pl. 465.

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

Sommaire voir p. 166.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК
за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
керівниці Кабінету Примітивної Культури

1929

Вип. 3.

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ:

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ,

що видає Кабінет Примітивної Культури при Науково-Дослідчій Катедрі історії України спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, освітлює соціяльну преісторію України—відносини людей з тих часів, куди не сягає людська історія, пережитки примітивного життя в обрядовості і світогляді українського люду, народню творчість в соціологічнім освітленню: в її зв'язках з громадським пожиттям в давніх і нових часах.

Він використовує останні досягнення світової науки для висвітлення українського народнього життя і творчости, для зрозуміння його розвитку від найдавніших часів, яких не можуть розсвітлити ніякі писані історичні пам'ятки.

Його редакція закликає всіх, хто дорожить пізнанням свого народу, помагати цьому дослідові, надсилаючи їй нові матеріяли, ведучи дослід і роблячи записи за програмами Кабінету Примітивної Культури, що він розсилає дурно всім, хто до нього звертається.

Досі вийшло **„Первісне громадянство"** 1-2 вип. за рік 1926, вип. 3-й за 1926 рік, за 1927 р. вип. 1-3 в одній книзі, за 1928 р. вип. 1 і вип. 2-3, за 1929 р. вип. 1, 2 і 3.

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ

ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК

просить надсилати їй для використання всякого роду матеріяли, що освітлюють як матеріяльну, так і духову культуру Українського народу: записи старіші і зовсім нові творів усної словесности, описи обрядів, повірок, форм життя родинного і громадського, хазяйства і домашнього побуту, новіших явищ народнього життя в селі, містечку, городі і пережитків старих форм його.

Програми для збирання друкуються в „ПЕРВІСНІМ ГРОМАДЯНСТВІ" і в „УКРАЇНІ", починаючи з книги І за 1925 рік.

Адреса: Київ, вул. Короленка, 35.

ПРИЙМАЄТЬСЯ ПЕРЕДПЛАТА НА РІК 1930 НА НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ УКРАЇНОЗНАВСТВА:

„УКРАЇНА"

з додатком

„НАУКОВОГО ЗБІРНИКА ЗА РІК 1930"

За цілий річник „Україна" з додатком „Наукового Збірника за 1930 р.". 8 карб. за півроку 4 ка

За до одержать дуже важне для українців

„Первісне країні" за рік 1929.

Перед ти комплекти „України" з додатком рб. за комплект.

Всі ма аїни" і збірників

Історична вул. Короленка, 35.

Спра лежать: з ними треба звертатися , вул. Карла Маркса, 2.

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

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

ПРИМІТИВНА КУЛЬТУРА ТА ЇЇ ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ,
СОЦІЯЛЬНА ПРЕІСТОРІЯ.
НАРОДНЯ ТВОРЧІСТЬ ТА ЇЇ СОЦІОЛОГІЧНІ ПІДСТАВИ.

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури

1929

ВИПУСК 3.

ЗАГАЛЬНОГО ЧИСЛА КНИГА 8.

1930

Бібліографічний опис та шифри для бібліотечних каталогів на цю книгу вміщено в „Літописі Українського Друку" та „Картковому репертуарі" Української Книжкової Палати

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретар Академії Наук, акад. О. Корчак-Чепурківський.

Київський Міськліт № 232.
Держтрест „Київ-Друк",
1-ша фото-літо-друкарня.
Київ, Сінний майдан, 14.
З. 2093—10 арк.— 2.000.

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ.

СХІДНЄСЛОВ'ЯНСЬКІ НАРОДНОСТІ ТА ЇХ ДОСЛІДЖЕННЯ.

З приводу книги: Russishe (ostslavische) Volkskunde von Dmitrij Zelenin.

Підручник східнєслов'янського народознавства, написаний Дмитром Константиновичем Зеленіним, професором ленінградського університету і „старшим етнографом Музея антропології й етнографії Академії Наук Союзу Рад. Соц. Республік", і виданий німецьким видавничим трестом W. de Gruyter і К° в серії Grundriss der Slavischen Philologie und Kulturgeschichte, написаний, очевидно, не пізніше 1925 р. (передмова друкована після закінчення тексту датована травнем 1926 р.). Видання позначене 1927-м. Не знаю, коли воно фактично з'явилося в книгарському обігу.

Р. 1928 воно було рекомендовано Відділом Примітивної Культури і народньої творчости київської Н.-Д. Катедри історії України своїм аспірантам як підручник і в зв'язку з тим було предметом уважного розбору і оцінки на засіданнях відділу і в кольоквіях. В результаті хочу висловити кілька принципіяльних гадок з приводу сього компендіума, що у мене зібралися під час сих обговорень. Але перед усім мушу сказати кілька слів про саму книгу.

Се перший компендіум народознавства Східнього Слов'янства в цілості— в межах европейського розселення. Автор в передмові підчеркує, що в своїм завданню—дати „порівняну аналізу народньої культури східнєслов'янських племен", він зрідка лише („в дуже небогатьох частинах книги") міг використати щось уже зроблене на сім полі. „Ріжні галузі східнєслов'янської народньої культури з невеликими виїмками не були досліджені порівняно-історичною методою, ані не описані науково. Те що з'явилося в друку, здебільшого походить від дилєтантів, не повне, не задовільне і позбавлене ілюстрацій".

Щоб зрозуміти сі слова відповідно, треба додати, що автор розуміє тут головно матеріяльну культуру—котрій присвячено майже три четвертини книги, при чім сама техніка продукції займає приблизно половину її. Автор— хоч лінґвіст освітою, сам багато займався хліборобською технікою (відкликується до своєї молодечої праці: „Русская соха, ея исторія и виды. Очеркъ изъ исторіи русской земледѣльческой культуры", 1907). Докладний опис прирядів, техніка праці, ілюстрації грають тому для нього особливо важну ролю, і його працю можна характеризувати формулою Wörter und Sachen,

Покажчики літератури занадто короткі, не вичерпують всього, і не дають вказівок, що можна знайти в тій чи іншій праці.

Ілюстраціями книга доволі богата, але в порівнянню з тим, що вичисляється в тексті, відчувається велика недостача їх. Дуже часто знаряди, чи їх варіянти не ілюстровані рисунками, і короткий опис поданий в тексті без того зістається не дуже ясним.

Бракує цілком мап, які б показували географічне поширення тих чи інших типів знарядь, чи ріжних досліджених явищ.

Аспект порівняно-історичний, проголошений автором в передмові, в викладі виступає дуже мало. Правда, автор не пояснив, який саме зміст вкладає він у сей вираз.

Порівняність в його праці можна добачити хіба тільки в тім, що він вказує ріжні форми знаряду, або обряду, які виступають у східне-слов'янских народностей. Порівнянь з формами знарядів, які існують поза Східнеслов'янщиною, так само явищ соціяльних, обрядів чи виявів світогляду—він не подає. Екскурси в сферу історії зачеплених явищ подаються тільки зрідка, зовсім не маючи на мислі вичерпати матеріял. Автор властиво подає статику села в передреволюційній добі—се він сам зазначає в передмові [1]). Навіть в своїх покажчиках, дуже коротких взагалі—не вказує того, що подає в якійсь мірі історію побуту. Зовсім не використано й археологічного матеріялу, нема порівняння знарядів даних археологічними розкопами і находками з тими які вживаються тепер.

Виповняння сих вимог розуміється перетворили б сей невеликий підручник в кількатомову серію, котра б вимагала для свого виконання не одного, а кількох авторів і не могла б бути здійснена в короткім часі. Тому можна б поставити справу і так: з вдячністю прийняти той короткий і стислий загальний огляд, все таки дуже корисний за недостачею ширших суцільних праць, та висловити побажання, щоб і автор і видавці сеї книги не спускали з ока потреби детальнішого виконання поставленого завдання: порівняльно-історичного обслідування матеріяльної і соціяльної культури східне-слов'янского розселення, з докладною типологією як поодиноких східнеслов'янських народностей так і районів розповсюдження певних культурно-історичних явищ.

Тут я перейду до тих більш принципіяльних питань, котрі мені насовує нинішня праця автора. В перших рядках своєї передмови він схарактеризував своє завдання як „порівняну аналізу народньої культури східне-словянських племен (ostslavischen Volksstämme)". У спеціяльнім вступі розглядає далі він се питання про східне-слов'янські народності. Його не вдоволяє принятий звичайно поділ Східнього Слов'янства на три „головні групи: Великоросів, Білорусів і Українців (за старою термінологією Южнорусів або Малорусів)". Сей поділ йому здається „не стільки етнографічним як історично-

[1]) Се відбилось на самім пляні роботи: автор починає від хліборобства, як головного нинішнього заняття народу, і пропускає зовсім ловецтво, тому що тепер воно не має господарського значіння для европейського Слов'янства.

політичним": сі три групи відбивають у собі старі політичні формації: Московську державу, Київське князівство з пізнішою Гетьманщиною і „Литовсько-руську державу" що зформувалася з кінцем XIV віку. Сей поділ замовчує гострі етнографічні і діялектичні ріжниці, що існують між Великоросами полудневими і північними. Автор вказує кілька фонетичних і лексичних ріжниць між ними (головно окання і акання) і констатуючи на сій підставі існування двох великоруських народностей (Nationen), поясняє, чому вони не противставляли себе виразніше в минулому і тепер не противставляють. Причини тому він добачає дві. Одна—се зформування московського державного, політичного і культурного центру на межі північно-вел. і полудневo-вел. розселення (на полудневім краю північно-вел. розселення, густо покритім в XIV—XV в. полудневo-вел. еміґрацією). Завдяки йому московський осередок одержав мішаний характер, прийнявши елементи і північного і полудневого діялекту і культури і під знаком такого об'єднання і зливання елементів полудневих і північних не тільки повів успішно державне об'єднання, але й вплинув на зближення обох частин великорус. розселення, нейтралізуючи їх розходження. Друга причина сеї нейтралізації—ота еміґраційна хвиля полудневo-вел. людности, що вступаючися з степових районів (басейну Дону) на північ, від Татарської руїни, покрила великі простори між Окою та Волгою і витворила тут в XIV—XV в. „нову народність (Nation), що звичайно звуть середнє-великоруською". Пізніше, з колонізаційними рухами XVII в. вона посунулась і на схід. Утворення такої перехідної великоруської народности також спричинилося до ослаблення розходжень основних великор. народностей—північної і полудневої.

Тим не менше про повне уподоблення (vollständigen Zusammenfall) двох старих великор. племен—мови бути не може, підчеркує автор. „Маємо повне право говорити про два великоруські племена (Völkerschaften) – не вирізняючи третього—середнє-великоруського, тому ще се останнє з'явилося тільки пізніш, через мішання елементів обох старих племен" (3).

„Для народознавства особливо важно відріжняти сі два племена—ріжні, хоч і близькі між собою, а не розглядати як одне й те саме. Тому далі скрізь будуть відріжнятися сі два великоруські племена, і таким чином в цілій Східній Слов'янщині відріжнятимуться 4 племена: Українці, Білоруси, Північні Великоруси (діялект з аканням, a-Dialekt) і Полудневі Великоруси (діялект з оканням)" (3—4).

Далі автор висловлює свої погляди на повстання сих східнє-слов'янських народностей, заявляючи себе прихильником поглядів в сій справі ак. Шахматова. Але Шахматов, як відомо, дуже часто значно міняв свої погляди в сій справі, шукаючи такої концепції, яка б могла погодити сучасні діялектологічні факти з відомостями історичними (головно літописними), так що тут рішає те, що саме з теорій Шахматова брати за підставу своєї теорії. Автор приймає, що в VII — VIII вв. Східнє Слов'янство поділялося на 3 групи—північну (куди він зараховує Словен, Кривичів і Полочан), на середню—котру репрезентували мовляв Вятичі, і полудневу—до котрої він

зачисляє всі інші племена, з Дреговичами включно (Шахматов оден час уважав Дреговичів за плем'я Лядське).

Натиск кочовників змусив Вятичів пересунутися на північ і північний захід. Частина їх, зайшовши на захід аж за Дніпро, змішалася тут з полудневою і польською людністю і так утворилася білоруська народність. Та ж частина, що осіла в басейні Оки (Рязань), стала основою нинішньої полудневе-великоруської народности (5).

Против сеї концепції можна було б богато-богато чого сказати. Міґрація Вятичів, що відограє в ній таку визначну ролю, на однім кінці мавши Тмуторокань—„сей третій культурний центр Старої Руси—найбільший після Київа і Новгорода", а другим кінцем покривши Витебських Кривичів,—належить до дуже сміливих гіпотез Шахматова, на котрих дуже небезпечно щонебудь будувати. Виходячи з звістки Прокопія, що називає антським розселенням всю слов'янську кольонізацію VI віку від Дніпра і до Азовського побережа, здавалось би правдоподібніше старинну кольонізацію полудневого Подоння зарахувати до полудневої групи Східнього Слов'янства, і под. Але я сим разом не маю замір входити в деталі сеї старої кольонізації, і спинюсь на питанні: чи дійсно есть потреба замісць трьох східне-слов'янських народностей рахувати чотири, як пропонує проф. Зеленін, і подруге—в якій мірі і в якім аспекті треба рахуватися з поділом на народності при етнографічнім огляді Східнього Слов'янства.

Довгі часи раховано дві східне-слов'янські чи руські народності—великоруську і українську. Таку тезу поставив в 1840-х рр. Костомаров в своїй етнографічній дисертації, що мала таке значіння в дальшім формуванню етнографічних понять; се був правдоподібно загальний погляд тодішнього харківського гуртка, і початки такої біфуркації, дуалізму Східнього Слов'янства ідуть з значно раніших часів. Білоруси ж довго не йшли в рахунок, тому що не виявили так яскраво своєї етнічної фізіономії ні в минулому ні в сучасному; польські учені мали охоту рахувати їх піднародністю польською, великоруські—великоруською, українські—українською: ще в 1890-х рр стояв на такім становищі наш львівський філолог Огоновський. Очевидно на се впливали тісні зв'язки українського і білоруського руху XVI—XVII вв., а також близькі аналогії в сучасній етнографії і фолькльорі, маса переходових білорусько-українських говірок, а головно—недостача ясної волі до національної окремішности, що в останнім рахунку рішає в таких питаннях. Але з кінцем століття ся воля у Білорусів наростає, а наукові праці—головно ак. Карського, дають їй наукове обґрунтування. Зформування Білоруської рад. республіки рішає справу, ідея тріялізму, тричастности Східнього Слов'янства помалу промощує собі дорогу в свідомість наукових кругів і всякої іншої публіки. Чи з тим дійсно прийшов час поставити питання про четверту східнослов'янську народність, чи націю, як се робить проф. Зеленін?

Перше ніж дати відповідь на се питання, спинюсь на одній подробиці, що уйшла уваги шан. автора. Він каже, що нинішня тричастна схема Східнього Слов'янства виходить не тільки з мотивів етнографічних, скільки

історично-політичних, а він робить свою поправку з мотивів діялєктологічних. Але коли б „історично-політичні“ мотиви рішали в сім питанню, північно-великор. народність мабуть давно б здобула права горожанства. Вона ж репрезентує Великий Новгород, Новгородську республіку, чи „народоправство“, як делікатно висловлялись за царських часів. Якого ліпшого історично-політичного документу можна було б собі бажати, як традиції сього могутнього політичного і культурного центра, сього богатого, яскравого життя, з котрим небогато що можна порівняти в Слов'янщині? Се ж кольонізація Вел. Новгороду утворила найбільш яскраві території північно-великор. розселення. Він був огнищем його культури. Він контрастує Москві, як представниці нової великор. формації—так як Рязань репрезентує полуднево-вел. тип. Але ся блискуча історична минувшина не викликала волі до національности, так само як традиції державного життя в. кн. Литовського ніскільки не відограли рішаючої ролі в новішім формуванні білоруської національної свідомости. Доперва після того як серед білоруської суспільности визначилась ся „воля до національности“, Wille zur Nationalität,—що виросла на культурі народнього слова і етнографічних особливостей народнього життя, білоруська державність в. кн. Литовського війшла теж між арґументи права на існування білоруської народности. Перед тим в. кн. Литовське зовсім не асоціювалось з білоруською народністю, не вважалось ні продуктом, ні носієм білоруської національности. Поняття Білоруси існувало як поняття географічне, а не національне. Тільки з тим як явилися тенденції перетворити етнографічну статику Білоруси в динаміку національного життя, народню мову, етнографічні і побутові особливості зробити знаряддям культури вищого порядку—все се набрало значіння національних прикмет, виявів білоруської національности, і в будову її пішли й історичні традиції У Північних Великоросів досі не видно було сеї волі до національности—тенденції противставлення своєї народности в цілості народності і культурі московській як чогось окремішного, що не тільки існує, але й вимагає свого захования й дальшого розвитку, культури, степенования, перетворення в підставу національного життя. Без сього трудно говорити про дві великоруські нації, про чотири східнеслов'янські племена (Nationen або Völkerschaften, як се термінологізує проф. Зеленін).

Тим більше, що в такім разі беручи за підставу наявність діялєктичних особливостей, прийшлося б договоритися не до чотирьох, але до десяти, дванадцяти, або й сам уже не знаю—скількох східнеслов'янських народностей. Сам проф. Зеленін каже, що великоруських народностей властиво не 2, а 3, і середнє-великоруська народність властиво п'ята східне-слов'янська народність — тільки проф. З. не хоче вилучати її в окрему етнографічну групу, бо вона мовляв має мішаний характер. Се мабуть не рація — бо напр. білоруська народність уявляється йому теж не основною, а секундарною, мішаною групою — результатом мішання елементів полудневих, північних і польських, а проте він не відмовляє їй місця між тими групами, на які він ділить Східне-слов'янську людність.

За межами Европи, в Сибіру прибуде може ще четверта великоруська народність, в загальнім рахунку шеста. А може знайдеться там і не одна? Я не знаюсь на сибірській етнографії, тільки принципіяльно завважу, що коли вона в цілості не може бути підведена під північно-велик. групу, то її нема причини виключати з рахунку, ні з огляду на її мішаний характер, ні з огляду на розмірно пізній час її формування.

Про те що мішаність зовсім не аргумент против дослідження такого мішаного типа, я сказав. Всі народності більше або менше мішані, се факт загальновідомий, се не причина для одводу. Хронологія також річ безконечно релятивна. Соціяльний процес інтересний незалежно від давности; міркою антикваря не можна міряти вартости етнографічних явищ. Культурна еволюція, що розвивалася протягом тисячоліть палеоліту, не більше інтересна для дослідника людського життя, як процес соціялізації народнього господарства, що розвивається на наших очах. Преісторичні пережитки річ цінна, але всякі явища приспособлення життя до нових обставин, процес культурної чи національної дифузії так само варті дослідження, як і усталені форми, вироблені століттями життя—що теж для свого часу було процесом приспособлення, засвоєння, переймання культурних дібр і т. д.

Далі, коли на сій підставі ділити великоруську народність на кілька груп чи народностей, то українську прийшлось би розділити так само. Вона не менше ріжнородна в собі ніж великоруська. Коли взяти три карпатські групи—лемківську, бойківську, гуцульську з одної сторони [1]), далі поліську зону чи може дві поліські групи—бузько-припетську і деснянську, нарешті полуднево-українське розселення, розходження між ними будуть мабуть більші ніж між північно-великоруською та полуднево-великоруською. Діялектологічні особливості у них доста яскраві. Коли при кінці першого десятиліття нинішнього століття в українських літературних кругах виявилась охота писати діялектами і стали появлятись бойківські писання Ю. Кміта, гуцульські—Харовюка, не кажучи про бачванські Костельника і под. (кілька таких проб з'явилося на сторінках Літ.-Наук. Вістника, і Харовюк, пригадується мені, дістав навіть якусь літературну премію на підставі оцінки пок. Яґіча—принаймні Яґіч писав мені, питаючи моєї гадки про сю на його погляд замітну пробу, се пам'ятаю)—виходило се доволі ефектно з погляду не тільки місцевого кольориту, але і дуже великої одмінности від української літературної мови. Фонетика, морфологія, лєксика—все се вимагало коментарів, словарця і т. д., щоб бути зрозумілим.

В сфері побуту, фольклору, народного мистецтва не менш яскраві відміни. Взяти Гуцулів, Пинчуків і Полтавців, поставити поруч себе їх зовнішній вигляд, екстер'єр їх села, їх господарство—зовсім інший образ. Коли Півн. Великоруси і Полудневі дві окремі народності—чому сі ні?

[1]) Доречі: на етнографічній карті проф. Зеленіна границя сих карпатських племен показана не вірно: вона потягнена по угорській границі, так що зовсім не захоплює галицьких Бойків і Гуцулів. Границя північно-українського діялекту в Галичині також викликає сумніви.

Але як тут так і там нема волі до національної самостійности, се одно. Друге—при діялєктичних відмінностях сих груп все таки сума ріжних і язикових, і антропологічних, і побутових зв'язків твердо зв'язує кожду таку групу з іншими українськими групами, і нема підстав рахувати їх за окремі народності, дробити українську національність на кілька менших націй.

Так само і великоруську. Діялєктичних особливостей вказаних проф. Зеленіним—для сього не досить. А чи етнографічні окремішності так різко відділяють північно-великоруську народність в цілости від полудневої, щоб її треба було рахувати за дві окремі народності, се з викладу проф. Зеленіна неясно. Він взагалі в своїй праці не зібрав для кожної народности в цілості її етнографічних особливостей разом, щоб можна було судити, наскільки кожна така народність суцільна з етнографічного погляду, і наскільки відріжняється ся цілість від інших народностей чи груп. Далі—наскільки ся етнографічна окремішність погоджується з тою територією яка вимежовується для даної народности на підставі фактів діялєктичних. Без сього неможна судити, чи постуліровані ним дві великоруські народності становлять суцільні реальности, що характеризуються певними витриманими прикметами етнографічними, не тільки діялєктологічними. Чи їх окремішність побутова і почуття своєї окремішности настільки сильні, щоб ставити питання про їх етнографічну окремішність, навіть при відсутності волі до національности.

Без сього, думаю не можливо ставити постулят заміни тричастности Східнього Слов'янства чотиричастністю, чи якимись іще дрібнішими поділами.

Я торкнувся тут питання методології етнографічного представлення Східнього Слов'янства. Проф. Зеленін поставив завданням своєї книги „порівняну аналізу народньої культури східне-слов'янських народностей" (Передм.) Се значило б представити „народню культуру" поодиноких східнєслов'янських народностей, кожної зокрема, і перевести порівняння між ними. Але так перевести сього завдання авторові не вдалось, думаю передусім тому, що він був зв'язаний обсягом роботи, а може і з інших міркувань. Тільки зрідка стрічаємо у нього порівняні характеристики того чі іншого явища у ріжних східнєслов'янських народностей. Частіше він бере найбільш характеристичний варіянт, означаючи його походження—з території котрої східне-слов'янської народности він його бере, іноді означає при тім варіянти з інших місцевостей. Дуже часто, може ще частіш він просто описує, не входячи в ніякі пояснення, те що вважає типовим для цілого Східнього Слов'янства в цілому, і тут уже і диференціяція Східнього Слов'янства і завдання порівняної аналізи заникають зовсім.

Розуміється, годиться бути вдячним і за ті елєменти порівняної аналізи, які ми все таки в книзі знаходимо. Але як дезидерат повнішого і глибшого обслідування Східнього Слов'янства, і всього Слов'янства в цілому, зістається все таки всебічна аналіза народньої культури поодиноких народностей і порівняння, можливо широкі, їх між собою. Але при тім тільки порівняння з іншими слов'янськими народностями покаже, наскільки оригінальне

тут саме с х і д н е-слов'янське життя, і тільки зрівняння з не-слов'янськими явищами пояснить нам, де ми маємо перед собою оригінальні продукти слов'янського побуту, а в якій мірі перед нами тільки ріжні форми засвоєння ріжними місцевостями чужих взірців, чи явища спільні ширшим культурним кругам.

З другого боку, нема ніяких причин трактувати поодинокі слов'янські народності як культурно чи етнографічно суцільні й одностайні. Так як з погляду фізичної антропології вони являють з себе мішанину ріжних рас, вічний процес схрещування, що тріває тепер і тріватиме далі, так і в сфері народньої культури—культури матеріяльної і так само соціяльної—кожна народність переживає вічний процес культурної дифузії, як внутрішньої, в середині самої народности, так і зовнішньої, в стичностях своїх з іншими народностями. Ті діялєктичні язикові прикмети, що беруться за критерій розмежування народностей—в тім роді як уживає їх і проф. Зеленін в своїй праці, тільки в дуже приблизній мірі можуть орієнтувати нас в дійсних взаємовідносинах сих народностей в сфері культури чи етнографії.

Поперше тому, що сі діялєктичні границі не мусять погоджуватися ні з антропологічним (соматичним) поділом, ні з культурними (чи етнографічними) кругами.

Подруге—вони не обумовлюють ні антропологічної ні культурно-побутової одностайности в межах означених сими діялєктичними прикметами.

Ті діялєктичні прикмети, на підставі яких розмежовуються народності, становлять самі по собі тільки абстракцію: більш або менш влучно, але завсіди більше або менше довільно дібрані діялєктичні особливості, дібрані так, щоб можливо повно охопити групу людности зв'язану певними подібностями на певній території.

Вимежовані таким чином діялєктичні границі—се тільки межові тички, які вимагають постійної провірки: наскільки сі діялєктичні границі відповідають реальному змістові життя вимежованої території—всьому комплексові його прикмет, що характеризують його єство. Звичайно в середині сих діялєктичних границь стрічаються ще ріжні діялєктичні відміни, які при ближчій аналізі можуть явитися покажчиками культурно-побутових варіянтів, етнографічних розходжень, спричинених чи то іміґрацією і асиміляцією гетероґенних етнічних елементів, кольонізаційними переміщеннями, чи то зовнішніми культурними впливами, чи нарешті приноровленням до спеціяльних господарських або побутових умов. Ми не маємо ніякого права групу означену спільними діялєктичними прикметами апріорно вважати одностайною расово, етнографічно, культурно. Тільки всебічно простудіювавши її зможемо переконатися, в якій мірі вона одностайна, де лежить центр сеї одностайности, а де починаються сфери впливів сусідніх культур, чи може такого одностайного центру і нема, а єсть тільки культури менших округів—тоді являється завдання викрити, котрі з них старші, архаїчніші, ближчі до архетипу, а котрі являються продуктом новіших трансформацій, пересувань і т. д.

Візьмемо напр. нашу Українську народність.

В процесі формації самого сучасного поняття укр. народности основою послужила її середня зона, яка з погляду історії мови, фольклору, побуту, культури являється явищем сорозмірно новим.

Се продукт життя останніх століть, що своєю інтензивністю викликало в сій частині великі зміни, але заразом і повищену активність, свідомість і волю до національности. Дорогою порівняної аналізи, на підставі мовних, побутових, етнографічних і всяких інших зв'язків дослідники ув'язали з сим національним центром його периферії і потягнули по можності докладні границі з народностями сусідніми (головно і майже виключно покищо за познаками діялєктичними). Так утворилось поняття української етнографічної території, котрим ми нині орудуємо.

Історично беручи маємо тут дві краще законсервовані, більш архаїчні зони—Поліську на півночі і Карпатську—на полудневім заході, між котрі вклинюється людність новішої формації, викликаної кольонізаційними пересувами (відступами української людности з слабше захищених східне-полудневих частин на північний захід, рухом людности західньої, північної і підгірської на схід в моменти сприятливі для екстензії і т. д.), а також і інтензивнішим культурним життям. Переводячи порівняно-історичну аналізу побуту і культури ми з одної сторони—мусимо шукати старших побутових і культурних форм в сих більш архаїчних і законсервованих зонах—лісовій і гірській, і в їх формах життя знаходити прототипи новішого, центрального, східне-полудневого українського життя, розв'язку його еволюції. З другої сторони ми повинні пам'ятати, що сі архаїчні зони також не були законсервовані абсолютно. Ми ясно бачимо словацькі і польські впливи і мішання на Лемківщині, молдавські (і старші мабуть—дако-тракійські) на Гуцульщині. Безсумнівні пересуви, мішання, асиміляції відбувалися і в лісовій зоні. На центральній східне-полудневій території ми також бачимо ряд відмін—так би сказати ступенів процесу формації нової української людности з них західні більш архаїчні в порівнянню з східніми.

Кольонізація степу—продукт останнього століття, замикається пограничними територіями, де українська людність явно стоїть в сфері впливу сусідніх народів Криму, Кавказу, Малої Азії, Каспійського побережжя і т. д.

Студіюючи порівняно-історичною методою побут ріжних частин сеї складної системи етнографічно-побутових угрупувань, ми дістаємо можливість очищати більш архаїчні типи (поліські і карпатські) від сторонніх впливів і наверствовань і знаходити в них те, що може вважатися архетипом старого укр. життя. Ув'язуючи характеристичні риси сих очищених архаїчних типів—поліських і карпатських, і притягаючи те що виявиться архаїчного в середньоукраїнськім розселенню, ми зможемо собі виробляти приблизне поняття про спільний старий український побутовий тип—розуміється, також не одностайний, в залежності і від географічно-побутових умов життя, і від тих етнічних відмін, які мусіли існувати серед сеї східне-полудневої слов'янської кольонізації. Виробивши собі таке, кажу, приблизне поняття про ста-

рий побут, ми зможемо собі уявити, як він потім змінявся в залежності від кольонізаційних перемін, нових форм господарства, змін в культурних впливах і т. д. Зможемо начеркнути собі в основних рисах еволюцію головних галузей господарства, форм і техніки продукції, соціяльних відносин, світогляду, обрядовости, творчости.

