виникнути для номадів Середньої Азії за давніх часів і не може виникнути ще й досі, між иншим, ще з тієї причини, що нормальне зростання населення в номадів взагалі невелике й далеко менше, ніж у осілих народів⁵⁾; зростанню населення в них перешкоджають численні причини, напр., дуже великий відсоток безшлюбного пошівства⁶⁾, велика смертність і відсутність медичної допомоги⁷⁾, часом голодування у наслідок загину табунів⁸⁾, то-що. Численні вже факти показують теж, що навіть там, де справді для номадів виникла земельна тіснота у наслідок колонізації європейців, вони не починали „наступів“, а ступнево переходили до осілого життя (напр., Киргизи, Калмики, Татари, Туркмени і инші; див. № 13, стор. 328; № 49, стор. 167, 172, 330—331; № 32, стор. 5).

З усього сказаного доводиться зробити висновок, що так звані „наступи азійських варварів“ на Європу не могли виникнути в нормальних умовах життя степових номадів і спричинили їх не внутрішні⁹⁾, а якісь особливі зовнішні причини стихійного або катастрофічного характеру; найбільш імовірно, що ці наступи були наслідком явищось грандіозних, непереможних для людини фізико-географічних явищ на величезних просторах Середньої Азії, якимись великими природними змінами, що охоплювали всю смугу середньо-азійських степів і півпустинь. Невиразні перекази й чутки про такі катастрофи в Середній Азії Григор'єв наводить і з римських письменників (Плінія), і з відомостей китайського мандрівника VII віку Сюань-Цзана¹⁰⁾. Такі явища повинні були, очевидно, повторюватися і за передісторичних часів, і за певних століть історичної епохи.

VI.

В географічній літературі є ціла низка розвідок, що торкаються природних причин так званих „наступів азійських варварів“ на Європу. Такі дослідження вулканізму Середньої Азії, її сейсмічності та змін клімату (підсоння) з часом.

1) № 78, стор. 40. 2) № 49, стор. 175. 3) № 36, стор. 59. 4) № 60, стор. 710—711. 5) № 112, том VI, стор. 43. 6) № 113, стор. 139; № 32, стор. 2—3; № 78, стор. 41. 7) № 71, стор. 7; № 42, стор. 4—5. 8) № 36, стор. 57—58; № 68, том II, стор. 414; № 13, стор. 328, № 64, стор. 150—151; № 72, том III, стор. 687.

9) Причини всіх відомих „наступів азійських варварів“ на Європу в історії лишаються нез'ясованими. Навіть про останній такий наступ, що відбувся за XVII віку (наступ Калмиків з Джунгарії), Денікер пише: „Справжні причини виступу Калмиків з Джунгарії невідомі; одні історики припускають, що Хо-Урлюк хотів звільнитися від гегемонії головного „тайши“ Ойратів—Хара-Хули; инші думають, що це було пересування номадів для здобування нових пасовиськ у майже незаселених степах“ (№ 47а, стор. 512).

10) № 70, стор. 77 і 78.

Вулканічні явища належать до найстрашніших і найімпозантніших феноменів природи і можуть виявлятися в інтенсивній мірі на обширих площах та доводять до тремтіння всю людність. Чи не вони були імпульсом для „наступів варварів“?

Припущення про існування в межах Середньої Азії багатьох діяльних вулканів, що робили вибухи навіть за історичних часів, уперше висловив у науці А. Гумбольдт, і трималося воно досить довго у наслідок його видатного наукового авторитету. Підчас своєї подорожі у Сибіру року 1829 Гумбольдт¹⁾ зібрав усі чутки, всі перекази й вказівки попередніх європейських мандрівників та відомості китайських письменників про так звані „гори, що палаються“ або „горячі гори“ в Середній Азії; порівнявши ці відомості та систематизувавши їх, він дійшов до глибокого переконання, наче в Середній Азії справді є діяльні вулкани, хоч підчас своїх дослідів він сам їх не бачив. Сам Гумбольдт і другий авторитетний вчений, Карл Ріттер, припускали існування обширої вулканічної області Біш-Баліг²⁾ з площею 2500 квадратних географічних миль; вона лежить у середині азійського континенту і віддалена від ближчих морів на сотні миль. За головний осередок цієї області Гумбольдт вважає гору Богдо-Ола³⁾; ця гора складається з метаморфічних лупаків, кварцитів та філітів осадового походження і лише верх її складається з мелафіру, вулканічних туфів і брекчій, себ-то являє собою сліди згаслого вулкану; за другорядні-ж осередки сучасної вулканічної діяльності (переважно характеру сольфатарового) він вважає: околиці Кульджі⁴⁾, Урумчі⁵⁾, Турфана⁶⁾ й Кучі⁷⁾. Згодом, підчас обширих географічних дослідів російських учених (головним чином професора І. В. Мушкетова—див. № 51, том I; № 52, № 53, № 109) всі згадані місцевості було докладно вивчено та було з'ясовано, що тут трапилося непорозуміння. „Горячі гори“ справді є в багатьох місцях Середньої Азії і різнманітні перекази про них засновані на фактах; але ці гори не мають нічого спільного з вулканами і являють собою кам'яновугільні пожежі; легенди про „горячі гори“ спричинило спалювання величезних зложищ копального вугля (юрської системи), що знаходяться як на південному боці Тянь-Шаня (у Турфані й Кучі), так і на північному боці Тянь-Шаня (у Кульджі й Урумчі). В цілій обширій області Тянь-Шаня докладними дослідями не виявлено ані одного діяльного тепер вулкану і навіть гора Бай-Шань (або Бей-Сянь), що її вулканічна природа здавалася найбільш імовірною⁸⁾, виявилася невулканічного походження. Лише в одному місці на сході Середньої Азії, в Манджурії, на 25 кілометрів на південний схід від міста Мергена, на річці Нані (допливі Сунгарі), знаходиться вулкан Уюн-Холдонгі; цей вулкан, згідно з не зовсім перевіреними китайськими джерелами, зробив вибух на початку XVIII століття (року 1720); цей вулкан є знаменитий через своє значне віддалення від океану—800 кілометрів (№ 31, стор. 389—445; Вислоух встановив тут наявність не одного вулкану, а цілої вулканічної області, що в ній є чимало згаслих вулканів, але були, здається, вибухи років 1720—1722; з багатьома

1) №№ 103 і 104. 2) № 69. 3) № 69, стор. 26—31; № 74, стор. 472. 4) № 69, стор. 27. 5) Там-таки, стор. 73 і 78. 6) Там-таки, стор. 31. 7) Там-таки, стор. 24—25. 8) № 69, том II, стор. —31.

теоретичними поглядами автора не можна погодитися; див. Мушкетова, № 53, том I, стор. 535 — 537). Численні згаслі вулкани Середньої Азії, що їх констатували російські дослідники, а також Бонвало й Столичка (напр., у Тянь-Шані, біля озера Чатир-Куль, на Алаї, у Заїлійському Алатау, біля Байкала, у Манджурії, у Монголії, в Тибеті і по інших місцях), були без сумніву діяльні лише за далеких геологічних епох, коли людина ще не жила в цих місцевостях (так само, як і згаслі вулкани багатьох інших країн, напр., України). Кам'яно-вугільні пожежі в Середній Азії відбуваються на розмірно обмеженому просторі, поза головним обсягом розповсюдження номадів, і не супроводяться страшенними катастрофічними явищами; отже вулканічні катастрофи ні в якому разі не могли бути причиною великих „наступів“ азійських номадів на Європу.

VII.

Що-до питання про иншого роду грандіозні виявлення підземних сил—про землетруси в Середній Азії—тепер вже маємо теж досить значну кількість точних відомостей і спостережень, що їх зібрали російські вчені. Ці відомості й спостереження вказують, що великі землетруси тектонічного характеру відбувалися й тепер ще відбуваються не по всій Середній Азії, а лише по деяких окремих обсягах на її закраїнах, а саме в Туркестані (згідно з докладними працями І. В. Мушкетова, див. №№ 54 і 55, також № 53, том I, стор. 697—698 і 704), у Забайкальському краї, рідше в горах Алтайських (землетруси незначної сили). Всі ці землетруси є наслідком горизонтальних переважно дислокацій земної кори, себ-то горотворчих фалдових процесів, що тривають тут і досі. У Туркестані землетруси відомі з давніх давен і відбуваються досить часто, але вони все-ж таки трапляються рідше, ніж, напр., на Кавказі, і інтенсивність їх буває звичайно далеко менша. Головний центр землетрусів знаходиться на межі північних фалд Тянь-Шаня і в сумежних місцевостях, а саме — на північних схилах гірських пасом Олександровського, Алайського, Туркестанського й Копет-Дага, де й відбувались найбільші землетруси останніх часів (у Фергані року 1882, у Біловодську р. 1885, у Вірному та його обсязі р. 1887, у Копет-Дагу 1895 р., в Ура-Тюбе р. 1897, у Тянь-Шані р. 1910, на Памірах р. 1911 і инш.; див. зазначені вище праці Мушкетова і ще „Труды Геологич. Комитета“, новая серія, 1914 г., вып. 89, № 560 і „Изв. Туркестанского Отд. Географич. Общества“ № 57, 1914 г., том X, вып. I, стор. 202 — 231). Всі ці місцевості знаходяться поза межами головних степів, де живуть азійські номади. У Забайкальському краї, згідно з відомостями, що їх зібрав за давні й новіші часи Орлов¹⁾, головний сейсмічний осередок знаходиться біля південного кінця озера Байкала; найдужчі тектонічні землетруси відбулися тут років 1861 — 1862, але тут вони не досягають навіть інтенсивности Туркестанських землетрусів і теж не захоплюють степів, де живуть пастуші племена номадів. Ще рідші й слабші землетруси в горах Алтайських.

Як видно з наведених відомостей, землетруси в Середній Азії, розповсюджені лише по її західній та північно-східній закраїнах, не виявляють значної

¹⁾ №№ 61 і 62.

інтенсивності й катастрофічного характеру, не захоплюють обширих просторів, що заселені номадами, і не розташовуються таким чином, щоб випирати народи із сходу на захід; тому зовсім неможливо вважати сейсмічність Середньої Азії за ймовірну причину втручань азійських номадів до Європи. До цього треба додати, що й узагалі виявлення підземних сил (вулканізму, сейсмічності й горотворчих процесів), не вважаючи на всю величність їх різноманітних проявів і на страшенне вражіння, яке вони справляють на людину, — ніде й ніколи ще не спонукали цілі народи до втікання з рідних країн, до експатріації. Як відомо, навіть у країнах з найдужчим вулканізмом і найбільш інтенсивною сейсмічністю (напр., у Калабрії, Японії, на острові Яві і інших місцях) населення переживав всі катастрофи і не виселюється із своїх давніх осель через страх перед вулканічними вибухами та землетрусами.

VIII.

Окрім підземних сил або так званих ендогенних процесів дуже обширі й глибокі зміни на земній поверхні переводили за попередніх часів і переводять досі так звані екзогенні процеси, а саме — діяльність води й атмосфери на земній поверхні. Про значну діяльність води в Середній Азії за передісторичних часів і за сучасної епохи не може бути мови: за тих часів Середня Азія була вже дуже континентальна країна з малою кількістю атмосферних опадів, і роля води тут була зовсім мало помітна, надзвичайно мала й другорядна. В діяльності-ж атмосфери найбільшу вагу мають зміни й коливання підсоння (клімату); вони можуть ґрунтовно перетворити увесь характер краєвидів на величезних просторах та спричинити глибокі зміни в умовах життя рослинних і животинних організмів, — отже й людини. Яко мешканець дна атмосферного океану, людина безпосередньо залежить від явищ в атмосфері.

Наука має численні, дуже яскраві й перекональні докази, що підчас передісторичної епохи, коли людина вже жила у Старому Світі, відбувалися глибокі зміни підсоння в Європі й Північній Америці; ці зміни підсоння були сполучені з так званою льодовиковою епохою. Всі дослідники пам'яток цієї епохи згоджуються, що людині палеолітичного віку доводилося жити в північній півкулі в умовах зовсім иншого підсоння, иншої флори й фауни, ніж нині, себ-то в зовсім иншій географічній обстанові, відмінній від теперішньої. До недавніх часів була теж загально-принята думка, ⁴наче після скінчення епохи великого зледеніння, коли вже настав польодовиковий вік, підсоння, флора й фауна в північній півкулі стали схожі із сучасними підсонням, флорою й фауною; польодовикову епоху (синхронічну з неолітичним віком) отожднювали із сучасною епохою численні вчені — геологи й археологи (Креднер, № 97, стор. 750; Лапаран, № 107, стор. 1660—1662; Чемберлен і Салісбурі, № 96, том III, стор. 503; Кайзер, № 105, ч. II, стор. 623, 688 і № 106, том II, стор. 549; Оґ, № 101, том II, стор. 1775—1776; Нідерле, № 58, стор. 28—29; Ранке, № 66, том II, стор. 599; Обермайер, № 59, стор. 554 і инш.). Але за останні 25 років, починаючи з року 1899, погляди в науці змінилися й перевагу взяли нові думки, що їх уперше виробили й висловили українські вчені (див. мої праці №№ 79, 80, 81, 83, 84, 85, 116, 117 і ин.); до цих думок приєдналися найвидатніші вчені російські й закордонні (див.

№ 53, том II, стор. 144—146; № 80, стор. 291—297 і инш.; № 98 і № 81, стор. 233—238); ці вчені зібрали безліч фактів, які доводять, що підсоння польодовикової епохи (і приблизно синхронічного з нею неолітичного віку) ще значно відрізнялося від сучасного підсоння, а саме—було на певних обширах смугах значно сухішим, без порівняння більш континентальним; таке підсоння з'являлося тут підчас кожного відступання льодовиків, підчас кожного зникання зледеніння¹⁾. Неминучим природнім відбитком таких змін підсоння були відповідні зміни ґрунтів, флори й фауни, себ-то майже всіх елементів краєвиду. За краєм льодовикової поволоки, що відступала на північ, виникла в Європі зовсім позбавлена рослинності смуга пустинь (зона розвіювання, див. № 79), а далі на південь—смуга степів (зона навіювання), що тяглася від України до Бельгії й північної Франції; ширина зони пустинь і зони степів в Європі збільшувалася з заходу на схід²⁾, а на сході ці польодовикові пустині досягали найбільшої могутності³⁾. З'явлення таких пустинь і еолові явища в них (пересування летючих пісків, утворення дюн-барханів, шліфування й полірування скель та окремих каменів і т. и.) спричинили значний зворот у розвитку людської культури,—зміну палеоліту на неоліт⁴⁾. У наслідок збільшення континентальності підсоння у Старому Світі на схід, до Середньої Азії (де тоді виникли були ще й свої окремі обсяги пустинь на периферії місцевих осередків зледеніння,—№ 80, стор. 325, теза 5),—в цій саме області Азії, що була дуже далеко віддалена від морів, утворилися умови для найбільшої сухості підсоння. Тут травиєста рослинність степів на величезних просторах ступнево зникла, і відокремлені попереду обсяги місцевих пустинь зливалися в одну широку суцільну зону розвіювання. На квітучі степи почала невпинно насуватися страшна, мертвяча пустиня, що вбивала все живе. Аборигени—номади, що жили в Середній Азії з часів льодовикової епохи і що їх захопила така зміна підсоння за польодовикової епохи, мимоволі несподівано опинилися під владою грізної пустині. Не маючи ані засобів, ані знань для боротьби з такою непереможною, стихійною зміною підсоння, ґрунтів і рослинності, що ступнево насувалася, первісні пастухи мешканці Середньої Азії примушені були шукати рятунку собі й своїм табунам, мусіли втікати до інших країн, наступати на чужі землі. Але куди можна було їм податися від такого лиха? На північ від своєї смуги степів вони натрапляли на величезну смугу первісних лісів тайги, що зовсім непридатні для життя скотарів; на південь тяглися також негостинні для номадів височенні пасма гір та безрадісні, неоглядні пустині, на сході—знову неприступні для номадів гірські пасма (від Хінгана до Саянів); крім того на полудні й на сході вони натрапляли на густе, вороже й добре озброєне населення Китаю, а починаючи з III століття перед нашою ерою, ще й на велику Китайську стіну Ван-лі-чанг-чінг, що була спеціально збудована для захисту проти наступів монгольських і інших номадів. Лише на захід зменшувалася сухість підсоння, лише на захід, в Туранський низовині і далі за Волгою, на Україні аж до Дунаю збереглися ще й тоді квітучі степи. Зрозуміло, що потік утікачів-номадів повинен був природньо накеруватися на захід, до України, до її чудовогарних і обширих степів (на

1) №№ 79, 116 і 117. 2) № 80, стор. 325, теза 6. 3) Там-таки, стор. 326, теза 8.

4) №№ 84 і 117.

думку деяких дослідувачів надзвичайна розтягнутість по географічній широті тої території, що її займає тепер група тюркських племен, вказує напрям, яким ці племена розселялися; № 65, стор. 652). Сюди, на Україну, нестримно поринули передові орди номадів з найближчих до заходу частин Середньої Азії; але тут їм не пощастило затриматися на довгий час, бо із сходу на них раз-у-раз навалом натискали нові хвилі втікачів, випираючи їх що-раз то далі на захід до Європи (за часів польодовикової епохи зона степів поширювалася через усю середню Європу до Бельгії й північної Франції; всюди в цих країнах у лесі знайдено типову копальну степову фавну; див. № 110 і № 80, стор. 297—306). Ці перші наступи азійських пастуших племен на Європу відбувалися ще за польодовикової епохи, на межі палеоліту й неоліту: це примусове, стихійне масове пересування азійських номадів із сходу на захід (у напрямі зменшення континентальности польодовикового підсоння) з'ясовує заміну в українських степах і в Західній Європі доліхоцефалічних аборигенів брахіцефалічними заходцями (ця заміна згадана вище, див. розділ I).

IX.

Після скінчення польодовикової епохи й після остаточного зникнення льодовикових поволок у північній півкулі вплив їх на підсоння припинився, і почався вже вплив Атлантичного океану; настала вже сучасна геологічна епоха. В Європі й Азії ступнево встановилося сучасне підсоння, але збільшення сухости підсоння з заходу на схід заховалося й досі. З того часу ґрунтової зміни підсоння в один бік вже не було. Колишні думки різних учених, наче підсоння Середньої Азії й східної Європи змінюється, а саме—стає сухішим (так звана гіпотеза про всихання Середньої Азії,—думки Северцева, Борщова, Мейєвдорфа, Макшеева, Шульца, Барбота-де-Марні, Мушкетова; див. № 51, том I, стор. 699—701), вже спростовані пізнішими дослідями в Європі і Азії. Питання про зміни сучасного підсоння опрацював ще року 1890 професор Е. Брюкнер¹⁾ у цілій низці розвідок²⁾. Професор Брюкнер зібрав і порівняв всі метеорологічні відомості, що їх зібрано в науці протягом останніх століть, а також усі зацілілі відомості з різних джерел про зміни кількості дощів за різні роки, про зміни барометричного тиснення та температур, про одночасні коливання рівня Каспійського моря та інших замкнених (безстокових) водозборів, про вікові коливання водовмісності рік і озер, про довгість їх замерзання, про зміни часу збирання збіжжя (часу жнив) і збирання винограду (з року 1391), про врожаї хліба, про особливо суворі зими (з року 1020), про зміни розмірів альпійських льодовиків і т. и.; опрацювавши критично всі ці різноманітні матеріали, професор Брюкнер дійшов до цікавого й добре обґрунтованого висновку, що сучасне підсоння лишається взагалі незмінним, але виявляє досить правильні періодичні й одночасні на всій землі коливання головних своїх елементів (атмосферних опадів, температури й барометричного тиснення); пересічна довжина періоду цих коливань становить щось із 35 років; розмірно холодні періоди разом являються вогкими й дощовитими, а теплі періоди—сухими; ця різниця виявляється тим яскравіше, чим більш континентальне

¹⁾ № 99. ²⁾ №№ 91—95.

підсоння країни; підчас сухих періодів зменшення кількості атмосферних опадів у напрямі до середини континентів (суходолів) є дуже помітне; кліматичні коливання дають себе в знаки найбільше в країнах узагалі з континентальним підсонням і далеко від морських берегів. Обом цим умовам відповідає саме Середня Азія, де коливання сучасного підсоння й вплив їх на флору й фауну дуже підкреслені. Поруч із 35-річними періодами кліматичних коливань Брюкнер вважав за ймовірне існування також періодів вищого порядку (декілька століть¹). Надзвичайно яскравими й перекональними доказами того, що в Середній Азії наступи пустинь підчас сухих періодів навіть за історичних часів поглинали культурні країни з великими людськими оселями, служать цікаві знаходки похованих під пісками пустині цілих значних міст з великими й численними будівлями й з цілими бібліотеками історичних документів; такі є, напр., знаходка „похованого міста“ Хара-Хото в центральній Монголії, що має вже цілу літературу (знаходку зробила експедиція Козлова й Чернова року 1907), а також знахідки похованих міст за III віку нашої ери в басейні ріки Таріма, що їх зробив Штейн²); цілком зрозуміло, що такі наступи пустині на культурні країни примушували людину цих країн мандрувати й шукати собі інших територій для заселення, примушували їх до „наступів“ на інші країни.

Згодом теорію кліматичних періодичних коливань Брюкнера різні інші вчені многоразово й різнобічно перевірили та доповнили. Між иншим року 1907 М. Боголепов, використавши обширний матеріал наших літописів і західноєвропейських хронік, ствердив взагалі існування періодів Брюкнера, але з невеликою поправкою,—одержав пересічні періоди 33,3 року (цей період приблизно втричі більший за період максимуму сонячних плям³). Він одержав теж нові вказівки на існування „хвиль вищого порядку“; автор зазначає протягом останнього тисячоліття три винятково глибокі мінімуми опадів, себ-то три особливо сухі періоди в басейні Волги й Каспійського моря, а саме: в XII столітті⁴), у XIV—XV століттях⁵) і в середині XIX століття⁶). Року 1908 Боголепов оголосив коротке повідомлення про вплив коливань підсоння на врожаї збіжжя й на голодування та про відносини між періодичними посушливими періодами й пересуваннями орд номадів за історичних часів. Відзначаючи цікаву періодичність наступів номадів на українські землі за XII—XIII століть, Боголепов доходить до висновку, що ці наступи особливо дужчали за посушливих епох і слабшали за вогких епох⁷); це стверджено й дослідями Щукина; цей автор пише: „скотарство є єдине джерело існування народів Центральної Азії і поставляло їх життя у повну залежність від підсоння; неврожай трави, спричинений посухою, міг позбавити населення єдиного його багатства—коней; це примушувало иноді цілі народи вирушати із своїх давніх місць та починати переселення, шукаючи паші для табунів“⁸). Згодом автор теорії періодичних коливань сучасного підсоння, професор Брюкнер присвятив окрему працю питанню про наступи азійських номадів на Європу. Спираючись на нові відомості, що він зібрав (головним чином про значні зниження рівня

1) № 95, стор. 86. 2) № 121, стор. 23. 3) № 28, стор. 58—162. 4) Там-таки, стор. 85.

5) Там-таки, стор. 86. 6) Там-таки, стор. 87. 7) № 29, стор. 191—192. 8) № 88а, стор. 29.

Каспійського моря і инш.), Брюкнер встановлює для Азії за історичних часів три головні посушливі періоди—за II століття, за VIII й за XII століття; з двома з цих періодів, на його думку, сполучені масові пересування азійських номадів¹⁾. Детальніше цієї своєї думки професор Брюкнер не розвинув і не опрацював. В пізніших своїх працях²⁾ професор Брюкнер справедливо зауважує, що звичайно шукають причин переселень народів у самих людях, в їх соціально-економічному житті, вважаючи природні умови за постійні, незмінні; тимчасом детальне вивчення кліматичних умов безперечно доводить, що вони справді змінні, що підсоння виявляє виразні періодичні коливання й що ці значні коливання температур і вогкості повітря надзвичайно яскраво відбивалися й на врожаєх збіжжя, на цінах хлібу й через те—на всьому економічному стані мільйонів людей, цілих великих народів. Згідно з докладними дослідями професора Брюкнера, на всій землі низки сухих та теплих років чергуються з низками вогких та розмірно холодних років; підчас сухих і теплих років у Західній Європі бувають гарні врожаї й розмірно низькі ціни хліба, а в Східній Європі (де й без того підсоння континентальне, сухе) бувають неврожаї та голод і надто високі ціни хліба; навпаки, підчас вогких та холодних періодів у Західній Європі настають неврожаї й високі ціни хліба, а в Східній Європі—гарні врожаї та низькі ціни хліба. За останнього століття, про яке є точні метеорологічні спостереження й точні статистичні дані про ціни хліба, вогкими й розмірно холодними були такі низки років: 1806—1820, 1836—1850 і 1876—1890; розмірно теплими й сухими були такі періоди: 1821—1835 і 1851—1875; центрами вогких і розмірно холодних періодів за останніх двох століть були роки 1705, 1740, 1775, 1815, 1850 і 1880; центрами сухих і розмірно теплих періодів були роки 1720, 1760, 1790, 1830 і 1860; пересічну величину періоду коливань професор Брюкнер вираховує 35 років³⁾. Далі, на підставі статистики переселень з Європи до Північно-Американських Сполучених Штатів автор за допомогою відповідних діаграм встановлює, що весь хід заселення західних штатів Північної Америки й коливання цього заселення, а також хід хвиль еміграції з Європи та коливання цієї еміграції цілком рівнобіжні з коливаннями підсоння й урожаїв⁴⁾. Таким чином автор доводить, що такі величезні пересування народів, як переселення з 1805 до 1911 року більш як 28½ мільйонів людей з Європи до Північної Америки, спричинили безперечно коливання підсоння⁵⁾. Тим більше підстав твердити, що ці самі коливання підсоння були причиною найдавніших періодичних пересувань народів з Азії до Європи, коли люди ще більше залежали від умов природи й коли соціально-економічне життя було преестінне; ці періодичні або ритмічні хвилі „наступів варварів“ на Європу, ці наче припливи й відпливи хвиль народів ще Гунтінгтон називав „пульсом Азії“⁶⁾. Азійські „наступи варварів“ напевно не пересували 28 і більше мільйонів людей⁷⁾. Вище було показано (розділ II), що коли зробити необхідні й зовсім раціональні поправки до історичних дат „наступів варварів“, то одержуються ті самі (що їх наво-

1) № 43, стор. 165. 2) №№ 121 і 122. 3) № 121, стор. 7. 4) Там-таки, стор. 13—22, особливо-ж стор. 18—22; те-ж саме в № 122. 5) № 121, стор. 1 і 22. 6) Там-таки, стор. 22 і 24. 7) Там-таки, стор. 1.

дять Брюнкер) дати з пересічним віковим періодом щось із 4,5 століття і що наступи азійських номадів збігаються не з двома (як думає Брюнкер), а з усіма трьома датами; це вже навряд чи являється випадковим. Крім того, (див. мою працю № 82, де це доведено вперше), якщо прийняти пересічний віковий мінімум атмосферних опадів 4,5 століття, то одержимо цілу низку відповідних дат, що з ними теж збігаються втручання азійських пастуших народів до західніх країн. Так, XXIV століття перед нашою ерою відповідає початкові наступу Гіксів з Азії до Єгипту; на XV вік перед нашою ерою припадає початок руху Скитів; далі згідно з Денікером передісторична археологія зазначає значне пересування народів між X і XI століттями перед нашою ерою (наступ на Грецію Дорійців під натиском якихось невідомих азійських „варварів“); за півтора століття перед нашою ерою відбулося теж значне пересування азійських народів, а саме завоювання культурних країн у долині Аму-Дарії від Гетів або Юетів. Більш-менш повну картину збігання „наступів варварів“ з вирахуваними найбільшими мінімумами атмосферних опадів у Середній Азії (за схемою 4,5 століття) подає така таблиця:

Віки перед нашою ерою	Так звані „наступи варварів“.
XXIX—XXVIII XXIV XX—XIX XV XI—X VI Половина II	Наступ брахіцефалів за неолітичного віку. Початок наступу Гіксів на Єгипет. ? Початок руху Скитів. Наступ Дорійців і Тесалійців під натиском азійських номадів. ? Наступ Гетів на країни по Аму-Дарії.
Віки нашої ери	
III VIII XII—XIII XVII	Наступ Гуннів (потім Аварів). Наступ Угрів (Мадьярів), Печенігів і инш. Початок наступу Татарів. Наступ Калмиків на узбережжя Волги.

Наведені в таблиці дані досить цікаві. Вони показують, що з числа 11 вирахуваних особливо посушливих періодів 9 збігаються з зазначеними в археології і в європейській історії фактичними „наступами“ азійських пастуших народів і лише для двох передісторичних посушливих періодів (за XX—XIX і VI століттів перед нашою ерою) не зазначено в Європі значних пересувань азійських номадів. Збігання посушливих періодів з наступами номадів у 82⁰/о всього числа випадків досить повчальне і промовляє на користь припущенню

прямого причинового зв'язку між цими явищами. Що-ж до згаданих двох винятків, то їх могли спричинити різні обставини: або амплітуда вікових коливань підсоння й міра посухи могли бути не досить значними, щоб спричинити стихійні лиха на великих просторах та невпинне пересування цілих народів, або початі масові рухи народів у далекій від нас Середній Азії могли з різних причин не досягти межі Європи і не потрапили до анналів європейської археології, тим більше, що ці події відбувалися за прадавніх передісторичних віків. Ймовірність причинового зв'язку між зазначеними фізико-географічними змінами й масовими рухами народів передбачав ще Г. Спенсер, що писав у своїх „Основах соціології“: „Протягом усього минулого геологічні й метеорологічні зміни, так само як і сполучені з ними зміни флори й фауни, повинні були спричинювати постійні еміграції й іміграції в усіх частинах світу... Вкажемо лише на важливе значіння сухости й вогкості підсоння“¹⁾. Брак точних метеорологічних відомостей за далекі прастарі часи, так само як і брак відомостей про людські події за тих часів, не дає змоги встановити зазначений зв'язок з бездоганною точністю, але висока ймовірність цього зв'язку виступає вже досить яскраво. Здається, що в опрацюванні цього питання знайдено більш-менш правильний шлях, а дальше вивчення ритму коливань підсоння може довести до повнішого з'ясування великих минулих пересувань народів на землі, — може дати ключ для зрозуміння дуже цікавих сторінок людської історії, далекого минулого України.

Використана література.

1. Антонович, В. В.—Археологическая карта Киевской губернии. — Приложение XV т. „Древностей“. Издание Московск. Археологич. Общества. Текст 4^о и карта в масштабе 10 верст в дюймѣ.—Москва. 1895 г. II+139+20 стор.
2. Його-ж.—Археологическая карта Волынской губернии. Текст 4^о и карта в масштабе 10 верст в дюймѣ.—Москва. 1900 г. 5+130 стор.
3. Анучин, Д. Н.—Доисторическая археология Кавказа.—Журналъ Минист. Народ. Просв. 1884 г. Январь, стор. 201—237.
4. Його-ж.—Объ антропологическомъ типѣ гунновъ.—Труды Этногр. Отд. М. Общ. Люб. Естеств., Антроп. и Этнографіи. 1886 г. Т. VII, стор. 32—39.
5. Його-ж.—О древнихъ искусственно-деформированныхъ черепахъ, найденныхъ въ предѣлахъ Россіи.—Изв. М. Общ. Люб. Ест., Антроп. и Этногр. 1887 г. Т. XLIX, в. 4, 72 стор., 19 рис.
6. Його-ж.—Гальштадскій могильникъ.—Энци. Словарь Брокгауза и Ефрона, полут. 14, 1892 г., стор. 947—948.
7. Його-ж.—Доисторическая эпоха.—Там-же, полут. 20, 1895 г., стор. 868—874.
8. Його-ж.—Доисторическій человекъ.—Там-же, полут. 20, 1895 г., стор. 874—876.
9. Його-ж.—Дольмены.—Там-же, полут. 20, 1895 г., стор. 934—935.
10. Його-ж.—Каменный вѣкъ.—Там-же, полут. 27, 1895 г., стор. 155—156.
11. Його-ж.—Каменные бабы.—Там-же, полут. 27, 1895 г., стор. 160—161.
12. Його-ж.—Каменные орудія.—Там-же, полут. 27, 1895 г., стор. 161—163.
13. Його-ж.—Номады.—Там-же, полут. 41, 1897 г., стор. 326—328.
14. Його-ж.—Пещерный человекъ.—Там-же, полут. 46, 1898 г., стор. 554.
15. Його-ж.—Пещерныя жилища.—Там-же, полут. 46, 1898 г., стор. 554—556.
16. Його-ж.—Расы.—Там-же, полут. 51, 1899 г., стор. 356—360.

¹⁾ № 76, том I, первісні зовнішні фактори, § 14, стор. 16 і § 16, стор. 20; № 77, стор. 217.

17. Його-ж.—Россія въ антропологическомъ отношеніи.—Там-же, полут. 54, 1899 г., стор. 128—139.
18. Його-ж.—Россія въ археологическомъ отношеніи. — Там-же, полут. 55, 1899 г., стор. 423—430.
19. Його-ж.—Славяне.—Там-же, полут. 59, 1900 г., стор. 285—287.
20. Його-ж.—Великоруссы.—Нов. Энц. Слов. Т. IX, 1912 г., стор. 914—932.
21. Його-ж.—О черепахъ изъ кургановъ и могильниковъ Изюмского уѣзда, Харьковской губерніи.—Труды XII Археологич. Сѣзда въ Харьковѣ. 1910 г., I, 10 стор. з табл. і рис.
22. Аристовъ, Н.—Замѣтки объ этническомъ составѣ тюркскихъ племенъ и народовъ.—Живая Старина. 1896 г. Т. VI, в. 3 і 4.
23. А. Я. (Яновскій, А. Е.).—Киргизы.—Энц. Слов. 1895 г., полут. 29, стор. 101—108.
24. Барсовъ, Н. П.—Очерки русской исторической географіи.—Географія начальной (Несторовой) лѣтописи. Изд. 2-ое. Варшава. 1885 г. 8^о стор. IV+371+11.
25. Богдановъ, А. П.—Матеріалы для антропологіи курганнаго періода Московской губерніи. Извѣстія Моск. Общ. Любит. Естеств., Антропол. и Этногр. 1867 г. Т. IV.
26. Його-ж.—Курганные черепа области древнихъ Сѣверянъ.—Суджанское длинно-головое населеніе на рѣкѣ Пселѣ.—Антропологич. выставка въ Москвѣ 1879 г. Т. II, стор. 38—50, 181—194, 330—338.—(Изв. Москов. Общ. Любит. Естествозн., Антропол. и Этногр. 1879 г., т. XXXI).
27. Його-ж.—О могилахъ скифо-сарматской эпохи въ Полтавской губерніи и о краіноліогіи скифовъ.—Там-же, т. III, стор. 263—279, 350—361, 365—377, 382—392 (Извѣстія Москов. Общ. Любит. Естеств., Антроп. и Этногр. 1879 г., т. XXXV).
28. Боголѣповъ, М.—О колебаніяхъ климата Европейской Россіи въ историческую эпоху.—Землевѣдѣніе 1907 г., кн. III—IV, стор. 58—162.
29. Його-ж.—Къ вопросу о вліяніи колебаній климата на нѣкоторыя явленія народной жизни.—Землевѣдѣніе. 1908 г., кн. I, стор. 191—192.
30. Бродовскій, М.—Очеркъ киргизской степи.—Землевѣдѣніе. 1913 г., кн. III, стор. 46—56.
31. Вислоухъ, И. К.—Вулканическая область Уюнь-Холдонги.—Изв. Русск. Географ. Общ. 1911 г. Т. XLVII, вып. 7—10, стор. 389—445 (съ 1 картой и 4 таблицами).
32. Воробьевъ, В.—Астраханскіе калмыки.—Русск. Антропол. Журналъ. 1903 г., № 1, стор. 6.
33. Гельвальдъ, Ф.—Земля и ея народы. (Переводъ Груздева). СПб. 1898. Т. I, II.
34. Голубовскій, П. В.—Печенѣги, торки и половцы до нашествія татаръ.—Кіевъ. 1884 г. (Тут-же в примітці з вказана література про Гуннів і Аварів).
35. Григорьевъ, В.—Объ отношеніяхъ между кочевыми народами и осѣдлыми государствами.—Журн. Минист. Народн. Просв. 1875 г., мартъ, стор. 3.
36. Його-ж.—Перемѣны въ условіяхъ экономической жизни населенія Сибири.—Записки Красноярск. Подъотдѣла В. С. О. Р. Геогр. Общ. по статистикѣ. 1904 г. Т. I, в. I.
37. Грушевська, К.—З примітивної культури. Розвідки і доповіді.—З передмовою акад. М. Грушевського. Всеукраїнська Академія Наук, Культурно-Історична Комісія.—Державне Видавн. України. Київ. 1924 р. Стор. 1—224.
38. Деникеръ, І.—Азіатскіе народы.—Нов. Энц. Слов. Т. I. 1911 г., стор. 548
39. Його-ж.—Доисторическій челоуѣкъ.—Там-же, Т. XVI, 1913 г., стор. 508—513.
40. Його-ж.—Челоуѣческія расы. СПб. 1896 г.
41. Добіашъ-Рождественская, О.—Гунны.—Нов. Энц. Слов. Т. XVI, 1913 г., стор. 285—287.
42. Завойскій, К. И.—Медицина и врачи въ Манджуріи.—Русск. Антроп. Журналъ. 1905 г., № 1—2.
43. Землевѣдѣніе, 1914 г., кн. I—II, стор. 165.
44. Ивановъ, А.—Китай.—Нов. Энц. Слов. Т. XXI, 1914 г., стор. 676.
45. Коржинскій, С.—Растительность Россіи.—Энц. Слов. Брокг. и Ефр. 1899 г., полут. 54, „Россія“, стор. 42—49.
46. Коробка, Н.—Торки.—Энц. Слов. полут. 66, 1901 г., стор. 631.

47. Котвичъ, В.—Киргизы.—Нов. Энц. Слов. Т. XXI, 1914, стор. 601.
- 47-а. Деникеръ І. и Котвичъ, В.—Калмыки.—Ibid., т. XX, 1914, стор. 510—521.
48. Крживицкі й, Л.—Антропологія (русскій переводъ С. Д. Романовскаго-Романько, подъ редакціей Р. И. Сементковскаго).—СПБ. 1896 г. стор. IV + 349 + 3.
49. Крубержъ, А., Григорьевъ, С., Барковъ, А. и Чефрановъ, С.—Азиатская Россія.—Сборникъ. Москва. 1910 г.
50. Мищенко, О.—Скифы. Энц. Слов., полут. 59, 1900 г., стор. 202.
51. Мушкетовъ, И. В.—Туркестанъ. Т. I. СПб. 1886 г. Стор. XXVI + 734 (з мапою й таблицями).
52. Його-ж.—Отчетъ о путешествіи въ Туркестанъ.—Зап. Минералог. Общ. 1876 г. Томъ XII.
53. Його-ж.—Физическая геологія. Т. I. Изд. второе. СПб. 1899 г. Стор. VIII + 784 (з 4 мапами).
54. Його-ж.—Вѣрненское землетрясеніе 26 мая 1887 г.—Труды Геолог. Комитета, 1890 г. т. X, в. I.
55. Його-ж и Орловъ.—Каталогъ землетрасеній Россійской Имперіи.—Зап. Р. Географ. Общ., 1892 г. т. XXVI.
56. Його-ж.—Труды Геолог. Комитета. 1914 г. Новая серія, вып. 89.
57. Його-ж.—Изв. Туркест. Отд. Р. Геогр. Общ. 1914 г. Т. X, в. I, стор. 202—231.
58. Нидерле, Л.—Человѣчество въ доисторическія времена.—СПБ. 1898 г. (Переводъ съ чешскаго О. К. Волкова, подъ редакціей Д. Н. Анучина). Стор. VII + XXVII + 655 і мапа.
59. Обермайеръ, Г.—Доисторическій человѣкъ.—(Переводъ съ нѣм. П. Ю. Шмидта съ предисловіемъ Д. Н. Анучина). Изданіе „Брокгаузъ—Ефронъ“, СПб. 1913 г., стор. XXVI + 687 (з мапами й таблицями).
60. Обручевъ, В. А.—Очеркъ средняго Нань-Шаня. Извѣстія Русск. Географ. Общ. 1894 г. Т. XXX, вып. 6, стор. 710—711.
61. Орловъ, А. П.—О землетрясеніяхъ вообще и о землетрясеніяхъ Южной Сибири и Туркестанской области въ особенности. Труды Казанск. Общ. Естеств. 1873 г., т. III, № 1.
62. Його-ж.—О землетрясеніяхъ въ Приуральскихъ странахъ.—Там-же, т. III, № 3.
63. Пешель, О.—Народовѣдѣніе. (Переводъ подъ ред. Э. Ю. Петри). СПб. 1890 г. стор. XIV + 579.
64. Позднѣвъ, А.—Поѣздка по Монголіи въ 1892—93 гг.—Изв. Русск. Географ. Общ. 1894 г. Т. XXX, в. II.
65. Потанинъ, Г. Н.—Очерки сѣверо-западной Монголіи.—СПБ. 1883 г. В. II, В. IV.
66. Ранке, І.—Человѣкъ. (Переводъ д-ра Ліона, М. подъ ред. Д. А. Коропчевскаго). Т. II. СПб. 1900 г. Стор. XII + 748 (з мапами й таблицями).
67. Ратцель, Ф.—Земля и жизнь (русск. перев.). Т. II.
68. Його-ж.—Народовѣдѣніе (перев. подъ редакціей Д. Коропчевскаго). Т. I, Т. II.
69. Риттеръ, К.—Землевѣдѣніе Азій.—(Переводъ П. П. Семенова). Т. II. СПб. 1859 г. Т. III. СПб. 1860 г.
70. Його-ж.—Землевѣдѣніе Азій. (Переводъ съ дополненіями В. В. Григорьева). Т. II. Отд. I. 1873 г.
71. Роборовскій, В. И.—Предварительный отчетъ объ экспедиціи въ Центральную Азію въ 1893—95 гг.—Изв. Русск. Географ. Общ. 1898 г. Т. XXXIV, в. I.
72. Семеновъ, П. П.—Географическо-статистическій словарь Россійской Имперіи. Т. I—V. 1863—1881 гг.
73. Його-ж.—Изв. Геогр. Общ. 1894 г. т. XXX, вып. II, стор. 148.
74. Сиверсъ, В.—Азія (русскій переводъ подъ редакціей А. Н. Краснова). СПб. (без означенія року).
75. Смолинъ, В.—О передвиженіи Геродотовскихъ скифовъ въ Передней Азій.—Казань. 1915. стор. IV + 26.
76. Спенсеръ, Г.—Основанія соціологіи. (Переводъ съ англ.). Т. I. СПб. 1876 г. Стор. 10 + 496 + 2, т. II. СПб. 1877 г. стор. 497—897.
77. Його-ж.—Философія въ сокращенномъ изложеніи Г. Коллинса. (Перев. съ англ. П. В. Мокіевскаго). СПб. 1897 г. Стор. XII + 448.

78. Т а л ь к о - Г р ы н ц е в и ч ь, Ю. Д.—Народности Центральной Азии (Монголо-халхасы, буряты и тунгусы). Труды Троицкосовско-Кяхт. Отдѣленія Приамур. Отдѣла Русск. Географ. Общ. 1902 г. Т. V, в. 1.
79. Т у т к о в с к і й, П. А.—Къ вопросу о способѣ образованія лесса.—Землевѣдѣніе, 1899 г. кн. I—II, стор. 213—311.
80. Й о г о - ж.—Ископаемые пустыни Сѣвернаго полушарія. (Приложеніе къ журналу „Землевѣдѣніе“ за 1909 г.). Москва. 1910 г. Стор. VIII + 373 й 2 мапи.
81. Й о г о - ж.—Послѣтретичныя озера въ сѣверной полосѣ Волынской губерніи.—Труды Общ. Изслѣдов. Волыни. 1912 г. т. X. Стор. 282 + 8 табл.
82. Й о г о - ж.—Географическія причины нашествій варваровъ.—Университетскія Извѣстія за 1915 г. Кіевъ. Стор. 1—40.
- 82-а. Й о г о - ж.—Географическія причины нашествій варваровъ.—Землевѣдѣніе за 1915 г., кн. I—II, стор. 1—18.
83. Т у т к о в с к і й, П., академик.—Природная районизація України. (Генетична класифікація і розподіл фізико-географичних краєвидів України на підставі геологічної еволюції). Київ. 1922 р. Стор. 79 + 6 табл. і 1 мапа.
84. Й о г о - ж.—Нова гіпотеза про походження неолітичної культури.—Збірник Укр. Наук. Товариства на пам'ять Х. К. Вовка. Київ. 1921 р.
- 84-а. Й о г о - ж.—Про походження неолітичної культури.—Наука на Україні. 1922 р. № 3. Стор. 17—25.
85. Й о г о - ж.—Краєвиди України в звязку з її природою і людністю.—Українська Академія Наук. Видавництво „Червоний Шлях“. Київ. 1924 р. Стор. 136.
86. Т э й л о р ь, Э. Б.—Первобытная культура. Изд. О. Н. Поповой. (Изд. 2-ое, подъ ред. Д. А. Коропчевскаго). Т. I. СПб. 1896 г. Стор. VIII + 374. Т. II. СПб. 1897 г. Стор. 472 + XIII.
87. Ш т е р е н б е р г ь (Л. Ш.).—Туркмены. Энци. Слов., полут. 67, стор. 206—208.
88. Ш у р ц ь, Г.—Краткое народовѣдѣніе. (Переводъ Д. Коропчевскаго). Изд. 2-ое. Москва (без означення року).
- 88-а. Щ у к и н ь, И. С.—Матеріали для изученія Карачаевцевъ.—Русск. Антрополог. Журналь. 1913 г. № 1—2, стор. 29.
89. B e r g h a u s.—Physikalischer Atlas, 3 Ausgabe, V Abtheilung.
90. B o g d a n o w, A. P.—Quelle est la race la plus ancienne de la Russie centrale?—Congrès internat. d'Archéol. préhist. et d'Anthropol. 11 sèss. à Moscou, 1892, t. I, стор. 1—24.
91. B r ü c k n e r, E.—Die Schwankungen des Wasserstandes im Kaspischen Meer, dem Schwarzen Meer und der Ostsee in ihrer Beziehung zur Witterung. Meteorolog. Zeitschr. 1887, Juni.
92. Й о г о - ж.—Annalen d. Hydrogr. u. marit. Meteorolog. 1888, Heft II.
93. Й о г о - ж.—Notre climat subit-il des changements?—Archives d. sciences phys. et natur. 1888. Sept.—oct.
94. Й о г о - ж.—In wie weit ist das heutige Klima constant?—Verhandl. d. VIII deutsch. Geogr. Tages zu Berlin. 1889.
95. Й о г о - ж.—Klimaschwankungen seit 1700 nebst Bemerkungen über die Klimaschwankungen der Diluvialzeit.—Geogr. Abhandlungen. 1890. Bd. IV. Heft II, стор. VIII + 324 + 1 табл.
96. C h a m b e r l a i n, Th. and S a l i s b u r y, R.—Geology. Vol. III N.-York. 1906, стор. XI + 624 + 2.
97. C r e d n e r, H.—Elemente der Geologie.—8 Auflage. Leipzig. 1897, стор. XVIII + 797.
98. Die Veränderungen des Klimas seit dem Maximum der letzten Eiszeit.—Stockholm. 1910, стор. LVIII + 459.
99. Geographen Kalender, 11 Jahrgang, 1913. Verlag v. Justus Perthes, стор. V + 599.
100. G r i g o r j e w, W. W.—Ueber die Beziehungen der Nomaden zu civilisirten Staaten. Russische Revue. 1875. Bd. VI, стор. 321—350.
101. H a u g, E.—Traité de géologie. T. II. Paris. 1908—1911, стор. 539—2024.

102. Hervé, G.—Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie, 1894, II, стр. 80; IV, стр. 393; V, стр. 18, 137.
 103. Humboldt, A.—Asie centrale. Recherches sur les chaines de montagnes et la climatologie comparée. Paris. 1843.
 104. Ёоро-ж.—Central Asien. 1844.
 105. Kayser, E.—Lehrbuch der Geologie. T. II. 3 Aufl. Stuttgart. 1908, стр. X+741.
 106. Ёоро-ж.—Lehrbuch der Geologie. T. IV, 6 u. 7 Aufl. Stuttgart. 1924, стр. VIII+657.
 107. Lapparent, A.—Traité de Géologie.—5 éd. Paris. 1906. t. I, стр. XVI+591, t. II, стр. 592—1288, t. III, стр. 1289—2014+2.
 108. Martonne, E.—Traité de Géographie physique. 2 éd. 1913.
 109. Mouchketow, I.—Les volcans de l'Asie centrale.—Bullet. de l'Acad. d. Sc. d. St.-Petersb. 1876. T. X.
 110. Nehring, A.—Ueber Tundren und Steppen der Jetzt- und Vorzeit.—Berlin. 1890. 8°. VIII+257 стр., 1 мапа.
 111. Ravenstein.—Proceed. of the R. Geograph. Society of London, 1891.
 112. Reclus, E.—Nouvelle géographie universelle. 1881. T. VI, T. IX.
 113. Richthofen, T.—Vorlesungen über allgemeine Siedelungs- und Verkehrsgeographie. Herausgegeben von O. Schlüter. Berlin. 1908.
 114. Salomon, Ph.—Revue mensuelle de l'École d'Anthropologie, 1894, V (статистика неолітич. череп в Галлії).
 115. Tarenetsky, A.—Beiträge zur Craniologie der gross-russischen Bevölkerung, der nördlichen und mittleren Gouvernements der Europ. Russlands.—Mém. d. l'Écol. d. Sc. d. St. Pétersb. 1884, VII série, t. XXXII, № 13, 4º, стр. 1—81.
 116. Tutkovski, P.—Das postglaziale Klima in Europa und Nordamerika, die postglazialen Wüsten und die Lössbildung.—Compte rendu d. Congrès Géolog. Internat. Stockholm. 1910, стр. 359—369.
 117. Ёоро-ж.—Die Entstehungsweise der neolithischen Kultur. (geolog. erklärt). Zeitschrift der deutschen Geol. Gesellschaft. 1923, B. 75, № 11/12, стр. 215—217.
 118. Wagner, H.—Lehrbuch der Geographie. 9 Auflage. 1912. B. I, стр. XII+1022+2.
 119. Zampa, R.—Crania italica vetera. Antichi resti umani in Italia. Roma. 1891.
 120. Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae.—Constantinus Porphyrogenitus. Bonnae. MDCCCXL, v. III, стр. 164—166.
 121. Brückner, E.—Klimaschwankungen und Völkerwanderungen.—Vortrag gehalten in der Feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, am 31 Mai 1912.—Wien. 1912, стр. 1—25.
 122. Ёоро-ж.—The settlement of the United States as controlled by climate and climatic oscillations.—Memorial Volum of the trancontinental excursion of 1912 of the American Geographical Society of New-York. 1915, стр. 125—
-

КЛИМЕНТ КВІТКА.

ПЕРВІСНІ ТОНОРЯДИ.

Минуло 40 років від часу опублікування студії П. Сокальського „Китайская гамма въ русской музыкѣ“¹⁾, пізніше покритої його знаменитим трактатом „Русская народная музыка великорусская и малорусская въ ея строении мелодическомъ и ритмическомъ“ (Харк., 1888), та досі не з'являлося критики переведеної від цього дослідника періодизації східньо-слов'янської мелодики. Еволюційно-історична теорія Сокальського, що за Гельмгольцем ставив на первочаток „китайську гаму“, досі в російській та українській літературі або піддержується, або принаймні не заперчується.

Розуміється, здогади про початкову стадію мелодики у Східніх Слов'ян не повинні засновуватися на матеріалі, обмеженому цією етнічною групою. Отже перше, ніж приступити до ревізії зазначеної теорії на східньо-слов'янському ґрунті, спробуймо зорієнтуватися в тому, як вона стоїть в універсальному обсягу.

На Заході назов „китайська“, „шотландська“, „Гаяельська“ гама тепер уже рідко вживається. Дякуючи новим здобуткам історичних та етнографічних дослідів у музикознавстві стало відомо, що безпівтонні п'ятиступінні гами властиві дуже великій кількості народів у різних частинах світу в теперішності або минулості; тому замість термінів, що відсилають до якоїсь одної етно-географічної області, частіше називають ці гами згрецька „пентатонічними“, від пента- (=п'яти-) і τόνος; щоб точніше відзначити прикмету безпівтонності й відрізнити систему, про яку йде мова, від інших, що утверджують п'ять ступенів у межах октави, уживається, найчастіше в німецькій літературі, термін „ангемітонічна пентатоніка“ (anhemitonische Pentatonik). Прикметника „ангемітонічний“ утворено з грецького: ἀ(ν)- (=„не-“ або „без-“), ἡμι- (=пів-) і τόνος; Французи пишуть anémitonique, тоб-то без h.

І так, ангемітонічною пентатонікою тепер у західньо-європейській, переважно в німецькій, науковій літературі зветься тональна система, яка в Китаї здавна була теоретично уґрунтована і санкціонована, і у багатьох народів, окрім китайського, виявляється на практиці в rozmaїтих мелодичних типах, що їх тональний матеріал можна спекулятивно розглядати, як різного обсягу і різної середової організації відтинки з ряду, утвореного виключно ціло- і півторатонними інтервалами в такій послідовності, що цілотонні приходять не більше, як

¹⁾ Музыкальное Обозрѣніе, 1885, №№ 26—27.

два рази поспіль, а півторатонні не приходять і двічі поспіль; система може бути представлена в величинах інтервалів так:

$$\dots 1 - 1 - 1^{1/2} - 1 - 1^{1/2} - 1 - 1 - 1^{1/2} - 1 - 1^{1/2} \dots$$

а в назвах тонів так:

$$\dots c \ d \ e \ g \ a \ c' \ d' \ e' \ g' \ a' \ c'' \dots$$

при тому цей ряд тонів дається як схема, а вона може виявлятися в усіх можливих тональних рівнях (в усіх можливих транспозиціях).

Питання про універсальний пріоритет ангемітонічної пентатоніки належить до найважливіших питань порівняльного музикознавства. Ідея про цей пріоритет дуже міцно держиться і в західно-європейській науковій літературі, хоч на Заході досі нема ні одної монографії, спеціально присвяченої даному питанню,—судження за і проти розкидані там і сям, та скрізь без солідної аргументації в універсальному чи місцевому обсягу. Останніми часами, здається, кількість прихильників теорії пріоритету ангемітонічної пентатоніки збільшилася під впливом виданої 1916 р. книжки Гуго Рімана¹⁾.

Хоч це в істоті—тільки нарис, що зовсім не охоплює предмету і орудує дуже обмеженим і випадковим матеріалом,—на нього досить часто посиляються в літературі в такому дусі, ніби він розв'язав проблему; здається, що іноді автори, які цитують цю працю, вбачають у ній зважливіші і значніші висновки ніж підсумовував сам Ріман (стор. 111). Того, що нас у даному разі найбільше інтересує,—угрунтування тези про пріоритет анг. пентатоніки,—яку давніше Ріман підпирав зважливо, але без доводів²⁾, та обговорення критичних до цієї тези уваг, розсипаних рясно в музикознавчій літературі,—ми в цій праці не находимо; тож зосталося неясним, як саме координував Г. Ріман цю тезу з суперечними їй етнологічними попередженнями, що не були йому невідомі (хоч-би в загальних рисах³⁾). Мета нинішньої розвідки—довести потребу поважнішого угрунтування популярної теорії, виставивши ряд міркувань і даних, що вимагають її ревізії, та викликати інтерес до збирання й вивчення тих мелодичних примітивів, що їм нема місця в традиційній еволюційно-історичній схемі, і що занедбуються всупереч їх першорядній науковій вазі.

Історично-фактичні дані доводять тільки те, що пентатоніка є дуже стара система; місце найстарішої й виключне панування на початковій стадії було їй приписане на підставі даних фізичного та психо-фізіологічного характеру.

З того, що інтервали октави, квінти й кварта мають найпростіші акустичні відношення, виводилося, що первісна скала мусіла бути збудована за поміччю виключно цих інтервалів, або, ще простіше, за поміччю тільки октави й квінти. „Від знайденої квінти *g* знайдено нову квінту *d* і від кварта *f* нову кварту *b*“,—

¹⁾ Abhandlungen der Kgl. Sächs. Forschungsinstitute zu Leipzig. F.-institut f. Musikwiss. Reihe A: Folkloristische Tonalitätsstudien, I: H. Riemann. Pentatonik und tetrachordale Melodik im schottischen, irischen, walischen, skandinavischen und spanischen Volksliede und im Gregorianischen Gesange. 1916.

²⁾ H. Riemann. Grundriss der Musikwissenschaft, 3 Aufl. Leipzig 1918, S. 117; Його-ж, Musiklexikon s. v. Fünfstufige Tonleitern.

³⁾ Його-ж. Там-таки. s. v. Melodik.

так визначав шлях первісних відкриттів Гельмгольц у першому виданні свого знаменитого „Учення про слухові вчуття“¹⁾. В третьому виданні цю генетичну гіпотезу він замінив на іншу, складнішу, що для кожної з п'ятьох ангеміто-нічно-пентатонічних гам (cdegac', degac'd, egac'd'e', gac'd'e'g', ac'd'e'g'a') накреслює окремий спосіб утворення²⁾. Сокальський послуговувався другим, незміненим проти першого виданням Гельмгольцевого трактату³⁾, і в одному місці⁴⁾ дав варіант первісної Гельмгольцевої гіпотези, але в іншому місці⁵⁾ пропагував іншу відміну, виводячи пентатоніку з квінтових ходів в одному висхідному напрямі: ряд F-c-g-d'-a' по зведенні цих тонів у межі одної октави дає c-d-f-g-a-c'.

Через піввіку видатний фізик Ауербах у своєму незвичайно докладному курсі акустики подав варіант Гельмгольцевої теорії, пояснюючи квінтовими ходами не тільки витворення п'ятиступінної скали на первісній основі c f g c',—але й витворення самої цієї основи: f, мовляв, знайдено як квінту вниз від c'⁶⁾. В такий відміні гіпотеза набуває ще більшої принадності, дякуючи єдності конструктивного принципу. Та Ауербах і саму вихідну систему c-f-g-c' трактує тільки як найдавнішу в культурних народів, застерігаючи, що інших народів не бере на увагу.

А. Фамінцин, виводячи пентатоніку з обертонів труби, пояснював, що „цих природніх устоїв... позбавлені дикі примітивні народи, були позбавлені й народи найдавнішої цивілізації“: їх півочки видають один тон, а коли видають кілька, то це не натуральні тони,—вони є в повній залежності від місця, де вирізано отвори, тоб-то від волі конструктора⁷⁾.

В передмові до 6-го (помертвого, як і 5-те) видання згаданого Гельмгольцевого твору, R. Wachsmuth визнав його перестарілість між іншим в музично-історичних та етнографічних питаннях. Ще раціональніше було-б констатувати, що в цих питаннях Гельмгольц, як неспеціаліст, і відразу був не на висоті.

Студіюючи літературу, дотичну нашого питання, зауважаємо, що намагання збагнути таємницю ранніх стадій музичної еволюції послуговуються, окрім спекулятивних міркувань, як Гельмгольцеві (емпірично неоправдані), ще такими способами: 1) студіюванням писаних пам'яток тих народів, що мали літературу в прадавні часи, 2) порівняльним студіюванням музики народів, що стоять на нижчих ступенях загального розвитку, в зв'язку із студіюванням музики консервативніших верстов культурних народів, 3) обсервуванням музичного розвитку дитини й намічуванням онто-філогенетичних паралелів (за підставу тут править здогад про те, що „біогенетичний закон“ є певний у своїй основі, тоб-то в чисто біологічній стороні, і може бути пристосований також до психічного розвитку взагалі і до артистичного зокрема, тоб-то й у цих сторонах

1) H. Helmholtz, Die Lehre von den Tonempfindungen, Braunschweig 1863, S. 396.

2) Див. стор. 426—8 в 6-му німецькому виданні 1913 р. або ст. 372—373 в російському перекладі з 3-го видання.

3) Це видно з цитати на стор. 2 „Русской Нар. Музыки“.

4) Р. Нар. Муз., ст. 39. 5) Ibid., ст. 45.

6) F. Auerbach, Akustik. Handbuch der Physik herausg. v. A. Winckelmann. Band II, 2 Aufl., Leipzig, 1909, s. 213.

7) А. Фаминцынъ, Древняя индо-китайская гамма въ Азійи и Европѣ. СПб. 1889. с., 40

життя індивідуальний розвій проходить ті стадії, які пройшов цілий рід), 4) студіюванням мелодій пісень в звязку з тими даними для їх історичної систематизації, що їх можна знайти в їх словесній стороні і їх ролі в культурі й побуті.

Пробуючи зорієнтуватися в матеріалі, що можуть дати для розв'язання нашого питання історія музики та музична етнографія, зазначимо насамперед, що ці дві науки тільки в тісному сполученні утворюють якісь блимання світла в пітьмі минулого музики. Не треба думати, що прямі джерела історії музики завжди й безумовно певніші, ніж те допоміжне джерело усної традиції, що належить до царини музичної етнографії. Не конче давній запис музичного твору є досконаліший пам'ятник, ніж нинішнє виконання того твору, бо в давнину й нотація була грубіша, і не було принципу обов'язкової адекватності запису¹⁾; цього принципу й нині нема, напр., у Китайців²⁾. Спостереження над сьогочасним співом і інструментальною грою відсталих народів конче потрібні, щоб з'ясувати давні нотні пам'ятки шляхом аналогії³⁾. Теоретичні трактати, що збереглися з давніх часів, не відповідають цілком тогочасній музичній практиці. Давні музичні інструменти, які збереглися, не дають, після того, як згинула традиція орудування ними, поняття про музику, що її з них видобувалося; а до виображень тих інструментів узагалі треба ставитися з великою обережністю⁴⁾.

Уживання сьогочасного етнографічного матеріалу для історико-еволюційних збудувань та здогадів є дуже поширений науковий метод; пристосування його до питань давньої історії музики засноване на положенні, що риси, властиві нинішній музиці відсталих народів, характеристичні й давнім стадіям музичного розвитку народів поступових, і чим нижчий ступінь загального розвитку даного народу, тим давнішу епоху музичного розвитку репрезентує його нинішня музика. Хоч у цілості цей метод оправданий—і може найпевніший з усіх, взагалі малонадійних, методів такої найнещасливішої на джерела парости наукового досліду, як давня історія музики,—проте орудування цим методом зв'язується з превеликими труднощами; воно повинне бути дуже обережним, бо прийняти за передпосылку єдність шляху музичного розвитку цілого людства було-б дуже ризиковано, а границі культурних кругів не встановлені, і, головне, навряд чи можуть бути встановлені певні критерії для розташування народів на східцях загально-людського поступу, бо той самий народ у різних галузях культури виявляє відмінний ступінь обдарованости й успіхів⁵⁾.

В числі джерел для історії музики, які представляє сьогочасна традиціональна музика—неписана або записана в недавні часи,—особливу увагу уділяють релігійній музиці, з огляду на її звичайний консерватизм; але визна-

¹⁾ До цього див. C. Sachs, Musik des Altertums, Breslau, 1924, S. 55.

²⁾ E. M. v. Hornbostel, Ch'ao-tien-tzē, Eine chinesische Notation und ihre Ausführungen, Archiv für Musikwissenschaft, Juli, 1919.

³⁾ G. Schünemann, Über die Beziehungen der vergleichenden Musikwissenschaft zur Musikgeschichte, Arch. f. Mw., April, 1920.

⁴⁾ Про це див. G. Adler, Methode der Musikgeschichte, Leipzig, 1919, S. 86—8.

⁵⁾ Докладніше—в моїх „Вступних увагах до музично-етнографічних студій“, Записки Етнографічного Т-ва, I, Київ, 1925.

чення, хоч-би приблизне, часу постання здебільшого неможливе й що-до творів цього роду.

Тому в дальшому викладі будемо розглядати дані історії (в стислому розумінні) музики в тісному звязку з даними, добутими в студіюванні сьогочасної музики малокультурних народів і відсталих верстов культурних народів.

Коли шукати відповіді на наше питання в строї найдавніших відомих нам інструментів, то беруть на себе увагу викопані свистки. Отож у праці Т. Вільсона „Передісторичне мистецтво“ зазначено чимало таких тонорядів прадавніх свистків, що можуть служити тільки на шкоду критикованій тут теорії, напр. $h'-c''-cis''-d''-dis''$ ¹⁾.

Переглядаючи Заксів-словник музичних інструментів, можна на підставі поданих там подекуди таблиць із зазначенням строю інструментів зміцнити переконання в загальному пануванні пентатоніки, в усякому разі, гам, збудованих на гармонічному принципі; але існують інструментальні тоноряди, що могли-б збити це переконання,—в словнику не всі дотичні дані вміщені. В одному місці К. Закс згадав за ці дані такими словами: „У всякому разі тут ще треба поставити на дискусію висловлений від Ч. К. Віда погляд, що отвори (флейт), які служать до перебирання пальцями (Griffslöcher) і вперше з'являються в неолітичному часі, спочатку були чисто декоративними“²⁾; та до цієї дискусії К. Закс не приступив ні в цьому місці, ні в пізнішому своєму *Handbuch der Musikinstrumente* (1920). Проте спостереження Віда має першорядне значіння в досліді початкових стадій тональної еволюції. Примітивна людина дбала про оптичну симетрію, вивірчуючи у флейті дірочки на рівній відстані або роблячи більшу відстань між двома групами дірочок тимчасом, як поміж дірочками кожної групи відстань була менша й однакова³⁾. Очевидно, прадавній майстер зовсім не журився тим, які саме інтервали будуть видобуватися в наслідок цього: він тішився самою різністю тонів, не дбаючи про їх консонанцію чи взагалі якісь простіші акустичні відношення. До гіпотези пріоритету інтервалів октави, квінти, кварта цей примітивний конструктивний принцип стоїть у гострій суперечності. У Закса не знаходиться аргументів проти археологічних фактів, які згуртував у свій час Р. Валяшек на заперечення гадки про пентатонічність строю первісних інструментів⁴⁾, ні проти констатування Штумпфа, що дірочки в праісторичних дувних інструментах робилися на початку не виключно з акустичних потреб (себ-то в таких місцях, щоб добувати бажані тони), але навмання або з мотивів посторонніх,—там, де їх найвигідніше було зробити, напр., поміж колінами бамбуку, а найчастіше за просторовою симетрією; після того видувалися і вважалися за гарні такі тони, які в результаті виходили. Натурально уважалося також на вигідне положення трьох (чи шістьох) пальців, якими гралося. Тільки помалу й поступовно втру-

¹⁾ Th. Wilson, Prehistoric Art. Report of the U. S. National Museum (Smithsonian Institution) for the year ending June 30, 1896, p. 599—663.

²⁾ C. Sachs, Real-Lexikon der Musikinstrumente, Berlin, 1913, S. 144 b.

³⁾ Ch. K. Wead, Contributions to the History of Musical Scales, Report of the U. S. National Museum for the year end. June 1900, p. 429.

⁴⁾ R. Wallaschek, Die Anfänge der Tonkunst, Lpz., 1902, S. 171.

чався в справу слух, що тимчасом удосконалювався, коригував інтервали і утверджував ті, що відзначалися з акустичного боку; ця корекція досягалася коли не в конструкції інструменту, то принаймні за поміччю техніки самої гри¹⁾. Що-до панових флейт, також дуже примітивних, то „спочатку, мабуть, у них взагалі не було ніякого настроювання, а міру для зіставлення цівок давали зовнішні мотиви або випадок“. Тут ми спиняємося власне на флейтах тому, що це, ймовірно, найдавніший тип муз. інструментів, і коли вони зроблені з тривкого матеріялу, можуть, противно до струнових інструментів, більш менш зберігати стрій протягом довгого часу.

В якому напрямі впливали струнові інструменти на розвій тональних систем і як розвивався стрій самих цих інструментів, простежити неможливо, бо ці інструменти не зберігають строю; тут можливі тільки гіпотези; таку запропонував нещодавно Л. Ландрі²⁾. Він припускає, що перші проби розставлявання дірочок (у флейтах) або струн могли бути випадкові; „та рано повинна була виявитися,—принаймні в межах кожної соціальної групи,—тенденція, підперта без сумніву мотивами релігійного характеру, до уніфікації гам... Послідовність вібруючих довгот могла бути регульована або за арифметичною прогресією, або за геометричною“. Геометрична прогресія (зв'язана з принципом консонанції) повинна зразу „вивести скалю поза межі всякої можливої вокальної теситури; її застосування повинно було бути на первопочатку дуже обмежене, може, навіть, вона дала тільки пізнання октави“. Теорія походження гами на принципі консонанції потребує припущення, що на початку історії октаву вже мали за ідентичність³⁾; тимчасом давні люди вбачали в октаві тільки першу з консонанцій. Такий спосіб формувати гаму можна уявити тільки в інструментах, що дають гаму повну й широку, тимчасом на первопочатку гама в обсягу октави була максимумом. Отже Ландрі впевнений, що „розподіл ступенів у межах октави чинився за арифметичною прогресією вібруючих довгот. Це був, зрештою, найпрактичніший спосіб упорядкувати флейгу, гарфу, сиринкс,—спосіб, що найкраще полегшував орудувати пальцями“. Отож для струнових інструментів Ландрі виставляє таку схему: на початку дві струні, натягнені між розкісними боками так, що довгість долішньої струни вдвоє більша за довгість горішньої. Це дасть крайні тони, що творять інтервал октави. Середину трапеції заповнили натяганням одної струни на рівній відстані від обох основ трапеції, пізніше натягненням в середині трапеції двох, далі трьох струн на рівній відстані одна від одної. Приймаючи, що крайні струни настроєні на a і A , матимемо в першому разі ряд

(a) a-d-A,

в другому

(b) a-e-c-A,

в третьому

(c) a-f-d-H-A.

¹⁾ C. Stumpf, Die Anfänge der Musik, Lpz., 1911, S. 34.

²⁾ Lionel Landry, Essai sur l'origine des gammes et l'évolution de la sensibilité musicale, Mercure de France, Mars (1), 1925, p. 393—407.

³⁾ Тут уже було зазначено, що будування гами за поміччю квінти вимагає такої ідентифікації: тони, здобуті поза межами одної октави, треба переносити в ці межі.

Комбінуючи перше розставлення з другим, матимемо

(d) a-c-d-c-A,

А комбінуючи друге розставлення з третім, —

(e) a-f-e-d-c-H-A.

Ця гіпотеза пояснює багато особливостей античної грецької музики, — принаймні, музичної теорії: падучий напрям у нотації та будуванні гам, велику роль інтервалу квати, Олімпів тетрахорд' a-f-e і взагалі принцип більшого згущення тонів у долішній частині тонорядів. Що-до пентатонічної гами, то вона пояснюється в цій гіпотезі так: у гамі (d) ¹⁾ додається ступінь *g* поміж двома найвищими ступенями *a* і *e*, і таким чином заповнюється найрозлогіший інтервал гами.

Коли прийняти гіпотезу Ландрі, ангемітонічно-пентатонічна гама ставиться на те історичне місце, яке їй можна присудити на підставі емпіричних даних, коли їх не переоцінювати: це без сумніву дуже давня система, але не найпримітивніша. Зауважимо ще, що той тип анг.-пент. гами, який виводиться безпосередньо способом Ландрі (виобразимо його нинішнім звичайним способом як A-c-d-e-g-a), є найулюбленіший серед інших пентатонічних типів в українській народній музиці і єдиний виразно констатований у народній музиці Хорватів ²⁾. Та недоробленість гіпотези Ландрі виявляється, — в пристосуванні до питання про походження пентатоніки, — в тому, що вона не пояснює, на якому принципі гаму (d) доповнено саме через тон *g*, а не через инший.

Нова гіпотеза Ландрі, що виходить виключно з інструментального розвою, дає себе до певної міри погодити із здогадами, що висловив давно один з найвидатніших мислителів в історії музики Губерт Перрі ³⁾. Сей виходив, навпаки, із співу; обидва мають те спільне межі собою, що potwierджують свої домисли на старогрецькій музиці. На думку Перрі, нема навіть потреби стежити за поступовним поширенням гам у диких народів, бо й історичні відомості за грецьку музику сягають дуже далеко у глибіню у примітивні умови. Найдавніший і універсальний інтервал, за його твердженням, є кварта (про виняток для сіамської і яванських систем нагадує він сам). Проти того припущення, що здавна зформувалася й утвердилася саме пентатоніка, промовляє те підкреслене у Перрі попередження, що інтервали терції й сексти безкраю розмаїті в гамах різних народів, а інтервал секунди такий, очевидно, штучний, що в щоденній практиці навіть тих країн, де гами вже вироблені, він має нахил відмінюватися на індивідуальне вподобання. Перрі запобігає тому запереченню, що інтервал квати так само важко брати, як інтервал терції або сексти, що він навіть у більшій мірі для нашого вуха незаспокійливий і незамикальний. Автор обороняє пріоритет цього інтервалу такими міркуваннями. Інструментальний елемент є найпотужніший тільки в сьогочасній європейській гармонічній музиці; всі инші музичні системи світу — чисто мелодичні, а в мелодичних системах безмірно переважає вплив вокальної музики. Чисте вокальне мистецтво слідує правилу інфлексій у мові; натуральні каденції голосу

¹⁾ В оригіналі, безумовно через друкарську помилку, стоїть „(e)“.

²⁾ Див. Dr. Vinko Žganec, Hrvatske pučke popijevke iz Međumurja, U Zagrebu, 1924.

³⁾ C. Hubert H. Parry, The Evolution of the Art of Music, 2 ed., London, 1897, Chap. II.

в мові мають падачий напрям, і тому давні Греки будували гами в падачому напрямі, ввідний тон у них вів униз. Людина підвищує голос у кінці фрази тоді, коли запитує або висловлює здивування, але ці вирази почуття трапляються рідше. В мелодичних системах каденції з напрямом угору можливі тільки тоді, коли вони виявляють велику екзальтацію, напруження, але здебільшого каденція з артистичного боку визначає пункт відпочинку. Коли взяти це на увагу, відпадає трудність визнати за основний вихідний інтервал для розвитку гами—саме кварту, бо в падачому напрямі цей інтервал дуже натуральний і легкий. Першим тоном, що був доданий до такої примітивної основи, напр. *a-e*, був увідний тон у цю долішню кварту; цей додатковий тон мав орнаментальне значіння для останньої і був на початку змінливим; скристалізований, як *f*, він творив характеристичний для старогрецької музики Олімпів тетрахорд *a-f-e*. Ми бачили вище, що цей тетрахорд пояснюється також і за поміччю інструментальної гіпотези Ландрі, тільки в ній він стоїть не на початку еволюції; та не на початку стоїть там і пентатоніка.

На ґрунті кварти, вів далі Перрі, розвинулися також тональні системи Персії та Індії. Перрі здогадувався, що семиступінні системи характеристичні найбільше кавказькій расі, а п'ятиступінні—народам Східної Азії. Прихильники теорії універсального пріоритету ангемітонічної пентатоніки, приписуючи цей пріоритет безоглядно також і індоевропейським народам, раз-у-раз указують на те, що вона властива крайнім західнім народам Європи—острівним Кельтам. Очевидно, маючи на увазі цей довід, Перрі спеціально спинився на шотландській дуді (*bagpipe*), нагадуючи, що її стрій зовсім не пентатонічний, зовсім не подібний до китайського типу й більше наближається до старого арабського, ніж до якого иншого. Тільки ця увага здається не дуже влучною, бо мова йде про найдавніші стадії розвою, а нинішній стрій шотландської дуди може бути не старіший від середньовіччя, коли він міг утвердитися таки справді під арабським впливом¹⁾; з другого боку, безсумнівний нахил острівних Кельтів до пентатоніки виявився в тому, що навіть на цьому непристосованому до неї інструменті деякі мелодії виконуються пентатонічно²⁾.

Проти пріоритету анг. пентатоніки ідуть також досліди Норвезця Еггена—їх резюме недавно опубліковане німецькою мовою³⁾. Егген, піддержуючи згадану теорію К. Ч. Віда, повідомляє, що на багатьох старомодних екземплярах норвезького народного інструменту „*Langspiel*“ струна завдовжки з* норвезький локоть (620 мм=24 дюйми) вкорочується що-раз на 2 дюйми: тож стрій цього інструменту зумовлюється чисто арифметичним принципом еквідистанції в орудуванні інструментом, а не принципом консонанції. Відповідно до цього строю норвезький народний спів уживає, напр., в *c-dur* кварту, яка лежить між *f* і *fis*, відстоячи на $\frac{3}{4}$ тону і від *e*, і від *g*.

Цей дивний для нас інтервал обминається в теорії Джона Ровбосма. Він представляв праісторію тонального розвитку так, що на першій стадії вживався

¹⁾ Про многобічність цього впливу на європейську музику див. Н. G. Farmer, *The Arabian Influence on Musical Theory*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, Part I, 1925.

²⁾ G. Adler, *Der Stil in der Musik*, 59.

³⁾ Erik Eggen, *Zur Entstehung und Entwicklung der Skala*, *Gedenkboek aangeboden aan Dr. D. F. Scheurleer, 's-Gravenhage*, 1925, с. 103—106.

тільки один тон, на другій — два, на третій — три (все з інтервалами цілого тону), на четвертій зразу перейшли до п'ятиступінної гами, додавши нашу квінту, нашу сексту та октаву і опустивши наші ступені, що відстоять від сусіднього нижчого на півтоновий інтервал¹⁾.

Звичайно легко, завважив з приводу цієї теорії Штумпф, впорядкувати приклади, якими ми розпоряджаємо, з музики примітивних народів, таким способом, що між иншим одержуються й такі чотири класи (*Anfänge der Musik*, ст. 93). Це в єдине місце Штумпфових „Початків музики“, де автор висловлюється в питанні про пріоритет ангемітонічної пентатоніки; будучи найвизначнішим продовжателем Гельмгольцевих дослідів у психологічній акустиці, Штумпф зовсім не згадує про цю теорію в книзі, в якій ми з правом сподівалися знайти оцінку цієї теорії на підставі історико-етнографічних фактів. З вельми інтересної книжки В. Пастора „Народження музики“²⁾ (про неї буде мова пізніше) довідуюся, що в давнішій редакції „Початків музики“ (1909)³⁾, мені неприступній, Штумпф „наново підхопив цю теорію“⁴⁾, виходячи з обертонів, що постерігаються, як дути в сигналові інструменти. „Цьому суперечить, завважив В. Пастор, постереження, що жаден з примітивних народів не вміє музикально використовувати обертонів“. Ця увага з'явилася хронологічно поміж обома зазначеними редакціями Штумпфової праці; певно тимчасом не бракувало й інших заперечень; взагалі мушу з жалем нагадати, що вичерпне ознайомлення з будь-яким питанням, трактованим в західно-європейській літературі, не можливе без користування закордонними бібліотеками вже через одно те, що найвищої ваги зауваження бувають розсіпані по періодичних виданнях — у рецензіях на дотичні праці. В иншому місці Штумпф висловив думку, що правдоподібно найпримітивніші мелодії постали на ґрунті доволіно малих тональних ступенів, що не були між собою в спорідненні. Проте тональні ступені, основані на консонанції, були плідніші; „найвищий розвиток цього паросту являє собою наша сьогочасна європейська музика“⁵⁾.

Професор порівняльного музикознавства у віденському університеті Р. Лях поділяє в принципі Ровбосмову теорію поступовного розширення тоноряду на первісних щаблях еволюції, та не висловлюється з приводу того найважливішого

1) J. Rowbotham, *History of Music*, 3 vols., London, 1885—1887, Trübner and Comp. Я сам не мав змоги побачити цієї великої праці, дуже важливої масою зібраного й систематизованого етнографічного матеріалу, як видно з цитат із цієї праці в инших приступних мені творах. Докладне й дуже потрібне резгрупування примітивних народів за принципом їх обізнаности з музичними інструментами передрукував з Ровбосмової історії Т. Вільсон у цитованій тут уже праці. Точне зазначення Ровбосмової книги для тих, хто міг би її дістати, я взяв з Lach'a, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie*, Lpz., 1913, S. 57.

2) *Die Geburt der Musik. Eine Kulturstudie von Willy Pastor*. Leipzig, 1910, S. 51.

3) *Internationale Wochenschrift*, III Jahrg. S. 1601.

4) Що Штумпф приєднувався до неї 40 літ тому, — видно з його *Musikpsychologie in England*, 280—1.

5) C. Stumpf und E. Hornbostel, *Über die Bedeutung ethnologischer Untersuchungen für die Psychologie und Ästhetik der Tonkunst, Bericht über den 4 Kongress für experimentelle Psychologie herausg. v. F. Schumann, також у Beiträge zur Akustik u. Musikwissenschaft herausg. v. C. Stumpf*, 6 Heft, 1911, c. 111.

для нас у даному разі моменту цієї теорії, що в цьому поступовному поширенні обминуто власне $1\frac{1}{2}$ тоновий інтервал і зроблено перескок на $1\frac{1}{2}$ тони. І взагалі цей високо компетентний дослідник історії музики і етнофонії не висловився з приводу теорії пріоритету анг. пентатоніки.

Коли дозволено на цьому місці відхилитися від огляду західно-європейської літератури питання, слід зазначити, що теорію, подібну до Ровбосмової, С. Людкевич приписував Сокальському¹⁾. Але останній був виразним адептом Гельмгольцевої теорії першости більших інтервалів; за цю теорією для еволюції характеристичне не розширення амбітусу, а збагачення в середині зразу утвердженої октавної рами, і коли в одному місці Сокальський неконсеквентно визнавав за найдавніші мелодії ті, що мають амбітус кварта, замість того, щоб визнати такі тоноряди за відтинки з давніше утвореного, що було-б згідніше з Гельмгольцевою теорією,—то мав на увазі квартові тоноряди з перескоком на $1\frac{1}{2}$ тони, отже з пропуском секунди (напр. d-f-g) або терції (напр. c-d-f), отже ніяк не починав своєї еволюційно-історичної схеми з тонорядів з обсягом секунди і терції, як формулював цю схему Людкевич; східно-слов'янських мелодій з тонорядами тіснішими від кварта Сокальський зовсім не знав, принаймні за них не згадував.

Професор порівняльного музикознавства в берлінському університеті Е. Горнбостель також у жадній з відомих мені численних його праць не висловився виразно з приводу теорії пріоритету ангеітонічної пентатоніки. З цих праць для нас у даному разі має найбільший інтерес „Мелодія й гама“²⁾, але там Горнбостель зайнятий не утвердженням типів гам, а збиванням поширеного погляду на гаму, як на норму, якій підлягає мелодія. Ця студія є розвиток положення, висловленого від вищезгаданого Перрі, що звернув увагу на неправильність звичайного уявлення, ніби „гами були утворені давніше, а музика пізніше“. Завважимо, що й Вундт у своєму мелоіогічному екскурсі³⁾ висловив здогад, що первісна стадія розвою мелодики характеризувалася не установленням гам, а витворенням інтервалів (на початковій стадії—секунди і терції і лише пізніше—кварти і секунди). Розвинемо це положення так, що тони, вживані в мелодії, в своїй послідовності, яка виявляється в самому рухові конкретної мелодії, можуть виявляти певні улюблені інтервали, але ці інтервали не будуть характеристичні спекулятивно збудованому рядові, де ці тони будуть абстраговані й розставлені в теоретичній—ростучій чи падачій послідовності. Отож і Горнбостель у згаданій розвідці подає мелодію північних американських Індіанів, що спускається секвенцією за помічю $1\frac{1}{2}$ тонового інтервалу:

fffffd | d d d d d H | H H H H H G^{is}.

¹⁾ Етнографічний Збірн. Наук. Т-ва ім. Шевченка у Львові, т. XXI, передмова, ст. XII, прим. 2.

²⁾ E. M. v. Hornbostel, Melodie und Skala, Jahrbuch der Musikbibliothek Peters für 1912.

³⁾ W. Wundt, Völkerpsychologie, Bd. III (1908). S. 468—470. Штумпф (Anf d. Mus. S. 69) правильно відзначив, що Вундт у цьому екскурсі некритично поставився до двох екзотичних мелодій, на які покликався, та ця помилка не повинна впливати нам, що ми маємо відвертатися від усіх думок, які висловив широкоглядний філософ, хоч і в парості ближче йому незнаній.

Те, що в цьому примітиві не вживається дрібніших інтервалів за $1\frac{1}{2}$ -тоновий, промовляє не за пріоритетом англ. пентатоніки, а всупереч йому, бо пентатоніка не допускає двох $1\frac{1}{2}$ -тонових інтервалів поруч.

В иншій праці Горнбостель констатує, що в одноголосій музиці, власне в співі без інструментального супроводу, з'являється величезна маса інтервалів, і то не випадкових, що походять від неправності співаків, а в постійній інтонації; буває й так, що інтервали при повторенні тої самої мелодії беруться зовсім ріжно, напр. $g\ e\ c$ замість $g\ es\ c^1$). В подібних зауваженнях не можна не вбачати матеріалу для скепси щодо ролі, яку приписують пентатоніці послідовники Гельмгольца, бо його теорія заснована власне на точності акустичних відношень²⁾.