Подібною методою повинна бути пророблена культура і побут всіх східнєслов'янських народностей, і тоді зіставляючи і порівнюючи собі процес їх еволюції, ми дістанемо дійсний образ народньої культури східнє-слов'янської, в сучаснім і минулім.

Розуміється, се праця не для одної голови ані не для одної пари рук. Я буду почувати себе дуже вдоволеним коли дещо з тут сказаного візьме під увагу і проф. Зеленін в дальшій своїй роботі; але робота в сім напрямі мусить вестися гуртом—етнографами · білоруськими, великоруськими і українськими, і тільки в результаті такої колєктивної, дуже інтензивної праці ми прийдемо до того, що нам треба.

Поки ж що належить від нас щира подяка за цінну, талановиту і в високій мірі заохочуючу до дальшої роботи працю ленінградського ученого.

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

Календар народньої обрядовости новорічного циклу.

З історії новорічного циклу обрядовости [1]).

У попередніх статтях, присвячених новорічному циклові обрядовости, ми спитувалися дати свого роду впровід до досліду самої обрядовости, а власне переглянули наукову літературу предмету, намітили провідні шляхи дослідження, порушили низку проблем, що найближче стоять до нашої теми (сезоновість, поняття часу — нового року, тощо).

Огляд нової літератури про новорічний цикл обрядовости виявив так різні методологічні настановлення, що з них виходили дослідники, як і неоднакові, іноді протилежні, висновки, що їх вони робили на підставі одного й того ж самого матеріялу.

Треба проте сказати, що цей матеріял, принаймні щодо української його частини був здебільшого дуже неповний. Західньо-европейські дослідники, цілком зрозуміло, не мали змоги і охоти повніше використовувати джерела з різних українських місцевостей і коли брали на увагу український матеріял, то тільки найголовніші факти з найвідоміших праць. Щождо російських і українських дослідників, то і вони не в достатній мірі використовували ті джерела, що їх розшукати можна — з книжок, журналів та газет і рукописні. Здебільшого базувалися на „Трудахъ", виданих Чубинським та найголовніших „народніх календарях", що в них подавалися оригінальні описи обрядовости або ж дуже побіжно підсумовані були відомі і раніш у друку факти, при чому інколи додавалися деякі нові фактичні дані— спостереження. Чи не найбільш використовувалися календарі видані в „Етнографічному Збірнику" і „Матеріялах до укр.-руськ. етнольоґії" львівського Наук. Т-ва ім. Шевченка (І. Франка, А. Онищука, Шухевича, Д. Зубрицького, В. Доманицького, Ф. Колесси, М. Дикарева), інколи ж брали на увагу такі календарі, як П. Іванова з Харківщини („Сборн. Харьк. Ист. Ф. О-ва", т. XVII), С. Чернявської з Херсонщини (ibid. т. V), тощо і поодинокі праці: А. Свидницького, Маркевича і т. п.

Дослідники звичайно мали свої завдання: або студіювали новорічну обрядовість у широкому порівняльному маштабі, зосереджуючи увагу на німецькій, польській тощо, або ж, хочби й спинялися спеціяльніше на українському ма-

[1]) Цей розділ є продовженням статтей: „Провідні шляхи дослідження обрядовости новорічного циклу" („Перв. Гром.", 1927, 1—3), „Господарчі сезони у Слов'ян" (там само, 1928, 1), „До системи понять часу у Слов'ян (там само, 1928, в. 2—3).

теріялі з цієї обрядовости, одначе ставили собі на меті все ж таки не тільки дослід нашої обрядовости новорічного циклу, а взагалі української чи східньослов'янської. У межах поставлених завдань неповний матеріял, яким доводилося орудувати принагідно до даної праці, задовольняв, і ми вже тепер маємо чимало надзвичайно цікавих гіпотез, цілі теорії, що спитуються пояснити обрядовість новорічного циклу й виявити її походження та первісну сутність.

Щоправда, неповне використання матеріялу не могло не спричинитися до деякої однобічности, що позначалася на дослідах. Так ось деякі дослідники через спеціяльний, ніби умисний, добір матеріялу приходили до висновку, що в основі новорічного циклу обрядовости лежить культ мертвих, культ предків (Файльберґ). Численні цитати з багатьох ніби джерел різних народів нібито цілком стверджували цю гіпотезу, робили її незаперечною, але ж коли глибше, повніше висвітлити самий матеріял, то виявиться, що він не вкладається в цю теорію – схему. Звідси цілком природно мусіли були постати заперечення, обмеження теорії й нові гіпотези.

Уже з цього прикладу ясно, яке велике значіння має для висновків добір і повність матеріялу, критичний розслід його у всій цілокупності: така робота кінець-кінцем могла б застерегти від однобічних гіпотез або ж принаймні спричинилася б до кращого уґрунтування тих, що можуть претендувати на більшу ймовірність.

Щодо українського матеріялу з обрядовости новорічного циклу доводиться констатувати брак докладнішого його підсумку, а тим часом публікацій маємо забагато, старих і нових записів, ще неопублікованих у друку, набралося теж чимало. Отож підсумувати ввесь цей матеріял є на часі. Український дослідник щодо цього перебуває в дуже складних умовах—і якраз не з огляду на бідність у нас записів, а з огляду на їх велике число і незвичайну розпорошеність, що дуже затримує роботу.

Зовсім не претендуючи на цілковиту повність, ми і спробуємо дати по змозі докладніший підсумок обрядовости новорічного циклу, з яким, доречі сказати, українська наука запізнилася. Адже напр. підсумок полуднево-слов'янської (лекший до виконання) нещодавно вже з'явився—у праці Едм. Шнеевайза (Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten, 1925), що ж являє собою власне українська обрядовість циклу, ми власне ще й досі як слід не знаємо.

Багато джерел, на які ми знайшли бібліографічні вказівки, нам так і не вдалося дістати, дещо і зовсім є поза нашою увагою з огляду на брак у нас повних аднотованих бібліографічних покажчиків.

Свій підсумок ми обмежуємо територією українського народу на місцях теперішнього його розселення. Побіжно наводимо паралелі з обрядовости сусідніх слов'янських народів. Але насамперед зосереджуємо свою увагу власне на українському матеріялі; іншого не маємо покищо до свого розпорядження в такій кількості, що дала б повну змогу виявити територіяльне поширення даного обрядового акту. З другого ж боку не маємо змоги надто

поширювати розмір підсумку. Ширші порівняння залишаємо як завдання для інших дослідників і для тих наших дальших розправ, що може з'являться по закінченні цілого підсумку.

Треба сказати, що записи українського матеріялу, як і звичайно, не однакової якости: інколи це просто замітки, навіть без указівки місцевостей, з якої походять. Даючи огляд різних обрядових актів, ми не нехтуємо й найменшими подробицями, дрібнішими згадками, бо вони допомагають встановити географічні межі поширення даного обрядового акту, прогностик, пристосованих до календарної дати, приповідок, тощо. Цьому моментові в нашому підсумку ми надаємо особливого значіння, уважаючи, що для дослідника буде важливо знати топографію елементів і комплексів української обрядовости новорічного циклу.

Не виділяємо окремо свідчень стародавніх джерел,—ми заключаємо їх у відповідні календарні дати.

Перед нами поставало питання, як клясифікувати різні практики й як наводити той чи інший обрядовий акт. Можна було б зважати насамперед на мету, для якої виконується даний акт, але ж нарід дає різні тлумачення своїм обрядовим чинностям; можна було б поділити обрядові акти на різні відділи, що стосуються певних форм господарства,—але ж і така клясифікація не завжди можлива, бо той самий акт зчаста є уживаний у різному застосованні. Численні ворожіння, які з першого погляду ніби можуть бути зараховані до любовних, коли ближче на них спинитися, то виявиться, що стосуються вони не тільки нареченої або судженого. Акти, що ніби стосуються бджільництва (підкидання куті до стелі) насправді, коли взяти матеріял у ширших рямцях, уживаються і з метою заворожити приплід худоби, тощо. Наша обрядовість існувала за різних господарчих і соціяльних умов,—отож не дивно, що той самий акт у різні часи мав неоднакові застосовання, з протягом часу утворювалися й принатурювалися на нашому ґрунті нові—свої й запозичені—обрядови акти. Все це приводить нас до думки, що, подаючи матеріял, слід зважати насамперед не на призначення, соціяльну функцію обряду і обрядового акту, яка є змінливою, а на дію, чинність, що складає постійніший стрижень, повільніше змінюється в різних умовах часу й обставин. Міняються речі, предмети уживані до магічних актів (воду заміняють напр. дзеркалом), але дія залишається в стабілізованіших формах.

Наводячи той чи інший обрядовий акт, пильнуватимемо відзначати, хто саме виконує його, особа якої статі й віку і чи є цей акт індивідуальний, чи колективний. Братимемо на увагу і те соціяльне тло, що на ньому бутувала (інколи ще й донедавна) обрядовість: громада старих людей, громада жонатих чоловіків, „чесне дівоцтво“ й „славне парубоцтво“,—поколінні верстви, що мали кожна свою громадську організацію, свої спільні життьові інтереси, юридичні норми і заразом свою обрядовість, що ґрунтувалася на спільних завданнях і бажаннях.

Друге питання, що поставало перед нами, коли ми укладали календар обрядовости новорічного циклу, є питання, з якої дати починати та якою кінчати календар цілого циклу. Одні автори починали з раньших, інші— пізніших календарних дат. Щождо кінця циклу, то в цілому це особливих сумнівів не викликало: закінчували огляд Водохрещами, інколи спиняючись на кількох днях після 6-го січня ст. стилю. Далі настає немов би заспокоєння в обрядовості, аж до масниць, весняного циклу й його обрядовости.

Акад. М. С. Грушевський розпочинав огляд циклу з Воведення (21 листоп.), виділяючи в межах новорічного циклу двотижневий період від Воведення до Варвари, що приблизно відповідає римським Брумаліям [1]). Е. Ферле, досліджуючи різні цикли німецької обрядовости, зимовий визначив—від свята Мартина (11 листоп.) до Водохреш і при тому поділив цей протяг часу на дві частині: від Мартинового свята до Різдва й від Різдва до свята трьох королів (6 січ..) [2]) включно.

Трохи пізнішою датою почав огляд, напр., Alois John у праці про обряди й вірування німецької Богемії: від Андрія (30 листоп.) до свята трьох королів. Як і Ферле, цей період він поділив на дві частини, окремо виділивши Різдво, Нов. Рік і свято трьох королів. [3])

Один із останніх дослідників Едмунд Шнеевайз у праці про сербо-хорватські різдвяні обряди розпочав свій огляд теж з дати 11-го листоп., йдучи очевидно за прийнятою в більшості німецьких дослідників традицією. Щоправда, Шнеевайз відзначає, що готування до різдвяних свят власне кажучи починається напередодні посту (14 листоп.), а пильнішу увагу звертає на дати від 21-го грудня [4]).

Як бачимо, в означенні початкової дати новорічного циклу немає одностайности. Далеко не всі дослідники обґрунтовували, чому власне брали вони ту або іншу дату за відправну для опису чи то досліду.

Дослідники німецької обрядовости, яких ми називали, та інші, даті 11-го листопада надавали великого значіння, як нібито новорічній у Старогерманців, а деякі докладно обґрунтовували це, спиняючись на господарчій функції цієї дати. У попередніх статтях ми постаралися довести, що принаймні для Слов'янства ніяка з названих ученими дат не могла правити за споконвічно новорічну. До таких самих неґативних висновків прийшли ми, досліджуючи господарчі періоди: господарство, природа самі від себе новорічних дат не визначають. Щождо сезонів то вони кінець-кінцем повільно, без усяких перерв переходять одні в одні і тільки приблизно можна означити сезон в залежності від того, що прийняти за вихідну точку: підсоння, чи певну форму господарства. З огляду ж на коливання підсоння кліматична й госпо-

[1]) Іст. укр. літер., I, с. 144.

[2]) Dr. Eugen Fehrle, Deutsche Feste und Volksbräuchen, zw. Auflage, Lpz. 1920. Так само—M. P. Nilsson, Die Volkstümlichen Feste des Jahres, Tübingen, 1914.

[3]) Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, Reichenberg, 1924.

[4]) Поправляємо тут помилки в датах на с. 45 „Перв. Гром." за 1927 р. вип. 1-3-у статті нашій: „Провідні шляхи дослідження обрядовости новорічного циклу".

дарча сезоновість рік-у-рік варіюються, але ж у цілому вони зберігають свою функцію й мають пересічно повторні початкові й кінцеві дати. Головних сезонів у кожній формі господарства в цілому є два—літній і зимовий. Трактуючи це питання, ми переконалися, що хліборобський, скотарський і інші сезони не припадають своїми початковими й кінцевими пересічними датами. Отож, коли для класифікації сезонової обрядовости брати господарчий критерій, то доводилося б прийняти їх кілька—в залежності від того, відбиття яких господарчих форм хотіли б ми шукати в обрядовості У залежності від завдань досліду довелося б або звузити або поширити межі того чи іншого сезону. Таким чином холодний сезон року можна було б починати або з другої половини листопада (лови в лісах), або з другої половини жовтня (кінець випасу худоби), або з кінця серпня (кінець хліборобських робіт—яровини), чи то з жовтня (кінець хліборобських робіт після запровадження озимини), або з кінця вересня (кінець бджільництва). Кінець холодного сезону відповідно до того можна б покладати або на поч. березня (лови), або на поч. лютого (початок приплоду худоби), чи то певніше на кінець квітня, коли справді починається добрий випас худоби, або на середину березня (хліборобство).

Поділ року на два головних сезони для кожної форми господарства зокрема має великі підстави, бо, як ми це доводили[1]), цілий уклад життя має за теплої частини року зовсім інший ніж у холодну (напр. лови на полях—улітку й у лісах узимі). Маючи на увазі всі форми господарства, для холодного сезону ми могли б прийняти як найширші межі, що включали б у себе холодний—зимовий сезон у всіх формах здобування живлення.

Але ж ми не вважаємо за можливе в такому надто широкому обсязі розуміти новорічний цикл обрядовости й таким чином розсувати рямці його від місяця жовтня аж до половини квітня. Таке розсування меж циклу не знаходить ніякого оправдання в самому фактичному матеріялі, в таких комплексах обрядовости, що припадають на холодний період року. Припасовувати висновки, здобуті на підставі досліду чисто-господарської сезоновости (поодиноких форм її й усіх форм разом) до обрядовости є неможливо, тому що наша обрядовість і в теперешньому її стані (записи переважно XIX віку) є продукт складного соціяльно-економічного процесу і не надається до точного припасування до самої економіки.

У визначенні меж циклу найзручніше буде виходити з самих фактів. Зі змісту воведенських приповідок видно, що ця дата (21 листопада) усвідомлюється як початок циклу свят, що йдуть одно за одним („Введенне прийде свят наведе). У цей день—перший полаз, добре починати будь-яку роботу. У деяких місцевостях тоді ж починаються ворожіння дівчат і хлопців, що найбільше припадають на Катерини й Андрія. Отсі ворожіння молоді про шлюб, шлюбне пожиття, щастя в житті і водночас різні в магічний спосіб скеровані акти початку певних дій і робіт є найпомітнішими властивостями

[1]) Див. ст. нашу про „Господарчі сезони у Слов'ян".

періоду від Воведення до Андрія (30 листопада). На цей власне період припадають і т. зв. вечерниці, що починаються ще далеко раніш за Воведення й кінчаються на Андрія. З господарчого боку характерною властивістю цього самого періоду є жіноча праця.

Три дні по Андрієві (1—3 грудня) триває ніби перерва в різних обрядах, проґностиках, а з Варвари починається начебто новий період, що характеризується проґностиками щодо погоди, спостереженнями метеорологічними над підсонням, сполученими з ворожіннями про врожай наступного року й погоду вліті та з другого боку забороною особливо на жіночу працю. Менше поширений, але все ж таки подекуди трапляється в цьому періоді звичай починати будь-яку працю. Найпомітніші дати періоду—Варвари, Савви і Миколи, Ганни Зачаття та нарешті Гната („свинське свято"). З господарчих робіт цього холодного періоду часу убій худоби є ніби найпомітніший. Приблизно з 4-го грудня починається найсуцільніший з кліматичного боку сезон, що триває аж до кінця лютого, хоч власне з початку лютого (2 лютого, Срітення) вже починаються сподіванки весни.

У межах цього холодного, зимового календарного періоду цілого новорічного циклу треба виділити в окремий період—святки, цебто календарні дати від 24-го гр. приблизно до 10 січня.

Цей двохтижневий період характеризується цілковитим відпочинком, спеціяльними святочними обрядами й господарчими ворожіннями, та з усім тим тут ми зустрічаємо індивідуальні та колективні ворожіння молоді про майбутній шлюб, життя та щастя—продовження ворожінь попереднього періоду.

Дальший період—з 10 січня—усі м'ясниці, як і осінь, характеризується весіллями. Пригадаємо, що в літопису, щоправда північному, Псковському, відбивається народній звичай виділяти„ сватьби" в суцільний період. Під р. 1459-им читаємо: „того ж лѣта въ зимнее время о сватбах" [1]). Хоч у цілому більшість весіль припадає на осінь, але багато, часом тепер навіть більше, припадає їх на період зимовий. Можемо послатися на статистичні дані, наведені напр. у праці Т. М. Устименка: Село Зуевцы Миргородского уѣзда Полт. губ. Ист.-этногр. очеркъ (Полт., 1894 р.). На зиму в Зуєвцях припадало найбільше шлюбів (див. с. 54) [2]). Інша річ, оскільки давній є тут звичай зав'язувати шлюбні зв'язки найбільше взимі. Був можливо час, коли людина щодо цього зовсім не відрізнялася від тварин. Вестермарк покладав схрещування доісторичної людини, як і тварини, на весну й початок літа. Для ловця й скотаря—це є час коли він має великий здобуток від свого господарства—від приплоду худоби. Але відповіднішим моментом зав'язування шлюбів для ловця є час після осінніх ловів, що мали більше значіння ніж інші (весняні, зимові). І для хлібороба, в епохи коли хліборобська куль-

[1]) Господарчі сезони, „Перв. Гром." 1928, кн. 1, с. 68 (примітка).

[2]) За даними К. Бобрицького (Рождаемость, брачность и смертность Харьковского населенія, „Харьк. Сб.", вип. р. 1892, отд. II, с. 11) найбільша кількість шлюбів припадає на січень, лютий, жовтень і листопад. Восени—трохи більше, ніж узимі (з таблиці правда видно, що іноді буває навпаки).

тура панувала, весна не є відповідний час для шлюбних зв'язків. Далеко відповіднішим є осінь—час збору врожаю. · Цілком можливо, що на цей період колись як і тепер припадало найбільше шлюбів. Приповідка „до Дмитра (26 жовтня) дівка хитра, а після Дмитра, як вівця" ніби відбиває це з'явище. Занепокоєння дівчини пояснюється тим, що з 14-го листопада починається вже піст, до якого часу вже мають бути закінчені шлюби. Осінній період, після жнив, коли приходили до кінця найголовніші господарські роботи хлібороба, коли багато було в господарстві всякого добра,—є час найбільше відповідний до шлюбів. Проте такий порядок пізніше порушувався. У зв'язку зі зростом аґрикультури людність призвичаювалася краще орудувати всіма своїми запасами й зберегати їх на зиму. Сезон побивання худоби з протягом часу пересунувся з осени на грудень і навіть протягнутий був до січня—лютого. Аж до цього часу вистачало корму для худоби. Посвяточний період, коли однаково доводилося чимало витрачати продукту на опровадження його, перетягав на себе шлюби з інших календарних свят, щоправда далеко не цілком. Зав'язування подружжя в січні в цілому не порушувало і господарчих інтересів хліборобської людности—не відривало жінок від роботи за літньої стради. Глибока осінь і зима — час вільніший ніж літо. У першу половину зими—вечерниці, на яких між іншим зав'язувалися ближчі стосунки між молоддю, а на свята відбуваються вже не вечерниці, а власне грища. По святах—період весільний, теж із досвітками й вечерницями, на яких і працювали і одночасно продовжували нав'язувати ближчі стосунки поміж собою.

Дальший період—масниці, що є додатком до періоду весільного.

Усі ці міркування дозволяють нам зробити висновок, що в цілому новорічному циклові (в широкому розумінні цього слова) різні ворожіння молоді про шлюб, ворожіння, яких багато припадає на період з Воведення до Андрія включно і потім на період святок,—не можна оцінювати як моменти, які завжди були так розвинуті в нашій обрядовості новорічного циклю, як це ми бачимо тепер. В тих часах, коли весілля хлібороба майже виключно припадали зі збором врожаю або слідували по жнивах, після цього періоду безперечно мало місце зближення молоді як акт підготовний до шлюбу. Але ж ці моменти тоді не відігравали тої ролі як пізніше, коли внаслідок підпорядкованого господарським інтересам уреґулювання, шлюби почасти перенесені були на посвяточний період. Ті, хто не мав собі ще пари, відчували особливе занепокоєння і в наслідок цього мусіли були буйно розквітнути всілякі акти, що їми старалися якнайскоріше приворожити судженого. До активности у цьому напрямі спонукало і те, що святочний і почасти передсвяточний період правив за початок річного кругу, коли ворожили про наступний рік, заворожували всяку удачу на майбутнє. З цього боку ворожіння молоді цілком пасують до загальної спрямованости цілого новорічного циклу обрядовости.

Вечерниці, досвітки, попряхи, оденки, музики. Як скінчиться робота в полі, коли хліб зібраний та обмолочений, настає трохи вільніший для

селянства час. Але ж дівчата й жінки скоро беруться до іншої чергової роботи—прясти. Це завдання в своїй основі не є якоюсь другорядною роботою, без якої можна обійтися, а важливою й дуже потрібною справою, виробничим завданням, що його можна виконати лише у вільний од праці на полі час. У селянства, на задоволення масових потреб, вимагає воно багато сил і енергії, довгого процесу праці, аж поки кінець-кінцем можна буде дійти до останнього її моменту—шиття різних предметів одягу. Але що найважливіше,— виробничий процес є колективний і відбувається на особливих зібраннях дівчат і жінок, що бувають удень, увечері й рано.

У відміну од літніх у л и ц ь осінні й зимові зібрання—відбуваються в хаті якоїнебудь бідної вдови, або в хаті, де є мало членів сім'ї. Початок отсих вечірніх зібрань здебільшого припадає на Семена-Літопроводця.

З волинського й київського Полісся маємо відомості про „в е ч у р к і“ [1]).

На Гуцульщині за Кайндлем існують в е ч е р н и ц і. Відбуваються вони в домах заможних господарів. Жінки прядуть, чоловіки намотують пряжу. При тому розповідають перекази, співають пісні, задають та розв'язують за-

---

[1]) Нотуємо тут ці відомості, хоч вони є зібрання допилипівські.

У с. Христинівці на Коростенщині з Кузьми (1 листоп.) до посту збираються на вечуркі. Збирається дівчат з 15—20. Це є зібрання на розвагу. У хату зносять гасу, дров; що зістанеться з вечері, залишають господині. Дівчата приносять сала, пшона, муки, конче буває затірка (локшина), вареники, печуть бабку у печі, варять кашу, печуть півня якого убирають квітками та начиняють начинкою. Хлопці приносять горілки й наймають музику. По вечері кожен хлопець лягає спати зі своєю дівчиною. Вечурок у селі трое. Хлопці часом крадуть півня й кашу на одних вечурках і приносять на інші. Запис Л. П. Шевченківни (від Насті Ковальчук), Мат. Каб. Прим. Культ.

У опису з с. Підгалля розповідається про вечуркі на „пеліповчание запускі“. На цих „вечурках“ вечеряють, танцюють під музику. Той самий опис, Мат. Каб. Прим. Культ.

На „вечуркі“ „на пелиповськіє запускі“ збираються дівчата також у с. В. Роз'їжжій на Чорнобильщині (Київське Полісся). Хату на „вечуркі“ замовляють дівчата, за дозвіл господині несуть гасу, мастять їй хату. Дівчата на вечірках прядуть, а хлопці сидять під гребнем або рукавиці плетуть. По вечері лягають спати на соломі—хлопець коло дівчини. Л. П. Шевченківна (записано від Павла Михаленка), Мат. Кабін. Прим. Культ.

На Мозирщині (с. Вишеньки) хлопці й дівчата на вечурки вперше збираються восени 8 листоп. Дівки збираються в одній хаті (у дзевкі), варять і печуть: кашу, налісники, сухарики, дрогву, кисіль з журафін. Хлопці приносять горілку, наймають музики. За хату платять спільно льоном, грішми, дівчата одпрацьовують: один день жито жнуть, чи картоплю копають. Дівки вибирають хазяйку, яка варить і пече, а хлопці свого старшого.

На музиках бувають і жонаті. За стіл садять окремо—старших, середніх і маленьких. Хлопці з свого кутка сідають разом, хлопця з чужого села не садять. Ходять на вечуркі і десятилітні, а могорич (пай) дають літ 17—18. Рідко буває, що всі збираються в одній хаті: малі в одній, старші в другій, музики в окремій хаті, їх запрошують і садять на почесному місці.

По вечері всі збирають гроші на кашу: „дзевкі“ ставлять на стіл прибрану в папір у квіти кашу. Хто більше дасть грошей, той б'є кашу. Коли поб'ють кашу, то хлопці з дівчатами (кожна із своїм) сідають вечеряти. Погуляють, потанцюють і розходяться по хатах (не сплять). Л. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

гадки. [1]) Коли відомості передані точно, то ці вечерниці є зібрання одружених, на яких переважає робота.

За І. Гальком у Галичині, над Збручем, колективні прядіння дівчат і жінок—денні й вечірні (вечерниці)—відбуваються зараз таки після того, як скінчиться робота в полі й на городі [2]). За Бр. Ґуставічем зібрання дівчат у Бобрецькому пов. для праці (з куделею) відбуваються як зайде Пилипівка. Сходяться звичайно в таких хатах, де немає чоловіка, або ж у вдовій хаті—де можна вільніше й довше прясти. До кожної такої хати звичайно збирається по кільканадцятеро дівчат. Сходяться на працю разом, бо, мовляв, вкупі не дрімається так дуже, як самому. Приходять на ці зібрання, що звуться вечерницями (бо відбуваються ввечері) не тільки дівчата, але й парубки „ніби з якоюсь роботою“. Вони забавляють товариство цікавими й смішними оповіданнями [3]).

У місцевостях, де робив свої побіжні спостереження І. Галько, парубки вночі залишаються зовсім без роботи. Етноґраф зазначає, що на вечірніх зібраннях дівчата співають, розповідають, молодші вчаться від старших пісень, загадок, казок.

Інший тип вечерниць у Галичині відзначив Б. Лепкий. Він коротко згадав осінні й зимові вечерниці, описуючи їх як свого ґроду відпочинок, що так потрібний парубкові й дівчині, які цілий день зайняті важкою роботою при жорнах, з ціпом, тощо. На веселих вечерницях молодь проводить час у дотепах, розповідає казки, виконує обряди, співає, ворожить. Ані про жадну працю на вечерницях Б. Лепкий не згадав [4]).

Про Подділя маємо короткі звістки подані в статті В. Боржковоського. Автор зафіксував тип вечерниць без праці. Поряд із терміном „вечерниці“ він подає також термін „музики“. „Музики“ є святочне опровадження часу, що полягає в танцях під музику. Ці танці влаштовуються взимі та в кепську погоду, або ж біля корчми, як місця громадського зібрання. Музиків наймають парубки: плятять 1—2 коп. за танець. Платить той, хто замовив грати. Танцюють тільки парубки й дівчата, інші лише дивляться на танки.

У деяких селах (Дашківці, Лукашівка, м. Мизяків) крім вечерниць дорослої молоді існують дитячі вечерниці, що їх влаштовують дівчата й хлопчики 10—13 років. Батьки переслідують ці вечерниці Парубки спіймавши на своїх вечерницях хлопців, сильно карають їх не зважаючи на їхні літа („хлопець“ з огляду на родинний стан може мати й 20 років). Хлопців б'ють, мастять їм обличчя сажею й дають її пити, розбавивши водою. У Мизякові змащують винному обличчя сажею й ніби голять їм обличчя тріскою. Ці зібрання молоді тривають восени аж до великого посту. Улаштовують їх понайбільше в салдаток, що їхні чоловіки відсутні, у молодого бездітного подружжя. Замовляють хату дівчата, вони ж готують вечерю, хлопці приносять горілку й лакітки.

[1]) Kaindl, Die Huculen, c. 12. [2]) Н. Галько, т. II, с. 6. [3]) Gustawicz, „Lud“, t. VIII, 1902, c. 369. [4]) „Зоря“, 1885, № 3.

На вечорницях бувають жарти, пісні, веселі оповідання й танки, якщо є музика [1]).

У Літинському пов. відомі терміни вечерниці й досвітки — сходини дівчат і парубків що відбуваються переважно в хатах вдів або некруток. Вечеряють, жартують, співають, розповідають казки, кажуть приповідки... Наприкінці лягають спати—парубок з дічиною [2]).

На Уманщині у Соколівці й Зарубинцях досвітки можна було робити щодня. На досвітках хлопці плетуть рукавиці, шлеї, а інші зернята лузають, а як світили скалками, то скалки готували. Бувало, що приносили по пучку скалок з дому, щоб було чим світити. Дівчата пряли, шили, а деякі—з хлопцями гралися. Вечорниці — це гулянка, на вечерницях не працюють [3]). Відбуваються вечерниці на всяких кутках, а хлопці й дівчата ходять куди хочуть.

Мають право брати участь у досвітках і вечерницях дівчата з 16 р., хлопці прибл. з 18. За хату, в якій збираються, не платять.

Молодші парубки та дівчата (дівчуки) років прибл. 14 збираються в одній хаті у якоїсь вдови, або в бездітного подружжя на досвітки. Як і дорослі парубки й дівчата, вони граються й працюють, а потім сплять, а часом б'ються хлопці за дівчат, або дівчата за хлопців [4]).

Про вечерниці у Житомирськ. пов., маємо коротку звістку С. Бєльського. Тут вечерниці влаштовуються в найнятій молоддю хаті, куди дівчата сходяться щовечера шити й прясти, потім приходять парубки й починаються танці, пісні, всіляки жарти—до пізньої ночі. Вкінці гасять вогонь і всі покотом лягають спати. Зближення статів не завжди добронравне. Від цих вечерниць етнограф відрізняє вечерниці на Андрія, на яких не працюють [5]). Такі вечерниці на Волині згадують і інші етнографи (див. нижче).

У Доросинах Луцького пов. існують досвітки, оденки й вечірки, а також вечерниці (на Андрія) [6]). Етнограф обмежується тільки згадкою про ці зібрання, докладніше спиняючись на вечерницях на Андрія. Оденки є певне денні зібрання спеціяльно для праці.

З с. Лип'янки Златопільськ. району маємо докладні відомості про тамошні досвітки. Починаються досвітки перед пилипівкою приблизно за два тижні й кінчаються на постові запусти, за тиждень до великого посту. Відбуваються щодня ввечері,—немає їх тільки проти неділі й проти свята. Дівчата обирають якунебудь хату,—найбільше вдови. Спочатку (днів з чотири) ходять на досвітки самі, потім починають приходити і парубки. Парубок гукає, щоб його пустили у хату. Як багато буває хлопців, то дівчата їх не впускають до хати й вони пускаються на хитрощі, посилаючи наперед одного. Дівчата на досвітках працюють, хлопці розмовляють і п'ють та гуляють у карти. Пускають на досвітки тільки тих хлопців, що їм не менше 16—17 років (береться на увагу не тільки вік, а і зріст) і що прийняті в парубки (за могорич).

---

[1]) В. Боржковскій. „К. С." т. XVIII 1887, сс. 772—773. [2]) Данильченко. с. 39. [3]) Складкою зветься те як хлопці і дівчата дають: хлопці—напитки приносять а дівчата вареники, капусту, пампушки. млинці.[4]) М. Кутинський, Мат. Каб. Прим. Культ. [5]) Бѣльській, „Тр. О-ва Изслѣд. Волыни", т. III, с. 7. [6]) Пуріевичъ, „Вол. Губ. Вѣд.", 1866, № 10.

Кожен куток має свої досвітки, а хлопець з чужого кутка почуває себе на чужих досвітках дуже несміливо. Дівчата можуть бути з різних кутків. Ходять хлопці по селі—з одних досвітків на другі. Ті, що дістануть згоду від якоїнебудь дівчини, залишаються тут же ночувати—кожен із своєю. Лягають спати години об 11. Встають ще поночі. Дівчата стають до роботи, а хлопці йдуть додому. Як посіріє, то рушають додому і дівчата. На досвітках дівчат буває найменше 2—4—5. Для спання ніколи більше не буває, хлопців буває менше. Дівчина на досвітках може спати і сама, парубок—у жодному разі. Є й такі дівчата, що не ходять на досвітки. Батьки пускають на досвітки не охоче. Іноді на досвітках буває музика. Зрідка, супроти волі господині, що турбується за підлогу, танцюють,—але самі хлопці, без дівчат. Як немає музики, то більше співають, балакають. У той час, як дівчата шиють, хлопці гуляють у попа: один сідає, як піп, другий стає раком, кладе йому голову між ноги, піп закриває йому очі. Цей, що став раком, кладе позад руки наверх себе долонями догори. Останні б'ють його по руках. Один ударить, а він повинен відгадати, хто ударив. Як відгадав, то той, хто вдарив стає на його місце. Б'ють поки не відгадає.

Буває так, що парубок одної ночі спить на досвітках з одною, другої—з іншою. Є і такі, що ходять тільки до одної, поки не посватають.

Якщо дівчина відмовить хлопцеві спати з ним, то часом той мститься: мастить їй хату смолою або дьогтем [1]).

Як бачимо, в опису розповідається про той вид досвітків, на яких одночасно і працюють, і нав'язують стосунки з парубками,—женихаються. Виразно відзначається ініціятива дівчат у влаштуванні досвітків. Етнограф занотував відомості також і про інший вид сходин молоді—на Катерини, Андрея.

Про Білоцерківщину маємо відомості з опису Юзефи Мошинської. Мабуть без належної підстави етнограф утотожнює вечерниці й досвітки. Це є зібрання молоді підчас довгих зимових вечорів. Розпочинаються вони на великий піст і влаштовуються там, де є дорослі дівчата. Вони запрошують своїх товаришок, хлопці ж самі надходять. Кожна дівчина щоб справді прясти, або ж щоб прясти „про людське око", бере куделю. Хором або кожна по черзі співають пісень, оповідають байки, або ж слухають їх, балакають бавляться, смішать... Часом, засмучені з відсутности бажаного парубка, ворожать, чи прийде: одна з прях ускубне трохи пряжі з куделі, запалить і підкине; коли полетить догори, то це значить, що очікуваний парубок уже наближається, коли ж упаде зразу на землю, то немає надії, що прийде. Так забавляються з півночі. На світанку повертаються додому. Співають багато пісень, напр.: 1. Ішов Гриць з вечерниць... 2. Котилися вози з гори, Поломалися спиці [2]).

Кілька спостережень про осінні й зимові зібрання дівчат і жінок маємо з Полтавщини. Афанасьев-Чужбинський описує вечерниці й досвітки

[1]) Т. М. Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ. У опису розповідається також про спеціяльні сходини на пилипівчані запусти. [2]) Moszyńska, сс. 58—59.

так. Дівчата умовляються, вибирають якусь жінку й доручають їй улаштувати свої зібрання, кожна приносить на них провізії, що хто може. Батьки дивляться на ці сходини крізь пальці. У певній хаті збираються й несуть туди знаряддя праці й продукти й там працюють (це—вечерниці), а потім ночують; дуже рано встають і знову працюють, виспівуючи пісень (це є досвітки). На вечерниці завжди, а на досвітки досить рідко з'являються парубки, але тільки ті, що мають на прикметі певну дівчину. Інші проводять час із товаришами. Спочатку йде робота серйозно, а потім починаються жарти. Парубки перешкоджають працювати, дівчата б'ють їх по руках веретенами, гребнями і чим попало. Потім порядок установлюється, хтонебудь розповідає казки, співають пісні, іноді хтось принесе балабайку або скрипку й заграє горлиці, метелиці. Почнуться танці. Відносини між парубками й дівчатами Афанасьєв-Чужбинський змальовує як цілком моральні [1]).

Приблизно в тих самих рисах, що і Афанасьєв-Чужбинський розповіджено про вечерниці й досвітки в ч. III, тому VII „Трудовъ" П. Чубинського, але ж не зазначено точно місцевости, з якої відомості походять. Порушення моралі зазначається як з'явище виняткове [2]).

Крім вечерниць у Чубинського описано і розваги молоді, що відбуваються в народньому клюбі—корчмі [3]).

Семен Метлинський, що робив спостереження в Гадяцькому пов., подає трохи відмінні факти. Дівчата збираються на вечерниці коли ночі ще короткі, а потім ходять на досвітки, цебто крім занять увечері, звечера, віддають час для роботи удосвіта, вночі, і сидять до світанку, а тоді розходяться по домах. Увечері до дівчат надходять парубки й молоді вдівці—жартують, курять люльки, а потім, співаючи, йдуть на інші досвітки. Іноді обходять цих досвіток кілька, але кінець-кінцем кожен повертається на ті досвітки, де у нього є своя дівчина й перебуває там до світанку. Описувач зазначає, що бувають і деякі непристойності [4]).

Інший автор, В. П. Милорадович, що робив свої спостереження в Лубенському пов., розрізняє такі види зібрань молоді: досвітки, вечерниці й попряхи (денні зібрання).

Дівчата, що виспівували веснянки й петрівки на вулиці, з 1 вересня, в деяких місцевостях з 8, 14 вер., або з Покрови „просяться на досвітки". Ці досвітки відбуваються в більшому чи меншому приміщенні, взагалі у невеликому, і тому буває на них 3—12, а понайбільше 5—7 дівчат. Досвітки відбуваються в сусідів, що погодяться на це,—допустити на досвітки просять не господаря, а господиню. Заможні господарі не доспускають близько себе досвіток, бо вони ускладнюються часом непорядками. Так ось парубки добиваючись дівчат, можуть іноді зламати пліт, зав'язати двері хати, вибити вікно. Удершись до хати, можуть розбити лямпу, виштовхнути з досві-

[1]) Афанасьевъ-Чужбинскій, „Вѣстн. И. Р. Г. О-ва", 1855, ч. 13, сс. 140—143. [2]) Сс. 450—451, 352. [3]) Сс. 448—450. [4]) С. Л. Метлинскій, Арх. Р. Г. О-ва в Ленінгр. (рукоп.).

ток дівку, що їх обманула, або якусь надто перебірливу красуню, викинути нарешті її прядку.

До господині тої хати, в якій збираються на досвітки, до досвітчаної матері й до досвітчаного батька, мають певні зобов'язання: дівки прядуть на їхню користь з п'ятниці проти суботи через тиждень, іноді прядуть на них тільки п'ятницю—по 2—5 пасом, або ж шиють та вишивають. У Луком'ю дають повісмо конопель і коробку пшениці, в с. Новаках — два повісма. Потім зібране на колядках теж дають господарям. У три свята: на Різдво, Новий Рік та Водохреща—приносять по хлібові, іноді—по шматку сала (с. Новаки), а парубки ще й по 5 коп. Кожна дівчина по черзі освітлює досвітки, купуючи 1—$1^1/_2$ ф. гасу на тиждень. З опису видно, що колись відкриття досвітків на Семена Літопроводця супроводилося музикою й віншуванням. Дівки входять у досвітчаний дім, примовляючи: „Господи, поможи!" —„Дай, боже, в добрий час! Щоб легенько і веселенько, щоб ходилось і хотілось, до всіх хлопців реготілось! Нум співати! чи весела хата"?

Праця на досвітках полягає в шитві, вишиванні, але головним чином у прядінні. За вечір дівчина напряде від 2-до 3-х мичок, 4—5 пасом, а за 5—7 зим приготує собі цілий посаг: хустки, сорочки, рядна й нитки.

Години о 9—10 підходять на досвітки парубки. Право на це мають лише ті з них (15—16 років), які „укупляться у парубки" цебто тричі почастують півквартою горілки все товариство парубків. Якщо хлопець посміє з'явитися на досвітки без такого частування, то його силою стрижуть нерівно й обливають сажею—голять.

З'явившись на досвітки, парубки обмінюються привітаннями:

— Здравствуйте вам боже поможи!

— Здравствуйте! Спасибі!

Потім знайомляться з господарями: „А ну, який тут батько та мати?" Господар відповідає: „Дивись, ось який!"

Зав'язується спільна розмова — про те, де ще є на селі досвітки, куди ходить яка дівчина. Коли парубки обійдуть усі досвітки, то молодь лягає спати на скрині, вкритій рядном. Коли парубок поміститься поряд із дівчиною, що йому не співчуває, та ховається на піч („спече, дає гарбуза"). Засмучений хлопець розбиває лямпу, а дівчина потім мусить купити нову. Піч править за пристановище дівчині й тоді, коли за неї сперечаються два хлопці, аж поки одному з них, або третьому не дасть вона перевагу. Коли дівчині подобається сторонній хлопець, то він звільниться від переслідувань місцевої молоді тільки „оплатившись за свою дівку", звичайно півквартою горілки.

Вечерниці, за відомостями В. Милорадовича, є вечірні короткі зібрання по суботах і напередодні свят. Молодь проводить тут час у співах, розмовах, слуханні казок і в розв'язуванні загадок.

Попряхи — денні зібрання дівчат в досвітчаній хаті — без участи хлопців. Тут прядуть, тощо. Починаються попряхи пізніше досвітків, після Покрови [1]).

[1]) Милорадовичъ, „Сб. Харьк. И. Ф. О-ва", т. 10, 1897, сс. 59—61.

Головна відміна цього опису від попередніх полягає в тому, що досвітки не включають у себе і те, що власне називається вечерницями; щоправда і попередній етнограф, Афанасьев-Чужбинський, зауважив, що досвітки діляться на вечерниці й на властиві досвітки. Коли відомості подано точно, то можна прийти до висновку, що в тих місцевостях на Лубенщині, де робив свої спостереження Милорадович, вечерниці являють собою зібрання спеціяльно для розваги. Щождо попрях, то вони є денні зібрання дівчат виключно для праці.

У іншому опису з Полтавщини, К. Божовського, вечерниці (осінь, зима) влаштовує парубоцький отаман зі своїми помічниками. Він на гроші складчини наймає простору хату, у вдови або в бідного господаря. Улаштовуються вечерниці майже щодня: тут відбуваються побачення, женихання. Кожен хлопець розважає виключно свою дівчину, а та жметься і це більше дратує його. Парубки залишаються в хаті і наніч та звичайно не сплять цілу ніч. Це — звичайні вечерниці. Але іноді влаштовуються на вечерницях особливі гульбища й нічні оргії. Отаман визначає складчину, готується багато горілки й різних напоїв — варенуха з горілки й меду; дівчата готують розкішну вечерю (кури, качки, мед тощо). П'ють, танцюють, а потім залишаються ночувати, як і на звичайних вечерницях.

Досвітки, за К. Божовським, — ранні зібрання, далеко до світанку, але ж ці зібрання влаштовуються під приводом роботи, що ніби стає приємнішою в веселій компанії. Досвітки — спокійніші, ніж вечерниці. Тут таки дійсно працюють й дівчина може дати відчит своїй матері. Тільки зрідка перешкодить роботі якийнебудь парубок, давши волю рукам, потім все втихомириться й робота триває далі. Крім того йдуть суди-пересуди, оповідають про різні події, про відьом та чари, шапку невидимку й дивну силу папороті тощо. За годину до світанку кидають роботу, гасять вогні й пари милуються по кутках [1]).

Як бачимо, відомості К. Божовського в цілому схожі з відомостями поданими в попередньому опису В. Милорадовича. Вечерниці до певної міри протиставляються досвіткам: на вечерницях виключно розважаються — на досвітках крім того й працюють. Але ж усупереч Чубинському й Афанасьєву-Чужбинському досвітки визначено вужче: вони не включають вечерниць. У опису точно не зазначено де саме, і що найважливіше, коли, в які осінні й зимові дати спостерігав К. Божовський досвітки й вечерниці.

З Старобільськ. пов. на Харківщині маємо кілька звісток про вечерниці (терміну „досвітки" в описах не зазначено). У с. Свято-Дмитрівці вечерниці починаються восени й тривають аж до початку весняної праці на полі. Дівчата збираються в певну хату „на пряхи". Зчаста з'являються й парубки: співають хорових пісень і проводять час у грах [2]). У сл. Мостках, де вечерниці починаються з 8 вер., дівчата прядуть і шиють, хлопці грають у карти. Влаштовують вечерниці у хаті якоїнебудь немолодої вдови. У великі

[1]) Божовскій, „Полт. Губ. Вѣд." ? р., № 25, 26.

[2]) Татарскій, „Харьк. Сб.", вип. 8, 1892, отд. II, с. 11.

свята очевидно не прядуть. Улаштовують складчини: дівчата приносять сало, муку, крадену курку, парубки — горілки й лакіток. Співають пісень [1]). В опису з сл. Камінки згадано вечерниці, на яких, як видно, не працюють. Зазначено, що деякі хлопці залишаються спати з дівчатами (сплять на землі, на соломі); хлопці йдуть додому до світанку, дівчата пізніше [2]). У сл. Никольській у 60-х — 70-х рр. були веселі вечерниці, на які дівчата тягнули з дому все, що могли, парубкам з чужої вулиці приходити заборонялося, на вечерницях парубки багато пустували. Цим вечерницям у опису протиставляються теперішні (поч. 90 р.) сходини молоді. Увечері дівчата збираються прясти й шити у якійнебудь родині. Іноді, особливо в свята, приходять і парубки, деякі залишаються ночувати, на світанку раніш ідуть додому парубки, потім дівчата, поснідавши [3]).

У сл. Безгинівці вечерницями звуться сходини молоді, що починаються з Покрови й кінчаються на масниці.

Спеціяльна хата освітлюється в складчину. Дівчата йдуть на вечерниці з роботою, хлопці з музикою й подарунками (гостинцями"). Відбуваються гри, з яких найулюбленіша є „панас", танцюють, співають [4]). Етнограф дає лише сумарний опис вечерниць, не розрізняючи вечерниць у будні від вечерниць у свята.

Звістки про вечерниці на Харківщині маємо і в праці В. Іванова [5]).

Як бачимо термін вечерниці на Харківщині має широкий зміст: визначає і ті сходини, на яких тільки веселяться і ті, на яких також працюють.

Про Курщину (Суджанський пов.) дав короткі відомості А. Дмитрюков, зауваживши, що досвітки є зібрання дівчат з різних хат у зимові вечорі, щоб прясти, шити і т. і. До „досвітчаної матері" несуть різні потрави. Дівчата бувають на досвітках цілу ніч і тому сходяться й парубки з їжею та питвом, співають і танцюють [6]).

Етнограф, що робив свої спостереження на Вороніжчині (Никонов) зазначив, що вечерниці влаштовує тут молодь обидвох статів, переважно в осінні вечорі, в хаті одинокої баби. Дівчата з'являються з роботою й продуктами: курка й яйця конче обов'язкові, парубки приходять із балабайками, скрипками й гармоніями. Спочатку час проходить у розмовах і дотепах, потім — пісні з музикою й танцями, нарешті приготування вечері й сама вечеря [7]).

Маємо кілька звісток із Катеринославщини. У с. Яковлевій Томаківського р. на Запоріжжі досвітки відбуваються у Пилипівку, як ночі вже великі, й тривають до Водохрещ. „І як гуляють, то ни щодня, а коли вибириця слобода. В ниділю, то так після обід, а до обід вже ні, а в суботу тоже

---

[1]) Хотяинцева и Усикова, ibid, с. 58. (Наведено тексти пісень). [2]) Бородавкина, ibid, с. 103. [3]) Г. А. и А. М. Калашниковы, ibid., с. 213 — 214. [4]) Тремпольцева, „Харьк. Сб.", вип. 9, 1895, с. 487. (Наведено тексти пісень). [5]) Жизнь и творчество крестьянъ Харьк. губ. [6]) Дмитрюковъ, „Москв. Телегр." 1831, № 11. [7]) „Тр. Вольн. Экон. О-ва", 1877, т. II, с. 332. Цитуємо з Сумцова: „Досвѣтки и посидѣлки", „К. С.", 1886, март, с. 5.

вийде, коло двору посиде та й у хату". На досвітках учаться прясти й шити. За ту хату, в якій збираються, дівчата прядуть по мичці, чи рукави вишиють досвітчаній матері. Досвітчаному батькові у складчину купують пачку тютюну. Порядкує всім отаман, якого вибирають самі хлопці. Як немає спеціяльного зборщика, то отаман збирає гроші [1]).

У с. Покровському Никоп. р. на Криворіжжі на досвітках часом прядуть, часом не прядуть. Не прядуть (і не шиють) у п'ятницю, бо пришивається дитина, так, що не зродить. Не гуляють тільки проти великих свят, як от Різдво, Новий Рік. У великий піст теж не гуляють. Восени вибирають отамана й він усім і всіма порядкує, наймає хату [2]).

У с. Костромці на Криворіжжі описано осінні (після Покрови) зібрання хлопців і дівчат, на яких гулять; при тому дівчата прядуть. Кличуть троє музик: балабайка, скрипка та бубон збиралися щодня. За справжніх хлопців уважались 24 — 25-літні, дівчата — далеко молодші. Називаються ці зібрання вечерницями (?) [3]). Кожен „куток" мав свої вечерниці. За хату на вечерниці платили тільки хлопці, але в одному кутку — баба Бедичка приймала тільки пряжею. Порядкує всім вибраний восени на рік отаман. Парубок, що приймався в парубоцтво, мусів був купувати на вечерниці півкварти могоричу. Його клали спати з найстаршою дівкою [4]).

У с. Красно-Григорівка (Чернишове) Никопільськ. р. на Криворіжжі спостережено досвітки — складки, на які дівчата готували гарну вечерю, до них приєднувалися парубки й починалася гульня: співи, гра на гармонію, танці. Після цього хто йде додому, а хто — ночує з парубками.

Етнограф відзначив ніби і другий вид досвітків, зауваживши, що „на досвітках гуляли щодня, гуляли й хлопці і дівчата — усі разом. Дівчата шили — того, щоб прясти так у нас не водилося, а хлопці гуляють у карти"... Раніш були одні досвітки на все село,—і молодші і старші, всі умісті гуляли (душ 20 і більше), — тепер гуляють партіями [5]).

У с. Городищі Никопільськ. р. на досвітках збираються коли ночі довгі (після масниць не збираються), сходиться хлопців душ 15, дівчат — душ 8 — 10. Головна ініціятива досвітків належить все ж таки ніби дівчатам, бо етнограф зазначає, що хлопці збираються на досвітки не щодня, а дівчата щодня. Вони — прядуть, шиють. Годині об 11-ій вечора хлопці з наказу па-

[1]) Ю. Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ.

[2]) В. Парасуньке, Мат. Каб. Прим. Культ.

У с. Покровському Никопільського р. ще за день-два до заговин дівчата змовляються, як будуть гуляти на заговини. Зносять різні продукти, хлопці горілку. Покличуть музиканта, потанцюють, потім сядуть за стіл і знов потанцюють до світа. Ці зібрання влаштовують у великій хаті. Ю. Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ. У с. Капулівці гуляють на заговини зо три дні.

У цьому ж селі „гульку справляють" більше дівчата. Як звільняться від роботи, а досвітків ще немає. Для того просять дозволу в господині якоїсь хати. На „гульку" закликають і хлопців. Мат. Каб. Прим. Культ.

[3]) Неясно, чи є й досвітки та чи є яка різниця між досвітками й вечерницями.

[4]) Рудик, Мат. Каб. Прим. Культ. [5]) З. Сергійчук, Мат. Каб. Прим. Культ. (Петраківська).

рубоцького отамана розходяться додому, але дехто все таки лишається ночувати зі своєю дівчиною. Як почне розвиднюватися, дівчата встають прясти, а хлопці, що лишалися з ними, йдуть додому[1]).

У с. Тарасівці на вечерницях гуляли доти, поки отаман не розпорядиться йти додому. У будні не пили, не гуляли дуже, а так собі дівки прядуть, а хлопці присядуть то до одної, то до другої дівки, пожартують. Отаманові корилися і парубки і дівки і навіть старі люди; той самий отаман був і над дівчатами. Як скаже дівчині спати з яким парубком, то мусіла слухати[2]).

У опису з с. Юковського близько Тирасполя розповідається про сходини на заговини (старі окремо, менші дівчата теж окремо) і про інші сходини на Андрія[3]).

У станиці Новомінській на Кубані досвітки починаються коли робота закінчена на полі, приблизно з 1-го листоп., й тривають до поч. великого посту. Збираються на них кожного вечора, крім вечорів під великі свята (Різдво, Новий Рік, Водохреща). Наймається хата, переважно в якоїсь удови. Дівчата ходять туди щовечора й беруть із собою якусь працю або пряжу чи шитво. Кінчають. Приймають на досвітки (і вулиці) хлопців і дівчат тільки 17 років (бувають вийнятки: рослий парубок допускається, коли купить могорич). За хату платять тільки дівчата — за умовою: по коробці пшениці з кожної. Паливо постачали дівчата по черзі, на святах — підмащували хату.

Порядкує всім — отаман. Він же на досвітках кладе разом спати дівчат і хлопців. Дівчата корилися отаманові, а своєї старшої вони не мали, але приготуванням страв керувала досвітчана мати. Вона наказує лягати спати, вона ж керує всім у дівчат.

Станиця поділяється на дві частині: східню й західню (окраїни), що між собою ворогували. У кожній частині — кілька кутків і кожен із них мав свої досвітки. Парубки одної окраїни могли ходити на досвітки всіх кутків своєї окраїни[4]).

Парубки на досвітках борюкаються між собою для забави, але дівчат не рушають. Гуляють у парі (дівчатам це не годиться). Окремі парубки — хвастуни часом спалять мичку у дівчат, або поїдять озвар, та не дівчат, а материн — це для сміху, для забави. На досвітках співають, дівчата собі, хлопці собі, потім співають гуртом.

Парубки залишаються ночувати з дівчатами, кожен раз із другою. Тільки той хто думає уже взяти певну дівчину ночує з однією („заночованою“).

Жонаті люди (не старі) улаштовують складчини в ті самі дні що й парубки. Частіше буває так, що збираються чоловіки та молодиці невеликим

---

[1]) Ю. Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ. Етнограф розповідає також про складки на пущання, вулиці й музики. Згадано про досвітки й вечерниці у с. Капулівці Никоп. р. Малих на досвітки не пускають. Опис того ж записувача. Не ясно, чи на цих досвітках працюють.

[2]) Ю. Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ. Так само неясні відомості про с. Грушівку і Капулівку.

[3]) Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ. [4]) Це було років 50 тому.

гуртом, чоловіка по 20. Гуляють по черзі в одного, другого... підряд днів три-чотири. Років 50 тому не ходили нікуди, крім церкви, тепер улаштовують такі гулянки після збору гарного врожаю[1]).

Ак. М. Ф. Сумцов, підсумовуючи матеріял про вечерниці, зазначив, що більшість етнографів описують їх як розваги, в цілому пристойні, хоч деякі наведені у нього газетні звістки зафіксували випадки розбою й навіть убивства[2]). Навів він також і дані історичних свідоцтв про вечерниці, що сягають не давніш од XVII віку й свідчать про переслідування їх од світської й духовної влади. Але ж ці відомості мало що додають до тої характеристики зібрань молоді, яку дають переказані в нас джерела.

Поданий матеріял, що фіксувався з 30-х рр. XIX ст. аж до наших часів, хоч який недостатній він є, все ж таки дає підстави до деяких висновків про зібрання людей старшого віку (жінок і чоловіків), парубків і дівчат та дітей. Термін вечерниці поширений на Волині (тут досвітки тільки в Луцьк. пов.), на Західній Україні, на Поділлі й на Харківщині. На Волині, також на Херсонщині, крім того існує термін оденки для денних зібрань щоб прясти й вечірки (вечуркі). Останні і на Київському Поліссі (с. Глібівка). Щождо вечерниць то це є зібрання — одні на розвагу, інші також і на працю.

На Поділлі існує також термін музики.

На Київщині поширений і термін вечерниці і досвітки. Оскільки можна судити з тих коротких звісток, які ми маємо, тут вечерниці є зібрання виключно для розваги.

Цих два терміни існують і на Полтавщині та Харківщині. У деяких місцевостях досвітки є ширше поняття, що включає в себе і вечерниці, (тут і працюють і розважаються), у інших вечерницями звуться зібрання виключно для розваги — ці зібрання протиставляються досвіткам. На Полтавщині існують і денні зібрання — попряхи.

На Курщині записано відомості тільки про досвітки. На Катеринославщині на одних досвітках працюють і розважаються, на інших не працюють. На вечерницях (цей термін занотований у с. Тарасівці Никопільськ. р.) і працюють і розважаються.

---

[1]) Г. Ярмак, Запис 1926 р., Мат. Каб. Прим. Культ.

Двічі на рік (Заговини й Масниці) парубки й дівчата влаштовують складчини. Раніш дівчата приносили страви, хлопці, склавшись, купували горілки. На складки скарбник наймає музиків.

Парубки окремих зібрань не мають.

Підлітки тримаються окремо й ніяких сходин не мають.

У опису В. Рубайлової (с. Ягодівка на Кубані) згадано зібрання хлопців і дівчат складки з музиками (на заговини). На святках і заговинах збираються одні молодиці. Порядкує над молоддю отаман, що його обирають парубки в вересні (Див. Мат. Каб. Прим. Культ).

Занотуємо доречі згадку про сходини молоді проти неділь і свят „на слободских улицах" у саратівських Українців. Іаковъ, еп., Рукоп. Р. Г. О-ва в Лнгр.

[2]) Сумцовъ, „К. С." 1886, мартъ, сс. 442 — 443.

На Кубанщині описано досвітки (існує начебто тільки цей термін), на яких одночасно і працюють і розважаються, женихаються. Як бачимо, значіння термінів для зібрань — неоднакові.

Виразно виявлені різні типи зібрань щодо віку тих, що сходяться на працю і розвагу.

Зібрання чоловіків і жінок для праці, підчас якої співають, розповідають перекази, тощо, існують на Гуцульщині. На Кубані бувають зібрання чоловіків і жінок — на розвагу (складчини).