Валяшек оправдував Гельмгольцеву помилку недостатністю етнологічного матеріалу, що був зібраний за часу написання його трактату. Але в усякому разі Амбросову історію музики Гельмгольц знав і цитував, а там є спів Ескімоса, обмежений тонами gab , і спів Абісинця в тонах $he'd'$ (І. ст. 6, 7, 103. № 6). В третьому виданні Гельмгольц цитував уже й другу відому історію музики—Фетісову, а там здибаються не тільки зразки ангемітонічної пентатоніки, на які покликався Гельмгольц, але й такі документи: дві мелодії в обсягу малої секунди,—одна караїбська, друга з полінезійського острова, де було з'їдено капітана Кука, далі, цілком хроматична мелодія людоджерів на Маркізьких островах, в якій, при тоноряді $dis\ e\ f\ fis\ g$, виразно виступає, як тоніка, тон e , отже, подібно до властивого архаїчній європейській музиці (зокрема українській) типу $dis + e\ fis\ g$, про який буде мова пізніше, основний тулубець обмежується обсягом малої терції $e-g$, і новозеландська типу efg (що є також і в примітивних українських мелодіях)³⁾. Цього досить, щоб визнати Валяшекові велику вибачливість. Гельмгольц уже в цих загально відомих джерелах мав привід до критичного перевірення своєї теорії. У нього просто виявилась вічна властивість людського розуму—ігнорувати факти, що ускладняють і заплутують засвоєну просту схему, перечать улюблений стрійний теорії.

В музиці примітивних народів знаходимо безліч матеріалу на довід того, що співі малого обсягу і з дрібними інтервалами властиві нижчим стадіям розвитку, ніж мелодії з інтервалами квінти та кварта. Вже могла-б бути відома Гельмгольцеві мелодія, вміщена в книзі G. Grey, *Polynesian Mythology and ancient traditional History of the New Zealand Race* (London, 1855), що обмежується обсягом одного цілого тону, в якому містить аж 4 ступені⁴⁾; як пояснюється там, на цій мелодійці вчилися співати діти тубільців.

Це не є найбільш разючий приклад у своєму роді: за студією M. W. Portman, *Andamanese Music* в *Journal of the Royal Asiatic Society* XX (1888) подав

1) E. v. Hornbostel, *Über vergleichende akustische und musikpsychologische Untersuchungen, Beiträge zur Akustik u. M. W.* 5 Heft, 1910, S. 158—9.

2) Найновіші думки Горнбостеля в нашому питанні очевидно викладені в його доповіді *Ursprung und Wanderungen der Tonsystemen*, читаній 21 лютого 1925 р. в *Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte*, та досі ця доповідь ще не надрукована.

3) Fétis, *Hist. gén. de la musique*, I, p. 13, 14, 20, 21.

4) Передрукована в: K. Hagen, *Über die Musik einiger Naturvölker*, Hamburg, 1891.

К. Hagen мелодію в амбітусі півтону, в якому вміщується три ступені. Розуміється, можна сумніватися в точності запису цієї мелодії, та для нашого питання важливий самий факт крайньої мікротонії у крайне примітивного народу.

Примітивна музика здається нам однотонною; різниці між окремими тонами є часто більше різниці інтенсивності, ніж висоти. Що примітивна людина може задовольнятися убогим тональним матеріалом, пояснюється тим, що для неї істотно—саме спосіб виконання, а не твір¹⁾.

Яке враження справляють власне етнографічні дані на дослідника, що не є ні фізик, ні фізіолог, і підходить до них без передузяття, можна судити з висновку Шурца, що примітивна музика скрізь поступає наперед на початку в незначних (gering) інтервалах²⁾.

В. Пастор, оригінальний і дуже дотепний (та не об'єктивний) мислитель в парині еволюції музики,—хоч і не фаховий музикознавець, проте в примітивній музиці обізнаний краще ніж багато авторитетних музикознавців,—також зважливо переконаний в тому, що не великі, а малі інтервали стоять на початку творення мелодій³⁾.

На цьому місці поясню, що співів та інструментальної гри в повзучих підвищеннях та пониженнях, без тональних ступенів хоч-би приблизно усталених, я, розуміється, не беру в цій праці під розвагу, хоча взагалі не можна безумовно відмовляти таким продукціям відповідного місця в музикознавчих дослідях, особливо коли ясно виражений ритм дозволяє залучити їх з певністю до царини музики. Також я не буду торкатися відмінності між повзучою мелодикою і мелодикою виразного переступання гостро виражених інтервалів; завважу тільки, що Сокальський не мав рації, коли твердив: „Всі народи вибрали певні ступені музичної драбини, а не переливали непомітно з тону в тон“ (Р. Н. Муз., 39).

Ф. Торрефранка виставив такі міркування в справі початків мелодики: первісна людина не могла розрізняти багато музичних тонів, як і багато кольорів; це погоджується і з убожеством назов чисел у языках деяких найвідсталіших народів; імовірно на першій стадії музичного розвою люди обмежувалися двома тільки тонами—і то не віддаленими від себе,—їм легше було усталити інтервали цілого тону, може навіть півтону, ніж більші; більших інтервалів вони мусіли досягати поступаючи дрібними музичними діляночками або поволюцьки („strisciando“ la voce). Дальший поступ був зумовлений вступом інтервалу квінти, характеристичного для каденції. З цих двох елементів: „алітерації на двох тонах“ і інтервалу каденції можна безпосередньо збудувати гаму китайсько-гаельського типу, але не можна вважати її за перворідну гаму,—це було б „більш блискуче, ніж точно, більш фантастично, ніж науково“⁴⁾.

Не позбавлений інтересу висновок визначного історика-соціолога Макса Вебера, виловлений в виданій по його смерті розправі „Рациональні і соціоло-

¹⁾ Th. W. Danzel. Prinzipien u. Methoden der Entwicklungspsychologie в Handbuch der biologischen Arbeitsmethoden herausg. v. Abderhalden. Abt. VI. S. 103.

²⁾ H. Schurz, Urgeschichte der Kultur, Lpz. u. Wien, 1900, S. 513; в рос. пер. Смірнова, ст. 712, неточно передано; в пер. Клеменца ст. 523.

³⁾ Die Geburt der Musik, S. 53.

⁴⁾ F. Torrefranca. Le origini della musica. Rivista Musicale Italiana XIV.

гічні основи музики“,—її Т. Кроер, нині наступник Г. Рімана на лейпцігській університетській кафедрі, називає „Meisterstück der Synthese“, радіючи, що чоловік такого багатого досвіду і такого розуму включив був музику в круг свого мислення. Отже,—замикав М. Вебер,—чи скрізь пентатонічні гами найстаріші і оскільки для збереження пентатоніки в штучній музиці деяких народів мала значіння відраза до півтонового інтервалу з музичних, забобонних або (в Китаю) раціоналістичних причин або рівняна трудність „однозначно“ інтонувати цей інтервал,—то річ непевна. Заперечуючи Гельмгольцеву теорію на підставі етнографічного матеріалу, М. Вебер вказував на те, що пентатоніка передпокладає октаву і її поділ, тоб-то часткову раціоналізацію, і тому не є щось справді примітивне¹⁾.

А. Елліс—Його Штумпф назвав батьком порівняльного музикознавства—по пильнім досліді гам різних народів трьох частин Старого Світу сконстатував, що існує не „одним одна гама, яка покоїться з конечністю на законах будови звуків і яку так гарно опрацював Гельмгольц, але дуже розмаїті, дуже штучні, дуже свавільні“²⁾. Той погляд, що народи, які вживають ангемітонічно-пентатонічних гам, не знають півтонів, Елліс вважав за тяжку помилку³⁾.

Метод, про який тут іде мова, орудує, як було зазначено, не тільки матеріалом з музики народів, що їх визнається за відсталі в усій своїй цілості, але також і музикою відсталих груп тих європейських народів, що в своїх верхніх верствах досягли вже найвищого ступеня культури. Отже в так званих народній музиці європейців у більшій або меншій кількості трапляються зразки пентатоніки. Цей облад дуже поверхово торкнувся, як уже було згадано, Г. Ріман. Висловлювалася ідея пріоритету ангеміт. пентатоніки на германському ґрунті⁴⁾, та питання не діждалося поважнішого розроблення.

Для більшої ріжнобічності нашого розважування не занехаймо й того методу, якого хоч і не треба ставити надто високо, проте наука досі не відкинула зовсім, не вважаючи на численні заперечення, а саме методу онто-філогенетичних зіставлень. Я подав недавно в іншому місці⁵⁾ міркування до нього і спис дотичної літератури. Тут додам, що до зважливих прихильників цього методу належить психолог К. Бюлер. Він твердить, що в еволюційно-історич-

¹⁾ Max Weber. Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik. München, 1921 S. 12—17.

²⁾ Alexander J. Ellis, нім. переклад п. т. Über die Tonleitern verschiedener Völker (в ориґіналі „On the musical Scales of various Nations, Journal of the Society of Arts, vol. XXXIII). Sammelbände für vergleichende Musikwissenschaft, I. München 1922. Стр. 75 (в ориґіналі 526).

³⁾ Л. с. ст. 44 (в ориґ. 508).

⁴⁾ R. Lach, Vergleichende Musikwissenschaft Sitzungsberichte der philos. hist. Kl. der Akademie d. Wissenschaft in Wien, Bd. Ab, 1924, S. 46; H. I. Moser, Geschichte der deutschen Musik, I, Kap. 2. Див. ще А. Фаминцынъ. Древняя индо-кит. гамма, ст. 165.

Макс Вебер згадує про „відомий рецепт до утворювання композицій в народньому дусі (für die Schaffung volksliedmässiger Kompositionen): вживати тільки п'яти горішніх клавів фортеп'яну“ (Die ration. u. soziolog. Grundlagen der Musik, 12), але треба пожалувати, що автор тут не послався на якесь писання або на самі твори, зложені за таким рецептом.

⁵⁾ Вступні уваги до муз. етн. студій.

ному питанні про початки техніки, мови, музики і пластичних мистецтв „було-б передчасним зрезигноване *ignorabimus*, поки наука преісторії не вичерпала свого найкращого джерела (*Fundgrube*)—духового розвитку наших дітей. Ми вже тепер бачимо, що, напр., в мові і рисуванні дітей виявляються, зовсім незалежно від зовнішніх впливів, певні закони духового поступу, які мабуть подібним способом опановували й преісторичний розвиток людства“¹⁾.—José Ingenieros вважає, що „як у царині органічного життя онтогенетичний розвій є приблизне повторення філогенетичного розвитку, так і в царині психологічний розвій індивідууму є скорочене повторення соціогенетичного розвитку“²⁾. З музикологів Штумпф, принаймні давніше, удавався до аргументації від онтогенії³⁾,

Горнбостель схиляється до визнання певного значіння за висновками дитячої психології для питань еволюції музики, хоч і не погоджується з безумовним перенесенням біогенетичного закону на явища духовного розвитку⁴⁾.

Обминути цей метод у даному разі ніяк не можна, бо в літературі увесь час з'являються спроби використати його для уґрунтування теорії пріоритету антем. пентатоніки. Вже 1830 року G. Fink в *Erste Wanderungen der Kunst*⁵⁾ на довід цього пріоритету свідчив, що як навчати нашої нинішньої гами дітей, позбавлених усякої попередньої вправи, то найбільшу трудність подає на початку виконання голосом обох діятонічних півтонів; на початку навчання легше виспівується 5-ступінна гама, ніж повна діятонічна. Трудно оцінювати вартість цього свідчення, не маючи багатших експериментальних даних. На жаль, у Києві, де я працюю, нема нової психологічної літератури до питання про музичний розвиток дитини, але з приступної мені бібліографії видно, що дослідженню музичного розвитку дітей і дитячої музичної творчості не віділяється стільки місця, скільки потрібно в експериментальній педагогіці тимчасом, як досліджування дитячого рисування увійшло в загальну практику й утворило велику літературу.

Та хоч-би й з'явився експериментальний музично-психологічний рух у такій мірі, яка-б дорівнювала розгорненості дослідів над дитячою образовою творчістю, завжди залишається ріжність у тому, що в цьому останньому разі центр ваги лежить у перевірюванні самого біогенетичного принципу на підставі тих певних даних, які є в формі позосталих примітивних рисунків наших віддалених предків, а в музикознавчих шуканнях історико-еволюційне перевірення біогенетичного принципу, властиво кажучи, неможливе, бо ми не маємо щирих, дійсних пам'яток давнього співу. Тут ми в біогенетичній гіпотезі шукаємо підстави для того, щоб скласти хоч приблизне про нього уявлення; до перевірення-ж самого біогенетичного принципу може служити головню сього-

1) K. Bühler. *Die geistige Entwicklung des Kindes* 3 Aufl. Jena, 1922, ст. 1.

2) Хосе Инженьерос. Введение в психологию. Принципы биологической психологии. Рос. переклад з німецького перекладу. Ленинград, 1925. Ст. 253.

3) *Musikpsychologie in England*, 307.

4) E. v. Hornbostel. Über ein akustisches Kriterium für Kulturzusammenhänge, *Zeitschrift für Ethnologie*, 43. S. 603 i *Beiträge zur Akustik u. MW.*, 7 Heft, Lpz., 1913, S. 3.

5) Я не міг побачити цієї книжки і називаю її за Фамінциним (Др.-Инд. кит. гамма. ст. 59); зазначений там рік видання не спадається з поданим у H. Riemann's, *Mus.-Lex.* (там стоїть рік 1831).

часний спів живих примітивних людей,—спосіб, що, розуміється, далеко більш піддається догані.

Дуже навчальна для нашого питання праця Вернера, що скопив на фонограф співи найменших дітей у віденських притулках¹⁾. Вернер сконстатував, що первісна форма мелодичної творчості дітей найменшого віку $2\frac{1}{2}$ — $3\frac{1}{2}$ років—це мотив з двох тонів з інтервалом малої терції, секундарне утворення—то спів в обсягу цілого тону або півтону; квінта й кварта не грають ролі в розвитку малої дитини. Падучий характер мотивів, їх незначний обсяг і дрібні ступені однаково властиві, за його висновком, найменшим дітям і найменш культурним народам. Та окрім спостережень над мелодичною творчістю дітей потрібні ще широко поставлені експерименти над поступовним розвитком орієнтації дітей у царстві тонів²⁾. Е. Фельбер, сконстатувавши безпівтоновий тоноряд *ega* в рецитації індуського релігійно-філософського твору Bhavadgita, заважив, що цей тоноряд, відповідний до низького, середнього й підвищеного тонів мови і властивий рецитаціям найрізніших народів, бренть у німецькій дитячій посівці „Backe, backe Kuchen“ і в арабській дитячій пісеньці, наведеної у G. Adlera, Soqotri Musik у D. H. Müllers Südarabische Expedition, VI, 379. Та індуським культовим рецитаціям, як видно з того самого поданого у Фельбера матеріалу, властивий також і вузький тоноряд з півтоном типу *ahc'*; на цей тоноряд також можна подати багато зразків і в рецитаціях інших народів, і в дитячих співах. До того-ж, коли в дитячих співах трапляються якісь властивості, що їх можна констатувати також у давніх пам'ятках або в нинішній практиці малокультурних народів, то це не треба вважати конче за довід існування спільного закону розвою, який виявляється і в онтогенезі і в філогенезі; від онто-філогенетичного паралелізму треба відрізняти явище іншого характеру—консерватизм дитячого осередку, що в музичній обладі, як в обладі звичаїв та обрядів, зберігає багато такого, що в старших групах вижилося. Та з того, що в цьому осередку зберігається дещо давнє, не випливає, що це давнє є найдавніше. В російській літературі виступив з ідеєю підперти історично-еволюційну схему Сокальського матеріалом з дитячої музичної творчості Я. Улицький³⁾. Він вибрав із своїх записів два зразки цієї творчості—в безпівтонових тонорядах *dfg* і *dega* і, покликавшись на статтю з мелодичної літератури, висловив навіть здогад, що взагалі у людства розвиток тих тонових центрів мозку, які відповідають відсутнім в ангем. пентатоніці ступеням, з деяких психо-фізіологічних причин затримався, і що ця прогалина заповнюється лише згодом, коли нарід вступає на вищий щабель культури. Оцінювати цей здогад я не компетентний; звертає на себе увагу те, що Ули-

¹⁾ Heinz Werner, Die melodische Erfindung im frühen Kindesalter. Eine entwicklungspsychologische Untersuchung. Sitzungsber. d. phil. hist. kl. d. Akademie d. W. in Wien, 184, Bd. 4, Abh. = 43. Mitteilung d. Phonogr.-Arch.-Kommission (1917).

²⁾ В записах дитячих співанок, поданих у книжці Е. Ю. Шабад. Живое детское слово (из работ первой опытной станции Наркомпроса), Библиотека „Вестника просвещения“, вид. „Новая Москва“, 1925, визначається інтервал квінти; треба заважити, що ці записи не свідчать ні про належне підготування того, хто їх робив і подавав, ні про акуратність; до великих вад цієї праці належить те, що не пояснено, яку музику чули обсервовані діти.

³⁾ Я. Улицький, О пѣсенномъ творествѣ дѣтей, Русская Музыкальная Газета, 1914 № 32—33. Вказівкою на цю статтю я зобов'язаний М. Грінченкові.

цький, повідомляючи про те, що він зробив багато записів дитячих співів, замовчав, якого характеру всі інші мелодійки цієї колекції окрім поданих двох.

Слова, підписані під мелодійками, що подав Улицький, свідчать, що це матеріал, узятий у дітей освіченого стану; народні дитячі мелодійки, збудовані на безпівтонових тонорядах в обсягу кварта, трапляються: українські у Квітки, Етн. Зб. Укр. Наук. Т-ва в Києві, II, №№ 580, 581, 687, 699; російські у виданні „Школьный Сборник русских нар. пѣс., сост. Муз. Этногр. Комиссією при Этнограф. отд. О-ва Любителей Естествозн., Антропол. и Этнографии“, вып. 1, изд. 2, Москва, 1916, № 11; та поруч з ними там є й дитячі примітиви з півтонами: Квітка, Е. З. II, №№ 368, 369; моск. „Шк. Сб.“, №№ 9 і 13 (g-h-c'), Кв., II, № 187 (a-h-c').

Працюючи з доручення Укр. Етнографічного Т-ва, М. Гайдай в селі Українці (вона давніше звалася Злодіївкою), Обухівського району Київської округи, записав, між иншим, дитячі рецитаційки на двох тільки ступенях з інтервалом $\frac{1}{2}$ тона (д. нижче табл. А. №№ 1—3). Перша з них належить до тих, якими діти дражняться, прикладаючи прикладки до іменнів, друга є петрівчана пісенька; чи дорослі давніше співали її на мелодію більш розвинену, і вона спростилася вже тоді, як зійшла в дитячий шар, я не встиг довідатися, та це було-б можливо тільки в тому разі, коли ця зміна сталася не так давно, ще за пам'яті живих людей; для нас в даному разі важливо констатувати, що діти легко й залюбки рецитують в межах $\frac{1}{2}$ тону. Під №№ 3 і 4 подаються дитячі рецитації, що записав М. Гайдай в с. Старосіллі д. Остерського повіту, працюючи там з доручення Етнологічного Відділу Кабінету Антропології та Етнології ім. проф. Вовка при Укр. Акад. Наук. Перша з них є замовляння, щоб шуліка не зачіпав свійських птахів. Тут на початку від основного тону береться мала терція, а далі велика, отже між другим і третім ступенями тоноряду на початку—інтервал $\frac{1}{2}$ тона, а далі цілий тон. Було-б ризиковано вбачати в цьому явищі довід на те, що дітям легше співати з цілотоновим інтервалом. Скоріше це—об'яв нахилу підвищувати терцію в ході співу, найчастіше під кінець, з зростанням розворушення, ексцитації. Це явище помічається не тільки в українських співах; воно вимагає окремої студії. Друга рецитаційка, № 4—своїм походженням зв'язується з віруваннями в надприродні істоти. Під № 5—мій запис з с. Губського коло Лубень, що вже був друкований в Етн. Збірнику У. Наук. Т-ва в Києві, т. II, № 368. Такі викликання дощу були колись всенародні, пізніше втратили поважне, магічне значіння і спустилися в виключно дитячий побут,—див. в передмові до того Збірника стор. VIII. В цьому прикладі тоноряд e-gis-a. Цих прикладів, безумовно давніх і не винесених з школи, вистачить, щоб пересвідчитися, що українські діти легко і залюбки орудують півтоновим інтервалом.

Треба проте тут згадати, що між німецькими дитячими пісеньками, уміщеними в монументальному зборі Ерка—Беме¹⁾, подібних примітивів з півтонами в такому малому обсягу нема і найархаїчніше між ними виглядають такі ті, що збудовані на невивповненій кварти; вони ангемітонічні, але не пентато-

¹⁾ L. Erck—Fr. Böhme. Deutscher Liederhort, III Leipzig 1894, S. 573—634.

Окремої збірки німецьких дитячих пісень, яку впорядив Böhme, я не міг побачити.

нічні. До типу e-g-a належать і *Regenliedchen*, паралельні нашим дитячим співанкам до „дошика“,—саме ті мелодійки, що записані в Дюсельдорфі і Кельні¹⁾. Р. Eickhoff подав низку дитячих пісенок з *Güterloh* в Вестфалії, що строго вживають пентатонічної гами d e g a c' з тонікою g²⁾.

Коли-ж брати справу універсально, то згадаймо тут про новозеландську дитячу мелодійку, про яку була мова вище.

Найінтересніше було-б зібрати більше спостережень над тим, як саме діти перетворюють мелодії й мовні інтонації, які переймають від дорослих. Що-до мовних інтонацій, то можна вказати на таке. Яначек чув, як батько-Мораванин учив свою чотирилітню дитину казати „*dřevo*“, інтуючи це слово з інтервалом квінти: g-c, а дитина повторювала те слово у вищій октаві з інтервалом секунди: a'-g'³⁾. Видно з цього, що інтервал квінти (основний в теорії пріоритету анг. пентатоніки) не легший для дітей, ніж інтервал секунди (що за тою теорією мусів постати пізніше), а навпаки.

З двох моментів, які мали обумовлювати історичний поступ тональних систем, саме психофізіологічний розвій, що більше мусів відбитися на вокальній музиці, може підлягати паралельному студіюванню в онто- і філогенезі. Інші моменти: техніка будування інструментів, містика чисел навряд чи можуть тут прийматися на увагу, коли не доводити біогенетичного принципу до абсурдних крайностей, як це роблять деякі педагоги, захоплюючися теорією аж занадто і роблячи з неї практичні висновки.

В дальших міркуваннях переважно держуся матеріялу вокальної музики. Ми вже знаємо, що теорію пріоритету анг. пентатоніки угрунтовують власне на інструментальному розвитку (проте, напр., Китайці, як будемо бачити далі, саме в інструментальній музиці відхиляються більше від пентатоніки), та є сильна течія в науці, яка орієнтується більше на музику вокальну. „Противно до образowego мистецтва, провадить Е. Гросе, в розвою музики більше значіння належить суб'єктивному моментові; що правда, об'єктивний момент є дуже важливий для музики інструментальної, оскільки вона залежить від властивостей матеріялів до виробу інструментів і технічних умов; проте, ймовірно, власне на первісних стадіях спів мав рішучу перевагу над інструментальною музикою“⁴⁾; він далеко більше впливав на мелодику інструментальну, ніж дізнавав впливу від останньої (Вундт)⁵⁾. У всякому разі можна припускати на початку досить довгу стадію чисто вокального розвою⁶⁾; гами витворилися в співробітництві голосу і інструменту⁷⁾.

1) Erek—Böhme, III, №№ 1840 і 1842.

2) За *Vierteljaresschrift für Musikwissenschaft*, VIII, 507 і далі цитує Н. J. Moser, *Geschichte der deutschen Musik*, I, 22. Самого джерела я не міг побачити.

3) *Národní písně moravské v nove nazbirane*, Ve zbirku upravil Fr. Bartoš, po strance hudební pořadal L. Janaček, v Praze, 1901, стр. XV.

4) E. Grosse, *Die Anfänge der Kunst*; рос. пер. „Происхождение искусства“, М., 1899, ст. 262 і 270.

5) W. Wundt, *Völkerpsychologie*, III², 463 і далі.

6) Поп. С. Stumpf, *Die Anfänge der Musik*, с. 42.

7) Див., між иншим, важливі фактичні вказівки у Н. А. Popley. *The Music of India*. Calcutta—Madras 1921. P. 28—29.

Не можна безумовно вважати, що інструменти 'первісних стадій дають твердішу основу для витворення виразної гами. Звуки примітивних інструментів бувають випадкові¹⁾, у всякому разі дуже розмаїті і часто чужі не тільки пентатонічному принципowi, але навіть і квінтовому²⁾.

Коли ми покладаємо, що у вокальній музиці переважає суб'єктивний момент, то це треба брати умовно: вона теж має свої „об'єктивні умови і непереможні границі в анатомічних та фізіологічних властивостях голосового апарату людини“. В методі онто-філогенетичних зіставлень голосових продукцій музичного характеру в дітей і в примітивних людей треба вияснювати: розвій голосових засобів,—бо виспівування мелодій пентатонічного характеру потребує ширшої теситури, ніж спів дрібно-інтервальный, стенохордичний; ступінь тонкості слуху,—бо питання про пріоритет більших чи дрібніших інтервалів звязане з питанням про здатність відрізнявати дрібні інтервали й поступовність розвитку цієї здатности; почуття консонанції (давність, етно-географічні межі й розвиток цього почуття),—бо сама по собі нездатність до орудування дрібнішими інтервалами ще не витворює пентатоніки, і, напр., $1\frac{1}{2}$ -тоновий інтервал, що за спостереженнями Вернера являється відправним у муз. розвитку європейських дітей, на дальшому шляху розвою може давати мелодії подібні до вищенаведеної (ст. 38) індіанської, що спускається такими $1\frac{1}{2}$ -тоновими інтервалами, творячи послідовність f-d-H-Gis, коли принцип великоінтервальности не сполучається з принципом консонанції, що велить опиратися в будованні мелодій на квінту й кварту. Отже які онто-філогенетичні дані ми маємо в питанні про обсяг голосу?

Що всі дитячі ангемітонічні мелодії, які висувалися в літературі в звязку з нашим питанням, обертаються в тісніших тонорядах, це має не тільки психологічну, але й фізіологічну причину: розвоєві ширших, дійсно пентатонічних мелодій у всякому разі перешкоджає малий обсяг голосу в ранньому дитинстві. Чи тут має місце філогенетична аналогія з голосовими засобами дорослих дикунів, могло-б бути з'ясовано тільки експериментальним шляхом, бо установленний факт переважно малого амбітусу їх співів сам собою може бути пояснений психологічними, а не фізіологічними причинами. У всякому разі що-до фізіологічного боку біогенетична теорія має під собою твердіший ґрунт, ніж що-до психологічного. З чисто анатомічного погляду, здається, антропологія не дає відповіді на питання, яке ми могли-б їй поставити в наших шуканнях; вона взагалі, здається, не досить інтересується м'якими частинами організму, проте можливість робити експерименти над горлянками трупів людей, належних до розвинених і до малокультурних рас, відкривала-б тут широкі перспективи. Було спостережено, що атавістичні звіринні формування на горлянці—*ventricula Morgani* трапляються частіше в новонароджених, і в Негрів частіше, ніж у Європейців, та значіння таких формувань не вияснене³⁾. Мож-

¹⁾ Див. напр., те, що повідомляється на підставі свідчення Le Vaillant в розвідці В. Барнера „Генезисъ и развитие музыки“, Вопросы философии и психологии, 1895, май, ст. 305.

²⁾ Див. виміри строю, що зробив Wallaschek. Die Entstehung der Scala, що в цілому дещо навчають, не вважаючи на застереження Штумпфа (l. c., с. 95).

³⁾ Г. Бушанъ, Наука о человеѣ (Menschenkunde), М., 1911, ст. 286 (див. примітку редактора рос. перекладу Д. Анучина).

ливо, що тілесні зміни не мають актуального значіння для нашого питання, бо в значнішій мірі виявилися в таких довгих і давніх часах, що розвиток музики в них взагалі не сягає. Я марно шукав даних про обсяг голосу в малорозвинених народів у приступній мені антропо-, фізіо- й ларингологічній літературі; оскільки дозволено удаватися тут до онтогенетичних зіставлень, мають інтерес фонографічні скоплення, що зробили з голосу немовлят Флятав і Гутцман¹⁾. Ці скоплення доводять крайню вузькість обсягу голосу людини в перші місяці і крайню повільність його розширення; на висновок цих авторів „онтогенеза голосу приходить явно паралельно з його розвитком в історії народів“. Гарбіні визначав для $1\frac{1}{2}$ —2 літніх дітей лепет із співом між *h'* і *e''*, для 2—3 літніх при пониженні високости (спостереженому також і в філогенезі)²⁾ поширення обсягу (*d'*—*a'*), далі поширення обсягу й угору й додолу³⁾. Поступовне поширення обсягу голосу з літами констатували також Фірордт⁴⁾ і Павльсен⁵⁾.

Для найменшого дослідженого у двох останніх авторів дитячого віку—6-літнього—установлено обсяг голосу в 4— $6\frac{1}{2}$ цілих тонів; це стосується до 80—90% випробуваних дітей.

Що до тонкості слуху, то я, на жаль, не міг у приступних мені книго-сховищах знайти потрібної для з'ясування питання нової літератури.

Давні експерименти Джильберта над американськими дітьми шкільного віку дали такий результат, що із 130 тільки 3 не відрізняли півтонів⁶⁾; експерименти Сішора дали значно инше відношення: з 167—24; та поруч з цими 2 $\frac{1}{2}$ дітьми, що не відрізняли півтонів,—тоб-то поріг різности визначався в них у кількості коливань звукодавчого тіла більший над 30 (в однокресленій октаві), Сішор спостеріг у 20 дітей незвичайно тонкий слух—поріг різности в них визначився в 1—2 коливаннях⁷⁾. Та ці експерименти нічого не дають для з'ясування поступовності й послідовності тонкого розвитку дитини; це тільки статистика обдарованості що-до тонкості слуху, яка показує справу в статичному вигляді. Небагаті дані що-до порівняння гостроти слуху в розвиненіших і відсталих народів я по-

¹⁾ Flatau u. Gutzmann, Die Stimme des Säuglings, Archiv für Laryngologie u. Rhinologie, herausg. v. B. Fränkel, 18.

²⁾ Gaëtan Delunay, Etudes de Biologie Comparée, II, pp. 97—110 (цитуеться за: Havelock Ellis, Man and Woman, London, 1904, p. 270).

³⁾ Я не міг побачити самої праці Гарбіні і беру ці дані з книжки В. Пере „Дитя отъ трехъ до семи лѣтъ“ (пер. з фр. М., 1913, ст. 302), де спостереження Гарбіні викладені взагалі неясно. Пере не подав назви й місця видання праці Гарбіні, в інших виданнях (де його спостереження не викладені) я знайшов: 1) назву: Garbini, Evoluzione della voce nell'infanzia і 2) посилання до Memorie dell'Accademia d'Agricoltura, Arti e Commercio a Verona, t. 68.

⁴⁾ Vierordt, Physiologie des Kindesalters, Tübingen, 1877, S. 449.

⁵⁾ Archiv für die gesammte Physiologie herausg. von Pflüger, 61.

⁶⁾ A. Gilbert, Experiments on the musical sensitiveness of school children (Studies from the Yale Psychological Laboratory, 1893, 1); цитую за рос. перекладом книги Gay Montrose Whipple: Manual of mental and physical tests, Baltimore, 1910 (Г. М. Уипплъ. Руководство къ изслѣдованію физической и психической дѣятельности дѣтей школьнаго возраста, Москва, 1913).

⁷⁾ C. E. Seashore, Hearing-ability and discriminative sensibility for pitch (University of Iowa Studies in Psychology, 1899, 2) і Suggestions for tests on school children (Educ. Rev., 1901, 22). Наводжу ці титули за Уиплом, маючи на увазі, що нинішня студія може потрапити до читачів, що живуть у місцях, де можна ознайомитися як з цими працями, так і з пізнішими.

дав в іншому місці¹⁾; їх у цілому потверджують дані, які згрупував Горнбостель у роботі, що мені стала відома пізніше²⁾.

Що-до почуття консонанції, то акустичні передпосилки не цілком оправдуються в музиці примітивних народів. Деякі з них співають навіть паралельними секундами,—це, розуміється, не є сприятливий факт для критикованої тут теорії³⁾. Спостережень над розвитком почуття консонанції в дітей я не знаю.

Перворідність англ. пентатоніки Сокальський уґрунтовував, між иншим, на „властивості нашого голосу в звичайній, не дуже напруженій мові підноситися в запитанні на квінту й падати при відповіді або твердженні на кварту, при пануванні середнього тону“; така властивість наклала свою печатку на всю первісну давню, зарівно церковну і народню музику⁴⁾. Тут Сокальський для прикладу подав фрази російською мовою; нагадаю визначення мовних інтервалів в німецьких фразах, наведених у Гельмгольца⁵⁾:

	За Гельмгольцем	За Сокальським
	В В В с с с f f	g g g d' (d'?)
Запит	Bist du spa-zie-ren ge-gan-gen?	Как, не-у-же-ли?
	В В В с В В F F	g g g d
Твердження	Ich bin spa-zie-ren ge-gan-gen	Да, я по-й-ду

При тому Сокальський випустив з уваги, що така подібність інтонації може бути спостережена скоріше в європеїзованій вищій верстві російського народу (і самі фрази стилістично характеристичні для цієї верстви); що спостерігаються великі відміни не тільки в языках належних до різних груп, але і в языках тої самої групи, напр., германської або слов'янської, а навіть у діалектичних групах того самого народу, у говірках різних кутків того самого села⁷⁾; у всякому разі на підставі нинішньої інтонації російського інтелігента, яку визначив Сокальський у двох фразах і недавно потвердив В. Всеволодський-Герн-

¹⁾ Записки Етн. Т-ва, I, стор. 18.

²⁾ E. v. Hornbostel. Über vergleichende akustische und musikpsychologische Untersuchungen, Beiträge zur Akustik und Musikwiss. herausg. v. C. Stumpf, 5 Heft, Leipzig, 1910.

³⁾ W. Pastor, l. c., 49—50, вбачає в ньому скалічення многоголосости, перейнятої (в принципі) зовні.

⁴⁾ Русская нар. музыка, 19.

⁵⁾ Die Lehre von d. Tonempfindungen, ст. 364 ориґіналу в 1—2 вид., 391—2 в 6 вид., ст. 339 згаданого російського перекладу.

⁶⁾ Різності полягають не тільки в інтервалах, але й у самому напрямі лінії, напр. Яначек занотував у Моравах відповідь з ростучою, а не з падучою інтонацією (Bartoš Japaček, Nar. písně moravské, Praha, 1901, ст. VI). Деякі лінґвісти вважають, що відмінності діалектів полягають насамперед у мелодії мови; до цього погляду приєднується й музиколог Е. Горнбостель: д. його Psychologie der Gehörserscheinungen в Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie herausg. v. A. Bethe u. a. XI (1926) S. 707.

⁷⁾ C. Stumpf. Musikpsychologie in England. Vierteljahrsschrift für Musikwissenschaft, 1885, S. 278 і далі.—O. Jespersen. Lehrbuch der Phonetik. 2. Aufl. (Teubner) 1913. XV Kap.—O. Jespersen. Die Sprache, Ihre Natur, Entwicklung und Entstehung. Heidelberg, 1925, S. 409.—O. Брокъ. Очеркъ фізіології славянської рѣчи (Енциклопедія славянської філології, вып. 5.²) СПб. 1910. Ст. 226—251.—В. Всеволодський-Гернгросс. Теория русской речевой интонации. П. 1922, с. 10.

Грос¹⁾, що взагалі базується на мові рос. акторів в їх побуті (а не на сцені²⁾), не можна судити про первісні інтонації далеких предків; немає підстав, щоб думати, що колись в меншій мірі, ніж тепер, інтонації залежали від полу, віку, фізичних і психічних особливостей індивідуума, його настрою в даний момент і від тонкостей логічного й емоціонального³⁾ виразу. Т. Ліпс, ставлячи відмінність інтонації в німецьких діалектах на психологічний та соціальний ґрунт, поділився оцим важливим самостереженням: „Мені персонально швабська інтонація зовсім однаково вигідна, як і середньо-та північно-німецька. Проте я знаю, що кожного разу, як переохожу від одної до другої, я в середині перетворююся (*mich in anderer Weise innerlich einstelle*), соціально роблюся иншою людиною, так мовити, міняю свій спосіб мислити (*Gesinnung*)“⁴⁾. Можна собі уявити, скільки змін фразової інтонації перейшло досі від тих часів, коли музичне мистецтво почало робити перші кроки до усталення певних тональних ступенів,—в залежності від усіх факторів історичного процесу, еволюції громадських звичаїв і привходження мод, що їх постанови не завжди дається пояснити, і що виявляються між иншим і в манерах говорити.

Нарешті, одна річ зачепити на момент інтервал квінти або кварта в мові, не видержуючи його (бо, як показують точні виміри мовних інтонацій, голос не держиться в мові на одній високості, навіть поки вимовляється один голосовий звук), і инша річ видержувати тони з таким інтервалом у співі; таке видержування потребує певного високого ступеня вправи, і трудністю видержувати пояснюється факт, на який покликувався Герней, критикуючи Спенсерову теорію походження співу з афектованої мови: інтервали первісного співу далеко менші, ніж інтервали афектованої мови⁵⁾.

Гельмгольц і Сокальський, виображаючи мелодію фрази, визначали тональну високість кожного окремого складу одною нотою. W. Viëtor, поки ще не робив вимірів за поміччю кімографа, писав, що не зважаючи на важний авторитет Гельмгольца, в своїй власній вимові німецьких запитних та ствердних фраз він не міг відкрити інтервалів, що відхилялися-б більш як на півтона вгору та вниз від тону А. Після вимірів за поміччю кімографа В'єтор констатував, що у німця в межах одного окремого складу інтонація може виявляти ростучий, падачий або зложений ростуче-падачий чи падаче-ростучий напрям в інтервалах в обсягу двох октав, а „з другої сторони найважливіші члени фрази часто відхиляються від себе тільки на півтона або зовсім не відхиляються“. Часті інтервали, що постеріг В. у своїй німецькій вимові—в паду-

¹⁾ с. 45. ²⁾ с. 16.

³⁾ Окрім вище наведеної літератури д. Ch. Bally. *Traité de stylistique française*, -2 Ed. Heidelberg. 1921 P. 269.

⁴⁾ Th. Lipps. *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*. I. Teil. 3 Aufl. Lpz. 1923. S. 355.—R. Blümmel, *Einführung in die Syntax* (Heidelb. 1924, ст. 232) узагальнює, що там, де літературна мова синтактично має висхідний напрям мелодії, алеманське наріччя має падачий і навпаки.

⁵⁾ Що теорію походження музики з мови, а також гостру критику цієї теорії треба студіювати починаючи ще з літератури XVIII віку, нагадав Штумпф у *Musikpsychologie in England*, 268—9. Див. також у тій праці ст. 296—7 і 292 (з приводу J. Sully, *Studies in Psychology and Aesthetics*). Рос. мовою про Гернеєву критику див. Э. Гроссе, *Происхождение искусства*, с. 271.

чому напрямі квінта і секста, далі секунда; в ростучому — мала терція¹⁾. Подібні інструментальні виміри, зроблені для англійської та французької інтонації, дають підставу вважати Гельмгольцеву тезу в цілому за геть перестарілу.

Втім треба признати, що матеріал нагромаджений за нових часів експериментальною фонетикою поражає власне ідею про універсальне панування інтервалу квінти для ростучої інтонації; що-до тези про перевагу інтервалу кварта для каденцій, то в її оборону, все таки, й досі можна багато виставити; в приступному мені музично-етнографічному матеріалі я нахожду менше, рівняючи, фактів, що їх можна було-б навести на довід того, що для каденції характеристичний інтервал квінти, як твердив у своїй розправі про початки музики Ф. Торрефранка²⁾, не підсилюючи себе посилками на зразки з примітивної музики.

Ті міркування Сокальського, що тичаться залежності первісних інтервалів від культурно-історичної ролі музики на прадавніх ступенях її розвою, становлять чи не найслабше місце його трактату. Мовляв, первісна музика мала спокійний епічний характер, бо служила до виразу настрою мас, а не індивіда, і була звязана з релігією, через те не потрібувала більшого обсягу тонів, властивого настроєві індивідуальному, пристрасному, а задовольнялася підвищуваннями й падіннями голосу, властивими спокійному станові духу; а ці підвищування й падіння не йдуть далі від кварта або квінти додолу й угору від середнього тону. „Тому давня нар. музика держалася в межах кварта або квінти, як замкненої в собі просторони, поділеної на певні ступені. Спорідненість тонів за квінтою була кутнім каменем цілої давньої музичної системи у Греків, Арабів, Персів і інших народів. За квінтами було найдено й усі інші інтервали“³⁾. Теза про первість епіки й релігійного співу спірна, та крім хисткості цієї посилки спостерігаємо тут у Сокальського ряд логічних непорозумінь. Коли інтервал квінти є максимальний з потрібних для виразу настрою маси, то хіба з цього випливає, що він був найперше пізнаний, і за його поміччю було найдено менші інтервали? Далі з міркувань С—го випливало-б: 1) що первісні мелодії мали обсяг аж до нонни (октави+цілий тон),— така бовідстань між квінтою додолу й квінтою угору від середнього тону; 2) що первісні індивідуальні співи, не релігійні, а ліричні, вживали інтервалів більших за квінту і мали обсяг більший за нонну (чи, може, індивідуальних співів зовсім не було?); 3) що співи, якими вояки настроювали себе войовниче перед битвою, мали спокійний епічний характер тому, що виражали настрій мас; 4) інкантації шаманів повинні мати спокійний епічний характер, бо вони стосуються до релігійної сторони життя. Неправдивість, аж неприпущеність цих висновків, очевидно, руйнує й ті положення, з яких вони випливають. Завважимо, до речі, що шаманські заклинання, які мають характер індивідуальний і надто збуджений, у супереч цим положенням держаться в Якутів в обсягу малої терції або кварта⁴⁾. Сокальський даремно обороняв первісні співи від уявленого

1) W. Viëtor. Elemente der Phonetik des Deutschen, Englischen und Französischen. 7 Aufl. Leipzig 1923. S. 351 і далі; 350, прим. 2.

2) Rivista Musicale Italiana XIV, p. 592 (574).

3) Рус. Нар. Муз., 20.

4) Труды Муз.-Этногр. Комм. при О. Люб. Естествозн., Антроп. и Этногр., II.

приписування їм великого обсягу, більшого за нонну; дійсна й неподолана небезпека для його теорії лежить у фактах зовсім протилежних.

Тут буде до речі згадати, що Ф. Торрефранка, як і Сокальський; приписував примітивній музиці гезихастичний характер, проте покладав для неї амбітус обмежений квінтою—секстою¹⁾.

Коли звернемося до писаних пам'яток історії музики, то найбільший інтерес представить для нас прастара література Китайців, бо їх прив'язаність до пентатоніки в зв'язку з їх загальним консерватизмом займає видатне місце в числі фактів, якими підсилюється теза перворідності п'ятиступінної безпівтонової системи, що її довго звано переважно „китайською гамою“ і досі ще іноді так звуть. Отже всупереч поширеній гадці Р. Валяшек запевняв, що в Китаї п'ятиступінну гаму виведено з семиступінної, а не навпаки, що-ж до семиступінної, то її утворено через відкинення хроматизму з 12-ступінної, відкритої квінтовими ходами; на його твердження взагалі „ніде в світі нема доводів на те, що розвій гами йшов від п'ятиступінної до семиступінної форми“²⁾.

Щоб з'ясувати еволюцію музики в давньому Китаї, потрібно ще багато зусиль таких дослідників, які-б сполучали широке музично-наукове підготування з історико-філологічним, власне синологічним. Проте трудно сподіватися, щоб їм тепер удалося поза мітами, теоріями, приписами релігійно-урядового нормування реконструювати справжню народню практику віддалених епох і встановити, чи в давніх китайських літературних пам'ятках зафіксовано обмеження й регулювання цієї практики, яке фактично було проведене, чи безсилі намагання її обмежити.

Не буде зайвим спинитися тут на питанні про строгість ангемітонізму й пентатонізму в сьогочасній китайській музиці, бо якби ця строгість була справді абсолютна, як твердив впливовий Фетіс³⁾, то при звичайно прийманому особливому консерватизмі Китайців це був-би поважний аргумент на руч ангем. пентатоніки коли не в універсальному обсягу, то в усякому разі у вельми широкому культурному крузі китайського впливу. Фетіс запевняв, що його твердження уґрунтоване на знайомості з кількома сотнями китайських мелодій⁴⁾, та джерел він, на жаль, не назвав; перед строем *c f a d' g' b' h' e'' es'' fis''* екземпляра китайського інструмента *yun-lu*, що прислав у Францію коло 1760 року Amiot, Фетіс став безпорадний.

Другий славнозвісний історик музики Амброс подав китайську мелодію з тонорядом *g' h' c'' e'' f'' g'' h''*, характеризуючи, що вона „zwischen trocken Verständigem und Monströsem schwankt“⁵⁾. На цьому зразкові з Амброса засновував Гельмгольц (*Tonempfindungen*, I Aufl., S. 406) своє твердження, що в китайських муз. п'єсах здибається старорецька

¹⁾ F. Torrefranca. Le origini della musica. Rivista Musicale Italiana XIV (1907), стр. 564.

²⁾ R. Wallaschek, Die Entstehung der Scala. Sitzungsberichte der mathematisch-naturwissenschaftlichen Classe der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, CVIII. Bd. Abth. II-a, S. 940. Wallaschek. Anfänge der Tonkunst, Leipz. 1903, S. 178.

³⁾ F. J. Fétis, Histoire générale de la musique, T. I, Paris, 1869, p. 57.

⁴⁾ L. cit., 79.

⁵⁾ A. W. Ambros, Geschichte der Musik, I Band, Breslau, 1862, S. 35. Кому неприступна Амбросова історія музики, той може побачити цей муз. текст у згаданій російській праці Петра, де його передруковано з Амброса без зміни.

енгармонічна гама $e f a h c' e'$. В наслідок великої слави Амбросової й Гельмгольцевої праць ця мелодія і Гельмгольців висновок увійшли в круг загальних історико-етнографічних уявлень. Проте якби тоноряд пісні був справді такий, який виводиться з поданого в Амброса музичного тексту, то він, все-таки, не однаковий із старогрецькою енгармонікою, бо має g замість a ; та ще важливіша Амбросова помилка: він пояснив до цієї мелодії, що у J. Wagrow вона наводиться на „терцію вище, та врешті вповні згідно“. Це свідчення всякий інтимніше не обізнаний, очевидно, розумів так, що в Wagrow мелодія має тоноряд або $h' dis'' e'' gis'' a'' h'' dis'''$, або $b' d'' es'' g'' as'' b'' d'''$ в залежності від того, чи велику, чи малу терцію мав на увазі Амброс. Тимчасом, як з'ясував Е. Фішер¹⁾ з приводу репродукції цього самого музичного тексту в Дешеврана²⁾, в Wagrow мелодія виображена, рівняючи до оригіналу, вище графічно на два ступені на нотних лініях без знаків альтерації; це утворює різницю в одних місцях на велику терцію, в других на малу, а насправді мелодія збудована на звичайному для китайської музики безпівтоновому ряді $h' d' e'' g'' a'' h'' d'''$, зовсім не монструозному й не подібному до старогрецької енгармоніки. Помилка сталася в німецькому перекладі з du Halde, 1749 року. Фішер, на жаль, не згадав, що та сама помилка, яку він виправив у Дешеврановій праці, відомий тіснішому колові, є у загально відомій Амбросовій Історії, де вона далеко більш нашкодила, бо ця Історія й досі править за основу музично-історичного знання. І так, зазначена мелодія вилучається з числа китайських зразків з півтонами; та №№ 2 і 3 du Halde, коли судити з репродукції Дешеврана і вносити поправку за Фішеровою інформацією, безумовно мають півтонові інтервали.

Р. Лях нагадує, що J. B. de la Borde в *Essay sur la musique ancienne et moderne*, I, Paris, 1780, і Blettermann в R. Morrison. *Dictionary of Chinese Language*, 1821 свідчили про вживання семиступінної гами $defgahc'd'$ у Китайців за тих часів³⁾. Цих джерел я не міг перевірити⁴⁾ і не знайшов у Амброса цитат із цих джерел, хоч Р. Лях у цій речі посиляється на Амброса.

Дешевран, здається, випустив з уваги потребу на належне попереднє статистичне підготовлення, коли виступив з узагальненням, що за винятком релігійних творів і невеликої кількості інших вся китайська музика збудована на семиступінній діатонічній системі⁵⁾. Та він мав рацію, коли вказував на китайські інструменти з постійним строем непентатонічним.

Пильні виміри строю кількох китайських інструментів привели А. Еліса до висновку, що „звичайні виображення китайської музики європейським нотним письмом зовсім блудні і вимагають поповнення через точний дослід і встановлення того, що справді чується від китайських музикантів“⁶⁾. Це писалося на заході Європи тоді, коли на сході її Сокальський в захопленні своїм відкриттям „китайської гами“ в східньо-слов'янських піснях, очевидно, не підозрював, що китайська гама не є щось одне, щось виразне, відоме. Проти виключности пентатоніки в Китаї говорять також таблиці строю китайських

¹⁾ E. Fischer, Beiträge zur Erforschung der chinesischen Musik, Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft, 1911, S. 157.

²⁾ A. Dechevrens, Étude sur le système musical chinois, Smlb. d. Intern. M. G., II, 526—7.

³⁾ R. Lach, Die Musik der Natur-und orientalischen Kulturvölker in: Handbuch der Musikgeschichte unter Mitarbeit von Fachgenossen herausg. v. Guido Adler, Frankfurt a/M, 1924, S. 11.

⁴⁾ Фішер, стор. 155, зганив Деляборда. ⁵⁾ Dechevrens, l. c., 525.

⁶⁾ Sammelbände für vergl. Musikwiss. I. S. 62.

нар. інструментів, що подав синолог М. Куран¹⁾. Людвіг Ріман, резюмуючи результати своїх вимірів строю китайських інструментів, зауважив, що китайська музика в цілому уникає півтонових ступенів, але вживає $\frac{3}{4}$ -тонових і, в окремих випадках, також $\frac{1}{4}$ -тонових; п'ятиступінна гама не застосовується консеквентно; в ужитку є також поділ октави на 7 і на 10 ступенів²⁾.

В фонограмах інструментальних п'єс, що зняла в Шанхаю madame du Bois Reymond, особливо повчальна мелодія, грана на інструменті Sheng, в якій здибаються такі тони: b, c', d', es', f', g', as', b', c'', des'', d'', es'', as''³⁾. Фішер здогадується, що des'' там з'являлося в наслідок хибної техніки гри, і замінено було в усіх випадках d''; нехай так; все-таки те, що зостається певним, не є пентатоніка.

В мелодії яку дослідив рівночасно з оригінального китайського нотного письма і з фонограми Е. Горнбостель⁴⁾, уживається повний ряд нашого es-dur, при тому as справди зникне, але d має в мелодії дуже велику вагу.

Та коли ангем. пентатонічний принцип не може бути визнаний за виключний в інструментальній китайській музиці, у вокальних зразках досі зафіксованих безумовно переважає або чиста ангемітонічна пентатоніка, або мелодичний стиль, в якому належні до неї тони мають більше значіння. Проте Ван-Оост, що досі записав, здається, найбільше китайських пісенних мелодій з фонографу, свідчить, що в них, „особливо, коли співає чоловік, є певні нагинання (flexions) голосу, певні маленькі інтервали, що нас збивають, що неначе коливаються між двома тональностями“; це не фальші, бо повторюються в різних виконавців тої самої пісні, і цього не можна виобразити нашими графічними засобами⁵⁾. Ще важливіша, ніж це пояснення, мелодія XI в збірнику Ван-Ооста, де виразно стоять поруч f'' і e'', і перший з цих тонів не ступовується, як переходовий, а підкреслюється, як пункт вилому мелодичної лінії.

Наведені дані, розуміється, самі собою не свідчать проти припущення виключного панування строгої ангемітонічної пентатоніки в китайців на найдавнішому щаблі їх музичного розвитку; та оскільки прихильники теорії пріоритету зазначеної системи раз-у-раз покликаються власне на сьогочасну китайську музику, треба було показати, що це аргумент дуже недосконалий.

І головне, про що треба нагадати,—це недослідженість сільської музики в глибині Китаю. Ми маємо трохи матеріалу з великих центрів—Пекіна та Шанхая, і навіть людність місцевості, де записував патер van Oost, знаходиться в жвавих зносінах, як видно з його пояснень, з Пекіном. Високо-розвинена строфова форма зібраних від нього пісень і їх літературний стиль дозволяють догадуватися, що це утвори імпортовані з столиці не так давно. (Забутків первісної китайської музики треба шукати, мабуть, найбільше в басейні Таріма).

¹⁾ M. Courant, Essai historique sur la musique classique des chinois. Encyclopédie de musique et Dictionnaire du conservatoire (v. Lavignac et L. de la Laurencie), 1 Partie, I Vol., p. 153 і далі.

²⁾ Ludwig Riemann, Über eigentümliche bei Natur und orientalischen Kulturvölkern vorkommende Tonreihen, Essen, 1899, S. 14.

³⁾ E. Fischer, op. cit., c. 168 і 187.

⁴⁾ E. v. Hornbostel, Ch'ao-t'ien-tzë, A. f. MW, 1919.

⁵⁾ P. van Oost, Chansons populaires chinois de la région Sud des Ortos. Anthropos, Band VII, 1912 (Wien), S. 4.

Друга позаєвропейська країна, що має дуже давні літературні пам'ятки, дотичні музики, є Індія. Між гамами староіндуських теоретиків є чимало „перескочних“ (таких, що опускають певні ступені), та Фамінцін не довів того, щоб саме ті перескочні гами, які обминають півтонові інтервали, були давніші або любленіші від тих, що хоч перескакують через ступені, так не за принципом обминання півтонів.

Амброс зауважив, що для пропусків в індуських новиповнених гамах „не можна знайти ніякої провідної мисли“¹⁾, і, оскільки мені відомо, її й досі не знайдено.

Макс Вебер справедливо зауважив, що ці гами „лише в малій часті мають вигляд подібний до звичайної пентатоніки, та оскільки вони виникли з альтерації і зіскуптя пентатонічних гам, невідомо“²⁾. В зразках старих індуських релігійних рецитацій, які подав Е. Фельбер в фонографічних записах з сьогочасного виконання і в транскрипції із старої індуської нотації, ангемітонічної пентатоніки зовсім нема; є серед них такі, що обмежуються трьома тонами e-g-a (строго або з рідким додатком c'³⁾) це—ангемітоніка, але не пентатоніка. Для відомих в європейській нотній транскрипції сьогочасних індуських мелодій ангемітонічна пентатоніка не тільки не характеристична, ба навіть виглядає, як щось виняткове. Подаючи одну з таких виняткових мелодій, Ж. Гроссе заважає, що вона одна з найдавніших у своєму роді⁴⁾, та ця увага нічим не аргументована. В зразках мелодій до Sâman'ів, які подав А. Н. Fox Strangways, півтоновий інтервал навіть з притиском позначається; гама цих співів, як інформує цей автор, є найдавніша з нам відомих індуських⁵⁾. Характеристика мелодики sâman'ських співів в новішому досліді Н. А. Popley'я так само не промовляє за пентатонікою, проте цей автор нагадує, що „існує південно-індуська традиція, що гага Ābhogī репрезентує давніший саманський спів. Вона (ця гага) пентатонічна, і навряд чи може бути сумнів, що sâman'ська гама була пентатонічною перше ніж стала гентатонічною. Ми находимо, що пентатонічна гама—найпримітивніша у всіх народів (among all peoples)“⁶⁾. Така редакція твердження Н. А. Popley'я може дати привід до непорозуміння. Оскільки я зорієнтувався в нотації, вжитій в його книзі, тоноряд гага Ābhogī транскрибується на нашу нотацію так: C - D - Es - F - A; отже, це п'ятиступінний тоноряд, але не пентатонічний в тому розумінні, в якому пентатоніка визнається за найдавнішу тональну систему.

Противно до Китаю й Індії, від давніх культурних народів Західної Азії не залишилося літератури, дотичної музики. Недавно Курт Закс зробив най-

1) Ambros. Geschichte d. Mus. I (1862). S. 55.

2) M. Weber. Die ration. u. soziolog. Grundlagen d. Mus., 13.

3) E. Felber, Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit, Sitzungsberichte der K. Akademie der Wiss. in Wien, philos.-histor.-Klasse, 170. Band, 7 Abh. S. 24 77—80, пор. 130.

4) J. Grosset, Inde, Encyclopédie de Mus. I, 1, p. 331.

5) A. H. Fox Strangways. The Hindu Scale. Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft IX. S. 459 i 484. Пізнішої окремої книги цього автора The Music of Hindostan, 1914, я, на жаль, не маю.

6) Herbert A. Popley. The Music of India. Calcutta-Madras 1921, P. 27 (i 3).

дотепнішу спробу вчитати клиновзорий напис на таблиці з Ассуру правдоподібно з початку першого тисячоліття перед нашою ерою. Його намагання було споводоване тим, що про цей напис асиріологи висловлювали здогад, що це—нотне письмо. В результаті упертої й пильної роботи К. Закс прийшов до висновку, що в зазначеному часі пентатоніка в Асиро-Вавилонії „не тільки була цілком зформована, але вже посунулася так далеко наперед, що послугувалася для мутації діятонічною, місцями навіть хроматичною скалею“. Втім сам дослідник застерігає, що результати його різуче терплячої роботи навчають тільки в тому разі, коли знаки на таблиці—справді нотні; з певністю довести, що ці знаки мають саме музичне значіння, не можна¹⁾. Та принаймні, що енігматичний напис є справді пам'ятка музики, саме пентатонічної; та чи-ж можна признати ту стадію, на якій вже існувало тональне письмо, і так високо розвинена мелодика, яка позначається в висновках К. Закса, за первісну?—У всякому разі це був-би єдиний позосталий музичний утвір з західно-азійської давнини, і ми не мали-б підстав для певности, що там рівночасно не існували інші непентатонічні твори, подібно до того, як тепер у багатьох народів існують разом твори того й другого роду.

У виображенні п'ятиструнового інструмента на уламку вазі, знайденої в розкопках південно-вавилонського храму (у Бісмаї), К. Закс вбачає підставу, щоб думати, що вже в IV тисячолітті перед нашою ерою була зформована „що-найменше п'ятитонна система“²⁾. Але, по-перше, та система могла бути п'ятитонною, проте не ангемітонічно-пентатонічною, а по-друге—на цьому черепку виображено також інший інструмент на сім струн (К. Закс підкреслює, що це—найдавніші виображені музичні інструменти в світі). Вважаючи, що 5-ступінну безпівтонну систему відкрито через 4 квінтові ходи, а 7-ступінну діятонічну—через шість таких ходів, Закс пояснює релігійною пошаною до числа 5 те, що „більшість народів так уперто задержувала п'ятиступінність, як систему“. Але-ж і інші числа, головнo 7, мали, як відомо, містичне значіння в утворюванні гам, і ми-б сподівалися, що на цьому місці дослідник доведе, що магічна сила числа 5 давніше утвердилася в поняттях людства. Вундт покладав, що найдавніше 12 було признане за святе число, потім послідовно 7, 4 і 3; „нерідко приходить до того й 5, бо воно доповнює 7 до 12-ти“³⁾.

Висловлена від К. Закса з повною зважливістю теза, що безпівтонна пентатонічна стадія скрізь приходила попереду нинішньої діятонічної (*Musik des Altertums*, ст. 32; вище на ст. 13 такий напрям розвою приписується обе-

¹⁾ C. Sachs. Ein babylonischer Hymnus. Archiv für Musikwissenschaft 1925, Heft. I.

²⁾ C. Sachs, Musik des Altertums, S. 36—7.

³⁾ Вказівок, дотичних містики чисел, в музикознавчій літературі надто багато, і я тут наведу тільки те, що наразі пригадаю: J. Combarieu. Histoire de la musique. T. I, 4 Ed., Paris, 1924, 39.—W. Wundt. Völkerpsychologie. III. Kap. III, 2-c.

E. Felber. Das Gesetz der Zahlenverschiebung in Märchen und Mythos und sein Einfluss auf die Skalenbildung, Report of the IV. Congress of the Intern. Musical Society, London, 1912, P. 178. T. Reinach, L'harmonie des sphères. E. Ruelle, Le chant gnosticomagique de sept voyelles grecques; E. Poirée, Formules musicales des papyrus magiques. Congrès intern. d'histoire de la musique tenu à Paris (1900). Documents, mémoires et vœux publiés par J. Combarieu.

режніше сливе всім народам світу), залишається недоведена не тільки в універсальнім обсягу, але й що-до тих окремих народів давньої східної цивілізації, що з їх історією К. Закс має до чинення зосібна. Отже що-до давнього Єгипту Закс підпирає цю тезу міркуваннями з приводу музикальних та іконографічних пам'яток¹⁾; мої критичні уваги до цих міркувань вийшли надто обширні і вхідливі і не можуть бути виложені коротше, тому я зважив за потрібне виділити їх до опублікування в іншому місці для читачів, що мали б охоту ближче зацізнатися власне з інструментарієм давнього Єгипту.

Про пентатонічний характер старої сирійської музики К. Закс замикає на підставі грегоріянської мелодики, — вона бо „вигналася в істотному з сирійського ґрунту і є живий свідок старосирійської музики“. Довід очевидно недосконалий вже через одне те, що в грегоріянській мелодиці пентатоніка зовсім не переважає.

Подібному доводів що-до Палестини відповідає подібне заперечення: про пентатонічність музики біблійних часів К. Закс судить на підставі записаних від А. Ідельсона нинішніх синагогальних співів вавилонських та еменських Євреїв, а в цих співах, мовляв, коли де приходять півтони, то вони тільки зачіпаються в швидкому переході і ніколи не становлять істотних ступенів. Поняття істотного тону в значній мірі суб'єктивне, проте гадаю, що всякий, хто розгляне еменські мелодії²⁾ без передумки, утримається від того, щоб приєднатися до характеристики, яку К. Закс зробив у такій зважливій формі, особливо коли читач не обмежиться ознайомленням із самими нотними зазначеннями мелодій, а братиме на увагу точні визначення тональних висот, подані в розвідці, предпосланий самим нотним записам. В праці *Gesänge der babylonischen Juden* сам Ідельсон визнає, що в єврейському співі чисто пентатонічних мелодій зовсім нема. Я сам, не маючи достатньої літератури, знайшов одну чисто пентатонічну мелодію в „Еврейской Энциклопедии“ (СПб., т. XI, ст. 383, слова *El Melek gadol* і т. д.) з поясненням „вранішнє набоженство в будні“, та без пояснення, з якої місцевости цю мелодію взято; при такому стані нема даних, щоб судити, чи вона йде з давньої палестинської традиції, чи може утворена впізнаніше під впливом чужого оточення. Тоноряд цієї мелодії *e g a c' d'* не тільки строго безпівтоновий, але й дійсно п'ятиступінний, тимчасом, як у еменських мелодіях, навіть тих, які оправдують Заксову характеристику, надто часто маємо вживання тільки трьох-чотирьох ступенів, належних до ангемітонічно-пентатонічної системи, надто часто амбітус зовсім не доходить до квінти (в № 92 обмежується секундою), — а ціла теорія пріоритету ангемітонічної пентатоніки покоїться на здогаді про пріоритет інтервалу квінти; до того-ж у тих еменських мелодіях, у яких амбітус дорівнює квінті або переступає її, будова, як її правильно розуміє й схематично показує Ідельсон, зовсім не показує жадної квінти, виведеної з тоніки або з якогось іншого ступеня; тональний матеріал мелодій з ширшим амбітусом здебільшого розростається й угору й додолу від тоніки так, що інтервал квінти тільки

¹⁾ C. Sachs, Die Tonkunst der alten Ägypter. Archiv für Musikwissenschaft, Januar 1920.

„ Die Musikinstrumente der alten Ägyptens (Staatliche Museen zu Berlin. Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung. Band III. Berlin, 1921.

²⁾ A. L. Idelsohn, Gesänge der jemenischen Juden, Lpz., 1914.

спекулятивно може бути констатований між тонами, які не знаходяться в безпосередньому відношенні один до одного, а тільки кожний з них зокрема має відношення до тоніки. Так, напр., у еменській мелодії № 67 (вона тут подана поміж нотними прикладами в таблиці В під № 17), тоноряд $e'-(fis')-g'-a'-h'-c''$ має виразну тоніку a' , і хоч e' і h' відстоять одне від одного на інтервал квінти, трудно було-б твердити, що акустична елементарність цього інтервалу мала якесь безпосереднє значіння для генези мелодичного типу, до якого стосується ця мелодія (а цей тип дуже поширений у різних народів, і я зверну на нього увагу пізніше, при розгляді архаїчних східньо-слов'янських мелодичних утворень). До того-ж реальна величина цього інтервалу в даному разі, як і в багатьох інших випадках, зазначених від Ідельсона, значно відхиляється від теоретичної, а власне тільки теоретична простота інтервалу квінти дає привід догадуватися про його предковічність і основоположне значіння в еволюції тональних систем¹⁾. Також дуже відхиляється від норми величина цього інтервалу в тих еменських мелодіях, що досягають квінтового ступеня вгору від тоніки (отже цей ступінь виростає безпосередньо на основі тоніки). Так, напр. при висоті тоніки в 493,5 хитань звукової хвилі для квінти дається 723 хитань, тоб-то відношення значно менше ніж 3:2. Інтервал кварта, що його простотою також користаються варіанти теорії первотвірності ангемітонічної пентатоніки, також неточні навіть у мелодіях, що їх обсяг обмежується цим інтервалом, і що в них прима й кварта становлять раму і являються головними підпорами; наприклад, маємо такі цифри: 539,7 для прими і 682 для кварта, отже відношення значно менше, ніж 4:3. Тимчасом теорія пріоритету пентатоніки може переконувати тільки при умові первопочаткової точності інтервалів квінти й кварта, інакше ці інтервали не мають для мелогенетичних здогадів ніякої переваги в порівнянні з іншими, що мають теоретично складніші акустичні відношення. Найосновніший інтервал у зазначеній теорії—і не тільки в ній самій—є інтервал октави,—з нього й починається Гельмгольцева схема і без нього неможливе будування гами способом квінтових ходів (Закс пропагує гіпотезу витворення пентатоніки власне такими ходами), бо таке будування потребує транспозиції тонів, що відкриваються квінтовими ходами в різних горішніх та долішніх октавах, у тіснішу просторінь, згідно з потребами творення мелодій, фізіологічними засобами людського голосу та технічними умовами конструкції інструментів; напр., з $F-c-g-d'-a'$ твориться $c-d-f-g-a-(c')$. Тож коли взяти на увагу це корінне значіння інтервалу октави для зазначеної теорії, то не можна визнати за індеферентний той факт, що в еменських мелодіях не тільки не трапляється інтервал октави в самому мелодичному рухові, але не трапляється навіть і амбітус октави²⁾. Та може вокальні мелодії користуються тільки обмеженою кількістю тонів з ширшого ряду, попереду відкритого за поміччю інструментів, може вживані в співах тоноряди викрапані з інструментальної системи? Так ми-ж не знаємо строю

¹⁾ Поp *ibid.*, мелодії №№ 113—123.

²⁾ A. L. Idelsohn, *Phonographierte Gesänge und Aussprachproben des Hebräischen der jemenitischen, persischen, und syrischen Juden*, Sitzungber. d. philos.-Hist. Kl. d. k. Akademie d. Wiss. in Wien, 175. Bd, 4 Abh = 35 Mitteilung der Phonogramm-Archivs Kommission, S. 55.

біблійних інструментів, а що-до сьогочасної інструментальної музики орієнтальних Євреїв—ми маємо зразки з Сирії в таких тонорядах, які не можуть дати підпори до розгляданої теорії¹⁾.

Коли приймати, що нинішні єменські мелодії (не пентатонічні в точному розумінні, бо не вживають п'яти ступенів теоретичної і практично вживаної, напр., в Китаю ангем.-пент. гами) збудовані не на первісних тонорядах, а на зубожених, викраєнних, то чому треба конче припускати, що їх тоноряди викраєні з тонорядів багатших саме в розумінні широкости амбітусу, але безпівтонових, а не з тонорядів того самого амбітусу, тільки густіших? Напр., чому тоноряд $d f g a$ мусів постати конче з $d f g a c'$, а не з $d e f g a$? Г. Адлер і Р. Валяшек справедливо завважали, що безпівтонові тоноряди могли виникнути з діятонічних шляхом опускання вже відомих ступенів. Коли ми пояснюємо мелодії, подібні до єменських, то нема-ж і потреби вводити момент такого викраювання, бо ступінь e (ми символізуємо за поміччю даної формули) не виключається зовсім, а тільки, завважає К. Закс, зачіпається побіжно, тож ми констатуємо тільки мелодичний принцип, згідно з яким певні ступені, що відстоять від сусіднього на півтоновий інтервал, мають другорядне значіння, але з цього не випливає, що була епоха, коли цих ступенів зовсім не було, як з того, що волосся на тілі людини має другорядне значіння для її фізіології й морфології, не випливає, що люди давніше були зовсім позбавлені волосся.

Далі, невідомо, чи сьогочасні мелодії пентатонічного характеру давніші від інших; і хоч ми з охотою визнаємо, що в нинішніх синагогальних мелодіях Месопотамії і Ємена скоріше можна припускати непереривність традиції, що веде назад до Палестини, і навіть згодимося, що окремі мелодії могли там зберегтися в мало зміненій формі,—лишається невідомим, чи це треба відносити в першу чергу саме до мелодій з ангем.-пент. основою, чи такі мелодії тоді в Палестині постали давніше, ніж інші, і чи був там час їх виключного панування, нерозділеного з іншими мелодичними стилями.

Ці міркування почасти стосуються й до інших розділів матеріалу, що тут розглядається, а оскільки тичаться саме синагогального співу, вони мають тісніше відношення до теми тим, що синагогальний спів певно мав великий вплив на культовий християнський, а цей останній на народню музику народів, що піддалися християнській культурі, в тім числі і східних Слов'ян.

Зважливо пропагував ідею пріоритету ангемітонічної пентатоніки, як уже було тут зазначено, Гуґо Ріман. Авторитетність його в історії музики починається, власне, там, де починається його „Підручник історії музики“, тоб-то від писаної старо-грецької музики і її теорії. Проте й тут його здогади про існування ангемітонічної пентатоніки в давніх Греків²⁾ не імпонують ні Г. Абертові³⁾, ні Гвідо Адлерові⁴⁾.

¹⁾ Ibid., S. 117 і далі.

²⁾ Н. Riemann, Handbuch der Musikgeschichte, I Band, I Teil, 3 Aufl., Leipz., 1923, S. 49 і далі, також у „Катех. іст. музики“, ч. I (переклад на рос. мову, Москва, 1896, стор. 85).

³⁾ Н. Abert, Der gegenwärtige Stand der Forschung über die antike Musik, Jahrbuch der Musikbibliothek Peters, XXVIII Jahrgang, II Teil, Leipzig, 1922, S. 22—23, 28, і особливо його рецензія на I том Ріманової історії музики в Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1923, Heft 4/5, S. 282.

⁴⁾ Guido Adler, Der Stil in der Musik, Lpz., 1911, S. 58.

Гіпотезу Г. Рімана що-до пентатонічного характеру найдавнішої грецької музики недавно піддержав новими поважнішими аргументами К. Закс. Він доводить, що не тільки головні музичні інструменти класичної давнини і нотне письмо, що служило цим інструментам, походять з пентатоніки, але й музика зоставалася в своїй найглибшій істоті пентатонічною аж до загибелі давнього світу¹⁾, та й знаки для співу були впорядковані на пентатонічній основі²⁾. Його доводи достатні, щоб визнати, що пентатоніка в давніх Греків існувала, — більш того, вона була в моді в часі винайдення грецьких нотацій або подобалася винахідцям — очевидно, сильним і впливовим музикантам; але тих доводів ще не досить для того, щоб визнати, що пентатоніка була виключною або найдавнішою системою давніх Греків; крім того, принцип нотації міг бути перейнятий (може, разом з тими інструментами, до яких був пристосований) від інших народів, і не відповідати предковичній тубільній старогрецькій тональній системі, — адже нинішню європейську нотацію переймають народи, що мають музику, до якої ця нотація мало пасує. Ми не повинні забувати, що писані пам'ятки, за якими ми студіюємо старо-грецьку музику, стосуються до музики професіональних музикантів і освічених Греків, а не до музики пастухів, тимчасом для нас було-б важливіше пізнання цієї останньої.

До міркувань Гуго Рімана, що надто підкреслюють пентатонічні елементи в старо-християнській мелодиці³⁾ (поданий у нього матеріал з пентатонічних мелодій в хоралі виправив і доповнив Беверунг⁴⁾, скептично ставиться Петер Вагнер⁵⁾: він уважає, що діятоніка (семиступінна система) запанувала в старо-християнській музиці не шляхом збагачення давньої п'ятиступінної системи, а шляхом стримання, скорочення багатшої хроматики⁶⁾ і в латинському церковному співі утвердилося від XI віку в результаті очищення від приправ в орієнтальному стилі; діятоніка була справою теоретиків і, ще в більшій мірі, лінійної системи⁷⁾. Г. Адлер у Рімановому довідковому матеріалі не вбачає нічого більше, як тільки те, що окремі мелодії в старохристиянській музиці обмежуються п'ятьма тонами; такі мелодії трапляються в усі часи аж досі⁸⁾. Також Г. Шюнеман зауважує, що „наспроти Ріманових пентатонічних прикладів стоїть у старій церковній музиці надто багато відхильних — з півтоновими і ще дрібнішими послідовностями — щоб можна було установити внутрішній зв'язок із старогрецькою пентатонікою або пентатонікою сьогочасних народніх пісень“⁹⁾.

¹⁾ Q. Sachs, Die griechische Instrumentalnotenschrift, Zeitschrift für Musikwissenschaft März, 1924.

²⁾ C. Sachs, Die griechische Gesangnotenschrift, Zs. f. MW., Oktober, 1924.

³⁾ H. Riemann, Handbuch der Musikgeschichte, I Bd., 2 Teil, c. 62 і далі.

⁴⁾ H. Beverunge, Pentatonik im Choral. Gregorius-Blatt, Organ für Katholische Kirchen-Musik, Düsseldorf, 1918, Nr 9/10 і перед тим у рецензії на Ріманову „Pentatonik“ u. s. w. в Musica Sacra (Regensburg), 1917, Okt.—Dez.

⁵⁾ Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1922, Heft 3, c. 184.

⁶⁾ P. Wagner, Einführung in die gregorianischen Melodien, I Teil, Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen, Lpz., 1910, S. 16.

⁷⁾ P. Wagner, рецензія на H. Riemann's Handbuch der Musikgeschichte, Zeitschrift der Internationalen Musikgesellschaft, 1906, Febr., 194—5.

⁸⁾ G. Adler, Der Stil in der Musik, Lpz., 1911, S. 58—9.

⁹⁾ Arch. f. MW., 1920, S. 176.

Коли в культових мелодіях, згідно з їх консерватизмом, шукати ключа до найдавніших тонорядів, то при їх студіюванні впадає в вічі, яку велику вагу в їх творенні має оліготонічна основа *añc'*. Більш, як 30 літ тому Оскар Флейшер звернув увагу на те, як репитував у цих тонах професіональний індуський рецитатор Atharva-Веду¹⁾ (так само, зрештою, обмежувався ними й індуський ковтач ножів, що приїздив до Берліну в кінці XIX віку²⁾); в одній з пізніших праць, на початку цього віку, Флейшер був, здається, близький до ідеї простежити, як на цій основі розвилися ширші мелодичні типи³⁾; проте мені досі невідомо, чи хто розробив цю тему,—вона мені представляється вдячною. Подаючи далі матеріяли й зіставлення в цьому напрямі, насамперед зазначу оце: до типу *añc'* я залучаю, незалежно від дійсної абсолютної високости (тоб-то транспонуючи на цей ряд), співи в тонах, що відстоять від себе на такі інтервали принаймні приблизно, отже в сьогочасній європейській нотації краще можуть бути віддані цими знаками, ніж іншими (напр. *a h cis'*); насправді інтервали можуть виявлятися трохи більші або менші ніж 1 т.— $\frac{1}{2}$ т. (особливо, коли вивіряти їх тонометрично) і можуть бути хисткі.

Тоноряд *añc'* трапляється в цілому світі, і не в самих культових мелодіях. Французький інженер Frézier, одвідавши Арауканців між 1712 і 1714 роками, коли цей войовничий нарід, що визначився ненавистю до білих і довгим запеклим опором проти них, був імовірно ще поза впливом європейської музики,—подав зразок їх музики в зазначеному вузькому тоноряді з $\frac{1}{2}$ т. інтервалом⁴⁾.

Також у плем'я Salish у Британській Колумбії (Канада) фонографічно зафіксовано, поруч з ангемітонічними, також мелодії з півтонами, і між ними — в тоноряді *añc'*⁵⁾.

За прадавність цього тоноряду свідчить те, що його виявляє спів одного з найвідсталіших у цілому світі народів—Ведда на о-ві Цейлоні⁶⁾, а також співи иншого народу, що належить до найнижче поставлених на порівняльній культурній драбині—Андаманців⁷⁾. Ми находимо цей тоноряд навіть у Бурятів⁸⁾ хоч взагалі музика монгольських народів держиться пентатонізму⁹⁾, правда, здається в меншій мірі, ніж у Китайців і в Якутів¹⁰⁾; в Європі ми його зди-

1) O. Fleischer, Neumen-Studien. Teil I. Leipzig, 1895, S. 51.

2) Ludwig Riemann, Eigentümliche Tonreihen, 39 (37).

3) O. Fleischer, Zur vergleichenden Liedforschung. SIMG III (1902).

4) Ch. Lavin, La musique des Araucans. La Revue Musicale, 1925, № 5, p. 248.

5) O. Abraham und E. v. Hornbostel. Phonographierte Indianermelodien aus Britisch-Columbia. Спершу друковано в Boas Anniversary Volume, New York, 1906, вдруге—в Sammelbände für vergleichende Musikwissenschaft, I, München, 1922, S. 301, № 2.

6) M. Wertheimer, Musik der Wedda. SIMG XI, 301.

7) У згаданій праці Portman'a.

8) П. Ивановъ, Среди бурятъ Иркутской губ. Русская музыкальная газета, 1914, ст. 381, № 1 (e-*añc'*); ст. 382 (d e f,—g тільки в форшлагу).

9) Ilmari Krohn, Mongolische Melodien, Zeitschrift für Musikwissenschaft, 1920 за А. Рудневым. Мелодии монгольских племенъ. Сборникъ въ честь Потанина—Записки И. Р. Географ. О-ва по отд. этнографіи, т. 34.

До речі: непентатонічні бурятські мелодії находяться в пізнішій праці Руднева: Хори—бурятскій говоръ. Вып. 3. Изданія факультета Восточныхъ языковъ И. С.-Петербургскаго Университета. № 42). СПб. 1913—4, стор. 013, 016 (тоноряд) (gis-his-cis').

10) Д. Рогаль-Левицкий, Якутская народная песня. Музыка и Революция, 1926, № 10, ст. 34.

баємо у консервативніших і ізольованих Фінських народів — Комі (Зирянів), Мордві ¹⁾ і Лапландців. Музика російських Лапландців сливе не досліджена і невідомо, чи вона ідентична з музикою Лапландців норвезьких; ця остання, пильно досліджена від гельсінфорського вченого Армаса Лявніса, виявляє перевагу ангемітонічно-пентатонічного стилю ²⁾ (невластивого найближчим їх фінським сусідам — Суомі).

Проте в музиці Лапландців, взагалі глибоко архаїчній, здибаємо також і звукоряд аhc', обмеженіший ніж найтісніший звукоряд, який звичайно відносять до ангемітонічної пентатоніки (невиповнена кварта c-d-f або d-f-g) і характеризований присутністю $^{-1/2}$ тонового інтервалу ³⁾. Чи можна з певністю твердити, що тоноряд аhc' є інновація в лапландській музиці а не пережиток з призвичаєння ще давнішого, ніж пентатоніка (що при своїй безумовній архаїчності могла бути колись модою, яка витиснула ще архаїчніший), коли покровнений з Лапландцями фінський нарід Комі знає тоноряд аhc', але не знає пентатоніки?

Вернімося до культових мелодій. Що тоноряд аhc' властивий рецитуванню Вед, потверджується й зразком, що подає Ж. Гроссє ⁴⁾, й новими записами Фельбера з фонограм ⁵⁾ (один з зразків подається нижче в табл. В під № 1; існують і інші типи рецитування Вед). Між староврейськими культовими співами цей тоноряд здибається в таких: рецитування Ісхода, Второзаконія і книги Ісуса Навіна у еменських Євреїв (див. табл. В № 2, комбінованим знаком підвищення записувач тут визначив висоту 748 хитань в сек. при $e = 648$ і $g = 773$ ⁶⁾, в голосіннях і рецитуванні книги Естер у перських Євреїв ⁷⁾. Далі, в табл. В під № 3 подається рецитація псалмів у Вірменів (по-вірменськи *Rosh*, тоб-то чергування; назва походить від того, що псалми рецитують за чергою двоє солістів ⁸⁾). В католицьких службах церковних ряд із трьох тонів з інтервалами 1 т.— $^{1/2}$ т. має дуже велике застосування; в при-

¹⁾ R. Lach, *Gesänge russ. Kriegsgefangener. Ilä Syrin.*, № 4; Mordwin. B., № 1.

²⁾ Armas Launis, *Die Pentatonik in den Melodien der Lappen. III Kongress der Intern. Musikgesellschaft in Wien, 1909, S. 244* і далі.

Армас Лявніс, розлічуючи, що між лапландськими мелодіями $^{2/3}$ двигаются в межах ангем. пентатонічної системи, залучає до пентатонічних також мелодії в тоноряді cde, але цей тоноряд, що може вважатися так само за викрій діатонічної гама, як і за викрій пентатонічної, не має характеристичного для ангем. пентатоніки $^{11/2}$ тонового інтервалу.

³⁾ *Mémoires de la Société finno-ougrienne. XXVI. Lappische Juoigos Melodien gesammelt und herausgegeben von Armas Launis. Helsingfors 1908.* Мелодія № 100.

⁴⁾ J. Grosset, *Inde. Encycl. de mus. I, p. 280.*

⁵⁾ E. Felber, *Die indische Musik der vedischen und der klassischen Zeit. Platten №№ 427, 429, 461, поп. № 428.*

⁶⁾ A. Idelsohn, *Phonographierte Gesänge und Aussprachproben des Hebräischen der jemenitischen, persischen und syrischen Juden. Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der K. Akademie der Wissenschaften in Wien. 175. Band. 4. Abh. — 35. Mitteilung der Phonogramm-Archivs Kommission (Wien, 1917. Platten №№ 1195, 1951, 1669).*

⁷⁾ Його-ж. *Ges. der babylonischen Juden. Jerusalem—Berlin—Wien 1922. S. 60* (мелодика саме вавилонських Євреїв виявляється почасти пентатонічна, почасти тетрахордальна). *Phonogr. Ges. u. Aussprachproben des Hebräischen. Platten 2127, 1675-b, поп. 1678-b.*

⁸⁾ Komitas Keworkian, *Die armenische Kirchenmusik. SIMG I. 55.*

кладі В № 4 подається один з старовинних способів рецитувати євангелію ¹⁾. П. Вагнер вважає, що субсемітональний спосіб у західних церковних рецитаціях встановився пізніше, ніж субтональний ²⁾. Проте пам'ятки, на яких основано це констатування, не сягають в глибоку давнину; первісні християнські культові мелодії невідомі. Далі йде кілька східно-слов'янських зразків, саме під № 5 вміщено рецитацію священика на початку звичайної літургії, як виобразив у 70-х роках XIX віку еспанець де-Кастро, що студіював галицький церковний спів у Римі, в Вищій Греко-руській (уніятській) колегії за поміччю професора греко-слов'янської літургії і церковного руського співу Ісидора Дольницького ³⁾ і інших духовних осіб того самого обряду. В транскрипції, прийнятій у де-Кастро, ноти, якими віддано цю рецитацію, визначають тони в ряді d-e-f ⁴⁾. Між мелодіями, нормалізованими від російської православної церкви, також трапляються такі, що обмежуються трьома тонами з послідовністю інтервалів, як a-h-c'. Під № 6 подається зразок співів на утрєні, знаменного роспіву (глас ̑̑) ⁵⁾. Над знаками старої східно-слов. церковної нотації я поставив тут для пояснення загально відомі зазначення тонів латинськими літерами. Пор. також „И нынѣ и присно“ на літургії св. Іоанна Золотоустого ⁶⁾, загально відомі співи на панахиді „Упокой, Господи, душу усопшаго раба Твоего“ і т. п.; на утрєні „Свят Господь Бог наш“ на глас ̑̑.

Тоноряд ahc' властивий рецитованню Апостола, Символа Віри, Євангелії і інших текстів. Св. Письма у східно-слов'янській практиці. Де-Кастро, визначаючи ряд в цьому разі як d, e, f, констатував, що в церковному вчитуванні таких текстів неповні закінчення або середні зупинки робляться на e, а повні або фінальні на f. (В нинішній практиці читання Апостола в російських церквах,—отже і в українських на території рос. володіння—панує інший принцип—поступінного підвищення аж до скінчення читаного уривка, в межах голосових засобів рецитатора, але це певно пізніша мода).

Тоноряд ahc' сам собою надто вузький, щоб можна було стверджувати в ньому тоніку, особливо, коли *tonus currens*, *repercussa*, не a, а h або c'. Вага основного тону a стає безсумнівною, коли вона вияснюється й підсилюється приставленням здолу домінанти e або паралельної домінанти g (субсекунди проти a). В останньому разі утворюється широко розповсюджений тип g+a-hc',

¹⁾ P. Wagner. Einführung in die gregorianischen Melodien. III Teil. Gregorianische Formenlehre. Leipzig :1921. S. 48. Інші приклади розсіпані в різних місцях цієї книги. З давнішої літератури—A. Reissmann. Allgemeine Geschichte der Musik. I. München 1863. S. 86. ;

²⁾ P. Wagner, l. c. S. 524; 41. Визначення „субсемітональний“ і „субтональний“ зв'язані з тим, що *tonus currens* („tuba“) є верхній з трьох тонів, отже c' в ряді ahc', а в ряді fga.

³⁾ А не „Долники“, як транскрибував це прізвище перекладач книги де-Кастро на рос. мову протоієрей І. Вознесенський („Методъ греко-славянскаго церковнаго пѣнія“, Москва, 1899; оригінал має титул: „I o a n n e s d e C a s t r o“, Methodus cantus ecclesiastici graeco-slavici. Romae MDCCCLXXXI).

⁴⁾ Ст. 169 за рос. перекладом, пор. ст. 172, 178, 179, 183, 184.

⁵⁾ „Обиходъ нотнаго пѣнія“ вид. „по благословенію С̑т̑йшаго Правительствующаго Синода (Москва, 1902), Утрєня (лист 33, оборот пор., l. 94, об.).

⁶⁾ Н. Потуловъ. Руководство къ практическому изученію древняго богослужебнаго пѣнія православной російской церкви М., 1888, ст., 113.

до якого між культовими мелодіями можна вказати такі приклади: у еменських Євреїв плач¹⁾ і деякі синагогальні співи²⁾ (один приклад—у табл. В № 7), південно-індуська шкільна рецитація похвали Шіві³⁾, *tonus capituli* в католицькій вечірній табл. В № 8⁴⁾. З цих прикладів видно, що субсекунда іноді зачіпається злегка, як аподжатура, або тільки підготовлює до *tonus currens*, іноді міцніше в своєму мелодійному значінні і творить навіть пункт відпочинку, — проте все таки не зв'язується з окремим словесним складом і тільки замикає мелізму. В поданому у де-Кастро прикладі, як читають Апостола Галичани-уніяти (тут у таблиці С № 9)⁵⁾, відповідний тон, що поширює тоноряд додолу, також уживається лише потроху і з другорядним мелодичним значінням. Пор. „Господи, спаси, благочестивих“ і прокімен воскресний „Спаси, Господи, люди твоя“ на глас *Ṣ*, обоє знаменного розспіву, за синодальним Обиходом.

Пізніше, як звичайно вважають, явище є підвищення субсекунди, що втворює субсемітоніум (ввідний тон). Пристосоване до розгляданого тут оліготонічного ряду *g + ahc'*, це явище дає тип *gis + ahc'*. Ми його здібаємо також в старинній індуській рецитації, а саме: той самий рецитатор, продовжуючи виконання речі, вказаної вище, як приклад на тип *g + ahc'*, понизив основний ряд *ahc'* на *gab* (мабуть, не інтенціонально), і субсекунду вже інтонував не як *f*, а як *fis*⁶⁾. В другому старому індуському зразку⁷⁾, що подається тут в табл. В під № 10 (хоральними нотами послуговувався записувач, щоб визначити, що ритм тут—мовний, „*oratorisch*“, тоб-то ритмічні довгості складів у співі ірраціональні і визначаються їх величинами в мові), відразу виступає *gis + ahc'*, так само в наспіві еменітів до книги Ісуса Навіна⁸⁾ (табл. В № 11, дійсні тон. висоти для *c''* з знаком підвищення на кшталт подвійного діеза—539,7, для *d''*—578,3, *e''*—647, *f''*—682). Під № 12 в табл. В подається мелодія прастарого хорватського католицького духовного гімна, що співається на островах Cherso, Lussin і ин. (на Адріатичному морі) при різних пропесіях, напр., у Великий четвер. Роберт Лях, записавши цю мелодію там-таки, на місці, поділився своїм вражінням, що вона виявляє разючу, сливе достотну подібність до польського духовного співу „*Święty Boże, Święty mocny*“ (а не *moŋny*, як надруковано в розправі Р. Ляха),—а той походить з XIV віку і співався, як бувала моровиця, з такої нагоди й був зложений⁹⁾. На моє вражіння подібність обмежується однаковістю тонального матеріялу; з якої саме місцевости Польщі походить та мелодія до слів „*Święty Boże*“, яку подає Р. Лях (в таблиці В № 13), не зазначено. В костьолах Правобережної України цей спів трохи відмінний: під № 14 подається, як чув його я, і під № 15, як чув

¹⁾ Idelsohn, Phonogr. Gesänge, Platten 1163, 1165—6.

²⁾ Його-ж, Ges. der jem. Juden, №№ 72, 91, 99.

³⁾ E. Felber, op. cit., Pl. 459. Важливо, що на цій плитці тоноряд *g-ahc'* твердо видержаний, тимчасом початок того самого твору на плитці 458 виявляє непевність: іноді замість *h* там *b*, а іноді *g* трохи підвищене.

⁴⁾ Ks. J. Surzyński, Spiewnik kościelny. Poznań 1892. Nieszpory, s. 120.

⁵⁾ L. c. ст. 172.

⁶⁾ Felber op. c. Platte № 460 (продовження № 459).

⁷⁾ Ibid. Pl. № 411, див. пояснення там на ст. 7.

⁸⁾ Idelsohn. Phonogr. Gesänge, Pl. 1162, (с. 74).

⁹⁾ R. Lach. Alte Kirchengesänge der ehemaligen Diözese Össero. SIMG VI, 332

В. Харків. Під № 16 те саме, як співається в православних церквах Поділля (уодав В. Харків). В тоноряді g-gis + ahs' співають селяни у Довгобродях д. Більського пов. на Холмщині церковний гімн „Царю небесний“ на весіллях, коли дружка вводить молодих і садовить за стіл, на посаг (запис М. Гайдая, тут не подається за браком місця).

Далі між культовими мелодіями еменітів є чимало таких, що будуються на тонорядах розширених з основного ahs' приставленням домінанти в долині (тип e + ahs'), без заповнення проміжності e—a або з заповненням. Приклад подається в таблиці В під № 17¹⁾, під № 18 дано там приклад з грецького церковного співу в тому самому тоноряді e + ahs' (коли транспонувати)²⁾.

Тепер звузьмо круг досліду і обмежмо його слов'янським світом. Незалежно від питання про ступінь антропологічної близькості Слов'ян (цього питання займати тут зовсім не будемо), треба визнати, що лінгвістичні, історико-літературні й інші факти дають право здогадуватися, що й музичний розвиток слов'янських народів, у ранніх стадіях принаймні, не йшов гостро відмінними шляхами. Тут ми здібаємося з таким фактом: хоч південні Слов'яни взагалі зберегли дуже багато примітивного в мові й побуті, їх музика виявляє виразну неохильність до ангеітонічної пентатоніки.

Це констатував ще Фамінцін³⁾. Поясненням тут може бути сильний вплив Греків: коли останні й мали ангеітонічну пентатоніку в античному періоді, то вона в них вижила, мабуть у давню добу, ще перед тим, як прийшли на Балкани Слов'яни.

Пентатонічні мелодії здібаються в недавно опублікованому збірнику пісень Хорватів Меджумур'я⁴⁾, записаних від В. Жганца та треба завважити, що Хорвати, хоч лінгвістично належать до південних Слов'ян, у музиці не зовсім сходяться з балканськими родичами; зокрема згадані мелодії до певної міри ріднять їх із сусідніми Уграми, у яких пентатоніка далеко багатша й сильніше представлена⁵⁾.

Важливо те, що пентатоніки нема власе в істро-далмацької парости південного слов'янства, хоч музику цієї парости Людвік Куба вважає за найпримітивнішу в цілому слов'янському світі; а Л. Куба—єдиний знавець музики, що об'їхав цей світ з етнографічною метою і має для порівняння персональні спостереження. Ступінь примітивізму істро-далмацького співу (за винятком нанесенного італіянізованого репертуару) свідчить проти такого сильного всебічного впливу грецької музики, який-би органічно перетворив істро-далмацьку

¹⁾ Idelsohn, Ges. d. jem. Juden, № 67.

²⁾ За „Образцами греческаго церковнаго осмогласія“ прот. І. Вознесенского (приложение къ сочиненію „О пѣніи въ православныхъ церквахъ Греческаго Востока“), М., 1897, ст. 5 (про близькість до вживаних в Росії мелодій „грецького розпіву“, див. там ст. 43). Вознесенський взяв ці зразки з книги Bourgault-Ducoudray, Études sur la musique ecclésiastique, greque, Paris, 1877, якої я не міг дістати.

³⁾ L. c., 139.

⁴⁾ Vinko Žganec. Zbornik jugoslovenskih pučkih popijevaka, I. U Zagrebu. (Jugosl. Akademia Znanosti i umjetnosti) 1924. Мел. №№ 22, 112, 148 і багато інших.

⁵⁾ Béla Bartók. Das ungarische Volkslied. Ungarische Bibliothek für das Ung. Institut an der Universität Berlin herausg. v. R. Gragger. 1925. S. 20.

аж до неможливості заховування пентатоніки, як одного із живих мелодичних стилів або хоч одного з елементів мелодики. Проте, накреслюючи періодизацію істро-далмацької музики, Л. Куба зовсім обминає пентатоніку і підкреслює, як характеристичний для цієї музики, малий амбітус мелодій і малі інтервали, приєднуючи свій голос до тих, що сумніваються в теорії перворідности великих інтервалів ¹⁾.

Звертаючися до східного слов'янства, завернувся назад до трактату Сокальського, що з згадки про нього було почато цю розвідку.

Що Сокальський поширив Гельмгольцеву теорію на східне слов'янство, було з його руки послідовно, бо він узагалі надавав їй універсального значіння (Р. Нар. Муз., 41, 35), хоч від цього утримався сам Гельмгольц, покладаючи, що спосіб виповнювати квартові інтервали *c-f* і *g-c'* був у різних народів довільний і тільки самий поділ октави на два аналогічні тетра хорди є принцип сливе без винятків. Даних, які-б уповноважували на таке узагальнення, у Сокальського було надто мало. В його поважній праці високу вартість мають вдумливі аналізи східно-слов'янських мелодій, але матеріал, яким він орудував для порівняльних висновків, був і на ті часи вбогий (та навіть і ті східно-слов'янські друковані джерела, що вже тоді існували у значній мірі, не були йому відомі, в усякому разі не були використані).

Далеко ширше обробив тему А. Фамінцин, що в розвідці „Древняя индо-китайская гама въ Азии и Европѣ“, СПб., 1889 згуртував великий матеріал поза східно-слов'янським полем досліду. Хоч він притягав цей матеріал не без тенденції (і тому, між иншим, ужив неоправданого терміну „індо-китайська гама“), проте не зважився висловити твердження про універсальний пріоритет пентатоніки, і тільки що-до російської музики установив цей пріоритет у категоричній формі (ст. 124). Він навіть не поширив тези виразно на ціле східне слов'янство, хоч указав на мелодії пентатонічного характеру в Українців.

Обширний матеріал що-до пентатоніки згромадив також В. Петр у розвідці „О мелодическомъ складѣ арійской пѣсни“ ²⁾. В заслугу цьому авторові належить поставити те, що він звернув увагу на пентатонічний характер деяких українських, саме покутських мелодій у записах О. Кольберга ³⁾. В. Петр, твердячи, що первісно мелодії будувалися на дихордах *c-f* і *g-c'* і пізніше на трихордах *cd-f* і *g-a-c'*, обмежував пристосування цієї теорії музикою арійських народів. Вага його праці обмежується добром прикладів з мелодій різних народів, та користуватися ними треба з обережністю, бо вони не завжди достотно репродуковані з перводжерел.

Пізніших авторів, що писали про східно-слов'янську пентатоніку на підставі дослідів Сокальського й Фамінцина, не вносячи своїх власних, — я не буду згадувати.

О. Кольберг ще 1865 року ⁴⁾ завважив відзнаки „головної старо-китайської, старо-індійської і старо-шотландської“ гами в деяких польських піснях; Со-

¹⁾ L. Kuba, Das istro-dalm. Lied, III Kongres der Internationalen Musikgesellschaft in Wien, 1909. Стор. 271.

²⁾ Русская Музыкальная Газета, 1897/8 і окремо.

³⁾ O. Kolberg, Pokucie, Obraz etnograficzny, t. I і II, Kraków, 188.

⁴⁾ O. Kolberg. Lud. Sandomierskie, str. 104.

кальський, хоч згадував за Кольберга, ніде й ні в чім не виявив того, щоб він студіював Кольбергові праці, і якби був з ними обізнаний, то, розуміється, не зафіксував-би на папері свого здивування, відкривши пентатоніку в піснях східно-слов'янських. Пізніше А. Полінський указав на пентатонічні мелодії в Кольбергових польських збірниках, приписуючи тим мелодіям найдавніший вік¹⁾. Полінський опирався головню на Фамінцині. Міркування обох названих польських авторів на наш час перестарілі.

Доводи Сокальського й Фамінцина на руч пріоритету ангемітонічної пентатоніки у східніх Слов'ян (точніше Росіян і Українців, бо білоруської музики вони не знали) зводяться до цього:

1) і Сокальський, і Фамінцин вказували на те, що пентатоніка частіше трапляється в обрядових піснях, ніж в інших, 2) Фамінцин указав на рясність пентатоніки в Уфимській губернії, що „займає в східній Європі ізольоване місце подібно до Шотландії на Заході“ (а острівні Кельти, як відомо, мають багато широко розвинених пентатонічних мелодій). Поза цими дотичними власне східного слов'янства аргументами маємо в обох названих авторів тільки посилення на універсальність пріоритету англ. пентатоніки, — та ця універсальність, як ми бачимо, далеко не доведена. Перший з зазначених аргументів вводить нас у зазначений вище на стор. 32 метод сумісного студіювання мелодій з їх текстом і культурно-побутовою ролю пісні; другий — нагадує про те, що при порівняльному студіюванні музики відсталих народів і консервативних верстов культурних народів треба уважати не тільки на членування людства на етно-географічні облади, відповідні до лінгвістично-культурних груп, що об'єктивно визначаються в політиці або в науці, як окремі народи, або суб'єктивно почувають свою спільноту й відокремленість, — але також на етно-географічні ділянки в межах того самого народу; нарід має неоднаковий темп розвитку не тільки в різних горизонтальних, тоб-то соціальних своїх шарах, але й у вертикальних, тоб-то територіальних відділах. Сокальський, трактуючи російську й українську музику взагалі як єдину, тільки з місцевими особливостями, завважив, що пентатонічних мелодій він знайшов більше серед українських мелодій, ніж серед російських, і що він не може цього факту пояснити. Ми тепер можемо дати пояснення; Сокальському була відома взагалі дуже мала кількість і російських і українських мелодій, і тому його констатування, як засноване на зовсім недостатньому матеріалі, не має ваги; я не робив статистичного підрахунку на підставі матеріалів, опублікованих після Сокальського, а також давніших, не використаних від нього; та такий підрахунок і не міг-би з'ясувати справи, бо й на українській території — не всі кутки досліджені, а на російській території прогалини в поважному музично-етнографічному досліді ще далеко більші; не роблячи підрахунку, я маю таке загальне поверхове враження з відомих мені матеріалів, що спостереження Сокальського, ніби кількість пам'яток пентатоніки в Українців переважає кількість їх у Росіян, не potwierджується Міркування Фамінцина, що пояснював велику кількість пентатонічних мелодій у збірнику Пальчикова²⁾ ізольованістю Уфимської губернії,

¹⁾ A. Poliński, *Dzieje muzyki polskiej w zarysie*. Lwów, 1907, str. 13.

²⁾ Н. Пальчиковъ. Крест'янскія нар. пѣсни села Николаевки Мензелинскаго у. Уфимской губ., СИБ, 1888.

може, було спричинене недоглядом, бо з передмови Пальчикова знати, що село, де він брав пісні, було осаджене на початку XIX віку колоністами з Пензенської та інших губернь. Не становлячи нижче викладених фактів у причинний зв'язок, завважу, що високий відсоток пентатонічних мелодій у зазначеному збірнику з Уфимської губернії погоджується з певно дослідженою перевагою пентатоніки в музиці казанських і уральських Тюрків і Чувашів, а відсутність пентатоніки на крайній півночі російської етнічної області в Європі спонукає згадати за відсутність її в сусідніх Фінів-Суомі, Комі (Зирян) і Удмурт (Вотяків). Про відсутність можна говорити, розуміється, тільки умовно, з застереженням, що це констатування засноване на матеріялах з північної Росії, досі опублікованих. Проте цих матеріалів, рівняючи, чимало, бо російські етнографи-музиканти на північ звертали й тепер звертають найбільшу увагу. Досить поширений погляд, що там збереглася найкраще російська старовина; зокрема що-до поетичної й музичної творчості, північ являється крайною очарування тому, що там іще недавно буйно цвіли й досі не перевелися биліни,—а їх звичайно розглядають, як спільно-народний артистичний дорібок, що заховався на півночі дякуючи ізольованості й консерватизмові тамошньої людности. Отже в билінах, записаних на крайній півночі, щирої пентатоніки загалом не помітно; рідким її слідам¹⁾ можна протипоставити, як виняток протилежного характеру, і хроматизм, що також трапляється в билінах²⁾. З поміж досі опублікованих мелодій Олонецької губ.³⁾ нема пентатоніки ні в билінах, ні в інших піснях. З другого боку, ангемітонічна пентатоніка проглядає в билінах, що їх записав А. Лістопадов у Донській області⁴⁾; в цій області безпівтонний стиль яскраво позначається і в інших родах пісень; найпримітивніші ангемітонічні мелодії здибаються в записах з Курської губ.⁵⁾, Орловської⁶⁾, хоч тимчасом ці останні губернії не вважаються за вірніші старовині.

Дальші міркування в області російської музичної етно-географії розтягли-б виклад предмету і не могли-б бути досить угрунтовані через убожество матеріялів, зібраних із свідомістю наукових завдань; проте безсторонність досліду вимагає від мене уваги, що слідує. Хоч факт відсутности пентатоніки в зразках музики крайньої півночі Росії промовляє на руч мого скептицизму що-до пріоритету цієї тональної системи, я мушу сам застерегти, що не треба надавати надто великого значіння цьому фактові, бо не слід перебільшувати ваги крайньої півночі Росії для пізнання найдавнішої старовини східного слов'янства. Безперечно, північна смуга визначається загально-етнографічним консерватизмом, залежним від пізніших умов, але вона консервує те, що було

¹⁾ Труды Муз.-Этнограф. Комиссии О-ва любителей Естествознан., Антропол. и Этно. графии, т. I, ст. 149, № 8, т. II, № 29; Пѣсни русскаго народа въ Вологодской губ. зап. Ф. Истомина и С. Ляпуновъ, СПб., 1894, ст. 39.

²⁾ Труды Муз.-Этн. Ком., ч. I, ст. 153, № 31, ст. 155, № 39.

³⁾ Зб. Истомина-Дютша 1888 р.; записи С. Рибакова в „Русской Бесѣдѣ“; записи Ольги Агреневої-Слав'янської; єдина мелодія в зб. Дютша, що має пент. характер—трьохцєка на стор. 140,—походить з Архангельськ. губ.

⁴⁾ Труды Муз.-Этн. Ком., т. I, ст. 211, 180.

⁵⁾ В. Буромская, Свадебная пѣсня въ Рыльскомъ и Львовскомъ у., Вѣстникъ Харьковскаго Истор.-Филол. О-ва, вып. VI.

⁶⁾ Труды Муз. Этн. Ком. т. II, 349.

надбане в добу, коли вона не була відсталою, а навпаки, прогресивною в порівнянні з іншими російськими землями і мала жваві зносини з Заходом.

В тій самій Уфимській губернії, яку Фамінцин характеризував як Шотландію Східної Європи, і в якій справді рясно представлена пентатоніка, ми знаходимо також зразок на тип $a\ h\ c'$ —і то саме в пісні „вёшной“ (весняній танковій № 7), а ці пісні звичайно відносяться до обрядових.

В справі нинішнього географічного поширення пентатоніки в українській етнічній області тимчасом можна констатувати, що вона замітніша в етнографічно консервативному Покутті, але й Покуття, і сусідня Гуцульщина (що між її коломиїлками подібуються зразки найнижчих типів ангемітоніки) дають також і зразки примітивного звукоряду з півтоном— $a\ h\ c'^1$). Пентатоніка замітніша також у записах Я. Сенчика з Холмщини і Підляшшя (Матер. до Української Етнол., XVI), в моїх неопублікованих записах з Берестейського пов. й у записах Рубця з Чернігівщини (чи це спостереження може бути прикладене до цілої північної смуги, включаючи місцевості, що лежать між цими краями, невідомо), але там трапляється також і звукоряд $a\ h\ c'$ з приставленими тонами (Сенчик, № 40, Рубець 216 н. у. п., №№ 29, 32).

Треба визнати слушність Фамінцину, що вважав пісні обрядові (залучаючи до них і жнивні) за „матеріал, який насамперед треба виділити з маси нар. пісень, здебільшого належних до пізнішого часу... і який може служити до з'ясування принципів старої народної пісенної творчості“ (ст. 19). Але коли тим спостереженням, що пентатоніка в Росіян переважно трапляється у весільних піснях і в танках, в Українців у веснянках і весняних танках, Фамінцин potwierджував тезу про її пріоритет; коли цим логічним висновком перейнятий також розділ трактату Сокальського, присвячений пентатоніці, то об'єктивність вимагає противопоставити матеріали, які показують, що зазначені тут посилки з такою самою ймовірністю можуть привести до висновку про не меншу архаїчність примітивного типу $a\ h\ c'$,—до нього-ж бо належать: між російськими—окрім згаданої вище „вёшной“, також і „свадебное причитаніє невёсты“ з півострова Коли²⁾, і весільна пісня з Курської губ.³⁾. Тип $g\ (gis) + a\ h\ c'$ представлений у російських весільних піснях з північних губернь⁴⁾, тип $e + a\ h\ c'$ —в троецьких⁵⁾. (Сокальський вважав троецькі пісні за архаїчні в такій мірі, що послався на одну з них, яка має пентатонічний характер, на довід пріоритету пентатоніки). Тип $eg(gis) + a\ h\ c'$ —в рос. весільній⁶⁾ і хороводних⁷⁾ (також у голосінні по мерцеві⁸⁾).

1) Шухевич, Гуцульщина, III, 109, № 3; див. також між гуцульськими коломиїлками в 36. Роздольського-Людкевича № 1190; пор. O. Kolberg, Pokucie, II, № 44.

2) Тр. Муз.-Етн. Ком., I, ст. 157, №№ 44, 4.

3) Е. Буромская. Свадебныя пѣсни Курской губ. № 27.

4) Пѣсни русскаго народа въ губ. Вологодской, Вятской и Костромской. Записали слова Ф. Истомина, напѣвы С. Ляпуновъ. СПб. 1899 г., ст. 56, 65, 73, 11, 12, 16.

5) Н. Римскій-Корсаковъ. Сборникъ русскихъ народныхъ пѣсень (1 видання, 1877 р.), №№ 50 і 51.

6) 36. Ивана Прача, 4 видання А. Суворина, СПб. 1896, № 122.

7) Ibid. № 7; Римскій-Корсаковъ № 62.

8) Л. Каруновская. Несколько песен Костромской губ., № 10 (Музыкальная Этнография, сб. под ред. Н. Финдейзена, вид. Комиссии по изучению нар. музыки при Гос. Географ. Общ., Ленинград, 1926).

Поміж українськими можу вказати більшу кількість мелодій з зазначених типів до різних родів обрядових пісень. В таблиці С я подаю вибір з них, розклавши зразки в порядку розширення тоноряду— ahc' , $g(gis)+ahc'$, $e+ahc'$ і $eg(gis)+ahc'$ (всі ті тоноряди, як ми вище бачили, властиві східнім і західнім культовим співам). Зразки взято почасти з друкованих джерел, а почасти тут уперше подаються нові матеріали—з екскурсії, вирадженої від Історичної Катедри У.А.Н на Волинське Полісся (№№ 1—3), та з матеріалів Кабінету Музичної Етнографії при У.А.Н. (№№ 6—10, 12, 14, 15, 19).

Ритмічна сторона і словесний зміст цих пісень не завжди відсилають до найглибшої старовини, але це саме треба признати й що-до пісень пентатонічних. Обидва мелодичні стилі представляються зразками і давнішого, і пізнішого віку. Звичка співати в певних тонорядах переживає давні ритмічні форми і давні інтереси й обставини, що зумовлювали зміст пісень.

Подавати тут тексти пісень і розглядати їх я не маю змоги, проте як ви́няток наведу текст одєї, без сумніву, архаїчної веснянки, що записав М. Гайдай 1924 р. в селі „Ліпнікі“ на Волинському Поліссі (Коростенської округи) за екскурсії, урядженої від Історичної Катедри У.А.Н. Співала жінка 80 років. За прадавність цієї веснянки свідчить її зміст:

- 1) Ой будь весна, будь красна, ой, що ти нам винесла?
- 2) Винесла, винесла три користі радості.
- 3) Одна користь—оратнічок, друга користь—бортнічок.
- 4) Друга користь бортнічок, третя користь—пастушок.
- 5) Оратнічок гукне в полі,—роді Боже, житечко!
- 6) Бортнічок стукне в борі,—сади, Боже, пчолочка на новеє літєчко.
- 7) Пастушок гукне в лісі: да пасі, Боже, стадєчок, на новеє літєчко¹⁾.

Мелодія до цієї веснянки подається в таблиці С під № 1.

Під № 2 там подається щедрівка, що я записав у Коростені.

Під № 3—жнивна пісня, село Ліпнікі на Волинському Поліссі, записав М. Гайдай.

№ 4—Петрівка (так звуться сезонні пісні, що співаються в „Петрівку“, тоб-то в Петрів піст, інші назви—„Петрівчані“, „Петрівські“). Оскільки я постеріг, на Правобережжі, а місцями й Лівобережжі, Петрівок співають на той самий голос, що й купальських пісень. Так, певно, і в даному селі (Калинова Житомирської округи). Цю мелодію записав М. Гайдай.

№ 5—весільна пісня з колишнього Борзенського повіту (с. Прохорі). Надруковано в „Матеріалах до Української Етнології“ Наукового т-ва ім. Шевченка у Львові т. XIX—XX, 101 ст., № 1; порівн. там саме №№ 2, 21 (з ритмічної сторони на ці записи не можна вповні покладатися).

Далі подаються мелодії до обрядових пісень, де тоноряд ahc' розширюється субсекундою або доліпньною домінантою або обома цими приставленими тонами.

№ 6—„гряна“ пісня, яку я записав у селі Хоробричах Чернігівської округи

¹⁾ Підтекстування не скрізь ясне, бо старенька не могла повторити пісню, щоб записати її докладніше; в 5 вірші зазначено, що червтка відповідно до кількості складів розбивається на дві вісімки.

коло Городні на білоруському мовному пограниччі¹⁾. Знак $\underline{\text{—}}$ над нотою означає, що довгість тону може бути не тільки така, яка відповідає ноті, а також і трохи менша або трохи більша. Літерою У в тексті під нотою позначено дифтонгічний звук уо ; літерою Ѣ —дифтонгічний звук іе . Кінцевий склад дужках (ла) не співався, а вимовлявся без голосу.

№ 7—„грѣна“ пісня, яку я записав в околиці Новгородка (Новгорода-Сіверського). „Грѣних“ пісень співають у північній частині давньої Чернігівської губ. на Зелені Свята аж до обряду, що зветься „проводами русалок“. Цей назви вживають не по всіх селах тої смуги, де існують самі пісні. В багатьох селах їх звуть „троецькими“, а зрідка можна почути і назву „русальні“. На одну з таких пісень посилався П. Сокальський (Р. Нар. Муз., 52 ст.) як на зразок китайської гаї в обрядових піснях, навівши запис А. Рубця (вип. 11, № 17, його-ж 216 нар. укр. напѣвовъ № 50, „троицкая“). Слова тої пісні „Зав'ю вінки та на святки“—такі, як у „грѣній“ мого запису, що подається під № 7. Проте в жодній пісні зазначеного роду, що мені довелося записати або чути в різних селах Чернігівської та Глухівської округ, і сліду нема пентатоніки; тоноряд аbс' з приставленою долішньою домінантою для них типовий. А. Рубець до свого запису додав зазначення „Стародубскаго уѣзда“, пункта не названо. Було-б дуже важливо, щоб хтось продовжив мої розшукування; тимчасом мелодія Рубця виглядає ізольовано, загадково.

Вислухуючи пісню № 7, я постеріг такі манери, досі в інших місцях не постережені.

В українських співах часто останній склад або останній голосовий звук рядка не доспівається, але це завжди склад або звук без традиційного мовного наголосу; при цьому попередній склад—протягнений, має на собі найістотніший темпоральний акцент. В російських голосіннях, (весільних, рекрутських та по мерцеві), зложених рядками з принципіально-дактилічними (в метричному розумінні) закінченнями, часто приходить регулярне відметення двох кінцевих складів²⁾ або тільки одного останнього³⁾. В давній пісні маємо відметення наголошеного Ѣ в мові голосового звуку: замість „ой луги має“ („має“=мої)—„ой лугі май“. До того відметення це має місце не в кінці строфи, а в цезурі, що ділить рефрен на дві п'ятискладові групи.

В другій групі рефрену (що мала-б бути п'ятискладовою). „все зельоніє“ факультативно відпадає навіть і перший склад всѣ , а регулярно відпадають у слови „зельоніє“ останні звуки іе ; голос обривається на н , і по маленькій зупинці, якої не можна визначати павзою, співачки видають на протягненому тоні звук о (= ой?); після того йде звична на північному сході України та в Білорусі „гуканка“ („гу!“). Але вигукують не всі співачки: одна бо з них протягала далі попереднє с , не міняючи тональної висоти, ще короткий час

¹⁾ В дійсності співали на $1\frac{1}{2}$ тона нижче.

²⁾ Див. Труды Муз.-Этногр. Ком. I, с. 157, II, біломорські мел. № 72; Пісні рускаго народа въ губ. Арханг. и Олонецкой. Записали Ѳ. Истоминонъ и Г. Дютшъ. СПб. 1894, сс. 79, 81, 85, 86.

³⁾ О. Истоминонъ и С. Ляпуновъ, сс. 82, 83; пор. Тр. Муз.-Этн. Ком. II, в біломорській весільній, № 70: ка-ра-(блѣм), де наголошений очевидно третій з кінця склад ка-, бо в цих місцях (ст. 109) відзначено ка̀ра блей, ка̀ра бля.

після того, як інші видавали *у!*, а друга, відокремившись від решти, спускала голос на кварту вниз, тягнучи далі те саме *о*.

Цей опис показує, яке багатство та штучність можна знаходити в співах з примітивним, дуже вбогим тонорядом, коли ставитися до них, як до утворів, вартих пильного досліджу.

№ 8—колядка, що я записав у селі Змітневі Конотопської округи у 86-літньої жінки.

№ 9—колядка. С. Кезі Черніг. округи. Записав Виктор Коновал ¹⁾.

№ 10—весільна пісня з с. Понорниці Конотіпської округи. Записав М. Гайдай ²⁾.

№ 11—купальська пісня. Є. Пенязевичі коло Малина колишнього Радомиського повіту. Записав я в 90-х роках минулого століття. Мелодія вже була вміщена в II томі Етнографічного збірника Укр. Наук. Т-ва в Києві під № 78.

№ 12—купальська. С. Прохорі колишнього Борзенського пов. у жінки 73 років. Записав М. Гайдай ³⁾.

№ 13—купальська з с. Гречаной Греблі кол. Пирятинського пов. Записав я.

Звичай співати на два голоси або більше, на мій погляд не є давній ⁴⁾; проте я подаю цей свій запис, щоб показати, як архаїчний тоноряд пристосовується до нових манер хорового співу ⁵⁾.

На прикладі № 7 ми бачили, як убогість тонального матеріалу надолужається внесенням штучних способів у спів; є й тут хитрість подібного роду—парадоксальний вибір моменту для вступу хору ⁶⁾. Подібні парадоксальності властиві східно-українським і російським пісням, але така витонченість, що хор вступає в мелізм, підхоплюючи словесний склад (точніше, голосовий звук), вже розпочатий від соліста, навіть у записах російських пісень трапляється лише винятково ⁷⁾.

№ 14—купальська. С. Галицьке Кременчуцького пов. Записав 1878 року М. Лисенко. Мелодія вже була надрукована у виданні „Збірка народних пісень в хоровому розкладі, пристосованих для учнів молодшого й підстаршого віку у школах народних“ (Київ, 1907, ст. 14, № 3) в двоголосному розкладі, без зазначення географічного пункту. Дійсну одноголосну форму й назву села я взяв з рукопису М. Лисенка ⁸⁾.

¹⁾ Тут транспоновано для вигіднішого порівняння. В оригінальному записі мелодія починається з *а'*.

²⁾ Транспоновано на півтона нижче супроти оригіналу.

³⁾ Транспоновано на $1\frac{1}{2}$ тона нижче.

⁴⁾ Див. К. Квітка. Лисенко, як збирач нар. пісень. Повідомлення Муз.-Етногр. Кабінету У.А.Н. № 1. Київ, 1923 р., ст. 5 і далі.

⁵⁾ Зачинальниця потім, як вступає хор, веде нижчу партію; в хорі тільки одна дівчина „виводить“ вищу партію, а решта всі співають нижчу. Нота в дужках в останнім такті означає вигук, якого тональна висота визначена приблизно. Останній склад строфи вимовляється, а не співається, коротко й ледве чутно. На цей голос у Гречаній Греблі співають також Петрівки.

⁶⁾ Див. зокрема записи Листопадова в II т. „Трудовъ Муз.-Етн. Ком.“, № 2, 7, 9, 10 і № 3 поміж його записами співів донських Українців.

⁷⁾ Н. Лопатинь и В. Прокунинъ. Сборникъ русскихъ народныхъ пѣсень, часть II, № 51.

⁸⁾ В другому рукопису є й двоголосова форма, але то—не чернетка.

№ 15—петрівчана. С. Хатки кол. Зіньківського пов. Записав М. Гайдай.

№ 16—веснянка. З с. Баршполя кол. Переяславського пов. Записав М. Лисенко. Тут передруковується з видання „Труды Этнографическо-Статистической экспедиции въ Западно-русскій край“, т. III, СПб, 1872, ст. 113.

№ 17—веснянка. З Остерського пов. Зі збірника А. Рубця „216 нар. укр. напѣвовъ“. № 30. Запис, взагалі дуже близький до попереднього; відрізняється головню тим, що замість субсемітоніума сіс тут, у діятонічному характері, с.

№ 18—весільна. С. Поршна Львівського пов. Передруковується з „Етнографічного Збірника Наук. Т-ва ім. Ш-ка у Львові, т. XXI. Галицько-руські народні мелодії зібрав на фонограф Й. Роздольський, списав і зредагував Ст. Людкевич“. № 35.

№ 19—весільна. З с. Жовтої кол. Верхньо-Дніпровського пов. Катеринославськ. губ. Записав я. У мелізмі зачіпається 4-й ступінь угору від основного тону.

№ 20—весільна. Із с. Губського біля Лубень. Записав я. Вже друковано в Етн. Зб. У.Н.Т. II, № 119.

№ 21—веснянка з того-ж таки села. Друкована там саме під № 71.

В останніх трьох прикладах зачіпається й третій ступінь униз від основного тону (fіs або f); в № 19 і 20 це має місце тільки в варіаціях.

В прикладі № 21 особливо вражає подібність респонзоріяльної фрази унісонового хору а-а-а-а-г-г-а-до „субтональних“ формул грегоріанських рецітацій. До характеристики пеї веснянки важливий її зміст; дівчата похваляються, що як мати не буде навчати свого сина, вони будуть його чарувати („причаруєм ручки й ніжки ще й білеє тіло“), щоб не зводив їх¹⁾.

Тепера згрупую приклади по родах пісень і додам вказівки на мелодії, яких не подано в таблиці С.

Веснянки—табл. С. №№ 1, 16, 17 і 21; крім того: К. Квітка, Етн. Зб. II, № 66 (в тій мелодії співачка зачепила також субсемітоніум gіs, але тільки у варіації); Рубець, 216 н. у. п. № 29; Кв. Е. З. II, № 58 (з зміцненою субсекундою g); Лисенко, Молодоці, I, № 14 і Кв. Е. З. II. № 67 (з увідним тоном); Кв. Е. З. II, № 641 (з приставленою долішньою доміантною, тоб-то звукоряде+аhс'). З обома приставленими тонами, тоб-то з долішньою доміантною і з субсекундою,—Рубець, 216 н. у. п., № 32; поміж веснянками, що записав Лисенко і вмістив у „Трудахъ Этнограф.-Статист. Экспедиции въ Западно-русскій край“, т. III, ст. (113), 121, 126, 132, 133, 144, 152, також Лисенко, Молодоці, I, № 25.

Весільні—табл. Д, №№ 5, 10, 18—20; крім того в збірнику Й. Роздольського—С. Людкевича №№ 13—17, що оздоблюються увідним тоном, але тільки в мелізмах і лігатурах (як у північно-рос. весільній у Ляпунова, ст. 59, 60, в голосінні по рекрутові, іbіd., ст. 81), Кв. Е. З. II, 120, 121, 122, де субсекунда зміцнена (пор. польськ. J. Kantor, Czarny Dunajec, Mater. Antr. i Etnogr., вид. Краків. Академії, IX, ст. 126, ч. 2, Kuhač, 1224. Пентатоніка в сьогочасних укр. весільних піснях не грає помітної ролі; мел. Кв. Е. З. II, 662 є перша весільна пентатонічного характеру, знайдена на т. зв. Великій

¹⁾ Подаю з пам'яті, бо мій запис тексту загинув.

Україні; передніше у весільних піснях пентатонічні мелодії були записані тільки на Покутті, де пентатоніка взагалі ще рясно цвіте.

Волочечна білоруська пісня—Zbiór Wiadomości do Antropologii krajowej wyd. Akademii Umiejętności w Krakowie, XVIII, № 29.

Жнивні пісні—Табл. С, № 3, крім того Квітка Е. З. II, № 93.

Колядки і щедрівки—табл. С, №№ 2, 8, 9; понад те: Зб. найкращих укр. пісень. Зібрав К. Поліщук, ноти записав М. Остапович, К. 1913, в. IV, № 23. Ця мелодія стала популярна дякуючи хоровому аранжуванню М. Леонтовича (знаменитий „Щедрик“). Своїм словесним змістом (формула „там овечки покотились, а ягнички народились“, пор. Потєбня, Объясн., т. II, розд. IV, В) вона переносить нас у віддалену добу, коли практикувалися магичні орудия й інкантації з поважною метою збільшити плодючість худоби. Ідентична своїм мелодичним рисунком, а ритмічно мабуть старіша мелодія щедрівки Кв. Е. З. II, № 187, записана з словами християнсько-апокрифічної теми (комент. у Потєбні, Объясн., II, 570 і Веселовського, Разыск., Сб. Акад., т. 32, № 4, 225), але напевне служила давніше іншим словам, а може й нині рівночасно служить подібно до того, як примітивна мелодія щедрівки Кв. Е. З. II, № 136 служить і цій самій релігійній темі, і іншій, світській і примітивній (ibid. 137).

Купальські і петрівки—табл. С, №№ 11—15; понад те: Квітка Е. З. II, №№ 79 і 80; А. Конощенко. Укр. пісні з нотами I (Одеса, 1900), № 39 (хоч там не зазначено, що пісня належить до цього роду, не може бути сумніву в того, хто знає тип правобережних куп. пісень). Варт згадати, що чистий тоноряд аhс' є в латиських піснях, звязаних з святом „Ligo“, що відповідає нашому Купалові—див. приклади, що за Юр'яном (№№ 3-а і 3-б) подав В. Петр у праці „О мелод. складѣ арійской пѣсни“ під №№ 49 і 50.

Русальні (гряні, троецькі)—табл. С, №№ 6 і 7; крім того білоруська, що її передрукував Карський в „Отчетѣ о первомъ присужденіи премій П. Н. Батюшкова“ (Зап. И. Акад. Наукъ по Фил. Отд. IV, I) з арт. Шидловського „Obrzędy weselne ludu weyskiego w gub. Minskiey, obserwowane w latach 1800“ і т. д., поданого в книзі Голембіовського „Lud Polski“, Warsz., 1830.

Хрестильна з Холмщини в Зб. Сенчика, № 40 також може бути залучена до цих матеріалів, бо словесна сторона не звязана з пізнішим християнським культом і фєрмою вона зближується з веснянками й купальськими.

Менш конклюдзивне з погляду того аргументу Сокальського і Фамінцина, що тут критикується, є знаходження типу g (gis) + аhс' в колядках пізнішого характеру, з виразною відбиткою християнського культу в словесному елементі: Лисенко, Шкільний Зб. 19 № 3, Кв. Е. З. II, № 148¹⁾.

Переважно критичний характер цієї праці звільняє мене від обов'язку зробити тут добір мелодій того роду, на який не посилалися Сокальський і Фамінцин, та в якому небезпідставно шукав Ф. Торрефранка характеристичних рис найпримітивнішої мелодики: пісень колискових. До найархаїчніших родів співу треба віднести також голосіння по мерцеві. Вище я згадав за російське (Костромської губ.) голосіння з мел. основою аhс', тепер вкажу на українське: О. Kolberg, Chełmskie, I, № 36.

¹⁾ В ост. прикладі вагання між великою і малою субсекундою, пор. Launis. Lappische Juoigos-Melodien. № 179.

Можна-б навести ще чимало обрядових пісень, що будуються на тоноряді в обсягу малої терції з послідовністю інтервалів $1\frac{1}{2}$ т. — 1 т. (тип *fis-g-a*), і таких, що обмежуються двома ступенями з інтервалом цілого тону або мають такий двотоновий ряд за свою основу.

Коли відкинемо принцип звужування тонорядів і викроювання тісніших з уже знайдених ширших, то теорія перворідности квартових і квінтових інтервалів не пояснює походження цих примітивів, зокрема збудованих на архаїчному тоноряді *ahc'*, що має, мабуть, не менше етногеографічне поширення, як пентатоніка, і не менше сягає в давнину. Зазначена теорія проходить плавко у Гельмгольца й Сокальського тільки тому, що вони, посиляючися на етнографічний матеріал, ігнорували отакі тісніші мелодії. Про те, що мелодії з вузьким амбітусом і дрібними інтервалами вже були опубліковані, коли випускав свого трактата Гельмгольц, була мова вище. Що Сокальський, розвиваючи за Гельмгольцом зазначену теорію на східно-слов'янському ґрунті, ігнорував мелодичні типи, на які вказується в нинішній розвідці, то ця прогалина залежала почасти від недостатнього знайомства його з літературою, бо на його час були вже опубліковані зразки, будовані на звукоряді секунди (щедрівка в „Трудахъ Этногр.-Статист. Экспедиціи“, т. III, 445), малої терції (веснянка, *ibid.*, 113 і далі), великої терції (щедрівка, *ibid.*, 459¹⁾), почасти від того, що сам Сокальський у своїй діяльності збирача мелодій не виявив такого інтересу до примітивів, який мусів-би відповідати тим широким історико-еволюційним проблемам, що їх він розв'язував у своїй діяльності теоретика. І коли в Сокальського посилка, напр., на троецьку пісню пентатонічного характеру при обминанні згаданих тут вище троецьких з основою *ahc'*, що вже 1877 року стали відомі з збірника Римського-Корсакова (№№ 50 і 51), пояснюється, мабуть, тим, що Сокальський не мав того збірника до своєї роботи (Сок. його ні разу не цитував), то ігнорування цих зразків з боку Фамінцина, що використав збірника Р.-Корсакова, можливо, свідчить про те, що вибір доведових зразків йому диктувала адоптована згори теорія.

У всякому разі треба признати, що примітивів тих типів, на які звернуто увагу в нинішній розвідці, за часів Сокальського і Фамінцина в музично-фольклористичній літературі було ще надто мало, і треба було мати багато скептицизму, щоб тоді протипоставити їх пентатонічним пам'яткам і тому узагальненню, що накидалося на підставі тодішньої західно-європейської літератури.

Тепер, як показує згромаджений у цій праці матеріал, настала крайня пора на ревізію. Кількість наведених тут мелодій в обсягу меншому від кварта, які мають півтоновий інтервал, далеко переважає кількість мелодій пентатонічних, або згодово віднесених до пентатонічного архетипу, на якій базувалися Сокальський і Фамінцин, вважаючи її за достатню, щоб упевнитися в пріоритеті пентатоніки, і функції пісень, тут поданих чи згаданих, не дозволяють трактувати їх взагалі як пізніші в порівнянні з тими, на які вказували Сокальський і Фамінцин.

Гадаю отже, що ми не можемо віддати пентатоніці у виключне посідання жадного виразно окресленого періоду в минулому, а мусимо признати мело-

¹⁾ Я вже мав нагоду вказати на ці зразки, торкаючися розгляданого тут питання в розправі „М. Лисенко, як збирач нар. пісень“, ст. 16.

дичні типи з найменшим тональним обсягом за прастарі, хочби вони не мали характерного для пентатоніки перескоку й обминання котрогось властивого діятоніці ступеня. Це не значить, розуміється, що всі окремі утвори в тісному тональному обсягу походять з глибокої давнини.

Не нам, що живемо в країні, позбавленій усіх потрібних умов для музико-знавчої праці, братися розв'язувати в універсальному обсягу таке питання, яке й у західньо-європейській науці досі навіть ще й не поставлено як слід з узягненням усіх дотепер здобутих даних. Та мабуть виложених тут міркувань вистачає, щоб признати оце:

1) коли в універсальному студіюванні писаної й неписаної музики народів цілого світу, чи культурно-ближчих до нас, шукати опори для теорії пріоритету ангемітонічної пентатоніки на східньо-слов'янському ґрунті, то ми там такої опори не находимо, і

2) коли в студіюванні народної музики східніх Слов'ян надіятися знайти нові доводи для цього пріоритету в універсальному обсягу, чи хоч у межах ближчих груп народів, то ця надія не справджується.

В історії музичного розвитку українського й російського народів ангемітонічна пентатоніка мала визначне місце,—про це свідчать як чисті її пам'ятки, так і сліди її в дуже великій кількості мелодій. Але основана на даних акустики гіпотеза про перворідність цієї системи здибає в студіюванні східньо-слов'янських і особливо українських примітивів нові заперечення. Нема інших підстав, окрім спекулятивних, для певности в тому, що початковою стадією у східніх Слов'ян була стадія виключного панування тих тонорядів, що характеризуються опущенням одного або двох ступенів у залежності від обсягу мелодії. Навпаки, поетичний елемент, культова й побутова роля тих пам'яток української й російської народної творчости, які в своїх мелодіях не мають цієї характеристичної прикмети, і яких примітивізм з музичного боку виявляється в крайній вузькості амбітусу (менш від кварта), доводять, що оліготонічні типи, до яких ті мелодії належать,—незалежно від того, чи їм бракує півтонового інтервалу (типи *cd*, *cde*), чи не бракує (типи *abc'*, *efg*),—не є пізніші, отже треба припустити, що ці типи жили паралельно й були синхронічні з нижчими типами ангемітонічного характеру; ніщо тимчасом не перечить і припущенню, що ці типи могли бути й давніші від ангемітонічних.

До стор. 45. Фр. Бремер, аналізуючи мелодику німецьких дитячих пісень і зважливо підкреслюючи подібність ходу мелодичного розвитку теперішньої дитини (німецької) з культурно історичними стадіями розвитку середньо і західньо-європейської музики¹⁾, констатує, що один з головних типів у названих піснях еволюційно виходить з основної схеми дитячого кликання (між иншим, у дитячих гулянках)—двох тонів з падучим інтервалом малої терції, напр. *g-e*, і розширює її звичайно в тонорядах *eg + a*, *c + eg*, *c + eg + a* (з підпорою завжди на *g*²⁾; другий уживає й інших діятонічних ступенів в обсягу сексти³⁾. Переймаючи пісні від дорослих, діти звичайно зменшують інтервали, але це

¹⁾ Fr. Brehmer. *Melodieauffassung und melodische Begabung des Kindes*. Leipzig. 1925. Ст. 173, 151. ²⁾ Ст. 142 (пор. 31—32). ³⁾ Ст. 145.

пояснюється не невправністю самого голосового органу, бо на постереження Шталя саме сільські діти „зберігають первісні більші тональні відстані“, хоч їх голоси менш гнучкі й вишкolenі, а мійські, вправленіші, „перейшли до вигіднішого обмеження тонального обсягу“. Бремер поправляє, що річ іде не про полегшення ступенів, а про вплив новітньої мелодики на міських дітей¹⁾. Згодьмося, що більші інтервали в співі німецьких сільських дітей являють переживання старішої німецької мелодики; але-ж старіша — не значить первісна²⁾.

Експериментальні спостереження Бремера для нашого питання мають невелике значіння, бо зроблені не над дітьми передшкільного віку, а над школярами. Отже до потвердження тези про трудність півтонів для дітей в цих постереженнях не знаходиться нічого. Проглядаючи на нотних прикладах зазначення схиблень чи змін, які роблять діти, повторюючи задані мотиви, можна постеретти, що нерідко вони вводять півтонові інтервали там, де в оригіналі їх не було³⁾; зокрема відзначаю, що f-d-c було перетворене в f-e-d⁴⁾, тільки хроматизовані мотиви з двома $\frac{1}{2}$ тоновими ходами поспіль давали справді велику кількість схиблень в бік діятонізації.

Бремер експериментально досліджував тільки рецептивну, а не творчу здатність дітей; на паралельність з історичним розвоєм мелодики він указав тільки між иншим; в постановці питань і дослідів він зовсім не прагнув до освітлення найдавніших історичних стадій за поміччю досліду дітей. Взагалі мушу застеретти, що я згадую за метод, заснований на біогенетичній теорії, не в тому розумінні, що цей метод існує, як розроблений і застосований до діла, а лише в тому, що існує ідея такого методу і в літературі подибуються окремі передчасні твердження, які виходять з принципіальної його можливості.

Так само лише натяки можна найти в літературі на можливість для пізнання нижчих стадій розвитку музики використати дорослих людей, позбавлених музичних здатностей. Про це джерело до вивчення згадують О. Абрагам і Е. Горнбостель в оцьому висновку: „Що тональна відстань є примітивніший, еволюційно старіший і загальніший момент, ніж якість інтервалів (Intervallqualität)... потверджуються постереженнями над музикою примітивних народів і над не музикальними людьми... Тільки на трохи вищих щаблях розвою виступають інтервали, визначені за музикальною якістю (квінти та кварта)“⁵⁾. Висновок очевидно несприятливий для пріоритету анг. пентатоніки.

¹⁾ Ib. ст. 147. ²⁾ Найдавніші цитовані мелодії (духовні) з 14 віку (ст. 150).

³⁾ Див. в нотному додатку у Бремера, табл. 2, дитячі варіанти до мотивів №№ 2, 7, 10, 11, 12, 14, 15, 56. ⁴⁾ Нотний додаток у Бремера, ст. 6, рядок 1.

⁵⁾ O. Abraham u. E. M. v. Hornbostel. Zur Psychologie der Tondistanz. Zeitschrift für Psychologie. Bd. 98 (1925), H. 3—4, ст. 249. Помимо всіх старань я не здобув Stumpf'ової Tonpsychologie.

A

1 $\text{♩} = 100$

Ми - хай-мо дру - хай-мо о - ве-ки на - се , О - рин-ка би - кі-шка о -
 бі-да-ть не - се , а Ми - ко-ла дру - го-ла о - ве-ки за-вер - та.

2 $\text{♩} = 116$

На і - ва - ти , на Пет-ра ма-ти хлі - ба на - пен - ла ,
 а в се - ре-ду про-да-ва-ла , сім ко - пі - йок за-ро-бя - ла.
 То-ло-ва-гій і - ван у во-гу внаб , я ж його не хаб , він сам у-нав.

3 $\text{♩} = 120$

Шука - пік , пік , заплющю-гі на го-ти-рі но-гі , щоб не-ба - ти. f (вибухом)
 не ку - ре-ня-ти , не гу - се-ня-ти , не сво-го гу-ря (и).

4 $\text{♩} = 100$

Па - ла - ла - ла , бух . - бух ! Ха - ка - ме - ні дух , дух !
 Колиб ме - ні не по-ли , до-б я те-бе за-га-внб.

5 $\text{♩} = 184$

До-щи-ку , до-щи-ку , віг - ром , віг - ром , ців - ром , ців -
 ром , дій - ти - це ю маю ма - то - то пам - ти - це - ю.

B.

♩ = 94

1. u-hu-vau-ho - vā u-hu-vau ho

vā au - ho - vā

2. wāj - hi ä-dau-noj ät jǎ-häu-su - ä wāj - hi šom äü bǎ -

hol ho-ǝ - räš kǎu ǝ-mǎr ä-dau-noj ä-läu-him, äud - zäut -

3. Je - re - we - zan paj - la - ta - hunk no - ra ti - je - se - rar, je - tess

Schluß der Phrase

jour ssa - ssa - re - zaw fer - kir jee-kir

4. Sequen - ti - a san-cti E-van-ge-li - i. se-cun-dum Jo - an - nem

5. Бла-го-сло-вен-но цар-ство От-ца и Си-на и свя-та-го

Ду-ха ны-нѣ и присно и во вѣ-ки вѣ-ковъ

6. Богъ гос-подь, ѿ та-вѣ — съ нами

Бла-го-сло-венъ гра-дѣи въ ѿ-ма гос-подь — не.

7. wǎ - ê - low ê - ny ũ - lu - joh lǎ - šǎ - ä - gij

1. *bō-gor-j ā-nē-nij ā-lō-hēj sīd-gij.*
 2. *Mi-sit He-rodes etc... ut apprehēderet et Pe-trum. De-o gra-ti-as.*
 3. *Гра-ті - е! Ав-ра-амъ гва-си-на и-лѣ, е-ди-на-го отъ ра-бѣ;*
 4. *а ггу-ра-го отъ сво-бод-ни-я! Но и-же отъ ра-бѣ по-мо-ти ро-ди-ся.*
 5. *sri-gah pa-lit sri-ma-ti sā-si-tum ja-gaj*
 6. *nā-še-hām tā-pā-hām u-mug-ne-hām*
 7. *je-šā-bu bō-o-rās*
 8. *Śwīęty Bo-że, śwīęty moe-ny, śwīęty nie-śmier-tel-ny, zmi-tuj się nad na-mi.*
 9. *Śwīęty Bo-że, śwīęty moe-ny, śwīęty nie-śmier-tel-ny, zmi-tuj się nad na-mi.*
 10. *Свя-тѣ Бо-же, свя-тѣи Крѣ-пѣи, свя-тѣи без-смер-тѣи, по-мо-ли-ся насъ.*

17. *x 67 Vorbeter*

nă - hă - mi nă - hă - mi 'am - mij jô - mărăs - kôl kô - făr

Gemeinde

lă - nă - hēm kol hăn - ni - m - so ko - tũb bās - sē - jăr

lo - sum lă - bēlēj - sij - jôh pă - ăr

tă - hăt ê - făr.

18. Αἱ χεῖ - ρές σου ἐ - ποι - η -

σάν με καὶ ἔ - πλα - σάν με συν - ἐ - τι - θόν με καὶ μα - θή - σο - μαί τας

ἐν - το - λας σου . Ἐ - λέ - η - σόν με , Κύ - ρι - ε .

C.

1. *J = 92*

1 Οὐ, θυγῶ, ἐ - σνα, θυγῶ κρα - σνα, τοῖ, ὑο τι παν -

2 Βῆ, *) не - сла, вῆ - не - сла, тры ко - ру - сні

*) Var

1) вῆ - не - сла? 2) ра - го - сні.

* 2) ра - го - сні.

2. *J = 84*

ῖν - ля, ти ля, да - сн - ло - ва ма - ти, ὑο - ρυκ, τῆρ - ρυκ, дай ва -

на да - си ля, по - мѣ ὑο - ρυ - ва - ти, а я зна - ю, ὑο пан.

- ре - нук, цуд - ку кам - ти, мѣт ков - бас - ти, а на ко - му му - да мо - ба.

бго - ма, се - дѣ со - бѣ. кон - чѣ сто - ла, а вѣоῖ му - де ка - ми - то ок,

а вѣум ка - ми - то - кум сѣм уір - ван - ὑοῖ, Доб - ри - ве - тор, мо - ги, ван,

а нам ма - лень - кім по ед - но - му. (Дай просто мо - вѣти) поздоровѣем вас зновим ло - гом!

3 $\text{♩} = 68$

Я в бо-лу, жи-то жа-ла, ой, жа-ла, не бе-жа-ла.
Ой жа-ла, не ле жа-ла, за день три сном вжоло.

Єд, ми-ли сно-пов бра-ти, за-буд-ся руд-ля в-я-ти, не го-го при-в-я-ти.
(у) (у)

Мой м-м не в-а-жа-є, три па-ри за-пре-га-є, три па-ри за-пре-га-є,
три руб-ле на кла-да-є. Я не бу-де по ко-п'є жи-та, бу-дем, ми-ли-а, бі-та!

4 $\text{♩} = 96$

1 Ой, ми, Пет-риб-ко пет-триб-ня-я
2 Не ми-таї ра-по по дід-ро-ві,
1 ти, со-ди-лен-ко, до-брий-ня-я
2 не збу-ди, ме-не мо-ло-до-ї

5 $\text{♩} = 110$

Кла-ди, кла-ди, Ма-ру-се-ко, бі-ло ру-ку на за-ру-
ку, по-ло-жи-ла бі-лу ру-ку на за-ру-ку.

6 $\text{♩} = 110$

Да-бу-ла в ма-ти до-лі аг-на до-ла, з-м-ка-ла-ла зем-ля сто-гн-ла).

7 $\text{♩} = 48$ Solo

Ой за в-іом вен-ти да-на ви св-ят-кі, ой м-и май-всє з-а-мо-но-о

* Що коти-це тилики ** Що коти-це тилики
одна сні-вачка, від при-вазко-ї що до то-пашко-ї ви-
зник-лисе від хор-у. соти, і що до до-ві-вотт.

Вар-ука-ли-и
**

Refrain

7 $\text{♩} = 48$

8 *Refrain*
 Да го-го ти р жек-ко, во ро-ді од-на, рожка мо-я півна червона у го-ро-ді!

9 *Allarghetto* *Refrain*
 Мо-ло-диі І-ван-ко ра-нень-ко у-остав, свя-тий ве-чір!

10 *Allegretto*
 Ой на на-шу та ха-тень-ку по-то-лок, по-то-лок,
 а на-шу-ю та та-чій-ку воб-ток по-во-лок
 Ой не за-ймай-те, не пе-ре-ймай-те не-хай во-ло, че, чу!
 Як за-хо-че, мо-ло-да та-чій-ка, са-ма у-ті-є, чу!

11 *Allegretto*
 Ой хтоне ви-йде на Ку-най-ло, щоб во-но ля-ло дай не вст-а-ло. не вст-а-ло

12 *Refrain*
 Да ку-нав-ся Іван, диі у во-ду внаб. Ку-на(ї)на

на Іва-ни! Да ку-нав-ся Клим, диі у во-ду внаб. Ку-най-ла на Іва-на!

13 *Solo* *Coro*
 Ой сво-го-ди Ку-на-ла, а за віра-а Іва-на,
 ме-да ме-ни і-хає да на яр ма- (докі)

Solo

Вес-ми че ко - роз - ка да про - га - а - ва - ми,

риг-но-во ба - тень - ка гу му - ну вх. (ми).

Tempo rubato (Refrain)

14 Ку - нав-ся і-ван та змо - с'ю у - нав. Ку-на-ла,

і-гра-но со - нер ко на іва-на

15 Ой, неpriv-ня-я зо-ду-леню-ко, та не кура-ка у гі-бро-ві

Та не куї ра-но у гі-бро-ві, іей, не буди ме - не моло-до-ї.

Andante

16 1) Ой, вес - на, вес - на да вес-ня ног - ка,

2) Де тво - я гор - ка, да па-ня - ног-ка?

Не скоро

17 Ой вес - на, вес - на, та вес-ня ног - ка,

Де тво - я гор - ка та па-ня - ног-ка?

18 Бла-го-сло-ви, Бо - жень-ку, бла-го-сло-ви, Бо - жень-ку,

і ми, риг-туні ба - тень-ку

19 $\text{♩} = 112$

Ой хо-ди-ла та дів-чи-на по кру-тій го-рі
на-ба-чи-ла щу-ку
бу на ти-хиї во-ди.

20 $\text{♩} = 92$

Йшла дів-чи-на тай-чу-ка-ю-чи, йшла дів-чи-на тай-чу-ка-ю-чи,
по два дво-ри та ат-на-ю-чи,
21 $\text{♩} = 104$ Solo $\text{Credo} = 76$
Із за-го-ри гор-на-я хма-ра, за гор-но-ю
си-ня, за гор-но-ю си-ня, у-ді-вонь-ко го-лу-
бонь-ко, ка-вчай сво-го си-на. си-ч-на

ФЕДІР САВЧЕНКО.

ПАРУБОЦЬКІ ТА ДІВОЦЬКІ ГРОМАДИ НА УКРАЇНІ.

Акад. М. С. Грушевський в своїй книзі „Початки Громадянства“ (Генетична соціологія), 1921 р., у відділі про Українські переживання (сс. 301—316) не тільки подав повний огляд української, а в інших відділах книги й чужоземної літератури про організацію могутньої парубоцької й слабшої дівоцької громади, але висловив і свої власні думки з цього приводу, які дають напрямок для дальшої праці й дослідів у цій важливій для соціології галузі. „Ми бачили вище,—пише він на передостанній сторінці своєї книги,—що ся організація (оден з найбільш універсальних широко розгалужених і многообразних методів соціальної організації) існує в різних стадіях родоплеменного і класового устрою, при різних формах подружних і родинних відносин, і мусить бути студійована цілком окремо. Такі висновки, що існування парубоцької громади, то-що, свідчить про існування групового подружжя і т. д., тепер уявляються вже методологічною помилкою. Знаємо, що організація поколінних верств наростає, упадає й відновлюється в залежності від соціальних умов, передусім від вимог воєнної оборони—бо її інтересам вона передусім служить. Без сумніву, вона відіграла велику роль в соціальному устрою України, про котру поки що ніхто не подумав“.

Говорячи далі про парубоцьку громаду і зв'язуючи її не з „весіллям і регламентацією подружжя, а з іншими формами чоловічої організації“, М. С. Грушевський наводить один інтересний і близький нам приклад: „З сеї сторони зовсім не освітлений досі епізод—наше Запорозжя, з його „куреньми“, спільними вояцькими домами, з його сексуальною мораллю, засудженням родинного життя, вилученням жіночої половини і т. д. Сі незмірно інтересні подробиці,—нагадує він,—толкувались не раз як впливи західньо-європейських лицарських братств—орденів (так як парубоцька громада впливами міщанських церковних братств). Тимчасом вони повинні бути поставлені в ряд з мужеськими організаціями, такими як ми бачимо у різних воєвничих племен“.

Українські досліді що-до цього питання згідно з думкою акад. Грушевського пішли трьома напрямками: одна група дослідувачів вказувала на аналогії парубоцьких організацій і „молодших“, або „младенческих“ братств, що засновувались на Україні в XVII в. (Бережковський¹), Сумцов, Культурн. переж.), друга—толкувала українські досвітки й вечорниці як форму „пробного шлюбу“, перехідний ступінь від комунізму й полігамії до моногамії (Сумцов²), або освітлювала елементи старого соціального життя, що поврізувались у літургічну весільну дію, досліджуючи у весільнім ритуалі сліди головних стадій у розвитку подружних відносин: сумішки, групового шлюбу, матріархальної родини, індивідуального подружжя через „умичку“ (Вовк³); третя група—зазначала ана-

¹) К. Старина, 1887, IV. ²) Ibid., 1886, III. ³) L'Anthropologie, 1891, кн. II—IV. 1892, кн. V; „Етнограф. Обзор“, т. XI і даліші, „Жите і Слово“, 1895.

логії наших братств і парубоцьких громад з поколінними організаціями різних народів (М. Зібер¹) і знов таки „переживання доби комунального шлюбу“ (Чернишов²).

Підводячи підсумки української роботи в цій галузі, автор „Початків громадянства“ так характеризував сучасні завдання—змагання: „Тепер схема розвою подружних і соціальних відносин уже не вдовольняє соціолога,—пише він на с. 312 своєї книги.—Соціальна еволюція представляється далеко складнішою. Після того, як парне подружжя, близьке до моногамії, викрито у народів найбільше примітивних, не досить констатувати сліди колективних подруж, аби тим самим уставити еволюцію соціальних відносин. Теперішнього дослідника інтересують не стільки питання, чи такі форми відносин були,—він знає, що соціальний устрій нераз переходив від моногамічної, парної сім'ї до позиття полігамічного або колективної полігонії, поліандрії, групового шлюбу під впливами обставин економічних, психологічно-релігійних, інтересів оборони і т. и. Тому для нього не стільки важний факт самого існування тої чи иншої форми, як ті обставини, тої соціальний, економічний і культурний круг, milieu, в яких творилися ті чи инші зміни шлюбного звязку“.

Це важливе спостереження мусить бути провідною директивою наших дослідів і анкет також і в галузі вивчення парубоцьких та дівоцьких громад і поколінних верств взагалі, а на Україні зокрема.

Перший, хто докладно в світовому масштабі висвітлив утворення й організацію поколінних верств, що базуються не на половому інстинкті, а на симпатії, солідарності своїх членів, хто з'ясував розподіл як первісного, так і культурнішого громадянства на поколінні групи—був Heinrich Schurtz, що року 1902 випустив у світ свій відомий твір під назвою „Поколінні верстви та чоловічі союзи“.

Він підкреслив, що головну роль в цих союзах відіграє парубоцтво й молоді нежонаті чоловіки. До своєї книги додав він мапу, де зазначив розповсюдження цих організацій взагалі й так званого „чоловічого дому“ зокрема по цілому світі. В „чоловічому домі“ перебувала вдень, а також проводила ночі парубоцька доросла молодь і нежонаті чоловіки старшого віку, але тут-же відбувались наради в тих випадках, коли село, або плем'я мало вирішувати важливіші справи.

Жонаті чоловіки (за Шурцем, сс. 203—211) мешкають з жінками і дітьми в окремих, звичайно значно менших домах. Жінкам і дітям вступ до парубоцьких домів здебільшого заборонений, але дорослим дівчатам там раді, і вони разом з мешканцями господи віддаються в ній свободній любові.

Там, де нема звичаю ставити постійних будівель, або на заваді з'являються инші обставини, там може існувати така практика, хоч молодь і не має якраз окремого будинку. Напр., у Бечуанів місце нарад, khotla, займає місце парубоцької і громадської господи: нежонаті хлопці, що творять рід ватажкової гвардії, здебільшого вдень тримаються khotla, а вночі стережуть її. Ще ясніше виступає се в багатьох австралійських племен, де непостійний спосіб життя перешкоджає повстанню властивих парубоцьких господ. В декотрих племенах хлопці ще перед дозрілістю, на 9-ім, найпізніше на 12 році виділяються з родин, спільно з одноплітками мешкають в окремих хижих і там готуються до властивого посвячення. Ті-ж парубки, що можуть уже женитись, сплять окремо від табору, правдоподібно під такими-ж нашивдк приладженнями покрівлями або хижими, як і инші члени племені. У Тасманців нежонаті парубки так-само сплять коло окремих огнищ. Таким чином ще в чисто збирацьім хазяйстві се явище вже виступає в своїх основних рисах.

Там, де проголошення дозрілості і часто звязане з ним обрізання відбувається в ранніх літах, там мешканцями „мужеського дому“ бувають переважно недозрілі хлопці, з котрими справжні парубки й чоловіки не можуть товаришувати. Мужеський дім стає хлопчачим домом, служить пробутком молодшій верстві і цілком змінює свій характер. Зовсім відмінний і дуже важний напрям прибирає його еволюція, яка виходить з того, що ті люди, які мешкають і перебувають у мужеській господі, се воляки свого племені, які мають рішуче слово в усіх справах. Місце їх нарад, де робиться політика всього села чи племені, се знов таки мужеська господа, і ся прикмета її як місця громадських зборів

1) „Слово“, 1891, т. I; Оч. первоб. зноном. культури, 1883. 2) К. Старина, 1897, XI.

зістається за будинком довго по тім, як він уже стратить своє первісне значіння. Ріжні останки й сліди вказують досить ясно, що радниця, громадський чи судний дім, се той старий мужеський дім.

Іноді, навпаки, та обставина, що в мужеськім домі живуть вояки, або приваймні їх найсильніша частина, розвиває його военний характер. В небезпечні моменти молоді вояки беруть на себе охорону села, їх господа стає сторожівнею, і на випадок тривоги—збірним пунктом для всіх, хто може взяти зброю; вона служить цитаделлю і арсеналом. Як найбезпечніше місце в селі, вона надається також на те, щоб переховувати запаси й усякого роду багатства, стає складом цінностей. З другого боку, може вона служити за в'язницю для военнополонених або злочинців, бо тут може бути кращий нагляд над ними. В Меланезії ці доми часто стоять на березі, служать схоронищем для воєнних човнів, і се стає їх головною метою.

Ріжні варіянти виникають також з відносин мешканців господи до жіноцтва. Звичаям свободної любови між молоддю відповідає свободний приступ незамужніх дівчат до парубоцької громади. Але ті обмеження, що всюди виникають з відчужання невідповідності занадто публічних сексуальних зносин, часто порушують таку свободу.

Іноді в сих обставинах творяться паралельні дівоцькі доми—дівчата живуть спільно у великих домах. Особливо се практикується там, де недозрілі хлопці, які готуються до посвящення, мешкають в осібних домах,—натурально щось подібне зробити і з дівчатами, що наближаються до сексуальної дозрілості. В таких умовах мужеська господа перестає бути місцем сексуальних зносин.

Але зовсім натурально її розвій може піти і в зовсім протилежнім напрямі: мужеська господа стає родом лупанара, де постійно перебувають у товаристві молоді проститутки або ті дівчата, що протягом якогось часу перед подружжям ведуть веселе життя. Се змішання прикмет святощі і розпусти, яке характеризує, напр., мужеські доми затоки Doreen на Новій Гвінеї, пояснює, чому деякі подорожники звуть їх „святощами Венері“ (Bonwick).

Але в парубоцькій господі знаходять гостинне прийняття не тільки дівчата: чужинці, що заходять до села, звичайно теж удаються сюди, щоб знайти страву й притулок, і кожного, хто не приходить як неприємель і не викликає взагалі підозрів, мешканці господи радо приймають між себе на якийсь час. Се свідчить, що аж мужеські товариства улегшують творення більших союзів племен і на них таким чином спирається будова вищих соціальних форм.

Остання важна прикмета мужеської господи, з якої виходять дальші відміни, се її характер як місця праці. Молодь, що перебуває тут цілими днями, не все байдкує або бавиться, але віддається і корисним заняттям, передусім тим родам праці, які вважаються за мужеське діло—як вироблювання кам'яних і дерев'яних приладів, кравецтво, часом також плетіння, ткацтво і шкіряні вироби. Коли ся сторона починає особливо виступати, парубоцька господа перетворюється на робочий дім, куди кінець-кінцем і жінкам дається приступ, щоб вони тут займалися своїм ремеслом. Але найлегше мужеська господа стає приміщенням такого ремесла, яке найбільше відповідає її первісному характерові, як місця балачки й заїзду. Найчастіше через се стає наступницею або сурогатом мужеської господи кузня, рідше—робітня ткачів.

Зустрічається, як бачимо, багато різних форм і можливостей перетворення „мужеського дому“ й поколінних організацій, але в основі своїй парубоцькі громади задовольняють три головних моменти життя молоді: 1) половий інстинкт парування, 2) удосконалення й підготовлення до воєнних справ і 3) окрім того, звязок (культурного характеру) із старими силами природи.

В пізнішій стадії чоловічі організації під впливом економічних та релігійних моментів перетворюються на клуби та таємні союзи, що в окремих випадках пильнують за підтриманням порядку й дисципліни в громадських виступах та зібраннях. При своєму перетворенні на клуби товариства ці втрачають деякі свої характерні прикмети і, навпаки, набирають нових. Та як до клубу мають вступ усі чоловіки без обмеження віку й поколінної верстви, то появляється вже система градації, ступенів вищих і нижчих. В звязку з тим, що не члени клубу не можуть брати участі в його зібраннях і святах, утворюється таким робом „таємний союз“, що сприяє віддаленню й забороні хоч-би якої участі в ньому жінок і рабів. В наслідок цього утворюються окремі таємні жіночі товариства, хоч і слабші й менш організовані від чоловічих. Жіночі союзи особливо розповсюджені серед примітивних народів Африки.

Серед величезного матеріялу, який нам подає особливо новіша література, що її викликала праця Шурца, слід звернути, досліджуючи поколінні верстви,

особливу увагу на ті обставини, й ті характерні риси, в яких відбуваються ініціації та інші звичаї, звязані з прийомом нових членів до тієї чи іншої верстви. Це важливо з того погляду, що деякі пережитки цих звичаїв, певні їх аналогії ми знаходимо як на Україні, так і в Західній Європі.

Особливо виразні риси ініціацій для переходу до парубоцької верстви дослідувачі спостерігали у войовничих семитів Східньої Африки—Масаїв; у них покоління мужеські верстви пристосовані до інтересів війни та розбою. Між 12—16 роками відповідно до своєї фізичної сили й маєткових засобів хлопці церемоніально обрізуються і по вигоїнні дістають зброю й переходять у категорію новаків чи рекрутів. Діставши спеціальне ім'я для своєї поколінної організації, що обіймає всіх молодиків, обрізаних в однім періоді (в чотирьох або п'яти роках), вони добирають собі фарби для щитів і згодом добиваються від воєнків признання своєї рівноправності. Хлопець, що в болізній операції обрізання не здержався від криків болю, безчестить не тільки себе, але й свого батька—він виключається від пирю, що справляється при цій нагоді. Виховання солідарності поколінної групи починається вже з пирів для хлопців при обрізанні, а продовжується на спільних трапезах після обрізання, де товариство проводить приблизно місяць на гулянці в лісі. При цьому поділяються вони на невеличкі групи з 5—6 душ, ставлять собі або провізоричний спільний двір, або маленькі хижі з гілля, проводять час у щоденних пирах і балачках, оповідаючи різні военні пригоди й розпалюючи в собі военний дух. Далі це продовжується в спільних вправах і походах, в спільнім житті у военнім домі.

За аналогією з чоловіками жінки також розрізняються поколінними верствами. Дівчата обрізуються також і, виходячи заміж, переходять у верству господинь. Але ніяких спеціальних організацій вони не мають.

У австралійських племен, де інтереси війни віддавна вже не підтримували цієї поколінної організації, соціальна еволюція використала їх більше в інтересах подружжя й родинного життя.

Широко розвинені форми суспільних ранг, витворених з поколінних організацій, має Меланезія.

В північно-американських племенах сепарація мужеського елемента та її організація ослабла й помірно виродилася.

Європа була дуже мало дослідювана до останнього часу з погляду існування, поширення й розвитку поколінних верств та парубоцьких громад зокрема. Але організації молоді існували вже за класичних часів, хоч про них мало що докладно відомо навіть і в Греції.

В ці часи ми зустрічаємо їх у цілій Італії й особливо в південній Германії, Панонії й Далмації, а пізніше й у британських Кельтів. За свідцтвами джерел, вони улаштовували спортивні гри і об'єднувались у культі якогось бога чи героя. В ближчі до нас часи маємо інформації про них із Албанії, Португалії й південної Франції. Більше старовинних рис мають вони на Балканах. В німецьких Альпах вони зберігають і охороняють старі звичаї, а рештки ініціацій знаходимо починаючи з Пікардії і на схід через північну й середню Німеччину аж до України, де, напр., Бережковський зазначив (на Поділлі) урочисте саджання хлопця на коня. В слабшій формі відбуваються вони в Скандинавії, а особливо в рибалок і ловців Фінляндії. У Чехів буває що-найменше один день на рік, коли парубоцтво має змогу урядувати в себе на селі¹⁾. В Швайцарії, за Гофман-Крейером, деякі парубоцькі громади мають ясно виявлений характер.

Особливо інтересні й характерні звичаї прийому молоді до парубоцької громади існують у Пікардії. Тільки після того, як їх було виконано, хлопець набуває права носити сорочку з блакитним коміром, вишиту червоним, що її вважається в цій місцевості за властивий чоловічий одяг. Прийом до громади

¹⁾ Buschan G., III. Völkerkunde, II, 1926, с. 610.

відбувається опівночі проти дня всіх святих. Присутні бувають тільки чоловіки. Парубок мусить вміти читати й записати своє прізвище в книжку громади. Далі йому треба виявити свої здібності, довести, що він вміє поводитись із сокирою, в'язати снопи, спилати сосну. Окрім того він мусить наточити косу, нав'язати хмизу, вміти звязати сітку і навіть скласти розібраного плуга. Наприкінці треба сісти на осла, щоб виявити вміння їздити верхи. В той момент, як він з нього стрибає, з'являються жінки й дівчата, і йому треба обрати одну з них, яку він обіймає, цілу ніч з нею танцює й проводить додому. З цього часу вважається, що він у праві женитись.

В Бравншвайгу хлопець мусить мати 17 років і піднімати два центнери збіжжя, щоб його прийняли в покоління верству робітників. Йому дають якесь нове прізвище. У Вестфалії, а також в Бравншвайгу відбуваються парубоцькі походи (процесії), коли вони водять передягнених і покритих соломом ведмедя або вовка. В Тюрингені та Гесені такі обходи уряджуються на зелені свята.

В Швеції для поколінних верств існують спеціальні назви; в Фінляндії та Естонії відзнакою зрілості визнається вміння їздити верхи й піднімати певної ваги камінь. Парубка також підіймають на руках вгору— „качають“. Нові парубки мають купувати горілку.

Найповніше, здається, збереглися ці звичаї вступу до громади в Магдебурзькій окрузі, в Німеччині. Свята ці відбуваються там найчастіше в суботу коло Мартинового дня і тут також мають у своєму програмі підіймання лантухів з пшеницею, купівлю горілки й т. ін. Парубок обіцяє нікому не оповідати про звички й усе те, що відбувається в громаді. Від тих страв, що тоді подають на стіл, дещо залишають для „кішок та собак“ на тарілці. Дуже старовинною формою цього бенкетування було пити пунша ложками із миски, закусуючи медяниками. Парубка залякували тим, що йому доведеться ходити по темному лісі, але він не повинен боятись; одна пісня, що до цього стоується, натякає на привиди, що мали б його налякати. Такий парубок справді вірив у далекі подорожі по лісистих країнах, у вогнених драконів на небі, довгохвості планети, або що він ніби чув, як його кликав дикий ловець. Далі йому бивали в голову шлюбного вірша і він міг вибирати собі дівчину. Все це кінчалось різними насмішками й жартами.

В. Бужієль¹⁾ записав подібні звичаї ініціацій у косарів у Польщі, що з 1830 до 1892 р. виявили деякі зміни. Парубка, до якого приставляють „отамана“ й „ксьондза“, звуть у цьому випадкові „вовком“. Він мусить працювати на чолі рештки косарів, що утворюють йому труднощі різного роду й оточують його навколо. При цьому вони кричать „вовк, вовк“, а наприкінці, коли б він заморився, то кидають його на землю й б'ють. Потім будують із чотирьох кіс щось подібне до балдахину, і вкривають його накошеною травою. Там на нього чекають отаман і ксьондз. Йому доводиться на колінах лізти через розкладені там колодки, його ніби-то голять і замазують обличчя чорною фарбою. Далі кладуть йому на голову вінок із квітів і прив'язують як у вовка хвоста. Саджають на солом'яного стільця; він кусається й вие, ніби вовк; потім ведуть його до садиби. Коли поблизу захоплять занадто цікавих жінок і дітей, то їх б'ють ціпками. Прибувши до оселі, парубок не повинен сміятись, говорити, їсти й пити. Пропонують йому одну склянку води й ставлять на землю, звідкіль треба йому донести її до рота. Потім він має з'ясувати вжиток різного струменту в господарстві й одягає свіжу сорочку (відзнака народження). В спеціальній на це свято промові визнають його за достойного для товариства дорослих, він може танцювати з будь-якою дівчиною й женитись. Пісні, що при цьому співають, звязуються з життям вовка в кущах і мають, з другого боку, ясно виявлений соромницький ґрунт. Іспити й тортури кандидата скорочуються

¹⁾ Un rite agricole en Pologne, Bull. et mémoires de la Société d'Anthrop., X Série, VI (Paris, 1919).

в тому разі, коли якась дівчина кине йому хустку й запросить до танцю. По деяких селах жінок не допускають до цих церемоній.

Як стара, так і новіша етнологічна література подає найбільше матеріалу й звертає увагу на розповсюдження поколінних організацій серед примітивних народів в усіх частинах світу. Досить багато його наведено і в цитованих вище „Очерках первоб. економ. культури“ Зібера, і в статті Чернишова.

В деяких характерних рисах цих звичаїв, що недавно існували, або ще й тепер існують в Європі (залякування парубка ходінням по лісистих країнах, як це відбувається в Масаїв, викриками „вовк, вовк“, або водінням ведмеда й вовка, піснями про життя цих звірів у лісах, намазуванням обличчя фарбою й т. и.), ми виразно помічаємо рештки тих давніх звичаїв, що їх утворила перві на людина, що жила близько до природи в лісах серед повсякчасної боротьби з диким звіром.

Що-ж до української літератури, що безпосередньо стосується до зазначеної тут проблеми, то окрім наведеної вище літератури загального характеру існує також і спеціальна „Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді (вулицю, вечорниці, досвітки й складки)“, що її надрукував М. Дикарев у 3-му томі львівських „Матеріалів до українсько-руської етнології“ за 1900 р. (с. 1—27).

До програми, яка поділяється на три частини: вулиця (73 питання), вечорниці й досвітки (102 питання) та складки (25 питань), додана передмова на 15 сторінках друку.

На самому початку цієї передмови автор зазначає, що докладніші відомості про вулицю й вечорниці з досвітками надруковані в „Матеріалахъ и изслѣдованіяхъ“ П. П. Чубинського (т. т. III, IV), але в них збирачі матеріалів найбільшу звертали увагу на пісні й гри молоді, сподіваючись знайти там мітологічний матеріал, а про решту було коротко сказано, як про одну з народніх потіх (т. IV, с. 450).

На думку Дикарева, дослідникові вечорниць і досвітоків зі складками, хоч-би який він погляд мав на цю справу, треба вивчати їх разом з весільним ритуалом і шукати в них обрядів і звичаїв, що власне належать до весілля. Але та як Ф. К. Вовк на підставі ширшого знайомства з весіллям з антропологічного боку вже був виготовив програму про весілля, здавалось доцільним надрукувати тільки програму до опису вечорниць, підкресливши в передмові особливу вагу таких 5 питань: 1) Чи не становлять вечорниці й складки обов'язкової частини весільного ритуалу? 2) Чи спостерігаються на вечорницях і складках обряди й звичаї, відповідні до обрядів і звичаїв весільних? 3) Чи готуються на вечорницях і складках обов'язкові весільні страви? 4) Чи не мають складки характеру свята? 5) Чи існують вечорниці й складки в молодих і чи припадають речінці цих складок до речіниць дівчачих складок?

Як бачимо із цих запитань та з загального розгляду програми, Дикарев надавав у ній найбільшого значіння моментів парування молоді. При кінці передмови він нагадує, що „збирачеві матеріалів треба звернути пильну увагу на суто антропологічну сторону вулиці й досвіток, яку мало порушили попередники. Всім відомо.—говорить він далі,—що на вулиці й досвітках відбувається великий світовий процес полового добору; тут виявляються ті чи інші національні або загально-людські ідеали; тут треба шукати розгадки існування тих чи інших рис національного типу“.

Говорячи коротенько про вуличні та досвіткові гри та забави, як напр., кулачну бійку, він застерігає дивитись на них, як на безцільні „потіхи“, але як на засоби полового добору, вироблені в різні періоди розвою національних ідеалів.

Новіші-ж за Дикарева науково-етнологічні розвідки вбачають у подібних грах і забавах відгуки воєнних вправ і побуту молоді на первісних стадіях розвитку, а також початків громадсько-державного устрою, коли молодь у часи небезпеки захоплювала керівні позиції в своїй громаді.

Дикарев не звернув також уваги збирачів і на третій важливий момент в існуванні парубоцьких та дівоцьких громад—на їх зв'язок з силами природи, аналогії якого ми бачили в прикладах, наведених із життя різних країн Західної Європи, починаючи з Франції й аж до меж України.

ПРОГРАМА

для збирання матеріалів, що вияснюють значіння парубоцьких та дівоцьких громад на Україні.