Над Збручем збираються, щоб прясти, жінки і дівчата.

Зібрання дітей — дівчат і хлопчиків 10—13 рр., існували на Поділлі, на Ніжинщині (діти прибл. 14 років). Ці зібрання є з'явище надзвичайно рідке: як і старше покоління, молодь (парубки) переслідують дитячі сходини. Найчастішими й найзвичайнішими є сходини парубків і дівчат: одні для праці і розваги, інші виключно для розваги у складчину.

Важливо підкреслити тут, що ці сходини є насамперед дівочі. Хоч у описах зазначається, що і дівчата коряться парубоцькому отаманові, та заразом є виразно виявленою їхня ініціятива в цих сходинах та роля досвітчаної матері, яка всім порядкує, роля отаманші. Парубки беруть на себе ініціятиву тільки в тих випадках, коли сходини влаштовуються на розвагу: вони тоді роблять складчину. Керівна роля парубоцького отамана більше виявляється на досвітках і вечерницях на Катеринославщині й Кубані.

Є в поданих у нас матеріялах і натяки на існування рівнобіжних зі спільними — зібрань парубків (Полтавщина). На досвітках і вечерницях парубки, як ми бачили, не тільки пустують і женихаються, але також працюють (с. Зарубинці на Уманщині), або ж принаймні удають, що працюють (Бобрецьк. пов.).

Ми умисне обмежили огляд матеріялу тільки тими сходинами молоді, що відбуваються переважно в звичайний час, не в такі празникові дні, як Катерини, Андрія, обмежили ми матеріял і певним періодом часу, обминувши різдвяні сходини, що теж іноді звуться вечерницями, а понайбільше грищами; на цих святочних сходинах, звичайно, не працюють, працювати ж починають на вечерницях — вечірках тільки як минуть свята (з 10 січня).

Нажаль етнографи рідко конкретизували відомості, які подавали, не завжди точно означали місце спостережень, а що найважливіше не нотували дат вечериць влаштовуваних на розвагу. Наш матеріял не цілком певний і з іншого боку: етнографів найбільше цікавила святочна сторона вечериць і досвітків. Вони збирали свої відомості переважно в ті часи, коли в літературі панували традиції школи етнографічного реалізму, або ж іще сильні були переживання цієї школи. Здебільшого перейняті ідеєю збагнути за допомогою етнографії „дух" народу, притаманні його властивості, виховані на естетиці й ідеях романтизму, етнографи мало звертали увагу на будні в зібраннях сільських дівчат, на їхню працю на вечерницях і досвітках, а натомість насамперед фіксували святочний, веселий і сповнений драматизму зміст дівочих та парубочих сходин. Ця сторона як найкраще надавалася для побутової

повісти й драми, і численні автори добре використали вечерниці для своїх художніх творів. Все це змушує нас з деякою обережністю приймати свідчення наших етнографів і здогадуватися, що вони мимоволі, несвідомо, прикрашували вечерниці й досвітки, натискаючи на їхній жартівливий зміст, на женихання тощо і мало уваги віддаючи елементам справжньої праці на досвітках і вечерницях. Отож, коли в описах вечерниці описуються як сходини, що на них не відбувається ніякої праці, то це інколи відповідає дійсності, інколи ж тут маємо до діла з хибним прийомом етнографа, якому мало цікаво було заглянути, в хату, де мало бавляться, а працюють.

У цілому ми все ж таки можемо прийти до висновку, що сходини дівчат восени й на початку зими були двох видів: на одних працювали (іноді в більшій іноді в меншій мірі, парубки не приходили, часом приходили), на інших виключно веселилися — ці сходини інколи впоряджували парубки з своєї ініціятиви або ж щодо цього однаково брали на себе ініціятиву і парубоча й дівоча громади. Річ ясна, що цей другий тип сходин відбувався понайбільше напередодні та в дні свят.

Два цих самих види сходин відзначено і на Білорущині. Ю. Крачковський описав веселі вечерниці — „вечерки", на яких і працюють і ворожать і жартують. Дівчата запрошують і хлопців [1]). М. Косіч спинилася на зимових „вечорницах" (і ігрищах), що, влаштовуються спеціяльно на розвагу) [2]). Крачковський докладно описав також сходини малих пастухів (дівчат і хлопчиків) на яких грають в „ящура", та інші гри [3]).

У Великоросів Новгородськ. губ. (Хотеновськ. вол. Кириловськ. пов.) Новожилов спостерігав два види сходин дівчат на роботу. Обробка льону відбувається тут по жнивах, що „в ранние годы" кінчаються в половині серпня, а „в поздние годы" затягаються до половини вересня. Уже цією обробкою лону дівчата користуються для колективних зібрань. У дворі якогонебудь селянина збираються перед одчиненими воротами „цистить лен". Тут одні „мнут" льон (перша обробка) на м'ялках, інші — „броснут" на „броснутках", треті „треплют" „трепалками" „наперво", а деякі вже „нацисто", „отрипеми" льону (покидьками при „трепании") конопатять хати й хліви, щоб узимі було тепло людям і скотині.

Ця праця відбувається як смеркне, але вже виходять знадвору до воріт, коли в дворі вже темно. Коли льон „отрепан", його починають „цесать". Ця робота неможлива в хаті (багато „копоти" од льону) і тому дівчата вечорами збираються в лазні. Етнограф докладно описав процес чесання й занотував елементи розваги, жарти, розмови, спомини, що бувають у лазні. Приходять і парубки „позубоскалить". Щоб парубки були стриманішими, дівчата запрошують у лазню одну або кілька літніх жінок. Очесаний льон згортають у „кудели", „кутели" й уже тоді з половини або з кінця жовтня починають його прясти (з „прялкой"). Ці сходини на прядіння звуться „б и-

[1]) Ю. Крачковскій, Очерки быта зап. рус. крестьянина, „Виленскій Сб.", I, 1869, сс. 209. [2]) М. Косичъ, Литвино-Бѣлоруссы Черниговской губ., ихъ бытъ и пѣсни, „Жив. Ст.". 1901, в. I сс. 59 — 60. [3]) Крачковскій, Op. cit., с. 206.

седами". Перші „биседы" мають родинний характер: збирається зо дві зо три дівчини і тільки зрідка заходить „парень". Тільки в неділю, ввечері, на „биседы" юрбою приходять парубки, дівчата ж збираються зі всього села й час проводять весело (пісні). За тиждень-два „биседы" робляться щоденними, спільними й постійними. Збираються переважно в бідної вдови. Етнограф докладно описує ці зібрання, дуже схожі з нашими „досвітками". На „биседах" не прядуть тільки в свята — неділі. Найкращий час „бисед" — від „Филипова заговенья" й до „Великого заговинья", цебто з половини листопада до великого посту, — особливо ж „во все велико межговенье", цебто з Різдва до великого посту.

„Беседные складчины" Обонежья описав Г. Куликовський. „Беседою" тут зветься хата, в якій з осени до великого посту збирається сільська молодь, дівчата приходять з пряжею. В опису маємо цікаві подробиці, але в цілому обонежські „беседные складчины" схожі з попередніми новгородськими й із нашими досвітками [1]).

Д. Успенський описав „посиделки" в Тульському й Веневському пов. Визначає він їх так: це є час, що його дівчата наречені призначають собі на гуляння перед тим, як їм зайнятися своїми звичайними осінніми й зимовими роботамы.

Починаються „посиделки" наприкінці вересня або на початку жовтня, звичайно в одну з найближчих неділь, яку дівчата сусідніх сел виберуть за взаємною радою; тривають тиждень і більше. Викликають вони згадку про літописні „игрища межю селы": „схожахуся на игрища, на плясанья и на вся бѣсовския пѣсни, и ту умыкаху жены себѣ — съ нею же кто свѣщевашеся". Етнограф докладно описує ці „посиделки", що відбуваються, з участю парубків [2]). Зміст ігор на них інший ніж на наших вечерницях відповідного виду (без праці), але в цілому вони схожі з вечерницями.

І. Глуховський подав короткі відомості про Тороповецькі „посиделки", що в них беруть участь дівчата й парубки. Відбуваються вони восени і в зимі — в дні свят. Найбільше спинився етнограф на „субботках", що починаються на другий день Різдва [3]).

Інший етнограф, К. Степановський, „посиделки" в Усьянську Вологодськ. губ. назвав „рассадником разврата". Діти тут теж розпусні й їхні забави часто зводяться до розпусти [4]). Названими описами далеко не вичерпуються наші відомості про великоруські „посиделки" й „беседы" — складчини. Інший матеріял коротко підсумував акад. М. Ф. Сумцов, що вказав

[1]) Г. И. Куликовскій, Бесѣдныя складчины и ссыпчины Обонежья, „Этн. Обозр.", 1889, кн. 1, сс. 106 — 108.

[2]) Д. И. Успенскій, Посидѣлки въ Тульскомъ и Веневском у., „Этн. Обозр.", 1891, № 3, кн. X, сс. 228 і далі.

[3]) Иванъ Глуховскій, Нѣкоторыь черты изъ жизни Тороповецкихъ гражданъ. Рукоп. Р. Г. О-ва у Лнгр.

[4]) Ив. Конст. Степановскій, Усьянскій край. Этнографическій и экономическій очеркъ. Рукоп., 1882 р., автор був неодм. чл. Волог. „по крестьянск. делам присутствия". Арх. Р. Г. О-ва.

між іншим і на болгарські „седенки", на які збираються в одній хаті дівчата й заміжні жінки, щоб працювати й веселитися. Зрештою момици рідко відвідують „седенки". Звичайно на цих сходинах буває 4—8 дівчат (мом) і стільки ж парубків. Парубки смішать дівчат, дівчата ж прядуть, виспівуючи пісень [1]).

У новішій праці проф. Зеленіна зацитовано кілька звісток про сходини на Україні, Білорусі і, докладніше, у Росії [2]).

Сходини людей обидвох статів і різного віку дослідники цілком слушно зв'язали з поколінними організаціями. Г. Шурц, як відомо, докладно підсумував звістки про такі організації, звичаї посвячень у народів, що стоять на нижчих ступнях культури. Німецькі дослідники, маючи на увазі подібний матеріял, спитувалися за його допомогою кинути світло на поколінні верстви у старогерманських племен, а сучасна дослідниця Л. Вайзер присвятила навіть докладну монографію посвяченням і мужеським союзам Старогерманців [3]).

За Л. Вайзер головним завданням німецьких парубоцьких громад було підготування членів їх до майбутньої ролі мисливця, вояки й певне релігійне випробування. Стоячи на ґрунті індоевропейської теорії, дослідниця вважала за можливе твердити, що ритуал посвячення сягає аж індоевропейської доби.

Трохи в тіні залишилися в цих працях організації дівочих громад, що нас у даному разі особливо цікавлять, щоправда в Г. Шурца їм присвячено деяке місце.

У напрямі студій західньо-европейських дослідників пішли і українські, що дали вже кілька спроб у аналогічний спосіб витлумачити наші парубоцькі й дівоцькі громади та сходини молоді: вечерниці, досвітки, посиделки тощо.

Підсумки попередніх дослідів і нові спостереження подано, в „Початках Громадянства" акад. М. С. Грушевського (1923 р., сс. 306—316), а потім у „Історії Української Літератури" подано нові спостереження й висновки (т. I, ст. 236—237, 254—260); підсумки маємо і в статтях Ф. Савченка [4]) та В. Камінського [5]). Отсей другий автор підійшов до питання з погляду правного. Взагалі ж українські дослідники або вказували на аналогії українських парубочих громад з „молодшими" чи то „младенческими" братствами, або розуміли українські досвітки й вечерниці, російські посиделки, вечерки, як форму пробного шлюбу (переходовий ступінь від комунізму й полігамії до моногамії), або ж, як Хв. Вовк, використовували вечерниці

[1]) Сумцов, цит. стаття, сс. 5—8.

[2]) Dmitrij Zelenin, Russische (Ostslavische) Volkskunde, Berlin und Leipzig. 1927, сс. 337—342.

[3]) Lily Weiser, Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde, 1927

[4]) Федір Савченко, Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні, „Перв. Гром." 1926, вип. 3, сс. 85—91.

[5]) В. Камінський, Парубоцькі громади на Поділлі, як звичаєво-правний інститут, „Праці Комісії для виучування звичаєвого права України", 1928, в 2 („Зб. Соц.-Екон. Відд. ВУАН", № 8, сс. 88—106),

й досвітки для досліду історії шлюбного ритуалу, вбачаючи в них пережиток групового шлюбу, „ігор між селищами“. Чернишов убачав у розвитку вечерниць три моменти: сумішка, пробне подружжя і засіб до зближення молоді, перший ступінь до шлюбу. Пережитки колишньої сумішки, доби комунального шлюбу вбачав у наших сходинах ще раніш М. Зібер.

Акад. М. С. Грушевський вважає, що досвітчані звичаї „не полишають ніякого сумніву в існуванні колись дуже свобідного парування нежонатої молодіжі“ й виявив як у остаточному розвитку у залежності від господарчих умов у нас взяла перевагу друга мораль — родини, моногамії. Що дуже цікаво, акад. М. С. Грушевський підкреслив також принагідність сходин наших громад — „з приводу різних свят і публічних обходів, у спеціяльно на то призначені пори року, епізодично чи більш постійно сезоново, на окремих, традицією освячених місцях, під голим небом і в спеціяльних хатах, як по сезону“.

Ф. Савченко у назв. статті, процитувавши висновки Г. Шурца, зауважив, що парубоцькі громади в основі задовольняють три головних моменти життя молоді: 1) статевий інстинкт парування, 2) удосконалення й підготовлення до воєнних вправ і 3) зв'язок культового характеру із силами природи.

Як бачимо, дотеперішні досліди дають чимало для зрозуміння, як наших поколінних організацій, так і зокрема вечерниць та досвітків. Треба проте признати, що розв'язанню питання про соціяльну функцію наших досвітків і вечерниць значно заважало те, що ці сходини розглядалися здебільшого в цілому, як досвітки й вечерниці взагалі. Тимчасом і досвітки і вечерниці бувають різні, справляються в різні пори осіннього й зимового сезону, в будні, у звичайні й більші свята, за різних обставин, а тому соціяльна функція різних досвітків і вечерниць не є завжди однаковою. Це є дуже цікаво, що дослідники використовували матеріял, що його дають досвітки й вечерниці, щоб з'ясувати історію шлюбу на Україні, стосунки між обома статями. Щодо цього зроблені, як ми бачили, поважні висновки, але ж треба визнати і деяку однобічність такого використання матеріялу, бо ж не в одному паруванні полягає зміст життя й процес соціяльного розвитку суспільства. Захоплення теоріями про історію шлюбу спонукало дослідників до того, щоб конче пристосувати нові досягнення до українського матеріялу. Зміст соціяльного життя в наслідок цього, як у етнографічних описах, так і в дослідах вирисувався в трохи обмеженій формі.

Даючи підсумок описів українських сходин молоді, ми постаралися сконкретизувати соціяльне з'явище, поставити його на той природній ґрунт, що на ньому воно бутувало й почасти бутує зараз у селянському житті. Треба, на нашу думку, віддати належну увагу тому типові наших осінніх і зимових сходин, що в ньому виразно виявляється праця членів громади. Продукційна функція сходин вирисовується доволі яскраво. Матеріял, що ми його наводили, дає повне право з'вязувати тип сходин молоді, на яких працюють переважно дівчата, з дівоцькими громадами й особливими дівоцькими домами, що за певного сезону правили за справжню робітню її членів, що працювали

на спільну користь. Як у мужеських громадах члени її готувалися до майбутньої діяльности — в господарстві і на війні, так саме і тут дівчата виконували корисну працю й за проводом старшої жінки, отаманші — досвітчаної матері, вчилися, удосконалювалися в роботі. А що всяка робота громади не є цілковито механічним, бездушним, виконанням завдань, то і тут ми бачимо водночас і пісні, розваги (порівн. колективні толоки, тощо). Річ ясна, що інтенсивність праці на сходинах та й самі сходини на працю дедалі менше ставали потрібними: фабричне місто постачало готовий одяг і інші речі. За рахунок інтенсивности праці збільшувалися елементи розваги на сходинах. Крім того не всі сходини мали обов'язково продукційне завдання бо ж уодночас треба було виконувати і певні обряди, магічні акти для завороження всякої удачі, урожаю, тощо. У спеціяльні річні періоди дівоцька громада, як і парубоцька, влаштовувала спеціяльні сходини, що мали так би мовити релігійну функцію. Старші виховували в цьому напрямі молодших і посвячували в свою громаду і на нове діло новаків, що вони доходили певного віку. Цих новаків приймали лише тоді, коли вони могли довести на ділі, що дорівнюються по силі іншим членам поколінчої верстви, в яку вступали.

Були й інші сходини спільні для обидвох статів, головним завданням яких було парування й нарешті, коли вільність стосунків між статями підпала певним обмеженням, коли запанувала родина, моногамний шлюб і коли зближення молоді, одруження стало більш утрудненим, з'явилися спеціяльні сходини для ворожінь про шлюб, сходини для завороження шлюбу, як дівчат, так, може, й парубків. Такі сходини, як і спільні обох статей, відбувалися в різні пори року, але насамперед у вільніший осінній та зимовий період.

Хоч багато етнографів зазначили слабшу організованість дівоцької громади, коли рівняти її з парубоцькою, та проте є поза всяким сумнівом, що такі громади в нас існували. За відомостями Є. Борисова дівоцтво не має такої організованости, як парубоцтво. Це є скоріше жіноче братство, дружество, що має на меті допомагати словом, порадою і співчуттям у важкі хвилини й тим полекшувати незавидну „дівочу долю". Зібрання дівоцтва відбуваються в самотніх баб і вдів. На цих зібраннях дівчата говорять про свої справи, про дівочу долю, слухають порад господині, яка і сама зазнала „долі дівочої". Дівчата звуться „сестричками". Вони виявляють громадську діяльність (допомагають, напр. церкві), мають свої свята („бабський великдень" — у день жінок мироносиць). Як і парубки мають вони свою касу, як і вони, одружуючись, дають внесок у цю касу й улаштовують вечірку, що зветься „головицею".

У світлі таких даних є цілком зрозумілою громадська функція і того виду сходин дівчат, що ми його спитувалися з'ясувати, і також другого виду — сходин, на яких обидві статі розважалися, нав'язували ближчі стосунки. Для хлібороба, як ми казали, початок осени є час шлюбу — весілля. Цей же час править за період зближування молоді, після якого скоро ж

таки зав'язуються шлюби. У цьому напрямі розвивалася ініціятива і дівоцьких і парубоцьких громад. Це доволі яскраво видно з поданих у нас матеріялів. Розуміється страх залишитися самотніми, не одруженими, більше лякав дівчат, але це є вже наслідок новіших умов життя. Матеріял про наші вечерниці дійсно підкреслює інколи ніби більшу ініціятиву у сходинах дівчат. Обидва види сходин молоді не стоять відрубно: перший тип їх має виразно позначені риси, що характеризують насамперед власне другий. Справа тут, на нашу думку, полягає не в простому змішуванні, взаємовпливі обох видів сходин. Розрізняючи їх, ми хотіли підкреслити тільки, сказати б, головну тенденцію, головну функцію того і другого, але ж сходини дівоцької громади на працю навряд чи мали колись витримано діловий характер.

Припускаємо, що поруч зі сходинами на працю дівчат існували також аналогічні сезонові сходини парубків. Натяк на це дають звістки про справжню працю парубків на дівочих сходинах, працю, що колись, мабуть, відбувалася в тіснішому парубоцькому гуртку. Підпирає цю думку і те, що парубки, які не хочуть іти на досвітки, інколи збираються окремо.

Сходини одружених слабо освітлені в етнографічній літературі, а ті короткі дані, що ми їх навели, дозволяють зробити висновок, що і вони були двох видів: на одних сходинах працювали, на інших тільки веселилися.

Тут доречі навести цікаву звістку Т. М. Устименка про прядіння жінок у Миргородськ. повіті. Прядіння часто є предметом суперечок між жінками одної сім'ї, у прядінні вони змагаються. Через продаж полотна жінки здобувають собі грошей на власні потреби, але, головне, прядіння є мірилом трудолюбства жінки. Що більше „шматків" полотна несе жінка на весні на ріку білити, тим, значиться, вона ранше „удосвіта вставала і пізніше з вечера лягала", одно слово — моторна жінка, у якої „чоловік і діти не будуть без сорочки ходити". Коли в сім'ї декілька жонатих синів, то весь заробок іде в господарство „на гурт". Коли немає розумної свекрухи, то невістки самі діляться повісмами і тоді як говориться, і свині будуть голодні, і хата не топлена, бо кожна з невісток намагатиметься яко мога більше напрясти, а роботу по господарству буде складати на чужі плечі. У розумної свекрухи цього всього немає. Прядуть всі спільно і вже потім діляться полотном так, що в котрої невістки більше „дітей" та більше дістає полотна [1]). Цей короткий опис наочно виявляє, яке велике значіння надає жіноцтво прядінню. Етнограф торкнувся тільки деяких, дуже цікавих, побутових подробиць, зминувши ті жарти, розваги, пісні, якими безперечно супроводиться всяка колективна праця. Але ж зіставлення з поданими в нас іншими звістками дає змогу досить добре—уявити собі і цю сторону колективних жіноцьких прядінь, у яких, як ми бачили, часом беруть участь і чоловіки.

Т. М. Устименко описав колективні прядіння великої селянської родини з кількома невістками, але інші звістки дали нам матеріял і про ширші колективні прядіння. Ролю парубоцького отамана, дівоцької досвітчаної матері,

[1]) Устименко, op. cit., сс.52—53.

отаманші, в жінок відіграє стара жінка — у родині свекруха. Вона теж керує й порядкує всім.

Наш матеріял недостатній для того, щоб робити висновки про сходини підлітків, переслідувані від старшого покоління.

21. листопада. *Воведення, Введеніє, Воведеніє, Воведенє, Введення, Введєння, або Перша Пречиста, Перший Полаз.*

Воведення — початок циклу свят і початок сезону. — На Волині (Ровенськ. пов). кажуть: „Введенне прийде, свят наведе“ [1]). Те ж і на Поділлі [2]). — І дійсно — по Воведенню маємо цілу низку шанованих у народі свят — Катерини, Андрія, Варвари, Савви, Миколи, Ганни..., далі Різдво, Новий Рік, Водохреща...

Разом з тим Воведення вважається й за початок нового сезону в житті й у праці. Як поворотний день життя й сезонової праці, Воведення викликає до себе особливу увагу людности, настороженість до кожної події в природі, до звичайних буденних подій у вчинках, у роботі, у всяких починаннях.

Певна суцільність сезону, що починається від Воведення, виявляється в таких фактах: На Мозирщині (Старе Високе) „до Введення не вараць вареників, а на Введення як звариць, так уже всю пеліповку варіць. Того дня вараць кісель с овса — “Дзе побачіу кісель то сеу“ [3]).

Так само в с. Городці на Овруччині — не варять вареників від „Запусків“ до Введення. „На Введення хозяйка першие варенікі з дежій пече — то варіць і як бере з дежій то поназначає то бацьковей самі больши, менши мацери, а меньшенькіе й меньшенькіе постаршіне дєтком“. Їдять насамперед конче ці вареники. Потім щось інше, хочби ті ж самі вареники з медом,— яких мати багато наварить [4]).

У Мшанці Староміськ. пов. заборонено по Воведенні „рушати землю аж до Благовіщення, коли бог землю поблагословить“. „До Воведенія коплють газдині землю на поли і несуть домів на зиму, бо глина потрібна, особливо сива, замастити піч, або щоб заліпити в хижи“. Варять густу киселицю, щоб густа була сметана.

„По Воведенію не годиться терти коноплі, бо туча більше вадить ниві“ [5]).

„На Введенне зима вводиться“ [6]).

Єдність сезону, що ніби починається на Воведення, усвідомлюється в такій забороні на Бойківщині: „Від Воведенія до девятого четверга (перший четвер у петровім пості) не перуть баби полотна на ріці на ослоні (же дві разом перут, примітка оповідаючої. Повинно бути в двійню. Коли дві перуть ударьают праником до такту, через що розходиться ритмічний відлуск, відголос і проте повідают „в дзвіню“). Хоть як треба, а не перут. Можна прати на ослоні тільки одній, бо в противному разі „гірша туча важить на царину“ [7]).

---

[1]) Доман., „Мат“., т. ХУ, с. 78. [2]) Бѣньковскій, „К. С.“, II 1896, с. 1. [3]) Л. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [4]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. Протилежна звістка з Городця: „Од Ведення до Варваров не вараць вареників“. Мат. Каб. Прим. Культ. [5]) Зубрицький, „Мат.“, т. III, с. 51. [6]) Петрушевичъ, с. 80. [7]) Зубрицький, „Мат“., т. III, с. 51.

Цю початкову дату використовують і дівчата на забезпечення собі подружжя за рік:

„Рано (на Воведення) чекают дівки у церкви біля дверей (входових) і як надійде священник, ідуть за ним промовляючи шепотом: „Як ні типер уводиш' ґіўкоў так від нині за рік абис підводиу віньчьиноу.“ [1]).

Проґностики. У Мшанці Староміського повіту кажуть: „як воробець напєся в Воведенію в добиччачім сліду води, то ся напасе худоба до Йірья трави. Кілько буде на Воведенія води, тільки на Йірья трави. Як нема на Воведенія води, не буде на Йірья трави.“

„Як буде на Воведенія в сліду вода, то в Йірьу буде трава. Як на Воведенія буде вода, то в літі буде молоко“ [2]).

У Куп'янск. пов. уважають: коли на Воведення „ляжет глубокая зима, готовь глубокіе закрома“, буде багатий урожай хлібів [3]).

У деяких місцевостях на Харківщині кажуть: „як Веденья мосте мостки, а Микола забива гвіздки, то люта зима буде“. — „Як ляже глибока зима, готов глибокі закрома“: буде гарний урожай [4]).

Як бачимо проґностики стосуються погоди взимі і загадують про всяку рясноту вліті і на весні — в місцевостях, де велику ролю відограє скотарство.

Перший полазник. Про здоровля, всяку удачу в майбутньому судять насамперед з того, хто власне на Воведення перший увійде до хати або на обійстя. Коло річки Збруча Воведення зветься першим полазом. У цей день стараються, щоб хто інший, а не господар, принаймні хтось із домашніх рано перший перейшов обійстя [5]). На Підгір'ї (Нагуєвичі Дорогобицького пов., Коломия і інші місцевості), у Мшанці Старом. пов. перший хто входить до хати зветься „першим полазником“. „Коли війде молодий, гарний, здоровий чоловік, а до того з грошима, то се добра ворожба: весь рік у хаті будуть усі здорові і будуть гроші вестися. Коли ж увійде старий, хорий, особливо стара баба, або коли хтось прийде чогось зичити, то се злий знак“ [6]).

У Мшанці „коли добре ведеся через рік повідают, що доброго полазника мали; а зле, то злого. Бесідують: „я мав кирьвавого полазника (несчасте приніс до дому)». Люди варуються іти до других до хиж на Воведеніе, Різтво і Великодень, щоби відтак той не нагва́рьувався, до кого заходили, коли зле буде єму поводитися“ [7]).

У с. Крехові Жовківського повіту переконані, що належить уважати, хто перший ввійде до хати. „Коли перша прийде яка невіста або яка слаба, хоровита людина, то домових вчеплят ся боляки, такі болячі, що їх биз цалий рік не мож буде збутися“ [8]).

---

[1]) Онищук, „Мат“. т. ХУ, 56. [2]) Зубрицький, „Мат.“, т. III с. 51. [3]) П. И. „Этнограф. Об.“, 1897 № 2, с. 41. Етнограф подав запис у перекладі. [4]) Ивановъ П. И., „Сб. Х. И. Ф. О-ва“. ХУII, с. 178. [5]) Петрушевичъ, с. 80. [6]) Франко „Етн. Зб.“, т. У, с. 205. Порівн. Петрушевичъ, с. 80. [7]) Зубрицький, „Мат.“, т. III, с. 51. [8]) Герасимович, „Правда“, 1893, с. 435.

Як бачимо, за доброго полазника вважається добрий, здоровий чоловік, за недоброго — жінка, особливо стара, хорий чоловік, або ж хто йде позичати.

Впроваджують до хати худобу. Ролю першого полазника приблизно в тих самих місцевостях інколи відіграє яканебудь худобина: кінь, ялівка, бичок. Впроваджують їх до хати, як це пояснюється в описах, щоб усі здорові були, чи то щоб худоба добре велася. Сила господарства таким чином у конкретний спосіб символізується худобою.

Впровадження до хати. Годування. На Підляшші рано вводять до хати ялівку або бичка, дають йому хліба й пити, щоб худоба добре велася [1]).

У с. Крехові Жовківського пов. „вводят" до хати коня, щонайздоровшого, й бажають собі всі в хаті такого кріпкого здоровля, „яке ме (має) та худобина" [2]).

У люду піддуклянського цей акт відбувається урочисто. Хтось із домашніх (слуг, парубків) випроваджує корову зі стайні, обводить її навколо обійстя й хати, вводить до хати й переводячи через поріг каже: „Дай, господи, ажеби вам ся вело, з води, з ясного сонця і з тої корови, ажебисьте ся дочекали много стада". Господар дякує за жичення, дає тому хто впроваджує корову кілька грошів і горілки [3]).