1. В які місяці відбуваються, як довго і як часто улаштовуються збірки, складки, вечорниці, досвітки, грища? В які дні тижня чи що-дня? Чим відрізняються вони між собою?
2. На якому році хлопців та дівчат приймають на вулицю та вечорниці?
3. Коли і як приймають парубків до парубоцького гурту, а дівчат до дівоцького? Чи випробовують їх у перший раз і як саме? Чи не треба показувати своїх здібностей до роботи? Чи залякують їх чим, і як саме? Чи не називають „вовком“ або як інакше тих, що їх уперше приймають?
4. Чи не помічається в молодших хлопців бажання показати свій хист та відвагу, щоб швидше їх прийняли до парубоцького гурту, і в чому це виявляється?
5. Які внески вимагають від молодших хлопців за вступ до громади? Які—з дівчат-підлітків? Чи існують окремі сходини молодших парубчаків та дівчат та їх взаємовідносини між собою?
6. Які пісні співають при вступі нових парубків до громади, і які—дівчат?
7. Чи називають як образливо дорослі дівчата підпарубків і як саме? Чому?
8. Чи буває в тому-ж самому селі декілька вечорниць дорослих парубків та дівчат?
9. Чи кожний куток має свої вечорниці? Як і чим переманюють із одних кутків на інші?
10. Чи відомі також свята і чоловіків або молодниць—сходини, складки, гулянки, трапези? Коли і як вони відбуваються? Таємно чи відкрито?
11. Хто й скільки платить за хату—парубки й дівчата—на вечорницях, досвітках, складках, грищах, збірках?
12. До яких хлопців ставляться з більшою повагою, до яких з меншою? Чому й за що саме?
13. З кого при вступі до громади беруть більший могорич, з кого менший?
14. В громаді поважають більше за могутність та відвагу, чи за розум?
15. Кого обирають за провідця (відважніших, могутніших, розбишакуватих, старших, першого п'яницю, танцюриста, співака, чи кого іншого) і як його називають?
16. Вирішують справи більшістю, чи що отаман скаже?
17. Коли вибирають отамана—в-осени чи на-весні, і як часто міняють?
18. Як його обирають і які обов'язки на нього покладають? Чи відома яка обрядовість?
19. Чи не носять привідці яких ознак свого уряду (палічки, кийки з булавою, або ще чого)?
20. Чи дають привідцям платню або подарунки, і які саме?
21. Чи отаманство переходить іноді до меншого брата?
22. Кому доручають громадські гроші і хто організує складки?
23. Кому передають принесену горілку—отаманові, старшій дівчині чи господарині хати?
24. Хто наливає горілку в чарки—отаман, чи хто інший?
25. Хто наказує на вечорницях, що пора лягати спати, або розходитись додому?

26. Чи не буває крадіжки цілою парубоцькою громадою, що й де крадуть?
27. Чи парубки носять кийки і якої форми? Для чого?
28. Коли між парубками бувають розлади, то з якої причини і в чому виявляються? Є свій суд? Із кого?
29. Чи бували випадки, що підчас гри навкулачки на вулиці забивали парубків на смерть?
30. Чи б'ється куток з кутком, або село з селом?
31. Якими военними хитрощами й засадами користуються, коли йде куток на куток?
32. Чи борюкаються парубки між собою для забави на вечорницях та досвітках? В які гри ще грають на вечорницях?
33. Чи в карти гуляють більше хлопці між собою, чи й з дівчатами? Коли дівчата не грають з хлопцями, то чому?
34. Чи є гри в звірів, козла, журавля, чи передягаються в звірів, і коли саме?
35. Чи буває, що перед Різдвом на досвітки приходять тільки парубки, а дівчата не приходять, і чому саме? Коли ще бувають подібні випадки?
36. Чи парубки не мають своїх власних окремих зібрань поза вечорницями та досвітками?
37. Чи дівчата обирають собі старшу і які обов'язки випадають на неї, а які на отамана?
38. Хто вишукує музиків для грищ і хто з ними вмовляється?
39. Коли виходять із парубоцького або дівоцького гурту, при яких обставинах і з яких причин?
40. Чим відрізняється збірка від грища?
41. Чи буває на збірці музика і чи пускають на неї молодших парубчаків та дівчат? Які танки танцюють?
42. Коли на збірках є музика, то чи примушують танцювати і якими засобами: витягають посеред хати, підіймають за волосся вгору?
43. Коли на грищах, вечорницях та досвітках не буває музики, то що тоді роблять, про що говорять?
44. Коли на-весні починається вулиця? Які прикраси роблять парубки дівчатам? За що?
45. Чи парубки сплять кожен з однією дівчиною, чи раз з однією, а вдруге — з другою?
46. Чи на Великдень роблять парубки колиски і де саме? Коли їх будують, і якщо вночі, то чому?
47. Як здобувають матеріал для колисок?
48. В які гри грають на Великдень, і чи разом з дівчатами, чи окремо?
49. Як парується на вулиці молодь: по красі, розуму, заможності?
50. Чи не кладуть дівчата, ідучи на вулицю, по кешенях і пазухах пахучі трави і які саме (холодна м'ята, канупір, васильки)?
51. Які гри або обряди справляються що-року в перший день виходу на вулицю?
-

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ЛЮДСЬКИЙ КОЛЕКТИВ, ЯК ПІДВАЛИНА ПАМ'ЯТИ.

(Maurice Halbwachs. Les cadres sociaux de la Mémoire. Travaux de l'Année Sociologique, Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris, Alcan, 1925, XII+404).

Останнє десятиліття після припинення часопису „L'Année Sociologique“ було для групи дослідників, що гуртувались коло нього—так званої французько-соціологічної школи, часом поширення робочого плану. „Французька соціологічна школа“, з одного боку, включає в свою програму також дослідження історії матеріальної культури з становища інтересів науки про громадянство, з другого—віддає увагу і спеціальним питанням психології, прикладаючи до їх розв'язання соціологічний науковий метод. До праць сеї другої категорії належить книжка професора страсбурзького університету Моріса Гальбваха про „Соціальні рамки пам'яті“. Ця книжка, що дійсно займається більше зовнішніми передумовами пам'яті—„її соціальними рамками“, ніж психологічним процесом переховування споминів, дає велику силу цікавих помічень про значіння громадського чинника навіть для таких явищ, які взагалі вважаються за обумовлені індивідуальною психікою, та свідчить про те, наскільки цінні подібні дослідження для соціології.

Основна теза праці добре характеризується сим уступом: „Коли я згадую що-небудь, то найчастіше се буває тому, що інші люди дають мені привід згадувати; їх пам'ять допомагає моїй. В таких випадках приваймні викликання споминів не має нічого таємничого. Немає потреби шукати, де сі спомини знаходяться, де переховуються—чи в моїм мозку, чи в закутках мого вуха, до яких тільки я сам маю приступ. Се не потрібно, бо-ж сі спомини викликані зовні, і ті громадські групи, до яких я належу, дають мені змогу коли-будь відбудовувати їх наново під умовою, щоб я тільки на хвилю звернувся до них та прийняв хоч хвилиночку їх спосіб думання“.

Але коли се правда в деяких випадках, то чому не було-б се дійсне в усіх випадках викликання споминів?—запитує автор, і його книга власне має завдання показати, в якій мірі громадське оточення в найширшій розумінні є опорою й підвалиною для пам'яті кожної одиниці.

Підходячи до обґрунтування сього погляду, Гальбвах починає, так сказати-б, від найдальшого кінця: від тої частини психіки, що найменше підлягає впливові громадськості і, на його думку, найбільш виключно належить індивідові,—від сна. Він досить гостро відділяє сон від неспання, але не за принципом фізіологічним і психологічним старших психологів (як R. Dubois, Clarapède), що добавляли між сном і неспанням абсолютну різницю і що-до психічного і що-до фізіологічного стану людини. Гальбвах передусім відзначає різницю у відносинах людини до своїх власних минулих переживань, залежно від того, чи вона спить, чи ні. На довгі ряди прикладів, узятих з літератури

про сон, де сі факти фігурують як зразки переживання минулих подій наново уві сні, він докладно вияснює, що людина уві сні згадує минуле тільки дуже невиразно й уривково, і сні про минулі події не являються споминами, як напр. се доводить Бергсон, що вважає всі сонні видіва за продукт пам'яті. Своєю нелогічністю вони бувають звичайно ближчі по суті до думок божевільного, як уважав Маугу. Між сплячим і божевільним, вказує автор, існує дійсно та спільність, що обидва обертаються в світі понять, які мають значіння тільки для них, і незрозумілі притомній думці: думки божевільного незрозумілі його оточенню, а образи, що ввиджаються уві сні, часто незрозумілі й тій самій людині, після того як вона прокинеться й увійде в звичайний громадський побут. І сплячий, і божевільний забуває до певної міри фізичні закони й громадські звичаї, серед яких він живе, і утворює собі власний світ, де обертаються його думки: відмінний від дійсності і сам вічно мінливий.

Однак—і тут Гальбвахс наближається до Freud'a—він визнає, що розрив сплячого з дійсним світом не буває абсолютним, бо багато умов побуту заховує значіння й уві сні. Правда, теорія Фройда про „цензуру снів“, на його думку, йде задалеко. Він не погоджується з Фройдовим поглядом, що сні відбивають ті думки й спеціально бажання, що з'являються в несплячої людини за дня, але не доходять до свідомості, яка їх придушує, бо вони їй заваджають, або й противляться моралі, в якій людина живе,—одним словом, що сні се придушені бажання, що ніби знаходять своє здійснення в сонних видіннях. Він відкидає також Фройдові спроби тлумачення снів, як символів протиморальних почувань одиниці, що ховаючись сами від себе, висловлюються в образах і словах, які для притомної людини мають зовсім невинний зміст, а для сплячої мають своє власне, звичайно сексуальне або злочинне значіння. З сеї думки для Гальбвахса дійсне лиш те, що деякі свідомі думки людини, звички, способи думання, з якими вона живе в свідомім життю, відбиваються справді й уві снах, але в інших умовах, часто неможливих у дійсності, перетворених сном по-своєму, але відповідно до якоїсь власної логіки, зрозумілої тільки сплячій людині. Так, напр., тимчасом як повні спомини недавніх подій уві сні не з'являються, дуже часто людина бачить уві сні подробиці із свого дитинства, яких ніколи не згадувала в думках. Гальбвахс пояснює се тим, що спомини з дитинства занадто невиразні, загальні, щоб займати пам'ять дорослої людини. Самі переживання маленьких дітей, їх думки і вражіння ще настільки поверховні й загальні, що їх можна порівняти з думками та образами сна, тому спомини про них знаходять собі місце в снах легше, ніж у свідомій пам'яті. Пам'ять дорослої свідомої людини—апарат занадто точний, і він не оперує такими грубими незакінченими поняттями як дитячі вражіння і сонні видіва, і тому звичайно свідомі пам'ять не заховує споминів ні про ті, ані про другі. Але все таки зв'язок між сном і неспанням існує, бо інакше людина втрачала-б уві сні навіть поняття своєї тотожності і тотожності речей її оточення, які проте спляча людина пізнає й мислено називає їх звичайними назвами. Свідомість назв, слів, що не покидає людину й уві сні, се і є той зв'язок, що сполучає сон і дійсність, або, щоб точніше передати сю думку—індивідуальну свідомість із громадською.

Се доводить аналіз також хвороб пам'яті, зокрема афазії (хвороби забування слів), підчас якої людина до деякої міри втрачає контакт з колективною пам'яттю. Гальбвахс спирається на численні досліді, зроблені підчас війни на підставі нервовохворих військових, і сі приклади добре ілюструють залежність індивідуальної пам'яті від суспільної думки взагалі. Але хворий, що забуває слова, заховує ще поняття простору й часу та інші поняття, на яких збудоване громадське життя, і яких не мала-б людина, пілком позбавлена громадського співжиття, а сих понять не має людина уві сні, і так виявляється, що мова сама не є найважливіша рамка людської пам'яті. Бо навіть позбавлена слів, людина, спираючись ще на поняття, які одержала від громади, заховує

з ними своє місце в громадському житті, хоч се місце й менше ніж місце здорової людини. З цього видно, що „коли людина може втратити зв'язок з колективною пам'яттю на два способи, такі різні між собою (як сон і афазія), то в колективній пам'яті мусять існувати дві системи умов (conventions), що звичайно даються людям рівночасно і сполучаючись навіть підсилюють взаємно одна одну, але можуть виразно розділятися“ (с. 110). Се система понять і система слів—обидві утворені громадським побутом людини. На них спирається одиниця в перехованню своїх власних минулих переживань. Ці системи роблять можливою пам'ять громадянства в цілому й інтимну пам'ять одиниці. Затрата одної з цих систем відриває в деякій мірі людину від нормального життя, від можливості зносити з людським оточенням.

Ближче присвячені психічному процесові згадування, опертому на засобах громадського життя, два дальші розділи книжки: про „відбудову минулого“ (La reconstruction du passé) і „локалізацію споминів“ (La localisation des souvenirs). В першому із цих розділів автор спинається над вражіннями людини, яка дорослою перечитує книжку, що захоплювала її в дитинстві. Таке перечитування звичайно не дозволяє поновити тих вражень, з якими людина читала сю книжку вперше. Воно відкриває зовсім нові риси в книжці, і книжка здається іншою. На думку Гальбвахса, те що не допускає до дитячих вражень—се не ослаблення самого спомину про тодішні переживання з огляду на завеликий простір часу між подією та її згадуванням, а збільшене знання людини, і ще більше—набуті громадські звички. Діти, як се завважив ще Руссо, не цікавляться явищами громадського життя й не мають розуміння для їх складної натури. Для дорослої-ж людини вони висувуються на перший план. Людина в своїх зносинах з іншими людьми на кожному кроці відчуває взаємовідносини різних громадських позицій і верств між собою, і коли вона підходить до героїв якоїсь книжки Ж. Верна, то не вдовольняється—як у дитячих часах—самими назвами персонажів, але приділяє їх до певних громадських категорій і порівнює їх з реальним побутом, з своїм досвідом. Не приймає їх так пасивно, як дитина, і разом з тим не може вже вловити тих простих вражень, що зворушили її, як вона вперше читала сю книжку. Не тому, що спомин зблід і постарів, але рамки, в яких обертається пам'ять, змінилися, і вона не може спертися на них, щоб повернути давній спомин. Бо коли-б слабли сами спомини, в міру того як людина віддаляється від них з часом, то вони нарешті втрачались-би зовсім. Тимчасом відомо, що власне старі люди, що далі стоять від початків життя, ніж дорослі, добре згадують події з дитячих літ, що не приходили їм на гадку, коли вони були в цвіті життя. Се значить, що сами спомини не зістарілися й не відмолодилися, тільки в рамках пам'яті, в побуті людини сталася зміна, що сприяла їх оживленню.

Зміна ся пояснюється так. Доросла людина, захоплена активним життям, відчуває що-хвили натиск цих громадських рамок, в яких живе, і відчуває потребу прилаштовувати до них свої почуття й настрої. Разом з тим вона легковажить у минулім все те, що не має ніякого зв'язку з її сучасними. Стара-ж людина, що вже відходить від активного життя й не відчуває що-хвили натиску сучасності, має змогу об'єктивніше ставитись до своїх споминів, уважніше відновляти ті минулі рамки, в яких забуті події відбувались, і тим самим відбудовує ці події в пам'яті точніше й правдивіше, ніж вона мала змогу зробити се в час своєї активної участі в житті. Берґсон, що, як уже згадано, вважав сон за відживання минулих споминів, поясняє старечу пам'ять тим, що старі спомини, не спинювані у старих людей турботами активної теперішності, напливають до їх пам'яті вільно, як образи уві сні. Старі люди згадують, на його думку, „як у мріях“ (rêveries). Але Гальбвахс,—що не приймає взагалі цього занадто конкретного поняття про спомини як якісь речі, що живуть

у мозку й рухаються мов хвилі залежно від стану свідомості людини, а оцінює психічні явища тільки як дії, — і в сім разі доводить, що спомини старих се дії: складна праця думки, що спираючись на допоміжні засоби: спомини однолітків, порівняння дат різних подій, то-що, працьовито відбудовує минуле, і відбудовує більш удадно лише тому, що перебуває в умовах корисніших для сеї праці.

Окрім того, зазначає автор, стара людина має дійсний насущний інтерес у такій розумовій праці, якого не має дорослий. Спомини старих про минуле — як бачимо — точніші, вищої якості, ніж спомини молодих, се чи не єдиний привілей старечого стану, що забезпечує йому ще місце в громадським житті. де він не має вже иншої ролі. В первіснім громадянстві роля старих полягає в тім, що вони переховують і передають молодим поколінням традиції й історію племені; і в нас старих людей цнять головно за їх запас споминів: відомостей і досвіду. Тому суспільність посередньо й безпосередньо заохочує старих людей до освіжування чи відбудовування спмивів, якому дорослі не можуть віддавати потрібної енергії. Таким чином се згадування у старих людей з'являється не якимсь містичним процесом відживання старих споминів, якимсь „просвітленням“, — а соціальним явищем, що повстає на ґрунті об'єктивних умов суспільного життя: теперішнього — з його безпосередніми вимогами до одиниці, і минулого — як воно уявляється на підставі існуючих „рамоч“.

Бо спомини старих, вільніші від безпосереднього натиску теперішнього ніж спомини молодих, все-таки не зовсім вільні від нього й не зовсім безсторонні. Вона теж підпадають впливові думок і настроїв сучасної громади, а зокрема громади старих: забобонів і упереджень старого покоління, передусім його симпатії до минулого взагалі. Та що-до сеї симпатії, то Гальбвахс завважує, що симпатія до минулого, властива старим людям, близька й переважній більшості людей, тільки в меншій мірі й у иншій виді. Ся більшість в своїх споминах звертається до минулого, часто навіть сумного, звичайно приязніше, ніж се здається оправданим, — і се помічення дає авторові нагоду проаналізувати ширше вплив сучасности на пам'ять або взагалі залежність споминів від структури громадського життя, так як воно об'єктивно протиставляється одиниці. Робить він се, здається нам, дуже влучно як із становища індивідуальної техніки, так і з погляду соціологічної функції пам'яті.

Гальбвахс не вдовольняють ті пояснення, що минуле заховує в пам'яті старих таку привадність тому, що на ньому відбилось почуття вищої життєвої енергії й більшої гармонійности людини з оточенням, якої потім людина вже не відчуває. Він вказує, що саме спомини про такі фізіологічні почуття заховуються найслабше. Так, напр., людина не задержує виразного спомину про своє тіло в минулому, і не можучи переживати в пам'яті тих фізіологічних почувань, що характеризували молодий і дитячий вік, вона не могла-б пояснити ними свій жаль за минулим. Жаль і прикрашування минулого пояснюються власне не природою минулого, такого, як людина його пережила, а впливом сучасности — її громадською природою. Мрії про минуле се теж одна з форм душевного стану, де людина звільняється від безпосереднього контакту з громадськістю. Але не тим, що — як уві сні — вона втікає від усіх тих умов, з яких складається соціальне життя, і не так — як розуміє се Берґсон, а тим, що в сих мріях про минуле людина згідно зі своїм вибором переноситься в иншу громадськість, не дійсну. „З певного погляду контемплативна (созерцательная) пам'ять і мрії про минуле (la mémoire-rêverie) помагають нам вийти з суспільности: се одна з рідких хвиль, коли нам удається ізолюватись зовсім, бо-ж наші спомини, особливо найстарші, належать тільки нам, і всі ті, що могли-б відчитувати їх у нас так само, як ми сами, або зникли, або розсіпались по світу. Але коли ми вітаємо таким чином від товариства нинішніх людей, то се лише для того, щоб опинитись серед инших людей — в иншій людській осередку, бо наше минуле населене образами тих, яких ми знали. З того погляду людина може втекти з одної сучасности тільки під умовою протиставити їй иншу“..

„Так, коли людина думає, що вона сама, віч на віч із собою, інші люди з'являються перед нею, а за ними ті гурти, до яких вони належать. Наші модерні суспільства кладуть на людину багато обмежень; не натискаючи на людину з тою силою й так прямолінійно, як примітивні суспільства на своїх членів, вони проймають і захоплюють людину глибше багатством і складністю різних відносин, в які вони її загортають. Правда, сучасні суспільства ніби-то не торкаються свободи людської індивідуальності. Коли людина виконує свої головні обов'язки, то може жити й думати, як хоче, та складати свої погляди, як сама знає. Суспільність ніби спиняється на порозі внутрішнього життя людини. Але вона (суспільність) знає, що чоловік втікає від неї лише про око, і можливо, що в ту хвилину, коли він найменше думає про неї, він найкраще розвиває свої громадські прикмети“.

„А які-ж головні риси відрізняють нашу сучасну суспільність від тої, в яку ми замикаємось у думках про минуле? По-перше, вона (минула суспільність) не накидається нам сама, і ми вільні викликати її в пам'яті, коли хочемо, вибирати той період, в який хочемо перенестись“...

„Тимчасом як у сучаснім суспільстві наше місце зовсім визначене, а разом з ними визначені й ті примуси, що на нас тяжать, пам'ять дає нам ілюзію, що ми живемо серед груп, що обмежують нас і впливають на нас лише стільки й так довго, як ми сами того хочемо. Ми всі маємо можливість, коли якісь спомини нам неприємні, протиставити їм почуття реальності нашого теперішнього життя, що ніколи нас не покидає. Але можна сказати й більше. Ми не тільки можемо вільно обертатися серед тих груп нашого минулого й переходити від одної до другої, але навіть у середині такої групи, коли ми хочемо спинитись у ній у своїх споминах, ми не відчуваємо тої звязаності, що відчуваємо так сильно в теперішності. Се тому, що люди, яких ми згадуємо, або вже не існують, або відійшли від нас і являються для нас як громадянство неживе, або настільки відмінне від того, в якому ми живемо, що більшість його наказів втратило для нас вагу. Між вимогами суспільства минулими й теперішніми в багатьох справах з'явилися протилежності. Тому ми лиш невиразно й неповно згадуємо минулі вимоги, і не відчуваємо в них того тягару, що характеризує для нас вимоги сучасної суспільності. Старі вимоги й сучасні таким чином поборюють себе, і минулі уступають у свідомості перед новими“ (с. 148—150).

Так само взаємно виключають себе теперішні й минулі конкуренції між людьми на користь ідеалізації минулого. Людина, що до своїх сучасників ставиться із сподіванням і недовірою з огляду на боротьбу живих інтересів, не чекає від своїх споминів ні злого, ні доброго, і таким чином всякі відносини в пам'яті втрачають свою гостроту, і минуле набирає все більшої принадності.

Ми спинились довше над сим моментом, бо він має великий інтерес для одної з найважливіших громадських функцій: будування світогляду й традиції. Тому позволю собі спинитись ще над одною стороною ідеалізації минулого: над питанням, чи не шкодить така ідеалізація актуальному й активному життю. Гальбвахс заперечує сю шкідливість. Він вказує, що минуле не конкурує з сучасністю, бо не має активної сили. До того-ж воно тільки спорадично захоплює людей і не може утримати всієї їх уваги. Спомини, навпаки, корисні, бо вони дають реакцію увазі, напруженій потребами й вимогами дійсного життя. Окрім того, і се найважливіше, вони розвивають почуття громадськості. Тимчасом як діяльна суспільність дає людині відчувати весь свій натиск, часто викликає в ній почуття прикрости й рідко виявляє свою світлу сторону, погляд на суспільні групи, в яких людина жила в минулому, дає змогу звернути увагу на позитивні сторони людських взаємин, яких у сучасності людина часом не додає. „Бо скупина людських створінь не являється тільки дійсною, сильнішою за нас,—свого роду духовним Молохом, що вимагає від нас жертви всіх наших особистих уподобань: (ретроспективно) ми доба-

чаємо в ній і джерело нашого чуттєвого життя, наших досвідів і наших ідей, і відкриваємо в ній ширину й глибину альтруїзму, якої ми не сподівались. Дюркгем добачав і правильно розрізняв ці дві сторони громадянства. Коли, спочатку, він клав натиск на сторону примусову, то робив це тому, що на початках нової науки слід визначити явища легко помітними зовнішніми ознаками. Так як почуття радості, коли воно в людини з'являється під впливом громадської акції, виявляє однудушність і почасти тотожність між тенденціями людини й громадським звичаєм, почуття-ж болю або звязаності, навпаки, виявляє, що між ними існує суперечність, хоч-би часткова,—тому Дюркгем казав, що соціальні факти пізнаються з того, що вони дані нам зовні й виконують над вами примус (*ils s'imposent à nous et nous contraignent*). Але він признавав, що нема такого колективного звичаю, який не мав-би на нас подвійного впливу, і не перечив, що громадські сили бувають часто звернені в бажанім для нас напрямі, і що в кожному разі вони збільшують і збагачують наше індивідуальне ество всіма родами чутливості, всіма формами думки, що ми запозичаємо від інших людей“.

„Се зовсім природньо, що коли почуття примусу зникає, все добре, що було в наших відносинах з людськими гуртами, виступає на яв, так що ми навіть відкриваємо свій довг супроти людей, що були звязані з нашим життям, і майже жалуємо, що не відчували сього, поки був час їм віддячити. Так, з одного боку картина минулого, що ми відбудовуємо, дає нам образ, ближчий до правди. Але з иншого боку, оскільки сей образ повинен-би відбити старе переживання, він не точний: він не повний, бо-ж неприємні риси в ньому витерті або ослаблені, і разом з тим він переважаний, бо-ж до нього додані нові риси, яких ми раніше не помічали. Але в кожному разі громада має інтерес у тому, щоб відкривати нам так, ретроспективно, скарби доброти, що вона таїть у собі, не можучи їх виявити, поки мусить ще зміцнювати свій авторитет перед одиницею“ (с. 153).

Так зарисоване значіння пам'яті, здається нам, зовсім оправдує завдання соціологічного студіювання сеї психологічної функції. Воно навряд чи потребує дальших доводів: вище наведені цитати цілком виразно відкривають звязок пам'яті-уявлення про минуле, з умовами суспільного життя. Треба однак відзначити, що автор дещо однобічно оцінює значіння сих уявлень. Безумовно, минуле завдяки тим очищеним, ідеалізованим споминам, які аналізує так влучно автор, консолидує сучасність, розбуджує в людях почуття солідарності з усе відживаючим людським колективом. Люди, що вороже ставляться до суспільності через її сучасні вимоги, а часом і напасті, примирюються з нею через ці ідеалізовані концепції минулих суспільств, як приятелі, що розійшовшись в житті, не стають ворогами через пам'ять про свої колишні відносини. В сій мірі оптимістичні концепції минулого служать сучасності; але не можна сказати, що вони не конкурують з дійсним життям: се твердження не точне ані для індивідуальної психіки, ані для суспільної. Під впливом розчарування в сучасності люди нерозумно глибоко поринають у свої спомини, що майже зовсім виходять з дійсного життя, тратають до нього всякий інтерес і заховують з ним тільки фізичний звязок, і таке життя в минулому явище не рідке і не аномальне, се-то його не можна назвати психічною хворобою. Таке успішне конкурування минулого з сучасним можливе тільки в індивідуальних випадках, але тим не менше і в суспільнім життю минуле теж конкурує з сучасністю. Великі реакційні рухи і контр-революції спираються не на що инше як на ідеалізацію минулого, що зростає на ґрунті невдоволення сучасним. Правда, такі рухи ніколи не повертають старого таким, як воно було, і реакції заховують часто більше від того нового ладу, який хотіли знищити, ніж з того старого, який ніби-то мали повернути. Але, ідеологи сих рухів звичайно спираються на сю ідеалізацію минулого і в деякій мірі сами знаходяться під впливом сього процесу. Ся ідеалізація існує в суспільстві завжди як така психічна

реакція, яку описує Гальбвахс. Але часом, під впливом різкої неохоти до сучасності, вона здобуває активну силу і не тільки починає конкурувати з сучасністю, але часом просто нівечить її.

Над процесом локалізації—означення споминів, що закінчує властиву психологічну частину праці, ми не будемо ширше спинятись. Гальбвахс твердить тут, що локалізація спомину належить до кожного акту згадування, не в тім розумінні, що людина при кожнім спогаді може зразу-ж означити точно, коли вона пережила згадане явище, а в тім, що людина завжди може приділити свій спомин до певної фази свого життя. Напр., каже автор, „хоч я не можу згадати, коли саме я навчився певного слова з якоїсь мови, то все-ж можу зазначити загально, що се було тоді, як я був у контакті з людьми, що нею говорять“. З другого-ж боку, поки людина не знаходить у своїй пам'яті того оточення, серед якого вона здобула певний спомин (не конче точний час його переживання, а тільки певні обставини, за яких воно відбулось),—вона не вдовольняється таким відривним споминим і не використовує його в своїй мислі.

Таким чином Гальбвахс не відрізняє різко пізнавання споминів від їх локалізації, кладучи натиск на те, що вони мають все своє значіння й свою живучість лиш постільки, поскільки зв'язані з життям людини, з її соціальним буттям. З сього приводу зазначимо ще одне цікаве помічення, що доповнює попередні доводи про те, що вік споминів не має такого значіння для їх відновлювання, як се думають психологи,—а саме в питанні про нові спомини. Людина, згадуючи минулий день, звичайно може привести силу споминів про явища дуже мало значні й не цікаві для неї: зустрічі на вулиці з незнайомими, розмови, образи краєвидів і т. и., але найбільша частина тих споминів за короткий час зовсім зникає з пам'яті. Гальбвахс поясняє, що й тут вік спомину не грає ролі; вони заховуються спочатку не тому, що нові, і не втрачаються тому, що стали старі. Справа в тім, що людина, живучи в громаді, напружує свою увагу на все, що відбувається в її оточенні, бо все воно, а особливо нові події, можуть мати колись на неї вплив, можуть зачепити її інтереси. Але на ділі не всі ці події виявляються такими важними для людини, і тому багато з них, по тім як їх незначність виявить себе, вже ніколи не освіжуються в пам'яті й здаються забутими. Вони не можуть бути локалізованими, а згадування без локалізації не буває. Отже й тут побут безпосередньо й очевидно впливає на пам'ять, підбираючи її зміст.

Сей принцип добирання змісту повторюється й у процесі будівництва громадської пам'яті, традиції, до котрої ми ще раз повертаємо. З великої сили нових думок і подій, що творять сучасність громади, вона теж відкидає багато таких, що виявились незначучими, й вибирає те, що може збагатити її, що потрібне їй в теперішньому і може здатись на будуче. В кінцевих рядках книги Гальбвахс подає се підбирання змісту пам'яті громади з приводу відносин нових і старих традицій у досять патетичних виразах: „як Пантеон цісарського Риму давав пристановище всім культам, коли се дійсно були культи, так і громада приймає всі традиції, навіть найновіші, коли се тільки дійсні традиції (себ-то упорядковані колективні способи поведіння). Так само приймає вона й усі ідеї—коли се дійсно ідеї, себ-то коли вони можуть увійти в її спосіб думання, коли вони ще цікавлять нинішніх людей і зрозумілі для них. І з сього виходить, що громадська думка—своєю суттю є властиво пам'яттю, і зміст її складається з колективних споминів. Але тільки ті спомини й тільки те з кожного спомину затримується в ній, що громада може відбудувати в кожний час, опираючись на свої сучасні рамки“ (с. 402).

В другій частині книжки Гальбвахса розглядаються різні спеціальні рамки пам'яті: Колективна пам'ять родини, Релігійна пам'ять (*La memoire collective religieuse*), Класова пам'ять (*Les classes sociales et leur traditions*). Тут знаходимо багато цікавих помічень, а особливо гарно розроблений розділ про ро-

динні рамки пам'яті, з якого дещо наведемо тут, бо на сих прикладах виступають риси, характеристичні для громадської пам'яті взагалі.

Перш за все тому, що родина являється найтіснішою, найконкретнішою рамкою, в якій ся пам'ять формується. Серед усіх систем громадських відносин родина одна має характер односторонності. „Відносини між пануючим і підданим, суддею й підсудним можуть обернутись вповні: суддя може стати підсудним, не залишаючи нічого із свого минулого стану; але син що-до батька може бути тільки сином, які-б не були їх відносини“. Не в силу кровного зв'язку! Багато громад не рахуються з тим зовсім, і не знають цілком інституцій батьківства; але замість того в них існують інші авторитети, супроти яких дитина перебуває в такім становищі, як у нас супроти батьків,—і всюди ся соціальна рамка має надзвичайну нерухомість і займає незвичайне місце в свідомості людини, в її думках. Через се образ родини так, як він конкретно існує в свідомості кожного, себ-то образ власної або знайомої родини, являється важною опорою для розпізнавання відносин між людьми і для запам'ятування їх. „Як ми шукаємо рамки понять для споминів про якесь родинне життя, то зараз думаємо про відносини споріднення, такі як вони існують в нашім суспільстві. Ми дійсно думаємо про них увесь час, бо щоденні зносини із своїми і з членами чужих родин нагадують нам про них. Сі відносини являються нам як зв'язна система, що дає підставу для міркувань. Родинні генеалогії мають свою логіку—тому, напр., історія династій і подруж у королівських домах дає добрий засіб для того, щоб з'ясувати події якогось панування. Так само, читаючи драму із складними пригодами, ми скоро загубились-би серед них, коли-б не знали спочатку, які родинні відносини існують у персонажів між собою“ (с. 220).

Але окрім того, що вона являється такою основою, на якій розміщуються індивідуальні спомини, родина дає індивідуальній пам'яті цілу низку відомостей, що використовуються свідомістю протягом цілого життя. Окрім споминів окремих своїх членів і про окремих членів родини, ся пам'ять є ще системою правил, взірців поведінки, що незалежно від індивідуального навчання передається мовчки всім новим членам. Так, в античній громаді молода, входячи до нової родини, приймала її родинний культ, як готову систему. В сучаснім громадянстві молоде подружжя не має такого виробленого канону для свого будучого життя, а в своїм індивідуальнім минулім новоодружені не знаходять нічого такого, що дозволило-б їм угадати, як саме їм доведеться жити. Але тимчасом „обоє підуть за традиційними правилами, що вони несвідомо засвоїли собі в своїх родинях, так як їх діти засвоюють собі від них. Таким чином, не підозріваючи того, ми знаємо (що-до родинного життя) все те, що нам може бути потрібне, в яким-би ми життєвім положенню не опинились“ (с. 202).

Громадське оточення наділяє індивідуальну пам'ять, незалежно від спеціальних навчальних заходів індивіда або громади, тими правилами, звичаями—загалом відомостями, що потрібні для життя в громаді і в яких громада зацікавлена сама. В сім традиційнім знанню виявляється знов значіння „громадських рамок“ пам'яті. Треба лиш жалкувати, що автор проаналізував се явище тільки на родиннім побуті, тимчасом воно напевно мусить мати значіння для взаємин між одиницею та громадою і в усяких соціальних середовищах взагалі.

Особливий інтерес викликає розділ про „релігійну пам'ять“, з огляду на те значіння, що мають релігійні традиції для творення світогляду, і на той вплив, що має релігія на способи думання громади. На жаль, автор не використав в сім розділі всіх можливостей, що дає сей матеріал для його теми. Він обмежився переважно християнським матеріалом і почасті античним, і замкнувшись у сім крузі культур, не має змоги робити широких соціальних висновків. Його основна думка при досліді релігійних явищ така, що релігійна система сама по собі є своєрідною пам'яттю народу: „у формах більш або менш символічних вона відбиває історію мандрівок і злиття різних рас і племен, великих подій,

воєн, уряджень, відкрить і реформ, що відбувалися в початкових часах тих громад, серед яких та релігія існує“ (с. 242). Релігії грецька й римська, на його гадку, особливо придатні для ілюстрації сього відбиття історичних подій у релігії, і автор довго спинається над ними, протиставлячи новіший небесний олімпійський культ класичних Греків старшому підземному, хтонічному, — культ арійських завойовників старим віруванням середземноморців з матриархальним устроєм і вірою в Велику Богиню. Автор зазначає права старого світогляду серед панування нових ідей в таких виразах: „Новим релігіям не вдається викоренити зовсім ті, яких місце вони заняли, і вони навіть не стараються зробити се: вони (нові релігії) відчують, що сами не можуть вдовольнити всіх релігійних потреб людности, і раді використати ще життєздатні часті старих культів, наповнивши їх своїми ідеями. Але трапляється й так, що умови міняються, і з'являються нові стремління, і зростають, принявши в себе ті стремління, які офіційна релігія до того часу придушувала. Не треба думати, що тут відбувається дійсне воскресіння минулого, і що суспільство витягає із своєї пам'яті напівстерті форми старих релігій, щоб з них творити складники нового обряду“. Останки старих релігій затримуються поза керуючим суспільством: в тих частинах людности, що найменше були звязані з новою, офіційною релігійною системою. Затримуються поза властивою пам'яттю¹⁾ громадянства, „яка з минулого консервує тільки те, що увійшло в існуючі інституції“. Затримується „серед таких груп, що залишилися більш такими, як були колись, себто сами ще живуть серед останків минулого“ (с. 249).

При тім Гальбвахс відзначає момент пам'яті не тільки в самім творенню релігій або в змінах, що в них відбуваються. Поза історичними ремінісценціями обрядів, існує ще инша релігійна пам'ять, і саме вона становить, так сказати, офіційний зміст релігійних обрядів. Хоч до основних характеристик релігійних понять належить їх незалежність від часу, і їх зміст представляється вічним, але в усіх релігіях існують перекази про те, як вічні божества колись, у минулих часах жили або з'являлись на землі в людській, звірачій або иншій формі і велика частина обрядів присвячена поминанню чи переживанню наново тих подій.

Сю тезу Гальбвахс переважно ілюструє християнським матеріалом. Кожний обряд християнської релігії випроваджує якусь подію евангельських часів, і ціла система цих обрядів ніби безпереривно повторює той священний період часу, коли Христос жив на землі. Таким чином релігійна традиція все більше відділюється від инших споминів суспільства, і сей розділ буває тим глибший, чим старша та пора, яку дана релігія випроваджує в своїх обрядах. „Се дійсно спеціальна риса пам'яті релігійної громади, що тимчасом як пам'ять инших громадських угруповань переплітається і старається доповнювати себе одна одну, релігійна пам'ять уважає себе зафіксованою раз на все і або примушує инші громадські групи погоджуватись з її основними поняттями або систематично ігнорує їх спомини та порівнюючи їх змінливість з своєю нерухомістю, вважає їх за нижчі якість від себе“ (с. 261). Релігійне життя суспільности ніби замкнене в якийсь історичний період часу, що звичайно відбувся колись давно, і релігійна громада переживає його все наново. Не може від нього відірватись, тому що поза тим кругом, в який замикається її релігійна пам'ять, лежить світське життя, що не має звязку з релігійною пам'яттю. Але, завважає автор, поминання того священного періоду, який наповнює релігійну пам'ять, мусить брати за основу поділи часу, так як вони виявляються в зовнішніх змінах природи, і тому багато релігій навіть дуже тісно звязують свої обряди з змінами пір року. Релігійний рік ніби зливається у них з природнім роком, або більш-менш приладжується до нього. Християнська релігія навіть абсорбує сі природні поділи часу в свою священну систему часу так, що пояснює зміни

1) Се слово автор бере в лапки.

пiр року як символи тих вiчних iстин, себ-то тих священних споминiв, якi вона поминає своїми обрядами. Так отже паралельно з комеморативною рисою релiгiї автор вiдзначає i її позаiсторичний характер: такий елемент в релiгiйних обрядах, що залежить не вiд якихсь iсторичних, чи нiби-то iсторичних, мiтичних споминiв, а вiд явищ, що вiдбуваються поза якими-будь iсторичними подiлами часу.

Автор вiдзначив сю другу рису релiгiйних обрядiв, але не розвинув її вiдповiдно i не використав вповнi її значiння для дослiду соцiальної пам'ятi. Вiн оперся на поминальнiй моментi релiгiї, бо спомини про релiгiйнi подiї здались йому найбільш вiдповiдними для аналізу значiння релiгiї для пам'ятi. Але вiн не завважив, що не тiльки сi спомини про священнi подiї, якi вiдбулися у вiруваннях релiгiї, мають значiння „рамок“ для пам'ятi, а мають його i самi обряди як системи перiодично повторюваних дiй, незалежно вiд своєї поминальної функцiї.

Се значiння обрядiв вiн мiг найкраще показати на обрядовiй році, як вiн дотримується сiльсько-господарськими верствами в таких суспiльно-стях, де сi верстви ще заховали всю свою побутову незалежнiсть i не перетворилися пiд впливом мiста. В такiм побутi релiгiйний обрядовий рiк, пристосований до природного року, тим самим тiсно зв'язується з господарським циклом, який в хлiборобствi притримується тiсно сезонних змiн у природi. З того вiтворюється спiльнiсть дат визначних подiй релiгiйного року (свят) i визначних моментiв в господарствi (зокрема початкiв рiзних сезонних робiт). Релiгiйнi свята, що зливаються з рiзними моментами господарського значiння, надають свiй релiгiйний престиж сим економiчним моментам та позбавляють їх тої одiозности, яку мають иншi господарськi заняття для релiгiйного життя.

З огляду на се й глибокий подiл мiж релiгiйним i свiтським життям, що являється правилом всюди инде,—в селянськiм побутi не може бути вповнi дотриманий. Одна з основних ознак сього погляду та, що днi, осв'яченi релiгiйною пам'яттю, повиннi вiддiлятися вiд всiх инших днiв припиненням звичайних занять людей в сi посвяченi днi. На селi ся ознака не має пристосовання—власне через зазначену тотожнiсть, або сумежнiсть дат священних i дат таких, що мають значiння для господарського життя. Навпаки, багато свят має тут свої спецiальнi працi, чисто економiчної ваги, що завдяки свому контактовi з священним перiодом (святом) самi здобувають священний характер. Тому навiть коли нема неохiдної виконувати господарську дiю у свято, її виконують символiчно, вiдмiчаючи тим самим її близькiсть до священного.

Не можемо в'яснювати тут соцiологiчного значiння сеї близькостi релiгiйного i економiчного моменту в селянськiм побутi, але звертаємо увагу на важний вплив, що має се явище для суспiльної пам'ятi селянства,—себ-то для переховування споминiв. Бо через сей контакт з священним сi визначнi моменти господарського життя дiстають окремий характер, що iзолює їх вiд решти днiв, а з другого боку зв'язує їх з аналогiчними датами рiчного кругу. Вiдрубнiсть їх помiтна не тiльки в поведiнню людей, але i в способi їх думання: в думках i в споминах сi дати i все що з ними зв'язане займають окреме мiсце, i саме згадування сих священних моментiв вiдбувається инакше, нiж згадування звичайних „цивiльних“, чи профанних подiй. Се явище знайоме етнографам, що дослiджують народню обрядовiсть. Дуже часто трапляється, що коли розпитують селян, а особливо селянську молодь, про порядок святкування яких-небудь свят отсього релiгiйно-господарського характеру, або про пiснi, що з ними зв'язанi, i се розпитування дiється в невiдповiдну пору року: напр. на-веснi розпитують про Рiздво, або зимою про Купала, то вiдповiдi бувають дуже невдовольняючi. Буває навiть так, що оповiдачевi настiльки трудно розповiсти про дане свято, що замість того вiн пропонує опис якогось иншого свята, яке тодi на порi, пр. коли се зима: замість опису русалки запропонує заспiвати колядок. В нашiй обстановi такi вiдповiдi роблять вражiння вже простої недогад-

ливості, але в більш примітивних, більш консолідованих суспільностях ся неохота торкатись священних дат і звязаного з ними репертуару в невідповідну пору знаходить собі правильний вияв у відповідній регламентації, яка забороняє виконувати ритуальні дії не в призначений для них священний час. Думка тут така, що ці обряди—тісно звязані з певними порами року, важним для господарства—впливають на них в бажанім для господарства напрямі, коли виконуються в свій час; а виконані в невідповідній порі ці обряди можуть викликати непотрібні зміни в погоді. Тому в тих місцях, де існує така регламентація, її пояснюють звичайно тим, що коли-б пр. дану ритуальну пісню заспівати не тоді коли слід, вона викликала-б якийсь атмосферичний катаклізм, і сей острах охороняє правило від порушень. Таким чином сьому релігійно-господарському періодизмові цілком ясно відповідає певний періодизм в пам'яті суспільства.

Спіраючись на сю систему священних дат, що огортує його господарське життя, рілньиче населення, таке, що живе вже під впливом тільки пережитків таких регламентацій, в своїх споминах використовує сей господарський періодизм для утримування традиції. Господарські приготування і дрібні свята, що напр. в досить малих відступах наповнюють українські селянські початки зими, роблять підготовку до великих господарських і релігійних свят середини зими. Вони мають посередній звязок з тими великими святами і творять ніби етапи для відбудування пам'яті про ці важні моменти, яких не можна було оживляти в розмовах протягом року. Вони являються справжньою „рамкою“ для селянської традиції. Очевидно, що й індивідуальна пам'ять використовує сю, ритуальну рамку пам'яті для переховування своїх інтимних споминів, як її використовує і традиційна пам'ять громадянства,—не менше ніж ту меморативну сторону релігії, на яку положив сю вагу Гальбакс.

Ми завважили, що для з'ясування сього автор повинен був звернутися до „селянської пам'яті“. Він міг се зробити в розділі про громадські верстви, що стоїть слідом за „релігійною пам'яттю“. Але на жаль автор і тут вибрав собі дуже тісне поле порівнянь, звернувши всю свою увагу на маючі верстви: великопоміщицьку, аристократичну і новішу великоміщанську верству, як на верстви, що репрезентують політичну традицію народу, а немаючих верств, селянства і робітництва, він майже не торкнувся. Вони фігурують у нього лиш як протилежність маючих клас.

Можливо, що таке становище автора що-до робітництва в його очах оправдується тим, що робітнича верства не має довгих і однопліньних генеалогій і тривких традицій. В своїй старшій праці про робітництво (*La classe ouvrière*, 1913) він відзначив сю безтрадиційність робітничої верстви, що відрізняє її хоч-би навіть від корпоративної свідомости старих ремісничих цехів. Причину сього він бачив в великій змінливості технічних умов праці індустріального робітника, а з другого боку—в браку сконсолідованого родинного осередку, який міг-би передавати робітничій дитині професійні і соціальні традиції робітничої верстви. Але разом з тим він констатував велику однорідність сеї верстви і велике почуття солідарности—тому робітнича верства і здалася йому найбільше відповідною для досліду структури класи взагалі. Тепер, коли справа іде про класову пам'ять, здавалось-би не менш доцільним перевірити на більш простих феноменах робітничої свідомости ті дані, що здобуті на підставі досліду складніших клас. До того-ж робітнича верства має таки й свою власну традицію класової боротьби—теж свого роду класову пам'ять, яка може теж бути темою досліду в рамках авторової роботи. Тим більше, що ся традиція надзвичайно скоро збагачується і особливо зросла за дванадцять літ, що минули від старшої роботи Гальбакса,—тому з користю могла-б бути переглянена наново. Се безумовно шкода, що автор не проаналізував сеї робітничої пам'яті з властивою йому гостротою погляду: результати певно були-б цікаві, хоч може ще не так імпульсивні, як досліди над старшими, консервативнішими верствами громадянства.

Що-до селянства, то Гальбвахс тримається в значній мірі погляду про соціальну інертність селянства, і не вважаючи його справжньою верстовою, не увів його тепер і в розділ про класову пам'ять. Це безумовно помилка. Ми вказали вище один характеристичний приклад своєрідної „пам'яті“, даної селянським побутом. Але і поза тим селянство всюди являється традиційною верстовою, а в суспільствах, побудованих на сільсько-господарських підвалинах, самосвідомість сеї верстви буває дуже висока і її традиції дуже сконсолідовані; їх аналіз дав-би дуже багато цінного для Гальбвахсової праці.

Передаючи тут її зміст і провідні ідеї, ми старались згідно з її духом підкреслити громадські моменти функції пам'яті. Але не треба думати, що вона ігнорує зовсім індивідуальний момент. Все наведене тут торкається самої так сказати техніки пам'яті; як усяку техніку, її виробляє громада, але користання с сеї техніки—се річ індивідуальна. Автор не заперечує того, що кожна людина має свою власну пам'ять, яка належить виключно їй, обумовлена її вдачею й життям. Але він завважує, що людина заховує спомини навіть про найінтимніші свої переживання лиш настільки, наскільки вона обдумувала їх, се значить: ставила їх у зв'язок з думками, що їх дав їй громадський осередок, і вложила їх у ті громадські рамки, в яких обертається всяка думка. Ці рамки зложені з понять і засобів вислову, що їх приняла дана громада. Колектив не знає наших інтимних споминів, і вони належать нам. Але—„досить того, що ми не можемо ставитись до своїх споминів инакше, як тільки зовні, себ-то стаючи на становище інших людей, і можемо відшукати їх у пам'яті тільки йдучи дорогою, якою мусіли-б іти на нашім місці всі інші люди“ (с. 197). Це значить, що ми перекладаємо їх у слова й поняття, зрозумілі не тільки нам самим, але й суспільності.

Таким чином М. Гальбвахс уникає крайностей перебільшеного колективізму й строго держиться соціальної дійсності з усією її складністю й многогранністю. Його праця перейнята теплою пошаною до сеї дійсності, і се дає йому змогу бути об'єктивним, не стараючись урвати виключно для власної психіки індивіда якоїсь частини загального добра, що не належить їй виключно, не силкуючись відділити індивід занадто різко від громади, до якої він вріс, яка зформувала не тільки його побут, але й його думку і дала напрям і зміст його психічному життю.

Він не бачить у громаді того ярма, яким вона здається соціологам індивідуалістам. Дивиться на неї приязно, як на джерело, звідки одиниця черпає життєвий зміст для свого власного існування. Не перестаючи бути вірним послідовником Дюркгема, він старається підкреслити власне сю оптимістичну сторону соціологічної дійсності, що замало висовується в працях учителя. З таким соціальним оптимізмом написано чимало сторінок сеї цікавої книжки, які хотілось-би переказати тут усі. Але для сього їх забагато.

ФЕДІР САВЧЕНКО.

СОЦІОЛОГІЯ В РОЗУМІННІ ФРАНЦУЗЬКОЇ „НОВОЇ ДЕМОКРАТІЇ“.

(La Science des Moeurs. Introduction à la Méthode Sociologique par Paul Bureau, professeur à la faculté libre de Droit de Paris, 1926, pp. 328, in 8°).

В Парижі існує невеличке, але активне політичне угруповання „християн-соціалістів“. Група ця працює головню серед французької молоді). В результаті якогось десятка років упертої й завзятої пропаганди вдалося їй провести до парламенту на ролі депутата свого фундатора, збудувати великий шести-поверховий будинок з написом на ньому „Нова Демократія“, заснувати власний тижневий орган і навіть час від часу організовувати свої інтернаціональні конгреси з комісіями та підкомісіями.

Минулого року з'явилася книжка проф. Бюро, під назвою „La science des mœurs“. Вона дуже нагадує своїм змістом діяльність цієї невиразної щодо своїх завдань партії „Нової Демократії“, яка одного часу проголосила була розрив з папою римським з якихось канонічно-догматичних міркувань, а в останні роки визнала за корисніше для себе скласти з ним знову певну угоду.

Автор книжки іменує себе професором „вільного“ (по-простому... католицького) факультету права в Парижі; розуміється, факультет цей не слід ототожнювати з університетським факультетом у Сорбоні. Передмова змагається за певнити читача в науковості цілої роботи, обіцяючи йому об'єктивне використання творів „дітей нової думки й дітей старої традиції“. Але науковість ця не може дати ніяких результатів, коли найголовніші висновки книжки зводяться до релігійно-метафізичних тверджень, напр., заявою такого змісту: „Спостереження соціології залишаються в повітрі, коли моральні й релігійні вірування не направлять наших висновків до кращих послуг на користь колективу“ (ст. 294).

Оці, що логічно виключають себе взаємно, твердження старого католика з зовнішнім забарвленням новішого соціалізму яскраво характеризуються також назвами деяких його попередніх творів, що з'явилися в друку з 1890 до 1920 рр. З одного боку ми бачимо книжки про „Ролі професійних синдикатів“ та про „Селянина норвезьких фіордів“, а з другого—виразно католицькі—„П'ятнадцять років відділення церкви від держави“, або „Моральна криза нових часів“.

Коли додати до цих двох головних напрямків роботи французького „професора“ ще й третю його патріотичну так-би мовити манію антималятузіянства, а до того ще й велику кількість різноманітних цитат та газетного матеріалу,—загальний характер його нового твору майже цілком укладеться в зазначених тут формах.

Зазначимо між иншим те, що на обгортці книжки надрукований 1926 рік, а передмову автор датував 1922, і тому зрозуміло, що в ній занадто відчувається атмосфера ще воєнних часів.

Дуже вдало, з певним піднесенням написана передмова до книги, де автор розсилає хвали на адресу французьких соціологів, починаючи з О. Конта і кінчаючи Дюркгемом, хоч на сторінках самої книжки він намагається спростувати висновки всіх соціологічних шкіл за винятком так званої школи „Соціальної Науки“, фундатором якої був Ф. Ле-Плей. Може тому, що в сучасному видавництві її автор надрукував свою анкету про „норвезького селянина“.

Книга поділяється на чотири головні частини, які мають такі заголовки: 1) Передумови наукового вивчення соціальних феноменів (23—88); 2) Вишукування справжньої природи соціального явища (89—156); 3) Метод спостереження (монографічний) (157—237); 4) Справжня функція соціології що-до поводження (238—318).

Не зважаючи на різну вагу й вартість окремих відділів книги, доцільно буде розглянути її в порядку, що його встановив автор.

В передмові зазначається, що приятелі його, філософи й соціологи, ознайомившись з його думками й ідеями в галузі методології та соціології, запевнили його, що не мають зробити до них ніяких зауважень або застережень.

І це зрозуміло, коли взяти до уваги, що книжка в більшій своїй частині це тільки добре скомпонований матеріал, що складається із газетних і журнальних вирізок, спогадів з недавнє минулої війни, палких тирад проти розводів, абортів і мальгузіанства взагалі, коротеньких характеристик різних соціологічних шкіл і деяких методів, що вживаються в соціологічній роботі, а також непевного вишукування підстав для сучасної моралі й доконечної, на його думку, потреби для людства релігійних вірувань. Не знаходимо тут опрацьованої теорії чи методології соціології, а тільки легко написаний компендіум міркувань та здогадів про різні проблеми, які можна так чи інакше з соціологією зв'язати. Книжка починається скаргами проти хаотичности в світогляді сучасної людини що-до відносин між капіталістом і робітниками, між правами й умовами спільного життя чоловіка й жінки. Тут-же з'ясовується моральні й інтелектуальні умови, за допомогою яких можна вийти із цього хаотичного стану. „В соціальному житті,—зазначає автор,—одна єдина справа важить: діла й глибокі думки, а також поглиблені переконання для пояснення цих думок“.

Висвітлюючи далі характер соціального явища, автор зазначає між иншим те, що одне й те саме явище може викликати до себе інтерес різних фахівців: до якогось концерту можуть так чи інакше поставитись артист, економіст, фізик і соціолог; шлюб, будучи соціальним явищем, інтересує фізіологію, політичну економію й мораль. Соціальне явище визначається такою формулою дуже загального, на думку автора, характеру: „соціальне явище є кожна форма діяльності, подія, комбінація, чи формула, які індивід прийняв, щоб утворити свої відносини з колективом, частину якого він утворює“ (ст. 97). Трохи вище (с. 89) наводиться й Дюркгемівська дефініція соціального явища: „Кожна форма діяльності, зафіксована чи ні, що має змогу зовнішнього примусу над індивідом“, або інакше „явище загального характеру серед даної громади, яке має власне існування, незалежне від своїх індивідуальних виявів“.

Коротенько відзначивши й схарактеризувавши принципи діяльності 4-х головних, на думку автора, соціологічних шкіл (а) марксизм, б) ліберальна школа—Адам Сміт, в) школа французької соціології—Дюркгем, г) школа соціальної науки), на дальших сторінках соціологічному матеріалізму робить автор закиди в тому, що він, пояснюючи й обґрунтовуючи минуле, нічого певного не говорить про майбутнє і навіть не в змозі з'ясувати великих подій історії.

Автор нагадує про неможливість з'ясувати поведінку Бельгії в 1914 р., балканський союз 1912 р. або хрестові походи виключно економічними причинами, підкреслює впливи моральних та релігійних доктрин на економічні. „Якби наше моральне й духовне життя було краще,—продовжує він,—ми були-б без порівняння багатшими й заможнішими, бо хто із статистиків має

змогу зважити колосальні економічні шкоди, що нам вчиняють розпуста й алкоголізм, егоїзм сімейний, класовий або національний. Якби ми були освіченішими й моральнішими, наші машини краще-б функціонували, заводи більше виробляли, так само як і копальні, і не буде перебільшенням сказати, що навіть у наших буряках було-б більше цукру, а в баранині й яловичині менше кісток і непотрібних людині частин“ (с. 131).

Розуміється, автор (мабуть із обережності) не робить спроби пояснити історичні події минулого або майбутнє саявом „моральних або релігійних доктрин“, так само як і не ставить запитання, чому на світі так багато неписьмейних і неосвічених людей.

Друга частина книги кінчається популярним аналізом трьох головних, на думку автора, елементів, що в різних комбінаціях утворюють загальне соціальне життя; елементи ці—місце, робота й світогляд людини. Пізніше, коли говориться про монографічний метод, ці три елементи стоять там на першому місці і до них подаються відповідні анкети.

Соціальне життя окреслюється в цій розвідці за Еспінасом і Габріелем Тардом як одне ціле (ансамбль) договорів і трансакцій, „взаємне визначення (détermination) ангажементів і згод“, затверджених прав і визнаних обов'язків.

Наводиться тут також німецька теорія що-до 5 стимулів для економічної діяльності людини, яка за Вагнером визнає 4 з них заінтересованого характеру і один незаінтересованого: а) бажання здобути власну економічну користь і побоювання власного економічного зубожіння; б) побоювання кари та надія на подяку; в) почуття честі, бажання пошани й побоювання сорому та презирливого до себе ставлення; г) потреба й радість діяльності й небезпека перед бездіяльністю.

Третя частина містить у собі також три відділи: 1) про техніку соціологічного аналізу, 2) монографічний метод і 3) статистичний та історичний методи (с. 160—237).

В цій частині подається багато корисних з практичного боку як для соціолога, так і для кожної освіченої людини міркувань і відомостей.

Перш за все звертається увага на недопустимість вивчати якесь питання або певну соціальну інституцію, забуваючи про численні інші питання можливо не меншого значіння, що стосуються тієї самої громади. Яка рація була-б, напр., лікареві лікувати шлунок, коли-б цим порушувалось правильне функціонування серця хворого.

Соціологічний аналіз з'ясовує далі, що людські громади мають чотири головні потреби, задоволення яких із свого боку викликає багато другорядних.

Перше—це продукція матеріальних предметів, потрібних на підтримання життя.

Друга соціальна проблема—нормальне існування раси, щоб перед нею не стояла загроза вимирання; розпадається вона фактично на дві частини: відповідна кількість народжень дітей і їх раціональне виховання, щоб вони справді могли прислужитись інтересам людности.

Третя проблема—організація громадських органів, які-б регулювали колективне життя й захищали загальні інтереси.

Четверта, що, на думку автора, мусить об'єднувати всі три попередні,—культивування морального життя, бо хоч людина і є істота соціальна, але не досить „соціабельна“, коли дозволено буде залишити цей термін в його французькій формі. Людині надавали багато природніх здібностей і нахилів, яких у дійсності в неї нема і які виробляє школа або виховання.

Не зупиняючись на деяких другорядних моментах соціологічної техніки, зазначимо тут головні відділи номенклатури соціальних явищ, що їх обробив Анрі де Турвіль на підставі праць Ле-Плея і що в книжці досить широко наведені. Розподіл цієї номенклатури може бути корисним і для наших зби-

рачів-фольклористів, що звикли вживати в своїй роботі аналогічних анкет, цінною аналітичного інструменту для соціології.

Цю анкету - номенклатуру Ле-Плея (автора відомої книжки про „Европейських Робітників“, перше видання якої з'явилося в 1855 р.) автор називає монографічним методом і рекомендує провести її послідовно на можливо більшому числі робітничих або селянських семей. Вся анкета поділяється на 6 відділів. В першому говориться про три організаційні елементи, вже нам відомі—місце, робота й світогляд; що-до світогляду, то квестіонар поділяється на 4 літери: А) Погляди що-до приватного життя; Б) професійного, В) громадського, Д) моральні, релігійні метафізичні доктрини, як концепція про смерть, мета життя й роля людини. Самогубство.

II. 4) Рухоме майно. 5) Нерухоме, 6) Оплата праці.

III. Домашнє життя: 7) Сем'я (робітнича). 8) Спосіб існування (їжа, одяг, гігієна). 9) Заощаджування. 10) Фази існування (народження, смерть).

IV. 11) Професійні організації. 12) Торгівля. 13) Інтелектуальна культура. 14) Мораль, 15) Релігія.

V. 16) Громадські асоціації. 17) Село. 18) Місто. 19) Провінція. 20) Держава.

V. 21) Вплив на закордон і поширення раси. 22) Вплив закордону на расу. 23) Історія раси. 24) Ранг раси.

Цей монографічний метод французький професор визнає за головний у соціології, хоч і зазначає, що і сам винахідник його у своїх передчасних висновках допустився багатьох помилок; як додаткові до нього й допоміжні методи подає він статистичний та історичний. Висвітлюючи на с. 229—239 значіння історичного методу в соціології, підкреслює між иншим, що користатись ним можуть тільки особливо підготовані й досвідчені соціологи, які уникнуть робити помилкові висновки.

На зазначених тільки що сторінках тексту професор Бюро різко критикує погляди Е. Дюркгема про потребу для того, щоб з'ясувати якесь складне соціальне явище, проаналізувати розвиток його через усі соціальні види. Метод цей сам Дюркгем у своїх „Правилах Соціологічного методу“ називає генетичним, а наш автор уперто наклеює на нього етикетку „історичного методу“ і в палкому тоні намагається довести другорядне його значіння противно до „монографічного“. Е. Дюркгем писав у своїх „Правилах“, що громада не утворює своєї організації із нових елементів цілком, а в певній частині вона одержує її готовою від попередніх поколінь. Щоб пояснити сучасний стан сем'ї, шлюбу, власності і т. д., треба, казав він, дізнатись про їх походження, про простіші складові частини, з яких вони утворені, а для цього порівняльна історія великих громад не в змозі дати потрібного освітлення. Слід піти далі в минуле.

Проф. Бюро твердо й запевнено зазначає (с. 232—233), що знайомство з первісними формами наведених у Дюркгема соціальних інституцій непотрібне, так само як для того, щоб зрозуміти функціонування сучасних індустріялізованих млинів та плугів, не треба знати щось про старовинне знаряддя, яким 30—40 літ тому обробляли землю. На с. 236 він застерігає навіть проти небезпеки, щоб „користання історичним методом, коли воно не базується на попередньому ознайомленні з живим і сучасним, не довело до подвійного непорозуміння і до таких наслідків, що не буде зрозуміло ані сучасне, ані минуле“. Що подумати, запитує він далі, про дослідувача, який вивчатиме палеонтологію раніш від зоології.

Змінивши в такий спосіб Дюркгемові думки й завдання, на с. 238 книжки він уже формально відмовляється обговорювати проблему участі попередніх поколінь у розвитку соціальних явищ під претекстом, що ця філософська проблема виходить за межі програму його книжки.

Спроба доводити щось у науковій роботі аналогіями, як відомо, вважається взагалі за мало перекональний метод і особливо коли (як у нашому випад-

кові) автор бере аналогії до соціальних явищ із галузи матеріальної культури, як млини й плуги. А головне, що читач на підставі цих аналогій може хибно зрозуміти цілком ясну думку Дюркгемову, яка до речі й наведена в цитаті на с. 230. Дюркгем саме й підкреслює, що його генетичний метод може дати разом аналіз і синтез соціального феномену. З одного боку він показує положення окремих складових елементів вже тим самим, що дає змогу побачити, як вони поступово накладаються один на одного, і в той-же самий час завдяки широким порівняльним можливостям за допомогою цього методу набагато легше визначити умови, від яких залежить утворення й об'єднання цих складових частин.

Дюркгем порівнює історичний метод з мікроскопом: він виявляє фрагменти певної соціальної інституції, даючи змогу простежити появу (генезу) її в часі¹).

Бюро сам відчуває, що в своїй критиці історичного, а за Дюркгемом генетичного методу, він заходить задалеко, особливо, напр., в твердженні (на с. 235), що „поміляються, коли приписують далеким і неясним моментам походження збереження деяких з наших найелементарніших соціальних правил“. Закінчуючи виклад своїх міркувань про історичний метод, щоб трохи зменшити різкість своїх попередніх зауважень, він пише: „Я дуже далекий від думки принижувати значіння історичних студій, або сперечатись про їх потребу; померлі говорять в нас, але як то свідчать недавні жорстокі експерименти наших сучасних громад, слова їх можуть почути виключно підготовані до того вуха; яка-ж інша підготовка найкраще-б цьому відповідала, як не найсерйозніше ознайомлення з теперішніми інституціями і тими результатами, задовольняючими чи посередніми, до яких вони нас приводять?“

Слід додати, що навіть і після цієї обережнішої формули може залишатись вражіння, ніби Е. Дюркгем був противником ставити під мікроскоп історично-генетичного методу соціальні події сучасного життя, пережитки минулого, звязуючи їх між собою в історичному процесі розвитку і крок за кроком наближаючись до часів їх першої появи серед людей.

Закінчивши в мирному тоні свої напади на генетичний метод Дюркгема, на дальших сторінках під виразною назвою „ілюзії“ й претензії автор протестує проти висновків „Французької соціологічної школи“, що „соціологія єдина компетентна визначити зміст морального закону й звичаїв“, що вона має „керувати в визначенні вищих цілів“, і що „не може існувати ніякої теоретичної морали“.

Він пророкує, що „ця соціологічна мораль за декілька років стане за приклад несвідомої колективної софістики“.

Особливо турбує його думка Дюркгемова, що „обов'язок керівників державних не є підштовхувати силоміць громади до ідеалу, який їх самих захоплює, а свою роллю звести до ролі медика, а саме: за допомогою відповідної гігієни передбачати й затримувати розвиток хвороб, а коли вони з'явилися, намагатись їх вилікувати“. Він гадає, що коли йти за Дюркгемовою теорією, то людство не знатиме ані великих моральних теорій, ані героїв, святих і палких апостолів унутрішнього життя, він сумнівається навіть, чи за її допомогою можна було-б вийти з епохи печер (с. 262—263).

Для соціології проф. Бюро замість шукати „вищої мети“ залишає лише право „знайомитись з умовами, що розв'язують або сприяють тій чи іншій соціальній практиці, а також з її результатами“ (с. 280). Він не визнає за правильне, що наука про людські громади має виключити метафізику й поставити себе на місце релігійної морали (с. 297).

Підводячи загальний підсумок книжки, утворюється певне вражіння, що автор взяв за базу для соціологічних дослідів монографічний метод, за дашок до цього фундаменту визнав за відповідне релігійну мораль, але не знайшов

¹) Réponse à une enquête de Documents du Progrès févr. 1908.

нічого, що-б звязувало між собою ці дві частини загальної будови. Ця невдала спроба соціологічної компілятивної творчості має в собі тим меншу вагу, що метафізика релігійної морали взагалі не може входити як складова частина до науково-обробленого соціологічного методу.

Нема сумніву після цих слів, що й автор книги бажав перш за все внести свою датку на користь римської церкви, взявшись до писання соціологічних праць. І як було зазначено на початку (рецензії), в порівнянні з діяльністю партії „Нової Демократії“ провадить він свою роботу з зовнішнього боку вдало й талановито. Але внутрішній зміст, характер і результати розвідки мало задовольняють читача, що не має своїм завданням підтримувати інтересів церкви, а виключно суто наукові інтереси.

Характерна риса, яку тут інтересно буде для нас відзначити, це недовір'я й занадто критичне ставлення авторове в різних місцях книги до звідомлень і спостережень етнологів і подорожників у країнах примітивної людини. Це також, можна думати, один із способів зменшити значіння праці Дюркгемової школи, що бере до серйозної уваги саме ці матеріали й інформації.

Німецька частина соціологів та етнологів, що так само уперто захищає позиції релігійної метафізики (візьмімо хоч-би журнал *Anthropos*), як і проф. Бюро, тримається інших думок і висилає свої власні експедиції до країн, що їх населяють люди примітивної культури, щоб з'ясувати, чи мають мешканці Огненної Землі почуття і віру в бога. Католицький професор видко втратив надію на успіх такої роботи.

Не дивлячись на всі ці внутрішні й зовнішні дефекти роботи, книжка ця знайшла досить сприятливу оцінку на сторінках різних фахових журналів¹⁾ і навіть *L'Année Sociologique* (Tome I, fasc. 2, pp. 200—202), органу Дюркгемової школи, якій автор часто робить безпідставні й несправедливі закиди. Мимоволі з'являється запитання, чим з'ясувати це дивовижне явище, що рецензенти взагалі, а співробітники *L'Année Sociologique* зокрема так легковажно поставились до книжки проф. Бюро і не підкреслили тих хиб і в першу чергу ненауковості й непослідовності, що звертають на себе увагу навіть при першому швидкому знайомстві із цим твором.

Що-ж до Дюркгемової школи, один з adeptів якої прихильно поставився в своїй оцінці до книжки, що походить фактично з ворожого табору, то це є вияв деякого занепаду цієї групи після смерті Дюркгема та серед його найближчих учнів, що загинули за роки світової війни. Сучасна група соціологів із *L'Année Sociologique* не була звязана безпосередньо з основоположником школи, видимо не вміє зберегти той могутній живий вогонь, яким палав філософський глибоко аналітичний мозок Дюркгема, їй не вдалося, як ми бачимо на цьому конкретному прикладі, встановити ясних і чітких ліній для взаємовідносин з іншими групами.

Допільно буде тут у звязку з цим сказати декілька слів і про те хибне уявлення що до нашого кїївського соціологічного гуртка, який працює під назвою Кабінету Примітивної Культури, що ніби то він „належить до школи Дюркгема“. Гурток наш ставиться з великим поважанням до великої методологічної роботи, що її проробили Дюркгем та його близькі учні, але наука не стоїть на однім місці, гурток наш старається використати науковий досвід останніх десятиліть, не одної Дюркгемової школи. А його вихідні пункти і його методи не в однім принципіально різняться від того, як ставив питання пок. Дюркгем і як ставлять їх тепер його учні. В наших обговореннях їх праць це зазначається доволі виразно²⁾.

¹⁾ *Révue de l'Institut de Sociologie* (Brüssel), Mai 1924; *The Sociological Review*, Oct. 1926, p. 316.

²⁾ Програм і завдань Кабінету Примітивної Культури з'ясував акад. М. С. Грушевський в передмові до „Первісного Громадянства“ за 1926 р., ч. 1—2.

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

НОВІШІ ПРАЦІ ОЛ. БРІКНЕРА З СЛОВ'ЯНСЬКОЇ МІТОЛОГІЇ.

Aleksander Brückner. Mitologia Słowiańska. Nakładem Akademji Umiejętności. W Krakowie. 1918, 4^o, 152 стор.; — Mitologia Polska, Studium porównawcze (Instytut Wydawniczy „Biblioteka Polska“) 8^o, 144 стор.

Слов'янська мітологія вже більше ніж сто років як стала предметом вивчення. Обсяг джерел для її пізнання в різні часи був різний. Мітологічних уявлень шукали не лише в свідченнях про богів, але й у пісенному, билинному, казковому, обрядовому й іншому матеріалі; це залежало звичайно від тих теоретичних позицій, на яких будувалися. Студіювання йшло двома шляхами—в бік виявлення писаних і усних джерел і в бік їхнього теоретичного освітлення. Напрямок цього теоретичного усвідомлення фактів стояв у залежності від становища західно-європейської науки. Праці Сахарова, Терещенка й особливо Снегірева („Русск. простонародные праздники и суеверные обряды“, М. 1838—1839, 4 частини) відбивали невпорядкованість до-гримівської доби, спиралися на теорії Шлегеля, Ваксмута, Готфріда Міллера. У Снегірева в його спробах виділити в мітології, в обрядах, святах своє від чужого почувається ще вся невпорядкованість наукової методології. Інша річ праці Буслаєва, виразника Бонівського й Гримівського початків історично-порівняльної методи в вивченні мітології. Порівняльна мітологія утворилася на зразок порівняльного мовознавства й вперетворилася, як звичайно висловлюються, так-би мовити, на „лінгвістичну палеологію“. На зразок прямування лінгвістичних дослідів припускалося, що розвиток митів ішов від простішого до складнішого. Але важливо підкреслити, що вже Буслаєв поставив важливу проблему вивчення еволюції митів у залежності від змін побуту історичних і природних умов різних народностей та різних часів (О изучении отечественного языка, М., 1844, 0 впливі християнства на слов'янській мові, М., 1848). Слов'янська праця А. Н. Афанасьєва („Поэтическое воззрѣніе славянъ на природу“, 1865—67—69) відбиває на собі вплив Гріма, Куна, Шварца й особливо Макса Мюллера, а заголовком своїм цілком нагадує німецькі писання про „poetische Anschauungen“ Афанасьєв віддав данину і солярній теорії (Мюллера), що всюди шукала сонячних митів, виявлення боротьби світлого й темного начал, і іншим, що він їх знайшов у німецьких зразках. Над цим панувала в нього презумпція, що людина уявляла собі природу й її з'явища в метафоричний спосіб, розуміла її не інакше, як у формах відомого їй життя, як сукупність чинних живих істот. Афанасьєв спирався й на лінгвістику, хоч для того бракувало йому відповідних даних лінгвіста, але сила зужиткованого й підсумованого від нього слов'янського фольклорного й іншого матеріалу спричинилася до довготривалості значіння його студій.

Дальша доба сильно вдарила по мітологічній теорії. В сімдесятих роках з'явилася анімістична теорія Тайлора, вийшли праці Спенсера й Леббока.

Англійська школа надовго забезпечила собі панування в науці, відсунувши назад теорії мітологічні. На богів і міти почали дивитися як на з'явища аж ніяк не первісні, а лінгвістична теорія, що її довів М. Мюллер до крайности, сильно захиталася. Вже Шварц і Кун значну увагу присвятили вивченню обрядів, а Тайлор і Леббок поставили проблему вивчення їх у зв'язку з побутом, дивилися на них як на з'явища життєві з реальним змістом. На вивчення обрядовості звернув увагу і Мангардт (Wald-und Feldkulte, 1875), що перебував під впливом Тайлора й Леббока. Він захопився відшукуванням „рослинних духів“ у народній обрядовості. Тим самим шляхом пішов Sobotka (Rostlinstvo v narodnim podani, 1879), російський учений Мандельштам і ин. і навіть до певної міри Фразер. Підкреслимо тут, що вже Мангардт, у відміну від мітологів, підніс, що на обряд ніяк не можна дивитися, як на пережиток давніх, первісних культів богів.

В зв'язку з розвитком отаких поглядів значно обмежено було панування так званої школи запозичення, яка дуже радо відшукувала чужосторонні впливи в віруваннях.

Українські й російські вчені 70-х, 80-х, рр. також відбивали в своїх наукових студіях і мітологічні теорії й ідеологію Тайлора й наступників. В працях акад. Сумцова є відблиски і мітологічної школи і школи антропологічної. Так само й у Потебні, хоч він пішов і своєю путтю, на яку його штовхнули оригінальні студії з поля лінгвістики. Так само самостійне становище займав російський учений О. М. Веселовський, який у своїх студіях опрацював величезний матеріал різних країн і народів і завжди був на рівні стану даного питання в європейській науці. Зокрема зосереджував він увагу на первісних кроках творчості, на первісному синкритизмі й звернувся до аналізу и первісного обряду, притягаючи в рівній мірі й слов'янський матеріал (див. славнозвісні „Три главы изъ истор. поэтики“... й ин.).

Але на Заході тимчасом Тайлорові концепції де-далі почали вже незадовольняти наукову думку. Висунуто ідею пре-анімізму (перед-анімізму), аніматизму, вважаючи анімізм аж ніяк не за першу стадію свідомості первісної людини. Вкінці звернено було увагу на систему мислення первісної людини, не подібну до нашої сучасної. Під цим зглядом істотно похитнулися старі теорії, що не узгляднювали якраз цього моменту. Під цим зглядом особливо цікаві думки розвинув Леві-Брюль, які спрямували по-иншому рошукування етнологів. Їх почали найбільше цікавити соціальні основи первісної культури, а для вивчення їх глибокі підвалини поклала французька Дюркгеймівська соціологічна школа. Величезну роль відіграли також Вундтові досліді. Та ці новітні прямування мало впливали на досліді російських і українських учених. Шляхи, якими йшов О. Веселовський, довгий час минали дослідники, принаймні рідко заглиблювали й поширювали його взятий на Захід, сказати-б, курс дослідження. Ось чому можливі були в нас такі факти, що вчені висловлювалися про з'явища первісної культури в напрямі або ортодоксальних тайлористів, або навіть перед-тайлорівської доби ¹⁾.

Школа, підручники плекали дуже часто застарілі теорії, які вкорінювалися в ширші кола освіченої суспільности.

Проте передові дослідники—російські й українські—стали на теоретичні позиції нових напрямів. Що-до цього слід відзначити праці російського вченого Є. Анічкова (див. далі), Є. Кагарова, Б. Л. Богаєвського („Земледельческая религія Аѳинъ“, 1916 р.) і пізніші українські—акад. М. Грушевського й К. М. Грушевської (див. далі).

Але поруч того і по цей час далі з'являються праці, які позначають на собі силу непереможної традиції, відбивають на собі або додержання класич-

¹⁾ Див., напр., Архангельскій, Введеніє въ исторію рус. литературы, т. I, Петроград, 1916, стор. 19, 20.

ної теорії Тайлора, або перевагу старої лінгвістичної теорії, яка камінь наріжний покладала на лінгвістику і не досить необережно приходила до висновків етнологічних, які вимагають зміцнення на підставі пильніших соціологічних розшукувань. З цього боку цікаво оцінити нові праці з слов'янської мітології проф. О. Брікнера, названі вгорі.

Належать вони авторові історії польської й російської літератури, вченому, що вже понад сорок років стежить за мітологічними студіями й багато разів виступав друком з власними розшукуваннями з поля мітології. Р. 1882-го він видрукував „Pripegala“ („Arch. f. slavische Philolog.“, VI, 216—223), р. 1886-го — „Beiträge zur litanischen Mytholog.“ (ibid., IX, 1—35) р. 1891-го „Mythologische Studien“ (ibid., XIV, стор. 161—191), (порів. ще замітки: „Zur Geschichte des Aberglaubens in Polen“ (ibid., V, стор. 687—688), „Einige Notizen aus dem Jahre 1420.“ Р. 1904 Брікнер, виходячи з засад, намічених у попередніх студіях, спеціально опрацював литовську мітологію, зосередивши наслідки своїх багаторічних розшукувань у книжці „Ludy i Bogi. Szkice historyczne i mitologiczne, Warsz., 1904. За основне призначення й сенс усіх цих своїх студій Брікнер уважав критичний розслід над писаними першоджерелами для пізнання мітології, визначення в них віри гідного від вигаданого, неймовірного, що й по цей час іще призводить учених до помилок та фактично й методологічно неправдивих висновків.

Останніми часами вчений поставив собі завдання підсумувати й розвинути свої розшукування спеціально над мітологією слов'янства, так само як раніш він зробив це що-до мітології литовської. В двох працях, що ми їх обговорюємо, польський учений мав на увазі передовсім олімп польський; але ставши перед фактом цілковитої легендарності Длугошових, Меховчикових та инш. свідчень про польську мітологію, він удався до студіювання східнослов'янських першоджерел, територіально переважно українського походження. Отож для української науки праці О. Брікнера мають безпосередній інтерес. Цікаві вони тим більше, що містять у собі глибоко продумані висновки багаторічних розшукувань вченого-лінгвіста Ягічевого гуртка вчених, — він бо багато років працював у переважно лінгвістичнім журналі „Arch. für slav. Philologie“, що його заснував і видавав Ягіч, і є автором спеціально лінгвістичних студій (див., напр., Zit. slavische Studien, Böhmen, 1877).

Перша з названих праць (Mitologia Słowiańska) на початку містить у собі переважно огляд літератури предмету, з якого виявляється власна методологічна позиція автора (с. 1—35). Далі автор подає розслід про імена й функції божеств від Перуна (с. 35—49), Сварога (с. 49—74), Велеса (с. 74—87) і ин. почавши й аж до длугошових і гельмгольдових.

На початку своєї студії автор зазначає, що крім її широкого змістом заголовку, вона не вичерпує питання в цілому, бо вчений пильнував уникати повторення речей давно відомих, висвітлених уже в науці (стор. 7), а сам мав на увазі подати лише нові міркування. Зміст праці цілком потверджує це, з тим лише застереженнями, що переносить автор свої старі міркування і в нові свої студії.

Огляд літератури предмету, як цього й слід було сподіватися, виявляє добру ознайомленість автора мало не з усіма науковими студіями, що тим або иншим чином торкаються питань слов'янської мітології — від часів батька славістики Добровського й аж до теперішнього часу. Можна хіба вказати відсутність згадок про працю М. М. Гальковського „Борьба христианства съ остатками язычества в древней Руси“ (т. I, 1916; т. II, М., відб. з „Запис. Моск. Арх. Инст.“, XIII), що завдяки доборові матеріялу могла б дати дослідникові деякі потрібні деталі.

Побіжний огляд найголовнішої літератури предмету О. Брікнер робить під зглядом здобутих пильними розшукуваннями наслідків. Він виступає як проти цілковитих мітофобів, що з великим недовір'ям ставляться до геть усіх свідчень про нашу стару поганську релігію, так і проти непомірного довір'я ба-

гатових учених до безперечно неймовірних свідчень. Леже дорікає він зарозумілість, поверховість та анекдотичне етимологізування, Крекові—вигадки богинь Весна, Девана, літніх богів і зимових бісів і, навпаки, зайве підкопування під всеслов'янського Regi'a й Мокоші, Коршеві—фантазію про ніби-то іранські впливи, сама гадка про які є чистісінький курйоз. З Нідерле Брікнер полемізує з приводу легковірного прийняття Гельмгольдового й Адама Бременського свідчення про якогось Радгоста (це місцевість, а не бог) та прийняття длогошового олімпу і т. и.

Багато є в Брікнера розходження з Є. Анічковим. Він не погоджується з твердженнями Анічкова (як і Шахматова, що-до літопису) про еволюцію тексту розібраних від нього джерел (проте непогодження не обґрунтовує); але визнає твердження Анічкова й Голубинського (що його прийняли тепер багато дослідників) що-до державного Володимирового поганського культу. За Брікнером в літописі є лише загострений стилістичний прийом підкреслювати контраст між Володимиром-поганином і Володимиром-християнином, а пояснення Анічкова—наслідок нахилу російських учених до петербурзького централізму, який вони годні підшукувати й у старовині. Відмовляється також Брікнер від визнання відблиску в „Сл. о п. Ігоревім“ евгемеристичного пояснення поганських богів і натомість дає своє. Дружинний співець „Сл. о п. Ігоревім“ уживає імен богів у переносному розумінні, висловлюючись „старими словесы“ за епічною традицією. Так само норманський співець говорив про коня, як про сухопутний човен, а про човен, як про морського коня. В той час ціла того-часна література любила духівними засадами, світський автор умисне цій традиції протиставляється.

Ми навели найцікавіші уступи, в яких О. Брікнер висловлює погляд на мітологічні студії останнього часу. Проти попередніх праць його ці уступи—нові.

Перевівши критичну оцінку джерел для вивчення поганської релігії слов'янства, О. Брікнер зауважує, що слов'янські джерела є найвартнішими. Вони старші за Козьму й Вінцентія й на п'ять віків раніші за Длогошові.

За новину в своїому досліді О. Брікнер уважає заглиблення зіставлень з мітологією литовською (18 стор.). Виходить він, як і більшість його попередників, з засад лінгвістичних, але застерігає, що немає області, в якій етимологія не виявлялася-б такою безсилною, як у мітології. Назви богів з часом міняли свою первісну суть і для дослідника важливо з'ясувати божество, його функцію, а не те, що значить ім'я. Головним-же питанням залишається, чи ті або інші божества були дійсними, притаманними, чи то, може, чужоземні запозичення, або домисли пізніших вчених і неуків (с. 16—17).

Така оцінка методу лінгвістичної аналізи імені божества цілком відповідає сучасному стану науки (порівн. Farnell, *Cults of the Greek States*).

У відмінну од науки минулого сучасна наука уважає етимологічний розклад імен за допоміжний лише засіб.

Далі ми проте побачимо, що цього правдивого принципу О. Брікнер не дотримує послідовно. Манера викладу О. Брікнера, її переривчатість утруднює точне виявлення системи його аргументів. З цим застереженням ми підступаємо до обговорення їх.

В розділі про Перуна (с. 35—49), переглядаючи різні висловлені в науці міркування, О. Брікнер звертає увагу на засвідчену в топографічній термінології форму Перин. Її він уважає за старшу від Перун, тому що Слов'яни не мали звички називати богів від з'явищ природи (пізніше слово *perun* значить—блискавка). Саме слово Перун особливих труднощів не дає: *piore*—*bije*, *yn*—*po-men agentis*. Дослідник боронить такий шлях розвитку слова—*Perkyn* (*percus*—дуб, первісно¹⁾) дуже шановане дерево, суф. *yn* виявлюється через порівняння з Волинь—від (*wolu*)²⁾. Звідси литовська назва бога—*Perkunas*. **Perkyn*—*Per-*

¹⁾ *Perk* в значінні дошка збереглася—паркан.

²⁾ Так само річип з'явилося тільки з XV в.; раніш було *riolyn*.

kipas первісно дубовець. Дерево—місце осідку бога, всевладного владаря небес. Але на литво-слов'янській добі вчений не спиняється. Він каже, що на спільній Литві і Слов'янам прабатьківщині було „незнане вже Литві і Слов'янам“, загальне арійське ім'я Jupiter, Dyuuus pita, Zeus Tiu і те ім'я було їх спільним набутком, пішло проте від назви первісної дубу, а дуб, ніколи не липа,—найпевніший осідок богів (стор. 42) Литво-слов. Perkun дало на Слов'янщині Peryn ¹⁾—Perun. Але культ Перуна почав занепадати. Тільки на Русі він віджив під впливом норманського Тора через посередництво княжо-дружинної верстви й став на чолі олімпу. Перун—бог блискавки, потім неба, сонця. Але таке оживлення зійшло на нівець і пам'ять про Перуна зникла. О. Брікнер зауважує, що про Перунів культ „поза Руссю“ перекональних доказів власне немає, „але поширення в топографічній термінології помен prorgium Перун (бо appellativum Перун відносно мало відоме в Слов'ян) доводить (чи вказує) на існування й поза Руссю божества під такою назвою—в Польщі зійшла вона (назва) на appellativum“ (стор. 38).

„Інші Слов'яни,—пише О. Брікнер,—крім Руси, закинули назву Перуна яко божка для того, що для них була вона надто „матеріальною“, надто багато зраджувала „stempla wyższości“, якого вимагала для назов богів. Те саме було-б і на Русі, якби не підпертя з боку норманського“ (друга праця, стор. 49).

Отож бачимо, що дослідник ув основі став на точці зору тих дослідників, що підносили притаманність (незапозиченість) слов'янського Перуна. Мусимо признати йому заслугу точнішого пояснення етимологічного розвитку назви бога. Є проте істотна прогалина в його розумуваннях. Вони припускально ймовірні, коли йти лінійкою лінгвістичної гіпотези, проте етнологічні висновки з них впливають непевні. Перш за все надто ризиковно на підставі порівняльних зіставлень говорити про пралитовсько-слов'янського Перуна-бога. Чому тоді не піти далі, дійшовши аж до праїндоевропейського Перуна-бога, відповідним способом реконструювавши назву (так властиво Брікнер і робить, кажучи про Арійців. Але в такому разі варто рахуватися з теоріями етнологічної науки про первісний магізм, що ставить під сумнів саму можливість виникнення в тім часі божеств. О. Брікнер, не зважаючи на наведені в нас на початку думки про значіння етимологічної аналізи в даному разі, схибив з соціологічного пляху. Нам зовсім неясно, чи були за литво-слов'янської доби такі обставини господарчого й соціального життя, що обумовлювали постання божеств. Сильнішим є те місце в міркуваннях А. Брікнера, де він говорить про Тора й східно-слов'янського Перуна. Тут йому проторували путь на соціологічних підставах оперті висновки Є. Анічкова, але він їх не доопіює як слід.

Врешті доводиться визнати, що ми ще й по цей час не можемо нічого певно сказати про Перуна.

За наріжний камінь слов'янської мітології О. Брікнер уважає Сварога-Сварожича, ім'я якого зустрічається в надодрських Слов'ян (свідчення Тітмара й Бруно з початку XI в.). На Русі Сварожич є вогонь, на заході—найвище божество, оточене іншими, з святинами й жерцями.

Вчений заперечує твердження Ягіча (й Янка), ніби-то звідтіля вчена Русь запозичила собі ім'я цього бога, що є таким чином лише вченою комбінацією. Осередком уваги дослідника є відомий уступ з хроніки Малали, в якій Сворог ототожнюється з Феостом. Син його Дажбог зветься царем-сонцем (Геліосом). О. Брікнер відмовляється приписувати цю вставку Болгаринові X в., бо в болгарському письменстві взагалі паче вогню уникали всіляких згадок про болгарське поганство. Концепція фактів хроніки тлумачиться в Брікнера, як реальна аналогія нашої мітології з грецькою, й дає йому підстави говорити, що Сварог і Дажбог—це дві назви для одного бога. Форма на-Ич—здрібніла.

¹⁾ к втратилося під впливом рівнобіжного пізнішого перуна (peruna).

Що-до Сварожича-вогню (Сл. Христолюбця), якого одно з казань Золотоустого відрізняє від вогню (бо не всякий вогонь, а лише вогонь під „овіном“ Русь Сварожичем називає), то його звивалося, „щоб доповнити те, що не виконало сонце, щоб-то висушити звезене збіжжя; але казання не правлять, щоб, напр., і біля домашнього вогнища вогонь називали Сварожичем, сонце—Сварожича звивалося, щоб при сушенні збіжжя воно допомагало від вогню, щоб-то берегло від пожежі“ (с 51—52). В такий спосіб намагається Брікнер усунути суперечність між руським Сварожичем-вогнем і надодрьським Сварожичем-сонцем, який і небом володів.

Критикуючи далі різні тлумачення слова Сварог, дослідник зіставляє його з іншими словами на ог (острог, пирог). Від слова с вар у небесного коваля Гефеста названо Сварогом, бо він свариться з вогнем. Слов'янський міт сплів з небесним ковалем сонце й вогонь. Далі Брікнер зужитковує ще й топографічні назви.

Ім'я Сварожича для сонця чи вогню не було первісною назвою, а лише другою—новою, тільки такою, що витіснила першу. Так само „Триголов“—той самий Дажьбог, що бачить усе на землі і на небі, первісно такого імени не мав і дістав його від свого ідола. Той самий Дажьбог у Арконі називався Святівітом. Сюди прилучає Брікнер ще й Яровіта гавельських і поморських Слов'ян. Таким чином Сварог, Сварожич, Дажьбог, Триголов, Святівіт і Яровіт, за Брікнером, є одне й те саме божество, різні назви для одної основної функції.

Слово Дажьбог—значить податель багатства. В скороченні ім'я найбільшого бога дало просто бог. „Мій виклад,—зауважує Брікнер,—позначається одністю; бог був за ним лише багатством тільки первісно, щоб-то в правітчині арійській „udziałem“ (стор. 59). Цілком природньо, що з Сварожича-сонця став бог опікун урожаю, плодів.

Ще кілька слів про піднесену від О. Брікнера одність кількох божеств. Її він доводить у той спосіб, що намагається помітити спільні риси між цими богами різних слов'янських народів, спільну їхню функцію. Такий шлях дослідження безперечно дає корисні наслідки, оскільки він призводить до укладання нашої слов'янської мітології в одну систему. Але ж бо, коли бути послідовним, то чи не прилучити б до Сварога, Сварожича, Дажьбога і інших—ще й Перуна. Адже сам дослідник став перед трудностю розмежувати функцію Дажьбога-Сварожича й *Perkun'a, який був власне „паном неба, сонця, а не тільки бурі й грому“ (стор. 68). У відміну від проф. А. Брікнера ми підкреслили-б, як методологічно доцільний засіб, визначення не тільки схожих рис, але також і різниць поміж божествами. Саме підкреслення спільних рис врешті годне призвести до спрощення складних питань. Що й казати, культ Святівіта, хоч-би за описом Саксона Граматика, є щось інше, ніж інші культи. Коли навіть припустити правильність твердження, що всі ці культи первісно мали однакову функцію, а назви богів є тільки різними назвами одного божества в різних народів, то це не виключає й другого завдання—вказування різниць. Визначивши їх, дослідник мусів-би виявити по змозі ступінь, до якого дійшов культ даного божества в умовах даного місця й часу, узглядивши також чужоземні впливи. Всі божества можна було-б тоді розташувати в певній ступневій послідовності, яка призвела-б до цікавих культурно-історичних перспективних висновків. Гадаємо, що культ Святівіта було-б правдивіше тлумачити як похідне чужоземних впливів на вищий проверсток суспільства. Та цих впливів у даному разі не відкидає й О. Брікнер, ставши спочатку ніби-то на історично-соціологічний ґрунт, але потім непомітно для себе збочивши з нього.

Інакше, ніж інші дослідники, тлумачить О. Брікнер Велеса. Він уважав за вигадку твердження літописця, ніби-то Велес був богом худоби, й вступає як проти твердження про Велеса—бога торгу, мистецтва (Анічков) так і проти твердження, що Волос є споганений св. Власій, або що він є духом

вегетаційним (завивання волотки на обжинки). Він зближує слово Велес з литовськ. *Velinas*—диявол, *Veles*—душі вмерлих, Бог *Veles*—володів цими духами. Певне й у Слов'ян духів предків колись прозивали велями. Підтвердження шукає О. Брікнер в топографічних назвах (Волин, е і Велин) і в зближенню *vel* з волхв. Присяга богів худоби, як доводить Брікнер, є під зглядом слов'янських вірувань річчю неможливою, натомість присяга душами мерців—річ звичайна. Отож Брікнерове тлумачення Велеса дійсно дає пояснення фактові, через що в договорах мали місце присяги Велесом. Вираз літописця „Велесом, скот'єм богом“ О. Брікнер пояснює схожістю імен Велеса й Власія, а Власій, за грецькими уявленнями, був охоронцем худоби.

Переглянуті в нас Брікнерові тлумачення слов'янських божеств мають ту цікаву рису, що виявляють стремління в справі етимологічної їх аналізи перш за все пояснити їх, виходячи з фактів слов'янської мови, а не з припущення про запозичення. Таке прямування вченого є в повній відповідності до сучасного стану науки. Коли вчені минулого, зустрічаючи хоч найменшу трудність, не довго думаючи удавалися до Ірану, до тюркських мов, до Скандинавії, то О. Брікнер навпаки уперто шукає пояснень на притаманному слов'янському ґрунті й за підтвердженням звертається до мов литовського кореня. Скоро слов'янське джерело знайдено, то зараз таки сами від себе відпадають, руйнуються суворою критикою Брікнера старі, іноді дуже привабливі теорії.

Не тільки на полі мітології, але й у багатьох інших ділянках науки, сучасні дослідники приходять до аналогічних, заснованих на матеріалі своєрідному слов'янському пояснень, а тільки з'ясувавши своєрідну основу, можна дійсно науково, з підставою, говорити про запозичення.

Не будемо стежити за Брікнеровою аналізою, виключно етимологічного характеру, інших богів: Мокосі, Хорса, Ргла, Сіма, Стрибога (від стриб, стрибати), Переплута. Про цих богів ми взагалі знаємо небагато й всілякі висновки можуть бути дуже гаданими. На цьому матеріалі О. Брікнер так само намагається ілюструвати свою ідею тлумачити назви богів, як слов'янські, а не навіяні чужими впливами. Проте чи не знайдуть тут фахівці лінгвісти перебільшень, викликаних тенденцією, згори засвоєною?

Значне місце дав у своїй праці проф. О. Брікнер родові й рожаницям (с. 103 — 110). Ці уявлення, зсупереч Бистроневі (*Ślōwiańskie obrzędy rodzinne*, Kraków, 1916) й Нідерле, він уважає за первісні й всеслов'янські, спираючись на тому, що ця віра мала місце й у старій Русі й на Балканах. Проте—зауважує: „не знаю, чи властиво під тою назвою праслов'яни їх шанували й узивали“ (с. 117 — 118): Род і Рожаниці — це найбільші з домових божеств. Первісно—це культ богинь породу й хвороб родильних, потім до них прищепилося поняття фатуму. Божества Фатуму О. Брікнер уважає також за праслов'янські; рівнож обожувався і випадок — *srešta*, *sreša*, але є пізніми персоніфікації біди, злиднів і т. п. Викладові цього уступу бракує ширшого обґрунтування на народніх звичаях і уявленнях, а питання про загальнослов'янське походження всіх цих понять не обґрунтовано соціологічно.

Так само невикінчений вигляд має уступ про берегинь, від, русалок і мавок (с. 113 — 117).

Ще одно зауваження з приводу підсумовного розділу (стор. 124 — 140). Тут межі іншим дається пояснення, через що погани переходили від старих до нових назв богів (як Святівіт, Триголов, то-що). Це є, на думку О. Брікнера, утікання їх (в зв'язку з поширенням християнства) до нових назв, розпачливе шукання нового осередку оборони, хоч і не можна уважати його за наслідок умисної реформи жерців (с. 130). Гадаємо, що загальне припущення для всіх випадків є надто поспішне. Можливо припускати зміну назви в зв'язку з еволюцією культу, можлива й свідома реформа жерців. Завданням етнолога буде з'ясувати й обґрунтувати, оскільки можливо соціологічно, кожен факт зокрема.

Поминаємо інші, іноді не менше цікаві, ніж обговорені в нас, уступи

праці О. Брікнера, а також і частину, присвячену аналізу длугошового олімпу. Взагалі-ж у „Mitologii Słowiańskiej“ є сильнішими ті її частини, де автор спирається на писаних джерелах, умисне притягаючи те, що (як німецькі, данські джерела) менше до нього притягалося до дослідження. Слабшою є власне етнографічна частина. Це в значній мірі залежить від нерозробленості цих питань. Старий дослідник ставить остеронь фольклор. „Поминаю, — каже він, — всякий фольклор. Бо що мають спільного з поганськими віруваннями сучасні? Коли, напр., Русь вірить, що за морем на заході і сході є „лунки“ (jamki), в яких укривається сонце, з яких і виникає; що на зиму воно віддаляється за море до теплих країв; що молочна дорога є дорогою Батийовою (бо зорями керувався, не маючи доріг на степу) або дорогою римською (в нашого народу), чи пташиною (на Литві), то такі й сотні подібних вірувань нічого і ніяк з поганством, з мітологією не мають спільного (порівн., напр., перекази про місяць у повні, яким бог трощить на зорі і т. п.); проте це помисли пізні, випадкові, напівгумористичні, надто суперечні самі з собою. Але власні висновки обмежую на віруваннях поганських; на культ і фольклор спираюся тільки винятково, де то є конечним і зручним“ (стор. 7—8).

Старий дослідник, як видно, перебуває під впливом старої філологічної традиції, яку врешті він у своїй особі представляє. Новітні праці, як ось відома йому „Весенняя обрядовая песня“ Є. Анічкова, праці акад. М. С. Грушевського й інші виявляють, що в фольклорі поряд з дійсно пізніми з'явищами трапляються вельми цінні пережитки з'явищ первісних. Про це врешті свідчать і самі Брікнерові праці, скоро він у них спирається і на фольклор для зміцнення здогадів про поганські уявлення. Отож надто обережне ставлення до фольклору з нашої точки зору є марним.

Міркування проти лінгвістичного методу в етнологічних студіях ми вже висловили в рецензії на українську працю О. Ковалівського про виробничі культи в давній Україні.

Друга праця (Mitologia Polska) не є простим повторенням першої. Її скеровано на те, щоб виконати спеціальне завдання — з'ясувати мітологію польську. Автор старанно підкреслює, що властиво немає єдиної мітології слов'янської, а є їх багато. Ось розділи цієї праці: I. Народження так званого польського Олімпу (с. 9—24); II. Нарис дійсного польського Олімпу (с. 25—49); III. Пошанування богів (с. 50—68); IV. Сучасні народні вірування (с. 69—81); V. Упирі й вовкулаки (с. 82—93); VI. П'яст, Попелі і Ванда (с. 94—103); VII. Нечиста сила біля дому (с. 104—114); VIII. Нечиста сила в природі (с. 115—139) й додатки (кінєць).

В першій із названих розділів О. Брікнер остаточно спростовує вимисли Длугошові про польський Олімп, в значній мірі повторюючи тут ті думки, що їх він висловив у названих на початку нашого звіту старих своїх працях.

В другому, почасти коротше, ніж у першій книзі, почасти додаючи нові міркування, дослідник трактує про дійсний польський Олімп, до якого відносить Сварожниця — вогонь, Даждбога — сонце, Велеса, Сіма, Ргла й Перуна. Це — головні божества. Відносячи до польського Олімпу власне ці божества, дослідник бере на увагу місцеві польські джерела (топографічні назви, то-що), які дають на це право.

В розділі про пошанування богів О. Брікнер ставить межі іншим цікаве питання, чи дійшли Слов'яни до поняття єдиного бога. На це він відповідає, що мимоволі обсяг діяльності різних богів призводив до вивищення одного над другим. Як і в першій своїй праці, за такого найвищого бога вважає він ніби-то спочатку Перуна, потім Сварожича (с. 52—54). Було проте ще багато інших великих і дрібних. На запитання, звідки боги взялися, О. Брікнер відповідає: „Не ходять про одні найнижчі шари релігійного почуття, викликаного страхом, почуття, що переносить стосунки причиновості, спостережуваної на землі, й на всілякі невловимі з'явища. Вийшли-ж Слов'яни із спільності

(*spólnoty*), яка обожувала найвидатніші виявлення природи, що їх оточує, ясне небо—батька на горі й живу землю—матір під ногами й дала для них назви й перше шанування зробила... Назви *Djaus-patar* (небо *jasne*—*ojciec*) і *De meter* (мати-земля) тільки де-не-де збереглися в Аріїців. Закономірно (*z reguły*) наступало що-раз даліше диференціювання тих істот і раз-у-раз нові назви з нового, але завжди зрозумілого засобу слів, і для того божеські назви різняться навіть у близьких між собою галузях. Литвин зберіг прастаре *dievas* для бога; гадаємо, що його заступили пізньою назвою. Слов'янський культ був культом сил природи одушевлених, олюдинених, вкінці відщеплених від натуральної підстави; це позначалося в чудних назвах Сварожича, Даждь-бога. Первісний культ ясного денного неба з сонцем (і здиференційованого темного, нічного з місяцем) і землі перетворився на культ вогню на небі (Перуна) й землі, відокремив особне нове шанування сонця й інших небесних тіл, оживив гаї й джерела, призначив опікунів людям (від породження почавши) і родам, забезпечив урожай на ниві й у стадах. А первісний підклад тієї віри зріс на одушевленні цілої природи на взірць людської істоти, віри, яка відрізняла тіло й дух—душу, що бутують у сні дочаснім і вічним, душі предків шанувала і всюди їх у природі, в звірят-же особливо, добачала; звідти первісний теріоморфізм, звірячі взірці для богів, по якому не знаходимо вже в Слов'ян слідів" (с. 57—58).

Ми навели цей великий уступ з праці О. Брікнера для того, що він є висновком із цілої праці його й виявляє теоретичну позицію автора. Останні рядки цитати викривають, що в своїх теоретичних поглядах О. Брікнер стоїть приблизно на позиції Тайлора. За Тайлором і іншими він повторює тепер уже залишену презумпцію, ніби-то первісна людина керується в своїм світогляді тими самими логічними законами, що й людина культурна. Одушевлення первісною людиною природи, за О. Брікнером, є наслідок порівняння її з істотою людською. Після праць багатьох новіших дослідників і нарешті праць Леві-Брюля таке твердження доводиться відкинути, а також давно вже переглянуто анімістичну теорію.

Взагалі-ж усі згоди О. Брікнера, як це яскраво позначається й у наведеному висновку, скеровано, погоджено й підсумовано на основі Шлейхерової-Шхматової теорії розвитку мов. Як ми бачили, методом лінгвістичною О. Брікнер доходить до ентологічного висновку про прааріоевропейського бога. Сумнівність такої методи ми вже піднесли. Не слід також забувати, що індоєвропейська теорія аж ніяк не претендує на доконечну реальність, що вона є лише гіпотезою, яка дає пояснення більшості (а не всіх) мовних фактів.

Перуна, а далі Сварожича, як ми бачили, О. Брікнер зносить на роль найбільшого слов'янського бога (хоч і підкреслює відсутність монотеїзму), нащадка такого самого аріоевропейського бога. Це є, скажемо ми, щось подібне до All-Father австралійських і інших дикунських племен, що дав підставу для теорії первісного монотеїзму. Не зважаючи на те, що О. Брікнер стоїть на Тайлоровій позиції, відсуваючи ідею найбільшого божества в таку глибоку історичну далечінь, він тим самим, того ніби-то не помічаючи, зближується з оцією теорією первісного монотеїзму, що й тепер ще має своїх завзятих прихильників і оборонців¹⁾.

Вбачаємо отож у висновку О. Брікнера деяку невикінченість і суперечливість. Стоячи, як ми зауважили, цілком осторонь сучасних ентологічних теорій, у повній силі він там, де оперує лінгвістичною методою, але разом із тим він виявив неспроможність підвести підвалини до своїх висновків, прийнявши хоч-би гіпотетично й ілюструвавши на фактах слов'янської мітології яку-небудь

¹⁾ Ця теорія й тепер має своїх прихильників. Див., напр.—E. O. James, B. Litt., F. C.S. *Primitif ritual and Belief*, London, 1-е вид. 1917 р., 2-е вид., 1924 (?). З передмовою Марета.

систему еволюції релігійної свідомості. Адже висновок з його праці, що всі майже уявлення про наших богів зросли на нашому таки притаманному ґрунті,—це висновок дуже відповідальний. Він зобов'язує історика поставити також у повну широту питання, як могли ці божества зрости на нашій ґрунті. Такої теорії ми власне в О. Брікнера не добачаємо.

Вельми цікавими є ті місця розділу четвертого (стор. 73—81), де О. Брікнер критикує сучасні спроби деяких польських дослідників. Він з великою підставністю викриває марність спроби (Janina. Klawe, Totemizm a pierwotne zjawiska religijne w Polsce, studjum porównawcze. Warsz. 1920, стор. 173) шукати слідів тотемістичних уявлень в родових „zawołaniach“ і емблемах шляхти, спростовує далекоюсягний перехід від звичаю „wyzwolanias“ молодого парубка званого вовком до тотемістичного ніби роду Wilków czyli Lutyków. Такого роду власне не було, зауважує О. Брікнер, а були лютичі й велети. Проте викликає сумнів гостре заперечення О. Брікнера шукати рештків тотемістичних уявлень у геті усіх забав, обходах ро koledzie, переказах, байках (с. 78—80). Не можна вважати розшукування в цім напрямі за цілком певні, але проблема тотемізму в Слов'ян, на нашу думку, не є „миляною банькою“, як каже Брікнер, а цілком своєчасною науковою проблемою. Безпідставно різко висловлюється О. Брікнер також проти спроб відшукування слідів культів рослинних і хтонічних (стор. 80, Prof. Szelągowski. Wici i Topory, Kraków, 1912). Подібне твердження за наших часів звучить уже як великий науковий архаїзм.

Само собою зрозуміло, що наколи О. Брікнер ставить питання так ригористично, то це мусить відбитися на всіх тих розділах, що аналізують різні народні вірування. В розділі про upiorów i wilkołaków він, притягаючи цікавий матеріал¹⁾, властиво не йде далі від аналізу самих назв, що безперечно є річчю корисною, але не достатньою (с. 82—93). Так само аналізує він уявлення про нечисту силу біля дому (с. 103—114) (біс, чорт, дідько, латавець).

Ще декілька зауважень про місця праці Брікнера, присвячені польській обрядовості. Загальне наше враження від цих сторінок, що О. Брікнер не дооцінив значіння обрядів для визначення архаїчних пережитків. Він найбільше пильнує про те, щоб навести свідчення того чи иншого старого писаного джерела, а тимчасом инколи пізній запис XIX століття дає більше, ніж старий, коли він фіксує законсервований, багатий на архаїчні елементи обряд. Так ось чимало матеріялу дали-б дослідникові обходи з turuniem, козою, здалися-б і маланчині обходи. Дослід над колядовими обходами слід-би лучити з оцими, а коли звернути увагу на багатство в них мімічного елементу, то можна було-б накреслити цікаву картину розвитку, ужиткуючи для того з записів з різних місць. В весінній обрядовості О. Брікнер не добачив т. з. інтичіума, дуже давніх закликань весни. Праця Анічкова, як видно, світоглядом своїм залишилася чужою для дослідника.

В обжинкових обрядах не дооцінено обряду з „broda“ „koza“, тому що Брікнер узав цей звичай не зваживши розпорощених по всіх усядах елементів обряду, які дають деякі підстави для репродукції його в первісному вигляді²⁾.

Натомість занадто поспішний вважаємо висновок О. Брікнера про звязок між житніми бабами й первісними вілами-береганнями, скоро не переведено дослід, узгляднуючи ролю цього елементу обряду в цілому обжинковому обряді.

За поспішне вважаємо викреслення з нашого поганського календаря всіляких весінніх, обжинкових обрядів. Инакше виглядатиме справа, коли на ці з'явища кинути світло в звязку з умовами родового життя й спільної хлібо-робської праці, яка давала ґрунт для отаких обрядових дій. Брікнерова „Mitho-

¹⁾ Зокрема „Sejm Piekielny“ 1622 р. інтерп. Гаватовича, „Figliki“ Рея.

²⁾ Див. нашу статтю в Примітивнім Громадянстві 1926, 1—II.

logja Polska“, як ми бачили, охоплює і відомості про богів і вірування і обряди. Вона намагається змалювати всі факти в історичній послідовності від з'явищ найдавніших до теперішніх. Гадаємо проте, що той тип вірувань, про які говориться на початку (боги), не є відправною точкою еволюції. Замовлення, магічні дієства в їх найархаїчніших формах мають більше право на те, щоб стати за приклади найдавнішого типу. Проти них—божества є річчю далеко складнішою, непервісною у всякому разі. Ми-б власне стояли за такий спосіб планування матеріялу—йдучи від типів архаїчних і сягаючи найпізніших. Навіть, коли-б прийняти твердження, що еволюція вірувань ішла не за такою схематизованою скалею, а була переривчастим нерівномірним процесом, то й тоді оця схема здався-б яко робоча гіпотеза.

Приклад системи, яку тут підносимо, вбачаємо в першій томі „Іст. Укр. літератури“ акад. М. С. Грушевського.

Зауважимо нарешті, що, хоч праці О. Брікнера не є етнологічними, але проте вони не втрачають свого інтересу й наукового значіння. Сила їхня в багатстві (не позбавлених, правда, тенденційности) лінгвістичних зіставлень. Те нове, що вони вносять в кожне порушене спірне питання, забезпечує цим працям певне значіння також і для етнологічної науки.

ЛЮДМИЛА ШЕВЧЕНКО.

СПОМИНИ ПРО АКАД. В. М. ГНАТЮКА

(нар. 1871 р. пом. 1926 р.).

В своїх спогадах я хочу висвітлити деякі характерні моменти що-до особи Володимира Михайловича, як агітатора етнографічного дослідження та організатора його.

Року 1912 довелося мені провести деякий час у домі відомого збирача-фольклориста Осипа Івановича Роздольського, де я вперше ознайомилась із невідомою мені роботою: збиранням народньо-культурних цінностей. Тут я вперше з великим здивуванням побачила колосальну збірку етнографічних записів: коломийок, приказок, сміховинок, яку якраз того дня було привезено із сіл і вони лежали стосами невеличких паперових квадратиків на столах. Тут уперше я почула слова етнографія й фонограф—з фонографом тоді роз'їжджав по селах О. Ів. Роздольський, записуючи пісні й колядки. Хоч і зацікавило мене все це, але з 12-ти літньою селянською дівчиною ніхто не думав вдаватися у глибші балачки на цю тему, і всі ці новини лишались мені незрозумілими. Але згодом, в тім самім домі я познайомилась з родиною небіжчика Гнатюка і, забігаючи до його дочок, мала нагоду познайомитись ближче із ним. Уся його родина була живо зацікавлена моїми оповіданнями про життя моїх рідних околиць, але Володимир Михайлович особливо уважно й прихильно ставивсь до цих балачок і, не зважаючи на мій вік, розмовляв зі мною, як з дорослим гостем з України.

Найбільш цікавився небіжчик характером мого рідного села, його економічним життям і культурним рівнем селян. На його запитання я детально розповідала як могла про школу, вчителів, лікарню, навіть про економію та селянські заробітки. Поступово зводив він балачки до духового життя, до обрядів і свят, і так уміло вмів розрухати уяву та утворити непримушену атмосферу, що я непомітно для себе самої, забуваючи свою дитячу соромливість і чуже оточення, в оповіданнях про весняні й вуличні гри починала демонструвати йому різні пісні, і кабінет Вол. Мих. несподівано наповнявся звуками кирилівської вуличної чи купальської пісні. Він так уміло піддавав мені питання до спогадів, що я непомітно для себе почала порівнювати з кирилівськими гри молоді, які доводилось бачити на Харківщині. Не тільки Володимир Михайлович, але й уся його родина була перейнята живими інтересами до етнографії і всі по черзі засипали мене різними питаннями й горіли бажанням побачити те далеке, але рідне, про що я оповідала. Коли-ж доводилось говорити з самим Вол. Мих., він так чутливо й по-батьківськи поведивсь зі мною, що я зовсім забувала про те, що говорю з поважною людиною, чужою й далекою, і як перед подругою відкривала йому свої думки, так що мої оповідання перемішувались із сльозами жалю за недавно покинутими рідними сторонами. Але небіжчик вмівло переводив розмову із прикрих балачок до ясніших картин майбутности, потішаючи мене, казав: „ось поживете

в наших селах, пізнаєте наших людей. Наше село теж має свої прекрасні риси, і ви його полюбите не менш як свою Кирилівку“.

Коли-ж часом я соромилась через свою наївність чогось переказати, або аспівати, уважаючи, що то „мужицьке“, небіжчик брав мене привітно за руку й переконуюче впевняв, ніби все, що я говорю про селянське життя, цінне й гарне і не годиться соромитись виявляти нічого свого рідного. При тій агоді показав він мені збірку коломийок, пояснюючи, що вчені навіть спеціально їздять по селах записувати такі „мужицькі“ пісні й обряди і друкують їх у книжках.

Ця балачка змусила мене ще більше задуматись над питанням: чому це так, що там, у рідному селі в школі за кожне необережно сказане слово мало не били, бо воно мужиче, а тут така протилежність?..

У Львові не довелося мені довго зіставатись, тому вдруге бачилась я з Вол. Мих. аж через два роки на Великдень в таких самих умовах, як і вперше. Тільки цим разом мені була відома вже не лише особа, але й праці В. М. Гнатюка. Тепер у нас були балачки більш про вражіння, що справили на мене села Бойківщини, куди я виїжджала до своїх шкільних товаришок гостювати. Коли я прихильно відзивалась про гірське село Ластівки, В. М., пригадуючи мої колишні сльози, сказав: „А видите, я-ж казав, що коли будете їхати з Ластівки, то будете плакати, як і за Кирилівкою“.

Не з меншим зацікавленням і тоді розпитував він мене про Бойківщину, про Різдво, колядки, Йордан; це мене навіть здивувало: чому людина, що сама добре знає своє село, розпитує про нього до тонкощів у чужої майже людини. Він запитав мене, чи не цікаво було-б мені записати деякі колядки собі на пам'ятку. Зразу я цього не зробила, але в мене виникло велике бажання завести зшиток народніх пісень і забобонів, якими я змогла-б колись похвалитись на Україні.

Тоді-ж таки В. М. дав мені перечитати свою Демонологію; я нею захопилась і після перечитання описів великодних звичаїв виявила бажання написати порівняння цих звичаїв на Гуцульщині й на Київщині, щоб потім зачитати їх у нашій шкільній читальні. В. М. дуже радо пішов мені назустріч, наділив мене олівцем і папером, запропонував навіть місце для роботи в своїм кабінеті, що мене дуже зворушило. При цій нагоді було в нас багато розмов на цю тему, тим більш, що матеріяли з Київщини для своєї спроби я мала тільки лиш у власних спогадах. Але В. М. почав заохочувати мене до записування фольклору і радив не втрачати інтересу, що з'явився в мене до цієї роботи, бо кожен рядок, записаний з уст народу, творить місток до порівняння нашої народньої культури з іншими культурами світу. І тому кожен збирач етнографічного матеріялу бажаний. Давав він мені теж деякі вказівки до записів; головне, пригадую, звертав він увагу на те, що записуючи не можна ні одним найменшим рухом зрадити перед оповідачем про його наївність, чи невмілість, чи грубість. Оповідача обов'язково треба підбадьорювати своїми позитивними зауваженнями та подібними спогадами, поділяти його переживання, щоб він у вас відчув свого товариша, близьку людину, якій те, що він розказує, таке саме близьке й дороге, як і йому самому. Не виявляти нетерпеливості до розтягтої думки оповідача, або до повторювання тих самих думок, а записувати старатись точно, не змінюючи ні одного знаку, ні одного слова, бо це є жива ілюстрація народньої душі й логіки, хоч-би яка вона була наївна чи недоладна. Головне, зауважив В. М., не забувати ставити наголосів, бо тут найбільш вияснюється характер діалекту. А матеріял треба записувати неодмінно на особних картках. Таж записувати: пісні, казки та описи ріжних обрядових свят.

Хоч речей, що я пізніше записала, я не змогла віддати В. М. через небажані наслідки війни, і хоч моя спробна робота не перейшла через його кригічний зір, все-ж таки небіжчикові слова не впали на камінь. Він влучно

штовхнув мене на стежку дорогої йому роботи, і зацікавлення до неї в мене не те що не згасало, а навпаки кріпшало і протягом кількох літ перебування на селі я хапалась до неї з запалом, — тільки без відповідної підготовки не здобула поважніших результатів.

В-останнє бачилась я з В. М. Гнатюком у квітні 1918 року, на повороті до Києва по закінченні школи. З цих відвідань зісталось у мене досить приkre вражіння, бо здоров'я В. М. було дуже підкошене й кволе. Але все-ж таки, хоч і прикований хворобою до ліжка, працював він з не меншим запалом, як і чотири роки тому, і ділився вислідами своєї праці. Тепер говорив він з мною уже як з молодим співробітником, інформував про систематизування й оброблення своїх збірок. Розказував про кадр записувачів, що з усіх куточків Галичини та Буковини надсилають йому цінні матеріали. Наслідком того виїшли тоді з друку його „Народні Байки“; з них він дуже радів і подарував мені на прощання. Маючи на увазі, що я їхала на Україну, щоб учителювати, В. М. спинався над тим, яку велику вагу мали-б такі ілюстровані народні байки для шкільних дітей і в якому близькому звязку стоїть шкільна праця з етнографією. Він вважав, що це перше вчителеве завдання: стати на сторожі народньої творчости. Бо хто-ж стоїть ближче до народнього слова, як не вчитель?! При тім просив не забувати його й присилати з України „гостинця“, за це він буде дуже вдячний. Даючи мені свої „Вказівки до збирання етнографічних матеріалів“, В. М. зауважив: „Довго шукати матеріалів не треба, аби була до цього любов і охота, а при ревній роботі вони сами вам підуть у руки“.

Це були останні слова мого першого вчителя-етнографа, з якими я виїхала на Україну, надіючись перевести їх у життя, як заповідник великої творчости нашого народу. Я знаю, що моя історія не одиничний приклад: велика сила української молоді, особливо галицької, що хоч-би й випадково зустрічалася з Гнатюком, відходила від нього з цим зацікавленням і з цим бажанням зробити хоч що-небудь, щоб зберегти українську культуру, і багато етнографічних збірок, що виростили в минулих роках і ще й нині з'являються в різних кутках України, були наслідком агітаторського таланту Володимира Михайловича Гнатюка.

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ДО СОЦІОЛОГІЇ СТАРЦІВСТВА.

Надруковані тут нижче матеріали для досліджу старцівського побуту на Чернігівщині, що їх зібрав Б. Луговський, вимагають декілька слів пояснення: їх поява в часописі, присвяченому Первісному Громадянству і його пережиткам на Україні, може на перший погляд здаватися несподіваною і необґрунтованою. Дійсно, в тих формах, в яких старцтво заховаалося в нашій побуті, і на які було особливо звернено увагу в нашій літературі працями Куліша, Єфименка, Житецького—інституція старцтва мало підходить під поняття первісного. Вона носить сліди пережитків вироблених громадських форм, даних певним складним історичним процесом. Старцтво XIX в. і почасти сучасне, себ-то те, яке доступне нашому дослідженню і яке стільки займало істориків побуту (ми можемо його назвати класичним)—виявляє яскравий зв'язок властиво з двома інституціями, яких ніяк не можна назвати примітивними, а саме: з візантійсько-слов'янською церковною організацією і з західно-європейською ремісничо-корпоративною, цеховою. Отже інституції, що вплинули на наше старцтво і дали йому типові організаційні форми, ніби зв'язують його з певними добами досить розвинутого суспільного життя—з початком і розквітом середніх віків, і розуміється не цікавлять первісну соціологію. Те що старцтво існувало й раніше, як з другого боку що воно пережило приміром цеховий устрій, само по собі теж не робить його більш примітивним і не надає йому інтересу для нас. Але старцтво, навіть в тій „класичній“ формі, яку ми зазначили, має поруч з слідами певних історичних епох—порівнююче пізніх—ще інші виразні сліди, що нагадують суспільства, які ми називаємо примітивними.

На протязі історії прощальство мінялося; мінялися й погляди на нього решти суспільності. Але незалежно від змін воно займало дуже оригінальне становище серед інших людських угруповань. В світоглядах цивілізованих громад найчастіше існували два паралельні погляди на старців, що різно відбивалися на їх долі. Один з цих поглядів трактує старцтво як випадкове і ненормальне явище в суспільнім житті, свого роду хворобливий наріст на громадським тілі, що вимагає радикальних засобів на його знищення. З цього погляду виходять майже всі карні засоби сучасного права для боротьби з прощальством. В наших часах ці засоби досить м'які, але майже у всіх краях їх попереджували дуже жорстокі форми боротьби з старцтвом, що не спинались ні перед якими карами від тюрми і різок, до таврування, оголошення поза законом і смертної кари включно (як се було напр. у Франції XIV—XV вв. і в Англії аж до 1744 р.).

Але в тих самих суспільностях, де робилися такі репресивні заходи, одночасно мали силу цілком інакші звичаєві норми у відносинах до жебраків. Християнські церкви у всіх часах ширили на жебрацтво погляди протилежні від погляду світської адміністрації і навіть плекали його як засіб для вияву різних особливо цінних християнських чеснот релігійної громади. Жебрацтво мусіло існувати, щоб могла процвітати милостина, а приклад монастирського

убоства—спеціальні жебрущі манані чини, ще більше підкреслювали сей прихильний погляд релігії на беззасібне існування. Такі явища, як конкуренція між жебрущою церковною братією і професійними старцями, що відбивалась на долі жебраків, не порушувала сього принципу церкви, що вбогі і каліки дані провидінням як об'єкт милосердя для решти людей.

Серед боротьби сих протилежних поглядів: між політичною економією, що його засуджує, і релігійною етикою, що його протегує,—старцтво з своєю подвійною характеристикою: людей божих—з одного боку і паразитів та волоцюг—з другого заняло дуже своєрідну і не звертаючи на все—міцну соціальну позицію. Не вважаючи на упадок церковного авторитету в модерних суспільствах, ся позиція не ослабла також: старці, що вийшли з-під опіки церкви, знайшли заступництво в гуманних настроях новітньої культури й ідея права людини заступила церковну опіку,—так само як колись церковний протекторат замінив собою інші старші фактори, що впливали на користь старцтва в часах і обставинах старших від християнства. У всіх сих історичних змінах, незалежно від заходів до його поборювання, старцтво продовжує існувати як окремий складник суспільности, з більш або менш виразною характеристикою.

Але може нігде воно не має такої виразної окремішности і не приближається так близько до значіння окремої соціальної верстви, як у нас.

Бо без огляду на переміни в структурі нашої суспільности, жебрацтво—як доводять нові досліді—ще й нині в свідомості наших мас не являється цілком негативним патологічним явищем в громадськім організмі, і нормально функціонує як окреме громадське тіло.

Старці в сільським побуті України се не звичайні громадяни тільки без засобу до прожитку, такі що їх кожний день залежить від ласки інших людей. Ні, вони мають свою позитивну характеристику і деяку хоч-би зовсім незначну економічну залежність, що дає їм і певне становище в суспільному житті. Як доводили вже старші досліді, спеціально над старцями-професійними співаками, старці дуже часто мають власне господарство і хату, можуть мати і постійні доходи з педагогічної діяльності, як учителі молодого старцтва, і погляд решти суспільности на них, як на інших людей, в значній мірі залежить від їх господарського рівня. Се не ті професійні симулянти бідности, що трапляються в великих містах, що здобувають часами справжні маєтки, і таємно ведуть з ними доходи операції, живучи крадькома поміж громадськими верствами, не звязані ні з якою верстою. Ні, традиційні сільські старці не ховаються з своїм добром, ані з тим фактом, що основою того господарства є все таки професійне прощадтво,—ота „людська ласка“, яку не можна прирівняти до ніякої іншої професійної діяльності, бо вона власне являється протилежністю всякого виробництва. В їх власній свідомості і в свідомості суспільности вона—ся людська ласка, займає зовсім виразне і оправдане місце на громадській драбині—правда, дуже низьке, але все таки місце.

В матеріялах Б. Луговського дуже велику роль відіграють господарські розмови жебраків, і се явище не випадкове: воно відбиває досить інтенсивне господарське життя старцтва. Говориться тут про будівлю нових хат, про годівлю свиней, про різні господарські трансакції, обмін, закупна, то-що, говориться не менше ніж про людську щедрість: „як дають“—що являється базою сього господарства. Віковічна традиція, як і щоденна практика, показує, що ся база зовсім не така вже хистка, а досить міцна і постійна. На ній можна розташувати сак-так нормальне життя: можна жити і виховувати дітей, і навіть виводити їх в люди, як бачимо з прикладу Ольги Яновської, що помагає своєму зятеві шевцеві і домовласникові на „Мачеретовщині“, і з прикладу Г. Костюченка, що дав одній з своїх дочок навіть середню освіту. Разом з тим ся економічна база, як і всяка інша, витворює почуття незалежности, і не диво, коли ми бачимо у старців певну свідомість своєї позиції, навіть якусь стану

гідність. Ми маємо такі характеристичні відклики, як слова Василя Лімоза до його поводири, що хотів взяти участь в розмові: „а ти не лізь—ненавижу як павадирі і балабановци в гурт ліезуть!“ Тут чується своя професійна гордість супроти некваліфікованого поводири, не вважаючи на те, що сей проводир як зрячий властиво належить до „нормальної“ частини людства, до якої нема вступу жебракові!

Не будемо спинятись на яскравіших прикладах станової гідности жебраків у старшій літературі, до яких належить симптоматичне зідхання Кулішевого старця: „Малі старці настали!..“ Се таки дійсно звучить гордо.

Може здаватися, що така позиція старців на Україні пояснюється їх професійним знанням моралістичної або епічної літератури, що має обіг в народі, а часом ще й знання музики та деяких релігійних обрядів, що, як завважує Б. Луговський, для сільського населення являється сурогатом церковних відправ. Але се знання не пояснює в цілому становища навіть українських старців. Між жебраком і жертводавцем в їх економічних зносинах нема звичайного принципу обміну, що існує між купцем і продавцем, хоч-би й духовних вартостей. В сих відносинах домінує якраз таке переконання, що милостина не покривається ніякими еквівалентами з боку старця, бо вона знаходить покриття в зовсім иншій формі. Зносини між подателем і жебраком, що співає йому псалму або проголошує за нього молитви, не подібні до зносин хоч-би з музикантом, якому замовляють грати в хаті або в корчмі, ані до взаємин з органом церкви в справі замовлення яких-небудь церковних служб. Зносини з жебраком все лишаются по суті односторонніми. Але тим не менше вони підлягають певним формам громадського співжиття, чого нема напр. в зносинах зі злочинцями, що стоять поза межами суспільности і не творять ніякого органічного складника в громадській тілі.

Тут варто зазначити, що ся ріжниця на некористь злочинців виникає не з самих економічних мотивів. Вони не творять ніякої самостійної суспільної одиниці не тому, що нічого не продукують, і решта суспільности дивиться на них як на тягар, але тому, що злочинство не являється ніякою функцією суспільною. Се тільки певне тимчасове становище супроти карного права, яке власне виділяє людину від суспільности назавсіді або на певний час, після якого дана людина входить назад в одно з постійних громадських угруповань на звичайних правах і без огляду на її перехідовий „стан злочинця“.

Старцтво-ж, як ми завважили, являється певним постійним угрупованням, що опирається на постійні джерела доходу, почуває себе самостійним складником громади і з боку инших має таке призначення. Воно не творить справжньої верстви в суспільності—для сього воно замало розгалужене, замало й сконсолідоване. Не являється також професією, як инші роди діяльности, що мають метою заробіток. Але се все таки щось середнє між обидвома. А як постійне угруповання, постійний складник суспільности, жебрацтво, мусить виконувати якусь громадську функцію, яка й пояснює його позицію в суспільності.

Бо дійсно, коли воно існує коштом решти суспільности, даючи їй за те надзвичайно мало, найменше з усіх инших нетрудових складників громади,—то в світогляді суспільности воно таки мусить мати якусь вартість. Мусить бути потрібне для нормального функціонування суспільного життя, коли се життя терпить і дає йому місце.

Ми вже зазначили, що з становища церкви воно має таку функцію: морального виховання суспільности; через се й більшість форм для зносин з жебраками має такий релігійний характер—„за проста-біг“. Такий характер мають звичайні милостини, роздавані во здраві і за упокой, і ті, які роздаються в особливих моментах, зокрема у всякі поминальні свята. Але з сих свідчень не можна робити висновку, що жебрацтво існує тільки завдяки церковній протекції і заходами людности про спасіння своїх душ.

Християнство не утворило відносин до жебраків, тільки дало їм певну форму. Так само не утворили їх і інші історичні релігії, що теж клопочуться про убогих. Але коли милосердя до жебрацтва не можна вивести з якогось одного історичного джерела, то не слід його вважати за якесь позачасове явище: пояснити його природною добротою людей. Як відомо, сеї природної доброти дуже часто не вистачає навіть для своїх найближчих, коли іде справа про якісь обставини, непередбачені традицією. Ми маємо добрий приклад у відносинах до нашого сучасного „бича божого“—до безпритульних дітей. Об'єктивно взяти—вони-ж мають не менше право на такі милосердя, як професійні жебраки! Однак вони не викликають на яв тої природної доброти, з якої ніби-то живе старцтво.

Звернім увагу й на те, що типове старцтво, яке нас обходить тут, годується головню дарами не більш культурного і більш гуманного міського населення, а ласкою традиціоналістичного селянства.

Та й нема чого дошукуватись тут чисто психологічних факторів. Жебрацтво і милостина явища соціальні, і як інші—обумовлюються не психологічними, а соціальними факторами. В сім випадку—певними соціальними уявленнями, що хоч передані дуже перестарілою традицією, все ще мають велику владу над суспільністю, особливо над її більш консервативними, традиціоналістичними частинами.

Ми маємо на увазі ідею, дану первісним колективізмом стародавнього людства, великою скупченістю і солідарністю первісної громади. Се ідея, що між частинами всякої громадської групи існує особливий містичний зв'язок, наслідком котрого всякі пригоди, що траплялися з кимсь одним чи декількома з групи, неминуче відбиваються на долі цілої громади. При таких поглядах ті члени суспільності, що яким небудь чином, звичайно через якесь нещастя, вийшли з-під загальної норми, вимагають зовсім окремих відносин: їх або нищать—щоб вони своєю бідою не накликали якогось особливого нещастя на громаду, і так буває з каліками, або з людьми, що тонули або на них ударив грім. Або навпаки: на них дивляться з особливою повагою, як на людей з „знаменом“—і так звичайно буває з людьми божевільними.

В однім і в другім випадку виступає та думка, що отсі хворі частини суспільного тіла не треба лишати на їх власну долю—бо се може накликати посуху і град і хвороби на цілу суспільність, ба навіть затіння сонця; тому їх треба поставити в такі умови, щоб не було шкоди для громади. Чи в даній суспільності переважає теорія нищення отсих, ніби то нездорових явищ в суспільності. Чи навпаки—вигорюється думка про те, що ними треба опікуватись і навіть шанувати, бо на них виявила себе божя сила, яку треба все задовбрювати у всіх її проявах,—се залежить від засобів громади, її попередніх звичок, становища одиниці в ряді інших первісних суспільних угруповань, і т. и.

У більшості сучасних некультурних народів, в зв'язку мабуть з дегенерацією їх суспільного життя, тих що їм трапилась якась катастрофа, віддаляють від суспільності або й нищать.

У сучасних культурних народів в їх минувшині траплялись обидві форми відносин,—але очевидно перевагу взяла „гуманна“ теорія: консервація нещасливих членів громади як намічених божою волею. Думаємо, що вплинули на се передусім економічні умови—поліпшення умов існування у сих народів, а далі—зріст міцних релігійних організацій, що могли успішно поширювати свій вплив на побут, а їх доля сих особливих частин суспільності, через сумежність мотивів, дотикала особливо близько. Через се в культурних суспільствах жебрацтво і набрало такого церковного характеру—який особливо виразно заховався у нас¹⁾.

¹⁾ В старій Русі жебраки, спеціально сліпці, були під опікою церкви і входили до категорії так зв. церковних людей. Пізніше свій зв'язок з церквою жебраки заховали завдяки поширеній інституції шпиталів: захистів для немічних, що звичайно знаходились під зверхністю ярафаліальної церкви.

Ся церковщина, що огорнула старцівство—його професійну діяльність і світогляд—закрила основну соціальну функцію сього громадського складника. Входячи в систему християнської морали старцівство, багато втратило з своєї первісної фізіономії—громадської гарантії від нещасливих випадків, що можуть відбитися на суспільності: так-би сказати, громозводу на суспільній будові. Але не вважаючи на новіші наверстування, ся первісна ідея ще дає себе відчувати в існуванню інституції старцівства та в відносинах до нього, і первісна соціологія має завдання поглибити свій дослід в сім напрямі, дошукуючись основних рис організації сього своєрідного угруповання, що дійсно являється пережитком первісного громадянства.

Але старцівство являється пережитком не тільки з огляду на становище серед решти суспільності—як вислід примітивної колективістичної ідеології—своїм внутрішнім устроєм воно теж зв'язане з ідеями і соціальними формами, що мають своє оправдання і свій корінь в конституції первісної громади.

Ситуація оттаких богот або богами назначених людей являлась дуже корисним ґрунтом для всяких паразитарних явищ, що виростали на суспільних організаціях, і жебрацтво дійсно переходило часто теж в такі організовані форми шантажу, що порушували нормальний хід суспільного життя. Над ріжними виявами сього агресивного паразитства і над тими варіаціями організаційних форм, що воно приймало в ріжних фазах історії, спинятись тут не будемо. На сім місці хочемо звернути увагу тільки на зв'язок нашого старцівства з категорією організацій, поширених особливо в первісних суспільностях, які можуть загальноно бути названі „таємними товариствами“.

Найбільш типові форми сих організацій повстають на ґрунті первісного громадянства, як вираз організаційних потреб суспільності і як засіб до інтенсифікації суспільного життя. Сі товариства, відділені від решти громади ріжними містичними перепонами, трудними формальностями вступу, які утворюють ілюзію, що члени товариства являються якимись вищими сотворіннями—звичайно мають якусь містичну мету утримування добрих відносин з надприродними силами для добра громади. Але разом з тим вони використовують своє положення для експлоатації всіх неприналежних до товариства, залякуючи їх своїми зв'язками з надприродним—зв'язками, в які і ті і другі твердо вірять. Важним фактором тут являється таємність сих організацій, яку вони використовують для не-соціальних завдань. Але в основі ся таємність подиктована не мотивом містифікації, а організаційним партикуляризмом, тенденцією суспільства до виділювання окремих колективів, об'єднаних тісністю інтересів, якої не може бути в межах широких суспільних груп. Така тенденція характеризує всяке суспільне життя, що переходить за межі роду.

В первісній мало диференційованій громаді ся риса виявляється особливо наочно, і таємність тут являється важним організаційним засобом, підкреслюючи окремість організацій. Але роля таких організацій в історії консолідації суспільності не обмежилась первісною громадою: подібні об'єднання з містично соціальними метами відбилися глибоко і на будівуванні сучасної цивілізованої суспільності. В попереднім випуску сього часопису ми між иншим звертали увагу на той інтерес, що викликають в теперішній науці таємні організації, почавши від старих, таких що їх сліди тільки ледви можна відшукати в старинних пам'ятках, і до зовсім нових утворів, що функціонують і творяться в сучасних суспільствах: таємничих політичних організацій, масонства і ріжних подібних¹⁾. Їх значіння і генетичний зв'язок ріжних форм між собою ще мало досліджені. Науковий дослід повинен звернути більшу увагу на сю сторону суспільного розвитку: значіння сих тісніших угруповань, що не вкладаються ані в родинний, ані в виробничий поділ суспільності, і стоять під домінуючими впливами чисто соціальних чинників. Дослід сих тісних організацій мусить

¹⁾ Див. Первісне Громадянство, вип. I—II, с. 107 дд.

дати дуже багато для історії розвитку суспільства взагалі і в його первісних стадіях зокрема.

Мусимо відзначити, що в історичній добі життя нашого народу тенденція до такого організаційного партикуляризму не виявлялася яскраво. Політична і релігійна боротьба, ведена нашим народом в різних формах і обставинах протягом більш як пів століття, вповні абсорбувала соціальні стремління людности. З релігійного погляду—боротьба церков майже не лишала місця на якесь окреме релігійне об'єднання, бо загально признана „пануюча“ православна церква в часи своєї боротьби з католицизмом була сама немов велика таємна організація з релігійною метою. Соціальні тенденції людности, що де-інде шукають вияву в політично-військових організаціях, дуже довго знаходили повне задоволення в організаційних рамках козащини. Нарешті бували й такі моменти, коли сама нація—її свідома частина—ставала одною цілевою таємною організацією, що широтою своїх завдань і інтенсивністю життя могла конкурувати з усяким організаційним партикуляризмом, з релігійними сектами або іншими таємними організаціями. Таким чином в умовах пізнішого історичного життя таємні товариства не грали помітної ролі; але те що їх не було пізніше, не значить доконче, що їх не було ніколи!

В добі перед християнізацією, і потім, за часів боротьби старого і нового релігійного світогляду могли існувати якісь таємні об'єднання для збереження містичних вартостей, від яких, мовляв, залежить доля громади. Як показують приклади інших народів, такі переломові часи бувають навіть дуже багаті таємними організаціями. Безпосередніх слідів таких організацій в старій нехристиянській Русі досі не констатовано, не виявлено й пережитків, які носили-б на собі виразні сліди звязків з колишніми таємними товариствами, а ті невиразні натяки, що можна-б знайти в нашій побуті, цілком не досліджені з сього погляду.

Серед сих пережитків окреме місце займає наше старцівство. Воно належить до дуже небагатьох у нас угруповань, які розвинули своє внутрішнє життя, виразно відмежоване від решти суспільности. Заховавши в деякій мірі колись загально-прийняті форми цехової організації, воно одягло її в таємничість і секретність, що ізолює сю групу людей від решти суспільности більш ніж будь-яке інше угруповання. Ся риса старцівства дуже цікава, і у нас вона єдине (або як зараз нам здається—єдине) поле для дослідів конструкції і взаємовідносин таємних організацій як організаційного чинника в історії суспільства і його ролі посеред решти суспільних угруповань. Се робить наше старцівство особливо цінним матеріалом для генетичної соціології—матеріалом, що мусить бути використаний як-найповніше.

Сучасна праця Б. Л. Луговського через умови роботи не могла вичерпати сього матеріалу, а властиво торкнулася тільки двох сторін старцівського життя: мистецької діяльності старців, на яку звернено увагу головню під впливом анкети К. Квітки, та їх економічного побуту. Окремо слід відзначити матеріали про громадські погляди старцівства—з обсліду головню сьогорічного ярмарку. На них ми бачимо дуже цікавий процес диференціації старцівської групи, що ідеологічно розділяє її відповідно до поділу, що проходить через сучасне селянство і дрібне міщанство і розбиває ідею своєрідної „місії“ старчої верстви, як її відчуває старше старцівство. Натомість такі дуже важні питання, як відносини його до решти населення, відносини до своїх „обов'язків“ (прим. відмовлювання поданої милостини старцями дома), консервація власної старцівської традиції,—все те що характеризує старцівство як певний організований складник суспільности і що цікавить нас спеціально, не могли бути висвітлені тут через умови досліджу, що вимагають праці в домашній обстанові старців, подорожей за ними по селах і т. и.

Що-до традиції мусимо одначе відзначити дуже цікавий як на нашу думку

факт консервації пам'яті про чернігівського міщанина Лазаревського і осідок коло дому бувшого Лазаревського, що відзначений в „Старечій топографії Чернігова“—в зв'язку з традицією про колишні обіди для старців, що справлялись тут на св. Миколи. Сей факт виявляє у старечої громади велику цупкість традиції, що розуміється відповідає виробленості певної групової психіки,—бо власна традиція належить до найбільш помітних ознак суспільної верстви. А у старців вона була дійсно дуже цупка. Згадаймо хоч-би цікавий приклад збирача кобзарських співів „сенецького пана І. Труша“, пам'ять про якого заховалась між полтавськими старцями мало що не півстоліття по його смерті, як самотній слід по його колись досить багатій діяльності!

Дослід сеї старцівської традиції в дальшому певне покажеться дуже змістовним і спеціально повчаючим з погляду пережитків первісної суспільності. Ми мусимо тільки побажати, щоб обставини дали Б. Луговському змогу поширити свою роботу і в тім напрямі, і як-найскорше поділитись ними з „Первісним Громадянством“, а з другої сторони—щоб його цильний, уважний, надзвичайною любов'ю до діла подиктований дослід заохотив до подібних спостережень і інших.

БОРИС ЛУГОВСЬКИЙ.

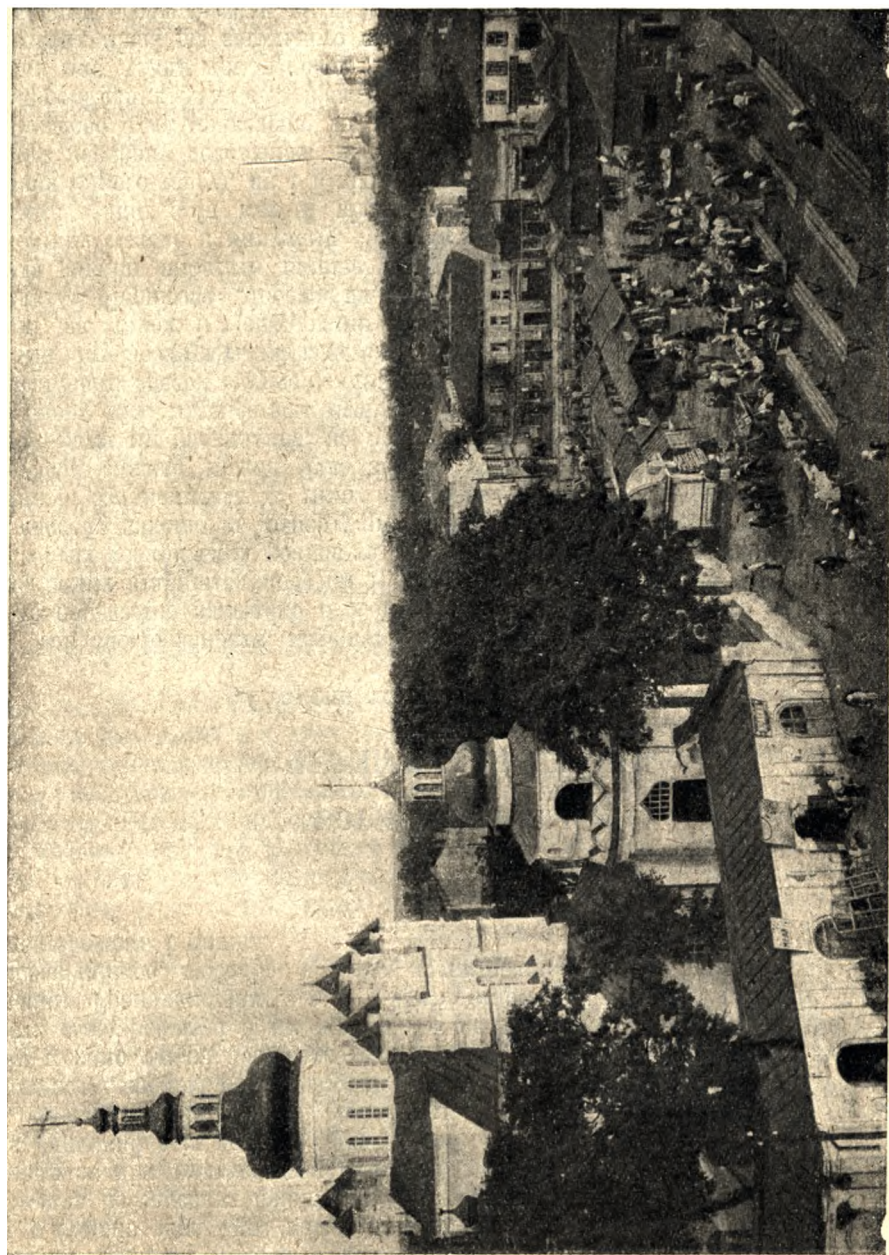
ЧЕРНІГІВСЬКІ СТАРЦІ.

„Стареча топографія Чернігова“¹⁾.

Той спосіб збирати матеріяли до вивчення місцевого старцівства, що ми його переважно вживаємо в своїй роботі, а саме стежинна, по змозі непомітне для самих старців, за побутом і працею їх (майже виключно „підслухуванням“ одвертих товариських розмов та спостереженням фактичного природнього складу й способу виконання репертуару прозового й пісенного), викликав потребу ближче ознайомитися з тими звичними місцями на площі міста, де-б у разі потреби завжди можна було знайти когось із старців. При дещо ближчому знайомстві ми впевнилися, що подібні пункти зв'язані в певну усталену мережу, поділену між старцівством сусідніх із Черніговом громад. Помітили ми також органічний зв'язок скупчень старечих пунктів з комунікаційними, мовляв, артеріями, що поєднують під'їзди від сусідніх сіл з торговим серцем міста—базаром, як також і з відмерлими нині, а колись впливовими, релігійними осередками Чернігова. Мережа ця, як виявилось це з розпитування старцівства, була давніш набагато ширше розвинена і строгий поділ її мав нормативне значіння власне в минулому. Зазнала ця мережа в невеликій своїй частині—базарі деяких змін вже й підчас наших спостережень (через перерозпланування самого торгу), як і в цілому набагато скоротилася лише років три тому через церковну революцію. А на пам'яті старіших із сучасних старців вона тимчасово була приведена до майже цілковитої атрофії, під тиском урядових репресій кінця XIX ст., після чого відродилася в тій-же таки старій формі. Вона має, таким чином, свою історію. І саме тісна залежність мережі старцівських місць від загального побуту міста та її витривалість, разом з іншими цікавими особливостями, і дали нам привід трактувати „старечу топографію Чернігова“, як окрему тему для доповіді.

Матеріал, що ми його оце подаємо, склався в меншій своїй частині з власних спостережень, а в більшій—з відомостей, що їх ласкаво подали місцеві народні професійні співаки Василь Андрієвич Лімоз, Сергій Лаврінович

¹⁾ Див. план на стор. 175.



Мал. 1. „Цуд П'ятницею“.



Мал. 2. Тетяна (Довжицький дід) з поводиркою, Мархва з Шибиринівки з поводиркою, Зіна з Чернечої Слободи та записувач Б. Луговський.

Штупун та Петро Кугмер. Нижче, де подаємо (в лапках) пояснення згаданих осіб, зазначаємо в дужках перші літери їх ім'я й прізвища (а саме В. Л., С. Ш. й П. К.).

I. Старий базар у Чернігові, під'їзди до нього „базарні“ маршрути пішого натовпу, відмерла „церковна магістраль“ міста й залежність від них розміщення старечих місць.

„Старий“ (так він зветься після з'явлення ще й другого, „Нового“—на колишн. Олександрівській, нині „25 жовтня“ площі) базар у Чернігові розміщений на тім майдані, що утворився після ліквідування (за часів Катерини II) жіночого П'ятницького Параскевієвського монастиря й зруйнування його будинків, від яких залишилася лише цегляна церква св. Параскеви-„П'ятниці“¹).

Із базарні дві (тричі на тиждень) селянські підводи не тільки заповнюють увесь вільний простір, що оточує „ряди“ цього торгу, але й сусідні квартали тих з вулиць, що є головними під'їзними до базару із шляхів від сусідніх сіл. Такою головною артерією для південних („задесенських“) і північних сіл є звичайно криво-гомельське шосе; частина його, що перерізує місто ламаною лінією з південного сходу на північний захід,—давніша „Шосейна“, нині „Шевченківська“ вулиця, є південно західньою межею площі Старого базару²). Щоб під'їжджати з боку шляхів Холявинського й Седнівського (зі сходу й північного сходу) також від „парому“ (з південного сходу) через „зелений міст“ і далі Московською вулицею, і почасти від Козлянського (Хлібопекінською вулицею—з заходу), в центрі міста є вулиця (давніш „Богуславська“, нині „Селюка“), що в західнім кінці й давніш мала назву „Магістратської“ й нині зберегла її. Ця вулиця між Шевченківською й вул. Урицького (давніш П'ятницькою) й трохи далі за нею утворює північно-західню межу Старого базару. Рівнобіжно з вулицею Селюка, по другий бік базарної площі, йде Радянська вулиця (колишня Богоявленська), якою їдуть до Седнівського шляху й звідти, але менш ніж вул. Селюка. Валки підвод з обох цих вулиць за Стрижнем коло Вознесенської церкви зливаються на Смоленський вулиці (нині Революції). Невелика частина підвід з Задесення, крім Шевченківської вулиці, їде ще й рівнобіжними з нею вулицями Борисоглібською³) (нині Трудова) й Святославською (нині вул. Справедливості⁴).

Все сказане стосується головним чином до кінних; що-ж до пішого натовпу, який цікавить нас далеко більше, бо саме з пішими й можуть лише мати справу старці на вулицях міста, то для нього важливіші два хвилясті маршрути, що їх за середнім напрямком можна визначити як „північний“ і „південний“. З них—маршрут південний складається з одного кварталу вул. Справедливості (Святославської) від базару до Пролетарської вул., трьох кварталів (із спуском з Єлецької гори) Пролетарської (давніш Воздвиженська) вулиці й частини вул. Толстого (Підмонастирської) в частині її від спуску Пролетарської вулиці до спуску з Троїцької „Болдиної“ гори й цього останнього з продовженням його—шляхом на Жолвінку й Гушчин та відгалуженням з нього до шляху Козлянського. Цей маршрут задовольняє також і передмістя „Лісковицю“ й „Холодні Яри“. Маршрут північний складається з одного кварталу П'ятницької вулиці (нині вул. Урицького) від базару до вул. Коцюбинського (кол. Сіверянська), двох кварталів вул. Коцюбинського (до вул. Леніна—кол. Гончої) й усієї частини Гончої на північ від рогу вул. Коцю-

¹) Збудована в добу ще „великокнязівську“, зодягнена в барокові форми (дахи головної бави й фронтон) в другій половині XVII ст. й оточена притворами, дзвіницею й колом крамниць—в 60-х роках XIX стор. В такому вигляді існує й нині.

²) В Шосейну вулицю через площу „Нового базару“ вливаються ще й валки підвод з шляхів Любецького й Вілоусівського (з північного заходу) й почасти з Козлянського (з заходу).

³) В напрямку до парому через спуск вул. Раковського (Мстиславською) та придесенський дуг.

⁴) Через спуск цієї вулиці підводи ці виїзять на ту-ж таки Шевченківську вул.

бинського. На розі вул. Раковського (кол. Мстиславська) маршрут цей розгалужується (оббігаючи квартал — садибу кол. жіночої єпархіяльної школи), з'єднуючись знову на розі вул. Шільмана (Срітенської) й вул. Леніна. На цьому-ж перехресті маршрут цей цілком розділяється на два: один (менший) прямує вул. Шільмана за Стрижень через „Білий міст“ і вул. 1 травня (Вознесенською) виходить на Холявинський шлях, другий (значніший) вул. Леніна та її продовженням, „Ново-Гончою“ прямує через „Казарменный участок“ до сіл Полуботок і Півців, задовольняючи разом дрібно-міщанське населення „Ковалівки“ й застриженську „Задрипівку“ з „Іванівським хутором“.

Старцтво, що в своїй праці спирається головним чином на сільське населення взагалі, і в місті сідає переважно на тих пунктах, де повз нього має пройти найбільша кількість пішого селянства й напівселянського населення передмість. Тому найбільше старечих місць на піших маршрутах: на північному вісім (на плані №№ 14—21) й південному дев'ять (№№ 29—37). Вулиця Селюка має 4 пункти (№№ 6—9), сусідня Радянська—3 пункти (з них останній № 12—на „Краснім мосту“) й для них спільний пункт № 13—на межі з „Бобровицею“, в кінці Смоленської вулиці. Шевченківська вулиця має 4 пункти (№№ 22—25) і на південно-східнім своїм продовженні № 41. Борисоглібська—чотири (№№ 38, 39, 40 і 42), Магістратська—3 пункти (№№ 26, 27 і 28), на самому базарі єсть п'ять, але про них мова нижче.

Крім базару і зв'язаних з ним під'їзних маршрутів орієнтувалося (навіть нещодавно) старцтво ще й на „прочанський“ маршрут, зв'язаний з місцевими „святинами“: собором Спаским і Борисоглібським з „моцями Хведосія Чернегавського Саборського“, Єлецьким монастирем і його „чудовною іконою“ та Троїцьким-Іллінським монастирем з його печерами та теж „чудовною“ іконою. На цім шляху (Єлецька вулиця) було три (№№ 48—50) старечі пункти; коло самих соборних цвинтарів, на них і на сусідньому бульварі було ще кілька пунктів (№№ 43—47), що грали свого часу не останню роль як джерела утримання старцтва, але нині зовсім втратили це значіння.

II. Сусідні старечі гурти. Поділ міста й мережі пунктів між „пакулянами“ й „поліщанами“, базар—„пуд П'ятницю“—яко неутральна зона. Номенклатура постійних старечих пунктів. Дещо з історії мережі.

Сусідні гурти. В праці своїй „Южнорусская пѣсня и современные ее носители“ проф. Сперанський наводить (цілком) відомості, що їх зібрав на Козелещині про життя старечих гуртів І. Ходоровський. З тих відомостей виходить неначе-б так, що територіально старечі громади зв'язані з офіційним поділом губернь на повіти [1] „...жителі одного уѣзда, обучавшіся въ томъ же уѣздѣ, имѣють право ходить только по своему уѣзду“...; 2) „...получившій право на одинъ уѣздъ состоитъ братчиномъ нищей братіи одного уѣзда“...; 3) „...нищія братія должна собираться по уѣздамъ...“; підкреслення слова „уѣздъ“ і інших висловів—наше, *Б. Л.*¹⁾]. Хоч і в самого Ходоровського правило це має обмеження (випадки науки в чужих гуртах) та й протирічить конкретним даним того-ж таки Ходоровського про скарбництво Олекси Сиротенка (з села Орлівки на крайній півночі Ніженського повіту) й переховування братського ключа в Сидора (з села Заньки на крайнім сході того-ж таки повіту)—в гурті Козелецькому²⁾, проф. Сперанський, приєднуючи до цього з праці Тиханова³⁾ відомості про кілька центрів громад старечих у повіті Новозибківському (відомості це, власне, д. Муханова, що їх опублікував Тиханов), висловлюється проти неодмінного дотримання в старців-

¹⁾ Згадана праця проф. Сперанського в V томі „Сборника Историко-Филологического О-ва... въ Нѣжинѣ“, Київ, 1904, ст. 117.

²⁾ Згаданої праці стор. 120—примітка 3-я й ст. 153—№ 6а й № 8а в списку лірників і бандуристів.

³⁾ „Черниговские старцы“, Труды Черниговской Губ. Учен. Архивн. Комиссии, вып. 2.

ським гуртуванні принципу офіційного поділу на повіти¹⁾, проте Ф. Колесса в праці „Мельодії Українських Народніх Дум, Серія І“²⁾ повторює про „право ходити лише по своїм повіті, а в означених випадках виїмково по інших двох повітах“, посиляючися на Сперанського, ніби про з певністю встановлений факт (підкреслення ваше, *Б. Л.*). Дослівно повторює твердження Ходоровського й Д. Ревуцький³⁾, нехтуючи поправками в примітці Сперанського (другій) до стор. 120.

Наводимо ці твердження лише для того, що Чернігів із своїм повітом і найближчими сусідніми дає цікаві нові дані що-до самостійності „старечої топографії“ й незалежності її від урядової.

Не будучи сам осередком якогось із старечих гуртів, Чернігів з чотирьох боків оточений територіями гуртів: 1) „Пантелієвої братії“⁴⁾ (інакше „Пакуляне“), що посідає увесь простір („шпиль“) між Десною (в частині її від Чернігова до гирла) й Дніпром приблизно до широтової паралелі міста Чернігова—на півночі, тоб-то південно-західний сектор Чернігівщини. Адміністративно він складається з частини Чернігівського повіту й частини Остерського на півдні (приймаючи місто за центр). 2) „Березняцького“⁵⁾ братії (інакше „Поліщане“), що межує на півдні з Пакулянами й займає всю північно-західну частину Чернігівського повіту й майже увесь повіт Городнянський, за винятком крайнього південно-східного його кутка. 3) Братії „Седнівських старців“, що посідає частину північно-східного сектора Чернігівського повіту (без міста Березного, що належить до дальшого, „Синявського“ гурту) й південно-східній куток Городнянського повіту. Здається, правильним буде сказати, що „седнівці“ посідають річку Снов з найближчими до неї селищами. 4) „Алексієєва іє“⁶⁾ братії, або „зедесенців“ (за термінологією Пакулян і Поліщан), що займає всю південно-східну частину Чернігівського повіту, а можливо, що й цілком, коли порівняти з відомостями Ходоровського за „Козелецьку братію“ по той бік Десни від Чернігова й північні частини повітів Козелецького й Ніженського⁷⁾. Між іншим хоч за тими-ж таки відомостями Сиротенко—тільки скарбник Козелецької братії,—чернігівські старці (*С. III.*) вважали його завжди за голову місцевої громади й на випадок подорожування по „Зедесенню“ (проща до Києва, то-що) зверталися саме до нього по дозвіл на ходівня. Для цього неодмінно заходили до Орлівки.

Власне до питання про територію й звичаї згаданих гуртів сподіваємось згодом подати докладніші відомості. Зазначимо нині лише те, що точніше було-б вгадати за них вживати часу минулого, бо організації ці до нашого часу не дожили. Прикладаючи-ж до теми нашої доповіді, треба було згадати ці гурти, оскільки місто Чернігів є предметом жебрацької експлоатації всіх цих околишніх гуртів, а тому не позбавлений цікавості й спосіб, в який розв'язується збіг інтересів їхніх на території міста.

Поділ міста і номенклатура постійних старечих пунктів. „Палещане садали ад базару па П'ятницькуой та Богословськуой“... (*С. III.*); „щей па Шасейнуой і па Багаявленськуой ік Краснаму мосту й за мостам“... (*Б. Л.*). „І-гі, скуольки іх там бувало наплетце! Душ, мо, з двадцетє! І вже кожному

¹⁾ Сперанський М. проф., згаданої праці стор. 120, примітка 3.

²⁾ Матер'яли до укр. Етнології, т. XIII, у Львові, 1910, стор. XXXI.

³⁾ Українські думи та пісні історичні, Київ, 1919, стор. 45—46.

⁴⁾ Пантелій—покійний проводир „пакулян“ (ця друга назва від с. Пакуль—осередку братії).

⁵⁾ Березняцький—колишній проводир поліщан.

⁶⁾ Олексій Сиротенко, про нього див. вище.

⁷⁾ Основні відомості про сусідні гурти дістали ми від лірника Василя Лімоза й доповнили даними Сергія Штупуна.

сває місто. І ёк, було, зайдеш на їхніє вулиці, дак зараз хтось із їх і причепить: „чого се ти суди пресе? Ми-ж да вас ік Єлецькаму не ходим!“ А наші вже — „Пакуляне“, сказать, — па Магістрацькуой, па Здвиженськуой, па Єлецькуой й па Барисаглієбськуой... Ну а на базаріє, то вже всім можна було усегда“... (С. III.).

Як бачимо, зовсім не згадується про „Задесенців“ і „Седнівців“, бо нечисленних старців із цих гуртів, що иводі заходять до міста; цілком задовольняє самий базар, що є взагалі нейтральною площею для всіх околичних старців.

Таким чином власне мережа пунктів по вулицях міста (й саме місто, яке предмет жебрацької експлоатації для ходіння по дворах) була поділена на дві майже рівні частини: поліщанську (в загальному напрямку від базару—північну) з 25-ма пунктами (№№ 1—25) й пакулянську (в напрямку південну) з 25 пунктами (№№ 26—50).

Подекуди цікаві й самі старечі назви окремих пунктів. Деякі з тих назв характеризують почасти умови праці в тих пунктах (№№ 12, 17, 26, 28, 39, 40), інші зв'язані з минулим міста й мають найбільше ймення колишніх власників сусідніх садиб, деякі з цього роду назв пунктів дають змогу гіпотетично датувати час з'явлення мережі (№№ 21, 29), частина-ж пунктів має досить невиразні назви, зв'язані з іменнями вулиць. Наводимо назви поліщанських і пакулянських місць на вулицях міста:

І. Поліщанські місця. а) Вулиця Селюка: 1) На розі вулиці Селюка й Базару—„пуд Балабановим дѳмам“ (на плані № 6) (тут колись сідало по кілька Поліщан).

2) На розі вул. Селюка й Раковського—„кала Сачка“ (№ 7).

3) На середині кварталу вул. Селюка між вулицями Раковського й Леніна (№ 8)—„на Багасловськуой“.

4) На вул. Леніна (Гончій) на розі вул. Селюка—з тою-ж самою назвою „на Багасловськуой“ (№ 9).

б) Радянська та її продовження: 5) і 6). На перехресті вулиць Леніна й Радянської (Богоявленської)—„кала Микалаєвськає церкви“ (№ 10) й „навпроти Микалаєвськає церкви“ (№ 11).

7) На „Краснум масту“ (№ 12).

8) „Кала Приюту“—на Смоленській вулиці (№ 13).

в) Північний хвилястий—„піший“ маршрут. 9) Ріг базару й П'ятницької вулиці (Урицького) (№ 14)—„на П'ятницькуой“.

10) Під барканом (проти чайної) на кварталі П'ятницької вулиці між м'ясними рядами й вулицею Коцюбинського—„на П'ятницькуой“ (№ 15).

11) Ріг П'ятницької й Коцюбинського вулиць—на приступці дерев'яних хлібних крамниць—„там, де Савка сидів“ (№ 16).

12) Посередині кварталу вул. Коцюбинського між П'ятницькою й Раковського вулицями—„пуд Каштанам“ (№ 17).

13) Ріг вулиць Коцюбинського й Леніна—„кала Духовнаго“ (№ 18).

14) Ріг вул. Раковського й Шильмана (Срітенської)—„на Мстиславськуой“ (№ 19).

15) По вул. Леніна між Шильманівською й вул. 18 Березня (Воскресенською)—без назви (№ 20).

16) Ріг вул. Муринсона й Леніна—„кала Багрієваго саду“ (№ 21).

г) Шевченківська вулиця. 17) Ріг Шевченківської й Селюка вул. (Магістратської), лицем до Шевченківської—„кала Гурина“ (№ 22).

18) Ріг Шевченківської й Коцюбинського вулиці—„кала Мачерета“ (№ 23).

19) Ріг Посейної й Шильманівської (№ 24).

20) Ріг Шевченківської й Муринсона вулиць—„кала Коннаїе пошти“ (№ 25).
П. Пакулянські місця. а) Вулиця Селюка: 21) Ріг Шевченківської й Селюка (лицем до Базару)—„кала Гурина—на рундуку“ (на ґанку крамниці Робкопа—колишн. Урина) (№ 26).

22) Ріг Магістратської й Ремісничої (Комсомольської) вулиць—„кала Буріми“ (№ 27).

23) Там-же навпроти—„пуд деревам“ (№ 28).

б) Південний хвилястий „піший“ маршрут: 24) Ріг вул. Справедливости (Всеволодської) й Пролетарської (Воздвиженської)—„кала Чеплевського“, инакше—„кала ікони слепих“ або „кала спасителя“ (№ 29).

25—27) На кварталі Пролетарської вулиці між Всеволодською й Ремісничою—три пункти поруч—„на Ішкавум пешаходіе“ (№№ 30, 31, 32).

28) Під горожею Єлецького монастиря, недалеко воріт по Пролетарській вулиці—„кала Єлецького“ (№ 33).

29) По тій-же вулиці навпроти попереднього місця—„кала мужеської семінарії“¹⁾, або—„проти Єлецького“ (№ 34).

30) На Підмонастирській вулиці між спуском Пролетарської й 2-м холодним Ярм—„кала Амелянаває лавки“ (№ 35).

31) На спуску Підмонастирської вулиці (з боку Троїцьких гір)—„на Троїцькуой гаріе“ (№ 36).

32) Під муром Троїцького монастиря—„кала Гандарейки“ (№ 37).

в) Трудова (Борисоглібська) вулиця й Миколаївська (К. Лібкнехта). 33) Ріг Пролетарської й Трудової—„на Здвигенськуой“ (№ 38).

34) На кварталі Трудової між Пролетарською й К. Лібкнехта, на призьбі коло д. Ніговського—„на припечку“ (№ 39).

35) Ріг Трудової й К. Лібкнехта—„на Старо-Миколаївськуой“, або „пуд до́мам“ (№ 40).

36) Ріг Трудової — К. Маркса (Бульварної)—„пуд стіенкаю“ (№ 41).

37) Ріг Миколаївської й Шевченківської (Шосейної)—„кала пошти“ (№ 42).

г) „Прочанський маршрут і релігійні осередки“. 38—42) „Кала Сабору“—п'ять місць: коло виходів з соборного цвинтару на соборну площу, на сусіднім бульварі (на стежечці від Борисоглібської вулиці) і на тротуарі вздовж бульвару (№№ 43—47).

43) „На Катерино-Покровському бальваріе“ (№ 48).

44) Ріг Єлецької й Святославської вулиць—„кала Гардінського“, або „кала Малюкина“, чи „кала Малакана“ (№ 49).

45) В кінці Єлецької вулиці навпроти самого проходу до садиби монастиря (попід дзвіницею)—„пуд астрожними штакетами“, або инакше „на Грудку“ (№ 50).

В продовженні своїм прочанський маршрут зливається з частиною південного пішого маршруту в частині його від Єлецького монастиря до Троїцького монастиря.

З приводу місць, звязаних з релігійними осередками треба додати, що дехто із старців підчас церковних відправ (найбільш ранішніх, або вдень, рідше—вечірніх) випрошують милостину ще й попід ґанками міських церков, але переважно мовчки.

г) На самому базарі є п'ять головних осередків, де переважно сидять старці.

1) Проти воріт П'ятницької церкви—по обидва боки проходу від воріт до

¹⁾ „Мужеська семінарія“ старців—це духовна хлоп'яча початкова школа, а не семінарія.

рядів молочних—з загальним назвищем „Пуд П'ятницею“ №№ 1, 1¹ і 1¹¹ (останнє—„ближче да седух“).

2) На схід від цього місця дещо ближче до хлібних рядів, на місці трохи вищій від попереднього з тою-ж таки назвою „Пуд П'ятницею“ (№№ 2 й 2¹).

3) В проході між будинками крамниць, що становлять південно-східню межу центральної частини старого базару—„у кұречуом реду“ (давніш „у тавкучіє“) й за кілька кроків від того місця на захід між базарними ятками (№№ 3 й 3¹).

4) В центрі базару на подовжнім проході (напрям проходу від воріт П'ятницької церкви, через молочні ряди, сальні, мануфактурні й бакалейні—до сучасної „товкучки“—з півн. сходу на півд. захід), на перехресті його з перечним широким проходом між галантерейними ятками під стовпом електричної мережі „кала стовпа“ (давніш „кала квасні“) й поруч у проході між рядами сала (№№ 4 й 4¹).

5) В кінці (південнім) того-ж таки подовжного проходу коло бакалейних рядів, нині назви не має, колись місце недалеко цього звалось „кала нівеньких“ і коло того місця на захід серед нової товкучки (№№ 5 і 5¹).

Дещо за історію мережі. Наведені назви старечих місць хронологічно належать до різних часів. Так, базарне місце „кала стовпа“ й місце „де Савка сидів“—мають назви дуже недавнього походження—з них „кала стовпа“—з'явилася вже цього року (В. Л.), назва-ж Савчиного місця зв'язана з ім'ям недавно померлого й нестарого ще старця з Шибиринівки. Інші назви походження безумовно давнішого, але теж різних часів. Так, місця „кала Гуріна“ зв'язані з крамницею Урина, що існувала на початку ХХ століття й дожила до революції. Дещо давніші назви місць „кала Мачерета“, „кала Буріми“, „кала Духовного“, „на Краснум масту“,—назви місць на кол. Борисоглібській вулиці, а також: „пуд Балабановим домам“, „кала Єлецького“ й „кала мужеськає семинарії“, „кала Гардіньського“... Чи не за найдавніші треба визнати назви „кала коннає пошти“, „кала Багрієваго саду“, „кала Чеплевського“ і „на Ішкавум пешаходіє“, які, за свідченням П. Кугмера, мають 80-річну давність, чого, правда, точно перевірити не можна, але дані: „уступного вѣчного купчого запису“ 1830 року й „уводчого листа“ того-ж таки року про перехід двора (від міщанки Шереметової до свящ. Буди Івана¹)—сусіднього з „Багрієвим садом“ зуть „Багрієв сад“—„домом ее сиятельства княгини С. И. Прозоровской“ і „подворком упомянутой княгини“, тоді як „купчая крепость и вводчий лист“ 1859 р. на ім'я дочки Івана Буди—Євдокії Юшкової²) зуть відповідний сусідній участок „подворкомъ наслѣдниковъ генераль-маюрши Багріевой“—що дає підставу гадати, що власне Багрієву двір належав не пізніш від 50-х років, але ніяк не раніш від 30-х років, коли він ще належав Прозоровським. Коли гіпотетично визнати, що року 1855 двір належав Багрієву, то приблизна давнина назви пункту „кала Багрієваго саду“—є 70 років. Тоб-то за прикладом Багрієваго саду твердження Кугмера про 80-річну давність назов згаданих пунктів можна визнати за досить імовірне.

З тих-же самих часів походить і назва „Ішкаваго пешаходу“, що пережила кількох власників двору, під горожею якого є той тротуар, зарівно й назва місця „кала Чеплевського“—з тою ріжницею, що це місце до наших часів змінило назву на „кала ікони слепих“ (що походить від виставленої на розі цієї садиби ікони³) зцілення сліпих, зв'язаної з володінням цєю садибою „училища слепых“), або „кала спасителя“.

Приклади таких змін назов старечих місць, як от з назвою місця „кала Чеплевського“, також з назвою місця „кала Гардіньського“, що нині замінено

¹) З документів автора. ²) Звідти-ж. ³) Року 1925 цей кіот знищений, коли ремонтувався горожу.