На Воведення добре починати будь-яку працю. У зв'язку з тим на Гуцульщині саме слово Воведення сполучають з польським powodzenie [4]).

На Гуцульщині по опівночі сідають жінки голі на порозі й прядуть самосівні коноплі, а вдень розпочинають всякі роботи, аби „велися у році". У той день на Гуцульщині klusovnik направляє стрільбу, ремісники — своє знаряддя, швачка шиє, ворожбит ворожить, деякі йдуть красти до лісу, леґінь іде до дівчини [5]).

У Радомиському пов. (Водотинська вол.) переконані, що на Воведення добре виряджатися кудись у дорогу [6]).

Як бачимо, початковий день сезону кожен намагається використати, припускаючи, що як піде його почин у роботі в цей день, так буде вестися в його роботі і надалі.

Остерігаються зле почати вихідну дату сезону, циклу й тому на Воведення не позичають.

На Підгір'ї на Воведення, як і в інші святочні дні, „не годиться нікому нічого зичити, бо би за тим позиченим усе щасте з дому пішло" [7]).

Нарешті занотуємо таки приписи: їдять тільки хрін. З Рівного над Дністром є звістки, що тут на Воведення удень не їдять нічого окрім хрону [8]).

Святять хрін і моркву від курячої сліпоти. [9]).

---

[1]) Франко, „Етн. Зб." т. У, 1898, с. 205. [2]) Герасимович, „Правда," 1893, с. 435. [3]) Gustawicz „Lud", т. VI, с, 378. [4]) Schnaider, с. 219. [5]) Шух., IV, с. 268. Schnaider, с. 219 (прядуть оголені жінки). [6]) И. П. Савченков, Рук. Арх. Р. Г. О-ва. [7]) Франко, „Етн. Зб." т. У, с. 205. Пор. Петрушевичъ, с. 80. [8]) Мат. Етн. Ком. [9]) Чуб., т. III, с. 257.

Бризкають водою від пристріту. У с. Капулівці Никоп. р. на Криворіжжі на „ввиденіє беруть води“ і вона помагає від пристріту: посвячують нею, обризкують [1]).

На Воведення Христос дивиться з неба на землю й усе бачить. У Рівному на Поділлі, де одмічено такий погляд на цю дату, термін свята пояснюють як видіння й приточують до Воведення зміст псальми „Ой видить бог...“ [2]).

Воведення — час великого занепокоєння душ померлих і відьом.

У Надвірнянському пов. (с. Зеленица) „на Уведение сідає... відьма на кочергу і їде відбирати манну“ [3]).

На Харківщині гадають, що на цей день бог відпускає праведні душі подивитися на своє тіло, тому воно й називається цей день „Виднім“, що душа дивиться на своє тіло [4]).

Можна сподіватися небезпеки від уроків для людей і особливо худоби. Отож практикується низка охоронних засобів різних у різних місцевостях.

У с. Бистрім (Старом. пов.) „перед Воведенієм в вечирь іде ся в таке місце, де три води разом ся сходят. Бере ся воду три рази і мовить ся: „На поратунок людьом, худобі“ і на що треба. Воду проливат ся через поломінь, а зі споду підставляє ся миску. Як прийде хто, що дітвак хорий, має уроки, або худобина, мовит ся над водов два рази „Отче наш“ і два рази „Богородице Дїво“ і зачинат ся баяти: „На мори, на мори, на білім камени, там є сьвята цирьковця, а в тій цирькви золотий престів, на тім престолї золотий стільчик, на тім стільчику сїдїла божа Мати, і взяла собі золоту щіточку і золоте прьадивце чесала. Як тоту паздірьа відпадує, розтрьасує ся, так жеби тоти погані уроки і погане відпадало і разтрьасувало ся“. Три рази бає ся. Відтак три рази плюне ся в воду, мовит ся два рази „Отче наш“ і два раза „Богородице Дїво“ на тоту інтенцию. Хто таке робит, мусит штири понедївки постити, раз на динь їсти і перед Благовіщиньом сьвічку до цирькви купити. Тото на уроки все поможе“ [5]).

Як засіб охорони практикується обрядовий обхід коло худоби та обрядове годування її. У деяких місцевостях (очевидячки на Волині й у сусідніх губернях), коли корова б'ється ногами, то печуть хліб, вклавши в нього попереду „стоног“, мокриць. Спікши, обходять тричі навколо корови й дають їй по шматочку, кажучи: „Їж, корово, стоноги, да стій на всі чотирі ноги“ [6]).

У тих самих місцевостях практикується обмотування рогів. Коли отелиться вперше корова, то господиня відриває нижній рубець своєї сорочки й обмотує навколо рогів худоби [7]).

---

[1]) Сербул, Мат Каб. Прим. Культ. [2]) Мат. Етн. Ком. [3]) Онищук, „Мат.“, т. ХУ, с. 56. [4]) Ивановъ, П. В., „Сб. Х. И. Ф. О-ва“, ХУІІ, с. 178. [5]) М. Зубрицький, „Мат.“, т. ІІІ, сс. 50—51. [6]) Чуб., ІІІ, с. 257. [7]) Чуб., ІІІ, с. 257.

На Гуцульщині практикується розпалювання вогню, обкурювання худоби, сполучене з замовлянням і обмащування її. Обкурюють корови лайняками та смеречиною, примовляючи: „Як ніхто не може цес дим забрати у міх, так аби не міг ніхто корові манну відобрати“ [1]).

У Надвірнян. пов. „вечером беруть „курило“ і сим підкурюють усі корови. Проти відьом напередодні Воведення „препарують мазило“ зі всякої нечистости і „текучки“ (кипячка) та мажуть хрести коровам на чолі, ребрах і „миринді“ (вимня) та на крижах; мажуть також хрести такі на одвірках і дверях стаєн“ [2]).

Перехід худоби через грани. В Надвірнянському пов. рано, одчинивши стайню, кладуть під порогом у черепочку грани, що як маржина перейде через то,—вже забезпечена перед відьмами [3]).

Незалежно від забезпечення супроти відьом, на Гуцульщині в день перед Воведенням обсипають корови сім'ям та мастять маслом вімена, „аби молоко давали“ [4]).

Підсумовуючи наведені дані про різні проґностики та обрядові акти на Воведення (і проти Воведення) можемо зробити висновок, що в цілому вони мало поширені на Україні. Навіть на Бойківщині, Гуцульщині й у Галичині, де робилися пильніші етнографічні спостереження, у даті Воведення зафіксовано мало проґностик і обрядових актів, тільки дещо помічено на Волині, Підляшші й Київщині, а на Слобожанщині занотовано лише дві проґностики.

Для всіх названих земель України характерне усвідомлення Воведення як початку сезону (зокрема початку циклу свят: Волинь, Поділля). У зв'язку з тим є відповідні проґностики, практикується впровадження до хати й водження по обійстю худоби, пильнують про першого полазника, роблять добрий початок у великій роботі й остерігаються від злого початку.

Не всі акти, підпорядковані ідеї одзначити початок, поширюються на всю територію України. Перший полаз і перший полазник, впровадження худоби — все це помічено тільки на Західній Україні (Галичина, Лемківщина й Підляшшя). На тій же території поширене повір'я про особливе занепокоєння на Воведення духів померлих і відьом (у Рівному над Дністром, крім того, про особливе «видіння» Христа). У зв'яку з цим практикуються спеціяльні засоби охорони худоби (вогонь, обкурювання, обмащування її). На Волинському Поліссі й зрідка на Зах. Україні ці засоби охорони худоби й практики скеровані на збільшення користи від неї, — це залежить від вірування про особливу активність на Воведення відьом. На Волинському Поліссі зафіксовано вірування про особливе видіння боже на Воведення, на Харківщині — про велике занепокоєння душ.

Широку територію охоплює переконання, що кожен повинен починати на Воведення роботу з свого фаху.

---

[1]) Шух., с. 268. Для обкурювання перед стайнею розкладають вогонь, ibid., с. 269.
[2]) Онищук, „Мат.“, т. XV с. 56, 31. [3]) Онищук, „Мат.“, т. XV, с. 56, 31.
[4]) Шух., с. 268.

Щодо худоби то вона взагалі, як ми бачили, відограє велику ролю в практиках цього дня. Всі практики і проґностики скеровані найбільше на рясноту великого урожаю (хліба, трави) наступного літа, на багатство, що виявляється в худобі й її здоровлі, тощо, на забезпечення доброго здоровля людей. Рідше пильнують і здогадуються про погоду взимі, мало дбають про померлих, од яких тільки стараються себе забезпечити.

Оскільки дає про це змогу судити зібраний у нас матеріял, воведенські магічні практики є проявом ініціятиви поодиноких членів господарчої родини, сама ж родина бере в них пасивну участь (засоби охорони худоби). Деякі магічні практики супроводяться дією й діялогом (впровадження худоби), деякі виконують колективно жінки (прядіння) і нарешті низка актів (напр. злодія, ворожбита, швачки, легіня) — є індивідуальні магічні практики. Магічних практик, що в них брав би участь широкий колектив, на Воведення немає.

Оскільки про це можна судити на підставі матеріялів, що є в нашому розпорядженні, на Білорущині й особливо в Великоросії Воведенські обрядові практики дуже мало поширені, народні календарі нотують переважно тільки приповідки й проґностики. Врешті в ст. М. Косіч (Литвино-Бѣлоруссы Черниг. губ.) занотовано одно ворожіння дівчат: „Святоя Введзенья, вядзи мяне туды, идзе мнѣ жыць“[1]), а в опису Завойка наведено молитву дівчини, яку та говорить, щоб приснився суджений[2]).

Ніяких практик і навіть приповідок не пристосовується до цього дня в Польщі, але в Сербо-Хорватів (Vavedenije, Ulaz u chram), у Македонії (sv. Bugurojca), у деяких місцевостях цей день святкується супроти вовків (заборона торкатися до всього гострого) й також одмічено різні проґностики щодо погоди, здоровля й урожаю[3]).

22 листоп. *Филимона.*

Про цей день маємо звістку тільки з Водотинської волости Радомиського пов.: уважають, що на Филимона добре молотити хліб; зерно, вимолочене в цей день, не будуть псувати миші[4]).

23 листоп. *Амфілохія.*

Добре вчити коні верхової їзди[5]).

24 листоп. *Катерини, Катрі.*

Це свято виключно народнє, не церковне. Один із етнографів зазначає, що на Катерини навіть нема церковної відправи[6]).

До Катерини пристотовуються різні практики не тільки цього, але й попереднього дня й вечора.

---

[1]) «Жив. Ст.», 1901, вип. 1, с. 54.

[2]) Г. К. Завойко, Гаданья у крестьянъ Владимирской губерніи, «Этн. Об.», 1915, № 1., с. 118. У Єнісейськ. губ. «Введенье» — праздник общий «баб» и «молодежи», Макаренко, с. 122. З цим днем у Великоросів сполучаються різні приміти. Сахаровъ, т. II, с. 66.

[3]) Schneeweis, с. 2. [4]) И. П. Савченковъ, рукоп. Р. Г. О-ва. [5]) Ibid.

[6]) Kopernicki, „Zb. Wiad“, t. XI, с. 158.

Мертві йдуть до церкви. У м. Чорнобилі Чорноб. р. Шевченківської окр. переконані, що на цей день опівночі йдуть мертві до церкви і «в якого ноги зв'язані, то скакає і плачи, як іде до церкви — і всі в білих одежах»[1]).

За Петрушевичем напередодні Катерини парубки постять, щоб мати добрих жінок. Письменні крім того мусять читати життя св. Варвари[2]).

У деяких місцевостях постять дівчата, щоб мати добрих суджених, вони ж читають житіє св. Катерини й Андрія[3]).

У Ровен. пов. на Катерини не вільно прясти[4]).

Жінки моляться на Катрі про врятування жінки від важких пологів[5]).

Садять вишневу гілку.

У с. Городці на Овруччині (за оповіданням старої баби) вона колись садила на Катерини вишні на себе, на свого теперішнього чоловіка та ще на одного хлопця. Розцвіли тільки ті гілки, що були посаджені на неї та на її теперішнього старого[6]).

У с. Лютіж Київськ. окр. це роблять чоловіки. Вони садять дубці, вишні в одну або дві пляшки[7]). Тримають їх у пляшках до нового року; як зацвітуть, то людина довго житиме, всохнуть — скоро помре[8]).

На Вороніжчині за Дикаревим „наші мужики" на Катерини до схід сонця рубають вишні, ставлять їх у глечик або в що інше і залишають так до Різдва. Як вишенька розцвіте, то вся родина буде жити весело й щасливо, як не розцвіте, то життя буде „смутне й спорливе".

Той самий етнограф подає інший варіянт цього ворожіння. Ворожать переважно дівчата. Вони до схід сонця ламають у садку вишні, ставлять на покуті в глечику з водою й залишають так до Різдва. Ворожить дівчина чи довго буде жити, чи довго буде щаслива. Гілочку садять на кожну душу в сім'ї, перев'язавши стьожечкою, нитками тощо. Чия розцвіте, житиме довго, чия не розцвіте — скоро помре. Як дівчина є, то гілочку перев'язують на жениха. Загадує за кого вийде: як зацвіте, то вийде за того, на кого ворожить; як не зацвіте, то за нього не вийде.

За третім варіянтом з Вороніжчини це ворожіння виконують дівчата або хлопці. Як гілка розцвіте, „то хлопець візьме собі „красиву і ловку дівку і буде його любити", як не дуже розцвіте, то візьме „средственну", як зовсім не розцвіте, то значить візьме „погану, дурну і неповоротливу". Так само ворожить і дівка[9]).

У інших записах з різних місцевостей України це саме ворожіння зафіксоване як виключно дівоче — про судженого. Варіянти маємо з Волині, Чернігівщини, Поділля, Полтавщини й Харківщини[10]).

---

[1]) Ричко, Мат. Етн. Ком. [2]) Петрушевичъ, с. 80. [3]) Калинскій, с. 323. [4]) Доман., „Мат.", т. ХУ, с. 78. [5]) Петрушевичъ, с. 80. [6]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [7]) Садять „люди", цебто чоловіки. [8]) Махновець, Мат. Етн. Ком. [9]) Дикарів, „Мат." т. VI, с. 144.

[10]) Л. П. Шевченківна, с. Городець на Овруччині, Мат. Каб. Прим. Культ.; Kopernicki, „Zb. Wiad". т. XI, с. 188; Доман., „Мат.", т. ХУ, с. 78 Малинка,

На Поділлі Свидницькому розповідали: „На Катерини ломимо вишневу гілку їднолітку й садимо її в черепку, або в пляшці та й кладемо на теплім місці, а хто має, то в льоху й щодня від Катерини аж до першого святого вечіра, поливаєм з губи. Примічають, як зацвіте на св. вечір, то збудеться на що помінила“ (цеб-то вийде заміж). Як не зацвіте, то буде дівувати цілий рік[1]).

У с. Городищі на Криворіжжі посадивши вишні в пляшках чекають: як розцвіте, то доля цвіте[2]).

Крім поливання насадженої гілки „з губи“ цікаво, що в деяких місцевостях, щоб поливати її, в особливий спосіб дістають воду:

У с. Рудні на Овруччині рекомендується мовчки набрати землі „у стебци“ і посадити у черепочку та поставити під покуття. „Рано сватіцци і полівае з роту на колєнцах — мовчки поліць“. „Коли будеш, вішенько, процвєтаті, то суді мінє, Боже, с ким мінє до шлюбоньку статі“[3]).

У Водотинській волості (Радом. пов.) вишню садять у хаті під лавкою, ходять на колінах до криниці по воду — протягом 30 день, наливають цією водою посаджену під лавкою вишню, при чому приносять воду до цієї вишні теж на колінах. На Різдво вишня має зацвісти[4]). Нажаль у опису не вказано з якою метою і хто власне це робить.

З поданого матеріялу видно, що ворожіння з вишневої гілки зафіксоване на великій території України (Волинь, Чернігівщина, Поділля, Київщина, Полтавщина, Харківщина, Вороніжчина, Катеринославщина), але його зовсім не зазначено в докладних узагалі матеріялах з Західньої України[5]). Виконавцями ворожіння є чоловіки, парубки й дівчата, мета — ворожба не тільки щодо подружньої пари, але й взагалі про щастя, здоровля.

Описи, що ми їх тут мали на увазі, занотували магічну практику, як акт, що виконується в кругу сім'ї, інколи навіть як ворожіння індивідуальне.

Зв'язують хлопця й дівчину.

Робили це наче б то у Києві в церкві св. Андрія і Катерини (на Катерини і Андрея). Таємно зв'язували одяги хлопця й дівчини, що стоять поруч — вони одружаться[6]).

Дівчата зав'язують у пазухах своїх сорочок по пригорщі конопляного сім'я й носять його до Андрія. Закінчується ворожіння на це друге свято (див. далі). Маємо звістки про цю практику з околиць Канева, Поділля (Літинськ. і Вінн. пов.), Волині й Хер-

---

с. 252. (Ніжинськ., Глух. пов.); Тарасюк, с. Медвеже Ушко Вінницьк. р. і окр. (чекають до Різдва поки зацвіте вишня); Маркевичъ, с. 20; Чубинск., т. III, с. 257 (з кн. Маркевича); Ивановъ, П. В., „Сб. Харк. Ист.-Ф. О-ва„, XVII, с. 178; „Дневн. нар. праздн.“, „Харьк. Сб.“ в., I, с. 79. Пор. Петрушевичъ, с. 80. Бородавкина, сл. Каменка (Староб. пов.), „Харьк. Сб.“, вип. 8, отд. 2, с. 116.

[1]) Свидницький, „Основа“, 1861., ноябрь, с. 54. Данильченко, с. 38.

[2]) Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ. [3]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [4]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [5]) Звістка Петрушевича навряд чи з Галичини. [6]) Простонародные обычаи..., „Под. Еп. Вѣд.“, 1886, № 47, с. 1.

сонщини (Плетений Ташлик)[1]). В околицях Канева коноплі носять також парубки (у правому рукаві), дівчата в поясі.

Усі інші практики, що стосуються передодня й дня Катерини, виконуються на спеціяльних зібраннях молоді.

Вечерниці, складки, складання[2]), джоки[3]).

Зібрання молоді, що мають такі назви, а може подекуди й не називаються так, влаштовуються напередодні Катерини й увечері на Катерини.

У Рівному Яшівськ. р. Могил. окр. „джоки справляють“[4]).

В околицях Білої Церкви у призначену хату кожна дівчина приносить смачну їжу: блини, рибу, горох, капусту, тощо. Хлопці — горілку. Як прийдуть хлопці, починаються веселі забави, сваволя, танці — звичайно без музики, тільки під дудку, або навіть лише приграваючи „на язиці“, наслідуючи музики. Серед різних забав ворожать[5]).

У Зарічному Охтирськ. р. на Харківщині дівчата на складки зносять в одну хату борошна, горілки (хлопці), чи чого іншого, варять борщ, кисіль, тощо і там гуляють[6]).

У с. Лип'янці Златопільськ. р. Шевченківської округи дівчата ввечері варять кашу, вареники (головна страва), печуть рибу. Кашу виносять на ворота, залишають там, а хлопці її крадуть. Хлопці приносять до хати горілку. Коли буде порожній стіл, „то це буде осудяна дівка“. Поп'ють, погуляють і лягають спати — на землі, кожен із своєю дівчиною. Часом буває музика[7]).

Дуже поширеною стравою на Катерини є каша, що вживається для ворожіння (Волинь, Поділля...).

Зібрання молоді на Катерини описуються як такі, що влаштовуються з ініціятиви насамперед дівчат. Головне заняття на цих зібраннях є різні ворожіння, що їх практикують дівчата. Є звістка, що на Катерини на Поділлі ворожать (певніше ворожили), переважно парубки, в той час як дівчата ворожать здебільшого напередодні Андрія. Свидницький припускав, що раніш колись таке різке розмежування дійсно існувало, але ж тепер на Катерини ворожать як парубки, так і дівчата. Споминок про давні виключно парубочі ворожіння на Катерини є те, що коли хто з дівчат ворожить проти Катерини, то зауважують: „На Андрія було ворожити, а на Катерини діло парубоцьке“[8]). Що дійсно парубочі ворожіння пристосувалися переважно до Катерини, підпирає і те, що парубки постять, читають житіє св. Варвари, вони ж подекуди садять вишневу гілку. Коли припущення Свидницького ймовірне, то можна гадати, що давніше активність парубочої громади в організації вечерниць на Катерини була далеко більшою, ніж тепер: ворожили й збиралися насамперед парубки.

---

[1]) Kopernicki, „Zb. Wiad“ t. XI, c. 207; Данильченко, с. 38; Ковальчук, с. Черленків Вінницької окр. і району, Мат. Етн. Ком.; Moszynska, с. 42; Ястребов с. [2]) Мисливець, с. З.-Діброва Вільшан. р. Черк. окр., Мат. Етн. Ком. [3]) Рівне (невідомий дописувач), Мат. Етн. Ком. [4]) Той самий опис. [5]) Moszyńska, цит. оп. [6]) Москаленко, Мат. Етн. Ком. [7]) Т. М. Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ. [8]) Свидницький, с. 54.

Було б цікаво встановити порядок, у якому відбуваються ворожіння й різні акти на Катерини. Матеріял, що ми його маємо до свого розпорядження нажаль не дає відповіді на це.

В околицях Білої Церкви дівчата насамперед ламають і садять у горщеві з землею вишневу гілку, ставлять під покутя, потім вони біжать по воду, несуть воду в устах і поливають гілку. Як посадять вишню й відбудуть інші забави, сідають до вечері, пробують кашу з проса, виносять що залишиться (самі тільки дівчата) за ворота, там їдять кашу, кличучи долю, з'ївши викидають порожній горнець через голову за себе й коли він не розіб'ється зразу, то топчуть ногами. У той час їх лякають хлопці[1]).

Спинимося тепер на поодиноких ворожіннях, що пристосовуються до вечериць на Катерини.

Вишнева гілка. Це ворожіння ми вже розглянули: воно відбувається здебільшого не в зв'язку з вечерницями. Виразну вказівку, що акт садження гілки відбувається саме на вечерницях ми знайшли тільки в згаданому опису Мошинської. Підливають гілку (в той спосіб, про який ми згадали) до Водохрещ. Протягом цього часу стараються оберегти віщу вишеньку — від попового ока, коли піп підчас посту входить до хати з молитвами, а в часі свят з кропилом. У противному разі деревце всохне, або ж парох сваритиме за тяжкий гріх. Старі теж уважають цей звичай за гріх. Вишня, що їй важко розвиватися й квітнути взимі, проклинає ту, яка чекає її цвіту. Як розцвіте до Водохрещ — то це добре для дівчат; урочистість свята від того збільшується.

Закликають долю, судженого. В околицях Білої Церкви (див. вище, опис Мошинської) залишки каші виносять на двір і заїдають її там на добро, викрикуючи: „Доле, доле (або: Сужений, сужений), іди до мене каші їсти!" або: „Доле, доле, гу-гу!" Прислухаються звідки чути луну,— звідти будуть свати. Хлопці в той час, змовившись, виходять на двір, лякають дівчат, наслідують луну, озиваються до дівчат з якоюсь короткохвилевою оповіддю. Ті лякаються й утікають[2]).

За Чубинським дівчата, зібравшись у якунебудь хату, варять кашу з пшона й маку та по черзі лазять за ворота й там промовляють: „Доле, ходи до нас вечеряти!"[3]).

Те ж на Полтавщині[4]).

З Поділля маємо дві звістки:

У Калинівці стукають об кілок ложкою та вимовивши той самий заклик („Доле, доле, а йди кашу їсти!"), слухають: як обізветься молодий, то дівчина вийде за вдівця, як ніхто, то дуже сумує[5]).

У с. П'ятничанах Вінн. пов. дівчата варять молочну кашу й увечері виходять із нею на двір. Ходить дівчина по-під плотом і кличе: „Любий — нелюбий, іди до мене кашу їсти". Хто обізветься, той най буде її чоловік[6]).

---

[1]) Moszyńska, с. 40. [2]) Moszyńska, с. 41. [3]) Чубинскій, т. III, с. 2 7. [4]) Богдановичъ, с. 210. [5]) М. Харитончик, Мат. Етн. Ком.

[6]) Алферова, Мат. Етн. Ком.

На Харківщині, Курщині (?) дівчата й хлопці виходять за ворота з горщиком каші, там її їдять, примовляючи різні „причитанія“ й слухають, з якого боку чути буде брехню собак: з того боку — суджений[1]).

Наші звістки про описану практику обмежуються Волинню, Поділлям і Слобожанщиною. Виконавці перше ніж кликати долю або судженого споживають ритуальну страву, йдуть кликати долю всі разом, або ж кожен окремо, з кашею (вечерею) або без каші.

Рахують кілля в плоті (формула: вдовець — молодець). У с. Козинцях Вахн. р. Вінн. окр. увечері дівчата рахують кілки кажучи: вдовець — молодець, — і відповідно до того ворожать, хто буде суджений.

„Одного разу дівчата щитали кілки і остання дівчина зірвала шапку з голови хлопця. Але то не був хлопець а нечиста сила. Та й побігла до хати, сміючись, зі всіма дівчатами. Коли чують, що хтось під дверима кричить: „Віддай шапку!“ і вітер зірвався сильний. Дівчата виносять йому шапку, а він знову її в хату і кричить, що нехай винесе та дівчина, яка здерла з голови. Вона злякалась, але винесла йому шапку і через деякий час померла“[2]).

Описане ворожіння зафіксоване на Катерини тільки в цьому опису: воно відоме більше як Андріївське й новорічне.

Кличуть пса на пампушки. Як ворожіння, що відбувається на Катерини, це позначене тільки у таких описах: з с. Чубинці Білоцерк. окр.[3]), с. Вел. Вовнянка Ківш. р. Білоцерк. окр. (тут собаку замикають у хату й кидають йому пампушки)[4]), з Харківщини, Курщини (?)[5]).

Докладніше про це ворожіння див. під 30-им листопада (Андрія).

Магічний танок. За повідомленням П. Демченка в с. Вел. Вовнянка Ківш. р. на Київщині після ворожінь, що відбуваються на Катерини, грають на...і „на затулку танцюють; хто всіх перетанцює, той буде найбагатший“[6]).

У цілому практики, що пристосовані до Катерини, мало поширені на Україні — не записано їх на Західній Україні, коли не зважати на замітки Петрушевича, що їх не можна з певністю вважати за галицькі (щонайбільше звістки його — з галицького Поділля).

Мало зустрічаємо практик, що їх можна було б уважати за поширені на великій території України. Найбільше поширені акти є садження вишневої галузки й потім закликання долі; обидва зафіксовані в тих самих місцевостях: Волинь, Поділля, Полтавщина. Тільки ці акти, особливо перший, є характеристичні для дня Катерини. Тут таки та ще на Харківщині етнографи відзначили сходини молоді. Інші практики зустрічаються на Україні спорадично. Повір'я про похід мерців у церкву одмічене тільки в Шевченківській окрузі на Київщині.

---

[1]) Н. Б., „Южн. Край“, 1896, № 5467. [2]) Кравчук, Мат. Етн. Ком. [3]) Маслун І., Мат. Етн. Ком. [4]) Демченко П., Мат. Етн. Ком. [5]) Н. Б., „Южн. Кр.“, 1896, № 5467. [6]) Мат. Етн. Ком.

Свято Катерини зосередило переважно практики, скеровані на щасливе одруження; жінки ніби вважають святу за свою покровительницю.

Особливу активність виявляють на Катерини парубки й дівчата, що виконують колективні ворожіння, переважно про одруження.

Зафіксовано також кілька практик і заборон, що їх додержуються парубки, дівчата й жінки поодиноко. Всім пряхам в деяких місцевостях заборонено прясти. Значна частина практик виконуються як родинні (вишнева гілка — акт, що здебільшого опроваджується в кругу сім'ї).

На Білорущині (Чернігівщина) день Катерини вважається за передріздвяний, і з цього дня починаються ворожіння[1]). Про вечерниці на Катерини— звісток не маємо.

У Великоросії в Пошехонні Катерина вважається за покровительницю весіль, помічницю при важких пологах[2]). У Єнісейськ. губ. це є „бабей" празник[3]). У народніх календарях занотовано кілька російських приповідок — приміт, що стосуються дня Катерини. Відомі: катерининські гулянки, перше катання на санках, дарування дітям „козирних санок" з ляльками, тощо. Все це при ближчій аналізі могло б виявити як значно різниться російський і український етнографічний матеріял, що характеризує календарну дату дня Катерини.

У Македонії на Катерини (sveta Katirina) не працюють. У Кроатії (sveta Kate) пастухи жертвують 1—2 свічки за здоровля своїх овець. Існують пристосовані до цього дня приповідки. У католиків проти Катерини одружуються, через що дівчата в Боснії моляться: sveta Kato, rastavi mẽ s majkom, da nečekam ćelavog Andrije![4])

25 листопада—*Климента—Клима.*

У Радомиському повіті вважають що в цей день добре заготовляти кленове дерево на виріб ложок.

26 листопада—*Алипія, Єгорія, Ягорія Потайного, Юрія Осіннього.*

Там само вважають, що в цей день добре заготовляти липові дошки на писання ікон[5]).

На Харківщині (с. Зарічне Охт. р.) свято Єгорія зветься вовчим, тому що цей Єгорій колись допомагав вовкам[6]).