назвою „кала Малакана“, чи „кала Малукіна“, зарівно з найновішим переіменюванням пунктів базарних („кала стовпа“ замість „кала квасні“ й щезнення назви „кала новеньких“) — впевняють нас, що навіть найдавніші з назов все-ж таки можуть бути й наслідком вже перейменування тих місць, а тому дозволяють з певною обережністю дещо поширити гіпотетично добу існування описаної вище мережі старцівських місць на вулицях Чернігова. Цілком безперечною датою, давніше від якої ніяк не можна поширювати можливого існування мережі по місту, є перерозпланування Чернігова, що почалося в кінці XVIII, але скінчилося лише на початку XIX стол., коли з'явилася сучасна прямокутність кварталів і правильність чергування вулиць з їхньою номенклатурою, зміненою лише в 20-х роках XX століття. Як ми те побачимо далі, нині мережа старечих пунктів та її строгий поділ між старцівством сусідніх місцевостей явно вироджуються, і не буде необережністю висловити гадку, що мережа старцівських пунктів по місту Чернігову в накресленім вище складі проіснувала певно десь коло 100 років, відбувши досить незначні зміни. До змін треба зарахувати зміну в 60-х роках (через те, що прокладено було спуски з гір Єлецької й Троїцької) напряду південного пішого й прочанського маршрутів, що мали від Єлецького монастиря простувати до Троїцького, минаючи обидві гори, а саме: повз Єлецький — Підмонастирською (із спусків Гартинського й Тихої вулиці) і повз Троїцьку гору Іллінською вулицею й рівчаком, що веде від підгірного Іллінського (колишнього) до нагірного Троїцького монастиря.

Загалом до 60-х років піший маршрут південний повинен був мати менше значіння (через брак зручних шляхів), а натомість мали, мабуть, більше значіння місця при виїзді з міста на шлях Козлянський Старо-Київською вулицею, що нині відживають лише раз на рік (про це мова далі в розділі „Тимчасові місця“).

Зайвим було-б робити здогади про можливий план мережі до перерозпланування міста, оскільки нам невідомі нині такі передумови, як місце базару перед знищенням П'ятницького монастиря, хоч взагалі про існування старцівства, навіть про його кількість і почасті умови життя (наприклад, дуже розповсюджені колись „шпитали“ чи „школи“) трапляються відомості в працях топографічного змісту 70-х років XVIII ст. Можна тільки гадати, що разом з старечими громадськими звичаями, що відмирають нині, й обрядовістю й традиція, що відмирає, поділу мережі й міста між сусідніми гуртами, має коріння в традиціях старечих громад далеко давніших, ніж часи першої, мовляв, пам'ятки „старечої статистики“, за яку можна вважати таблиці обліку людності, що мали бути додані до опису Чернігівського „Намѣстничества“ — Шафонського, але побачили світ лише в II томі „Трудовъ Черниг. Губ. Ученой Архивной Комиссії“.

До цих ретроспективних міркувань додамо ще кілька свідочств сучасних старців за свіжі ще в їхній пам'яті явища з минулого міського побуту старцівства.

„Се, ек би гадав десеть назад, проти Єлецькає калаколні на грудку, дак там у Петровську жару душ па двадцеть (старців) зойдутце, да всіе лежать вигреваютьце. От там би вже наслухались, як би ви знали тади сей інтерес... Змовляютьце було, кому куди йти, да й надуреть адни адних. Зустрічаютьце: „А ти куди?“ — „А ти куди?“ — „Дак ти-ж казав он куди пойдеш, а таки суди пресе!“ — „А мо й ти ести хочеш!“ (В. Л.).

Таку ролю старечого, мовляв, клубу, що її колись відігравало для всіх пакулян місце „на грудку“ (інакше — „пуд астрожними штакетами“ № 50), нині почасті (для кійнців та їхніх сусідів) грає „Ішкав пєпахуод“, де нам доводилося иноді стежити за приватними розмовами купок сліпців по скінченні денної праці, або перед розходженням на місця.

Відмерла нині група місць „кала Сабору“, що колись була „ласим“ місцем для старцівства: „уже хто куди, а до сабору вже кождий.... і Кисельовець ¹⁾ прападающий (бачив) лазив там, да ек угледить бабу з сухарцями, то й репетує: „сухарикав, мамко, сухарикав“. Ще й Аксентій ²⁾ ад його теє перейняв“ (В. Л.).

Згадують старіші із сучасних старців ще й добу урядових утисків, коли, щоб знищити старцівство, яке „общественный недуг“, було заведено надзвичайні строгості що-до права ходити поза межами свого села, а особливо з'являтися до міста:

„При Анастасьєву ³⁾ і Андреевськѣму ⁴⁾ не можна було хвараонам на очі попадатце: зараз ухватеть, да у палицею, а тади пад канавоем дадому. Савсим тагда ні на базаріє, ні у горадіє ⁵⁾ па улицям не садали. Тади буольш па Єлєцькуой садали наші, а палєщане па Гѣнчуой, і вже мовчки, було, сидієли; а щоб струмент узять, дак ніяк було... А далей при Радіѣонаву й при Хвастѣву дак легшеї стало—знову стали скрозь сєдять і на базаріє повно стало...“ (С. III.).

Натяк на подібне становище співців знаходимо в згаданій уже праці Тиханова (ст. 65,1), де він, зазначаючи час (перші роковини відкриття мощей Феодосія в Чернігові, тоб-то рік 1897) знайомства свого з чернігівськими старцями й місце зустрічі („у... храмов и возле прилегающего к ним бульвара“...), обережно згадує: „играть на лире в городе публично им однако нельзя было и... старцы напевали... вполголоса“.

Така обережність у зазначенні заборон для старцівства вільної праці пояснюється, по-перше, службовим станом П. П. Тиханова („правителя дел“ Архівної Комісії, що її „непременным попечителем“ був саме Андреевський), а по-друге, ще й майже безпідставним переконанням його у великій аморальності старцівства (див. легковірні посилки Тиханова на сучасний йому газетний матеріал з приводу різних жорстокостей і злочинств старцівства; ст. ст. 136—141 згаданої праці), яке могло викликати певне співчуття Тиханова до боротьби із старцівством. Проте згадка Тиханова так чи інакше потверджує спогади Штупунів Сергія та Бухима, що ми їх подали вище, і дає, таким чином, змогу з повним довір'ям повторити за старцями, що в останні десятиліття XIX ст. мережа старцівських пунктів мусіла розірватися й стиснутися на окраїнах, а відродилася знову після того тільки, як припинилися поліцейські утиски. На початку другого десятиліття XX стол. (час початку жебрацької діяльності Вас. Лімоза) місто знову дуже жваво відвідувало старцівство сусідніх гуртів: „Душ. мо, 90 находило з абох гуртуѡв. Дак на базаріє, було, гуртами купак па шість спєваков сєдить, а тєє прашакі ⁶⁾ на усієх мєстах па двѡє сідать...“ (В. Л.).

III. Сучасне використання мережі, забуття давнішої окремішності.

Як ми вже мали нагоду казати, описана мережа старцівських пунктів на вулицях Чернігова нині відмирає, при чому вже відмерли цілком до часу на-

¹⁾ Сліпєць Іван Силка з села Кисєлівки (12 в. від Чернігова), про нього („12 п'ятниця“ з його репертуару) див. Тихонов, „Черн. старцы“, Труды Черн. Губ. Арх. Комиссии, вып. II, ст. 67—70 (помер).

²⁾ Аксентій Шолох—лірник з с. Карховки (живий ще).

³⁾ Анастасьєв Ол-др Кост.—черніг. губернатор з р. 1885 до 1892.

⁴⁾ Андреевський Євг. Кост.—черніг. губернатор з 1893 до 1903 р.

⁵⁾ Очевидячки, під „городом“ тут треба розуміти центральні вулиці. В звичці населення всього Чернігова центральні вулиці звуться й досі „городом“, мабуть як так зване „переживание“ часів, коли ця місцевість дійсно була обведена валом і горожею, яко зовнішнім муром фортеці („Внѣшний городъ“ старовинного міста). Звідси—типовий чернігівський вислів: „іти у город“.

⁶⁾ Тут протиставляється „прашакуѡв“ (жебраків)—професійним співцям, переважно мучикам, що для співу з'єднуються в „гурти“. „Прошаки“—ж лише прозьбують, звичайно соло.

ших спостережень двадцять пунктів, а саме: 9 „поліщанських“ (обидва застриженські №№ 12—13, всі по Шосейній—№№ 23—25, крім місця „кала Гуріна“, місце № 20 на Гончій недалеко Срітенської, місця на „Богославськуюй“ №№ 6, 7 і 8) і 11 „пакулянських“ (вся група місць „кала собору“ №№ 43—47, місце № 38 „на Воздвиженськуюй“, два—по Єлецькій №№ 48 і 50, місце „кала ікони, або када Чеплеевського“—№ 29 і вулиця Підманастирська №№ 35 і 36 на Лісковичі).

Про існування цих відмерлих пунктів можна було довідатися лише з розпитування сучасного старцтва. Поза тим відмирають на наших очах (відвідують їх лише инколи—дуже рідко) 8 пунктів: з них—поліщанські №№ 21 („кала Багрієєваго саду“), 18 „кала Духовнаго“, 11 („проти Миколаєвське церкви“) й 17 (пуд Каштаном), і пакулянські №№ 49 („кала Гардінського“), 39 („на припечку“), 42 („пуд стіенкою“) й 37 („на Троїцькуюй гаріє“).

З цих відмерлих і напіввідмерлих місць деякі мали недавно (ще за пам'яті В. Лімоза, якому зараз під 30 років) велику популярність. Так, Лімоз пригадує, що місця „пуд Балабановим домам“ (№ 6), „кала Сачка“ (№ 7), „кала Мачерета“ (№ 23¹) й „кала Духовнаго“—дуже улюблені були в Поліщан. Особливо-ж „кала Духовнаго“—„за цее місце бились“ (В. Л.), що, на думку Лімоза, пояснюється найбільшою прибутковістю місця: „Рассудовськи Павел (з-за Дняпра) розказував, що хтось ему одразу з р. 60 к. дав кала Духовнаго“... (В. Л.). З пакулянських-же місць найприбутковіші були „кала сабору“ (№№ 43—47) та „кала Єлецькаго“ (№№ 33, 33¹, 34): „тут кались і па рублю й па рублю двадцять було палучали“ (В. Л.).

Таким чином до нашого часу заціліло менш як половина колишньої мережі, що найбільш скоротилася на периферії й на маршруті прочанськім, а найвитривалішою показується на північнім пішім маршруті (№№ 14, 15, 16 і 19), південнім пішім (№№ 30—34), на базарі (№№ 1—5) й узагалі недалеко базару (обидва місця „кала Гуріна“—поліщанське № 22 й пакулянське № 26, місця №№ 27 і 28 „кала Бурими“ й „пуд деревом“ і №№ 9—10 на Гончій та №№ 40—41—„пуд домам“ і „кала пошти“).

При сучаснім розсіданні по вулицях старцтво найбільш тримається останніх допіру перелічених місць, при чому з поліщан відвідують нині місто лише жінки, і то не дуже часто; Пакуляни-ж досить часто займають і поліщанські місця. Розпад громад старечих спричинився до цілковитого майже забуття в практиці давньої окремішності Поліщан і Пакулян, хоч при великому впливі поліщанських „слепок“ Пакуляни й поступаються все-ж таки захопленими місцями, де вони сідають переважно тоді, коли Поліщан немає. Навпаки, тільки один хлопець з Поліщан, „Кирило з Високині“ вільно уможується іноді на якомусь з місць пакулянських.

Так: місце, „де Савка сидів“ (№ 16) поліщанське, але нині воно є улюбленим місцем Пакулянина Петра Кугмера з с. Карховки; Пакулянина-ж Андрія Штупуна („прошака“ з с. Кіїнки) зустрічали ми й „кала Миколаївське церкви“ (№ 10), і „на Богославськуюй“ (№ 9), і „кала Багрієєваго саду“ (№ 21), часто прозьбує він і „на П'ятницькуюй“ (№ 15).

Натомість підчас ярмарків доводилося нам на пакулянському місці „пуд стіенкою“ (№ 42) бачити старчих Поліщанок Тетяну Натурину („Довжицький Дієд“) і Ганну з Дубровного.

Поліщанське місце № 22 „кала Гуріна“ разом з сусіднім пакулянським місцем № 26 з тою-ж самою назвою теж майже завжди займають Пакуляни.

¹) З приводу місця „Кала Мачерета“ П. Кугмер розповів, що давніш воно звалось „Кала Лазаревського“ (поруч є будинок Лазаревського по вул. Коцюбинського), бо Лазаревський що-року колясь (60—70 рр.) ставив старцям „Мигольщини“ (громадські обіди на зимового Миколу), і тому вони його добре пам'ятали.

Так, на місці № 22 дуже часто можна бачити Пакулянина Євхима Лісковця з с. Ведільці, а на місці № 26—Тимоха Муху.

Крім Кугмера й Андрія Штупуна доводилося нам бачити на поліщанських місцях №№ 9 і 16 ще Євхима Штупуна, іноді навіть не самого, а разом з поліщанською старчихою „Клубочком“, при чому вони мирно розмовляли в перервах прозбування (місце № 9).

Базарні місця найчастіш (беремо приклад більшого осіннього базару) зайняті так:

„Пуд П'ятницею“—на місці № 1 (поруч зо входом до церкви—на південний схід) фісгармоністи Павло Гадун і жінка його Настя (з с. Кіїнки); на місці № 2 (далі на південний схід, ближче до хлібних яток) лірник Сергій Штупун (з с. Кіїнки) або лірник Василь Лімоз „Білий“ (з с. Білоуса), або вони-ж укупі й співають-дуєтом; поруч з ними іноді голосить прозбу хтось із старчих (Ольга з Яновки—задесенська, або Параска—Пакулянка з Андріївки). На місці № 1—коло входу до П'ятницької церкви на захід, коло „сідух“ з овочами,—звичайно хтось із поліщанських сліпок (Мархва з Шибиринівки, або Тетяна—„Довжицький Дієд“); десь між місцями 1 і 2 по бруку плазує звичайно паралітична видаща старчиха картава Мар'я з Кархових (вона почасти—для безпородних сліпців—грає роллю базарного, мовляв, „Аргус'а“, бо в неї сліпці або сліпки розпитуються звичайно один про одного). На місці № 3—„кала курей“ (з його однойменними сусідніми дещо дальшим на схід і другим на захід, але в тому-ж проході) можна бачити або старчиху сліпку Сохвину Курачиху, яка майже безперервно співає духовні псалми соло, противно до інших сліпок, що найбільш прозбують, або (більше підчас ярмарків) Хведоссю з Надіновки з-за Десни, або ще когось з задесенців. На місці № 4—„кала стовпа“—найчастіш сидить молодий поліщанський прошак Кирило з Високині, але іноді тут сідає й Хведосся; бачили ми тут і лірника Грицька Костюченка з села Козерогів; Кирило іноді пересідає з цього місця на сусіднє (в проході сальних яток). На місці № 5—коло сучасних бакалейних яток (давніш „кала новеньких“) найчастіш можна зустріти або лірника Грицька Костюченка з сім'єю, або когось із задесенських старців. Грицько пересідав іноді й на сучасну „товкучку“ (недалеко цього місця), але торговці знайшли спосіб відвадити його від цього місця, де він, збираючи чималий натовп слухачів, заваджав їхній праці.

П'ятницька вулиця з пугчатами №№ 14, 15 і 16 притягає або поліщанських сліпок, або Пакулян. Зокрема місце № 15 під барканом—улюблене місце Мархви Шибиринівської, на місці № 16 іноді буває Тетяна Довжицька (про Кугмера й Штупунів на цім місці ми вже згадували). На розі П'ятницької й базару (№ 14) бачили ми найчастіш Кирила з Кондратом (син Грицька Костюченка, молодий прошак), але нині це місце займають завжди продавці щіток виробу місцевої школи сліпців і через те старці вже тут працювати не можуть. На просторі П'ятницької вулиці між місцями №№ 14 і 15 (або під стіною бакалейних крамниць, або частіш—коло „м'ясних лавок“) доводилося зустрічати або Грицька й Кондрата Костюченків, або когось із зайшлих задесенців, як от напіввидящого Єлісієя—молодого хлопця з с. Єркова й з ним Гаврила. Допіру згадані Костюченки та Єлісієй взагалі не люблять сидіти на місці, а охотніше вештаються по всьому базару й навіть поміж возів селянських.

На місці № 19 на Метиславській (іноді воно-ж „кала Духовного“) найчастіш сидить Поліщанка Тетяна Довжицька. Крім неї лише раз бачили тут Мархву. Місце № 9 „на Богославській“—улюблене старчихи Катерини „Клубочка“.

Улюблене місце Пакулянина Євхима Штупуна „на Старо-Микалаївській“ (воно-ж „пуд домам“) № 40, але часто стоїть він і на сусіднім розі тої-ж

таки Миколаївської вулиці (№ 41—„кала пошти“). Козлянський сліпець Лука Балсун сідає майже завжди „кала Єлецького“ № 33, поруч з тим місцем ближче до в'язниці („Остроб“ по-старечи), на місці № 33¹ сидить иноді дружина Луки — Матруона (буває в місті рідко). Той же Лука сідає иноді (рідко) й „на Ішкавуом пешаході“ № 32 й „кала Гардінського“ „на Єлецькуой“ вулиці (№ 49), навіть „на Катерино-Пакровському бульварі“ (№ 48).

На Магістратській вулиці „кала Бурими“ (№ 27) і „пуд деревом“ (№ 29) сидить найбільш Єўхрем Вареник з Карховки, а иноді й Єўхим Лісковець — з Веділець і Матруона козлянська, навіть часом Кирило з Високині.

„Ішкав пешаход“, як ми вже мали нагоду казати, грає почасти ролю клубу сліпецького для Пакулян, особливо ж Кійнців, що зранку (між 6 і 7 год.) й увечері (між 3—6 год.) стрічаються тут побалакати. Так, доводилося нам бачити, як 2—3 купки старців сидять на місцях №№ 30, 31 і 32 й бесіднують: Костюченко з сім'єю, Петро Кугмер з Штупунами, козлянські Лука й Матруона, або Єўхрем і Лісковець.

Окремо ж прошаки Андрій Штупун і Лука Балсун, або лірник Сергій Штупун, рідко — Єўхим, працюють „на Ішкавуом“ і вдень (сідаючи нарізно).

Так, в головних рисах використовується нині описана мережа старцівських пунктів.

IV. Тимчасові скупчення старцівства.

Особливо багато старцівства знаходить до міста підчас двох великих річних ярмарків, коли буває в Чернігові десь десятків із чотири старців (разом з ближніх гуртів і зайшлих, иноді дуже здалека). Ці два ярмарки „Десятуха“ (що буває в дев'яту п'ятницю після Великодня) й „Воздвиженський“ розміщаються на придесенському лузі¹⁾ й на час ярмаркового торгу крім вище описаних місць — з'являються численні спеціально ярмаркові старцівські пункти, що витягуються в смугу, починаючися з середини міста — базару й простуючи на схід — від Трудової (Борисоглібської) вулиці через Великий і Пушкінський бульвари й далі спуском вулиці Раковського й мостом через Стрижень на придесенську оболонь — до ярмарку, і кінчаються групою власне ярмаркових старечих місць на „товкучці“ — центральній „вулиці“ ярмарку. Власне й саму Борисоглібську вулицю, що лише тоді повністю займає старцівство її пункти, можна зарахувати до ярмаркової низки старечих місць.

Місця ці позначені на плані малими латинськими літерами від „а“ до „е“.

Два менш значні чернігівські ярмарки: березневий — „Алексієвський“ і „Правадський“ у першу неділю після великодня, відбуваються на площі Нового базару (давніша Олександрівська площа) в межах вулиць Старокиївської з північного заходу, Шосейної з північного сходу й Ремісянчої (нині Комсомольська) з південного заходу; головна магістраль Нового базару — це колишня Олександрівська вулиця (нині „25 жовтня“), що в північно-західнім своїм кінці перерізує площу й зливається, ухилиючися на захід, з вулицею Старокиївською. Ці ярмарки притягають порівнюючи менш старців (не більш ніж у великий базар), і розміщуються вони тоді на обох базарах (хоч переважно все-ж таки на звичайних місцях Старого базару) й на Шосейній (Шевченківській) вулиці, що сполучає базари. Підчас цих ярмарків відроджуються цілком забуті вже місця „кала Мачерета“ й „кала коннає пошти“ №№ 23 і 25. Крім того на розі Шосейної й Нового базару з'являється тимчасовий пункт „а¹“ і поруч з ним низка пунктів на „пешаході“ південно-східньої межі Нового базару (b¹, c¹, d¹). На самому ярмарку сідають тоді два-три старці лиш „у тав-

¹⁾ Докладніш дивись у нашому нарисі „У Десятуху“, Україна, 1924, IV.

кучці⁶—майже в центрі площі Нового базару на перехресті Олександрівської й Воскресенської вулиці (e¹, f¹).

Разом з великоднім „Прадавським ярмарком“ і вся великодня доба (із страсного тижня й до ярмарку) притягала до міста деяку кількість старців. Особливо-ж два моменти: за утрєня—коли більшість ближніх Пакулян сходилася до Воскресенської церкви (на Новому базарі)—„бо там раньшєй виходили“, а після цілою валкою рушала звідти до Єлецького й Троїці, доїдаючи дорогою рештки свяченого, що роздавалося старцям в цій церкві, щоб розговілися; і Радуніца—коли (в понеділок „послі Хоминой недієлі“) по всьому майже шляху від Нового Базару до кладовища „ад карасинного складу й да саменьких варот на кладбище густо як колє седають скрозь деди...“ (В. Л.). З ранку й до смерку повно в цей день людей на кладовищі й з усіх боків чути панахидні співи всуміш з великодніми. Старцїство на кладовищі не працює: „там хїба балабановці видащие плутаютьє“ (В. Л.), але-ж, вкриваючи весь шлях до кладовища, в свою чергу „поминає“ на різні голоси в тому-ж таки великодньому стилі, як і духівництво... Смуга місць старечих цього дня нанесена на підставі свідчення Лімоза на план, яко №№ a², b², c², d², e², f², g² без певности в точності їх зазначення, бо особисто нам спостерігати цього великоднього „шляху скорботи“ не доводилося.

Матеріали до ярмаркового репертуару та побуту старцїства.

Сучасний стан відомостей про народніх професійних співців, їхній побут і репертуар вимагає при дальших студіях з цього поля матеріалів вичерпної повноти з обмеженої території, що відповідає загальному стремлінню сучасного народопису нашого від дотеперішнього фрагментарного стилю—до методичної вичерпности. Обставини дозволяють нам працювати лише безвиїзно в самому Чернігові, витрачаючи на працю дуже нечасті й нечисленні вільні години, иноді відділені одні від одних місяцями. Отож ми обрали за межі своїх дослідів район тягнення професійних співців-сліпців до м. Чернігова, тоб-то комплекс селищ, що з них до Чернігова (або регулярно, або спорадично) надходять старці. Виходячи з накреслених вище вимог, за таких умов мусимо рахувати на збирання матеріалів роками...

Доки зібрані матеріали досягнуть необхідної повноти, щоб дати змогу робити якісь висновки¹⁾,—ми зважємось подати частину матеріалу, зібраного в межах чотирьох моментів традиційного скупчення старцїства в Чернігові—з приводу ярмарків: „Здвиження“ 1924, „Десятухи“ 1925 року, та таких-же ярмарків в-осени 1925 й улітку 1926 р.²⁾ Матеріал цей з необхідности має

¹⁾ Наприклад, за тою схемою, що її встановлює для матеріалів про старцїство докладний програм К. Квітки, видання 1924 р. „Професіональні народні співці й музиканти на Україні“.

²⁾ Власне перед Здвиженським ярмарком 1924 р. Етнографічна Секція Чернігівського Наукового Товариства досить широко планувала обслідування цього ярмарку. Проектувалося: 1) топографічно зняти ярмарок і скласти план його, 2) Етнографічно обслідувати (до цього лише яко одна з складових частин входило й стежити за старцїством) та 3) повно статистично переписати ярмарок. Власне, думка про статистичний перепис виникла в звязку з 30-річним ювілеєм брошури „Воздвиженская ярмарка въ Черниговѣ 14—15 стрч. 1894 г.“, Черниговъ, 1895, при чому Чернігівське Губстатбюро охоче пішло назустріч ініціативі секції й розробило кілька форм карток, обіцяло інструкторські сили для перепису, але не в стані було дати самих переписувачів, як не мало й коштів на друкування карток. Отож Секція звернулася з відозвою до місцевого студентства, і воно охоче

характер дещо фрагментарний, але-ж являє певну цілість, коли розглядати окремо питання про ярмарковий побут старцівства і форми його артистичної діяльності та про ярмарковий репертуар.

Яко вимоги-максимум ставили ми собі: 1) повно облікувати старців, що завітали на ярмарок, 2) простежити рух старцівства за ярмаркову добу, 3) слідкувати за побутом і працею всіх окремих співців і їхніх груп на протязі всього ярмарку з повним записом всіх розмов і всього ярмаркового репертуару... Але з того програму-максимум виконано хіба десяту тільки частину¹⁾. Працювали в обслідуванні: 1) підчас осіннього ярмарку 1924 року—автор цієї статті, яко керувник і збирач, та студентки Ч. І. Н. О.—Бородаєвська В., Бородаєвська П., Булгакова З., Давидова С., яко збирачки; 2) підчас „Десятухи“ 1925 року—один лише автор; поза тим художник-фотограф Вахгавзен І. разом з автором підчас „Десятухи“ 1925 р. фотографував старцівство²⁾; 3) підчас Здвиження 1925 і 4) Десятухи 1926 р. один лише автор.

Умови обслідування досить легко собі уявити, коли взяти на увагу надзвичайну тісноту й галасливість натовпу, серед якого вроздріб або невеличкими купками розпорошене старцівство. Це загальне тло, що почасти займає місце першого плану, а іноді й зовсім заступає об'єкти спостереження. Нижче наводимо здобутки тих обслідувань, резюмуючи дані руху старцівства та його ярмаркового репертуару з додатком денних заміток обслідувань та записів (розмов, прозб і п'єс, записаних тоді).

І. Загальні уваги з приводу цих ярмарків. Після „Десятухи“ 1924 року, підчас якої селянство вперше дійсно відчувало вагу усталення грошового курсу, ярмарки взагалі набули більшого напруження й жвавості. Особливо це було помітно на „Здвиження“ 1924 року, коли ярмарковий торг тривав більш як 3 дні (з них „Пудторжа“ 26/IX в приблизно половинному складі експонентів, „Туорг“ 27/IX і „Розторжа“ 28/IX в повному складі, при великій напруженні й нарешті понеділок приблизно в третину повного складу ярмарку). Успіхові Здвигу 1924 р. сприяла ще й чудова ясна погода, що тривала всі дні ярмарку.

Дещо при гірших умовах відбувалася „Десятуха“ 1925 р.—дощ сипав майже увесь час, лишивши для нормального плину ярмаркових операцій лише один день—21/VI (неділя), коли при змінливій погоді все-ж в більшості променіло сонце. Лише цей один день цієї „Десятухи“, коли трохи підсохло, старцівство могло працювати саме в ярмарку. Решту часу на лузі було надто мокро й „вулиці“ ярмарку були вкриті глибокою в'язкою гряззю, а старцівство мусіло тиснутися на базарі „пуд П'ятницею“ (підчас Здвигу 1924 р. старці весь час товклися на ярмарковій площі). „Здвиження“ 1925 р. відбулося в своєму звичайному колишньому розмірі передвоєнних ярмарків. Особливо-ж великим і жвавим був ярмарок у Десятуху 1926 р. Навпаки, Здвиження 1926 р. пройшло зовсім непомітно для міста через погоду. Дощі спричинили глибочезну грязь, тому на ярмарку зовсім не було старців, як не з'явилися

відгукнулося й у призначений час у потрібній кількості зібралася для підготовчої наради. Щоб здобути кошти на друкування карток, Секція через ініціативну групу Чернігівського Інституту Краєзнавства звернулася до однієї місцевої установи, економічно міцної і з обов'язку зацікавленої в дослідженні ярмарків, з проханням взяти на себе витрати на друк (десь мало чим більш як 100 карб.), бо в самій Секції немає жадних коштів. Грошей відпущено не було, і через це за кілька тільки день перед обслідуванням найскладніша частина його відпала. Через що й „охотне військо“ студентів розсипалося й замість широкого обслідування знову, як і в Десятуху 1924 р., Б. К. Пилипенко оглядав кустарне виробництво й робив фотографічні знімки, автор цієї замітки стежив за старцівством, правда, з 4 помічниками.

¹⁾ Беручи на увагу десь більш 40-а співців і більш-менш повне вистеження 5—6 з них.

²⁾ Це відібрало дуже багато часу й відбулося негативно на повноті обслідування цього останнього ярмарку.

вони майже зовсім і до міста. Обходи цього останнього ярмарку не дали ніякого матеріалу.

Яко тло ярмаркової праці старцівства—цікавий самий вигляд ярмарку, і до фіксування його вжито було деяких заходів, а саме: підчас „Здви́гу“ 1924 р. за поміччю студентів Черн. Межового Технікуму знято план ярмарку (на жаль, рисунка не маємо змоги подати¹⁾); також підчас „Десятухи“ 1925 р. зроблено спробу фіксувати загальний вигляд усього ярмарку й головного під'їзду до нього (від спуску вул. Раковського—кол. Мстиславської).

II. Рух старцівства (за всі ярмарки) й дані про окремих співців (за „Здви́ження“ 1925 року).

Реєструвалося старців і їхній рух підчас цих ярмарків шляхом маршрутних обходів, за даними яких накреслено „криву“.

Згідно із зібраними шляхом обліку й розпитування даними (за безумовну повність їх не можемо ручитися, не вважаючи на докладені до її досягнення зусилля) Здви́женський ярмарок, чи, як тут кажуть, „Здви́женську ярмарку“, 1924 року відвідало 43 старці. Що правда—з цієї суми можна вилучити кількох питомих базарних чернігівських старців, що майже не залишають міста (це Кіяці: фісгармоністи 1) Павло й 2) Настя Гадуни, 3) Єухим Штупун, 4) „Гугнява Калієка“ Марія з Карховки, 5) „Микита з Вовська“, 6) Тимох Муха, але й у цьому разі кількість відвідувачів саме на „Здви́ження“, рівняючи до всіх попередніх обслідуваних ярмарків, вражає яко досить велика для Чернігова—37 осіб.

„Десятуху“ 1925 року відвідало за нашими відомостями 40 старців (з тим самим застереженням що-до „базарних“, що його висловлено з приводу „Здви́ження“ 1924 року,—34 старці). За час ярмаркових днів одвідано базар та ярмарок 7 разів (поза тим перед ярмарком і після його теж облічувалось старцівство в місті).

На обох кривих: верхня риса показує загальну кількість присутніх на ярмарку й у місті старців на даний день, спідня—дані фактичних реєструвань окремих обходів. Коли вивести середні цифри що-до відвідування днів ярмаркового торгу, то впевнімося, що максимальну кількість старців притягли ці ярмарки на „Розторжа“ (останній день ярмарку), головний день торгу притягає порівнюючи менше, „Пудторжа“—майже рівне кількістю старцівства днів, наступному за „Розторжам“. Суто ярмарковими днями праці для старцівства були підчас цих ярмарків по 4 дні (включаючи наступний за „Розторжам“). В решту днів близьких часом до ярмарків (останні базари перед ярмарками й перші після них) бувало старцівства стільки-ж, як і в звичайні дні.

До завдань обслідування входило також простежити рух кожного з окремих співців по місту й ярмарку та їхній побут, але щоб виконати це завдання, необхідна була кількість реєстраторів вдсятеро більша, ніж та, що фактично працювала підчас обслідування. Все ж таки за „Здви́г“ 1924 року пощастило про декого з окремих співців дістати такі відомості:

Сохвина Дмитрикова, Курачиха або „Сич“, 60 років, „рождена Анисовська“²⁾, була заможна у Церковщині Козелецького повіту і вдруге в Зайцях Чернігівського повіту, по смерті другого чоловіка живе в селі Козлі (18 верстов від Чернігова),—з'явилася до міста 24 вересня, сиділа на базарі з Ольгою Яновською (про неї див. далі); 26 вересня зранку—в гушніні ярмаркового торгу, в „товкучці“; тут підслухано від неї „Григорія Великого“ й „Малого Олексія“ (див. „Денні замітки“ 26/IX 1924 р.); залишалася на ярмарку певно весь день. 27 вересня з ранку в „товкучці“, коло 11-ї години її заштовхали в торгу й вона вибралася на вільне місце між ганчарськими хурами

¹⁾ Ця з'йомка де в чому незначно змінює схему розміщення ярмарку, як вона наведена в нашій подавці „У Десятуху“ (Укр., 1924, IV).

²⁾ Онисів, село Чернігівського повіту.

(власне оповідання Сохвини в „Денних замітках“). Коло 12-ї год. Сохвину відведено до мосту через Стрижень, де вона залишалася до 2—3 год.; тут вона стрілася з „Носатим Талахваем“; о 5 год. її помічено знову на товкучці; 28 вересня з ранку коло мосту: тут від неї списаво „Параскевію П'ятницю“, „Григорія Вел.“, „Дванадцять п'ятниць“, уривок „Великого Михайла“, „Правда й Неправда“ й кінець „Боже, взри мое смирення“.

Підчас співання 12 п'ятниць їй підспівувала Зіна. Липалася коло мосту до роз'їзду до смерку. 29 вересня з ранку була на Базарі „Пуд Пятницею“, вдень пішла додому.

Ольга „Яновський дядько“ з с. Янівки Черн. повіту. З'явилася 24 вересня „пуд Пятницею“ з Сохвиною. Тут підслухано уривки їх молитви. Ольга грала ролю пан-отця й виголошувала прохання. приспівували-ж вкупі. 26 вересня до 2-ї години Ольга „Пуд Пятницею“, о 2-й їде з Хведосою на ярмарок. На 27 вересня ходила до Янівки, 28 вересня прийшла вдень; коло 2-ої години її помічено біля Хведосі. К вечеру Ольга пішла додому.

Хведосся (років 25—28) з Надіновки, Черн. повіту. Помічено вперше на базарі 24 вересня коло торговок курами, де вона сиділа одна й виголошувала „прозьбу“; 26 вересня прозьбувала на толкучці; 27 й 28 вересня прозьбувала на спуску. Крім прозьби нічого не співає.

Павло (45 р.) й Настя Гадуні (з с. Кіїнки)—що-базару бувають в місті—фісгармонію переховують у приміщенні одного з торговців. Улюблені псалми їхні „Ужаснися, человеце“, „Птичка“ (отшельник), „Самар'яна“ й „Плач, душе моя всегда“ та „Ахвон гора“. Селяни дуже охоче замовляють їм „пахаиди“, „поминання“ й подібні сурогати релігійних одправ.

Грицько Костюченко 58 р. з с. Козерогів—дуже активний прохач, любить обходити базар і селянські вози, безнастанно голосно й енергійно прозьбуючи; лірник, але ниві не має ліри. Репертуар його див. нижче в даних про „Десятуху“ 1925. Був на ярмарку 5 днів з 24 до 29 вересня вкл., майже весь час на базарі.

Син його Кондрат (років 16—17)—прохач.

Прохачі: Муха Тимох (старий), Єухим Лісковець (60 р.), Кирило (16 р.) з Високині малу приваблюють увагу через одноманітну й бідну формулу прохання, крім якого нічого не співають. До цієї-ж таки категорії належить і „Єлисіей“ з Єркова Козел. повіту, що навть прохати лінується.

„Гугнява Калека“—Марія—паралітична жінка років на 40 з Карховки й „Микита з Вовська“—видаці каліки, що звертають на себе увагу „подателів“ більше своїми неприродними рухами та дикими вигуками, ніж мистецтвом прохання.

Переважно прозьбують також такі старці: Андрій Штупун (Кіїнка, 45 р.), що симулює сліпоту, Єухим Штупун (Кіїнка, 56 р.), Петро Кугмер (56 р.), Єухрем Вареник і Аксентій Шолох „Заєць“ (Карховці) та Лука Балсун з с. Козла, але коли пристають до гурту (що буває, правда, рідко), то співають. Репертуар їхній подекуди дуже великий (напр., Єух. Штупуна й Луки Балсуна).

Цікавіші з ближніх старців-відвідувачів цього ярмарку:

Сергій Штупун, лірник, 57 років, з Кіїнки, дуже музично розвинений артист, але лінивий, не прозьбує зовсім; сидить переважно на місці й грає, або співає на базарі. Помічено його на ярмарку 26 вересня, коли він з Петром Кошкою на підторжі сидів у „товкучці“; з 27 вересня, коли компаньйон його Петро Кошка пристав до „Василевого гурту“,—Сергій вже не співав, а сидів мовчки на міських вулицях.

Петро Кошка, 28 р., з с. Козла, лірник—представник наймодернішої генерації старцівства. Має велике стремління збільшити репертуар, в чому йому допомагає видащий брат його. Вдвох із Василем Лімозом популяризують

псалми книжного походження. Обидва свідомі Українці й добре знайомі з Шевченковою музою й виданими досі етнографічними записами (з цього джерела Петро знає силу оповідань). Помічено Петра на ярмарку на „підторжі“, 26 вересня вкупі з С. Штупуном; 27 вересня він пристав до „Василевого гурту“ (перед тим навчав городнянських співців книжній псалмі „Возвращеніє“). Про працю його з Василевим гуртом див. нижче.

Василь „Бієли“ Лімоз—28 р. (родом з с. Білоуса, Черніг. повіту) жив під цей час у Городн. повіті в нареченої своєї Маші в с. Свинолуках. Уваги що-до Петра Кошки цілком стосуються й до Василя з тою відміною, що Василь енергійніший і вільніший у своїх маршрутах, ходить іноді дуже далеко. Репертуар у нього дуже великий і різноманітний, але переважно новий, до місцевої старовини й самого старого старпівства дається помітити дещо погордливе ставлення¹⁾. З'явився ввечері 26 вересня, про побут під час ярмарку в місті розповів (при пізнішій зустрічі) таке: „прийшли вдвох з Марусею 26-го ввечері, о 6 й. Ночували у дворі бувш. Затворницького. 27-го вийшли на базар коло 6-ї. Я був здорово випивши, починав, кажуть, екоїсь думи співать, дали мені 12 копійок, я чогось накупляв да й пораздавав старцям. Далі я лаявся і битце пачинав, дак удержували, ото вже влаштувався, як Ви підійшли десь коло 10-ї години“... „Пристали до нас Петро й Катерина (Козлянська), а то ще була причепилась Палажка (Мекшунова) „Денисиха“ з Пльохова, дак я її прогнав. Коло 11-ї години з гуртом вибрались у ярмарок“... „28-го часу в 6 вийшов на базар, щоб не тесно було вести Машу. У 10 на ярмалок. Я вже протверезивсь і співали (з тим саме гуртом) вже по порядку: 1) Ісусе мой прелюбезний, 2) Ідуть лета сего света, 3) Сма рисе к нам смерть,... а тади вже шо хто хоче; се вже я так установив, патаму Ісуса в нас пошти шо й забули, а я вивчив да й завів оце, поб з його усегда пачинали. 27-го я був п'яний, дак вже не муог дадержувать сего“.

Лімоз був з Машею в Чернігові аж до 5-го жовтня, що-дня працюючи на базарі.

Про побут „Петрового Гурту“ під час „Десятухи“ 1925 року Катерина Козлянська й Василь Лімоз розповіли: (Розторжя—21 червня 1925 р., неділя)... „ото, ек Ви чули, співали ми „Затхєя“ на базарі, а далей „Ідуть лета сего света“... (не кончили) заспорились із нами торговці й Павло. Наче ми Павлу мешали. Вуон і каже: „і што ви за люди такие, што ви делаете?“ Дак от ми ото й пайшли у ярмарок. Кала мосту разделились: у нас только один павадир був Петров, дак Василь з Сергієм дажидали кала мосту, а Петра з Мокриною й мене павадир адвюов первих. Пачали ми були співать „к тебе, о Боже, возиваю“, да нас довго ганили з места на место торговці... Ми вже й не співали, а тихо стояли, аж поки Василь з Сергієм не пудоїшли... Знов не работали, часов мо з три прапало. Петро да Василь тие все лаєлись з торговцями, здорово вже там спорились. А співали за день: „Смерть“, „Хазяїн добри і радуций“..., „Где рай мой прекрасный“, „Боже зри мое смирение“, „Слава слава в вишніх“, „Спить Сион“, „Ідуть лета“, „Бравив я далеко“, „Папопа“, „Птичку“... „Міліціонер нас пасадів, співали ще й „Сиротину“, „Іс пустині старец“ (Кошка з литвинкою сваєю того-ж дня й додому пайшли). Астались ми з „Болботом“ (Катя) втрох, пудходили да нас „лашуки“ тие, а ото й Ви да нас пудайшли пуд канец“... „На завтра сабрались: Павло з Хведаром співали, а ми так сидели. Отож у понеділак взяв я Лизавету да Євланю да й у Крупейки пашли“... (дані Василя Лімоза).

Чи не найчудніший—сосничанин Єўстрат (років на 30), відвідини якого цілком випадкові (ні раніш, ні потім до Чернігова він вже не з'являвся). Дуже

¹⁾ Місце традиції—„преданія“—заступає в нього національно-культурна свідомість—і розмовляти він силкується мовою літературною, українською й псалми подекуди „українізує“ (звідси різноманітність фонетики).

лякався розпитування, з місцевими старцями теж не водився, а тому зібрати від нього якісь відомості було дуже важко, доводилося лише підслухуючи списувати його прозби, молитви й т. н. Прозьба його має деякі особливості, що відрізняють її від прозб місцевого старцтва (з'явлення „інвалідської“ термінології), що-ж до молитви, то ця являє собою дивовижний конгломерат із староцерковних та автокефальних виразів, сплєтених до купи.

Палажка—„Денисиха“—Мекшунова (вона-ж і „Дупліця“, „Дупло“, „Бовче Дупло“) з с. Пльхова, дружина Дениса Мекшуна—була на ярмарку 4 дні з 27 до 30 вересня, майже не працювала, але ділилася своїм семейним горем із старцями (чоловік з нею не живе й сходиться з молодшими старцями).

Неонила Юрченкова з с. Черниша була в місті три дні 27—28 листопада, за поводирку в неї стара мати.

Дехто із старців, так місцевих (Матруна з Козла, Тетяна „Насати Талахвай“ Веділець і инш.), як і дальніх (Зіна Аліменкова з Чернячої Слободи, 60 р., Христя 50 р. з Савич, з-за Дніпра й Вієра 50 р. з Крукова, теж з-за Дніпра, обидві Гомельської губ., Савка й Анікей з Лашуків Городн. повіту), з'явилися яко звичайні учасники ярмарку, щоб задовольнити звичайні свої потреби, міни й т. п.; так, Савка (він має господарство) привів „коні менять“, Зіна—чоботи куплять. З Савкою в гурті були Лизавета Ротозієва „Картавецький Вовк“ та Євлампія з Куциновки.

Григор Овчаренко „Шаповал“—Кіїнський лірник, з'явився 26 вересня—був до 30-го включно: 28 вересня підспівував Василевому гурту, решту часу прозбував на базарі й на ярмарку. Взимку він занедужав і помер у січні 1925 р. в чернігівській лікарні. З приводу смерті його Василь Лімоз склав пісню, фрагмент якої наводимо.

Тетяна Натурина „Довжицький дієд“—з'явилася 27 вересня, була до 30 вересня. О 9^{1/2} год. ранку 27 вересня її помічено на розі Срітенської і Мстиславської вулиць. О 1^{1/2} годині того-ж таки дня вона вже прозбувала на великому бульварі (на шляху з ярмарку до базару); о 4^{1/2} год. Тетяна сиділа на розі Гончої й Сіверянської вулиць; 28 вересня вона прозбує на розі Бульварної й Борисоглібської вулиці „пуд стінкаю“. 29 вересня о 9 год. Тетяна знову на розі Срітенської й Мстиславської прозбує. 30 вересня о 9^{1/2} г. її помічено на розі Магістратської й П'ятницької вулиць, лицем до базару.

III. Дещо з приводу репертуарних матеріалів цих обслідувань. Найшкідливіше відбиваються невідгідні умови праці в ярмарковій обстанові саме на репертуарних матеріалах. Звичайного нашого способу фіксувати (мінімум двічі—перше начорно, вдруге для вивірення й доповнення) часто не можна було вжити, і тому лише деякі з власних записів можемо вважати за остаточні. Решта-ж (усі фрагменти) є лише допоміжний матеріал для дальших студій і цінний тим, що з цілковитою певністю фіксує присутність певних у'єс в ярмарковій репертуарі того чи иншого співця. Що-до записів помічників наших (підчас обслідування „Здвигу“), то на жаль більшість текстових записів псалм (а їх зроблено досить багато) зовсім не можуть бути подані, бо не задовольняють тим вимогам, що ми до них ставимо. Це не дивно, бо помічники наші досі ніколи ще не робили записів і перші свої спроби робили в найтяжчих умовах. Навпаки, побутові записи (розмови) подаємо цілком через відносно меншу вагу великої точності в їх записуванні. Так само для доповнення наших записів подаємо й прозби в записах помічників.

Липаючи на боці численні новітні псалми „книжного“ походження, що засмічують де-далі то більше сучасний репертуар старцтва, бо п'єси ці мають аналізуватися лише в порівнявчих студіях великого масштабу, зазначимо тут лише найцінніші на наш погляд з поданих тут записів.

Такими єсть без сумніву: 1) цікавий місцевий варіант „Сиротини“ своєю незрівняною чистотою суто народнього твору, 2) дуже архаїчна псалма про страшний суд—„Великий Михайло“, що зовнішніми стилістичними ознаками своїми дає відчуті сліди вимерлого стародавнього епосу (вище), 3) епічна псалма „Григорій (Великий)“, що надзвичайно близько нагадує північно-великоруський варіант цієї-ж псалми. Не тільки формою, але й окремими виразами п'єса ця ясно демонструє близьке споріднення своє з вимерлими цивільними епічними п'єсами так званої „князівської“ доби, що їхніх родичів знаходять нині лише на далекій півночі.

Цінне те явище, що Сохвина Курачиха навчилася цієї псалми в південній частині Чернігівського повіту від місцевої покійної навчительки своєї, „пань-матки Катерини з Жуковки“.

Взагалі репертуар Сохвини майже весь складається з псалмів старих „з преданія“, дуже мало в ньому книжного. На жаль, нам досі не пощастило списати від неї дуже цікавого й теж архаїчного варіанту „Алексія (великого)“, подаємо лише „Алексієво житіє“, простіше й відоме вже в багатьох варіантах¹⁾. 4) Подібна-ж вартістю, але в дещо повніший і відмінний від Сохвининої редакції псалма „Григорій“ записана від Брусилівського старця Павла Скрипки.

Ще більш фрагментарний характер, ніж записи псалмів, мають подані тут „прозьби“ старцівства, але й взагалі їх списування трудніше через швидкість рецитування й безнастанну змінливість виразів.

Лише досить усталеної в своїй формі прозьби Хведосеї Йовенкової могли ми записати значну частину цілком, що може спричинитися до студіювання форми, ритму й фразеології цього роду народніх творів. Крім повного запису частини прозьби подаємо й фрагменти тої-ж самої прозьби, а для порівняння й запис помічниці нашої в обслідуванні, багатий на відмінні вислови, але заплутаний і не документальний що-до форми будови рецитації²⁾.

IV. Денні замітки. Денні замітки обслідувань дуже нерівні що-до повноти й стилю викладу, але подаємо їх без змін, як вони є, бо особливості й хиби їхні сами собою характерні для гарячкового темпу обслідувань в умовах, зазначених у вступі. Поза тим на нерівності їх відбився ще й скрутний стан автора що-до можливості витратити час на обслідування (лише позаслужбовий час або уривки службового, коли те авторові дозволялося, й лише на одне з обслідувань цілком досить часу підчас чергової відпустки).

Крім того основне завдання—повний облік старцівства,—що вимагало в суто ярмаркові дні по два, а инколи навіть і три рази повторювати маршрутний обхід усієї сітки старцівських пунктів міста й ярмарку, не давало змоги більше спинитися на самому списуванні матеріялу репертуарного й побутового. Ще й бажання зафіксувати фотографічно деякі моменти—змусило великий відсоток всього часу обслідувань витратити на заходи, щоб зфотографувати ярмарки та старцівство, чим природньо зменшувалася можливість виконати решту істотніших завдань обслідувань—загальний їх масштаб.

3 обслідування Здвиження 1924 р.

24/IX. Збиратись на ярмарок старці почали ще за два дні перед „Підторжжям“. Середа (день базарний) о 9 годині ранку було помічено таких старців на звичайних пунктах:

¹⁾ З приводу цієї пісні див. цікаву увагу про належність її до похоронного ритуалу в передмові В. В. Данилова до його збірки „Пісні с. Андреевки Нѣжин. уѣзда“, „Сборникъ Ист. Фил. О-ва въ Нѣжинѣ“, Отдѣлъ II, ст. XIII й 93, де подано й повний місцевий варіант.

²⁾ Дивись також і дуже близький змістом і окремими висловами запис „женского причитания“ (київського) В. Данилова з 1906—07 року (нам відоме з відбитки з часопису „Живая старина“, вип. 4, 1907 г., подання „Среди нищей братии“).

1) Ріг Магістратської й Ремісницької—Єухим Лісковець. 2) На рундуку крамниці колиш. Урина—Тимох Муха. 3) Ріг П'ятницької й Богуславської—Єустрат (сосничанин).

УРИВКИ ПРОЗЬБИ ЄУСТРАТА.

...„Возглянитесь на мое бедное стражданіє на мое“...	Сожалейте милостивіє Сожалейте-ж милосердіє На темну темноту, невидну, браття. На мое горьке калецтво, темное, На мое нещасте невидное.
...„Обратіте, братіки, вніманіє На мое стражданіє бедное, На мое, братіки, горьке калецтво—без глаз, братіки“.	Милоседніє кормилиці наші Обратіте, братіки, вніманіє На невидное, ..бедное, мое, братіє. Сожалейте милостивіє На горьке калецтво мое бедное, Милостивіє папаші, согляньтесь.
...„Сожалейте на мою темноту невидную, Обратіте, папочки, вніманіє. ...„Как би я, браття, свет видав, Да я би мог зарабить, Не хадив би я, не прасив... Но без глаз я нещасний не могу, Но без глаз я нещасний страдаю. Нет плошей, браття, як горем гаревать. ...„Соглянитесь на мое бедное положеніє. Да воздайте, братіє, чемнаю рукою	Милостивіє воспитателі Обратіте, братіки, вніманіє На горьке калецтво невидное ¹⁾ .

4) П'ятницькою вулицею ішов Кондрат Костюченко. Спинився коло Єустрата. Розмова:

Кондрат. Се вже ви тут стали? Єустрат. Там уместе-ж, дак разве мислено? Дак оце я тут і кричу! А миру того каждый раз полно!

Кондрат (до поводитирки-сестри). Ну хадем, хай работаютъ.

5) На базарі—проти П'ятниці сидить Сохвина Курачиха, 6) поруч Ольга з Яновки. Прозьбують дуєтом: За пан-отця Ольга. Поминання за здравіє.

Обое співають: Йа, господи, явися ти нам
Благословена гряде (тричі)
Во імя господни.

Ольга: А юще молимсе...
(довга молитва, з поминанням святих):
—Феодосій Углицький—
Чернігавськи саборськи.
—О светителю Пантелимон сцеляючи,
О светителю Ілля наделяючи,
О светителю Георгій пабедоносце!

7) На базарі, коло хлібів Настя фісгармоністка співає під фісгармонію:

...херовимський сладькой гелас	Могуть стоять
Ой Боже мой, Боже.	Ой, Боже мой, Боже.
—Херовимської сладькой глас“.	Могуть стоять“ (увірвала) ²⁾ .
„Калі-лі во-орі девлі	

На запитання, якої псалми вона отсе співала, Настя проказала початок:

І. Плач душа моя всегда	Протекаетъ жизнь моя.
-------------------------	-----------------------

8) Коло курей і яєць Хведосся з Надіновки.

1. Поминання: „Спаси Вас Господи,
Спаси Вас Матер Божа...
...Упиши, Господи, душі у книги церковниє
У граматі божественіє
Данеси до раю небесного.

9) Між галантерійними рядами Грицько Костюченко.

26 IX. „Підторжа“. З обходу 1-го (з 9^{1/2} год. ранку до 2 год.). Старців на спускові ще не було зовсім. Площа ярмарку ще майже порожня, але по-

¹⁾ Тексти співів і розмов, що не мають підпису записувача, походять всі від автора статті.

²⁾ Останній рядок строфи після приспівку „Ой, Боже, мой Боже“ повторюється.

значилися вже головні вулиці ярмарку; схема їх розміщення відмінна від весняної: вулиці „Північна-північно-східня“ й „Східня-північно-східня“ починаються спільним широким шляхом від мосту (так як і окремі: південно-східня й східня).

Сластьонницькі будки тепер на Східньо-північно-східній, кроків за 300 від розгалуження. Розгалужуються згадані вулиці вже минувши будинки, що тиснуться до миловарні.

Ідемо крайньою (з ухилом на північ) вулицею. На половину своєї довжини від розгалуження до під'їзду з Червоного мосту вона майже порожня. Потому з'являється кілька хур ліворуч Алешнянських ганчарів, трохи далі хури стоять уже лише праворуч; загалом ганчарів-експонентів—щось із 15-ро. В ганчаря Петра Василевича Кобзаря з Алешні виставлено цілу збірку скульптурних творів його сина Миті (20-й рік), в нього минулого року куповано ляльки для Етно-музею й цього року він вивіз ці твори з тим спеціально, щоб продати їх музеєві-ж¹⁾.

Поводяться ганчарі із своїми ляльками дуже дбайливо, везено їх умотаних у клоччя й перекладених сіном в окремій корзинці.

— Зроблене це для вас, для гарадських, щоб знали, як тие гаршки роблеть. Надаб іще щоб гаршки в'юоз,—каже Кобзар.

— Це нас іще палавина з Алешні—завтре наших буде душ із тридцять ганчаруов, ще їдуть...

Під'їзд від Червоного мосту, перечна вулиця. Під'їзд від Червоного мосту (між берегом Стрижня й огорожею Червоного Хреста) від самого в'їзду й поперечною вулицею, в напрямку на лісопильню, вози з навантаженими ночвами й діжками, а також дугами, віконницями й іншими подібними дерев'яними виробами. Приблизно на середині довжини частини цієї вулиці, що йде від мосту до стику цієї вулиці зі східньо-північно-східньою, починаються праворуч місцеві експоненти з самопрялкою, по тому сосеницькі самопрялки й нарешті ліворуч 6—7 точків калужьких самопрялок. До самої вулиці С.П.С. тягнуться самі лише самопрялки. За С.П.С. вулицею поперечна далі зайнята кінним торгом.

Вулиця С. П. Східня. Вся вулиця, від Перечної, аж до розгалуження С.П.С. з П.П.С. під „толкучкою“. На розі стоїть два вози шаповалів „катрушників“ з Нового Ропська, понад возами на шворці, що її протягнуто між голоблями, задертими вгору, вивішено „валянци“ й окремі шматки „вальонага“ товару. В розмові з ними почуто нове слово „укриксать“²⁾.

Навпроти (ліворуч)—вовна на руках; поміж селян з вовною скуповують і пхають її в мішки катрушники.

Тут таки стоять різні експоненти-продуценти і держать крам на руках: свити, юпки, спідниці, плаhti, пояси, сорочки, чоботи й т. ин. За плахту просять 2—5 карб., за юпку 5,50 карб. (готову).

Розпитано Вибельську селянку про малюнок її плаhti: „на петнадцять ниткуов тьана, тривзорна, 1-й взуор—„калюча“, 2-й—„гваздичуовка, 3-й—„сокірчиста“.

За катрушниками й вовною починається по обидва боки низка возів з медом; далі по обидва боки толкучки різні будки з гарячими харчами, те саме на просторі між С.П.С. і П.П.С. вулицями.

Старці на підторжі. В самій гушні „толкучки“ недалеко від будки з таранню сидить старчиха Сохвина Курачиха (з Козла). Від неї прослухано й списано частину псалми „Григорій“ й „Малого Алексія“.

¹⁾ Складніших скульптурних груп виставлено було 4: „Музика коло колодязя“, „П'яниці“, „Верховець“ та „Ганчарське виробництво“.

²⁾ З таємного „катрушницького“ лексикону, подібного до старцівського „криптогłosону“. В криптогłosоні старців слово „укопсать“ значить „вб'ить“.

ПСАЛЬМА „ГРИГОРИЯ“.

Початок записано пізніш, а нині:

...(А злой-же цар, цар Демене)??

— „Да брав-же Григория в свою сторону,
А павеліев Григория крепка мучати,
А великими страхами превожасними:
Павеліев Григория у ваді тапить.
Із светого(го) Григория вада й не береть,
А паверху вади Григорий плаває,
Он поють стихи херувимськіє,
Он гласить гласи архангельськіє.

А злой-же цар, цар Демене
А павеліев Григория крепка мучити,
А великими страхами превожасними:
А веліев Григория у смаліє варить.
А смала кипить яко гром гремить.
І светого Григория смала не берють,
А паверху смали Григорий плаває,
Он поють і т. д...

А злой-же цар, цар Дейманище
А павеліев Григория крепка мучити.
А великими страхами превожасними:
Закапав Григория—в тьомни пагребі,
присипав песками—белими—жовтими,
Накачував глазами—всьо й дубовими,
Прикладував досками—всьо й чугунними,
Прибивав гваздами—палужовими.

А вуон прибивав Григория—пригаварював:
„Не виходить Григорию—на свету расу,
„А не видеть Григорию,—свету Божого,
„Свету Божого—сонца ясного,
„Сонца ясного, месяца красного,
„А не слышет Григорию а гласу Божого,
„Гласу Божого калакольного“.

Де й узалисе буйніє веги:
Пазривали гвазде—палужовіє,
Паскидали даски—всьо й чугунніє,
Падкачували гладі—всьо й дубовіє,
Раздували пески—бели-жовтіє.
Вийшов свят Григорий—на свету расу,
А павидев Григорий—свету Божого,
Свету Божого сонца ясного,
Сонца ясного месяца красного.

А величав Григорий—гласу Божого,
Гласу Божого—калакольного.
Пайшов свят Григорий—в сваею сторону,
К роднуой матері—к Алісохвеї,
А премудроїє і прехраброїє.

„Де-ж ти, має чадо,—де-ж ти прабував?“
„Був я, матушка, в цара Демана
Там видев я, матушка,—вельми сравашиніє
Вельми страшніє—превожасніє!“

„Пайди-ж, має чадо—в чистое поле,
Да й паймай каня—бавагати́рського.
А пае́дь, має чадо,—в чу-у-жу стоварану,
В чужу стоарану—цара Демена.
Розрубай ему груди—груди белиє,
Разаллі ему кров—кров горячую¹⁾.
А втврди ему веру—христианськую...
А пайшов Григорий—в поле чистое,
А паймав каня—багати́рського,

Да паїсхав Григорий—в чужу сторону,
А в чужу старану—цару Демену.
а) А даскав, Григорий—к первуй застави,
б) { К первуй застави—ік крутим гарам.
Гори з гарами—пасхаждалисе.
в) { Й а некуди Григорию—і праехати.
Оте светой Григорий—праалаголюще:
От ви гори—вельми крутіє,
Разайдієтеся—расхилієтеся.
г) { Будете-ж ви гори—благословенніє,
Будуть на вас церкви—всьо саборніє.
Всьо саборніє—багамольніє.

г) { От е свети Григорий—праежжающе
Он книгу—Свангелиє—всьо читающе.
... к хторай застави.

б) { К хтаруй застави—ік бистрим рекам.
Реки з реками (пасхаждалисе,
Води з водами) пазбегалисе.

в) А нікуди Григорию ні проехати... (далі,
як і в 1-й заставі).

г) { От ви реки,—вельми бистріє,
Разайдієтеся—разбегієтеся,
Будете-ж ви реки—благословенніє.
(далі уступ „д“, однаковий для всіх
„застав“).

а) ... к третьюой застави.
б) { К третью застави—ік тьомним лесам.
Леси з лесами—пазхаждалисе,
А галля з галлям пазплеталисе.

в) — „От ви леса—вельми тьомніє,
Расхилієтеся—раскланієтеся,
г) { Будете Ви леса—благословенніє,
Будуть із Вас церкви—всьо саборніє,
Всьо саборніє—багамольніє.

г) ... к четвертуй застави.

б) { К четвертуй заставіє—ік лютим зверам
Звірі з зверами—паохождалисе.

н) А некуди ...
г) { — „От ви, звера—вельми лютіє
Розайдієтеся—разбегієтеся,
Будете-ж ви сити—ще й без етого“.

г) ... к п'ятуй заставіє.

а) К п'ятуй застави—к Царскаму дварцу.
Аж там сидить птиця вельми страшная,
б) { Вельми страшная—превожасная.
А сичить на его—па змеїнаму
А кричить на его—па зверинаму.

в) ...
г) { — „Ой ти птица—вельми страшная.
Будеш-же ти птица—благословенная“.

г) ... к шостуй заставіє²⁾.

К шостуй застави—к цару Деману.
— „Драстуй, драстуй—свят Григоріє:
А зачим, свят Григоріє,—приезджающе.
Чи пить, чи гулять—чи бесієдувать.
А чи битися—чи миритися?

¹⁾ Див. примітку до останніх рядків цього стиха.

²⁾ Формою оповідання про 6 заставу нагадує інші застави лише початком, а далі переходить в оповідання про бій з „Деменом“ (цілком „білінного“ стилю).

От свети Григорий—праглаголюще:
Я не пий, не гулять—не бесідувать,
І не битися, не миритися;
Разрублю тебе груди—груди бієліє,
Разаллю тебе кров—кров гарячую¹⁾.
Отвержу тебе віеру—християнськую.
Закричав цар па зверинаму—
А завищав же вуон па змеїнаму.

А светий Григорий не вдарающе,
Разрубив ему груди—груди бієліє,
Разаллив ему кров—кров гарячую¹⁾.
А втвердив ему веру—християнскую.
Свят, свят Григорий—ще й прославився,
А па славному граду—єрусалимському.
А ми славим тебе—Христе Боже наш²⁾.

МАЛИЙ АЛЕКСІЕЙ („Алексеево житійо“).

(Списано 8 вересня 1924 р. на базарі від Сохвини).

—От на небі/небесніє сили (1)
Мати сина/насилно женила. (2)
Син з женою/не пожелав жити (2)
Сам же пашов/па пушам блудити (2)
Хадив, блудив/он не ливши, не вши, (2)
Пришов у дом/ак земля вчерневши. (2)
Його атец/в той час не зпознавши, (2)
За старца его/в свайму домі пащитавши, (2)
Звелев слугам/ему келлю знати (2)
Звелев слугам/хлеба солі намешати. (2)
„Як би слуги/нам бумаги ізискати (2)
Треба, слуги/нам житіє списати“. (2)
„Дайте, слуги/майму атцу знати, (2)
Нехай іде/житія читати“. (2)
Атец іде/житіє читає, (2)
Горко плаче/і слезами ридає, (2)
Гробницю руцями обнимає (2)
Он істиху/словами промовляє: (2)
„От, Боже муй/прегордий муй свету (2)
Алексей/мой син ув адветі. (2)

„Дайте слуги/щей матери знати (2)
Нехай іде/житія читати“. (2)
Маги іде й/житія читає, (2)
Горко плаче й/слезами ридає. (2)
Гробницю/руцями обнимає. (2)
„От, Боже муй/пригордий муй свету (2)
Алексією/муй син, ув адвету“. (2)
„Дайте слуги/щей княгині знати (2)
Нехай іде/житія читати“. (2)
Княгиня йде/й житія читає, (2)
Горко плаче/й слезами ридає. (2)
Стиху славами прамавляє: (2)
„От, Боже муй/прегордий, муй свете (2)
Алексією/муй князь ув атветі. (2)
От я млада все думаю гадаю (2)
Сваю пару/богу уручаю“. (2)

Плоднее древо/у рай принимаю (2)
А бесплодне/з раю висилаю. (1)

Трохи далі від Сохвини ближче до сластьонницьких будок (так само в гущі толчучки) Сергієй Штупун та Петро Кошка.

Від них прослухано „Господи помилуй, господи прости“,

...Господи помилуй/Господи прости (1)
Памаги мне Боже/крест муй донести. (2)
Ти прайшов с любовию/свой тернисти
путь (2)
Ти от грех безмольних/надривая грудь (2)
Ти за нас розп'ятий/много ти терпел (2)
За врагов моливсе/за врагов скорбев. (2)
Я же слаб душею/телам также слаб, (1)
А страстей греховних/я преступний раб. (2)

Грешник я великий/на земном путє, (2)
Я рабщу і плачу/Господи прости. (2)
Памаги мне Боже/дай мне крепости, (2)
Щоб я сває страсті/в сердце пагасів. (2)
Памаги мне Боже/щедрою рукой, (2)
Нееспосли терпєніє/радость і впакой. (2)
Грешник я великий/на земном путє,—(2)
Госпади памилуй/Госпади прости. (2)
Памаги мне Боже /крест мой донести. (1)³⁾

Далі розмова за те, що нічого не подають: Сергієй: „Що, нічого не дали?“
Петро: „Адну бамажку!“ Серг.: „Це так нічого не заробиш!“ Петро: „Єк би тих—припевак!“ Серг.: „Дак неяк не навчуся їх, хоть що...“

Сергій починає мугикати „Ужаснися человек“..., каже: „Закуру“.

¹⁾ Після цього рядка в записі Вал. Бородавської скрізь (так тут, як і там, де мати виправляє Григорія) є ще такий рядок: „Кров гарячую і змеїною“.

2) МУЧЕНІЕ ГРИГОРІЯ

(початок тої-ж самої псалми в невиразному записі).

А в шостум году восьмі тисячі
А жила парица—а Алісохвія—а,
А і премудрая і прехвабрая—а
Породіла вона—а да трі дєвіци,
А трі дєвіци родніє сестріци,
Четвертого сина—а і Григорія,
І премудрого і прехвоброго.
По колєні Григорій в чистому золоті,

По локоть руки в чистому сребре,
Телеса младенца все жемчужніє,
На главе волоса яко шовк трава.
Наєхав царь Дейман ще а—а
Забрав он Григорія в свою сторону,
В свою сторону мукамі страшїть.

Запис II. Бородавської.

³⁾ Як кажуть самі співці—ця псалма „штундиська“.

Слухачі прохають камаринської. Сергій: „Що ж, брате, камаринську — нічого не ївши?“ (Закурює) „Це камаринську як би випивши!...“

Сергій і Петро (співають):

- | | |
|--|--|
| <p>1) Ужасніся чоловіче¹⁾
Услезися своїм серцем
І душею памрачіевсе
Патерав сібе ти ниніє
Во гресієх своїх. (2)</p> <p>2) Атлажи сває забави
І й утехи сего мира
Не отдайся в рабство вечно
Не терай своєю свободи
Так жив Асерійський чав (цар) (2)</p> <p>3) Той в Ніневі був ладетель
Узвився женським зорам
Правдив всю жизнь в забавах.
За... вже був нещасний</p> | <p>Цар той був Сарданапал. (2)</p> <p>4) Отгребайся от парока
Ні к чому не будь пристрастен.</p> <p>5) Сваей ти совести...
Найпаче берегись разговоров з жен-
ским полом</p> <p>Не отдайся в плен. (2)</p> <p>6) Не губи сваей ти совести
Безобразными делами
І не будь привязан к оним
Убегай от них навекі
І жива будеть душа. (2)</p> <p>7) Углубись своїм серцем
І душею пребивай у том...</p> |
|--|--|

До Сохвини підходить дочка й побачивши, що записувач наближається до них, говорить: „Тут невдобно сидіть“.

Сохв.: „Чого там невдобно?“, але дочка переводить її кроків на 30 далі, до катрушників.

Сохвина співає „Лазаря“.

ЛАЗАР.

- | | |
|---|---|
| <p>1) От единий той человек багатий бував
какой то вон з раскошав пивав та
гуляв.
А катори то вон з раскошав пивав та
гуляв
пред милостю он Божю нечего не знав.
Пред милостю і т. д.
на свете божі церкви/он не подавав²⁾,
5) обреза чудовные/он не сокрушав,
і нищих убогих/он не надарав,
своего брата Лазара/за брата не мав,
і трапези христовое/о не поставляв;
а жив себе Лазар/нищо(го) й убогой
10) а нищий убогой/хвори больной.
Он хвора́й, ба́лной/лежав ва гнае (при
повторенні „во гно́е“).
Перед багати́ровими/вороты́ми его
От ек вишав си́лной ба́гац/сам за
варота, —
За їм вишла челедь його/препишна
рота,
15) а препишна рота/превельми горда.
Во скорости си́лной ба́гача/з Лазарем
зравнявсь,
та да його вбога́й Лазар/гласом
абазавсь.
Он гласом абазавсь/щей братом назвав:
„От Боже муй і братец мой,/си́лной,
багато́й,
20) Не прашу-ж я в тебе брате/ні сребра
злата</p> | <p>а не сребра й золота/не діанія
только прашу в тебе брате/хлеба да
солі,
а хлеба да солі—вади светое:
чи не можеш брате муй/хлеба солі дати,
25) душі сваей царствія/вечно́й следовать?
Не я-ж тебе братец/сее заплачу,—
Гасподь тебе з неба/сам платен буде,
а що твоей душе й телу/наболше треба.
От на тоє си́лной ба́гац да не спогадав,
30) а гордо словечко/Лазару сказав:
—„От лежиши ти, вбогой Лазар/лежиши
во гное,
а смердиш воняеш/как мой лютой пес,
а ще-же ма́йм братом називае́сь.
Не називай вбогой Лазар/що ти мене
брат,
35) Есть ти, вбогой Лазар, брат/ма́йм люти́м
псам
а імено я браття/як я еден сам
а я царя бога/навек не боюсь
ад нагло́й смерти/грашми й адкуплюсь.
Да царствія небесного/я й сам
приближусь,
40) а не приближуся/сребром прикуплюсь,
пред милостю Божю/навек не баюсь.
А плюнувши на Лазара/сам преч
адайшов,
звелев за сабою/варота замкнутъ,
щоб убогого й Лазара/і гласу не чутъ.
45) Да заказав си́лной ба́гац/сваему дваре:</p> |
|---|---|

¹⁾ Варіанти (повні) див.: 1) Тихановъ, „Черниговскіе старцы“, Труды Черн. Губ. Арх. Комиссіи, вып. 2, Черниговъ, 1897 г., ст. 73; 2) Сперанскій М., „Южнорусская пѣсня“..., Сборн. Истор.-Филог. Об-ва въ Нѣжинѣ, т. I, ст. 227—229 (там-же фрагмент від Т. Пархоменка, ст. 223).

²⁾ Кожний з таких рядків (крім 1-го й останнього) повторюється двічі, з тою різницею, що при повторенні змінюється місце наголосів у другій половині рядка, як це видно з прикладу перших двох рядків, розписаних цілком. Залежить це явище від устрою мелодії.

„Щоб не було в маєм дваре/набажной
душе“.

Над убогим Лазарем/возмилуватця,
а вбогаму Лазару (хлеба) солі дать,
магла-б душа царствіє/вечно

вследовать.

50) Только було в багатира/два лютіе пса,
вани па пуд столлю/всегда хадили,
а дробніі крошки/возбирували,
от тиї его душу тело/воспитували
смертьєние его рани/зализували,

55) палекости душе й телу/ему создали.
А в вербну суботу/проти неділі
став убогой Лазар/Богу(уй) малитися,
Он Богу маливсе/малитви тварив,
он малитви тварив/ще й Бога прасив:

60) „Ой Господи, Боже мой./Спас милостиви,
прийми мою душу тело/до хвали сває!
А вже-ж мая душа тело/натерпелася

(Списано приблизно половину¹⁾, на решту не вистачило блокнота).

При поверненні з 1-го обходу до міста коло 2-ї години зустрінуто: а) в Пушкінському сквері Кирила з Високині. З розмови з Кирилом з'ясовується, що б) на базарі знаходяться: Павло, Настя, Єустрат, Грицько, Кондрат, Ольга (з Яновки), Хведосся (з Надиновки) „і ще душ шість, да тих не знаю“ (Кирило вперше був у Десятуху і мало кого знає).

в) В Пушкінському сквері перехоплено (йшли на ярмарок) Ольгу й Хведоссю з молодим (21 р.) старцем Єлисеєм з Єркова, Козел. району (був у наупі в Лихачівського Апанаса (хліба).

г) На спуску йшли на ярмарок дід років на 40 (Савка Лашук) з двома старчихами, як пізніш виявилось—Лизаветою та Євлампією. г) На великому бульварі Григор Овчаренко.

З обходу 2-го. Маршрути: Вел. Бульвар, Борисоглібська, Базар, ріг П'ятницької й Богуславської, базар, Борисоглібською до спуску, ярмарок. Коло 2¹/₄ год. На базарі Павло з Настею. На розі Богуславської й П'ятницької Єустрат.

О 3¹/₄ год. Борисоглібською до Спуску. На спуску недалеко мосту: Параска (сокира) й Катерина (38 р. з Козла—була в мин. Десятуху). Прозьба Парасчина:

1) „...Господи,—подоріте—несубожіте—мир Божий“...

2) „Дайте, що милость Ваша,—Господи—За всердіє—на пропитаніє“.

На толкучці: недалеко сластьонів: Хведосся (25 р.) з Надиновки й Єлисей.

Хведосся. Подяка — Поминання:

1) „А юще помолимся—за Ваше оздравіє—і за Ваше спасеніє:

2) „Господа просим малитви божіє творим.

3) „Отче наш (цілком)...

4) „Слава оцю і сину (цілком).

5) „А вам—живущим,—трудящим,—кормящим—наделяющим“...

До Хведосі підходять двоє сліпих молодих хлопців, меншого звать Кирило, а старшого Єлисей. Старший звертається до Хведосі: „Да годі тобі, завела, невже ще не наділо?“

Кирило: „Не перебивай, я ей уже казав“.

Єлисей: „А я, як начну просить, дак не вгадаю, як засну“.

Далі в толкучці сидять Лизавета Ротозієва²⁾ і Євлампія з Кучи-

¹⁾ Варіант (повний) з репертуару Т. Пархоменка див. у Сперанського, *op. cit.*, ст. 208—212. Теж з репертуару Г. Івахна у П. Є. Петрова, „Къ реп. лирниковъ“, вип. I, Нїжинь, 1913, ст. 10 (Сб. Ист.-Филол. Об-ва въ Нїжинѣ, т. IX, 1914 г.).

²⁾ Лизавета вчилася в пань-матки Христі—з села Ставпуовки, Гор. пов.

новки Городи. повіту, недалеко Сновська (25 р.). З ними Савка з Лашуков. Привів коні „менять“; він „гадов 4, як був у ярмалці“¹⁾.

О 2-й годині. На кутку П'ятницької та Богуславської вул. Єустрат. Поруч з ним сидить його дружина й щось вишиває, а він виспівує прошеніє:

Согляньтєсь на мене, братіє,
Согляньтєсь на мое бедное страданіє,
Сожалейтєсь на бедное калєцтво,
На мое горькое стражданіє,
На невідное калєчество.

Согляньтєсь на мое бедное положеніє,
К труду не способное, как ви відіте,
кормілиці.
Как би я свет повідал, мог-би я заслужить,
Мог-би я заработать своїми руками, мої
воспітателі.

Далі Єустрат веде розмову з дружиною. Єустрат: „Оце якби на Єлецкой пастаять, а то тут базар розехався, або туди де ми учора стояли“. Радяться, куди йти. Жінка збирає своє барахло, вішає чоловікові сумку на спину й ідуть у напрямку Шосейної вулиці. Єустрат (одійшовши): „Побачим, що там буде“ (П. Б.).

Якраз проти церкви сидить картава старчиха Марія з Карховки.

Взгляньтєсь, мой таточка, на мое
калєчество
Да калі-б же я, моя мамачка,
Своїми ручками заработала

Я і вам-би не докучала!
Рада-б я, моя мамочка,
Мой таточка, своїми руками заработать.
(П. Б.).

Недалеко коло картової старчихи сиділо двоє старців з фісгармонією — Павло й Настя з Кіїнки. Вони купували в одного чоловіка чоботи.

Продавець чобіт каже: „Купете крепкіє чоботи. Їй, ей, целіє і без дірок. Нехай зрачий чоловік скаже; чесне слово, деревенська робота“.

Старець обмацує руками чоботи, каже: „Да я вже бачу, еки товар“ (П. Б.).

27/IX. 1924. Субота. Базар. З обходу 3-го. З дому о 9^{1/2} г. Маршрут: Срітенська вул., Базар, Шосе, Бульвар, Інститут, Спуск, ярмарок, міст, спуск.

а) На розі Гоїчної й Сіверянської сидить Тетяна (Довжицький дієд);
б) На П'ятницькій проти чайної — Мархва (Шибиринівська); обидві просять:

Уривок „ПРОЗЬБИ“ Тетяни:

„Дайте, душечки набожни милосердние—падателі Божіє—наследителі христовіє“...

„Дайте, душечки милостивіє, душечки набожни“...

„Да не з розкошов, мамко моя, тут седаю,
Сваєх оченьюк, та не маю“...

в) На Базарі (проти входу до п'ятницької церкви): Лізавета, Євлампія й Савка (Анікей) співають:

Фрагмент: „Ти рай муй прекрасний (патераний рай Адамов)“.

„Жисть страсті вальнуєт, свая плоть велить,
Єхидна падобна—Грех сердце ізве. (2)
—Праструй зор на неба—Не/магу взірать
—А грами іс тучами/Грамять мніє на
страх. (2)
„Сваїми лучьями/Зрак сонця повит,
А воздухе... Мне смертю гразит. (2)
„Ах, как я іспомню/Дне жизнь у раю,

—Печалі терзают/Всю душу маю. (2)
„О Бог милосердный,—Зри печаль маю
Падай, юсепедре,/Благодать сваю, (2)
„Ізнаніку рає/(мне) двері аткрой
З любов'ю сваєю/Грешника накрой. (2)
„Паслать ік нам щедри/Спасителя нашего
Ізбави памилуй/Мене сина падшего. (2)
.....

До них підійшов Петро Кошка. Кошка: „На ярмарок ідете сьогодні?“
Савка: „Сичас пуйдѡм, а 'с ти був?“ Кошка: „Да там Василь випивши, так таке верзе, що Боже ти муй,—кампанію сабирає. Паспеваєм „возращєніє“. Співають (Кошка вперед проказує текст):

„ВОЗРАЩЕНІЄ“.

(Кінець блудного сина).

1) „Єто врем'я я шол с работи—
—старший сын в атцовський дом,
Жил с атцом он без заботи

(каждый день бил пір гатов)
(не жалєв сіб'я трудом).
2) Вдруг пред ним он слишит пеніє

¹⁾ Запис Параски Бородаєвської.

- Одного завет он $\frac{\text{(І. вдруг:)}{\text{ІІ. з слуг:}}$
 „Разрещі недоуменіє,
 Шо за пир/у нас $\frac{\text{(І. гатов?)}{\text{(ІІ. мой друг?)"}}$
- 3) Брат твой младший повзвратієся—
 Гаварит слуга в атьвет:
 „От атец распорядієся
 Щоби ставили в абеде.
- 4) „Патаму що он з дароги
 Іприняв його в егий день
 І, взглянувши взглядом новим
 На билосе, как на тень“.
- 5) Старший брат нахмуриє брови,
 Не хатев вайти у дом,
 Мончелівий і суровий
 Он понік сваім челом.
- 6) Сам атец вошел для зова,
 Син сперва пред нїм мавчав,
 Наканец на всье гатови
 Он так ему атвечав:
- 7) „Сколько лет тружусь я в полі,
 Не жалю свежих сил,
 А тваю атцовскаї волі
 Некогда не прагневив.
- 8) „А твой менший син гуляка
 { Хлеба } ест { прийшов } ап'ять,
 { Прийшов } ест { хлеба } ап'ять,
 В день веселой вмісто брата
 Пир ти вздумав ему дати,
 9) „Павелієв убитъ тельонка,

- Щоби сина угостить,
 А мене не дав і казльонка,
 Щоби друга угостить¹⁾.
- 10) „Хіба я не син твой тоже,
 Що мене ти вдруг забив,
 А мой брат тебе дороже,
 Він гулив, а я рабив!“
- 11) „Син муй, ти всегда со мною,
 Власть має й тває давно,
 Ти в давольстві і спакою,
 Як в раднуй землі зерно.
- 12) „А твой брат іскав свабоди,
 Вун аставив дом атца,
 Что-ж, мир дав ему невзгоди,
 В жизни горе без конца.
- 13) Сто редко так буває—
 Горе путник(ов)ам зем(лі)них
 В етом горі всякий знаєт,
 Що так горко без радних.
- 14) „Брат твой прийняв много горя
 В чужой дальнуй стараніє,
 Не суди его так строго,
 Вун так дорог як ти мене.
- 15) „Я давно с таской баровся,
 Вдруг твой брат мне радость дав.
 Був потеран, да й найшовся,
 Пропадав і не пропав.
- 16) „То й старайся помириться,
 З братом жити до конца,
 Что вун здумав воротиться
 І обрадовав атца.

Савка—Шо тут можна жити а на ярмарці так ще падаветь“. Проти самої церкви, ближче до хлібів—Параска (Андріївська).

г). На базарі, пуд П'ятицею, ближче до хлібів (коло Насті з Павлом) сидять: Василь, Єлисей, Григор, Катерина і Маша.

Співають. Фрагмент (початок) „Смерти“.

- 1) Паглянь, чалавіче,
 Не ужасайся,
 Каждый день і гадини
 Смерті спадевайся,
 Бо ходять бо тайно—
 ...соблюдає,

делов наших
 Прасмотрас,

 Як ми тут живем
 Дай работаем“.

Спів перебиває дзвін. Василь: „Нехай перезвонять“...

Записувач: „Прастуйте, Василь“.

Василь: „А це Ви, Борис? Ну оце дивіється, будуча дружина манеська²⁾, дак дивіється-ж, чи вам наравитце, да й мене скажіть. То як скажете, так і зраблю“...

Записувач: „А як-же її звать?“

Василь: „Маша, це Барис—я табе казав“...

Маша: „А ви-ж хто такие будете?“

Записувач: „Багато розказувати, Василь вам розкаже“.

Василь: „Да ти не буйсь, це хароший чалавек; ну, каврей³⁾, да й туольки...“

Єлисей: „Е, я знаю, на шо то вани списують: то-ж щоб нас на пасобне взять“.

Василь: „А ти не лізь, када тебе не питають!—Ненавижу, єк павадірі й балабановці в гурт лезут!“

¹⁾ Останні два рядки в строфі повторюються двічі.

²⁾ „Мань“—я, „манеський“—мій.

³⁾ „Каврей“—пан, на стар. „лебезі“ (криптогlossen).



Мал. 3. Василь Лімоз, Петро Кошка, Мокрина Кошка, Сергій Штупун і Катерина Козлянська.



Мал. 4. Сохвина Дмитрікова, Ольга „Яновський Дядько“, Павло з Котова з лірою, Хведір Церковщинський і чоловік Ольги, видючий дід.



Мал. 5. Матруна Балсунова „кача Бурими“.



Мал. 6. Фіогармоністи Павло (долі) і Настя Гадуни.

(2) А сáтали/ися лé дворе/й.
А вбегáй/греха как я́да,
Убегáй/душе мая/гаа/

Обегáй/ай душе мая,
Щоб не впа/сти без у/гада:
Све/етлаго/о лишась рай (2) :

Записувач: Що се ви, тютку Сохвина, тут?*

— „Драстуйте, а се-ж мая дачка, щоб юй лиха не було, кинула мене у тавкучки і досі нема, аж там мене трохи не задавили, що й кричать: „як нема кому вадить, дак у інвалідной дом таких, а то тут лазять!“ Отож я й не знаю, як вибралася да пашкандибала сюди, да вперлась у гаршки, дак ганчар кричить: „куди ти, такую тваю мать, на товар пресся?!“ — „Я-ж“ кажу „не бачу!“ — „Дак не лазь, кали не бачиш“, да пугаю мене; а оце я сіла дай плачу. Ну, думаю, пождала-ж я тебе цілий день вади пити, паждеш і ти, сукина дачка, ести, будеш хліба прасить—нема, скажу—багато ти мені вади давала! Цілий день її сволочи нема—десь гуляе, а матку й покинула, на матку й байдуже, нехай задуть матку, нехай без вади прападає“... Її відведено до мосту й посаджено.

Одвівши Сохвину, продовжувано списування від Євламші.

Підійшла Неонила з Чарныша з маткою, співає „Брадив я дальбоко“.

Неонила: „Пажди, давай тут папейом?“ Мати: „Дак сидить!“ Неон.: „Хто сидить?“ Мати: „Євлашка!“ Неон.: „Ну дак шо, шо сидить?“ Але мати потягла її далі.

Євламші заснула.

Коло сьластоницьких будок сидять Василь, Петро, Григор, Маша, Катерина, доспівують „возвращеніє блудного сина“, Петро акомпаніює на лірі.

Об одинадцятій годині Веремієва й П. Бородаєвська вистежили на ярмарку гурток старців із чотирьох чоловіка, що шукав собі місця, де-б сісти. У цьому гуртку були: Василь, Петро, Катря й Маша.

Василь пролазить поміж людьми й каже: „Ого, яка гущина. Ну, дак ви ладнайте місто, а я вам допомогу свиту. Дарма верба, що груш нема“.

„Сьогодні мабуть тилиграфистки нас будуть фотографувать“.

Василь починає грати, всі співають: про Блудного сина „Бродив я в дальбокой, чужой стороне“...

Василь: „Я-б страшно хотів, щоб хто мене зняв да міне карточка попала“.

Петро: „Дак ти-ж усе 'дно не побачиш“.

Василь: „Дарма що не бачу“¹⁾.

Починають співати: Великий Михайло.