На Вороніжчині цей день (Ягорія Потайного) вважають за „вовчий празник. Так говорять, як його не празнують, так буває, що шкода; звір скотину бере, порося витягне з хліва або ще що"[7]).

27 листопада — *Якова.* У цей день не можна відлучати дітей од грудей (Радом. пов.)[8])

28 листопада.— *Стефана Степана.*

---

[1]) Косичъ, op. cit. „Ж. Ст.", в. 1, 1901, с. 54. Дівчата, лягаючи спати, їдять солоний пляцок, щоб побачити у сні судженого. [2]) Баловъ, Очерки Пошехонья. Вѣрованія. „Этн. Об.", кн. I, № 4, 1901, с. 130. [3]) Макаренко, с. 122. [4]) Sveta Kate lip dan, Do Božića misec dan. — Svẽta Kato, (pripni) k ognju gniate—Schneeweis, с. 2. [5]) И. Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва в Ленгр. [6]) Москаленко, Мат. Етн. Ком. [7]) Дикарів, „Мат.", т. VI, с. 145. [8]) И. Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва в Ленінгр.

Добре робити комори [1]).

29 листопада — *Парамона — Паригона.*

У цей день нікуди не можна виїздити, бо заслабнеш і навіть може здохнути скотина [2]).

30 листоп.—*Андрія, Андрея, Андросима, Андреєво стояніє, Андрея Востояніє.*

Оповідання про Андрія.

До дня Андрія пристосовані оповідання, записані нещодавно в с. Лукашівці Кременчуцької округи і в Оболоні Луб. окр. [3]).

Різні практики й повір'я пристосовуються як до дня проти Андрія так і до Андрія.

---

[1]) И. Савченков, той самий рукоп. [2]) Ibid.

[3]) Андрей убив дванадцять чоловік. Він убивав хто робив неправду, ну от як під панщину робили пани та їхні собаки їсаули та об'їжчики, що служили у панів і вірні їм були і от Андрей убив таких одинадцять чоловік і хотів іти до попа, щоб піп накинув йому за великий гріх покуту. Так Андрей ішов до попа, а за ним їхав їсаул і виганяв на панщину людей нагайкою. Андрей минув і вийшов на сільське кладовище і сів на гроб спочити, коли і їсаул на коні як з глузду з'їхав, поскакав по кладовищі і христи став ламати і приказувати: „вставайте, прокляті, на панщину, чого лижете хами?" Андрей його зупинив і став йому казати, що так не треба робити із мертвими. Ну, їсаул не послухавсь і ударив канчуком Андрея. Андрея взяло зло на мирзотника, який кривдить людей і за пана руку держить і одним замахом ізбив з коня поганця і затоптав невіру ногами, та й пішов до попа, щоб піп накинув йому покуту за виликий гріх. Прийшов до попа і став йому росказувати, що він виликий грішник, убив дванадцять чоловік, яку ньому покуту накине піп за його гріхи. Піп сказав „Аз есть ти виликий грешник, я тобі зараз накину покуту; у мене есть старий колодізь і ходім і плигай туди. Як висидиш десять років, то тоді я тебе випустю і всі гріхи ти, Андрей, спокутаїш",—і повів Андрея до глибокого колодязя. „Тепер плигай, Андрей",—скомандував піп. І плигнув Андрей у колодізь, а піп накрив лядкою і запер замочком і ключик закинув у річку, бо не думав випускати Андрея, та ще чи він і прожеве тільки врем'я. Пройшло декільки часу, років десять або й більше. Про Андрея зовсім забули, а одного разу попова наймичка чистила рибу і розрізала одну щуку, коли в її утробі ключик такий зовсім новий; її зацікавило і вона показала попові. Він коли глянув на ключик, ньому згадавсь Андрей і він пішов і одпер колодізь подивиться чи есть хоч труп із Андрея. Тільки він одкрив лядку, як з колодізя хлинула вода і винисла тіло зовсім свіже Андрея, яке взяли зараз у манастирь, а біля колодця поставили нову церкву і перинисли мощі святого Андрея у цю церкву. Тільки не можна звонити у дзвони і як почнуть дзвонити, так зараз іде вода з колодізя і затопля все сило. (Литвиненко, О. А., Мат. Етн. Ком.).

Андрей був праведником, постив, жив серед язичників. Так язичники ни злюбили його і вкинули в колодязь і замкнули лядою, а ключі вкинули в море. А риба ковтнула ці ключі. І пройшло с того годів сорок. Піймав якийсь чоловік рибу і як чистили рибу, то знайшли ключі, і як знайшли ключі і розказали людям, що так мов і так: „Я піймав рибу і як чистили, то знайшов ключі і не знаю відкіль вони". А один чоловік і каже: „Це ключі—каже—од того колодязя, що святий Андрей замкнутий". І пішли шукати. Ходили, ходили—на силу найшли той колодязь. Приміряли ключі до замка—приходяться. Одімкнули—коли сидить Андрей під лядою живий і здоровий. А чим він питався—чи воздухом, чи бог його знає. (Оболонь Луб. окр., запис Д. О. Матвієнка. Мат. Етн. Ком.).

Проти Андрія—чарівниці відбирають худобі молоко. На Гуцульщині переконані, що „перед Андрієм ходять чарівниці, які чередують маржину, відбираючи ей добре молоко".

Засоби охорони худоби на Гуцульщині такі:

Несуть воду „на відлів". „Хто хоче проти того заборонитися, має принести рано до схід сонця в день перед св. Андрієм на відлів води (не несе судину отвором на перед, а дном назад, але противно)."

Андріївська ватра. „Вечером перед св. Андреєм робить живу ватру і розкладає з сего андріївську ватру, на що треба мати бечку з 9-ох років з бечкових неділь; з сеї ватри відгашує огонь (кидає 9 раз по 9 угликів у воду); потім бере 9 зубців чеснику з сьвятого вечера і 9 куснів белеґи—гною, спід коров і перетовче еї разом з чесником; водою кропить хлів та стайню а белеґою робить хрест верх дверий, мастить нею корову на перехрестю і межи рогами, промовляючи, „Йик цесе є бридке і до цего ніхто не може сі навернути, так аби ніхто до цеї худоби не навертав сі" [1]).

Із звичайних магічних актів на Гуцульщині маємо такий:

Закопують глину у свойому городі, а за 9 дней розсівають, щоб був урожай городини. Це роблять на Гуцульщині ґазди. Кожен хто хоче мати „ладні городи", на Андрія йде у поле, бере глинки „із 9-и чужих межий", зав'є її у 9 платинок і несе у свій город, де закопує їх проти сходу сонця. Дев'ять день лежать вони там і потім господар розкопує їх до схід сонця й розсіває по городі [2]).

Андрія—свято жінок. Жінки не працюють. В с. Білозірці на Херсонщині на Андрія жінки не шиють, не печуть хліба й не перуть. Цей день найбільше святкують жінки [3]).

У Куп'янському пов. Харк. губ. існує переказ ніби одна жінка була покарана смертю за те, що шила сорочку на Андрія [4]).

Андрія—свято дівчат:

Найбільше всіляких практик, що пристосовані до передодня й дня Андрія, виконують дівчата. Вони коряться певним приписам, пристосованим до Андрія й ворожать, переважно про судженого.

У Городці на Овруччині дівка на Андрія цілий день постить [5]). Те ж у Івончах (під Дуклею) [6]) і в с. Зарічному на Харківщині: цілий день на Андрія дівчата нічого не їдять [7]).

Але ж найбільше зайняті дівчата різними ворожіннями. Ці ворожіння виконуються або індивідуально—кожною дівчиною окремо, або коле-

[1]) Шух., т. IV, с. 269. [2]) Шух., т. VI, с. 271.

[3]) Чернявская, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва", т. 5, в. I, 1893, с. 108.

[4]) Иванов'ъ, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва", XVII, с. 179.—„В цей день одна баба шила сорочку, а друга—сусіда прийшла та й каже: „що ти моя голубочко, робиш,—сьогодня Андросима?"—„Як буде на усе Андросими, то нічим буде і ребер прикрити",—відповіла хозяйка. Так з нею як сталось! так уся шкура одстала від ребер,—і до вечора богу душу отдала".

[5]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

[6]) Gustawicz, „Lud," t. VI, с. 378. [7]) М. Харитончик, Мат. Каб. Етн. Ком.

ктивно. Значна частина колективних ворожінь відбувається на вечерницях, проти Андрія й на Андрія, але деякі з них виконуються просто в гурті.

Етнографів, що фіксували ворожіння, найбільше цікавило те, як саме ці ворожіння виконуються—форма ворожінь, щождо того, чи вони є колективні, чи індивідуальні, то це часто упливало з уваги описувачів. Ось чому дуже часто важко буває визначити, чи маємо ми до діла з ворожінням індивідуальним, чи то з колективним, деякі ворожіння виконуються індивідуально, деякі—в вузькому колі родини.

На Гуцульщині, за Шухевичем, „на спільні ворожіння на долах не сходяться дівки".

У Новоградволин. пов. Коперницький, як індивідуальні, зазначив такі ворожіння: лічать кілля в плоті, витягають пригорщ соломи зі стріхи, у мисці з водою кладуть під ліжко щось подібне до містка з кийків, їдять солоний пляцок, сіють конопляне сім'я, у сінях під коміном на піч кладуть пиріг, кличуть судженого їсти кашу, п'ють свячену воду.

Індивідуальних ворожінь за Коперницьким є найбільше[1]).

Слід гадати, що в індивідуальних ворожіннях на Андрія є певна послідовність. Так ось у селі Жабю на Гуцульщині—дівчина проти Андрія, спочатку гола, сіє конопляне сім'я й скородить його, потім, теж гола, рахує на вулиці кілля у плоті, потім трясе кіллям, від чого пліт гремить і прислухається, звідки чути буде голос (звідти прийдуть свати). Опісля, надівшу сорочку, дівчина йде у хату й їсть там солону паляничку та лягає спати, підклавши під голову сорочку й ґатки, на другий день дізнається про свою долю зі сну, який бачила вночі[2]).

Певну послідовність у ворожіннях можна помітити і з опису Ґолембіовського, що стосується певне українського Підляшшя. Засіявши льон, дівчина біжить до плота ворожити на кіллях[3]).

Ворожіння індивідуальні.

До категорії індивідуальних ворожінь ми відносимо ті, що виконуються переважно (не завжди), як акт індивідуальний.

Садять вишневу гілку. Це, як ми бачили, роблять переважно на Катерини. Проте є кілька звісток, що вишневу гілку садять на Андрія,—але виключно дівчата.

На Волині зустрічаємо цікаву подробицю: проти Андрія садять вишневу гілку в горщику так, щоб ніхто не бачив; коли вишня розпуститься, то це значить, що дівчина цього року вийде заміж[4]).

Звістки про це маємо з с. Крехова в Галичині,[5]) з с. Вел. Савустья-

---

[1]) Kopernicki, „Zb. Wiad", т. XI, 1887, сс. 189—190.

[2]) Шухевич, т. IV, сс. 270—271. [3]) Gołębiowski, с. 321.

[4]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Акад.", 1871, сент., с. 565.

[5]) Герасимович, „Правда", 1893, с. 433 (садять гільце вишні або черешні: як за цвіте, „от долейка зацвіте", як зав'яне—„єї чорна долейка чеке").

нівка на Уманщині [1]), з Оболоні Луб. окр. [2]), з Харківщини, Курщини (?) [3]).

Сіють коноплі, льон, мак, сім'я. Проти Андрія абона Андрія дівчата (зрідка парубки) сіють те конопляне сім'я, що його носять у пазухах сорочок іще з Катерини (див. вище). Але ж здебільшого ціле ворожіння зосереджується на святі Андрія.

Всюди ворожіння виконують, щоб довідатися про судженого, але М. Зубрицький (у Мшанці Староміськ. пов.) поруч зі звичайною занотував і іншу мету посіву: „також сіють лен і коноплі, щоб були великі“ [4]).

У с. Роксолянах Овідіопільськ. р. дівки сіють мак, щоб „в добрі й розкоші жити“ [5]).

Акт посіву виконується здебільшого, щоб викликати сон, у якому дівчина сподівається побачити свойого судженого, щоправда у деяких описах (напр. Ковальчука [6]), Мошинської) завдання викликати сон не зазначене. Зі змісту деяких описів можна здогадуватися, що суджений має з'явитися зараз на заклик дівчини [7]).

За Данильченком у Літинськ. пов. на Поділлі ворожать не зі сну, а з того чи зійде посіяне по дровітні сім'я, чи не зійде [8]); а в с. Столпині Ровенськ. пов. другого дня йдуть шукати сім'я в снігу або в землі: як дівчина знайде два посіяних зерна, то вийде за парубка, як одно за вдівця [9]).

Акт ворожіння через посів сім'я виконується колективно, або індивідуально. Виділимо окремо як ті, так і інші варіянти.

Колективний посів. У с. Строках Старокост. нов. сіють коло криниці льон і кожна дівчина замічає своє місце; чий льон скорше виросте на весні, та скорше вийде заміж [10]).

Виразніший момент колективности в Уманськ. окрузі: у с. В. Савустьянівка висіявши конопляне сім'я дівчата „біжать разом і хватають сімня, похватали, считають, скілько пар зерен, стілько пар старостів буде, а котра ни вхватила зерна, то ни буде старостів“ [11]).

Колективним є це ворожіння і в Білозірці на Херсонщині, де всі дівчата йдуть на вулицю, зовсім роздягаються, сіють льон і волочать його сорочками [12]).

Індивідуальний посів. Самий акт посіву відбувається переважно в якомусь самотньому місці—в оборі, стодолі, коло криниці (Волинь) [13]), в дровітні (Поділля, Підляшшя, Гуцульщина) [14]), навколо хати (тричі обходять,

[1]) Грищук, Мат. Етнограф. Ком. (садять у ринці на вікні, дивляться чи зацвете до Нов. Року). [2]) Матвієнко, Мат. Етн. Ком. (садять у шклянці, чекають до Нов. Р.). [3]) Н. Б., „Южн., Кр.“ № 5467. [4]) Зубрицький, „Мат.“ т. III, сс. 92, 271. [5]) Самарин, Мат. Етн. Ком. [6]) Ковальчук, с. Черленків Вінн. пов., Мат. Етн. Ком. [7]) Kopernicki, „Zb. Wiad.“, т. XI, с. 207. [8]) Данильченко, с. 38. [9]) Доманицький, „Мат.“, XV, с. 80. Те ж у В. Савустьянівці на Уманщині, див. нижче. [10]) Чубинський, т. III, с. 259. [11]) Грищук, Мат. Етн. Ком. [12]) Чернявская, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва“, т. 5, вип. 1, с. 102. [13]) Kopernicki, „Zb. Wiad.“, т. XI, с. 190; Доманицький, „Мат.“, т. XV; с. 80; Чуб., т. III, с. 259. [14]) Данильченко, с. 38; Gołębiowski, с. 320; Шух., т. IV, с. 269; Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, I, с. 47.

Полтавщина)[1]), на току (Херсощина[2])), на смітнику (або на дровітні—Городець на Овруччині, окол. Канева)[3]), на дворі (Волинь, Гуцульщина, Угорська Україна)[4]), в хаті (у Мшанці)[5]), у глиняному посуді (Підляшшя)[6]). У Сновськ. р. на Чернігівщині дівчина сіє льон або конопляне сім'я коло себе, лягаючи спати[7]).

Сіючи сім'я, звичайно боронують, інколи поливають і проказують словесну формулу, якою закликається суджений.

Те, що мусили були робити ще на Катерини, а власне зав'язування сім'я в сорочку (його потім носять до Андрія), на Полтавщині виконується в один день: дівчина, таємно від усіх, до схід сонця проти Андрія зав'язує в сорочку пригорщ конопляного сім'я і носить його так до вечора, коли ворожить[8]).

Звичайно одначе форма ворожіння є ще більше, так би мовити, стягненою, скороченою: просто беруть сім'я й виконують акт ворожіння.

На Чернігівщині (с. Бурки Речицького пов., район Брагін) „на Андрея Востоянія" дівки йдуть увечері до церкви; повернувшись, дівка йде на смітник і сіє коноплі, хвартухом боронує й каже: „Андрею, Андрею, я на цебе коноплі сею, дай мінє знаці, с кім міне пуд венець стаці". Стає під дверима й слухає, як коноплі тріщать. Дівчина сподівається, що їй приснится суджений[9]).

На Підляшші дівчина насамперед проказує 9 молитов стоячи, 9 на колінах, 9—сидячи, а потім засіває льняне сім'я в глиняному посуді в землю[10]).

На Угорській Україні коноплі сіють ввечері на Андрія по двору і „ґатьми волочать, при чім приговорюють: „Андрію, Андрію, коноплі ти сію: Дай ми, боже, знати, з ким їх буду брати". Ґаті на ніч кладуть під голову,— який парубок приснится, за того вийде заміж[11]).

У Краківській Русі, де льон розкидають по дровітні (приблизно та сама

---

[1]) Маркевичъ, с. 20; Чубинський, т. III, с. 257; Петрушевичъ, с. 81; Богдановичъ, с. 210. [2]) Ястребовъ, сс. 38—39 (Плетений Ташлик).

[3]) Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. (на смітнику) і Moszyńska, с. 42.

[4]) Шух.; Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 565; Доманицький, „Мат." т. III, с. 80; Жаткович, „Етн. Зб.", т. II, с. 12.

[5]) Зубрицький, „Мат.", т. III, с. 52—53. [6]) Gołębiowski, с. 320.

[7]) В. Т. Гаврик, Мат. Етн. Ком. [8]) Маркевичъ, с. 20.

[9]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

[10]) Gołębiowski, с. 320.

На Поліссі дівчина сіє в горщику з землею льон, читає над ним дев'ять раз „Отче наш" стоячи, дев'ять раз на колінах і дев'ять раз сидячи; вона каже:

Святий Андрію,
Я на тебе льон сію.
Дай же мені знати,
За ким я буду той лен рвати.

Суджений з'явиться у сні (Калинскій, „Зап. И. Р. Г. О-ва", т. VII, с. 327.) З „Маяка", 1843, XI, Матеріалы. Є посилання на „Вил. Вѣстн." (1868, № 134).

Ми не певні, що опис—з Українського Полісся.

[11]) Жаткович, „Етн. Зб.", т. II, с. 10.

словесна формула), дівчина кладе під голову пасок. Існує переказ про те, що сон одної дівчини справдився (вийшла за грабаря)[1]).

За Ґуставічем на Гуцульщині дівчата сіють конопляне сім'я на дровітні: беруть на голови спідниці і кажуть: „Андрію, Андрію, я коноплі сію, абись ми дав знати, з кім їх буду брати“ [2]).

За Шухевичем увечері (проти Андрія) дівчата „коноплі сіють по двору і ґатьми волочать, при чім приговорюють: „Андрію, Андрію, коноплі ти сію: Дай ми, боже, знати, з ким їх буду брати“. Ґаті на ніч кладуть під голову і котрий присниться їм легінь, за того ся віддадуть“. Так роблять, щоб дізнатись, чи віддадуться у м'ясниці.

По вечері, як усі повасипляли, дівка виходить на двір, скидає з себе сорочку й тягне її за собою по землі три рази довкола хати. Потім іде „у древоруб або у колешню“ та сіє там сім'я, промовляючи досить довге замовляння, що має приворожити судженого.—„В Жабю бере дівка, скинувши з себе сорочку, мущинські ґатки через шию, а очкур в зуби так, аби з него висіли два кінці на боки, а висіявши сім'я прихиляється (наведено примовляння) до землі так, аби могла бородою зашкородити“ [3]).

На Буковині, де сіють конопляне сім'я на дровітні, дівчина волочить посів своїм національним убранням (горбортка): скільки зерен причепиться, стільки вільних буде вона наступного року мати на оці [4]).

Те ж ворожіння на Підгір'ї описане без особливих подробиць: дівчина бере в запаску конопляного сім'я й розсіває його по хаті з відповідним примовленням [5]).

Так само над Збручем (сіють по землі) [6]).

У Літинськ. пов. на Поділлі ввечері на Андрія дівчата вибігають на двір, знімають сорочку й тричі оббігають навколо хати. Якщо котра з них має вийти заміж, то вночі приснеться їй суджений [7]).

Мабуть не випадково в цьому описі нічого не згадано про посів сім'я. Можливо, що це ворожіння тут є колективним.

За Коперницьким у Н.-Волинськ. пов., де ворожба з посівом конопляного сім'я, як ми зазначили, вважається за дуже небезпечну, вона відбувається в самотньому місці (в оборі або стодолі), опівночі. Дівчина здіймає з себе сорочку, волочить нею й каже: „Сію, сію, не знаю з ким буду збирати“. Злий дух часом відповість: „Зо мною“ і навіть з'явиться в постаті майбутнього чоловіка.

Повернувшись до хати дівчина мусить мовчати, якщо хоче, щоб їй приснився суджений [8]).

---

[1]) Gołębiowski, с. 320. [2]) Gustawicz, „Lud.“ t. V, с. 219. [3]) Шухевич, т. IV, сс. 269—270. Примовляння (Андрію, Андрію, коноплі сію...) виголошує також, рахуючи кілля. [4]) Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, I, с. 47. [5]) Франко, „Етн. Зб.“, т. V, с. 203. [6]) Галько, с. 8.

[7]) Данильченко, сс. 38—39. У Калинівці Вінн. пов. на Поділлі збереглася тільки словесна формула—Андрію, Андрію, по тобі коноплі сію..., як звичайна приповідка. Див. допис М. Харитончика, Мат. Етн. Ком.

[8]) Kopernicki, цит. ст., с. 207. У с. Столпині Ровенськ. пов. конопляне сім'я сіють по дворі на всі боки й примовляють: „Андрію, Андрію, я на тебе коноплю сію,

Тричі оббігають навколо хати, але рівночасно сіючи й скородячи сорочкою та сподіваючись сну—також на Полтавщині.[1]) У околицях Канева крім того біжать до криниці, щоб принести в устах води і полити посів. Оббігають навколо хати ніби для того, щоб горобці не визбирали посіяні коноплі. Хлопці мають звичку лякати дівчат, забираючи сорочку; дівчина мусить добру частину ночі бігати, доки змилуються з неї і не оддадуть сорочки, або щодуху біжить до дому, щоб одягнутися[2]).

Приклад колективного ворожіння на Херсощині ми вже навели. У другому згаданому описі з Херсонщини (с. Роксоляни Овідіоп. р.) до світанку на Андрія дівчата йдуть на город сіяти мак і спускають із себе юбки до землі та волочать ними. Хто так зробить, буде в добрі й розкоші жити[3]).

Підсумовуючи ввесь матеріял про посів сім'я, ми бачимо, що цей магічний акт поширений на великому просторі України: Західньої, Наддніпрянської й Степової[4]).

З боку форми акт ворожіння має декілька типів, що одначе не концентруються на будь-якій певній території. Найпостійнішою основою акту є самий процес посіву, що наслідує справжній посів (з боронуванням), інколи (околиці Канева) сюди прилучається ще й поливання посіяного (біжать по воду). Важливо, що сіють—оголені. Посів супроводиться певними словесними формулами, приклади яких ми наводили. Частіше сіють без особливої метушні (в оборі, дровітні, тощо), але в деяких місцевостях (Гуцульщина, Поділля, Полтавщина) ще й бігають тричі навколо хати; колективна форма теж позначається великою метушнею (Уманщина, Херсонщина). Спокійніше виконується акт у Сновськ. р. на Чернігівщині[5]) й на Підляшші (сіють у глиняному посуді). Наслідків ворожби чекають зараз (з'явиться суджений), або ж пізніше—суджений з'явиться у сні, або ж про одруження можна довідатися, коли зійде посів (Літинськ. пов.), чи то відшукавши на другий день зерна (Ровенськ. пов., Уманськ. окр.). У цих випадках маємо складніші типи ворожіння—з додатковими актами. Лягаючи спати, кладуть під голову те, чим скородили (сорочку, ґаті, пасок...). Нарешті, приступаючи до посіву, інколи готуються, зав'язуючи сім'я ще на Катерини й носячи його до Андрія (див. вище), або ж виконуючи це до схід сонця в день ворожіння (Полтавщина).

На Підляшші, приступаючи до посіву, ще й у особливий спосіб моляться. Це теж є додаткові акти ворожби, що ускладнюють її.

Важливо підкреслити ще й зазначені в нас приклади уживання воро-

---

запаскою заволочу, а тоді буду брати, як буде роставати (потім шукають зерна. Доманицький, „Мат.," т. XV, с. 80). Так само з відповідним примовленням уночі коло криниці сіють льон (Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 565).

[1]) Богдановичъ, с. 210. Порівн. Маркевичъ, с. 20. Чубинскій т. III, сс. 257—258.

[2]) Moszyńska, с. 42. [3]) Самарин, Мат. Етн. Ком. [4]) Бракує в нас відомостей про Катеринославщину, Харківщину, Курщину, Вороніжчину. [5]) Дівчина сіє коло себе, лягаючи спати.

жіння через посів сім'я не для того, щоб довідатися про судженого, а щоб жити в добрі й щоб був урожай [1]).

Лічать кілля в плоті, дрова в оберемку.

Лічать кілля в плоті. Це ворожіння ми зустрічаємо в комплексі ворожінь на вечерниці і в комплексі індивідуальних. Так ось на Волині, у люду Піддуклянського (Gustawicz), у Крехові (Герасимович), над Збручем (Галько), на Харківщині, Курщині (?) зустрічається воно як одно з ворожінь у комплексі інших колективних (на вечерницях). Але ж частіше ми зустрічаємо його як індивідуальне. У тому й у другому разі лічать кілля кожен окремо, хоч вибігають часто разом усі.

Найпоширеніша форма лічити кілля кавалка плоту—зі словами: вдовець—молодець. Ворожать так про судженого (по останьому колові). Таке ворожіння поширене мало не на цілому просторі України [2]).

На Харківщині (чи Курщині?) після ворожіння з балабушок всі дівчата і хлопці виходять у двір і з рушниками в руках підходять до плота та, оскільки дозволяє довжина рушника, захоплюють плота й ворожать: вдовець—молодець, або бідна—багата [3]).

У Городці на Овруччині й над Збручем, рахуючи коли в частині плота, зважують: як вийде до пари, то вийде заміж (за парубка, вдівця [4]). Теж у Літинськ. пов. [5]).

За Шнайдером у Гуцулів це ворожіння відбувається після сіву конопляного сім'я в такий спосіб. Дівчата роздягаються, зав'язують очі, йдуть до плоту і лічать коли: не один, не два... і т. д. до вісьмох. Дев'ятий кіл дівчина рушає, кажучи: „Чи ти заражений, чи ти загоєний, чи тебе спирає тато, мама, брат, сестра, чи, може, коханка, чи ти за горами, чи ти за водами, чи ти за святими, чи ти за плотами. Не рушею сес кіл, але свого судженого. Чи ти маєш жінку? Жінка най іде до гробу, а ти іди по мою особу". Потім той кіл обв'язують ниткою, а рано дивляться,—коли кривий, то суджений буде кривий, коли обдертий (з кори), то і суджений буде обдертий і як має кору, то буде мудрий, учений і т. д. [6]).

У люду Піддуклянського ця забава зветься „коле мацати". Дорахуу-

---

[1]) Серед різних варіянтів ворожіння окремо стоїть занотований, можливо неточно, у Данильченка (голі дівчата бігають навколо хати, не сіючи конопель),

[2]) Л. П. Шевченківна (с. Городець на Овруччині), Мат. Каб. Прим. Культ.; Герасимович, „Правда", 1893 (серп.), с. 453; Pierzchała „Lud" II, с. 336; П. О. Кривовид (с. Липівка Тульчинської окр. на Поділлі), Мат. Етн. Ком.; Чубинський, т. III, с. 260 (Курмань Новоградвол. пов.); Петровъ, „Труды Кіевской Дух. Акад.", 1871, сент., с. 563; Koperniсki, „Zb. Wiad.", XI, 1887, с. 190; Гавриленко (с. Лип'янка Златоп. р. Шевч. окр.), Мат. Каб. Прим. Культ.; Грищук (с. Велика-Савустьянівка на Уманщині), Мат. Етн. Ком.; Пустовий (с. Василівка Компаніївського р. Зінов'ївськ. окр.), Мат. Етн. Ком.; Удима (Ульянівка Першотравенської окр.), Мат. Етн. Ком.

[3]) Н. Б., „Южн. Край", 1896, № 5467. [4]) Галько, с. 8. [5]) Данильченко, с. 38.

[6]) Gustawicz, „Lud", t. V, cc. 219—220. Вар. Witwicki, „Pamiętnik T-wa Tatrzańskiego", I, с. 77. (Дія відбувається на Андрія, опівночі, коли Мала Медведиця в зеніті).

вавши до дев'ятого кола ніякого замовляння не виголошують. Про судьбу свою дізнаються не другого, а того ж самого дня [1]).

Над Збручем (формула: вдовець—молодець) останній кіл дівчина виломлює й кладе наніч під голову: який парубок присниться, за того віддасться, або ж іменує дівчина кіл іменем парубка, якого кохає: як той парубок їй присниться, то за нього вийде заміж, у противному разі не вийде [2]).

У с. Капулівці на Криворіжжі рахують кілки до 13. Тринадцятий (тонкий, кривий, рівний) перев'язують червоною стрічкою [3]).

З подробиць цієї простої практики цікаво те, що часто рахують кілля дівчата голі. Це ми бачили в описах з Зах. України [4]).