- 1) Ой $\frac{\text{ми}}{\text{ви}}$ плачемо²⁾,/возридає,
- Про безсмертний час/помишляем, (2)
- 2) $\frac{\text{Коли}}{\text{Тоди}}$ прийде час у време/Житіє
- наше/последнее, (2)
- 3) Барзо земля потресетце
- Білее камінне распадетце, (2)
- 4) Завеси престолы/возрушаця,
- Церковние книги зачитаются, (2)
- 5) Сонца месец-же померкнут,
- Частие звезды/з неба сойдут, (2)
- 6) Претече река/вогнеае,
- Ворже всне/вар земние,
- 7) А в три пропасти/проклятие
- 8) Тади нас ні/кого не буде
- Тульки застанеця світ Михайло, (2)
- 9) На Сиянську го/ру вун сойде,

- Семигласну трубу вун вострубить, (2)
- 10) Всіх змерлих ад гроба/вун збудить: (2)
- 11) „Ой встанте ви, христілюбивці маї,
- Првступієте всіе—хоч да Царствіє,
- 12) Приготовлене вам—Царство небесное,
- А ризи вам/незнасимие,
- 13) А грішнікам—вічне пекло!“
- 14) Тоди мертвие/воздвигнулисє,
- Правострашний суд/вожаснулисє.
- 15) Праведніє ідуть—по правуй руке,
- А грішніє всіє на левую.
- 16) Праведніє йдуть, веселяться,
- Пають стихи/херувимськіє,
- А гласять гласи/й архангелськіє,
- 17) А грешніє вже смутяться,—
- Господь їх судить усієх буде.
- 18) Перв(ш)а судія—Цар небесний бог,
- Друга судія сама й Ох/та³⁾,
- Третья судія—світ Михайло.
- 19) О, що змовив цар небесний бог,

¹⁾ Записала П. Бородаєвська.

²⁾ Склад „ви“ з'явився мабуть через випадкове неповне замкнення губів при співанні складу „ми“. До того-ж у Василя був нежить.

³⁾ Змінено „Саваоф-цар“?

- Ой, що возглаголив—Сам(б)аохтай,
Ой, що возрече—світ Михайло:
20) „Ви проч адайдієте,—паклятие,
А в три пропасти пекляние, (2)
Ад Бога(жаго) небеснаго царствія!“ (2)
21) Тади грішніє зоридали,
Да Господу глас подавали: (2)
22) „А ввидь, увиль, цар небесний Бог,
А велиш(х), услыш(х), Саваохтай, (2)
23) За що ради проч—пасаиаш,
Ат сваего набе/снаго царствія?“ (2)
24) „Хоч ви-ж були душі/християнськіє, (2)
Чаму Божої волі/не тварили, (2)
Да Божої церкви/не хадили,
Службов, малебней/не наймали,
Землених паклов/не адбивали, (2)
За хрест, за молитви не стояли,
Не молилися Богу со трудами. (2)
Із гарачими/со слезами? (2)
Горать вам огні негасиміє, (2)
Кип'ять Вам смоли невтолиміє! (2)
25) Тади грешніє заридали,
До сируй земліє припадали, (2).
На сабе валосся набривали,
Отца свого й матер/проклинали: (2)

Під цей час підійшов Денис без жінки.

з) Повернення до міста о 1¹/₂ год. Кроків за 200 від мосту—Хведосся, коло мосту Сохвина з Носатим Талахваем (розмова про записувача), Грицько й Кондрат ідуть у ярмарок.

і) На Спуску Параска, Саша, Сергієй, Хрол—„Кипеть“, Микита з Вовська, Матрона (з Козла).

Гугнява і Палажка, Денисха з Мархвою ідуть на ярмарок.

к) На вел. Бульварі—Тетяна Довжицька.

З обходу 4-го. Маршрут: Гонча, Спуск, Ярмарок. З дому о 4¹/₂ год.

а) На розі Гончої і Сіверянської (на „Саячнім місці“) Тетяна Довж. розмовляють і лузають насіння.

б) На розі Гончої й Богуславської (коло диспансеру)—Мархва (Шибир.).

в) Спуск: йдуть до міста—Саша, Денис і Кугмер. Сидить: Сергієй (Штупун), розповідає, що з Лизаветою й Савкою та Єввалією є ще якийсь Анікей.

На звичайнім місці біля мосту Параска. Зараз за мостом Григор Овчаренко.

г) На „Толкучці“ (близько сластьонів) Сохвина. Василь із своїм гуртом співають кінець „Почаївської“.

ПОЧАЇВСЬКА.

„Пасли пастухи овци на гаре
Заведели божую матер на скаліє.
На туй скале ступінь знати,
Де стояла божя мати,—
Там воду беруть,
Всім верити дають,
Яко светиню в дому бережуть.
О Пречистая Дева Марія,
де-в Почаєві ікона твоя.
Чудо твое над чужими
Показалось над Турками,
Но твоя сила—всіх побідила.
На повітрі стоїть бозка

З нею прийшло/много войська (недоля
Забити баша. наша)
Тоди-ж Турки/з місця рушають,
С коней падають карки ламають,
З Почаєва утекають,
Невольників оставляють,
Маріє сила, страшная була!
Матір Божо, мочна Царица,
Ми пред табою/упадем на лица:
Прибудь помоч той час смерти,
Не дай-же нам/у гріхах умерти,
Предстательница,
І заступница“.

Потому кінець „Што у мирі являється“.

Далі всуміш з балачками Василь наспівує всячину.

Між иншим фрагмент:

„Ой було в того Соколівського старця“.
Співає (на місцевий голос Думи, як і „Пилипівки“) ¹⁾:

...Та була в того Кліма—
та кленовая спина—серце березове.

Увірвав. Питаємо, що співав.

Василь: „Ет, це з середини“

„А як починається?“

„Починається так:

„Ой було в того Соколівського старця

Сім синів і сім дачок“...

„а се вже там аднаго звали Климом,—дак то пра того...“

—„й песня сама заветьця—Клим“.

„Се старці ек зберуться сабе на хлебасолщину, то й співають. На Київщині, в Радомисльському повіті“.

28/IX. Розторжя. З обходу 5-го. З дому о 9^{1/2} год. Маршрут: Гонча, ІНО, Спуск, Ярмарок. а) На Гончій коло диспансеру—Єухим Штупун.

Єухим розповідає, що в місті є і Єухрем Вареник і Оксентий Шолох: „Єухрем або на Ішкавум пешаході, або на Магістрацькуой, а Оксен коло Єлепського, або напроти. Вони всегда там седають“.

В Інституті коло 10-ої.

б) Спуск: Коло ґраток—Андрій Штупун, коло мосту—Інвалід („старана сломлена“).

Зараз за мостом Микита з Вовська.

г) Толкучка. Зараз за сластьонами гурт: Василь, Петро, Маша, Катерина, Кошка—співають: „Ідуть лета сего света“.

- 1) Ідуть лета сего света/Приближається канець века.
Ой, да маю се падати Як прийде час маюй смерти.
- 2) А я маю атвет дати,
Як прийде час—із умерших устати.
Росплачутся все злочниці,/Цего світу немилосниці.
- 3) А хто цее загамує,/Душу маю паратує,
Не буде там паратунку,/Кроме плачу ще й прасунку!
- 4) Многі стануть чаровниці,—Адкриються всі злочниці,
Не втаїмся греха свого,/Наполнена блуду много,
- 5) Шо ми много согрешили/і пакути не просили.
Пайду впаду пред нозями/К Богу атцу со слезями.
- 6) Ти, боже мой і отче мой,/Согрешив дуже пред тобой,
Помилуй мене іще много,/Овча нині заблудшого.

Далі Василь Лімоз до старців свого гурту: „Шо, Борис? Э ти, брат, так не кажи. Вуон багато чого севрає ²⁾. Вуон і жизнь старечу добре знає, і жизнь мужичу знає. Бувало що й без обуток ³⁾ ханжував, і в шандалах ⁴⁾ ханжував — усяке бувало.

Петро: Дак чому ж вано так?—Василь: Сирота, брат, видиме дело!..

От давай солов'я спийом — ти кажеш вун наче не наравитца тобі. Так ні, брат, вун хароши!

Співають:

„С а л а в е й“.

„Ти не пой, салавей,
У малитви масей ⁵⁾,
Не мешай, салавей,
У малитви має,
Шо я так многа лет
Безутіешна страдав,
Много бед і скарбей
З юних лет іспитав.

А тепер я баюсь
Туой судьби і скарбей

І так прочно малюсь
В тихуй келлі свасей.
Ти пазволь мне, манах,
Ти пазволь, маладой,
К табіє рано летать,
Тваї дні спаминать.
Шо прашли то прайшли
Всіє веселіє дні,
Астались все тепер
Туольки слёзи адни.

¹⁾ Обидві п'єси „Клим“ і „Пилипівка“, яко пародії на думу, ввійдуть до Корпусу Дум, що його видає Комісія історичної пісенности УАН. Б. Л.

²⁾ Чеврать—знати, розуміти. ³⁾ Обутики—чоботи. ⁴⁾ Шандали—постоли.

⁵⁾ „Возле кельи масей“ (варіант проказаний, Б. Л.).

Я зати́м напе́вав,

Що стараю́сь забу́ть.

Васи́ль (натирає ко́лесо ліри смо́лою чо́рною контраба́сною). Ось, Петро, чи держа́в ти ка́ли та́кий кусма́н смо́ли?

Петро: Да й вели́кий!.. А чо́гось ва́на на́че не бере́тьце за ко́лесо?

Васи́ль: Де́нь же є́ки гаря́чи!

Петро: Є́к та́кий де́нь гаря́чий, да́к ва́но да́ снеда́ння йде́, а та́ди к по́лудню да́к — хай ти за́гриш!.. Да́лей, як ха́ладок, і́знову лу́ччей...

Поті́м співа́є:

„Нині́, нині́/я печа́лен,

Нині́ радості́/всю́ю й а́твер,

Нині́ радості́ всю́ю й а́твер,

Я й а́стався/без а́тради

Права́ждаю/дні́ в ско́рбех.

Права́ждаю дні́ в ско́рбех,

Непреста́нно/возди́хаю,

То́ки слезні́/я і́з гла́з.

То́ки слезні́ і́з гла́з.

С при́пав (з кри́ком) перса́/уда́ряю,

Возне́ся к Тво́рцу́ мой го́лас.

Возне́ся к Тво́рцу́ мой го́лас:

„Ти́ й у́слиш ма́є сте́нані́є,

бо́же-ж му́й, не́бесний ца́р, (2)

На ма́є про/зри стра́дані́є,

у́крепи без/си́льну тва́р, (2)

Ти́ в бе́дах мне́/бу́дь а́трада́й.

непа́стижний/в не́бесах, (2)

Ти́ і́зба́в ме́/не а́т а́да

ва́лію к та́/бі́є в слеза́х. (2)

„Бо́же си́рих/одо́бритель,

Не́бо і́ зем/лі́ Тво́рець, (2)

Бу́дь мне́ в ско́рби/по́кровитель

і́ за́ступник/і́ й а́тець,

І́ за́ступник і́ я́тець.

На те́бе-ж я́/у́поваю,

о́ все́сильни́/Бо́же мой, (2)

І́з на́дежда́/ю́ взива́ю:

за́щиті́ в пе́/ча́лі зло́й, (2)

Не бо́юся/я́ напа́сті,

Є́сли бу́деш/ти́ са́ мной, (2)

Разори́тель/а́дску́й вла́сті,

у́правля́й ма́/єй су́дьбо́й, (2)

Ти́ й у́слиш мо́/є сте́нані́є—

з ви́соти́ мой/го́лас уне́мі́, (2)

Да́й бла́женне/у́пова́ніє

по́ мне́ жи́ти/па́велі́, (2)

Ти́ й у́теш мой ду́х сму́щенний,

бу́дь на по́мощь мне́ га́тов, (2)

Я гре́хами́ отя́чений

при́бегаю́ тво́й па́кров, (2)

У́м пле́ні́тця/мо́й Та́бою,

у́правите́лю серце́, (2)

Ду́х стре́митця́/мо́й па́кою

де́ па́чалям/всі́м ка́нець.

Пі́сля спі́ву: помина́ють померло́го (пана́хида). Васи́ль зно́ву нала́джує лі́ру. „Се зна́єш чо́го, ва́но сви́ще? У́ мене́ на́жа нема́, а но́ти пови́єдали́сь і́ а́бта́чить нема́ чи́м“...

Хто́сь з слуха́чів: „О́це 'к-би Ла́зара, да́к-би всі́є пла́кали й ста́рше́ й ма́ліє, й дівча́та“...

Васи́ль: „Що́ там га́вредают́?“

Петро: „А́ се го́вреда́є, що́ 'к-би Ла́зара то́го, да́к-би й Х́везні́ й ка́риги й у́сі́ клі́псали“¹⁾.

Васи́ль: „Ну́ да́вай те́пер „Си́ротину“, а па́тому́ й „Ла́зара“. По́тому Васи́лів гу́рт співа́є „Си́ротину“:

- 1) „Я́кая га́дина—наста́ла на све́ті?
За́шумелі́ лу́зі/Та́й би́стриє ре́ки. (2)
- 2) За́шумелі́ лу́зі—і́ би́стриє ре́ки,—
У́мерла́ ма́туса́—за́стали́ся де́ти. (2)
- 3) За́стали́ся де́ти; без ма́тки си́рютки́.
Да́ не́каму в све́ті си́ротак гле́дієти. (2)
- 4) О́й, су́жений му́же,—дру́жба́ є́му́ бу́де.
А де́точкам ма́мки—де́ ве́ку не́ бу́де. (2)
- 5) „Що́ (Ще́) ка́торе буо́льше,—да́к і́ти́ служи́ти,—
ка́торе й ма́леньке,—да́к бу́ду́ й ту́жи(ти)... (2)
- 6) Що́ й па́шла си́рютка́ па́ све́ту блу́кати,
па́ све́ту блу́кати, ма́тусі́ шу́кати, (1)
Чи́ не́ абазве́тця́ да́ і́є ро́дна ма́ти.
- 7) Да́й стрі́єв/Го́сподь—ста́в і́є пи́тати.
„Ку́ди йде́ш-си́рютка́?“ „Ма́мачки шу́кати“. (1)
„Ку́ди йде́ш ма́ленька́?“ „Ма́мачки шу́кати“. (1)
- 8) „Ве́рні́се, си́рютко́,—бо́ й да́леко́ за́йдеш,
Ти́ сва́є ма́мочкі́—да́ ве́ку не́ найде́ш, (1)
Ти́ сва́є ра́дноє—да́ ве́ку не́ найде́ш. (1)
- 9) Ве́рні́се-ж ма́ленька́,—бо́ й ду́шу за́губи́ш,
Все́-ж ти́ сва́ю ма́мку/да́ ве́ку не́ збу́диш. (2)

¹⁾ Пере́клад поба́жання́ слуха́чів на ста́рці́вську мо́ву.

- 10) Бо вже твая мамка/—на високуй гаріє,
На високуй гаріє/У (Та в) темному гробі“. (2)
- 11) Як стала сиротка—над гробам ридати,
Абазвавсе ангел/Та к рудна мати. (2)
- 12) „Ой, хто-ж це так плаче/ да нам маім гробам?“
„Це-ж я мая мамку(о),—возми мене к собі“. (2)
- 13) „Не могу, дитино./Тебе к сабе(е) взяти,
Насипано землі./Не мушу підняти, (2)
- 14) Зліпилися очі, на цей світ не гляну,
Спинилисе губи (уста),—Слово й не промовлю. (2)
- 15) Ой як тяжко важко/—сонца взять рукою,
—А ще тяжче-важче—тебе (дитя) взять з сабою. (2)
- 16) Ой як тяжко, важко—Камень узривати,
А ще тяжче й важче,/Дитя к сабе взяти. (2)
- 17) „Будеш ти, сиротко,—сусідем гадити,
Сусідем-гадити,/Мачухи прасити, (1)
Щоб табе мачуха/Галовку паміла. (1)
- 18) „Вже-ж, я мая мамко/сусідем гадила,
Сусідем гадила,—Мачухи прасила. (2)
- 19) Йа злая мачуха галовки не змила.
Прібіднуй сироткі—Галовку пабила“. (2)
- 20) „Будеш ти, дитино./сусідем гадити.
Сусідем гадити,/мачухи прасити. (1)
Щоб табе лихая/рубашку лашила. (1)
- 21) „Так, як і 18 („Вже-ж я...“).
- 22) „Презлая-ж мачуха/сарочку пашила,—
—Бідную сиротку/на смерть нарадила. (2)
- 23) „Щоб ти цюй сарочки./У век не знасила,
Щоб у ц(с)ьуой сарочці/На лаві палажила“. (2)
- 24) А каторе врем'є—той час ізгадивши,
Присилає Господь—Ангелав із неба. (1)
На бідну сиротку—та й на душу єї. (1)
- 25) Звездаю із неба/ангели на землю:
„Сабирайсь, сиротко,/бо тебе тут не треба, (1)
Сабирайсь, маленька,—бо/тебе тут не треба“. (1)
- 26) Дай взяли сиротку/із-тиха злегенька,
Панесли сиротку/да светлаго раю. (1)
- 27) А каторе време/часу ізгодивши,
Умерла мачуха,/висилає сам Бог, (1)
Висилає сам Бог/Три пекельни з пекла: (1)
- 28) „Злітайте, пекельні, із пекла на землю,
Па злую/мачуху—Тай па душу єї“. (2)
- 29) Да взели мачухи—пуднесли/високо,
Дай кинули мачуху/У пекло глибоко: (2)
- 30) „Тут табе лихая/у вагне гарети,
У вагне гарети/у смале кипети, (1)
Було-ж табе верно/сиротки глядети. (1)
- 31) Будеш ти лихая/вечно спо(гнати),
Було-ж бо по правді/Сироти догледати“. (2)
- 32) „Царствуй же сиротко/в небі со светими,
Прозлая-ж мачуха/В пеклі с проклятими“. (2)

Підчас співання „Сиротини“ надійшли П. та В. Бородаєвські і З. Булгакова. Меншу Бородаєвську з Булгаковою zostавлено коло цього гурту, В. Бородаєвську відведено до мосту.

О 12-й годині ранку. Василів гурт: Коло гурту записувачі П. і В. Бородаєвські й З. Булгакова. Після співу „Сирітки“ підходить до гуртка Григорій.

Григ.: „Здоров був, Василь, ти ще не вмер?“

Василь: „Та ні ще, сідай“.

Григ.: „Нате вам медв. Ійте всі“.

Петро: „Мед, як у юридивого коси“.

Василь: „Мед їсти, то ще мо й ложкою“.

Петро: „От щастя! Спасибі тобі!“

Григ.: „А хто тут у вас є?“

Василь: „Маруся, Катруся. Куми нема. Куми вже не примать, годі“.

Григ.: „А чому?“

Василь: „Да... так“.

Григ.: „Ну, ви співайте на гроші, а я покину вас і пайду принесу вам меду“.

Тут якась баба подала копійку за упокой. Старці заспівали:

Цару небесний, утешителю душе истиний. Богосподі явися нам, благословен гряди...
Іще молимося... Господи помилуй. Ізбавитися от всяки скверни... Іще молимося за вся братія... вся правосл. християне... Господу Богу нашему, пречистуй його матері і всім светим, о милості, мире, здравії, спасенії рабове... і сохрани їх на многії літи. Многая лета" (3-чі).

Василь до Марусі: „Спевай страйней многая лета, так як „ой, по речке по казанке“.

Старці почали співати псалму „Потоп“. (Запис невправний, тому його не подаємо).

Петро: „Зарботок, як Хома на волні“.

Василь: „Да тепер і повна, хунтув на вусім багато треба“.

Петро: „Не хотят нас наградить, люде людьми астались! А ну, давайте ще співать“.

Василь: „Хто више херувиму? Полетіли голуб'ята аж до неба...?“ Чи „Бродягу“ або он що...

І почали старці співати „Правди“.

Після „Правди“:

Василь: „Паночки, тарговочки, жишовочки,
Шукайте собі сараковочки“.

Петро: „Мало дають!“

Василь: „Святый телепень не би(бий) мене тепер,
Господи талалай, радилась я й не була!
У тебе, Петро, дак грає ловко“.

Петро: „Дак то ще з того року я її купив“.

Василь: „Слава-ж табе, тетерок“.

Тут старці почали про щось балакати.

Василь: „Це було тоді, як не було ні неба, ні землі.
як стояли одни плетні“.

Петро: „Дак ти трусив, а я в пакуши крутив.
Ех, полетіли, голуб'ята, аж до неба!“

Василь: „Рубель то рубель акаянний; Пасматрел,
аж і той алавянний!“

Всі старці засміялись і Василь заспівав:

„Полно шуметь, полно шуметь, зеленіє лузи,
Полно терпети мойому серцю невозносие тузі“,

але пісня ця в усіх старців виходила не до ладу, і Василь її кинув, а заспівав разом із старцями

„Расплачеця млади юнош Алисах царевич...“

Василь почав чистити носа. Навкруги засміялися. Скінчивши цю процедуру, Василь почав розказувати, звідки взялися слюні й соплі.

Василь: „А це мо було так: як зробив бог чоловіка, дак вун був чистеньки, а сатана його зараз-же обсякав і обхаркав. От бог прийшов і побачив, що вун гидючий, дак вон вивернув його. З того часу люде сякають і харкають. Ха-Ха-Ха!“

„Ой, Гирманку! та по ярмарку“¹⁾.

Василь затягнув „Старца“, всі піддержали.

Василь: „Ну, а тепер ми будем курить. Хто-б мені закурив перек носа, щоб аж дим пашов?“

Петро: „А сьогодні неділя та ще здвиження“.

Петро полапав картуз, куди народ кидав гроші. Грошей було мало і він з іронією сказав: „Тепер я хазяїн, собрав добра в арехову шалупайку“.

Василь: „Дусиця по залусиця целком пашла поза шкурою!“ Мо заспіваємо:
„А в Київ на дзвониці (сидів чернець на черниці)²⁾ сидить баба без спідниці. Ха-ха-ха...
Ти-б, Петро, узав та надів картуз, та прилепив-би на его бумажку і написав: „театер“, от люде-б і йшли“.

Старці балакали в цьому дусі досить довго.

Недалеко од гуртка стояла Анися Юценко й співала „Блудящего“.

Петро: „Завтра понеділок, к абеда дамой... Дайдемо як-небудь і нічого не принесемо, бо не зарабали“.

¹⁾ З середини пісні: Адкуль ти прийшов в каротенькуй юпці...

²⁾ В дужках проказана (правильна) редакція пісні, списана пізніше. Вираз „сидить баба“ і т. д. вважають старці за пристойніший.

В а с и л ь: „Уже жара утихає, здається, вечір, бо вже не так пече. Уся морда на такому сонці попалилась, аж горить. Треба гатуватись дадому“...

На тіснє коло слухачів, що оточувало гурт старців, наскочив кінь; одному хлопцеві з публіки обідрав ногу, а другому забив спину. Для гуртка й записувачок цей епізод пройшов „благополучно“. Старці, трохи почухавшись, розсунулися по своїх місцях. Врешті П е т р о сказав: „А годі вже, пара-б і закупити щось, а то так“¹⁾...

Василь покликав хлопця, що коло них весь час крутився. Всі старці почали виймати гроші, давати хлопцеві й розказувати йому, що треба купити.

Анила так голосно співала, що якась торговка почала її прохати відійти від цього місця. Спочатку вона прохала, а потім почала бурчати й навіть хотіла її одвести, так люди не дали їй вести Анилу. Анила скінчила якусь пісню й почала співати „Райську птичку“²⁾.

д) Коло мосту: Сохвина кінчає „Параски“ („да вастужицце тело“).

3. „ПАРАСКИ (П'ятниця)“.

- 1) Да васту/житце те/ело,—распачетця ду/ша-(а)
- 2) А не що-ж/табе дѣша—не памо/же-(е)
- 3) На памо/же й душе й/не/ятец не мати-(и),
- 4) А только паможеть душе-(е)—і пасти й майитви(и).
- 5) А все пас/ти й малитви—пакаянни сльози.
- 6) А тие/нас ізбаветь/ад вечнає муки,
- 7) Тие нас/преставеть/Христову престолу,
- 8) Да Христову пристолу/в царстві небесному.
- 9) А постел/них трудов/он трудився³⁾,
- 10) Не владив/ні-(у) руцями/ні/і нагами-(и),
- 11) А ва сніе/е(е)—му п'я/атін-ка/явиласе
- 12) А света/я-(а) п'ятю/унка—Параскавєя
- 13) „А/христо/вая-(оей)—наречення
- 14) А/преве/ліка-(а-я-й)/світ малєбница⁴⁾.
- 15) Шо й у пра/вой руке-е крест держала-(га),
- 16) Дай гув ле/вой руке-е/свечу-троїцу-(гу),
- 17) (Да с права/іеру-/уки⁵⁾ й а/крестилася-(га),
- 18) А з лева/е руки-и (то)/й адсветилася-(га),
- 19) Славєса/ми божі/йми—пра/абудилася-(га):
- 20) Ой ти встань /рабе бо/ожий,—пра/ачутися-(а),
- 21) (да-й) пайди,рабе божий⁶⁾—па всьму миру-(гу).
- 22) Па/адавай, рабу божий,—на/гаказаніє-(е),
- 23) От а ви, му/уж і (ви),—(ви) чесніє жени-(и)⁶⁾,
- 24) Дай ймій/те ви три дня—(на)а недеєлю(у),
- 25) Шо й-у п'ятю/унку пилам—не пилієте-(е),
- 26) А в су/боту пла/атєв—не залієте-(е),
- 27) А в васкрєс/ни день да церкви—хад(е)те-(е),
- 28) (а) служби/ма/алєбе/єві⁵⁾—на/анімайте-(е),
- 29) Земляни/е-е пакло/они—адбивайте-(е),
- 30) І цер(і)ков/ниє свєчи—пастановляйте,
- 31) Да й атцаова/йго й ма/атєр—па/ачитайте-(е),
- 32) І б/а/рат, бра/ата а—у(у)—па/аважайте-(е),
- 33) І сєстра, са/астри-ги-(ги)—не/е внижайте-(е),

¹⁾ Запис 3. Булгакової і П. Бородаєвської.

²⁾ Запис тексту давись П. С. Петровъ. Къ репертуарамъ лириковъ, вып. I, Нѣжинъ, 1913, ст. 1—20. Сборникъ Историко-филологическаго Общества въ Нѣжинѣ, т. IX, Нѣжинъ, 1914.

³⁾ За контекстом: „пустельник трудами он трудився“.

⁴⁾ Власне цей порядок (правильний) виявивсь при повторнім прослуховуванні, спочатку було „а превелікая оей нареченница, а христовая свет малєбница“.

⁵⁾ В стихах 17, 21, 28 й 42 на початку рядка взяті в дужки літери „д“, „дай“, „а“, „а“ з'являлись лише при одному з проспівувань. Коли їх не було, то перший ритмовий розділ стихів 21, 28 й 42 мав инший ритмічний устрій, а саме: замість „дай пайди“—„пай-ди“, „а служби“—„служ-би“, „А терпєв“—„тер пєв“...

⁶⁾ В рядках (стихах) 23, 35 й 41 слова „ви“, „сваго“ й „муку“ поставлені двічі (і в першій, і в другій частинах рядка), бо при першій прослуховуванні з'являлись в одній, при другій в другій половині стиха (то з наголосом, то без наголоса). Коли слова ці належали до першої половини стиха, то перший акцент другої половини падав на наступний склад (в 23—„чес“, в 35—„й не“, в 41—„за“).

- 34) І д(а)руг, (ді)-ру-уга-(а)—ва/азлюбляйте-(е),
 35) Атець мати ча/ада (сваго)—(сваго) й не клені/ете-(е)
 36) (Но) з Жида/ми й урагами-(й)—не-е взавайтесь,
 37) Бо Жиди Хри-иста/а(а)—распина/али-(ги),
 38) Кап'єм/ребро й прабивали-(и),
 39) Кров его/све/ету/-ую—праливали-(ги),
 40) Тернавою венец—на/адевали,
 41) Велику/ю-у Христу (муку)—(муку) завдавали.
 42) (а) терпів/Христос—муку й стражду-(у),
 43) Принімав/Христос—боли/не рани-(ги).
 44) А за все пра/авасла/авни—хре/естияни-(е).
 А лілу/яа,-а-а—алілу/я-(а)
 А ми сла/авим тебе/е/е—Христе Боже наш.

Уривок прозби:

— Пожертвували-б, трудовнички божії, християни православніе.

Пожертвували-б—ради леньочка цього светого.

Коло Сохвини залишилася В. Бородаєвська.

З обходу 5-го. Маршрут: міст, спуск, толкучка (чобітн. ряд), повз Василів гурт—до мосту, спуск; фотографували (спуск, толкучку); знову на спуск. Пушкінський сквер, Борисоглібська, Базар (політосвіта).

На мосту Євстрат; на спуску проти Набережної вулиці якраз підійшла й умощується Хведосся. Списувано Прозби:

ПРОЗЬБА ЄУСТРАТА.

Поможіте, братя, бедному,
 Поможіте бедному калекі.
 Мілостивіе братя воспітателі,
 Обратіте, братіки, вніманіе
 На невідное калецтво бедное.
 Якби мої глазочки светили
 Да чи я ходив-би, чи я просив-би,
 Милосердніе воспітателі,

Обратіте, папаші, вніманіе
 На мое несчастное положеніе,
 На мое страданіе.
 Помогіте горкому калекі безглазому,
 Соглянйтесь на темное страданіе,
 На невідное, братіе,
 На горькое калецтво.
 Соглянйтесь на мое страданіе горькое¹⁾.

Уривки прозби й молитви Євстрата.

— „Спаси Боже Україну од глада, врага і меча, помени господи всіх павших борцов за свободу“...

„Помогіте слепому інваліду, патеравшему трудоспособность!“

Убит я братци великим горем, патерал я трудоспособность на несколько працент“²⁾.

ПРОЗЬБА (Хведосі Йовенкової).

Дайте милостиночку, моя мамочка,
 Дайте милостиночку, мой таточко.
 Дайте милостиночку, возмилуйтесь
 Христа ради возжалуйтесь.
 Дайте трудовнички Христовіе, возлюбительі,
 Дайте милостиночку, братіе,
 Дайте, отечая доченька Божія Христианочка,
 Дайте милый таточку, милый баточку,
 Дайте, маточку виноградочку.
 Дайте милостиночку на пропитаніе.
 На мое горькое, несчастное содеваніе.
 На мое горькое, плачное обуваніе.
 Дайте милостиночку розрозните
 Отця свою, милу мамочку припомяните.
 А припомяните свого отця любимого,
 Мамочку-кремну родительку.
 А хто родителей поминае,
 Господь ему, мамочко, помогает.
 Помогает у путі й у дорогі,
 У счастья, мої мамочки, в добром здоровьи.
 Дайте мені Христа ради,

Дайте ради царства небесного,
 Ради покою блаженного,
 Дайте-ж мимо йдучи, слово, мамочки,
 чучи.

А що в своїх рученьках маєте,
 Сироти не минайте.
 А хто не минае, Господь тому помагае
 І в путі, і в дорогі, і в счастья, і в добром
 здоровьи.
 Дайте-ж возмилуйтесь ради Божого
 денечка,

Ради Господа милосердного.
 Дайте що з малих лет страдаю,
 Мои мамочки, света белаго не видаю.
 Возмилуйтесь надо мною,
 Поуповайте на темноту мою незрячую,
 На калецтво несчастное,
 Возмилуйтесь над нами
 І Господь возмилується над вашими душами.
 А дайте, що не могу заробити,
 Не могу заслужити,

1) Записала В. Бородаєвська.

2) Записала Давидова.

А только пивинна за-частую
У вас попросити,
Рано і ввечері „Отче наш“ сотворити,
Ваших родителів умерших припомянути,
Ой лешенько, мамочко, заробити,
Ой лешенько, мамочко, заслужити.
Дак не могу-ж я, не вижу своїми глазами,
Я-б у вас не прохала,
А лучче-б приробила своїми руками,
Коли-б я видела своїми глазами.
Я-же не бачу, як світ сяє,
Як хмарна година наступає,
Як сонечко сяє.
Дайте, возмилуйтесь, моя мамочко,
За своє здоров'є, за своїх родителів.
Дайте, прикрийте, моя мамочко, тело наше
от нужди.
Господь покриває небо облаками,
Береги песками, а птиці перами,
А нічого-ж ви своїми трудами...
До раю светлого, до престолу чистого,
До Господа Ісуса Христа...
А копеечка-ж, моя мамочка,

Не великая втрата, от Господа милостивого
буде плата.
На цим светі, що є злато,
На том свете все прах і попел.
А ще подасте своєю рукою,
То увідіте перед своєю душою.
Дайте-ж мені Христа раді,
Дайте що не бачу свету Божого,
На бачу сонця праведного,
Когда-б я, мої мамочки, очі мала,
То я-б ваших дорожок не засідала,
Своей головоньки не хлопотала,
Своего голосочку не теряла.
До Вашої милості-б не докучала.
І милостиночки-б у вас не прохала.
Дак не вижу-ж я своїми очами,
Не бачу, як світ наступає,
Як хмарна годинка находити,
Як сонечко сяє, ой горечко проживаю.
Прикрийте, моя мамочко,
Приденйте, моя мамочко,
Дайте мені Христа раді
За своє здоров'є.
Дайте за упокой родителів, память
творочи ¹⁾.

Побачивши нову, ще невідому старчиху, що йде на ярмарок з видющою родиною, звертаємось до неї — це Зіна з Чернечої Слободи (вченка Настина). Слідкували за нею аж у рядах шевських, де вона купувала собі чоботи.

Коло Василевого гурту залишено працювати тих-же самих, з Давидовою пішла до мосту.

Сохвина з Зіною.

12 п'ятниць (фрагмент кінця).

„Станьте ви, християне,
Дай послушайте,
Приходіте ви, християне,
ік святой церкви,
Созідайте нищим милостину

Незворану,
Невосуждену,
Бо зговорене милостина
То не полза душіє
Хто-ж тих п'ятниць...“

Зіна пішла до міста, Сохвина співає „Параски“. Далі початок „Великого Михайла“ — фрагмент.

„А кагда прийде час увреміє,
А житіє наше та і последнее,
О тада зі(е)ло земля потрасецца,
І белой камене распадетца,
А завеси в престолах возрушатся,
Труба із небес

А церковни книги зачитаются,
І сонце-ж і месяц памеркнуты!
О тагда нас некого не буде
Только астанетца свет Михайло.
На Сиянскую гору вун сойде,
Грамагласную трубу вун вострубитъ, (2)
А всех мертвых ад гроба возбудить...

Коло Сохвини залишається В. Бородаєвська з Давидовою, далі її поставлено коло Євстрата списувати прозби.

На спуску (проти нового дому) — Параска. Вище коло Хведосі — Євхим Штупун і П. Кугмер. Розмова про „гряд“ — що наробив десь шкоди, про якогось старця. Підходить Ольга Яновська, вітаються з Євхимом.

З цього приводу Євх. Штупун:

Євхим: „Тири-гов! — Здорова, карова!“
Ольга: „А не чули, де тут мая Хведося?“
Кугм.: „А ось де вана тут“.

Ольга: „Що се вже мая Хведося заблагатела!“

Хведося: „А здрастуйте, кумочко, от сядите, щось розкажу...“ (розмовляють пошепки).

¹⁾ Записала В. Бородаєвська.

Питаємо Євхима: „Шо-ж се Ольги не було видно?“

Кугмер: „А се ви, Барис?“

Євхим: „Драстуйте. Ольга хадила на вчоре дадому“.

Питаємо: „Казав Єлисіей, що на базарі багато дальніх старчих понаходило?“

Єухим: „Да там якась Віера з-за Дніпра—з Крукова“.

Кугмер: „Христя з Горностопеля“.

Питаю: „А Старий?“

Єухим: „Вера ні, а Христя старан“.

Питаю: „А прохватка їхня?“

Єухим: „Да так що й не знаю“.

Питаємо: „А от Ольгу-ж цю звать Яновським дедам?“

Єухим: „Ні, Яновським дядьком!“

Питаємо: „Ви колись казали, що се хтось один всім нашим „прохватки“ давав?“

Єухим: „То Степан Биковець, з Бакова, Козел. в'їзду,—бувало як зайде сюди, то й подражнить“.

Кугмер: „Вун вигадував: от там коло Бикова їхнього є Петруовка, а меж їх озеро, то вун і каже раз: в нас говорять із Бикова у Петровку біг собака по льоду, дак виходить, наче у Петруовку люод буває“.

Питаємо: От скоульки старцюв понаходило, й де се-ж вони ночують?“

Петро К. й Євхим Шт. розповідають охоче, і я дізнаюсь про такі адреси: 1) В Саластіян—у ровчаку када Чернова в канцїє Троїцької вулиці, чотири душі: Павло з Настєю, Хведосся й Параска („Андрієвський хлопець“). 2) У Троїці (в проході дзвіниці) Єухим Ш., Єухрем Вареник. Сергій Кипеть, П. Кошка й Катерина Томилкова („Кимличка“ або „індичка“—„хабў, хабў, хабў“). 3) На Семенавум Хутаріє (пуд Масанами). Катерина („клубочок“), Тетяна („Довжицьки дїед“), Мархва Шибиринівська й Кирило (десь за Жидовським кладбищем).

Кінець обходу 5-ого. Коло 2-ої г. фотографування. а) На спуску Хведосся, Єухим, Кугмер, Ольга й В. Бородаєвська. б) Василів гурт записувачів.

О 2-ій г. перша ходка: Спуск, Пушкінський сквер, Вел. Бульвар, Борисоглібська, Базар.

а) Залишивши Бородаєвську В. коло Хведосї, рушаємо до міста, але зустрічаємо Б. Пилипенка з апаратом. Повертаємось і фотографуємо Хведоссю з гуртом.

б) Протискуємось в гущину толкучки й там фотографуємо Василів гурт у процесі співу.

На Пушкінському сквері: сидять мовчки ліворуч понад стежкою Кипеть і Саша, під самим пам'ятником Тетяна з Веділець „Носати Талахвей“ й Мархва Шибиринівська. Розмовляють.—Тетяна... „щось я вже, сестриця, не тає... Начинала й П'ятниця і Лазара, дай нічого не виходить... ..на хвату—У свинопудки“ пуд Троецю“.

На розі Борисоглібської і Бульварної. Тетяна „Довжицьки дїед“ „пуд стенкою“.

На Борисоглібській коло д. Ніговського („на крилечку“) Сергієм Штупун—сидить мовчки. В розмові з ним з'ясовуємо, що він з базару. Згідно з його відомостями—к ярмарці прийшов ще Лука Балсун (з Козла), він десь „коло Єлецького“; на базарі-ж—Грицько Костюченко піджидає свого видаючого сина, що затримавсь у Козерогах через пожежу—там зайнялась клуна (переказали приїжджі земляки) й син його, яко сільський брандмейстер, мусив вночі гасити.

На Базарі—порожньо; знайдено Грицька Костюченка, що обїдав з родиною; почуто від дружини його цікаві новини. „Оце люде побачили, що старців списують,—верно вас бачили, да й кажуть мені: „а що Вашого ще не списали“.—„Ні“ кажу. „То й не кажіть хто, як будуть питать, бо де нищих хочуть ісо всего свету старцюв зогнать ув адну комнату й запалить, щоб не докучали“ (всі Костюченки регочуть).

28/IX. Розторжя. З обходу 6-го. Маршрут: від Червоного мосту, через ганчарські ряди, „толкучка“, на роз'їзді коло мосту й на Спуску. Коло 6-ї години через ганчарські ряди підходимо до Василеного гурту, що й досі сидів на „толкучці“.

Крім співаків, ще яко слухачі були тепер коло цього гурту старчихи Хведосся й Саша.

Співають: 1) „СМЕРТЬ“.

...„Чалавече ти багати
не думаеш памирати.
Та все думаеш про багатство
Патераеш душе царство...
(Реставровано пізніш).
...„Бо смерть ходить кругом хати:
Чи се живе той багати? (2)
Багач ходить па харомах,
а смерть стоїть у парога (2)
Седять гості кругом стола,
багач стоїть канець стала (2)
Держить чарку, держить чашку
іще сладкую закусу, (2)
В стакан віна наліває,
а смерть к сталу пристунае,
А смерг к сталу пристунае,
чарку пляжку забирае: (2)
„Годі тебе пить гуляти
пара тебе й памирати“. (2)
„Ой ти, смерть, мая родная мати

Не час мине памирати: (2)
Ще-ж ми пани маладце
і детки в мене маліе. 2)
А ти, смерть, ти, мая гардина,
чого раньше й не звестила?“
„Ой я-ж тебе ізвещала,
тебе й дома не застала, (2)
Ти все в пивки да все в гульки,
а пра смерть немає думки!“ (2)
„Ой ти, смерть, мая родна мати,
(не час мине памирати) (2)
Пожди мене та й галину,
Пакуль зберу всю радину (2)
Багатую й убогую
і ближнюю й далеку“. (2)
Ще й радина не забралась,
душа з тілом вже й расталась: (2)
Не с светилам, не с кадилам—
Ступай душа, з чим спасила. (2)

Потім 2) „САМАРЯНКУ“:

Создав Якав етой студенець
За то получив ад Бога венець
Віенець дарогой. (2)
Па/га/лучив сабе хвалу(гу)—
Златой віенець на главу,
Предражайшу честь. (2)
А дивни продивни
Сам Господь сідь на йому-е
Творе чудеса, (2)
А женщина Самар'и(я)на
пришла к йому ваді брати
На источник той. (2)
Ісус ік ней приступив,
в жени ваді іспрасив.
Жажден ва путі, (2)
А вона його не впознала,
жидовином називала
По роду его. (2)
Не познала благодаті:
„Як я могу тебе ваді дати?“
Вон еї дивив: (2)
Із шостого часу до девятого
беседуючи вон із ею
Вон еіе/в/сладів. (2)

Ісус жинці гаварив:
„Пайди мужа приведи,
Я его вазру“. (2)
„Я-ж сказать табі не смію.
Що сабі мужа не ймію,—
Так живу й адна...“ (2)
„Ой, ти неправду об'являєш,
Що й саби мужа не маєш,—
П'ять мужей ^{маеш} _{мала}. (2)
А катораго ти сабе імієш,
То й сказать мене не смеееш—
Той табіе не муж!“ (2)
Тада водонос из плеча спущала
Всім гражданам об'являя:
„Істений пророк!“ (2)
Апостоли приходили,
Сами ани гаварили:
„Цар Господь творец“. (2)
Вси граждане-самаряне
выходили іс сваего града
На источник той. (2)
.....

3) „СТРАШНИЙ СУД“ (фрагмент, початок).

1) (Да) нехто не знае,
Як цей свет начався,
(А) нехто й не знае } (2)
Як буде канчатце. }
2) Вже канець приходить
Страшни суд наступить, —
Слуга добра буде, —
(То й ^{царствія} _{царства} заслужить. } (2)
3) Гріешни. чоловече,
перестань грешити,
Перестань грешити, } (2)
Будеш в небі жити. }
4) „А не перестанеш
Покути творити,

(Дак) будеш у пеклі } (2)
Свуй век галасити. }
5) (Як) мати із ^(дачкою) _(сестрою)
навек согрешили,
Як мать із дачкою
тай ^(с) _і сестра ^(з) _{сестрою}. (2)
6) Іскусив сестру брат,
а сестра і брата.
Атварилися їм } (2)
Пекельние врата. }
7) А муж із женою
(Живучи)
(що живе) в законе

- (То й) на страшн-^(ому)_(ум) суді } (2)
- Буд-^(уть)_(е) в абароні.
- 8) Як сойдуть вітри
начнуть
стануть бушевати,
де гори-долини
будуть равневати. } (2)
- 9) Да вдарєть пагоди,
пагоди жаркіє
та
(все) висохнуть трави, } (2)
трави зеленєє:
стануть
- 10) Да(й) (будуть) пасуші,
пасуші сухіє
Дай
(То й) висахнуть води, } (2)
Ла
(Тай) реки бистріє.

11) О тади не буде жадною напою.

Найде $\frac{\text{Антихрист}}{(\text{Люципер})}$
 На сей свет з смялою. } (2)

Ф р а г м е н т:

А в неділю вранці пано
ва всіе дзвони звонеть,
А вже наших козаченькав
на линею гонеть...

Потім поминання о здоров'ї Івана:
„Цару небесни:

Гурт { Бог господь і явився...
„Днесь спасенія нашего главізна...“
Кінчить денну працю співом:
„Владишнице, прими молитви раб твоїх—
—ізбави нас/ат всякає печалі... 1)“.

Пробігає катрушник - шаповал: „А хто се валянцюов забувсь купіт? —
А се яни!“

Старці починають збиратися розходитись. Саша: „Ну, Петро, вже сонце зайшло“. Рахують гроші, діляться.

1) Того-ж дня від Василевого гурту списано:

„П Р А В Д А“.

А тепер бо на світі правди не зискати
 Бо тая неправда звилга правдувати,
 Ой уже святую правду під ногами топтали,
 А тую неправду медом вином наповали.
 Ой уже святую правду ведуть у темницю,
 А тую неправду ведуть у светлицю.
 Стаїть правда в парозі слізами ридас,
 А кривда устала, та все п'є та гуляє.
 Стаїть правда в пароза тайненько сміється,
 А тая неправда за гроші береється.
 Хочє всята правда таким судом стати.
 Щоб хлібом і соллю увесь суд воздати.
 А кривда хоче с таким судом стати,
 Щоб сріблом і златом очі засипати.
 Хочє правда царства, а неправда багатства,
 Ой уже святая правда, а в темниці вступила,
 А тая неправда увесь мир скупила.
 Паша правда вище, а неправда понище.
 А чи ти правда змерла, а чи ти заключена,
 Що дяя неправда увесь вік зажерла,
 Що уже святой правді не ймється сили,—
 Нехай атець бережиться свого родного сина.
 Ой уже в цяму віку конець приближился,—
 Хоч родного брата от тепер (отепер) бережисья.
 Як астанутьс дєтки без матки сирутки,
 Нема їм памочи не здєсь, а не водки.
 Худо-ж тим дітєчкам без матери жити
 Плачуть горко і ридають, не можуть забути,
 Бо тепер на світі правди не зискати,
 Туольки таї правди, що атець да мати.
 А хто буде на світі правду бережити,
 Тому шлє бог з неба довго в свете жити.
 А хто буде в світі правду визначати,
 Тому шлє бог з неба що день глагодати.
 Сам Господь Бог—Правда сокрушить гординоу,
 Пагубить неправду, вознесєть-же правду в свет

Записала П. Бородаєвська.



План до статті.
Стареча топографія Чернігова.

Роз'їзд: перед мостом на точку, з боку від усіх ярмаркових вулиць (шляху)—Кирило з Високині просить, Григор Овчаренко—просить, коло самого мосту Сохвина співає. Перейшовши міст, по другий бік—Неонила, на спуску Параска й Хведосся.

29/IX. На другий день після розторжя. З дому о 9 годині. Маршрут: Мстиславська, Сіверянська, П'ятницька, базар, Магістратська й назад. Помічені на пунктах:

- 1) Тетяна („Довжицькі дієд“) на розі Мстиславської й Сріт. (прозьбує).
- 2) Мархва („Мовченкувна“) — П'ятницька, проти чайної пуд барканом.
- 3) Євхим („Лісковець“) коло Урина (ріг Шосейної й Магістратської).
- 4) Тимух („Муха“) коло Урина, іде до Єухрема (за ним слідуємо).
- 5) Єухрем („Вареник“) на розі Магістратської й Ремісничої.

На базарі:

- 6) на толкучці біля курей—Хведосся.
- 7) там-таки—Грицько Костюченко (Кондрат).
- 8) коло хлібних яток: Павло („Юрчик“).
- 9) Гадун, Настя.
- 10) Гіма (Гугнява).
- 11) Поруч стоять: Саша.
- 12) Кирило (з Високині).
- 13) Тетяна „Талахвай“.
- 14) Сидить пуд П'ятницею—Сохвина (Курачиха).
- 15) Поруч просить—Параска (Сокира).
- 16) Маня (Василева молода).
- 17) Василь „Бієли“ (Лімоз).
- 18) з Палажкою (Денисихою) сидять удвох проти самого входу до П'ятницької церкви.
- 19) Петро Кугмер (десь є, як те видно з розмов).
- 20) Неонила (Юрченкова) з матір'ю поруч із Василем.
- 21) Кондрат.
- 22) Аксентій.
- 23) Григор.

Записано: 1) розмову Василя з Палажкою. Палажка списує йому свої родинні нелади:

...Я з ним ісхадімасті не бачила нічого. Хача-б вун мені хоч раз справив щось, чи чоботи, чи що... Я ему кажу: „я тебе паб'ю... Ну, да вже й Сашіє туой праходу не буде.

У Саші все нове й ново й усе вани вдвох ходеть. Христя й каже: „вана (Саша значить)... Крегель“) ученика прив'юв. Пришов вун із Крегельом.

„А що дядько, я да вас прийшов, щоб ви мене взяли...“ „Дак що-ж ти да баяка прийшов, хіба щоб валачитце навчив“. Се вже я йому... І от такую сволоч іще й наважаш, дак вун тебе виганяє с хати. Це якби ви не пудийшли сами, я з Машаю пуд Пакрову. Се-ж так співак, дак лучче як тая Саша, прости Госпади. А то Саша, ні співав з ті нічого, хоч-би й Денису... Так кажу Гасподь дав це мені—доля нещасна—так гаревать. Щоб юй так-же прийшлося. І з малку гаревала... (плаче). Тож толк такі дурни сама-шеччи, шо не вміла крушати. А то де-ж такі падобее: псине такуой одну кажущечку купили за 10¹/₂, а за 9 правд... Вун наче й дурновати, у, да й разумни дуже: „давай, каже, насить. А то муль паесть!“ Да надев і каже: „волос мене лезе—се вже прападе“,—да укутавсе й пашов... Отак і ростяг усе майно. Одним адна-адежина засталась. Щоб і будна і светна була... А щэ ек вижене—тади хіба вже меніе—іти пед шдуот і всьо. І це іще треба йаму: видящаму народу расказувать разніне предмети... Вун думає, що се вже всі мене будуть ганиеть, та ек вун...

Василь (перебиває). Пайдуж да другого каго.

30/IX. О 9¹/₂ год. Маршрут: П'ятницька, Магістратська, Базар.

Помічені: На розі П'ятницької й Магістратської лицем до базару: 1) Тетяна („Довж. дієд“), 2) Кирило (ходить).

На Магістратській вул: а) коло Урина: 3) Аксентій Шолох „Зюенко“

1) Михайло Крегель, старець з с. Пакуль.

з Карховки (картуз з жовтим окол. Пантеліїв учень), б) коло Бурими: 4) Єухрем Вареник. На Базарі пуд П'ятвицею: 5) Палажка — Денисиха, 6) Маня (Василева молода), 7) Василь Бієли, 8) Григор Овчаренко розмовляють про кури, 9) Гугнява, 10) Кугмер, 11) Муха.

2 жовтня. Магістратська, Базар. На Магістратській: 1) Аксентій з 2) Кугмером:

П. Кугмер: „Дак ти сядь там, кала Урина..“

Аксентій: „Тепер ек раз такне люде!“

П. Кугмер: „Ні, мене карховці вазили! З асничан хто не пакине: Вереміей або Вереміевич; з Карховцюов-Безштанцов Пилип! От я чустую пе тваюом сусіеду, що вуон пазвюоз би Локать Самойло“.

Аксентій: „Е, вуон тепер кала Майсея, кала „губернатора“—на вигоні. Хату йому зрабили...“

П. Кугмер: „А вже тваюой жонки небож—Самойла Самойлавич—дак би мо й убив!“

Аксентій: „Вун у мене нуож забрав, а каже—приньос, да на лавіе палажив, мо, каже, з старцюов хто забрав“.

Кугмер: „Ні, сие хлопці не взели! А би Лука, або пакойний Пилип, дак узяти-б“.

Аксентій: „Ну й а та псиба, сукин син, прийшов да каже: „Ти кажеш, я нож узав?“ — „А хто ж,—кажу, ек не ти? Ти (а)дин у хаті був!“— „Щоб перед табою, каже, варони кракали!“ „А перед табою, кажу, щоб сабаки брехали!“ Проклета душа його, се же вуон малим був... А то—Павла тао, що прахтикант у мене був, дак той проти Калчака.

Петро: „Ну, дак таго вбито, Калчак багато народу перебив. А вун там на жительству був?“

Аксентій: „Вун-же в Гнилуші служив, дак у хазяїна й забрали“.

Петро: „Се той, що „ходить па гаґбду? Ну, да й картуз-же в тебе добренний!“

Аксентій: „Се вже пяти год нашу, чи що...“

Коло Урина: 3) Муха Тимох.

Коло хлібних яток: 4) Василь, 5) Маня й 6) Кирило й 7) Гугнява.

Записано розмову трьох останніх, якої з деяких причин в статті не наводимо.

4 жовтня. Маршрут: Магістратська, Базар, П'ятницька, Сіверянська. Коло Урина: 1) Аксентій—свідає.

На Базарі: 2) Василь, 3) Павло (Гадун), 4) Кирило з невідомим гармоністом, 5) Настя, фісгармоністка.

Ріг П'ятницької й Базару: 6) Маша. На П'ятницькій: 7) Німа (Гугнява).

Ріг П'ятницької й Сіверянської: 8) Кутмер (Петро).

5/X—24. Маршрут: Борисоглібська вул., базар. На Борисоглібській: 1) Єухим Штупун (іде до Лісковця). Коло Урина: 2) Аксентій, 3) Андрій Шт., 4) Тимох Муха. На Базарі: 5) Настя, 6) Василь з 7) Петром, 8) Григор Овчаренко, 9) Сергіей Штупун, 10) Павло Гадун, 11) Маня, 12) Сохвина й 13) Кирило (нарізно прохають, Сохвина співає).

Записано Самар'янку від Сохвини та списано прощання Петра з братією.

На цім моменті кінчиться ярмаркова доба для опису місцевого старцівства, бо за цей день всі розійшлися.

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

Ales Hrdlička, *The Origin and Antiquity of American Indians*, Washington, 1925 (відбитка з The Smithsonian Report for 1923), с. 481—494.

Невеличкий доклад відомого американського антрополога А. Грдлічки, що вийшов наново в минулім році і був зачитаний на XIX конгресі американістів у Вашингтоні в 1917 р., не являється спеціальним трактатом і загалом тільки робить підсумок аргументів, даних антропологічними дослідженнями про походження і одність американської раси. Не входячи в детальні міркування, він на кількох сторінках дає прозорий перегляд цього цікавого питання, що все ще викликає спори і сумніви. Автор поділяє його так: одність американської людности і її походження.

Американська місцева людність обидвох Америк, не вважаючи на те, що вона поділяється на багато мовних груп і багато культур, все таки і в своїх мовах і в побуті має дуже багато спільних рис—викликає враження чогось однорідного. Так в мовах багато спільних граматичних форм пр. творення множини, чисельники, роля префіксів і суфіксів мають однаковий характер. Так само багато подібного в громадській організації, в релігії і в господарстві. Грдлічка звертає увагу і на деякі однорідності в фізичній природі американських тубільців: в обидвох Америках вони мало або й зовсім не підлягають дегенеративним хворобам як кретинізм, божевілля, так само рахітові й ракові. Зате всі вони без винятків вразливі на туберкульоз, віспу й інші заразливі хвороби. Що-до своєї будови тубільці творять теж однорідний антропологічний тип відмінний від інших рас, що в своїх характеристичних рисах звичайно займає середину між Неграми й білими. Як на особливу замітну рису з цього погляду звертає автор увагу на будову зубів, спеціально цікаві: вони у всіх Індіан в обидвох континентах, за дуже рідкими винятками, вигнуті з середини і заглублені подібно як ложка. Будова черепа і цілого скелета теж має багато одности в цілій Америці і каже дивитись на американських тубільців як на одну основну расу. Різниці між окремими племенами тут звичайно менші ніж між різними відмінами білих і їх можна вважати тільки типами або підразами, а не расами.

Хоч в своїх давніших працях Грдлічка не раз і ґрунтовно заперечив можливість, щоб американська людність зародилась на місці, але з огляду на те, що такі вчені як американський антрополог Ф. Амеґіно все ще підтримують сю теорію, автор ще раз загально перебирає теоретичні аргументи проти сеї можливости. Робить він се і через те, що кілька літ тому в Америці було знайдено кілька мавп'ячих зубів, на підставі яких деякі вчені констатували тип американської антропоїдної мавпи, т. з. Гесперопітека, що могла бути і попередницею людини. Грдлічка ставиться досить скептично до сеї сенсаційної знахідки; на його думку кілька зубів, дуже зле захованих, так що їх навіть не можна напевно признати за мавп'ячі, не дозволяють твердити про існування приматів в Америці. Всі-ж відомі американські мавпи належать до низьких порід, далеких від людини, і Гесперопітек не порушує їх однодушного свідчення. Що-до слідів дуже давнього людського життя в новім світі, то й тут Грдлічка не бачить приводу міняти свою давнішу думку про порівнююче нове

залюднення Америки. Останню нахідку, що була зарахована до передльодовикових часів, зроблену недавно в Лос-Анжелес, Грдлічка, як і деякі інші американські вчені, вважає теж новою ніж льодовиковий період, хоч загалом вона ще не досліджена ґрунтовно. Більше цікаві в сій новій роботі спостереження про можливих расових зв'язків Індіан по сей бік Берінгового проливу. Грдлічка констатує на підставі своїх новітніх спостережень, що той самий антропологічний тип, який можна конструювати з характеристичних рис американських тубільців, зустрічається в більш-менш чистім виді в цілій східній Азії. Очевидно пізніші впливи і мішання внесли теж велику різноманітність у вигляд східно-азійської людности, зробили її не менш різноманітною, як напр. біла раса в своїх різних відмінах, але в Східньому Сибірі, в Тибеті, в Монголії, навіть в Полінезії, на Кореї і на Філіпінах зустрічаються ще зовсім чисті взірці жовто-бруннатного типу, до якого належать з більшими і меншими відмінностями всі американські Індіани. Вони характеризуються тим самим видом очей з жовтавим білком, подібним волоссям і тими заглубленими зубами, на які автор звертає окрему увагу. Подібність буває така, що навіть досвідчений науковий обсерватор не відрізняв-би сих східно-Азійців від Індіан, коли їх поставити в однакову обстанову, одіж і т. и. Численні знімки індивідів і цілих родин сього східно-азійського типу, між якими є Калмики, Самоїди, Монголи, островляни з Формози, Борнео і Філіпін, роблять се твердження особливо наочним. Між знімками, як особливо „типово-індіанські“ впадають в очі фотографії Ігоротів з Філіпін і Бунун з Формози.

Але як сказано, між індіанськими типами, хоч вони в цілім належать до східно-азійської жовто-бруннатної раси, є деякі різниці, підраси, що на думку Грдлічки в головному втворюлися ще на праявчині. Він думає, що сі типи потрохи переселялись до Америки, і представляє се переселення підрас в такому порядку. Найстарший на американськім континенті довгоголовий тип, який репрезентують тепер Альгонкіни, Ірокези, Сіу і Шошони в Північній Америці, в її центрі і на східніх берегах. На півдні до нього належать Аптеки над заливом і деякі племена між Венесуелою і Бразилією та Огненною Землею.

Пізніше прийшов до Америки середньо-американський тип, подібний до попереднього, лише круглоголовий. Він виповнив центральну Америку і Перу та інші частини Південної Америки.

Нарешті, найпізніше й тоді, як Америка вже була добре заселена, прийшли Атапаски й Ескимоси—племена найбільш відмінні від основного індіанського типу, що зісталися на півночі (Атапаски в деяких місцях просунулись досить далеко на південь по Західньому побережжю Америки, де існують маленькі островки сєї людности серед старої довгоголової, але їх головна маса залила теперішню північну Канаду). З сих племен Атапаски найбільше подібні до Монголів, Ескимоси-ж, як відомо, і в своїм способі життя і розселення і до нині задержали зв'язок з старим світом—Азією і Гренландією.

Сей побіжний огляд переселення особливо цікавий; він ставить дослід Америки у все ясніший зв'язок з рештою первісного світу і безумовно кидає світло на історію первісних культур та їх зв'язків між собою, що буде з часом у великій пригоді етнографічному і соціологічному досліді сих частин первісного людства.

Катерина Грушевська.

M. Halbwachs, *Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim.*, Paris, Stock, La culture moderne, 1925 p., ст. 118, 16^о.

М. Гальбвакс, професор соціології у страсбурзькому університеті, подає в названій книжечці резюме праці Дюркгема, що з'явилася 1912 р.: „Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie“. У цій роботі Дюркгем виклав у остаточній формі свою теорію релігії, теорію, як побачимо, дуже оригінальну й глибоку. Нічого не подаючи свого, Гальб-

вах тільки переказує у формі популярнішої і приступнішої для ширшого кола читачів велику працю Дюркгема. Праця ця викликала жваву дискусію серед етнографів, соціологів та істориків релігій. Питання, порушене в книзі Дюркгема, і досі не утратило своєї ваги, і відгомони дискусії, викликані нею, продовжуються і до наших днів. Для українського читача, взагалі дуже мало обізнаного з проблемами примітивної культури, знайомство з теорією релігії Дюркгема буде тим корисніше, бо веде його в коло питань, над висвітленням яких працюють різні напрямки і течії в соціології.

Питання про існування релігії у всіх примітивних народів тепер уже не підлягає сумніву. Але суперечки і розходження полягають в чому іншому: чи між усіма відомими нині релігіями є такі, які можна назвати найпростішими, у тому розумінні, що вони не припускають інших, ще простіших, з яких-би вони випливали? І коли є, то яка це найпервісніша релігія? Проблема це не нова і розв'язання її шукали у двох напрямках. Дослідники помітили, ніби в усіх релігійних системах, давніх і новіших, можна відрізнити дві релігії, з'єднані разом, а однак цілком різні. Одна звертається до природи, або до великих космічних сил, або до об'єктів усякого роду, що заселяють поверхню землі—тварин, рослин, скель і т. в.; це натуризм. Друга має за об'єкт істоти духовні: душі, духів, геніїв, демонів і божества у властивому розумінні, живі і наділені свідомістю, як і людина, але такі, що мають інші сили, ніж вона. Цю релігію духів звуть анімізмом. Щоб з'ясувати, як ці два культу існують разом, висунено дві різних теорій: для одних учених анімізм був явищем первісним, і з нього вже виникла релігія природи, для других початковим був культ природи, а з нього вийшов культ духів.

Зовсім відмінну позицію в цім питанні зайняв Дюркгем. Визначаючи саму релігію, він вважає за найістотнішу її ознаку поняття святого, священного, що підлягає всяким заборонам, оточується пошаною, страхом і надією. Поняття святого протиставляється поняттю буденного, звичайного. Друга неодмінна ознака релігії це церква, збори вірних. Отже релігія, як її визначає Дюркгем,—це система вірувань і практик, зв'язаних із священними речами, тоб-то система окремих заборон, вірувань і практик, що з'єднують в одну моральну громаду, церкву, всіх, хто до неї признається. Анімізмові-ж і натуризмові він протиставляє такі закиди.

Теорія анімістична виводить релігію з поняття душі, що, мовляв, витворюється у примітивних на основі снів—те, що людина у сні живе другим життям, утворює мовляв думку, що в людині є ще друга істота—душа. Смерть надає душі нових властивостей, і вона стає духом і як дух робиться об'єктом культу. Звідси культ мертвих і душ предків. Творці цієї теорії Е. Тайлор та Г. Спенсер. Перший припускає, що культ природи виник з культу духів, бо примітивні, не одрізняючи живе від неживого, за аналогією з людьми, уявляли собі, що неживі речі теж мають душу. Спенсер-же думає, що це трапилось через те, що люди у примітивних звались на ім'я всяких тварин, рослин, то-що. А забувши згодом, що імена ці перенесено з природи на людей, примітивні повірили, що предки їхні справді були тими тваринами, рослинами, зірками, і так з культу предків виник культ природи.

Отже слушно зауважує Дюркгем, що самого імені не досить для примітивних, щоб у тих тваринах та рослинах бачити своїх предків. Що-до самої ідеї душі Дюркгем заперечує можливість виводити її із снів. Так само і антропоморфізм, творення істот по образу людському, перенесення до сиді природи поняття душ і духів, є явище розмірно недавніх цивілізацій, тим більше що й духи природи мають зовсім не ті властивості, які на думку примітивних має душа людини.

Школа натуристів, на чолі з Максом Мюллером, вважала, що природа, цей об'єкт великого подиву і страху для примітивної людини, була першим імпульсом релігійної думки і мови. Імена головних явищ природи стали новим світом духовних істот, що з'явився позад матеріального світу.

Дюркгемові заперечення проти цієї теорії такі: 1) релігія, створена ніби на те, щоб пояснити явища природи, зовсім не пояснює їх; 2) одноманітність природи не може витворити ідею священного і протилежну ідею буденного; 3) великі космічні сили були обожнені досить пізно, а першими об'єктами культу примітивних були дрібні тварини, яких вони не вважали вищими за себе. Так відкидає Дюркгем сни, смерть і природу, як джерело релігійної думки, бо вони не могли творити у первісної людини поняття священного.

Як найпримітивнішу форму релігій розглядає Дюркгем тотемні вірування у австралійських громадах, зорганізованих на основі клану, племен бродячих ще і з зовсім нерозвиненою технікою. Дві характерні риси бачить Дюркгем у австралійському клані: 1) споріднення членів його тільки 'спільним ім'ям; 2) цим іменем, звичайно, буває якась матеріальна річ, найчастіше тварина чи рослина, і ці речі теж вважаються за членів роду (клану). Це і є тотем. Але тотем у Дюркгема не тільки ім'я, це і символічна відзнака роду, його емблема; вона символізує рід в образі якогось звіря, рослини і т. п. та піддає родові гадку про його споріднення з даною породою чи категорією речей. Разом з тим цей символ репрезентує родові і його самого. Життя Австралійців по черзі проходить у двох дуже відмінних фазах: звичайно живуть вони розсіяно, невеличкими родинами, мізерним, убогим життям, добуваючи собі засоби для щоденного прожитку; але час від часу збираються цілим родом, або й цілим племенем на різні учти, релігійні свята, відправляють церемонії всякі і тут доходять найвищого пункту хвилювання і екзальтації. Так твориться колективна свідомість збільшеної сили і могутності, що її одиниця цінить у громаді. Рід чи група почуває цю силу, але не знаючи джерела її, вважає її за щось стороннє, що залежить від присутності звіря-тотему й його впливів. Ця сила, що бере свій початок у моментах колективного життя, є підосовою всіх тотемічних свят і обрядів, де рід чи плем'я намагається підвищити почуття своєї сили.

Цю силу називає Дюркгем „тотемічним принципом“—або, як кажуть Меланезійці, „мана“. Це одно з понять примітивного мислення, в якому є свої закони, свої основні поняття. Мана це не персональна рухлива сила, що існує у всіх речах і виявляється у всім житті—у роді, життєвому русі і в індивіді. Але у Дюркгема вийшла плутанина із термінологією: книжку свою він назвав працею про австралійський тотемізм, а під сим заголовком властиво систематизував поняття „мана“, як підвалину соціального устрою і релігії. Він розуміє тотемізм і як колектив і як релігійну систему, але він міг-би написати цілу свою книгу, не вживаючи слова „тотемізм“, і добре був-би вяснив походження релігії. Бо це штучне і пережите поняття затримав він для пояснення иншого дійсного, що багато обіцяє для науки, що означається тим словом „мана“.

Три категорії священних речей знаходить Дюркгем у Австралійців: 1) тотем, як релігійну емблему, символ роду, 2) ті матеріальні речі (найчастіше тварини й рослини), що їх та емблема репрезентує, і 3) люди, члени клану, крім непосвячених—жінок і дітей. Найбільшу силу святости посідає емблема. Тим священним предметам, що мають на собі емблеми і цим тільки й різняться від звичайних речей, приписують Австралійці надзвичайне значіння і силу. Тотемні емблеми надібуються у Австралійців на різних предметах, навіть на власній особі тубільців, бо й татуювання, калічення, одяг і прикраси часто мають на меті уподоблення до тотему, чи виображення його. Інші категорії священних речей, репрезентовані емблемами (тварини, рослини й инше), та члени клану священні через свою причетність до тої релігійної тотемної емблеми. Австралійці не мають культу тотемних тварин чи рослин і вважають їх тільки за своїх родичів і помічників. Їх заборонено убивати, і тільки иноді дозволяється їсти їх. Члени клану, маючи ім'я якогось звіря, виводять з того дуалізм людської натури: людина одночасно є і людиною і звірем. Щоб з'ясу-

сувати цей дуалізм, створено багато мітів. І оскільки люди є тваринами чи рослинами, вони в такій мірі священні. Між цими трьома родами священних речей є щось спільне, що існує до них і після них, що навіває релігійне чуття скрізь, де являється якась безособова анонімна нематеріальна сила, що править за джерело для всіх їх. Це і є „мана“. А тотем на думку Дюркгема це тільки матеріальна форма, що репрезентує нематеріальну суть—справжній предмет культу. Поняття „мана“ знайдено властиво у Меланезійців, існує воно, під іншими назвами, і в багатьох інших народів, особливо північно-американських Індіан. У Австралійців є аналогічне поняття магічних сил, що так само анонімні, загальні і розсіяні, як і первісні сили релігійні. Тотемний культ звертається таким чином до якоїсь неозначної сили, розсіяної в усіх речах.

Крім кланового тотему розглядає ще Дюркгем тотем індивідуальний; він виводить його з кланового. Можна вбачати в цьому помилку. Бо так само як клановий тотем є тільки конкретизована і об'єктивована енергія—мана у формі роду, так і кожна людина може здобути для себе те „мана“, об'єктивуючи та індивідуалізуючи його в якомусь образі чи речі. Це є типовий надприродний помічник, індивідуалізоване мана, а тотемістична теорія називає його індивідуальним тотемом.

Отже центр культу—тотемні символи і емблеми. В них джерело релігійних почувань, в них максимум святости. З одного боку ці емблеми є зовнішні чуттєві форми божеської сили, а з другого боку це символ певного суспільства—клану, його прапор і відзнака. Така емблема є разом і символом бога („тотемічного принципу“ чи „мани“) і громади. А звідси—божественний принцип є не що інше, як персоніфіковане суспільство, як клан, образно репрезентований. Громада дійсно має все, щоб розбудити в умах чуття „божественного“—ідею сил, що панують над членами її, примушують їх до певного поведіння, а разом з тим і підтримують їх. Це й є основа сил релігійних. Вона твориться на тих святах і релігійних церемоніях, що так вражають уяву і думку примітивних. А одність самого клану, що не має ні певних ватажків, ні певної території, існує тільки завдяки колективному імені емблеми, що кругом себе об'єднує членів клану.

В цьому і полягає відмінність позиції, яку зайняв Дюркгем супроти анімізму: індивід поза суспільством нічого не творить, він тільки функція суспільства; всі ідеї людина одержує із вражінь соціального оточення, від громади, що у народів малокультурних має виключну силу над умами. Тому первісна „наприродня“ істота є сама громада, а її символ—тотем, а з цього уявлення вже виробилося поняття про дух і інші анімістичні ідеї. Племінний бог—це тільки дух-предок. Духів-предків утворено, щоб пояснити походження індивідуальної душі, а це поняття має з'ясувати, що почуває член клану під впливом релігійних вірувань клану. Всі ці образи мають глибоку реальну основу—чуття групової одності і всіх емоцій і думок, що прив'язуються до даної групи.

Так французька соціологічна школа в особі Дюркгема визнала реальність релігії (заперечувану з давніх часів), студіюючи релігійні вірування, як соціальні факти, що виконують певну соціальну функцію. Головно цікаве в цій теорії те, що релігія пояснюється як соціальна функція, а не як помилка колективного мислення. Але з усіма думками, що Дюркгем виводить з цього твердження, погодитись не можна. Така напр. думка про те, що соціальні функції релігії однакові для всіх часів; що в культурних суспільствах можуть з'являтися ще нові форми релігій, що між релігією й наукою існує антагонізм не завжди, а тільки тоді, коли одна вступає у володіння другої. А говорити, що релігія відповідає постійним потребам колективу, закріплюючи ті чуття і ідеї, що творять його одність,—це значить переоцінювати роль релігії, як єдиного зв'язку, що сполучає примітивну громаду. Тут Дюркгем недооцінює ні спільного походження, ні спільного користування землею, що теж є

засобами звязку... Але два основні цінні здобутки треба підкреслити в цій праці: по-перше, в своїй теорії релігії Дюркгем оперує тільки з живою етнологічною дійсністю, з соціальними фактами примітивного побуту, не плутаючись у безпідставних спекулятивних міркуваннях; по-друге, він висвітлює як слід велику роль колективу в житті первісних народів. Викладаючи цю теорію в короткій і приступній формі, книжечка Гальбваха є отже корисним надбанням соціологічної літератури.

Тодор Гавриленко.

Nippgen, *Les divinités des eaux chez les peuples Finno-ougriens. Les Ostiaques et les Vogoules*, ст. 202—216. *Les Lapons*, ст. 408—424 (*Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, № 22, 23—24, Paris, 1925).

Праця має на меті охопити вірування Угро-фінських народів півночі в звязку з їх умовами життя та світоглядом. Поки що автор розглянув вірування Остяків, Вогулів і Лопарів.

Релігійні погляди північних угро-фінських племен мають в собі чимало спільного, спорідненого. Спорідненість обумовлюється природою і приблизно однаковими умовами життя. Рибальство, головний засіб до життя у цих народів, має велике значіння в їх соціальній економіці. Риба складає найголовнішу частину продуктів живлення. Риб'яча шкіра йшла на виготовлення одягу. Риб'ячий жир мав терапевтичне значіння. Тому велике місце в віруваннях угро-фінських народів належить божествам та духам води.

Сама вода не об'єкт культу, хоч і до води і до лісу існує велика пошана. Воду шанують через те, що вона—оточення для духів, що сприяють рибальству, але вона сама по собі у цих народів не має такої важливої ролі, як у хліборобів та скотарів.

На думку автора духи та божества води мають антропоморфічне походження, хоч в багатьох випадках їх позбавлено характеру та прикмет людини.

У Остяків назва богів—„тонх“ визначала колись душу предків, старих князів та старих героїв. Тонх—божества доброзичливі до людей. Вони сприяють людині в ловецтві та рибальстві, допомагають, охороняють та вилікують. Найголовніший з них, As-iga, господар над усіма рибами (володар риб, „Обський дід“), має деякі риси подібні до св. Петра, райського воротаря! Крім As-iga існують Тонх певної річки або озера. Багато з них панують на певних косах, деревах, скелях, горбах та инш.

Для Зирян, Остяків та Вогулів спільне божество—Куль, недобрий демонічний дух.

Ескимоси, Остяки, Самоїди і Вогули ставляють дерев'яних та кам'яних ідолів біля території ловецької та рибальської, серед пасовиська оленів, по узбережжях річок та озер. Місцевості, присвячені ідолам, вважаються за святі. Ніхто не наслідуються порушити типу святого місця, що у Вогулів зветься *jel rin*, цеб-то святий. Поширення цього слова в географічних термінах вказує на велику кількість ідолів в минулому.

У Остяків місцевості присвячені ідолам мають межі. Ловецтво та рибальство там заборонено. Жінки у Вогулів та Лопарів не мають права наближатися до святих місць. Коли трапляється чоловікам проїздити повз ці місцевості, вони кидають у воду монету.

Чужоземні впливи відбилися на характері жертвувань. Крім традиційних м'яса і риби стали приносити в жертву корів, баранів, телят, курей, горілку, срібні гроші. Свята з жертвуваннями відбуваються на березі перед початком ловів. У Лопарів Різдяні свята се період жертвувань.

Ширше й докладніше спинається Nippgen на питаннях культу божеств води у Лопарів. В багатьох випадках автор посилається на праці попередніх дослідників: Лема, Сандберга, Торнеуса та инш.

У Лопарів переважне значіння має культ сейта або культ предків (мате-

ріальний вплив культу *seita*—каміння, стовпи, стовбури дерев та инш.). З ним зв'язано чимало легенд та обрядів. Місце, де є *seita*, у норвезьких Лопарів звється *rasse* (так звється і камінь, на якому приносять жертви). Воно вважається за святе й його дуже шанують. *Seita* допомагають не лише в рибальстві й ловелстві, але також в численних випадках різного характеру. Вони мають владу над природою та життям людини. Основа релігійного почуття до *seita*—в культі предків. В народньому уявленні *seita* живуть там, куди люди уходять після смерті. Їм надається чимало людських рис. Подекуди *seita* вважається за скам'янілу людину. На думку автора, коли примітивне уявлення *seita* занепало, на камінь або стовп стали дивитися як на духа, оборонця певної громади. Велика пошана і до святих озер, *Saivo*. У Лопарів божеств води більше, ніж у східних племен фінської раси. Це явище автор пояснює впливами скандинавськими, російськими, германськими та инш. Так головні лопарські божества, трійця: *haga-galles*, *voralden-olmai*, *buga-galled* германського походження і відповідають ісландським *Thor-Troj-Njord*.

На узбережжі велика пошана до *Akkruva*, напівлюдини, напівриби. *Rawga*—чайка скандинавських Орпарів, фінський дух *Meriraukke*, що був втоплеником, та підземний дух *Gufiter*, що живе по мілинах, плесах та річках—божества норвезького походження. Германського походження божество *Nesse*, що має вигляд то дитини, то мотузка на воді, то перевернутого баркаса. Німфа російських Лопарів *Jasien* відповідає російській (слов'янській) русалці.

Російського (слов'янського) водянника нагадує *sasse-olmai* норвезьких Лопарів та *Saize-jelle* у Лопарів Кольського півострова. *Saize-jelle*—недобра істота, що затягує чоловіків у воду, провіщає лихо. Живе вона не лише у воді, але й по людських оселях. Ця риса наближує її до домовика. Як Лопарі прийняли християнство, звернулись до святих церкви. Найпопулярніші—св. Микола, Петро, Павло та Ілля.

Віра Рубайло.

P. Bogatyrev, *Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpatique*, „Le monde Slave“, Revue mensuelle, ss. 196—224, Novembre, 1926.

За теперішніх обрядів у європейських народів є звичай не лишати мерця одного—завжди при нім хто-небудь має бути. Особливо вночі мерця не можна лишати одного, чому на ніч до хати, де лежить мерць, збираються родичі, сусіди й знайомі і пересиджують до ранку, або до-пізна. Ці нічні сходини звісні під різними назвами—у нас „стерезіння душі“, „посиджіння“, „лубок“ і т. д., у Німців „*Totenwache*“, у Поляків, Кочубів, лужицьких Сербів „*pusta poč*“, „*pusty wješor*“. „Стерезіння душі“ в теперішнім їх стані набрали церковного характеру: звичайно читають із церковних книжок, а присутні розмовляють, моляться за вмерлого, але в минулому вони мали инший характер: ніч минала в забавах—гralися в різні відповідні гри, пили горілку і т. и.

До недавня на Київщині й Поділлію спостерігалися подібні звичаї, а тепер це заціліло тільки в Галицькій Україні і особливо в гірських її частинах, ізольованих від нових впливів. Ці гри у нас носять різні назви: „лубок“, „лопатки“, „грушка“ й ин. Др. З. Кузеля нараховує цих назв сто п'ять (тут є й варіації одної гри¹⁾) і нерідко від назов гри все посиджіння звуть „лубок“, „грушка“ і ин. Між цими грами є гри, за яких учасники так чи инакше намагаються притягати до участі й мерців; але їх мало занотовано. Натомість є багато гриш, коли хто-небудь удає мерця, а його „хоронять“, нагадуючи відправу; нарешті багато є ігор спортивного характеру і еротичного. Тепер учасники пояснюють усі ці гри переважно потребою розвеселити мерцевих родичів,

¹⁾ Українських назов нараховано сімнадцять. Див. З. Кузеля. Посидження і забави при мерці в українським похор. обряді. Записки Н. Товариства ім. Шевченка у Львові, 1914 р., т. XXXI.

не дати їм засумувати, та первісна мета їх була інша: входили вони до складу похоронного обряду, як одна з складових магічних частин його.

Розвідка П. Богатирьова присвячена грам на посиджіннях серед нашої людности за Карпатами (він зве їх—свічина, „svičina“). У своїх етнографічних екскурсіях по Прикарпатській Україні він мав змогу особисто спостерігати в кількох селах й посиджіння і зокрема гри при мерці і занотовувати деталі їх і пояснення, які дають учасники. Це, а також раніше видані записи й студії дало авторові матеріал для розвідки.

Найперше в ній автор зупиняється на грах, у яких учасники притягають до участі і мерця, або роблять які небудь маніпуляції з його тілом.

Старших записів таких ігор у нас дуже мало—всього два—з Ясел, де граючися запрошують мерця встати бавитися, тягнуть його за волосся, питаючи, чи знає він, хто то потяг, лоскочуть під носом, щоб засміявся і т. и., і запис 1903 р., зроблений на Бойківщині, де перед виносом з хати мерця підвішувано його за ноги. До сього автор додає тепер нові інформації зі слів молододівчини з Вишньої Колочави, де на посиджіння прив'язують нитку до руки мерцевої і підчас читання псалтиря тягнуть нитку, від чого ворухиться рука, а присутніх тоді опановує страх (с. 199), і нові записи, взяті з чеських часописів. По-перше з „Narodni Listy“ (Прага, 25 квітня 1926 р.) з берегів Тиси, повіт Перезва; тут „кладуть покійника на лаву (на стіл, якщо то дитина), грають у карти, п'ють пиво, а потім, прив'язавши мотузку до мерцевої руки, або ноги, тягнуть її й кричать: „він устає, він устає“; цей звичай вивівся, та держиться ще у Гуцулів“. По-друге „Podkarpatske Hlosy“ з Ужгороду, 18 липня 1926 р.—коло Кона. Тут ватага людей бавиться і навіть танцює, грає в „сліпу бабу“, а старші, п'ючи пиво, розмовляють про минуле; серед цього гармидеру мрець сидить спиною до стіни. Іноді підчас метушні мерця звальють додолу, але ніхто на те не вважає.

Що-до значіння цих звичаїв автор погоджується з думкою К. Грушевської, що запис у Бойків про підвішування за ноги—має магічне значіння, а не медичне, як то раніше твердив проф. Кайндль, але не вважає за можливе на підставі цієї короткої звістки віднести цей акт до актів оживлювання мерця. А нова інформація з Прислоні, де першу вмерлу дитину підіймають під руки, „щоб інші не вмирали“, змушує автора припустити іншу мету цього акту й у Бойків.

Більш поширені на наших посиджіннях гри, в яких хто-небудь із учасників удає мерця—„вмирає“, а йому влаштовують „похорон“—правлять панахиду і т. и. До вже опублікованих автор додає нові варіації:

„Дід та баба“. Молодь одягається в кожухи навиворот. Старий „умирає“, а стару виганяють із хати. Пізніше вона входить до хати, „наймає“ попа—це хтось передягнений у „ризи“; стара голосить, а мерця виносять із хати. Потім хлопець „замітає“ хату ломакою і б'є нею присутніх по ногах, а всі повинні втікати з хати (с. 200, від Головки в Прислопі). Подібне записано й в Вишній Колочаві: „один хлопець удає мерця; його кладуть на драбину і вдвох несуть із хати. Другого хлопця одягають за „святеника“ в червону шапку з хрестом із картопляної шкірки. Він здіймає постолу і махає ним як кадилом. Навколо мерця присутні учасники плигають, кричать, бігають, і це створює такий жах, що не можна дивитися“ (із слів молододівчини). Тут-же додано запис пародії причастя з Вишньої Колочави. Автор вважає, що пародії похорону і причастя треба пояснити не богохульством, а відмінним поняттям пародії у закарпатських селян, для яких пародія тільки заховає пародійовану річ, не кидаючи на неї й тіні непошани, подібно до того, як за середніх віків суспільство дивилось на містерії, що в них представляли святих.

Торкнувшись ігор типу „лубок“, „лопатки“ (коли одного з учасників б'ють, а він із зав'язаними очима має відгадати, хто то вдарив), автор згоджується з

¹⁾ Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, XXXI—II, 210.

теорією цих ігор у К. Грушевської, що ці гри є пізніша еволюція ігор-маніпуляцій над мерцем, що безпосередньо з цих маніпуляцій виникла. „Лубок“, „лопатки“ своїми деталями близькі до ігор записаних у Яслях і мають тісний зв'язок із похоронним обрядом і за твердженням Грушевської, що ці гри є рештки колишніх актів будження, автор припускає таку-ж гіпотезу (205¹).

Щодо ігор типу „сорока“, „коза“, то автор не вважає за можливе дати їм аналогічне пояснення, бо ці гри, на авторову думку, могли перейти до посиджінь з іншого обрядового циклу і можливо ніколи не мали магичної мети. Імовірно вважає автор і гіпотезу др. Кузелі, що гри, в яких і мерця примушують брати участь „гратися з ним як із живим“, мають на меті розважити його. Ці обидві гіпотези, К. Грушевської і З. Кузелі, каже автор, можуть мати підставу, коли—припустити, що за різних епох і в різних місцевостях однакові гри могли бути різно пояснювані (206).

Те, що пародії похорону майже не мають спільних рис поміж ігор „оживлювання“ і ігор типу „лопатки“, схиляє авторову думку до висновку, що вони не були перехідним ступенем поміж цих ігор, а могли виникнути без жадного зв'язку з грами „оживлювання“, як то є у великоросійських народніх п'єсах пр. „Цар Максимиліян“, яких немає підстави прив'язувати до обрядів магичних.