Крадуть дрова. На Овруччині (Жолунь, Городець) це роблять по вечері. Якщо дров буде до пари, то дівчина вийде заміж [5]).

Беруть дров і рахують поліна: чітне число віщує шлюб і навпаки (с. Новосілки Володимирвол. пов.) [6]).

Кличуть судженого: Заклинання судженого ми зустріли й у попередніх практиках при посіві коноплі й льону, при численні кілля. Але ж окрім того кличуть судженого і інакше; або просто закликають його (чи то долю), або на смітнику, або ж кличуть утертись рушником:

а) Сидячи коло вікна, кажуть: „сужений, ряжений, іди коло вікна". Коли після цього почують на вулиці шум, то це віщує веселе й гарне заміжнє життя [7]).

б) У с. Лумлі Коростенської окр. дівчата замітають віником хату, сміття збирають на заслонку (від печі) й виносять на двір. Стає дівчина на те сміття й гукає: „Доле гов-ов-ов". „Після цього голосу в якім кутку собаки озвуться, загавкають вперед", в ту сторону дівчина вийде заміж до року [8]).

в) На Херсонщині вночі проти Андрія дівчата ходять по березі й кричать: „Доле, гу!" „Кажуть, що доля озивається" [9]).

г) Уночі вивішують через вікно рушника, примовляючи: „Сужений ряжений, прийди сюди і утрись". Коли в скорому часі рушник буде мокрий, то дівчина вийде заміж цього року [10]).

ґ) Ходять на перехрестя з дзеркалом і наводять його на місяць, примовляючи: „Сужений мій, ряжений, вийди до мене і поговори зо мною". Жених мусить з'явитися в дзеркалі [11]).

Дивляться вночі в дзеркало, бажаючи побачити судженого [12]). У дзеркалі можна побачити або вінець або домовину [13]).

У с. Медвежому Ушку Вінн. району й окр. на Андрія дівчина йде у другу хату, де ніхто не живе, ставить у кутку дзеркало, а навпроти дзер-

---

[1]) Gustawicz, „Lud", VI, с. 378. [2]) Галько, с. 9. [3]) Ю. Сербул, Мат. Каб. Пр. Культ. [4]) Див. ще у Крехові (Герасимович). [5]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [6]) Чуб., т. III, с. 260. Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Акад.", 1871, сент., с. 563. [7]) Чуб., т. III, с. 261. [8]) І. С. Савченко, Мат. Етн. Ком. [9]) Ястребовъ, с. 38. [10]) Чуб., т. III, с. 266. [11]) Чуб., т. III, с. 261. [12]) Чуб., т. III, с. 260 (м. Шумськ. Кремен. пов.). [13]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Акад.", 1871, сент., с. 563.

кала шклянку води і свічку запалює. Потім у воду, цебто в шклянку кидає дівчина обручку. З правого боку дзеркала кладе полумисок, а під полулумисок ніж. З лівого боку—виделко. Тоді дивиться в дзеркало. Як скоро має віддатися, то побачить того хлопця, що має її взяти[1]).

Варять кашу, на дворі ідять її, прислухаючись, або ж ще й закликають судженого їсти її. На Волині це ворожіння—в ускладненій формі: виходить до воріт їсти кашу. В якому боці загавкає собака, в ту сторону дівчина піде заміж. Коли собака загавкає тоненьким голоском, то суджений буде молодий, а коли товстим, то старий. Щоб скорше вийти заміж, для того скорше намагаються з'їсти кашу[2]).

Проти Андрія дівчата варять кашу й ідуть із нею (з миской) на ворота студити та шепочуть: Суджене не згуджене, ходи зо мною кашу їсти. Гадають, що їм з'явиться образ судженого[3]).

Щоб суджений з'явився у сні виконують і деякі інші акти.

Кладуть у голови деркача, кия, цибулю, дзеркало, гребінець, пояс (при тому закликають судженого особливою формулою, їдять солоний пляцок).

У Городці на Овруччині, прийшовши до дому, дівчина ні до кого не озивається, кладе під голову „дєркача" й сподівається потім, що їй присниться суджений[4]).

Кола з плота кладуть під голову над Збручем (див. вище).

На Буковині дівчина кладе під голову клубок пряжі з устромленим у нього гребінцем, яким зачісувалася проти Андрія. У сні дівчина побачить судженого. Гола опівночі стає вона перед дзеркалом і там бачить судженого[5]).

У с. Козинцях Вахн. р. Він. окр. з цією ж метою кладуть під подушку дзеркало й гребінець[6]).

У с. Зарічному Охтирськ. р. на Харківщині дівчата кладуть у голови дзеркало, щоб побачити уві сні судженого[7]).

На Полтавщині кладуть під подушку шматок хліба з сіллю—суджений прийде поділитися[8]).

У Шумському Кременецьк. пов. схоже ворожіння, з цікавими подробицями, є колективне в початку: ставлять на стіл дерев'яну тарілку, покривають її хусткою, а на хустку—шматок хліба з сіллю і вугіль. Відтак кожна дівчина кладе на тарілку своє кільце, або якунебудь іншу річ. Потім розламують хліб і вугіль на шматочки, які кожна дівчина загортає в рукав сорочки і лягає спати, сподіваючись побачити уві сні свого судженого[9]).

У с. З.-Діброва Вільш. р. Черк. окр. на Андрія хліб висмоктують і кладуть під голови[10]).

---

[1]) Тарасюк, Мат. Етн. Ком. [2]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 565, [3]) Галько, с. 9; порівн. Петрушевичъ, с. 81. [4]) Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [5]) Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, I, с. 48. [6]) Кравчук, Мат. Етн. Ком. [7]) Москаленко, Мат. Етн. Ком. [8]) Маркевичъ, с. 20, Чуб., т. III, с. 258. [9]) Чуб., т. III, с. 259. [10]) Мисливець, Мат. Етн. Ком.

У Оболоні Луб. окр. дівчата проти Андрія кладуть у голови цибульку. Як приснится, що козак приведе коня напувати—той, що вона його любить, то він буде її чоловіком[1]).

Прокинувшись уранці, 29 листоп., підв'язатися поясом, цілий день молитися й не їсти нічого і, лягаючи спати, зняти пояс, покласти його хрестом під подушку, потім сказати голосно: „Живу в Київі на горах, Кладу хрест в головах, С ким вінчаться, С ким заручаться, С ким і за руки держаться.“ В ночі з'явиться жених, або як його називають „судьба“, а ще інакше: „дружба“[2]).

Кладуть під ліжко тарілку з водою й мостиком через неї. У с. Лосьева-Слобода Сновськ. р. на Чернігівщині, коли дівчина лягає спати, то бере блюдо чи сковородку, на якій сало смажать, ставить близько постелі в головах, потім наливає повну води і кладе поверх сковороди чи блюда дві довгих палички поруч, а потім кілька штук коротких поперек. Це зветься гребелькою. Коли їй приснится, що з ким зустрілася на греблі, то з тим і доведеться жити[3]).

Проти Андрія — налити води в тарілку, покласти на неї кілька соломинок у вигляді містка й поставити собі під ліжко. Суджений прийде перевести наречену через міст[4]).

Прядуть перед вікном. На Буковині ввечері дівчина пряде перед вікном: тоді вона побачить у вікні судженого, хоч він і не стоїть перед вікном. За оповіданням одної жінки вона побачила судженого через вікно саме в той час, коли він у іншому місці, у батьків просив її руки[5]).

Їдять солоний пляцок, або п'ють солону воду. Цей акт звичайно супроводжений заговорною формулою, скерований на те, щоб викликати уві сні судженого.

У Городці на Овруччині дівчина пече пампушку з ложки муки, ложки соли й ложки води, кладе її під подушку й думає, що їй приснится суджений[6]).

На Гуцульщині, за В. Шухевичем, дівчина їсть паленичку, яку собі спекла з одної порції муки, одної порції води, одної соли. „Хоть як єї сіль пече, не сьміє води пити і так кладе ся спати, підкладаючи собі під голову сорочку зглядно ґатки, якими сімя заволочувала. У ночи приснится єї той, що має єї взяти, єї снится. звичайно, що суджений несе єї подарунок; як несе пів колача, то він буде з нею жити лише пів віка, а як цілий колач, то цілий вік, як приснится єї, що пес єї укусив, то она зведе ся дівкою. — Як принесе суджений молоко у дійници в дарунку, то она буде богачка, а як пироги в глиняній мисці, то она буде мати долю, але буде бідна. — Як же приснится єї, що суджений несе у дійници молоко, а она

---

[1]) Матвієнко, Мат. Етн. Ком. [2]) Маркевичъ, с. 21; Богдановичъ, с. 210. [3]) Гаврик, Мат. Етн. Ком. [4]) Маркевичъ, с. 20. Повторено в Чуб., т. III, с. 258. У сл. Григор. Богосл. згадано подібне ворожіння: „в тѣстѣ (з тіста) мосты дѣлають и колодязѣ“.

) Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, I, cc. 48—49. [6]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

придивиться ліпше та узрить, що се горшя не дійниця, то зразу будуть богаті а потім бідні."[1]).

У Новоградвол. пов. у вілію Андрія дівчина їсть спечений пляцок з ложки муки, води й соли і крім того нічого не їсть і не п'є. Наніч укладається на голій підлозі, підклавши під голову кожух; хто подасть їй у сні води, той буде її чоловіком[2]).

У деяких місцях половину коржика їдять, а другу лишають для судженого під подушкою, щоб прийшов і з'їв коржика.

Часом змішують на тарілці соли й муки, розбовтують водою і п'ють. Суджений у сні подасть води[3]).

У деяких місцевостях на Волині дівчата їдять багато солоного або з'їдають наперсток соли і при тому примовляють: „Сужений, ряжений, прийди до мене вночі і напій мене". Суджений приснiться й подасть води[4]).

На Полтавщині уважають, що треба спекти великий солоний корж і з'їсти наніч, суджений подасть пити[5]).

У Куп'янському пов. на Харківщині проти Андросима, а в деяких слободах у цей саме день, нічого не їдять, а лягаючи спати з'їдають невеликий коржик, сильно солоний, причому просять св. Андрія показати уві сні судженого[6]).

Дівчина лишає каші на перехід котові. Про це повідомляє В. Шухевич: „Дівка наварить кукурудзяної каші, розрийдить її з сметаною, висипле на даху на перехід котові — там, де він звичайно переходить.[7])

Вкладають руку у засув. На Буковині радять: На Андрія вкладати руку у засув[8]).

Пишуть номерки на хлопців і вночі після першого сну тягнуть їх. У с. Зарічному Охтирськ. р. на Андрія ворожать так: пишуть номерки на кожного хлопця, потім кладуть за боги і коли засне дівчина перший сон, тоді схоплюється й біжить до образів та хватає один номерок і читає, яке ім'я на тому номерку. Тоді та дівчина піде заміж за того хлопця[9]).

Ворожіння колективні й зібрання молоді: вечерниці, великі вечерниці, свято дівчат.

Колективні ворожіння частіше відбуваються на вечерницях проти Андрія й на Андрія, інколи просто в родинному колі

Андріївські вечерниці значно різняться від інших, — що відбуваються перед цією святочною датою. Впоряджуються вони, як і інші, що на них ми вже спинилися, з ініціятиви дівчат, цебто „чесного дівоцтва", але поперше не мають на меті звичайної розваги, чи то нав'язування стосунків між обома статями, а скеровані насамперед на те, щоб ворожити про судженого. У той

[1]) Шухевич, т. IV, с. 271. [2]) Kopernicki, „Zb. Wiad", t. XI, с. 190.
[3]) Чубинскій, с. 258. [4]) Петровъ, цит. ст., с. 561. [5]) Марковичъ с. 20, Повторено в Чуб., т. III, с. 258. [6]) П. В. Ивановъ, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва", т. XVII, с. 179. [7]) Шух., т. IV, 269. [8]) Вагилевич, Поділ часу у Русинів, с. 284. [9]) І. Т. Москаленко, Мат. Етн. Ком.

час як на Катерини ворожили раніш переважно парубки, свято Андрія — дівоцьке — час ворожіння дівчат. Таким чином Андріївські вечерниці мають певне ритуальне значіння саме для дівоцької громади: можливо, що в ворожіннях цих вечерниць можна знайти й натяки на певне випробовування дівчат, що лише вступають у члени дівоцької громади (а то й хлопців [1]), що вступають у парубоцтво).

Андрія є закінченням веселих осінніх вечерниць і днем утіхи для дівчат. Влаштовують вони коляцію, а хлопці приносять горілки. Веселяться не зважаючи на піст і ворожать про свою судьбу, переважно про одружіння. Ритуальними печивами цих вечерниць є калита і балабушки.

Калита — це є пшеничний пляцок з дірою в середині, балабушка — галка спечена з житнього тіста.

У с. Городці на Овруччині на сходини збирається 8 — 10 дівчат, як засвітить перша зоря. Вони зносять усе й печуть коржа та пампушки, хлопці приносять горілку. Починаються різні гри й ворожіння. Гуляють аж поки видно не стане. Бувають музики. Інколи у тій самій хаті хлопці лягають із дівчатами [2]). Про сходини на Овруччині маємо ще звістку з. с. Жолунь [3]). Ці сходини звуться андрейчик, підандрейчик (с. Жолунь). Інколи збираються також другого дня й гуляють, але мало (с. Жолунь).

У с. Могильні, Ушанського р., як скінчать кусати калити, хлопці сідають вечеряти, потім припрошують дівчат за вечерю; приспівують до чарки спеціяльних пісень („віт'іріньки"), посідають за стіл, п'ють та закушують [4]), Як вийдуть з-за стола, „гуляють" (п'ють, співають, пританцьовують).

На хут. Мощанки Гостомельськ. р. вечерниці проти Андрія звуться складками [5]).

З с. Крехова Жовківського пов. маємо звістку про „свято дівчат" або „великі вечерниці" [6]). Ігн. Галько відрізняє звичайні вечерниці, що відбуваються в пилипівку, від вечерниць на Андрія, на яких забавляються (власне ворожать), а не працюють [7]). Ґуставіч (люд Піддуклянський), розповідаючи про сходини у вілію Андрія, не зазначає, як ці сходини звуться [8]).

Пуріевич, що робив спостереження у Луцькому пов., описує ці вечерниці докладніше. За Пуріевичем по полудні 30-го листоп. багато з дівчат збираються в якомусь місці й радяться, де б їм провести наступну Андріївську вечірку. Намічають чиюсь хату й просять господаря прийняти їх на вечір і дозволити справити в нього Андрія. Господар майже ніколи не відмовляє й приймає охоче. Не пізніш 4 год. по полудні дівчата приходять

---

[1]) У опису Рудик з Криворіжжя (Мат. Каб. Прим. Культ.) занотовано, що парубка випробовують, щоб він дівку міг перевернути. Як не переверне, виганяють з громади. Опис є відповідь на анкету про парубоцькі громади. Не сказано, на яких саме сходинах так випробовують хлопців.

[2]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [3]) Ibid. [4]) Дмитрук, Мат. Етн. Ком. [5]) Петренко, Мат. Етн. Ком. [6]) Герасимович, „Правда" 1893, с. 435. [7]) Галько, сс. 6 — 7. [8]) Gustawicz, „Lud", t. VI, c. 378.

до господаря до хати й кожна з них приносить із собою щонебудь на закуску: одні хліб, другі муку, інші олію, часник, цибулю і т. п. Зібравшись, готують з принесеного різні страви: печуть пампушки й корж — калиту. Коли все готово, кількоро дівчат ходять по селу й скликають парубків, які врешті й самі понайбільше поспішають з'явитися. Але взагалі всі парубки, хоч не відмовляються, приходять не скоро. Вони несуть із собою півштофа або й більше горілки. Коли всі зберуться, починаються забави.

Як скінчаться забави, парубки кладуть на стіл горілку, а дівчата страви, що їх приготували. Всі сідають за стіл і починається бенкет: їдять, балакають і співають. Цікаво, що співають і колядку „Нова рада стала".

Співають також:

Журбо моя, журбо!,
Ти мене журила
Й з ніг звалила...

Вступлю я на кладочку
Аж кладочка гнеться...

Помер отець і мати —
Померла і родина...
Милая, мила!
Не поглядай справа,
Бо моїй сестриці
Не що день гостина...

Співають і пісень набожних:

Смерте моя коханая,
Ой от Бога присланая...

Наївшись, погулявши, а парубки — напившись, по 4-ій год. ночі всі повертаються додому[1]).

Про сходини на Андрія згадано і в В. Доманицького (Ровенськ. пов.). Тут теж фігурують балабушки й корж-калита[2]). Про вечірні зібрання (вечерниці) в с. Ковалях Житом. пов. згадано в Бельського.

У с. Копієватій Шевченківськ. окр. бенкет зветься калитою[3]).

У с. Лип'янці Златопільськ. Шевченк. окр. на Андрія змовляються хлопці й дівчата. Дівчата готують різні страви. Коли зійдуться, розпочинають різні ворожіння. Після гри в калету починають колядувати. Звичайних пісень співати не можна, бо піст. Потім покотом лягають у хаті спати — кожен із своєю дівчиною. „Буває, що починаїця од двох пар, а кончаїця чотирма, п'ятьма..." Інколи, але не обов'язково, буває музика. Бувають і танці: танцюють польки, козака, „є ще й такі хлопці, що не об'язательно, щоб була пара, а такий, що піде погулять: принесе пляшку гурілки, так, за компанію. Буває й дівчата — бис парубка гуляє"[4]).

У с. Юковському коло Тирасполя на Андрея збираються у якоїнебудь дівки (за олію, за масло, тощо). Після гри в калиту, знімають її й сідають вечеряти. П'ють горілку, співають і навіть колядують. Сідають до вечері зо два рази. Танцюють „вальця", „кадрелі", „шира", польки, „Титяни", „Петруся", козачка. Пісень співають таких: 1) „Ох ти, Ванюша, кудрявая голова, Куди їдеш, од'їжджаїш од меня... 2) Ой у полі три доріжки різно,

[1]) Пуріевичъ, „Вол. Губ. Вѣд.", 1866, № 10, с. 80. Пісні на вечерниці наводять і деякі інші етнографи. [2]) Доманицький, „Мат.", т. XV, с. 7; Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [3]) Осауленко, Мат. Етн. Ком. [4]) Т. М. Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ.

Ходить козак до дівчини пізно... 3) Ой зійду на горку, Посмотру на зорку... 4) У парубка стільки віри, як на морі піни... і ін. Тих самих пісень співають і на заговини[1]).

З інших укажемо спостереження в с. Білозірці на Херсонщині. Складчини й ворожіння тут є справа дівоча, пізніше хлопці вдираються до хати й починається спільна гульба[2]).

Печива й страви. Найпоширенішими печивами на Андрія є пампушки й калита, що мають різні назви. У одних місцевостях на Андріївських сходинах печуть і пампушки й калиту, у інших тільки одно з цих печив. Балабушки — є округла паляничка, калита — корж із пшеничної муки, або висівок — різної форми[3]).

Асортимент інших страв — різний.

У с. Жолунь на Овруччині перед вечером проти Андрія зносять мак, муку, „ягоди-черніци", олію, тощо. Наварять вареників, кисіля, млинців, напечуть пампушок, кожна дівчина сама кладе в піч[4]).

У с. Лумлі Корост. окр. товчуть груші, мак на книші, варять кашу, грушевий узвар, а хлопці, як звичайно дбають про пляшку самогону[5]). У

---

[1]) Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ.

[2]) Чернявская, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва", т. 5, в. 1, с. 207.

[3]) Пампушки згадано в опису з с. Жолунь на Овруччині (Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.). У с. Лумлі Корост. пов. — пампушки й калита (Савченко, Мат-Етн. Ком.), У Слобідці (Слобоудка) Коростишоуськ. волости Київск. губ. калита — корж великий як сито, округлий (Дмитрук, цит. опис). На Холмщині—каланта (Дмитрук). Пампушки і корж на хуторі Мощанки Гостом. р., пампушка—округла гулька тіста. У Радомиськ. пов. калита подібна до коржа званого накачуваним. Печуть так: прісне тісто тонко розкачують, на нього кладуть товчений мак, перемішаний з медом і вареними вишнями, тоді все це скатується в трубку, кінці якої поєднуються разом. Потім—печуть у гарячій печі (Савченков рукоп. Р. Г. О-ва). Балабушка і паляничка — у цит. оп. Галька. Балабушки у Ґуставіча, „Lud", т. VI, с. 378 У східній Волині великий корж зветься балóю (Коробка, „Ж. Ст.", 1891, с.с. 327).. Дмитрук, Дубинці, Чуднівськ. р. Житом. окр., Мат. Етн. Ком. У Слобідці Плужанськ. р.. Шепетівськ. окр. калита є корж великий, як решето, його мастять медом (Височинська, Мат. Етн. Ком.) У Копіеватій Шевченківск. окр. калиту—великий корж обвішують цукерками (Осауленко, Мат. Етн. Ком.). У Лебедині Шевч. окр. тісто для калати—„мішеня" з цукром. Калату прикрашають сливками, цукерками, сиром тощо (Онищенко, Мат. Етн. Ком.). У с. Лип'янці Шевч. окр. Златоп. р. — балабушки й калита. Калиту печуть із прісного тіста, мастять медом або цукром, потикають ізюмом, роблять її з вушком, щоб зачепити на гвоздя. Балабушки — з гіршого борошна. (Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ.) У околицях Канева кусають „бакалу" — великий пляцок з маком (Moszyńska, с. 41). Балабушки згадано в опису з Літинського пов. (Данильченко, с. 47). Великий солоний корж у Маркевича, с. 20. Балабушки — (у Арандаренка, с. 227) мастять маслом або салом. На Харківщині, (Курщині?) печуть калиту — великий корж, продіравлюють його та мастять медом, (Н. Б., „Южн. край", 1896, № 5467.) У с. Юковському коло Тирасполя — товста калита з діркою, посип. цукром і балабушички з висівок (Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ.).

[4]) Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

[5]) Савченко, Мат. Етн. Ком.

с. Слобідці Плужанськ. р. Шепет, окр. дівчата конче варять вареники (хлопці приносять горілки)[1]).

У с. Молєшній Ушанськ. р.: коржі, риба, млинці, каша, голубці з капустою, капуста, груші, узвар, хлопці (12) приносять 12 кварт горілки. У Іскорості приносять рибу, олію, муку, мак і варять цілий день, варять пшонну кашу[2]).

У с. Крехові зносять до хати жита, пшениці, гречки, гороху, сушені тощо і тут таки мелють, печуть, варять[3]).

У люду Піддуклянського подають голубці з капустяного листя, гречану кашу з олією і суш[4]).

У с. Лип'янці Златоп. р. Шевч. окр.: риба, огірки, капуста, кисіль (приносять також вишні, сливи, ізюм, тощо)[5]).

У Білозірці на Херсонщині зносять чай, цукор, муку, яйця, сало, сир, масло і т. п.[6]).

Як бачимо, із страв часто зустрічається каша, вареники, узвар (суш).

Порядок ворожінь. Ворожіння на Андріївські вечерниці відбуваються в певному порядку, одначе далеко не всі описувачі звертали на це увагу. Колективні ворожіння іноді чергуються з індивідуальними.

У с. Городці на Овруччині, дівчата цілий день постять на Андрейчику, насамперед пускають пса до пампушок, потім кусають коржа, після чого вечеряють. По вечері сіють на смітнику коноплі, рахують кілля й інколи розходяться по домах, ворожачи окремо (кладуть під голову дерkача, тощо)[7]).

Над Збручем, ідучи по воду, ворожать з того, що вдасться витягнути. Несучи воду в роті, стараються не розсміятися (тоді дівчина віддасться). Далі відбувається гра з „паленичкою" але перед тим мабуть ворожіння на балабушки). Відтак запалюють каганця з крайок і нарешті рахують коли в плоті[8]).

У с. Крехові Жовківськ. пов. по останній страві дівчина вибігає на поріг калатати ложкою й слухати звідки пес забреше, потім кожна дівчина вибирає собі місце в плоті рахувати коли, відтак тягне щонебудь у річці на щастя. Повернувшись до хати розкладають серед хати чоботи, потім кидають у воду два листки („я", „его"—чи зійдуться), потім запалюють клапті ключчя, відтак підкладають щонебудь під покришку і кличуть дівчат розкрити на щастя. Повернувшись додому, дівчина ще садить гільце вишні або черешні в горнятко з водою[9]).

У люду Піддуклянського (у вігілію Андрія) насамперед закликають пса на балабушки, потім приносять гусака і використо-

[1]) Височинська, Мат. Етн. Ком. [2]) Дмитрук, Мат. Етн. Ком. [3]) Герасимович, „Правда", 1893, с. 435. [4]) Gustawicz, „Lud", t. XI, с. 378. [5]) Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ. [6]) Чернявская, цит. опис. [7]) Л П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ. [8]) Галько, с. с. 7—8. [9]) Герасимович, „Правда", 1893, с. 435 (?).

вують його для ворожби, відтак виходять на поріг хати й слухають, з якого боку гавкають пси, після того розбігаються по подвір'ї й рахують коли у плоті, а наприкінці біжать усі разом до найближчого потоку й тягнуть з води на щастя. Повертаючись до хати, перше ніж увійти, слухають що говорять там парубки, що зійшлися на вечерниці. У хаті роблять з льону три кулі й запалюють [1]).

У Луцькому пов. спочатку випускають собаку, щоб подивитися, яку пампушку він схопить. Потім влаштовують гру, що зветься калитою. Далі — ворожіння з кільцями, гра з свічечками, що плавають по воді.

Під Каневом кличуть пса на балабушки, кусають калиту, потім сіють коноплі, лічать кілки, шукають щонебудь на смітнику, йдуть до хліва (натраплять на барана або вівцю), повернувшись до хати кидають чоботи, тягнуть на удачу з чобіт, що попадеться — цегла (або глина), чи хліб-сіль [2]).

На Харківщині, Курщині (?) проти Андрія дівчата насамперед, спікши балабушки, кличуть пса, потім із хлопцями ідуть до ополонки (чи не побачать у воді судженого), повернувшись, кусають калиту [3]).

Несуть води в роті (на балабушки, калиту). Тісто на балабушки (а іноді й на калиту) місять не звичайною водою, а переважно водою принесеною з річки (або криниці) в роті. Отсе несення води в роті відбувається в багатьох місцевостях України, вдень або вночі [4]).

За Петровим на Волині пампушки готують на воді принесеній у роті з трьох криниць [5]).

У с. Липівці Тульчинськ. окр. по воду на бохончик „вся компанія дівчат ідуть крадькома, щоб не бачили хлопці, до річки або до криниці з мисками“ [6]).

Яка дівчина донесе воду щасливо і при тому не розсміється, та—віддасться [7]).

За описом Ястребова (с. Красноглазівка) якщо дівчатам, які несуть у роті воду з річки, трапиться по дорозі якийнебудь мужчина з батогом, то вони ту воду виливають і йдуть по неї вдруге. (Батіг руйнує чари).

У с. Білозірці на Херсонщині дівчата ходять по воду для балабушок до річки тричі [8]).

[1]) Gustawicz, „Lud“, t. VI. с. 378. [2]) Moszyńska, сс. 41 — 42. Точно вказати порядок ворожінь етнограф собі не ставив за завдання. [3]) Н. Б. „Южн. Кр.“, 1896, № 5467.

[4]) У с. Лумлі Корост. пов. воду на балабушки несуть у роті з криниці чи корита, кожна дівчина на свою пампушку (Савченко, Мат. Етн. Ком.), порівн. Галько, с. 8; Томашпіль Тульчинськ окр. (Удиц, Мат. Етн. Ком.); с. Медвеже Ушко Вінницьк. окр. і р. (Тарасюк, Мат. Етн. Ком.); с. Лютіж Київськ. окр. (Махновець, Мат. Етн. Ком.); с. Лип'янка Шевч. окр. (Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ); хут. Мощанки (Петренко, Мат. Етн. Ком.); с. Красноглазівка (Ястребовъ с. 39); Ульянівка Першотр. окр. (Удима, Мат. Етн. Ком.).

[5]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.“, 1871, сент. с. 564.

[6]) Кривовид, Мат. Етн. Ком.

[7]) Галько, сс. 7—8. Те ж у Роксолянах Овідіоп. р. Од. окр., Мат. Етн. Ком.

[8]) Чернявская, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва“, т. 5, вип. 1, с. 107.

Кличуть пса на пампушки.

Це колективне ворожіння найчастіше виконують на початку всіх ворожінь. Мета всюди однакова: довідатися про подружжя.

Пампушки для пса кладуть або на вкритому скатертю (рушником) стільці (ослоні або заслонці) серед хати чи то коло дверей або на порозі і просто на скатерці, постеленій на підлозі.

Найчастише кожна дівчина кладе по одній балабушці від себе. Потім кличуть зголодніло пса, чию балабушку пес раніш схопить, та найскорше вийде заміж. Чию не з'їсть, та не вийде заміж. Як схопить і кине під покутя, дівчина помре (с. Городець на Овруччині)[1]. Підчас як собака хапає балабушки, всі сміються, жартують, балакають[2].

Наведемо найцікавіші подробиці цього ворожіння.

Інколи балабушки не розкладають перед собакою, а кидають їх йому. Як схопить її в повітрі, то дівчина вийде заміж іще того року, якщо ж піднесе її з землі, то буде чоловіка чекати[3].