Другий, останній розділ розвідки присвячено еротичним грам: „дід та баба“. Автор справедливо зазначив, що в досі опублікованих спостереженнях над грами цього типу еротичний елемент був майже невідзначений, бо тільки в Прикарпатській Україні ці гри повніше переховалися, а ще й тому, що селяни вагаються переказувати їх непристойні деталі, а фольклористи—записувати їх. До опублікованих²) ігор він додає деякі нові деталі з Нижнього Синевиря, з Великої, Бистрої, Ужкю й Волового—де тепер йому оповідали про ці ігри, а у Воловім навіть, передавши, продемонстрували йому ці гри, як вони граються на посиджіннях (210—214).

Переказавши з усіма деталями ці гри, автор пробує найти первісну мету, що її могли мати вони перед тим, як стали правити за розвагу. Автор попереджує, що його пояснення буде тільки гіпотезою—одним з імовірних пояснень, що не йде проти інших пояснень, припущених для інших похоронних обрядів Прикарпатської України, а воно відповідне і для інших аналогічних магичних обрядів, виконуваних в інших місцевостях.

Автор звертає увагу на те, що в Галицькій Україні уживають різних заходів, щоб охоронитися від шкідливої мерцевої сили³), а особливо щоб охоронити збіжжя⁴).

Ці магичні заходи до охорони збіжжя підчас похорону і помічення болгарського професора Арнаудова⁵) про давнє вірування, поширене в усіх відсталіх народів і в усіх землеробських країнах Європи, що сексуальний акт і його

¹) Наводячи спостереження Кузелі, що ці гри бувають також біля церкви у зв'язку з Великоднем, автор подає приклад із Озерянки, де влаштовують гри в зв'язку з культом умерлих. На Великдень родини виходять на могили своїх умерлих, сідають на їх, розмовляють і їдять відповідні страви, глибоко вірячи, що з ними розмовляють умерлі, як то було за життя. У цей час молодь бавиться тут-же, співаючи атилок (пісень, що йдуть у супроводі ігор, спеціально для цього дня. З неопублікованих матеріалів П. Кумака, з 1893 р., що були серед паперів Rehořa, тепер переданих до чеського національного музею. Тут, як зазначає автор, є надзвичайно багато цінного матеріалу.

²) Етн. Збірн. XXXI—II, с. 295, 229.

³) У Прислопі в момент виношення мерця рідні дивляться на ліс, щоб бути таким здоровим, як він. Коли мерця винесено і хату заметено, рідні стають за столом, а їх кроплять водою, після чого вони дивляться на зелене дерево, і кажуть: „як те дерево здорове, такі й ми здорові“ (214).

⁴) У Прислопі перед укладанням мерця до труни треба просіяти збіжжя в повітрі. Подібне автор записав ще і в с.с. Колочаві, Бистрій, Смерековій (215—216). У Чорноголовах не можна переїжджати поля засіяного, коли везуть мерця (216).

⁵) М. Арнаутов, „Kukeri i Rusalii“, Сборникъ за народни умотвор. III—XXXI, София 1920 р., с. 98.

імітація добродійно впливають на посіви й проростання, дає авторові вихідну позицію для пояснення еротичних ігор на похороні. Він припускає, що еротичні гри на посиджіннях є сліди колишніх актів, практикованих для допомоги посівам і проростанням, подібно, як це є і в інших народів, особливо слов'янських; автор вважає за можливе припустити ще й те, що ці імітації є магичні акти допомоги для запліднення тварин.

Давши таке пояснення для еротичних ігор взагалі, автор ставить друге питання—чи завжди вони були зв'язані з похоронним обрядом, чи запозичені з іншого циклу ритуальних церемоній?

Порівнюючи ці гри до ігор у інших народів, автор вбачає велику схожість їх із діонісійськими (свята на честь Бахуса) грами карнавалу¹⁾ у Римлян. Ці гри заховалися і у Болгар, де їх проаналізував професор Арнаутов. Він знайшов у Болгар як і у Римлян гри одружіння, імітації полового акту, пародіювання смерті, гри воєнного характеру з передягненням і т. и. Для цих ігор проф. Арнаутов дає таке пояснення: „треба провести паралелю поміж ними і грами діонісійськими — карнавалу у Болгар і Римлян, пам'ятаючи, що приводом для них є не карнавал, а похоронна церемонія. Треба бути послідовному у поясненню, що буде йому дано, що-до рації полового акту, і голости, як засобу антидемонічного. У похороннім ритуалі характерний елемент визначено, завдяки магичним актам, призначеним охороняти живих від помсти і нападів шкідливих демонів (часто мернів). Тут бачимо дію, що своїми основними рисами рідниться з грами і звеселіннями карнавалу, мета якого—розбудити природу, збільшити врожай і опікувати здоров'ям живих істот“²⁾.

Це зближення Богатирьов вважає за цілком оправдане.

Отже автор вважає за можливе й потрібне припустити кілька пояснень ігор, практикованих на сучасних посиджіннях тому, що ці гри—це сукупність ігор, витворених за різних епох, і тому, що навіть тепер є декілька пояснень похоронних обрядів і магичних актів.

1. Гри пародійні можна пояснити відмінним від нашого поняттям про пародії селян Прикарпатської України.

2. Деякі гри на посиджіннях колись мали характер магичних актів, а тепер правлять за забаву, переховали обов'язковий характер магичних актів.

3. Можливо, що святкування на посиджіннях є рештки тої думки, що на похороні треба бути веселим, чи то, щоб не шкодить мерцеві, чи тому що веселість є засіб оборонний від шкідливої мерцевої сили.

4. Нарешті мабуть веселощі бувають, щоб зробити приємне самому мерцеві останні дні перебування його в своїм домі.

Отже в цій розвідці маємо цінні записи, особливо ігор, в яких притягають до участі мерця, і еротичних і нові помічення та вказівки. Обережно підходячи до висновків, автор стримується категоричніше їх визначити, стоячи напр. що-до ігор з мерцем на середній позиції поміж міркувань К. Грушевської і Др. Кузелі. Це свідчить про потребу ще дальших дослідів над цим інтересним пережитком примітивної думки, перехованим серед нашого народу.

Аторові висновки вірні з того боку, що за різних епох у різних народів, у різних місцевостях гри на похоронах могли бути різно пояснювані, що вони приєднали магичні обряди інших циклів і т. и. До інших висновків прийти і не можна, виходячи з теперішнього стану ігор на посиджіннях, або з записів, зроблених дуже пізно, коли набагато вже було втрачено з світової магичної мети цих ігор. Такі помічення цікаві й цінні з погляду перевірки теорії розвитку магичних обрядів.

Але питання найцікавіше,—в розвідці не пояснене і майже не зачеплене—які були первісні гри і яка їх мета була? Чи то були гри для самої

1) Kabucarsko-Dionisijskie igry.

2) Цитовано з замітки, одержаної автором від пр. Арнаудова.

забави, чи то були якісь маніпуляції над мерцем,—як у Бойків, чи гри мали на меті притягати мерця до участі?

Це останнє питання тягне за собою інше—яка мета могла бути в таких притягненню мерця, чи—„щоб в останнє бавитися з ним?“, чи було воно подиктоване думкою, що сум шкодить померлому? чи робилось це для того, аби веселістю охоронитися від шкідливої мерцевої сили, як догадується автор,—чи притягання мерця до ігор мало на меті інше, пр. оживлювання, через приваблювання, як то і автор за К. Грушевською припускає?

Кожна обрядова гра, а тим більше така, як при мерці, тісно з похоронним обрядом звязана, могла виникнути тільки з магічної мети; пізніше ці гри багато приєднали нового. Мотивована магічна мета в останніх часах утратилася, а це завжди є знаком зникнення колись магічних обрядів.

За недавно минулої доби, коли гри ще мали магічну мету, вони могли приєднувати і інші мотиви. Може в них була і думка про охорону веселістю від шкідливої мерцевої сили, або навпаки про те, що веселість корисна для мерця. Але всі ці мотиви нічого не дають для пояснення маніпуляцій над мерцем, що заховалися досі, і які не могли бути за джерело веселости.

Маючи на увазі маніпуляції з тілом,—притягання мерця до участі, щоб він устав, увесь комплекс примітивної думки певної своєї магічної сили, за якою примітивна людина виступає на боротьбу з природою, а також характер усього нашого похоронного обряду, скерованого у великій мірі на допомогу мерцеві, лікування хворого, як вигання злого сили, що ввійшла в людину, нарешті голосіння наші, де так багато слідів давніх магічних спроб змусити мерця встати, прокинутися,—роблять гіпотезу, що первісні „гри“ були акти оживлювання—все таки найімовірнішою.

До проб оживлювання особливо могли заохочувати й такі явища, як неприємність і летаргія, коли „оживлювання“ давало позитивні наслідки.

Що-до еротичних грищ і оригінальної спроби їх висвітлення у автора, то вони як сказано в розвідці відділені від решти, ніби, як гри зовсім іншого типу, що з іншою метою перейшли з вегетаційних церемоній до похоронних обрядів. Деякі факти, як бачимо, змушують автора припустити, що ці гри могли мати мету не тільки охороняти збіжжя від шкідливої мерцевої сили, а й сприяти заплідненню тварин. Отже автор тут допускає трохи інший цикл інтересів, не звязаних безпосередньо з похороном. Таке пояснення імовірне: еротичні дії дійсно правили за магічний вплив на врожайність і пророцтва, хоч твердження, що еротичні гри мали мету магічно боротися зі шкідливою силою мерцевою на збіжжя, вимагає докладніших студій. Та неясно зовсім, чому для запліднення тварин уживали еротичних ігор, саме підчас похорону. Але еротичні гри при мерці могли наслідувати й іншу мету, тісніше звязану з похороном—справжнього зачаття при мерці, щоб передати дітям надприродні мерцеві здібності. Дуже розповсюджені вірування некультурних народів в те, що люди родяться з душою померлого предка, і віра в те, що засвоївши собі що-небудь від покійного, можна придбати силу покійного, роблять такий здогад на нашу думку дуже можливим.

На жаль, шановний автор, не вважаючи на такі цінні помічення, не поставив питання про розвиток ігор, а обмежився окремими поясненнями.

Василь Денисенко.

Witold Klinger, *Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne*, Познань, 1926, ст. 90 (відбитка курсу Познанського Університету).

Вихованець київського, а тепер професор познанського університету, В. Клінґер поставив завданням розглянути в цій етнологічній студії народню різдвяну обрядовість в її початках і первісному значінні. Притягнув до того етнографічний матеріал, що охоплює мало не всі країни Європи. Виклад досить стислий,

компактний, розгортається суцільно й барвно. Після короткого вступу, де автор визначає завдання своєї праці, йде характеристика Свят-Вечора (з народніх поглядів і вірувань); що то — час радісний і страшний, багатий і живодатний (що впливає навіть на неживу природу й німину). За тим означивши багату обрядовість польських Святків, як наслідок дуже складного історичного процесу, автор вказує джерела її в класичній давнині й подає її генезу за передхристиянської й християнської доби. Відмічає в святах господарчий підклад римських сатурналій і буйно-веселий характер їх. Сатурн з бога врожаю під впливом грецьких свят на честь Кроноса стає мітичним королем золотого віку, і відповідно до того в строю свята являються гуляцькі елементи, що мають показати ідею багатства, великих розкошів і соціальної рівності золотого віку. Дальший хід цього античного свята — це злиття з новорічними святами (січневими „календами“ й „вотами“), що внесли в нього нові елементи (ворожіння, прорікання на новий рік) і підсилили елемент приємності, втіхи (учти, ласощі, дарунки). Згодом у цей комплекс вливається ще новий елемент у циклі поганських свят — культ „непереможного сонця“ (занесли його римські легіонери зі сходу), що на кінець IV віку набуває дуже широкої популярності; обходжено його 25 грудня. Цьому циклові поганських свят християнська церква в боротьбі за вплив мусіла протиставити свій зміст, „непереможному сонцю“ вона протиставила „сонце правди“. Отож що обидва цикли свят — поганські (календи) і християнські (Різдво, Новий Рік, Водохреща) припадали на один час, то поганські обрядові чинності тим легше могли перенестися на нові свята, і елементи поганських свят, перейшовши пошід заборонами церкви й нівелюючим впливом часу, дісталися в спадок нинішнім народам, як кволі відгуки, змінені й затерті.

За тим автор наводить відзначені в літературі елементи обрядовості, що свідчать за такий „цивілізаційний вплив“ поганської обрядовості на християнську (етимологічна подібність назви давнього свята й нинішніх назв свята чи обрядової пісні — „коляда“, назви снопа, чи різдвяного печива). В ряді інших аналогій автор згадує також святочного короля, що від сатурнальної обрядовості дістався до середньовіччя, в ролі „папи дурників“, карнавалових „біскупів“, „пріорів на час“, що мали загальну шану й послух, далі в ролі англійського „різдвяного короля“, французького „короля бобу“ і т. д. Тут цікаво згадати й за українського „діда“ в святочних обрядових ігрищах, що теж посідає на той час надзвичайні права, користуючися загальним послухом. Нарешті автор відмічає характер Різдва як свята соціальної рівності й елементи сваволі, що виявляються навіть у церквах: то все риси спільні між сучасним християнським і старим поганським святом. І причина її спільності — велика популярність поганських свят на цілому обширі греко-римського впливу.

Тоді спинається автор над специфічним характером святків північної Скандинавії, де різдво має характер свята, присвяченого духам мерців і лиховісним силам. Вбачаючи риси суворості в сучасній європейській обрядовості (27—28 ст.), він пробує поширити Файльбергову інтерпретацію північного Різдва, як свята духів, на цілу Європу. Для цього перебирає численний матеріал, що власне складає дві третини цілої книги. Автор відшукує подібні вірування — що мерці на різдво вертають між живих — у Поляків, Еспанців, Румунів, Бретонців, Французів, Великоросів, Осетинів, Українців, Білоросів. Зіставляє елементи, спільні для Різдва й для поминальної обрядовості: чати при вогні цілу ніч, на Різдво і в поминальній обрядовості, варта перед хатою небіжчика — й різдвяний огонь, роля „куті“ й „колива“, молоко, мед, оладки, в тій і тій обрядовості, вечерея про небіжчика, дарунки-ласощі дітям в різдвяній і задушній обрядовості, де дітям віддають те, що первісно призначене для мерців. А що поминальні учти є відомою похоронною обрядом, то це дає авторові привід твердити, що „підставові й засадничі складники святків — похоронні“, і „тільки рештки поганських сатурналій прикрили їх істотне обличчя“, саме на тій під-

ставі, що „святочна вечере цілим своїм меню і в подробицях церемоніялу майже не різниться від учти задушкової і безсумнівно первісно була нею“ себто задушною учтою (ст. 74).

Вершить автор цілу свою працю таким висновком що-до сучасного значіння свята: „Переглянули ми всі країни Європи і всюди натикалися на те, що Різдво, Новий Рік і Йордан, а власне вечере проти них, були, а часто й досі є в очах народу святами мерців“ (ст. 82). „З двох досі розріжнених складників..., що надibuємо в обрядовості різдвяній, одна бере початок—в греко-римських сатурналіях, друга—в культі предків, доби передхристиянської“ (ст. 86—7).

Цілий виклад ділиться таким чином на дві частини: вже відома історія Різдва й інтерпретація його, як античного свята, і друга—нова інтерпретація, що її пробує дати автор, зіставивши матеріал і зробивши вищезгадані висновки.

Перша й головніша хиба авторова та, що він, захопившись відмінним характером свята на півночі Скандинавії і вловивши кілька подібних моментів у європейській обрядовості, пішов далі шляхом зіставлень і беручи матеріал випадковий і тільки такий, що йшов на підтвердження його думки, полишив інші моменти, що вказали-б ще й на інші джерела нашої обрядовості, без уваги. Тим він відхилився від поставленого завдання: вказати „головні струмені цивілізаційні, що злилися в одно річище“—сучасну Різдвяну обрядовість. Цілком ігнорує автор те, що Різдво це свято вегетаційне, насамперед¹⁾ свято живих більше ніж мертвих. Коли задушні елементи в ньому є, то вони-ж є й у інших святках; таких поминальних обрядів було кільканадцять що-року і звичайне явище, що вони прив'язувалися до якихось більших свят (в цьому випадку—збіглися з Різдвом). Та й автор сам, цілком слухно, в іншому місці згадав, що елементи обрядовості переходять часто з одного свята на інше, зливаючись випадково (класичний зразок—сатурналії, що злилися з календами).

Далі, в методі дослідника є деякі неточності. Заперечуючи, напр. твердження, що різні господарчі практики й жертви призначені домовикові, що заступив згодом „скотього“ бога, як це каже проф. Зеленін, він показує, що патронами різництва є якраз мерці, і тут посилається на Австралійців, які хоч мають такі жертви дійсно, але не знають скотарства. До того автор не показав, що й там мають на оці саме небіжчиків (до речі згадати, Австралійці за Дюркгемом²⁾ культу предків не мають). Далі на потвердження своїх висновків проф. Клінґер наводить факт, що на Різдво, як і в похоронній обрядовості, почесне місце має хліб—в архаїчній формі вареної каші з пшениці чи іншого збіжжя. Але се помічення немає рішального значіння: хліб—так шанований у хліборобських країнах—у всіх святочних обрядовостях мав не менше визначне місце, як в похороні і святках, а коли згадати, що на Різдво хоча-б в українській обрядовості—пашня фігурує в усіх виглядах (сніп, сіно, солома, зерно) поряд із усіма овочами, що тільки можуть репрезентувати багатство аграрного господарства, то це зіставлення показується бездоказовим. Щоб показати, що різдвяний цикл то свята задушні, Клінґер з того припущення, що душі померлих заступали часом янголи, часом „Пречиста Діва“, переходить до другого: заклик до різдвяної вечере „мороз“, диких звірів і т. и. він адресує також до мерців. Але певне знаємо з українських матеріалів, що душі запрошують до цієї вечере окремо, поряд із небезпечними силами природи (буря) й звірями. А там, де нема „бури“, „мороз“—це така-ж небезпечна сила, яку треба зласкавити (в гірських країнах). Так само заклик й заклання на звіря із магіним „зав'язуванням щелепів“ волічкою (вовняною ниткою) також, очевидно, далеке від культу предків, хоч автор згадує, що душі мерців „уявлялися в образі птахів-звірів, надто—хижих“. Але тут навіть тра-

¹⁾ Що вже досить певно усталили попередні знавці-фольклористи (див. у акад. Грушевського „Історія української літератури“, т. I).

²⁾ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

пився недогляд у автора: на доказ такого способу мислення, що то на Різдво вертають душі—близькі, хоч страшні, невидці, хоч могутні, автор наводить факт, що мовляв Гуцул запрошує мерців на вечерю з бардкою, тоб-то залізом, яке являється оберегом проти всяких чарівних сил. В дійсності з залізом Гуцул накликає тільки бурю й звіря до вечері, а людський рід він кличе мирно, без заліза, самою лише стравою в мисці. Що-ж до часнику на кутках різдвяного столу, то його Гуцули кладуть очевидно не проти мерців, а проти істот цілком небажаних при столі, бо на тому-ж столі складають по вечері миски й ложки, щоб душі через ніч парюю живилися.

Про різдвяний огонь автор згадує, як про аналогію до огрівання душ у Великої Росії і до задушних жертв Осетинії (там палять стільки кулів, скільки є в тому двері небіжчиків), але він не згадує, що на Свят-Вечір палять рано ще „Живий огонь“, який дає початок новому домашньому огнищу, обряд, який у нас зв'язано з кінцем-старого року й зустріччю нового, і який має мабуть аналогію з купальським огнем. До того, автор якось не взяв під увагу, що в деяких народів полишилися ще пережитки властивого культу вогню, і тут можуть бути огнепоклончі елементи. Що-до ворожіння, то хоч в одному місці автор каже: „Закляття на врожай, як такі, нічого спільного з культом предків первісно не мали“—але в'яже ці ворожіння з культом предків на тій підставі, що перебуваючи в землі, предки є, натурально, патронами сільського господарства (рослин і тварин), і цим замикає перегляди попередніх аналогій (кидання черевика на могилу покійника і кидання через хату, чи через голову черевика в різдвяних ворожіннях; ще кидання вінка й дерева там і там). Нарешті автор не підпер нічим свого твердження, що звичай „проганяти кутю“ (Україна) і „виганяти коляду“ (Білорусь) та вистріли на Новий Рік в цілій Європі—являються саме випровадженням духів. Єдиний згаданий у нього випадок випровадження духів на поминальній учті виявляє якраз навпаки—обережне поводження з ними: господар, переждавши, аж душі підживилися до схочу, обережно помахуючи серветкою, випроваджує їх, так що характер європейського „вигнання“ з вистрілами, то-що цілком не пасує до того. Це швидше повітання нового радісного аграрного року, прогнання старого з морозом і лихом. Як сказано вже, автор цілком правдиво твердить, що обрядовість переходить від одного моменту, де вони групуються, до іншого, обмінює свої елементи і т. д.—але тим і мусимо так обережно приймати твердження, засноване тільки на одній аналогії між обрядовістю різдвяного свята та задушною чи похоронною. Навіть коли в усій європейській різдвяній обрядовості якусь роль мають духи й живе вірування, що тоді воля мерцям побувати в „мирі“, та значіння цього вірування не слід перецінювати тому, що в цім комплексі вона може бути „мандрівним мотивом“, тільки випадково прив'язаним до Різдва. Але, обмеживши свої шляхи шукання за джерелами різдвяної обрядовості в напрямі самого тільки задушного мотиву, автор не показав і правдивого значіння саме „задушною“ обрядовості, як такого джерела. Він твердить, що задушні елементи є в різдвянім обряді цілої сучасної Європи, але які ще елементи входять у цю обрядовість, і яке місце задушних мотивів серед них—цього не показано. А втім маємо інтересну спробу дати нову інтерпретацію різдвяного свята, де яскраво підкреслено ще й цей задушний чинник в обрядовості, подано до того численний матеріал (багато чого власного авторового, ще в літературі не відзначеного), інтересні зіставлення й аналогії, що багато дадуть за-для дальшої праці над темою. Цікава думка, що незрозумілі рештки давніх обрядів могли поповнювати ворожіння, ставши магічними актами. До того-ж книжку написано популярно. Важно одмітити й те, що автор, так-би мовити, називає речі своїми іменами („Гуцульщина“—„Карпатська Україна“). Взагалі книжечка є цінним придбанням в етнологічній літературі.

Євгенія Смолинська.

R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive* (Folk-lore, a Quarterly Review of Myth, Tradition, Institution & Custom, being the Transactions of the Folk-Lore Society, v. XXXV), London, 1924, cc. 151—165.

Мотив „ланцюг із стріл“ (ланцюг, в якому ланками стають стріли, загнані одна в одну), розглядуваний в даній розвідці професора римського університету Петаццоні, належить до доволі поширених і відомих серед примітивного світу казкових мотивів. Зафіксована чимала кількість оповідань з цим мотивом на великим просторі Океанічного світу, серед Індіан Північної Америки та різних племен Америки Південної. Мотив цей використано і в дослідницькій літературі (Вундт, Еренрайх та інші). Проте дослід мотиву, переведений у Петаццоні, не втрачає від цього своєї ваги; він для нас цікавіший головне з методичного погляду: 1) як дослід казкового мотиву на ґрунті примітивних культур, 2) як дослід над казковим мотивом в зв'язку з цілим культурним комплексом, серед якого він міг повстати, 3) як намір автора показати, що цей мотив просякає в інші, чужі для нього культури і там відповідно до нових умов змінює свої особливості.

Оповідання з мотивом про „ланцюг із стріл“ розказують про героїв, що стріляли з лука в небо. Перша стріла застрягала в небі, і попадаючи кожного дальшого разу в кінець попередньої, стрілець утворював ланцюг, що сполучував небо й землю. По ній можна було підніматись на небо і спускатись на землю. Основу чи коріння цього оповідання автор бачить в численних оповіданнях космогонічного характеру про небо, що на думку примітивних було з якогось твердого матеріалу і дуже близьке до землі; і в зв'язку з тим—про утворення неба та про відділення його від землі. Таких оповідань занотовано серед Океанічного світу велику кількість. Серед Австралійців напр. Арунта вірять, що небо підтримується стовпами, і вони бояться, що котрогось дня небо може впасти; Дієрі вірять, що небо колись було зроблено з дуже густих хмар, на тих хмарах жили якісь чудища, що одного разу впали на землю, зробивши в небі діру. Та діра стала розширяться, поки не прибрала виду справжнього неба. Серед Нгамеї й Карангурі розказують, що небо утворили з кенгурової шкіри якісь „два невідомі“. Цей мотив в різних варіаціях повторюється по всій Полінезії, Мікронезії, Меланезії, і автор почасти тільки зазначає місця, почасти вказує на цікавіші варіації цього типу, слідкує за ними в південно-східній куток Азії (плем'я Міао в Куйчу), вбачає навіть далеко паралелю в індуських оповіданнях (два початки: Dyaus і Prithivi в Aitareya Brāhmaṇa, що спочатку було одно ціле, лише згодом поділились нарізно).

Усім цим оповіданням, що їх автор бере не тільки з Океанічного світу, але і з Азії та навіть Африки, властива думка про первісну близькість між небом і землею та про можливий зв'язок між ними (сполучення). В багатьох з них справді оповідається про людей-героїв, що мали магічну здібність виходити на небо, та мешканців неба, що одвідують землю (ст. 154, примітка 18). В цих оповіданнях різні способи служать зв'язком між небом і землею: то дерева, то веселка, то стрічка, то мотузок, то-що. Відповідно до предмету, що стає зв'язком між небом і землею, їх можна поділити на групи, хоч автор ближче цим не займається, а спинається тільки на оповіданнях про „ланцюг із стріл“. Це один з численних варіантів вищезгаданого типу, але присутність в ній лука і стріли робить його на думку автора остільки особливим та цікавим, що він виділяє його в окрему групу й над ним веде дослід.

Досліджуючи автор іде двома лініями: 1) зупиняється на первісній значимості цього оповідання, 2) слідкує за лінією розпросторення його серед примітивного світу, далеко за межами того культурного комплексу, серед якого воно могло повстати, властиво—за просяканням мотиву в інші країни.

Зупиняючись над первісним значінням мотиву, автор каже: „тут за мітичною основою цього оповідання ми схоплювали далекий відблиск (glimpse) фази й ери культури тієї раси, що живе з полювання, не знаючи ще землеробства...

Це похвали стрільцеві з луку, це примітивна антиципація легенди про Вільгельма Теля. Вона не могла з'явитися ніде інде як у мисливського племені“ (ст. 154—155).

Переходячи до племін, як він називає—„мисливців par excellence“, саме до Індіан Північної Америки (район Каліфорнії), автор вказує тут багато оповідань. Серед Індіан ціла низка племін має ці оповідання: Квакютль¹⁾, Хейлътсук, Нутка, Беллакула, Шусвап, Понка, Чіппева та інші²⁾. Автор відмічає кілька інтересних варіацій, де дієвими особами стають птахи; стріли робляться з особливого дерева, що виростає до неба і т. д. Серед Індіан Тлінкітів (де оповідання зібрав Свентон) є надзвичайно виразні оповідання, як напр. про хлопця, що стріляючи з лука, попадає в зірки і, утворивши відомим способом ланцюг з стріл, піднімається на небо і сам стає зіркою (те-ж саме серед Квінольтів, Кусів). Подібні оповідання є й серед народів Південної Америки, де вони задокументовані старими донесеннями колишніх португальських завойовників. Особливо густо їх серед мисливських племін, що живуть навколо Амазонки, як Тупі, Гуарайо в Болівії. На думку автора цей мотив ішов з Північної Америки, і він гадає, що дуже інтересно було б прослідкувати той шлях, що ним ці оповідання пройшли з далекої Каліфорнії до Амазонки. Як на одну з посередніх ланок в мандрівці нашого мотиву автор вказує на варіант знайдений серед племені Цуні, де два герої піднімаються на небо дорогою, зробленою з квітів. Цю інтересну особливість, де виступають квіти замість стріл, автор пояснює тим, що плем'я Цуні давно вже відійшло від полювання та живе з фармерства.

Приклад оповідання з мотивом „ланцюга із стріл“ в Меланезії занотований Suas'ом (на Ново-Гібридських островах).

На думку Вундта, мотиву „ланцюг із стріл“ нема в Полінезії і в Австралії, а також певне в Африці, а за Ернрайхом немає і в Азії. Коли прийняти твердження Вундта, що встановлює культурне взаємовідношення між наявністю лука і мотиву „ланцюг із стріл“, то воно не підтверджується для Азії і Африки, де є лук—і нема паралелі мотиву. І навпаки підтверджується для Австралії, де нема цього мотиву,—бо справді там не знають уживати лука.

Але з другого боку в Австралії є оповідання про В'юнгара, що кидає до неба списа з прив'язаним до нього мотузком. Спис встрає в небо, і по мотузку вилазить до неба В'юнгара і його три жінки. Цей мотив на думку автора явно секундарного походження. В нім замість стріл маємо списа, та ще й з зубчиками, щоб міцніше встрявати в небо. „Ця заміна, каже автор, викликана потребою пристосувати мотив до фольклору народу, що не знає уживати лука“ (с. 161).

Коли ясно, що цей мотив для Австралії не є первісний, то повстає питання, звідки він зайшов сюди? Скоріше всього, на думку автора, можна звернутися до тієї цивілізації, що названа цивілізацією „лука“ (Bogenkultur): це Індонезія й Меланезія, що могли стати за місце, звідки перейшов наш мотив в змініннм вигляді до Австралії (с. 163). Одночасно і Полінезія не стала осторонь від впливів на оповідання Австралійців цієї теми. Подані спочатку мотиви (поділ неба, діра, кенгурова шкіра й т. и.) виходять ніби з Полінезії. Але що сталося тут від впливу, а що оригінальне—автор не береться розв'язувати, тим більше що довелося б порушити гіпотези про походження Австралійців, що суперечать одна одній.

На закінчення автор висуває такі тези: 1) наявність певного мітичного мотиву в даній площі ще не викликає потреби в цілнм культурнім комплексі,

¹⁾ Оповідання цього племені маємо і в укр. перекладі, див. К. Грушевська, Примітивні оповідання, казки і байки Африки та Америки, Київ—Відень, 1923 р., сс. 122—124.

²⁾ Зібрані в F. Boas'a, Indianische Sagen von der Nordwestküste Amerikas „Zeitschrift für Ethnologie“, V. XXXIII—XXVII, 1891—95.

якому спочатку він належить, і площа дифузії мотиву може бути різна від тої площі, яку займає культурний комплекс, що породив мотив. 2) Коли мітичний мотив поширюється поза власні початкові межі в чужий культурний комплекс, він натурально піддається процесу адоптації та пристосування до нового оточення.

Ми доволі докладно зупинилися на самім змісті розвідки Петацоні, бо вона має інтерес для дослідження пережитків примітиву й у нас. Річ у тім, що нам „потрібне ґрунтовне пророблення матеріалу, даного нижчекультурними народами... щоб виходячи від нього, а не від самого тільки українського матеріалу, шукати за переживаннями нижчекультурних форм світогляду, творчості та соціальних взаємовідносин в нашій українській життю... Дорогою знизу відкриється незмірно більше, ніж коли будемо йти тільки згори“¹⁾.

Дана розвідка хоч і досліджує примітивну творчість в доволі вузькій ділянці одного мотиву з тих численних, що їх має кожний примітивний наріч, все-ж дає для цього інтересний матеріал. Але можна і навіть треба заперечувати твердження авторове про так звану дифузю, чи просякання мотивів з одного культурного комплексу до іншого, висловлене в такій категоричній формі.

Проблема дифузії чи просякання мотивів в чужі культурні комплекси, розуміється, далеко складніша й інтересніша, ніж як і скільки про це говорить автор. А базуючися властиво на одному тільки мотиві „ланцюг із стріл“, напевно, чи можна так сміливо виставляти тези про „просякання“ як це робить автор розвідки. Досі варіантів мотиву не знайдено в Азії та Африці. Але мотив ланцюга з стріл має своє коріння в космогонічних оповіданнях про створення неба, про первісну близькість його до землі та людей і про вільне, мовляв, сполучення між небесними й земними жителями. Оскільки ці мотиви спільні для багатьох коли не усіх племен Азії та Африки, то цілком можливо, що мотив близький до ланцюгу із стріл, як це ми мали в австралійських оповіданнях, повстав-би цілковито незалежно від будь-якої дифузії.

Думка про сполучення з небом могла знайти собі образи відповідно до тих природних чи господарських умов, в яких певний наріч перебував²⁾. У народів-мисливців переважно—засобом сполучення в оповіданнях стає лук і стріли або списи; у народів, що жили серед високих дерев по лісах—дерева; у риболовів—човен (єсть виразні приклади у Петацоні, с. 161); у народів, що живуть з хліборобства, як Цуні,—предмети господарства: городина, квіти, то-що.

Засоби сполучення з небом різні. Я вкажу один мотив типу мотузка, шним можна виходити на небо. Це оповідання Черемисів: тут розказується, як „спочатку світа люди знали бога, що жив десь недалеко в своїм небеснім домі. Він мав гарну дочку і жадних слуг, так що мусів важко працювати у своє життя, а його дочка пасла череди й табуни. Однак трава не росте на небі, ось чому бог мусів посилати свою дочку пасти череди на землю. Далі цього бог відкривав небесні ворота і пускав шерстяний шарф. Спочатку спустилась дочка, а ставши на землю, кликала череду, і корови й вівці й коні також спускались шарфом на землю. Коли наступав вечір, вона гукала батькові: „кинь донизу шарфа“. Бог кидав, і вона,—а також уся череда піднімалася на небо“³⁾.

Оповідання для нас інтересне. Черемиси в сучасний момент стоять зовсім не на дикій ступені культури, до того-ж і не пастуший наріч. Але оповідання в них заховалося явно від тих часів, коли вони, живучи серед азійських степів, займалися скотарством, і переховалося в прекрасній стані. Засобом сполучення

¹⁾ Акад. М. Грушевський, „Вступне слово“, с. VI, Первісне громадянство, в. I—II, 1926.

²⁾ В літературних пам'ятках цей мотив повторюється не менше: згадаємо біблійні оповідання життя в раю, Вавилонську башту, Сон Якова, пророк Ілля підіймається на небо, Христос возноситься; пам'ятки класичного письменства, перекази мусульманські, то-що.

³⁾ J. N. Smirnov, Les Populations Finnoises des Bassins de la Volga et de la Kama, ч. I. Paris, 1898, с. 202. Цитую за Frazer'om, Folk-Lore in the Old Testament, v. II, с. 54.

з небом тут стає вовняний шарф,—приклад приспособлення мотиву до певного характеру праці й професії.

Серед нашого народу мотиву ланцюга з стріл немає. Правда, лук і стріли, ці неодмінні атрибути мотиву, можна зустрінути багато разів: це приналежність зброї молодця, що виступає в українських весільних обрядах, обрядових піснях¹⁾. Але усе це досить пізні явища, досить пізні мотиви, де мисливість й полювання відходить на задній план. А з другого боку, коли подивитися на коріння, звідки мотив виходить, як це робить і Петадоні, розбираючися в космогонічних мотивах Океанії, то деякі далекі відгуки ми знайдемо у нас. Досить вказати на загальне повір'я, що небо підтримується стовпами (повір'я, що дістало своє поетичне втілення в Шевченка: „небо на стовпах стоїть“...). Серед Українців Карпатського підгір'я зустрічаються повір'я про хмари (видиме небо): „хмари, то такі мішки, але не тверді, тільки як дриглі, а в них повно чок“²⁾.

Мотив безпосереднього сполучення з небом в укр. народній творчості зустрічається в казках про біб чи горох, чи вербу, що повиростали аж до неба. Тут розказується, як дурний чоловік їхав верхи на кобилі та зупинився під вербою, що вперлася в небо—така висока. Він виліз до неба, а на небі узяв ячевої полови, зсунув мотузку і поліз назад на землю. Доліз до половини—не вистачило мотузку. Тоді він почав рвати мотузку вгорі й доточувати й так дістався до землі. В іншому варіанті дурень збиває кобилу з вербових кілків, а потім ця кобила виростає вербою до неба й виносить туди свого їздця. На небі є святий Петро, що відмикає небесні двері³⁾.

Часом мотузку робиться не просто з ячної полови, а з полови змішаної з кислим молоком⁴⁾; замість верби буває біб (повзуча рослина)—що також часто можна зустрінути в примітиві⁵⁾.

Як бачимо, думка про сполучення з небом тут виразна, тільки подана вона в формі так званої небилиці. Це навіть не казка, що може ще зайняти уяву людини—це просто жарт з неймовірних вчинків дурної людини, безглузді події, яким не можна йняти віри. Величне колись оповідання про матеріальне небо і про можливість досягти його (спосіб сполучення) забуте й не займає більше людської уяви; воно навіть не стало анекдотом, що може зацікавити слухача несподіваним зіставленням явищ та предметів, або викликати здоровий сміх: це просто „небилиця“, віддана вже на забуття.

Трохи в іншому вигляді зберігся цей мотив в зв'язку з культом та віруваннями про мертвих. Тут ми зустрічаємо повір'я про те, що душа померлого мусить після смерті підніматися на небо, а щоб це полегшити, ставлять на могилі (на хресті), а рідше—й на вікнах, дерев'яну драбинку. Повір'я відоме серед багатьох народів як в старовину, так і тепер. На Вороніжчині напр. відоме повір'я, що душа має з могили підніматися на небо: для цього люди ставляють на могилі драбинку. Іноді кладуть в могилу невелику драбинку футів 3 завдовжки, щоб дух піднімався на небо. А на поминки померлого печуть спеціальні хліби (короваї), на них виробляють вид драбинки, на зразок відомої вже, і очевидно в зв'язку з нею; ці хліби особливого виду несуть до церкви на офіру⁶⁾.

¹⁾ Молодець хвалиться стрілою (М. Грушевський Іст. Укр. літ. I. с. 223), збирається вбити калиновою стрілою (змію або сокола ібід. с. 226), готує „струже“, стріли йдучи на війну (с. 227); стріли й лук—прикраса світилиці молодцевої (с. 228), він пускає стріли як дрібен дощик то-що.

²⁾ Етн. зб. т. V ст. 164, порівн. цілу низку російських варіантів про хмари, де живуть навіть люди: батрак хоче кинути залізну палку на хмару, де живе його брат коваль; Медведко Іван хоче закинути чортову посудину на хмару (Афанасьев, Рус. нар. сказки, ч. 88, 99, с. 202—3).

³⁾ Етн. Зб., т. VI, с. 327. ⁴⁾ Етн. Зб., т. VI, с. 329. ⁵⁾ Етн. Зб., т. VIII, с. 93.

⁶⁾ J. Frazer, „Folk-Lore in the Old Testament, v. II, с. 53.

⁷⁾ J. Frazer, II, с. 55.

Серед Українців зустрічаємо повір'я, як душа по смерті тіла летить аж на край світа, туди де кінчиться земля, а починається небо; між небом та землею є глибока пропасть, а через ту пропасть перекинута кладка вузьенька як ниточка, і душа мусить іти по тій кладці. Котра душа в бога щаслива, то переїде, так як павук по павутинці, а котра грішна, то зараз із тої кладки впаде і полетить у безодню до пекла¹⁾. Мотив про близькість неба зберігся тут своєрідно, але виразно.

В рамках цієї замітки не можемо ширше спинятись на цій інтересній пережитку сивої старовини в Українському народі. У всякім разі стаття Петацоні, як і подібні статті, що з'являються в науковій літературі, досліджуючи мотиви примітивних, дають змогу знизу піднятися й дослідити подібні пережитки в нашій народі.

Павло Глядківський.

Этнографический отдел Государственного Русского Музея. Материалы по этнографии, том III, выпуск первый, Ленинград, 1926, ст. II + 157 + 3,4⁰

Видавництво се заснував пок. Ф. К. Вовк, що був і властивим організатором етнографічного відділу музею Олександра III—теперішнього „Гос. Русского Музея“. Під його редакцією вийшли два перші його томи (перший р. 1910 другий р. 1914). Третій том, що його спорядили його ученики, в значній мірі теж відбиває провідні ідеї етнографічного досліджу, як його собі уявляв покійний дослідник. „Народний побут Ф. К. розглядав як єдиний процес, що в безперервній зміні віків твориться від глибокої давнини і до наших часів“,— нагадують видавці сього тому в короткій вступній замітці, присвяченій померлому²⁾. „Працюючи безнастанно над вигаслими культурами і над сучасним побутом, Ф. К. мислив і етнографічний музей як музей побуту народів в минулому і сучасному“. Свої-ж погляди на завдання етнологічного видавництва він виявив, організуючи, за поміччю автора отсих рядків, таке-ж видавництво в львівському Науковім Тов. ім. Шевченка в 1890-х роках (т. I сих „Матеріалів до українсько-руської етнології“ вийшов р. 1899): він об'єднував у нім „стару етнологію („палеоетнологію“) з сучасною етнографією: дослідями сучасного виробництва, побуту, соціальних форм і інтелектуальної культури. „Матеріали по этнографии“, що організував він десять років пізніш у Петербурзі, як завважають видавці: „не вповні відбивали на собі його ідеологію“. Він не був у такій мірі хазяїном сього видання, як у львівському виданню.

Нагадаю його формулу етнографічного досліджу, дану в його огляді „етнографічних особливостей Українського народу“, в виданню „Украинский народъ въ прошломъ и настоящемъ“ (т. II, с. 455):

„Побутові особливості кожного народу являються вислідом його колективної діяльності, зверненої на задоволення своїх життєвих потреб. Економічна сторона сеї діяльності се задача окремої галузі знання; форми-ж, які прибирає ся діяльність, її результати в побутових предметах, а також у психічних та соціальних явищах—належать до наукового досліджу в сфері етнографії. Під впливом різних факторів: раси, окруження, традиції і нарешті—культури, кожний народ творить сі предмети і сі явища на свій лад і тим оригінальніш, наскільки він сам суцільний як расова і громадська група.

„Таким чином для характеристики побутового життя Українського народу нам треба розглянути способи добування сировин, техніку, страву, житла, домашню обстановку й одіж, вірування, звичаї й обряди, громадські й юридичні поняття, і нарешті його знаття—поскільки вони вповні народні, себ-то незалежні від безпосереднього впливу шкільного вчення“.

І далі він завважає:

„Через одностороннє розуміння завдань і змісту етнографії, в діяльності українських етнографів до останнього часу переважало захоплення лінгвістичною та творами усної народної словесності (фольклором), на некористь так званого матеріального побуту... спеціальні досліді народної техніки дуже нечисленні“, і т. д.

1) Етн. Зб. т. V, с. 163, Fedorowski 40, 41. Життя й Слово. II, 235.

2) Окремий том, зложений з статей його учнів і товаришів в службі, видавці задувають присвятити його пам'яті пізніш.

Відповідно до таких своїх поглядів покійний розпочав львівські „Матеріали“ студією про київські палеолітичні нахідки, старавсь освітлювати історію форм господарської роботи, соціальних відносин, обрядовості, а хоч ве обминав і фольклору, але з огляду на вищезазначені свої спостереження над однобічним ухилом укр. етнографії в сей бік, головний натиск ложив на матеріальну культуру і соціальний побут.

Нинішній том відбиває в собі сі-ж провідні ідеї свого фундатора. Ми знаходимо тут дві розвідки П. П. Єфименка з сфери палеєтнології: одну з палеолітичної доби, другу—з металічної культури масових могильників Рязанщини. А. Мілер аналізує предмети осетинських святих місць („дзуарів“). А. Глухов знайомить з сучасним жертвуванням коня у Алтайських Турків. А. Баранніков побіжно описує буддійські святині забайкальських Бурятів. Г. Бонч-Осмоловський і Ф. Фіельструп—весільні приміщення в турецьких народів. А. Зарембський, Б. Крижановський і М. Фріде займаються різними галузями українського виробництва. Д. Золотарьов ділиться своїми дуже цікавими і многосторонніми, але занадто через се побіжними спостереженнями над змінами великоруського селянського життя в революційних часах (1919—1925). Зміст, як бачимо, дуже інтересний—тільки на жаль деякі статті носять характер занадто побіжний, маючи характер тимчасових звідомлень, або загальних конспектів. Не можучи переходити того всього за порядком, зазначу дещо.

П. Єфименко в замітці „Статуэтка Солютрейского времени с берегов Дона“ (с. 139—142), через неможливість опублікувати в цілості звідомлення про результат великих розкопів у палеолітичних становищах в околиці сіл Костенок і Боршева над Доном (в Вороніж. пов., при самій межі українського розселення), дає короткі відомості про своє дообслідування найстаршого становища, що почав досліджувати свого часу Поляков, і ближче спиняється на знайденій там фігурці жінки. Спостереження над технікою кремінного зваряддя з сеї нахідки привело його до переконання, що се становище належить до раннього Солютре—тимчасом як аналогічні нахідки в Вілерсдорфі в Австрії (автор очевидно помилково зве його „Виллендорфом“) і в Пржедмості в Чехословаччині мають характер пізнього Оріньяка (Вілерсдорф) і середнього Солютре (Пржедмост),—так що на погляд автора Костенське становище треба вважати за найстарше в нашій Чорноморським басейні. До сього-ж часу, раннього Солютре автор зараховує і знайдену в сій культурній верстві цікаву жіночу фігурку, аналогічну з т. зв. вілерсдорфськими Венерами (тепер їх уже дві—друга знайшлася минулої осени).

М. Фріде в статті „Гончарство на юге Черниговщины“ (с. 45—58) дає кілька загальних заміток про тутешнє ганчарство, спеціально—про українські хахлі, і ближче спиняється над ганчарською технікою Ніжена й Ічні, котрій ближче придивлявся; замітки цікаві, але все-таки занадто загальні.

Статті Зарембського і Крижановського присвячені українському килимарству. А. Г. Зарембський (История и техника тканья украинских килимов, с. 1—18) дає кілька історичних відомостей про поширення на Україні килимів від X до XVIII в., далі говорить про теперішній стан килимарства, описує процес виробу килимів, коврів, коців і ліжників, зваряддя сього виробництва і техніку ткання в різних районах сього виробництва. Але при значних відмінах сеї техніки і різних родах тканини сі відомості подані на '18 сторінках доволі розгонистого друку, розбитого ілюстраціями, могли бути тільки дуже загальні, і се дуже жаль.

Б. Крижановський (Орнамент украинских и румынских килимов, ст. 19—44) намічає три головні типи килимового орнаменту: квітковий, геометризований і третій—українсько-молдавський, лише побіжно спиняючись на інших: симетрично-зірчатих, паскових і т. зв. панських. Зазначає головні культурні течії, які відбилися в виробленню сих типів: перський, середньо-азійський і мало-азійський, не рахуючи західньо-європейського, панського типу.

Нарешті пробує начеркнути загальну схему еволюції килимового орнаменту—відзначаючи при тім окремішній волинський тип, що в уяві автора звязується з мотивами Східного Туркестану. Все се дуже цікаво: міркування про джерела орнаменту й оригінальні його перетворення на українському ґрунті, але вимагає ще значної деталізації досліду, щоб від здогадів і гіпотез перейти до певних висновків.

Ми в кожному разі щиро вітаємо сі вкладки до етнології України, принесені останнім томом „Матеріалів“, і не можемо не висловити щирого побажання, щоб напрям, наданий від нашого покійного етнографа сій ленинградській установі, яку йому довелося організувати, довго й тривко жив у ній і робив її й далі такою-ж близькою українській науці, як і досі.

Михайло Грушевський.

„*Этнография*“, 1926, № 1—2, Москва—Ленинград, 1926, Государственное издательство, сс. 376, з ілюстраціями.

В минулому випуску нашого часопису було відмічено появу двох нових українських етнографічних часописів, що своїм виходом попередили наше видання. Всі ці видання дають вияв тому оживленню, що помічається в етнографічних студіях на Україні, і в інтересах сих студій бажалося, щоб у сусідніх з Україною краях також як найскорше налагоджено було систематичне етнографічне видавництво, що інформувало-б про хід і здобутки тамошніх етнографічних дослідів. На жаль у сусідній РСФРР, що перед революцією мала такі поважні етнографічні органи як „Этнографическое обозрение“ і „Живая Старина“, відновлення етнографічної преси-зволікалося найдовше і тільки цього року ми можемо вітати новий російський часопис—„*Этнография*“, що його видає Головна наука в Москві і Ленінграді під редакцією В. Д. Виленьського-Сибірякова, проф. Д. А. Золотарьова, акад. С. Ф. Ольденбурга, проф. Б. М. Соколова і проф. Л. Я. Штернберга. Відповідальний редактор часопису С. Ольденбург, відп. секретар Соколов. Часопис має виходити двічі на рік; перший випуск, кн. 1—2, 1926 р. має 376 с., містить в собі 22 статті, огляди й замітки, простору хроніку і 13 рецензій—все се заповідає нам великий і солідний часопис.

Перший випуск уводить нас зразу в етнографічну роботу РСФРР і її автономних республік—роботу дуже різнорідну, цікаву й багату своїми новими спостереженнями та здобутками. Між оглядами не бракує також відомостей про етнографічну роботу інших країн, се виявляє бажання редакції охопити етнографічні студії в цілм Союзі. Про роботу на Україні інформують статті ак. А. Л. Лободи і К. Квітки. Про етнографію на Білорусі інформує К. В. Веселовська. Про етнографію у Вотяків після революції пише К. П. Герд; А. П. Милли—про етнографічну роботу серед Чувашів підчас революції; про етнографічні досліді Ком'ї (Карелії) А. С. Сидоров; огляд праці з етнографії східних Слов'ян від 1917—1925 р. подає Д. К. Зеленин; огляд роботи з фольклору за час революції—Ю. М. Соколов; про палеоетнологію в СРСР В. С. Жуков, про двадцять перший конгрес американістів оповідає В. Г. Богораз-Тан.

Спеціальні статті в часопису присвячені таким питанням: після вступного слова С. Ольденбурга—про мету часопису „*Этнография*“ стаття Л. Штернберга, „Д. Н. Анучин как этнограф“; далі того-ж автора: „Современная этнология, новейшие успехи, научные течения и методы“; Д. А. Золотарьова „Вопросы изучения быта деревни СССР“; В. Д. Виленьського-Сибірякова: „Задачи изучения малых народностей севера“; Е. Шиллинга: „В Гудаутской Абхазии“; Б. Соколова: „Былины старинной записи“. Над змістом усіх сих статей, переважно цікавих і інформативних, не маємо змоги скільки-небудь докладно спиятись; розглянемо уважніше тільки статтю Л. Штернберга про сучасну етнографію, бо своїм критичним переглядом новіших праць і принципових спорів в етнографічній літературі вона дозволяє нам уяснити провідні ідеї самого

керівного осередку „Етнографії“ та знайомить нас з тим напрямом, в яким, правдоподібно, піде новий російський часопис що-до освітлення і толкування соціологічних і культурних процесів, які входять в обсяг етнографії.

Огляд етнографічної літератури, зроблений таким визначним фахівцем, як Л. Штернберг, обіцяє бути дуже повним, і ми дійсно знаходимо в сій статті відомості про всі важніші появи етнографічної літератури, важніші напрями роботи, ідеологічні і методологічні тенденції певних етнологічних груп і шкіл, а часто і про окремі етнологічні праці, книжки і розвідки, що вийшли поза Союзом протягом війни і по війні. А в деяких випадках стаття торкається і передвоєнних робіт. Автор починає від загальної характеристики етнологічної роботи підчас війни і впливу війни на сю роботу: він відмічає працю етнологів в воєнних шпиталях, звідки вони зачерпнули багато психологічного матеріалу, як напр.: англійські професори R. W. Rivers і C. G. Seligman, і багато інших. Війна спричинила також досліді різних етнологів, що були захоплені війною й інтерновані на території ворожих колоній, і за час свого примусового побуту в них особливо близько могли познайомитися з своїм примітивним оточенням; дали описові праці нераз надзвичайно високої вартости, як напр. праці Пройса (K. Th. Preuss) про плем'я Uitoto в Бразилії, Thurnwald'a в Н. Гвінеї і надзвичайно цінна робота В. Malinovsk'ого на тихо-океанських островах, яку проф. Штернберг справедливо виділяє з ряду інших.

До праць, породжених війною, належать і роботи спеціальних комісій для дослідження окупованих Німеччиною країв, що досліджували Балканські краї і Малу Азію. Тут слід було згадати і етнологічну роботу в німецьких таборах воєнно-полонених—зокрема досліді над правом некультурних народів, що були розпочаті з ініціативи пруського міністра юстиції Шпана 1917 р. Для цих дослідів були використані полонені з колоніальних військ Антанти, і як результат їх з'явилось цінне видання „Quellen zur Ethnologischen Rechtsforschung von Nord-Afrika, Asien und Australien. Eigene Angaben und Schilderungen von Eingeborenen, systematisch aufgenommen in deutschen Kriegsgefangenenlagern.“ (про нього сподіваємось поговорити другим разом).

Другий розділ статті проф. Штернберга присвячений етнологічним експедиціям, що відбулись вже по війні, як експедиція Расмусена для досліді Ескімосів, експедиція патрів Копперса і Гюзінде до Огнеземельців, праці недавню помершого Koch-Grünberg'a, Norlenskiöld'a, Rivet в Південній Америці, Anderson'a в Китаю і вже згадана робота Малиновського, та багато інших.

Третій розділ розглядає систематизаційно-компілятивні роботи—тут автор між иншим цитує роботи Фрезера „Folklore in the Old Testament“ і його „Worship of Nature“—додамо до цього Belief in immortality and the worship of the dead,—велику працю, що виходила протягом війни—третій том вийшов 1924 року.

Розділи четвертий і п'ятий присвячені новим дискусіям над старим питанням етнології про те, яким способом з'являються подібності між культурами, що не мають безпосереднього стикку, і про те, чи культури взагалі наростали дорогою запозичення менш розвинених від більш розвинених, чи люди могли самостійно приходити до однакових думок у різних місцях і в різних часах. Останніми часами теорія запозичення мала перевагу, особливо в німецькій і почасти в англійській літературі: всі культурні добра менш культурних пояснювано запозиченням від культурніших, а самостійному поступові лишалося дуже мало місця. Проф. Штернберг дуже справедливо зрівноважує крайності обох теорій. Він переглядає тут дуже різнорідний і цікавий матеріал, що був даний новішими дослідями, і підсумовує їх у таких словах, з якими в загальному не можна не погодитися:

1) Теорія класичної школи про можливість двоякого походження паралелізмів у культурах—і через запозичення і через самостійну творчість—лишилась непохитною.

2) Проблема розповсюдження, дифузія культурних дібр і проблема паралелізмів, се два різні питання, що не перехрещуються—точніше було сказати: не виключають одно одне. Культурні здобутки розповсюджуються від народу до народу, але не все те, що є подібне в різних культурах, пояснюється запозиченням.

3) Дифузіоністам не вдалося заперечити існування „процесів еволюції“ в творенню культури, або самостійного поступу культур: розвою вищих форм з нижчих незалежно від запозичень. Що не всюди ці процеси відбувалися одноманітно і що в них вмішувалися і запозичення, сього не заперечують і еволюціоністи, але се ще не захитує самого принципу еволюції, який стараються затушувати прихильники теорії впливів та запозичень.

Але найцікавіші для нас у статті Штернберга се розділи, присвячені питанню про примітивну психіку, що в нього зливається з питанням про індивідуальний і колективний принцип у суспільнім розвитку. Автор спинається тут над питаннями „манізму“ і „анімізму“, які дискутувалися в західно-європейській літературі ще давно перед війною, але в російській літературі дійсно до останнього часу майже не порушувалися. Через це він займається більше вже відомою сих теорій у новіших роботах, так-би мовити, їх більшою або меншою популярністю в дану хвилю,—бо до етнологічних новин їх зарахувати не можна. Точніше буде сказати, що він тільки приєднує свій голос до протестів проти „манічного“ напрямку, що лунають дуже енергійно головню в колах німецьких антиеволюційних етнологів.

На думку автора, головна помилка представників теорії пре-анімізму і пре-логізму полягає в тім, що вони „приймають свої приклади перед-логічного думання за факти первісні, зовсім не стараючись шукати їх походження в фактах простіших і раніших, з яких вони могли виробитись дорогою ускладнення і синкретизму, так як се було в дійсності“, та ледве чи хто-небудь з преанімістів коли-небудь заявляв, що не допускає ніякої більш примітивної форми думання як „мана“ і відмовляється її шукати. Аджеж сама реакція проти анімізму повстала з переконання, що анімізм не є перше слово людської думки і що її початку треба шукати в простіших формах, не простіших в нашому логічному або математичному розумінню, а дальших від сучасної логіки, ніж анімізм. Власне таким поняттям поки-що і виявилоса мана, поняття менш сконсолідоване; менш точне, одним словом, менш розвинене ніж поняття душі, духа, або бога, від яких виходять в своїх розшуках анімісти, рахуючи їх до найпростіших, прирождених людині, понять. Незалежно від своїх результатів досліди преанімістів мали завдання власне поглибити розшуки над початками людської думки. Не спиняючись перед ніякими „прирожденими“ думками людини, вони критично запитують, чи ці поняття не є теж продуктом певного розвитку, що здаються нам природними тільки тому, що ми сами до них звикли?

Навпаки, протест анімістів проти манізму і пре-логізму властиво був за-кликом не шукати ніяких старших і простіших форм світогляду ніж анімізм. При тім критики теорії пре-анімістичного світогляду сами опинились перед суперечністю: вони не заперечують існування в первіснім світі способів думання цілком не погоджених з нашою хоч-би й не дуже витриманою логікою. (Проф. Штернберг теж пояснює успіх теорії перед-логічної доби в розвитку людини, що виложена в Леві-Брюля, „перш за всем тим, що факти з думання первісної людини, які він наводить, дійсно суперечать нашим логічним законам мислення“). Але ці способи думання анімісти вважають за явища новіші в порівнянні з такими, що ближче стоять до нашої логіки. Таким чином вони більш-менш припускають такий розвій людської думки—на початку стоїть спосіб думання опертій на деяких основніших правилах логіки, такої-ж як ми її знаємо тепер, потім приходить псування первісної мисли, дегенерація, що відділяє людей від їх первісної логіки, а нарешті знов поворот до початкових

форм, або новий розвій, що інстинктивно потрапляє на старий шлях і вже успішно розвивається далі, після деякої перерви. Проф. Штернберг пояснює сю перерву впливом синкретизму, але так можна пояснювати тільки утворення певних ідей, певних примітивних догматів. Припустім навіть, що синкретизм пояснює утворення поняття „мана“ з його суперечностями,—але-ж він не може пояснити самих нелогічних процесів думання: тих протилежностей примітивної думки та ігнорування логічних законів, що різнять її від нашої. А саме се-ж кінець-кінцем і викликало потребу допустити перед-логічну стадію в розвитку людської мисли та признати змінним характер людської логіки, в залежності від цілого культурного розвою.

Проф. Штернберг закидає пре-анімістам між иншим те, що вони сами не стикались з первісними людьми і тому не можуть судити про їх думку. Се може бути вірним в окремих випадках; але-ж матеріал, який вони використовують, походить від безпосередніх обсерваторів, і саме дослідники пре-анімісти розвинули дуже великі вимоги що-до автентичности й певности сирого матеріалу, що таким чином у них вибраний дуже обережно. А не треба забувати й того, що ті польові дослідники, яких протиставляють кабінетним пре-логістам, сами-ж спираються на теорії кабінетних-же анімістів Тейлора і Спенсера. Правда в оборону сих основоположників етнології говориться, що вони були першими дослідниками етнології і тому могли працювати і в кабінеті, але-ж право першенства в науці ледве чи рішає справу, і коли допустимо, що кабінетні вчені XIX в. могли робити правильні висновки, не будучи знайомі безпосередньо з примітивними, то се зовсім не значить, що кабінетні вчені початку XX в. вже не можуть робити правильних висновків, тим більше коли до їх послуг стоїть матеріал багато разів більший і певніший ніж той, яким оперували Спенсер і Тейлор. Те що більшість польових робітників стоїть під впливом теорії останнього, поясняється власне впливом теоретиків, на збирачів, що весь час повторюється на протязі історії етнографії—бо, як помічає з жалем Штернберг, навіть такі визначні учені й багаті дослідом збирачі як Rivers і Seligman кінець-кінцем не забезпечені теж від впливу кабінетних теорій—в сім випадку від Freud'ізму, який автор, до речі кажучи, дуже влучно й ґрунтовно критикує з становища етнології.

Але як ми вже зазначили, спір з пре-логізмом, з теорією Леві-Брюля, се кінець-кінцем спір проти колективістичного принципу в соціології. Леві-Брюль у своїй теорії пре-логізму, як і інші члени т. з. Французької соціологічної школи, виходить з того помічення, що розвій людської мисли йшов у напрямі індивідуалізації свідомості окремої людини. Примітивна логіка відрізняється від нашої тим, що в ній переважають колективні уявлення, се-то думки і способи відчужання, присущі не якійсь окремій людині, а цілій групі людей. Сі колективні уявлення визначаються такими прикметами: вони спільні членам даної громади, що одержали їх у спадщину від попередніх поколінь, і індивід у всім піддається їх владі—вони викликають в ньому ті самі почуття страху, чи пошани, що викликала у всіх инших членів його громади з роду в рід, і в усіх тих справах, яких сі колективні уявлення торкаються, індивід не має власної думки, або своїх власних почувань. Леві-Брюль порівнює функціонування колективних уявлень з функціонуванням мови: хоча мова існує тільки в уяві і пам'яті окремих людей, що нею говорять, але тим не менше вона дана їм зовні, тою громадою, до якої вони належать і яка їх утворила протягом свого існування. Люди, говорячи своєю рідною мовою, не вживають якихось своїх власних слів, тільки ті самі слова, що вживає їх оточення, не роздумуючи над ними критично. Так само піддаються вони і колективним уявленням як чомусь само собою зрозумілому. Такі колективні уявлення існують і в цивілізованих суспільствах, але в примітивній суспільності, завдяки нерозвиненості і великій залежності індивіда від своєї громади, сі уявлення мають дуже велику силу і в багатьох випадках вони заступають людині потребу роздумування. Примітивний

побут і праця, де переважають колективні чинники, робить сю залежність ще більшою, так що кінець-кінцем примітивний індивід у своїх відносинах до світу, в своєму світогляді дуже різниться від цивілізованого індивіда, більш незалежного від колективу. Тому, на думку Леві-Брюля, пояснювати способи думання примітивної людини психологічними категоріями, взятими з психології цивілізованої людини, не можна: цивілізована людина являється продуктом складної еволюції, що звільняла її все більше від впливу громади і робила все більше незалежною. Примітивний-же індивід стоїть ще тільки напередодні того вікового розвою, перед його початком.

До недавня—до дослідів Леві-Брюля і товаришів, се не усвідомлялося соціологією. Індивідуалізм, що так розгорнувся завдяки матеріальному і науковому прогресові останніх двох століть, став здаватися чимсь зовсім необхідним і природнім. Для багатьох він і тепер здається одинокою реальністю, з якої поняття суспільності виводиться як щось похідне. У таких крайніх індивідуалістичних філософів як Тард навіть весь культурний процес, кінець-кінцем, не що інше як процес запозичування товпи безталанних людей у талановитих одиниць-винахідників, і не вважаючи на її крайність, філософію Тарда можна вважати за дуже типову для широких думачих кол новітнього часу. Розчарування в колективістичних принципах в сфері політичного життя зробили тут теж своє діло і так у більшості соціологів і етнологів з'явилось велике недовір'я до колективізму, яке з сучасности переноситься і в сферу історії та дослідів первісної культури. Колективістам охоче закидують нереальність—ніби вони спираються на таку ідеальну категорію як суспільність, нехтуючи одну об'єктивну реальність—індивіда. Але се наївний матеріалізм. Суспільність теж не менш реальна, як і індивід з його м'ясом і кров'ю. Вона виявляє себе в його поведінку і думках, у всім його житті, яке перевищає німі біологічні процеси в його тілі; вона творить його звички, оформлює його язик, виробляє його свідомість. Можливо, що віде се так не очевидно, як у нас—нації без героїв, майже без великих індивідуальностей, що громадою несе свою самосвідомість протягом стількох важких століть; і стільки разів уже розпливалась у сіру, безіндивідуальну масу на очах освіченої Європи, щоб потім знову обрисувати свою власну, їй присущу фізіономію, і доказати свою дуже тверду, дуже матеріальну реальність. Не вважаючи на деякі психологічні труднощі, се усвідомлення реальності суспільности має надзвичайну вагу для соціологічних дослідів, і спеціально для дослідів архаїчного устрою життя чи то в його суцільних формах, чи в його фрагментах і пережитках, і воно повинно бути переведене хоч-би й коштом звільнення від деяких культурних при звичаєнь мисли, неоправданих соціологічним процесом.

Проф. Штернберг у своїй критиці пре-логізму і теорії колективістичного світогляду примітивних закидає Леві-Брюлеві, ніби він твердить, що „ідеї творить тільки колектив. Питання-ж про те, як утворюються самі колективні ідеї без участі індивіда, він лишає без відповіді“.

На нашу думку, се питання рівняється питанню про те, як з ізольованих індивідів повстала перша сім'я, або скупина—себ-то се питання цілком спекулятивне. Соціальність людини і її колективні уявлення, що з неї випливають, се ті первісні факти, на які ми натикаємось у розшуках про минуле людського суспільного життя. Обов'язок соціолога рахуватися з ними і досліджувати ці факти; виводити-ж їх з яких інших понять, ближчих сучасній культурній людині се не його діло.

Теорія походження колективних ідей з індивідуальних виходить з певної передузятості тези; з тої думки, що в корені всякого культурного процесу стоїть тільки індивідуальна людина з її індивідуалізованою свідомістю, більш-менш незалежною від колективу, але, як ми бачили, Леві-Брюль сю тезу й відкидає зовсім ґрунтовно.

Як на явище втішної реакції проти дослідження колективного фактора в

первісній соціології, проф. Штернберг вказує на дослідни над примітивним індивідом, спеціально на розвідку W. Beck'a „Das Individuum bei den Australiern“, Leipzig, 1924 (автор помилкою пише 1925). Ся розвідка, котру ми на жаль не можемо обговорити в сій книжці, а відкладаємо до наступної—була скерована в значній мірі проти Французької соціологічної школи: видавництво, анонсуючи її, патріотично заявляло, що книжка Бека має метою охоронити німецьку науку від тої помилки, „що роблять сусіди по той бік Вогезів“. Але в дійсності здобуток сеї розвідки такого серйозного значіння не мав—вона полемізувала тільки проти уявлення примітивної людности як зовсім не диференційованого стада,—а таке твердження французька соціологічна школа ніколи не пропонувала. В результаті автор довів, що в Австралії справді існують індивідуальності, навіть виразні характери, але не показав, як вони ставляться до колективних уявлень, не показав оскільки критично вони думають, а оскільки вони у владі традиції. Сі питання, що займали Леві-Брюля, у нього не розроблені, так що його дослід не міг ані потвердити, ані захистити тих дослідів.

Розвідка Бека не захитує і тої характеристики північно-американських Індіан, що її цитує Леві-Брюль за одним езуїтом XVII віку, якого не можна запідозрити в умиснім колективізмі і яка добре поясняє характер примітивного індивіда: „Хоч між ними є і окремі уми, такі-ж здатні до культури, як і Європейці, але їх виховання і боротьба за життя довела їх до того, що вони в думках не сягають далі як їх здоров'я, успіх у полюванні і в рибальстві та на війні,—і всі сі установи—се для них немов основні принципи, з яких вони виводять усі висновки, не тільки що-до свого побуту, але й що-до своїх забобонів і божеств“ (Levy-Bruhl, La mentalité primitive, 1922, ст. 2). Отся залежність індивіда в його думанню від соціального оточення, залежність глибока, повна, се й є те, що ріжнить некультурного індивіда від цивілізованого настільки-ж глибоко, наскільки їх ріжнить побут і соціальна організація, від якої залежить се думання, з його принципами й законами.

Проф. Л. Штернберг не спинається над розповсюдженням теорії Французької соціологічної школи і преанімізму серед етнологічних літератур Союзу; таким чином українські праці, що займалися сим питанням¹⁾, не спинили його уваги, але зате в сій книжці „Етнографії“ уміщено рецензію на нашу збірку „З примітивної культури“, проф. Є. Кагарова, який теж поділяє негативне ставлення редакторів „Етнографії“ до прелогізму і колективізму, тому ми вважаємо за потрібне спинитись хвилину над сею заміткою в інтересах вияснення різних принципових питань. Проф. Кагаров уже вдруге спинається над нашою збіркою²⁾, і сим разом докладніше торкається статті про Тотем і Мана, докоряючи нам, що ми не виявили „ніякої самостійности, повторяючи безкритично теорії Дюркгема, Ван-Генепі і Леві-Брюля—теорії досить спірні“. З сього приводу мусимо зазначити, що ніякої теорії тотемізму Леві-Брюль не формулював і тим самим ми не могли його повторювати, а що ми черпаємо з запасу фактів, які він систематизував у своїх книжках про примітивну думку, часто цитуючи їх,—то це ледве чи можна назвати безкритичним повторенням. Та й то сі цитати належать не до розділу про Тотем, а до дальших розділів, яких рецензент не розглядає.

Що-ж до теорії тотемізму Дюркгема, то ми якраз завважили, що вона „викликала багато неприхильних критик і вони були оправдані сим незвичайним і невлучним ужитком слова тотемізм і плутаниною, яку він викликає“—і ми з свого боку вказали на різні методичні хиби сеї теорії.

¹⁾ Див. М. Грушевський, з приводу праць Леві-Брюля, Єрузалема, Р. Туривальда—„Україна“, 1924 р., кн. 4, с. 145. Наша стаття „Примітивне мышлення і його відгомони в наших фольклорі“ в збірці „З примітивної культури“, Київ, 1924, с. 75.

²⁾ Див. „Нова книга“, Ч. 4—6, 1925 р.

Автор рецензії закидає нам далі, що наші власні висновки що-до тотемізму (коли безкритичне повторювання, то звідки-ж узялись „власні висновки“?) викликають „совершенное недоумение“. Коли ми називаємо тотемізмом період суспільного розвою, що стоїть під впливом родової ідеї—автор закидає нам, що ми не відрізняємо тотемізму від роду взагалі, і нащо, додає він, було тоді перечисляти всі теорії походження тотемізму? Робили ми сей перегляд для того, щоб довести, що суперечність і непогодженість усіх сих теорій виникла тому, що поняттю тотема було надано занадто широке значіння, відведено його задалеко від його первісного значіння, матриархального роду, до якого належать не тільки люди, але й речі й звірі, і що доцільніше було-б звести його назад до сього первісного розуміння. Ми вказували, що таке поняття роду є складником певної філософічної системи примітивних народів, ключ до якої лежить не в „тотемізмі“, а в інших поняттях первісної думки. Правда, при сьому ми не виставили якоїсь нової теорії тотемізму, се не було нашим завданням. На нашу думку, теорій тотемізму і так уже забагато, і в сій справі була-б бажана саме реакція проти надмірного теоретизування. Реакція, до речі, яку ми й відмітили в своїй статті у новіших роботах про тотемізм.

Проф. Є. Кагаров нагадує нам, що „в етнології нема ні аксіом, ні догматів“ і що „до кожної теорії слід ставитись критично“. Аксіом дійсно нема, але догмати є і вони часто заперечують один одному і в своїй роботі ми власне не погоджуємось з догматами так званої класичної школи, протиставляючи їм деякі гіпотези преавімістів, як більш перекональні і такі, що містять більші наукові можливості, ніж тайлорівський анімізм, або тотемізм Спенсера і Мак-Ленана.

Ми спинились над усіма сими питаннями, щоб в'яснити погляди нового часопису на теоретичні питання, що дискутувались у нас, чи вірніше, зазначити непогодження видавців з тими теоріями, з якими почасти солідаризуємось ми. Підчеркуємо почасти, бо такого впертого Дюркгейму, який часом закидають нам, ми за собою не знаємо; приймаючи деякі методичні і ідеологічні критерії сєї школи ми розходимось у цілій низці важних, а часом принципових питань, що розвинені у Дюркгема і його учнів.

Спинялись на докладнім розборі спеціальних розвідок, або окремих справоздань, поміщених у „Етнографію“, ми не вважаємо за потрібне—навіпаки порадимо всім, хто скільки-небудь систематично займається етнологічною роботою, ознайомитись з часописом особисто, навіть придбати його, щоб користати зі всієї тої маси цінного інформативного матеріалу, що він містить. Передплата на часопис коштує 4 карбованці на рік.

Адреса видавництва: Государственное издательство, Москва, Воздвиженка, 10/2.

Катерина Грушевська.

Поправки до статті К. Квітки „Первісні тоторади“: в табл. С, № 8 не відбилис. ро.^а (рожечка); № 13 не відбилис... ка да жу... (батьєнка да купувати).

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

КАБІНЕТУ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ НАУКОВО-ДОСЛІДЧІЙ КАТЕДРІ ІСТОРІЇ
УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ
ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК.

11-е засідання 24 липня 1926 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: проф. О. С. Грушевський, К. М. Грушевська, К. Б. Кондратьєва, проф. В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, проф. А. О. Степович, Л. П. Шевченко, В. І. Щербина С. Т. Якимович.

Засідання відкривається згадкою М. С. Грушевського про 75-річчя смерті Манжури; з сього приводу він знайомить збори з працею про Манжуру, співроб. М. М. Мочульського.

К. М. Грушевська зачитує рецензію на Дюркгема Education Morale. М. С. Грушевський звертає увагу на цінність дефініції морали в праці Дюркгема: принцип дисципліни—дисципліна для дисципліни, і на друге важне на його думку: вагу співжиття громади молоді в розвою громадської солідарності, яку Дюркгем переводить за Еспінасом; для дослідників соціальних методів—ця думка особливо цікава. В дискусії беруть участь також: В. Ляскоронський, А. Степович, Ф. Якимович, К. Грушевська, Ф. Савченко, Л. Шевченко.

12-е засідання 27 серпня 1926 року.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: К. М. Грушевська, К. Б. Кондратьєва, В. О. Кузів, проф. В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, А. О. Степович, В. І. Щербина.

А. О. Степович зачитує реферат про чесько-моравський обряд „Гоньба Короля“ В дискусії беруть участь: М. Грушевський, В. Ляскоронський, В. Щербина, Ф. Савченко, К. Грушевська.

Акад. М. Грушевський оповідає збори про одержання звістки з Харкова, що проект перетворення Кабінету Примітивної Культури на Інститут пройшов бюджетну комісію.

Далі ознайомлює приїжджого з Америки проф. українознавства Кузьова з діяльністю Кабінету й його членів. Проф. Кузів оповідає про умови збирання етногр. матеріалу Америці, спеціально в північно-американських резерваціях.

13-е засідання 21 вересня 1926 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, А. О. Степович, Л. П. Шевченко С. Т. Якимович.

К. В. Квітка зачитує працю про Первісні тоноряди (пріоритет пентатоніки на східно-слов'янському ґрунті). В дискусії беруть участь: М. Грушевський, В. Ляскоронський, К. Грушевська, К. Квітка, Т. Гавриленко.

14-е засідання 14 жовтня 1926 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, ад. К. О. Студинський, Л. П. Шевченко.

Ак. М. С. Грушевський починає засідання поминкою помершого акад. Гнатюка, нагадує його наукову діяльність і його твори. Далі вітає присутнього на засіданні академіка і голову київського Наукового Товариства ім. Шевченка К. О. Студинського, і знайомить його з організацією Кабінету, і з працею яка проводиться в ньому, з окрема випущеною ним першою книжкою „Первісного Громадянства“.

Т. М. Гавриленко зачитує анкету про скотарство і матеріали по скотарству, зібрані в Херсонщині за програмами Кабінету.

К. М. Грушевська читає свою статтю з приводу праці М. Halbwachs, Les cadres sociaux de la Mémoire.

Т. М. Гавриленко оповідає збори, що його заходом зложився при київській Інституті Народної Освіти етнографічний гурток метою виховання кадра збирачів, план гуртка входить також організація екскурсій, для збору матеріалів. В дискусії

з цього приводу беруть участь: М. Грушевський, Т. Гавриленко, К. Грушевська, Л. Шевченко, В. Денисенко, Ф. Савченко. Ф. Я. Савченко згоджується прочитати сьому гурткові курс історії української етнографії.

15-е засідання 26 жовтня 1926 року.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко.

М. С. Грушевський оповідає про перспективи Кабінету Прим. Культури в наступнім році в зв'язку з обслідуванням київських науково-дослідчих катедр, переведеної зам. голови Укр. Науки М. І. Яворським.

Т. М. Гавриленко зачитує матеріали про скотарство зібрані ним на Миколаївщині в с. Баштанці.

К. М. Грушевська читає рецензію на статтю А. Hrdlicka, *The Origin and Antiquity of the American Indian*.

П. С. Глядківський читає рецензію на статтю М. Beza, *The Sacred Marriage in Roumanian Folklore*. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, Т. Гавриленко, В. Ляскоронський, К. Грушевська, В. Денисенко, Л. Шевченко, П. Глядківський.

16-е засідання 9 листопаду 1926 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. Т. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Ак. М. С. Грушевський знайомить присутніх з студією неprisутнього, з причини нездоров'я акад. П. А. Тутковського: Причини так званих „наступів азійських варварів“ на Європу, призначену для III випуску „Первісного Громадянства“; ухвалено переказати шан. авторові подяку від Кабінету за цінну працю і прохання дальшої участі.

В. С. Денисенко зачитує свою працю про Голосіння і відбиття в них давніх вірувань про смерть і посмертне життя мерця. В дискусії беруть участь: К. Грушевська, В. Ляскоронський, Ф. Савченко, П. Глядківський, Є. Смолинська, К. Кондратьєва, Т. Гавриленко, В. Денисенко, акад. М. Грушевський.

17-е засідання 21 листопаду 1926 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко, Л. П. Шевченко, В. Д. Юркевич, С. Т. Якимович.

Ак. М. С. Грушевський з нагоди 35-літніх роковин смерті О. О. Потебні підносить вагу творчості Потебні на теми історії слова, мисли і поетичної творчості і зачитує з-надісланого проф. Айзенштоком невиданого листування О. О. Потебні кілька листів його до д. Штейн, в яких Потебня говорить про психологічне значіння навчання рідної мови і чужих мов і робить цікаві соціологічні помічення. По сім продовжується дискусія з приводу праці Денисенка зачитаної на попереднім засіданню.

Л. П. Шевченко читає рецензію статті Р. Maunier, *Les rites de construction en Kabylie*. В дискусії беруть участь: К. Грушевська, В. Денисенко, Ф. Савченко, Т. Якимович і М. Грушевський.

На кінець Т. М. Гавриленко оповідає про результати його поїздки до с. Кінашівки на місяця запису проф. Ляскоронського обрядів Русалчиного Великодня, про який була мова в 8-ім засіданні.

18-е засідання 19 грудня 1926 року.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, М. А. Жуковська, К. Б. Кондратьєва, Ф. Я. Савченко.

Ф. Я. Савченко зачитує статтю з приводу книги: *La Science des Moeurs. Introduction à la Méthode Sociologique*, par Paul Bugeau. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, Ф. Савченко, П. Глядківський.

В. С. Денисенко прочитує програм для збирання матеріалів про похоронні обряди. За браком часу програм зачитується до половини, другу половину відкладається на дальше засідання.

Т. М. Гавриленко інформує про роботу в етнографічному гуртку при київським ІНО. В обговоренні інформації беруть участь Ф. Савченко, В. Денисенко, М. Грушевський, К. Грушевська.

S o m m a i r e.

	pp.
P. Toutkovsky , membre de l'Académie, Les causes des soi-disant «invasions les barbares d'Asie» en Europe.	3— 28
Les principales invasions barbares depuis l'invasion des Hetites jusqu'à celle des Kalmucks au XVII s. Le caractère féroce des ces invasions. Il ne saurait être expliqué par la cruauté innée de ces peuples. Avis contradictoires sur leurs caractères. Les sécheresses périodiques comme causes véritables des émigrations des nomades d'Asie.	
C. Kvitka , Les échelles musicales originaires.	29— 84
La théorie de la priorité universelle de l'échelle à cinq degré sans demi-tons appliquée au problème du stade primaire de la musique des Slaves orientaux fut jusqu'à présent appuyée sur ce fait que plusieurs chants exécutés aux anciennes fêtes et cérémonies agrestes sont caractérisés par le style pentatonique. L'auteur oppose à cette théorie un certain nombre de chants ukrainiens du même genre dont les mélodies n'évitent pas l'intervalle du demi-ton (planch C). Elles présentent les mêmes séries de tons qui se manifestent dans les récitations des Védas et dans les primitifs musicaux du cult juif et chrétien (pl. B). Les primitifs des chants des enfants, ukrainiens sont aussi souvent marqués par le demi-ton (pl. A).	
Th. Savtchenko , Les associations des garçons et des jeunes filles en Ukraine, suivi d'une enquête.	85— 92
Les classes d'âges chez les peuples non-civilisés, leurs survivances, en Europe et particulièrement en Ukraine.	
C. Hrushevsky , La collectivité comme base de la mémoire (à propos du livre de M. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire).	93—104
Th. Savtchenko , La sociologie au point de vue de la „Démocratie Nouvelle“ (Paul Bureau, La science des moeurs. Introduction à la méthode sociologique).	105—110
C. Koperjynsky , Les nouveaux ouvrages sur la mythologie slave par A. Bruckner.	111—120
L. Chevtchenko , Quelques souvenirs sur W. Hnatiouk.	121—124
C. Hrushevsky , Sur la sociologie de la classe mendicante (introduction à l'ouvrage de B. Louhovsky).	125—130
La situation sociale particulière des mendiants condamnés par l'économie politique et protégés par la morale religieuse. Caractère spécial des mendiants ukrainiens. Leur indépendance relative au point de vue économique et morale. Le caractère secret de leur organisation; ses relations probables avec les sociétés secrètes archaïques. L'intérêt de la société des mendiants pour la sociologie génétique.	
B. Louhovsky , Les mendiants de Tchernihov (illustré).	131—203
Bibliographie critique par C. Hrushevsky, Th. Havrylenko, V. Roubaylo, B. Denysenko, E. Smolynska, P. Hladkivsky, M. Hrushevsky.	178—204
Procès verbaux des réunions des commissions d'histoire de la civilisation et de la poésie populaire auprès de la chaire d'histoire ukrainienne à l'Académie des Sciences d'Ukraine et du Cabinet pour l'étude de la culture primitive auprès de la Chaire des études historiques.	
	205—206

З М І С Т.

Розвідки й замітки:

Ст

Акад. Павло Тутковський, Причини так званих „наступів азійських варварів“ на Європу	
Климент Квітка, Первісні тоноряди	
Федір Савченко, Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні	
Катерина Грушевська, Людський колектив, як підвалина пам'яті (з приводу книги М. Halbwachs, Les cadres sociaux de la mémoire)	93
Федір Савченко, Соціологія в розумінні французької „нової демократії“ (з приводу книги: La Science des Moeurs. Introduction à la méthode sociologique, par Paul Bureau)	105
Кость Копержинський, Новіші праці з слов'янської мітології (з приводу книг A. Brückner, Mitologja Słowianska, Mitologja polska)	111
Людмила Шевченко, Спомини про акад. В. М. Гнатюка	122
Катерина Грушевська, До соціології старцтва	125
Борис Луговський, Чернігівські старці (з малюнками)	131

Критика й бібліографія:

Є. Грушевська, Ales Hrdlička, The Origin and Antiquity of the American Indians, 1925	178
Т. Гавриленко, M. Halbwachs, Les origines du sentiment religieux d'après Durkheim, 1925	179
В. Рубайло, J. Nippgen, Les divinités des eaux chez les peuples Finnoougriens: Les Ostiaques et les Vogoules; Les Lapons. 1925	183
В. Денисенко, P. Bogatyrev, Les jeux dans les rites funèbres en Russie Subcarpatique, 1926	184
Є. Смолинська, Witold Klinger, Obrzędowość ludowa Bożego Narodzenia, jej początek i znaczenie pierwotne, 1926	189
П. Глядківський, P. Pettazzoni, The Chain of Arrows, 1924	192
М. Грушевський, Етнографический отдел Государственного Русского Музея, Материалы по этнографии, I—III, 1926	196
К. Грушевська, Етнографія, № 1—2, 1926	198

Протоколи Засідань Кабінету Примітивної Культури при Науково-дослідчій Катедрі Історії України спільно з Культурно-історичною Комісією та Комісією Історичної пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання XI—XVIII	205
---	-----

ДРУКУЄТЬСЯ ТОМУ ІХ ДРУГА ВІД ВІНА,

ІСТОРІЇ УКРАЇНИ-РУСИ

(Хмельниччини рр. 1654—1657).

акад. МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО.

ВИЙШОВ З ДРУКУ ТОМ III

СТУДІЙ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

(Орган Науково-Дослідчої Катедри Історії України)

ВИЙШОВ З ДРУКУ

ЗБІРНИК ЗАХОДОЗНАВСТВА

на пошану акад. МИХАЙЛА СЕРГІЄВИЧА ГРУШЕВСЬКОГО
за редакцією проф. Є. Тимченка і Ф. Савченка.

Ціна 1 крб. 30 коп.

ВИЙШОВ З ДРУКУ

НАУКОВИЙ ЗБІРНИК

за рік 1929

Видання Історичної Секції Всеукраїнської Академії Наук.

ДРУКУЄТЬСЯ І НЕЗАБАРОМ ВИЙДЕ В СВІТ

ЗА СТО ЛІТ

кн. VI

ДРУКУЄТЬСЯ ЗБІРНИК:

ПОЛУДНЕВА УКРАЇНА.

ДРУКУЄТЬСЯ:

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ДУМИ

т. II Корпусу.

ДРУКУЄТЬСЯ ЗБІРНИК:

ЕТНОГРАФІЧНІ ПИСАННЯ КОСТОМАРОВА.

ГОТУЄТЬСЯ ДО ДРУКУ:

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО І ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ.

річника 1929 вип. 3.

Ціна 1 крб. 85 коп.

37
4-