У люду Піддуклянського одна з дівчат здіймає червону стьожку й прив'язує її псові. Після того дають псові хапати пампушки[4].

У с. Липівці Тульчинської округи по пса виряжають одну дівчину. Вона ловить його старим житнім перевеслом, перев'язує тим перевеслом шию й уводить до хати їсти боханчики[5].

Те ж на Поділлі: після того, як собака виконає своє діло, його перев'язують перевеслом і з почестями виводять із кімнати[6].

---

[1]) Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

[2]) По одній пампушці: Петровъ, „Тр. Кіев. Дух. Ак.". 1871, сент. с. 564; Kopernicki, „Mat." XI, с. 189; Пуріевичъ, „Вол. Губ. Вѣд.", 1866, 10, с. 80; Дмитрук, с. Іскорость на Волині, Мат. Етн. Ком.; Л. П. Шевченківна, с. Жолунь на Овруччині, Словешне, Мат. Каб. Прим. Культ.; Савченко І. С., Лумля Корост. окр., Мат. Етн. Ком.; Височинська, с. Слобідка Плужанського р. Шепет. окр., Мат. Етн. Ком.

Петренко, хут. Мощанки Гостом. р., Мат. Етн. Ком.; Махновець, с. Лютіж Київськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Онищенко, Лебедин Шевч. окр. Мат. Етн. Ком.; Грищук, с. В.-Савустьянівка Уманськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Гавриленко, с. Липянка Златоп. р., Мат. Каб. Прим. Культ.

Галько, с. 7. (над Збручем); Колесса, „Етн. Зб.", т. 5, с. 203 (на Підгір'ї); опис з Рівного на Под. (12 верст від Дністра), Мат. Етн. Ком.

Удиц, Томашпіль Тульч. окр., Мат. Етн. Ком.; Криворучка, с. Давидківці. Проск. пов. Бахмат. р., Мат. Етн. Ком.; Кравчук, с. Козинці Вахн. р. Він. окр., Мат. Етн. Ком.; Харитончик, ст. Калинівка П.-З. З., Мат. Етн. Ком.; Тарасюк, с. Медвеже Ушко Вінн. р. і окр., Мат. Етн. Ком.

Самарин С. І., Роксоляни Овідіоп. р. Одеськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Матушенко В. П., с. Пантазіївка Новопр. р., Зінов'ївськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Удима, Ульянівка Першотр. окр., Мат. Етн. Ком.; Сербул, с. Покровське на Криворожжі, Мат. Каб. Прим. Культ; Гавриленко, с. Юковське коло Тирасполя, Мат. Каб.; Культ.

[3]) Pierzchała „Lud", II с. 336.

[4]) Gustawicz, „Lud.", t. VI, с. 378. Тут печуть стільки балабушків, кільки є дівчат, гру повторюють тричі.

[5]) Кривовид, Мат. Етн. Ком. [6]) Данильченко, с. 38.

У Плетеному Ташлику на Херсонщині дівчата, яким пес назначив весілля, зав'язують того пса перевеслами навхрест, як дружка, що є старший на весіллі [1]).

У с. Городищі на Криворіжжі місять балабушки: кожна бере по три рази води і по три рази муки наперстком. Так роблять тричі, так що всього—9 наперстків. Воду на балабушки беруть до схід сонця, як ніхто не брав. Кладуть балабушки на „засленку" й кличуть собаку. Як зразу собака схопить, то дівчина вийде заміж цієї осени, як походить трохи, то це значить, що вийде на другу осінь, як походить коло якої та ви..., то дівка не вийде заміж [2]).

Інколи печуть не по одній, а по дві пампушки.

У с. Подолянці Чуднівськ. р. дівчата беруть по парі житніх пампушок, ідуть вулицями та кидають їх собакам [3]).

Під Каневом кожна дівка приносить до хати, в якій гуляють, пару балабушків з грубого тіста і зв'язаних червоною ниткою—заполоччю. На діжі кладуть пари балабушків і кличуть пса. Як схопить пару, то дівчина вийде заміж, а інші, хоч будуть сватані, але до шлюбу не дійде. Буває, що пес не рушає жадної балабушки. Тоді поновлять ворожбу—до трьох раз. Якщо й на третій раз не бере балабушки, то це недобра ворожба для всіх [4]).

На Полтавщині це ворожіння відбувається проти Андрія: балабушки мастять зверху маслом і кладуть парами на ослоні; кожну пару називають іменами нареченої й судженого. Голодний пес звичайно з'їсть одну балабушку з одної пари, другу з іншої й таким чином складе пари по своєму. Одруження відбувається так, як це заповіджує вчинок собаки. Коли ж собака скине балабушку на підлогу, то це—зле: віщує якщо не смерть, то принаймні самотність на цілий наступний рік [5]). Цей спосіб ворожіння на Полтавщині є найуживаніший і вважається за найкращий.

У с. Василівці Компан. району Зінов'ївської округи кожна дівчина теж пече по парі балабушків. Як пес візьме балабушки в парі, то одружиться [6]).

На Гуцульщині занотовано відмінну редакцію цього ж ворожіння про одруження. Різниця полягає в тому, що в ролі пса є кіт, і при тому наїджений. Крім того ця ворожба описується як ворожіння індивідуальне: „Вечером перед Андрієм наробить дівка 9 маленьких пирогів з бриндзею та маслом і поскладає їх на прапник; погодувавши кота так, аби він був наїджений, кладе прапник з пирогами на поріг, потім пускає туди кота, аби їв.—Як не має дівка зараз віддатися, тоді кіт зачне один пиріг тай лишить, але як котра має борзо віддатися, то кіт покусає один або й більше пирогів" [7]).

Описане ворожіння належить до числа найпоширеніших, чи не на всій навіть території України.

---

[1]) Ястребовъ, с. 38. [2]) Ю. Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ. [3]) Косенко Ф. П., (с. Подолянці Чуднівськ. р. Вол.), Мат. Етн. Ком. [4]) Moszyńska, с. 41.

[5]) Маркевичъ, с. 22. Тежу Арандаренка (с. 227) й Богдановича (с. 211)

[6]) Пустовий, Мат. Етн. Ком. Вар. Чуб. (Волинь), т. III, с. 258.

[7]) Шухевич, т. IV, с. 269.

Для ворожби приносять до хати сонного півня, курку, гусака й ворожать з їхніх учинків, ворожать з учинків коня. У Новоградвол. пов. і на Полтавщині півневі сиплять зерно й ставлять воду. Коли візметься перше до зерна, то чоловік буде господар, коли до води—п'яниця [1]).

За відомостями Чубинського уночі знімають кури з сідала, дають їм кілька зерен пшениці і коли курка з'їсть чітне число, то дівчина вийде заміж [2]).

Садять під решето півня з куркою, зв'язаних хвостами і трохи згодом випускають звідти. Коли при цьому півень потягне курку, то чоловік буде панувати над жінкою, в противному разі жінка матиме вплив на чоловіка [3]).

У П'ятничанах Він. окр. дівчата дають курам їсти та пити. Чия курка їсть і не п'є, в тої дівчини чоловік буде старанний, працьовитий, буде „глядіти" своє господарство. У тої ж дівчини, якої курка багато п'є води, чоловік буде п'яниця [4]).

На Полтавщині півня садять у діжу і ставлять на покуті, на підлозі ставлять миску з водою й тут саме сиплять кучки проса, жита, гречки. Коли півень із діжі кинеться на зерно,—суджений буде славний господар, коли ж—до води, то—п'яниця [5]).

У люду Піддуклянського після пса приносять до хати гусака. Парубки впроваджують його на середину хати. Одна з дівчат зав'язує йому очі, після чого дівчата сідають на лавки довкола і пускають гусака поміж себе. Яку з дівчат гусак схопить за фартух або спідницю, та протягом року найраніше вийде заміж. Ця гра повторюється тричі [6]).

Дівчина сідає на коня. Коли кінь піде до воріт, то дівчина вийде заміж; у противному разі вона лишиться цього року дівчиною [7]).

Гуляють у калити („калити кусати") [8]). Ця гра відбувається звичайно після закликання пса на балабушки, калиту звичайно вішають до стелі на червоному пасі або просто на шнурку так, щоб вона висіла чи то дуже високо—на більшому, ніж людський зріст віддаленні од землі, чи то на віддаленні людського зросту.

Відомі нам українські варіянти гри всі мають на меті змагання вкусити коржа за встановленим правилом гри. Але ж правила ці не всюди однакові: в одних варіянтах головне—доскочити до калити, що висить високо, і вкусити її, у других (таких більшість)—вкусити її не засміявшись. Для цього потрібно тільки оволодіти собою, не піддатися загальному веселому настроєві присутніх, що намагаються розсмішити іспитованого. Саму ж калиту дістати для нього в даному разі не важко, бо висить вона невисоко. Обидва ці види гри ми розглянемо окремо.

Скачуть до калити, щоб вкусити її (виявляють силу, зручність).

---

[1]) Kopernicki, „Zb. Wiad.", t. XI, c. 190; Богдановичъ, с. 211. [2]) Чуб., т. III, с. 261. [3]) Чуб., т. III, с. 261; Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 564. [4]) Алферова, Мат. Етн. Ком. [5]) Маркевичъ, с. 21. [6]) Gustawicz„ „Lud", t. VI, с. 378. [7]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 264; Чуб., т. III, с. 261 (с. Дермань Дуб. пов.). [8]) Доманицький, „Мат.", т. XV, с. 79

У околицях над Збручем між дівчатами відбувається таке саме змагання: „паленичку" вішають високо до сволока й кожна старається доскочити до неї та вкусити її. Хлопці при цій грі (як і при інших названих у цьому опису) або виступають у ролі глядачів, або ж намагаються перешкоджати дівчатам і з ними передертися [1]).

На Харківщині (Курщині?) змагаються хлопці й дівчата, коло колити стає господиня хати з ганчіркою, помащеною сажею. Вона розкачує колиту так, щоб її важко було схопити й щоб колита вдарила того, хто хоче це зробити. Хто під'їжджає, тому не вільно також розсміятися. Верхом геройства вважається схопити колиту зубами й зовсім зірвати її [2]).

У с. Білозірці на Херсонщині ця гра є дівоча: вішають великого коржа, щоб можна було схопити його зубами. Одна дівчина стає біля нього з розбавленою сажею, решта ж по черзі приїзджають до коржа верхи на кочерзі й говорять: „я їду!"—„Чого ти їдеш"?—питає та, що стоїть біля коржа. „Калити кусати". —„А як не будеш калити кусати, то буду морди писати". Та, що приїхала на кочерзі, підскакує, щоб схопити коржа зубами, й коли цього зробити їй не вдасться, то дістає мазок сажею по обличчі від дівчини, що стоїть поруч [3]).

У с. Роксолянах Овідіоп. р. на Херсонщині хлопець, під'їзджаючи до калити на кочерзі, намагається зірвати її зубами з гвоздя, але так, щоб не торкнутися руками. Якщо йому це вдасться, то дівчата зараз таки стараються вломити її хоч шматочок і з'їсти. Коли дівчина її вкусить, то значить, за неї будуть хлопці теж так сильно битися [4]).

Звістки про поширення цього виду гри в калиту, як бачимо, дуже бідні. Змагаються частіше самі дівчата, іноді ж хлопці (Роксоляни), або хлопці й дівчата.

Кусають калиту, намагаючись не розсміятися. У цьому виді гри можна розрізнювати три варіянти відповідно до того, хто кусає калити. Часом кусають по черзі хлопці і дівчата, часом тільки дівчата, або ж тільки хлопці. Деякі різниці є і в діялогу, що відбувається, коли кусають калиту.

За описом Пурієвича гра відбувається так. Коло калити стає писар—парубок, що тримає в руці замість пера величезний квач, змочений у помиях. Потім усі дівчата й парубки під'їзджають до калити на кочерзі. Їздець виробляє різні скачки своїми ногами, наслідує кінній гри, поганяє сам себе й, із ржанням коняти й криком погонича під'їзджає до самої калити. Наблизившись до неї, він якнайнижче кланяється, майже до землі, писареві й звертається до нього звичайно з такими словами:

— Доброго вечора, господину писару!

— Добре здоров'я—відповідає писар.

---

[1]) Галько, с. 8. [2]) Н. Б., „Южн. Кр.", 1896, № 5467.

[3]) Чернявская, „Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва", т. V, вип. 1, 1893, с. 108 Вар.: Кривовид, П. О., с. Липівка, Тульч. окр. (Калита висить на черв. нитці).

[4]) Самарин, Мат. Етн. Ком.

— А куди ти їдеш?

— О, а калити кусати!

— Ой не смійся, братіку, бо по зубам буду писати!

Тримаючи квач, писар обмочує його в чорнила—помиї.

— Або будеш писати або ні,—заперечує приїзджий.

Якщо підчас останніх слів писаря їздець засміється, то писар пише йому квачем по губах, не дозволяючи йому кусати калити. Всі сміються. Хто вдержиться од сміху, має право кусати калиту.

Гра триває аж поки всі не підійдуть до калити. Коли ж потім усе ж таки залишиться трохи калити, то дівчата розламують її й підносять парубкам з різними привітаннями [1]).

У с. Жолунь на Овруччині, як скінчиться гра, коржа роздають усім, хто є в хаті, в тому числі старим і дітям [2]).

Інші варіянти містять мало важливих подробиць.

У с. Солов'ївці Радом. пов. з квачем стає дівчина, а під'їзджають на кочерзі дівчина або хлопець. Хто під'їзджає, має власне два завдання: не розсміятися, проказуючи вірша (Їду, їду на коцюбі, Кажу: добрий вечор тобі і т. д.) і не розсміятися ловлячи калиту ротом [3]).

Схожі з наведеними варіянти записано на Київщині, Херсонщині [4]).

У деяких місцевостях у діялозі фігурує назва Калитинський, Кочержинський (Коцюбовський). Ось, наприклад, варіянт з Копіеватої Шевченківської округи. Коржа тут обвішують цукерками і замість кусати калиту, кожен відриває од коржа цукерок. Коло коржа стає один хлопець. Потім посилають одного хлопця чи дівчину, по черзі, а той стоїть з квачем. Другий, кого посилають, їде на кочерзі „хватать калиту" і вступає в розмову з тим, що стоїть коло калити. Присутні смішать його. Їздець каже: „Здоров, пан Калитинський!"—„А що скажете, пан Кочержинський?"—„Калити хватать". Потім їздець одриває цукерок, а в той час присутні стараються розсмішити його й коли засміється, „то вони квачем по морді й той їде без нічого" [5]).

---

[1]) Пуріевичъ, цит. опис. У с. Курнім Новоградвол. пов. дівчата при тому кажуть. „Калета, калета солодка була, тепер ми її з'їли, за женихом полетіли". Див. Чубинскій, т. III, с. 259. Варіянти Пуріевича й Чуб. дуже схожі. Діялог переданий неоднаково. Порівн.: Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 570; Дом., „Мат.", т. XV, с. 79.

[2]) Л. П. Шевченківна, Мат. Каб. Прим. Культ.

[3]) Юзь Пынка, „Жизнь и Искусство", 1895 р. № 34 (Областныя вѣсти). Гойдають калиту й у деяких інших місцевостях (порівн., напр. опис Кічкового).

[4]) Махновець, М. С., Лютіж Київськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Матушенко, с. Пантазіївка Новопразького р. Зінов'ївськ. окр., Мат. Етн. Ком. Неясна звістка Пустового з с. Василівки Компаніївськ. р. Зінов'ївськ. окр.

Неясні звістки: Савченкова з Водотинськ. вол. Радом. пов. (Рукоп. Р. Г. О-ва), Онищенка—з Лебедина Шевч. окр. (Мат. Етн. Ком.), Кічкового—з тої же місцевости (Мат. Етн. Ком.).

[5]) Осауленко, Мат. Етн. Ком. Порівн. Онищенко, Мат. Етн. Ком. Порівн. попередн. опис.

За Коперницьким змагаються між собою дівчата, але з квачем стоїть парубок [1]).

Під Каневом, де також змагаються дівчата, а ролю „писаря" відіграє парубок, калиту („бакалу") вішають або над столом,—тоді один хлопець — писар сідає за стіл і маже дівок по обличчі, або на тичці—тоді один хлопець тримає начиння з сажею, другий квача [2]).

У с. В.-Савустьянівці Уманськ. окр. і в Білозірці на Херсонщині це є гра дівоча: змагаються між собою дівчата, так само дівчина стоїть із сажею [3]).

У Олексіївці на Херсонщині калету вішають до стелі на зеленій стьожці, біля калити стає піп або дід з квачем [4]).

У східній Волині [5]), у Рівному [6]), у Слобідці Плужанськ. р. Шепет. окр. [7]), у с. Спиченцях Бердич. окр. [8]), у Городці на Овруччині [9]), у с. Могильній Ушанськ. р. та в Іскорості на Волині кусають калиту (у Іскорості— кібалу) тільки хлопці [10]). Дівчата чіпляють калиту.

Так само в с. Слобідці (Слобоудка) Коростоуськ. вол. на Київщині: того хто засміється дівчина мастить щіткою, вимазаною саджею) [11]), у с. Вел.-Вовнянці Білоцерк. окр. [12]), в Ульянівці Першотр. окр. [13]), у с. Лип'янці Шевч. окр. Златоп. р. [14]), у с. Покровському на Криворіжжі [15]), у с. Юковському коло Тирасполя [16]).

На хуторі Мощанки зафіксовано дуже цікаві подробиці гри.—На складках, за Петренком, танцюють, потім сідають вечеряти. Поклавши коржа край столу, головніші хлопці входять у сінці; один з головніших одчиняє навстяж двері й на зразок як робиться по-весільному каже: „Староста, пані же староста! Дозвольте це добре діло почати". З хати йому: Можна. Він каже і одночасно торохкає рогачем по удвірках,—і так тричі. Поблагословившись, із сінець хлопці в'їзджають на кочеріжниках. Старший їде на кочерзі, тут йому грають музики, і розсмішують. Коли розсміється, то його мастять квачем [17]).

У с. Чорнобиль Шевч. окр. зустрічаємо цікаву подробицю гри. Якщо хлопець, що їде на кочерзі кусати калиту, не засміється, то його „б'ють разів кілько пряжкою римінною". Або ж роблять умову: хто засміється, як кусатиме калиту, з того пляжка горілки [18]).

У описах звичайно немає пояснень, яку мету має ця гра. Тільки в Чубинського, Галька, Доманицького й Коробки зазначено, що хто, кусаючи

[1]) Kopernicki, „Lud", t. XI, c. 182. [2]) Moszyńska, cc. 41—42. [3]) Грищук, Мат. Етн. Ком.; Чернявская, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва", т. 5, в. 1, 1893, с. 108. [4]) Ястр., с. 39. [5]) Коробка, „Ж. Ст.", 1895, в. 1, с. 32. Кусають „бали" (бала́) також у Чуднівськ. р. Житом. окр. Див. опис Дмитрука, Мат. Етн. Ком. [6]) Опис невідом. авт., Мат. Етн. Ком. [7]) Височинська, Мат. Етн. Ком. [8]) Борисюк, Мат. Етн. Ком. [9]) Л. П. Шевченківна, Мат. Етн. Ком. [10]) Дмитрук, Мат. Етн. Ком. [11]) Той самий опис. У с. Могильній менших хлопців дівчата не приймають: не дають їм кусати коржа (той же опис). [12]) Демченко, Мат. Етн. Ком. [13]) Удима, Мат. Етн. Ком. [14]) Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ. (наприкінці п'ють горілку й закушують калетою). [15]) Мат. Каб. Прим. Культ. [16]) Гавриленко, Мат. Каб. Прим. Культ. [17]) Мат. Етн. Ком. [18]) Ричка, Мат. Етн. Ком.

калиту не засміється, той жениться або вийде заміж. У інших—калита описується як звичайна весела розвага—без усякої особливої мети. У с. Білозірці, на запитання С. Чернявської про значіння гри, дівчата відповідали: „А ми самі не знаємо, мабуть та, що калити укусила, заміж піде".

Гра в калиту, як бачимо поширена переважно на Наддніпрянській (включаючи Слобожанщину) й Степовій Україні. Вона є мало відомою на Західній Україні (тільки над Збручем).

У більшості місцевостей ця гра є спільною для дівчат і парубків, рідше вона є виключно дівочою, частіше ж змагаються самі парубки.

Прислухаються до псів, до кабана, до луни, підслухують розмову в хаті. Все це роблять, щоб довідатися, з якого боку буде суджений і чи буде він узагалі.

Колективність цього ворожіння полягає в тому, що воно відбувається в обстановці вечерниць; інколи всі дівчата вибігають слухати разом, інколи кожна окремо, але ж, підслухаючи й прислухаючись, кожна дівчина ворожить про свою індивідуа́льну долю, сама за себе; зрідка ворожить не тільки парубок, але й дівчина [1]).

Дуже поширений звичай слухати, з якого боку брешуть пси—у той бік дівчина вийде заміж. Вийдуть на подвір'я і чекають, поки загавкає пес. Звістки про цей спосіб ворожіння маємо з Новоградвол. пов. [2]), з Зах. України (дівчата залишають парубків у хаті, а самі йдуть на поріг) [3]).

На Поділі у Вінницьк. р. і окр. (с. Медвеже Ушко) дівчата йдуть у садок, вилазять на вишні і прислухаються. [4])

У деяких місцевостях у різний спосіб полошать псів, щоб загавкали, кабана, щоб зарохкав.

У м. Шумському виходять на двір і кажуть: „Залай, залай, собаченько, завий, завий, сірий вовче" [5]).

У с. В.-Савустьянівка Уманськ. окр. дівчата йдуть до свинячого хліва. Стане перед хлівом і кричить: „Ачу на після Різдва"! Як кабан рохне, то дівчина віддасться після Різдва, а як не рохкає, то знов кричить: „Ачу на після великодня!" Як кабан знов не рохне, то кричить: „Ачу на госінь!" З рохкання кабана дівчина ворожить, коли вона віддасться. Якщо кабан зовсім не озветься, то дівчина журиться [6]).

У деяких місцевостях кричать і слухають луну: звідки її чути, туди дівчина піде заміж [7]).

Часом торохкають ложками. За Свидницьким проти Андрія, як повечеряють і миски заберуть зі столу, дівка бере скатертину з ложками, стає на сіннім порозі й три рази торохче ложками. З якого боку озвуться собаки, з того боку буде суджений [8]).

---

[1]) У Красносілці Старокост. пов.—Чуб., т. III, с. 258. [2]) Чуб., т. III, с. 258. Kopernicki, „Zb. Wiad", t. XI, с. 189. [3]) Gustawicz, „Lud", t. VI, с. 378.

[4]) Тарасюк, Мат. Етн. Ком. [5]) Чуб., т. III, с. 262. Вар. у Богдановича, с. 211 (Полтавщина). [6]) Грищук, І. П., Мат. Етн. Ком. [7]) Чуб., т. III, с. 261. [8]) Свидницький, „Основа", 1861, ноябрь—дек., с. 56.

Це ж саме зафіксоване і в Крехові Жовківськ. пов.[1]).

У деяких місцевостях підслухують людської розмови (зрідка шумів).

У с. Липівці Тульч. окр. гурт дівчат іде до сусід, тихо підходять під вікно до сусіди та прислухаються, що там говорять. Якщо чути в хаті „сядь", то всі сумують, „іди", то радіють, бо це значить, що мають вийти заміж[2]) (вар. так, ні...).

Цей спосіб ворожіння на Андрія зазначений у описах з Зах. України, Поділля, Волині, Херсонщини; у Томашполі Тульч. окр. і, здається, на Полтавщині воно є індивідуальне[3]).

Ходять до житниці й прислухаються: якщо там чути шум і пересипку хліба, то дівчата будуть жити в подружжі у багатстві[4]).

Ворожіння з черевиками. Це ворожіння виконують дівчата, щоб довідатися, в якій бік вийдуть заміж. Існує три прийоми ворожіння.

За Коперницьким у Новоградвол. пов. кожна дівчина, скинувши черевика, кладе його до нецок, які потім одна з них підкидає в руках так, як коли віють зерно, чий черевик перший випаде з нецок, та випередить інших у одружінні.

Зараз таки практикують і таке ворожіння. Дівчата встановлюють свої черевики один при одному у простій лінії—від стіни до дверей, потім черевик, що стоїть при стіні, ставиться наперед, потім так само кожен дальший по черзі. Ряд черевиків таким чином простує до порогу. Чий перший вийде за поріг, та дівчина перша вийде заміж[5]).

Варіянти другого прийому записано на Волині, в Галичині, на Київщині.

Третій прийом ворожіння такий: кидають чобіт через хату, або через двір за ворота й уважають куди обернеться він носком або халявою,—в ту сторону дівчина заміж вийде. Цей прийом ворожби зафіксований у описах з Буковини, Київщини, Поділля, Херсонщини, Катеринославщини[6]).

Схожі з наведеними такі прийомі ворожби: кидають тичку й фартухи:

У с. Лумлі Корост. окр. дівчата беруть високу пиріку (тичку), став-

---

[1]) Згад. опис Герасимовича. [2]) Кривовид, Мат. Етн. Ком.

[3]) Чуб., т. III, с. 260 (м. Шумськ.); Kaindl, Die Huculen, с. 13; Gustawicz, „Lud" t. VI, с. 378; Алферова, с. П'ятничани Він. окр., Мат. Етн. Ком.; Удима, с. Ульянівка Першотр. окр. Мат. Етн. Ком.; Удиц, Томашпіль Вінн. окр., Мат. Етн. Ком.; Богдановичъ, с. 112.

[4]) Чуб., т. III, с. 261.

[5]) Kopernicki, „Zb. Wiad", t. XI, с. 189; Герасимович, „Правда", 1893 р., с. 435 (у Крехові Жовк. пов.); Moszyńska, цит. опис.

[6]) Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, 1 Th., с. 48; Чуб., т. III, с. 260; Moszyńska, цит. оп.; Кривовид, с. Липівка Тульч. окр., Мат. Етн. Ком.; Алферова, с. П'ятничани Вінн. окр., Мат. Етн. Ком.; Тарасюк, с. Медвеже Ушко Вінн. окр., Мат. Етн. Ком.; Пустовий, с. Василівка Компаніївськ р. Зінов'ївськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Грищук, цит. опис.; с. Покровське на Криворіжжі, Мат. Каб. Прим. Культ.

ляють просто, потім тікають. У який бік упаде тичка, у ту сторону дівчина вийде заміж [1]).

Там само дівчата беруть свої фартухи, кладуть у ночовки, а потім кидають. Котрої фартух вперед випаде, та дівчина вперед заміж піде [2]).

Низка ворожінь заснована на тому, що дівчата тягнуть щонебудь на щастя (з води, зі смітника, зі стріхи), беруть навмання зерна в амбарі, або поліно в сараї, ловлять напомацки вівці у вівчарні, тягнуть щонебудь з горщика тощо. З наслідків ворожать про судженого.

Витягають щонебудь з ополонки. Це ворожіння зрідка сполучене з діставанням води на балабушки або на калиту.

Над Збручем, перше ніж взяти води „в губу", дівчата тягнуть щонебудь із води. Як витягне тріску, то чоловік буде боднар або тесля, колісник, як витягне черепок—ганчар, камінь—муляр і т. і. [3]).

Аналогічна ворожба на Херсонщині сполучена з діставанням води на балабушки. Зветься вона інколи тут „виливанням" [4]).

Найчастіше одначе це ворожіння описується як самостійне. Варіянти маємо з Поділля, Гуцульщини, Волині, Київщини й Херсонщини [5]).

Так само тягнуть на щастя зі смітника на Волині, Поділлі й Київщині [6]).

Тягнуть зі стріхи жменю або стеблину соломи.

На Волині витягають зі стріхи жменю соломи: коли знайдуть чітне число зерен, то це визначає подружжя [7]).

У с. В.-Савустьянівці Уманськ. окр., дівчата йдуть до сусіди й кожна смокче жменю стріхи: скільки зерен, стільки пар старостів буде [8]).

На Полтавщині проти Андрія витягають зі стріхи стебло соломи, і коли в колоску знайдеться зерно,—жених буде багатий, коли не буде зерна—бідний, коли солома без колоска, то жениха в цьому році не буде [9]).

Ходять у амбар і беруть звідти по кілька зерен: Чітне число—скоро одружиться, нечітне—навпаки [10]).

---

[1]) Савченко, І. С., Мат. Етн. Ком. [2]) Савченко, І. С., Мат. Етн. Ком.

[3]) Галько, с. 7.

[4]) Ястребовъ, с. 39 (Красноглазівка); Чернявская, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва", т. 5, в 1, с. 108.

[5]) Koperniсki, „Zb. Wiad", t. XI, с. 190; Чуб., т. III, с. 262 (Кременецьк. пов.); Gusta-wicz, „Lud", t. VI, с. 278; Герасимович, „Правда", 1893 р. с. 435; Кривовид, с. Липівка, Тульч. окр., Мат. Етн. Ком.; Данильченко, с. 38; Грищук. с. В. Савустьянівка Уманськ. окр., Мат. Етн. Ком.; Пустовий, с. Василівка Комп. р. Зінов'ївськ. окр., Мат. Етн. Ком.

[6]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 563; Криворучка, с. Давидківці Проск. пов., Мат. Етн. Ком.; Moszyńska, цит. опис.

[7]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 565; Koperniсki, „Zb. Wiad", t. XI, 1887, с. 190.

[8]) Грищук, І. П., Мат. Етн. Ком. Те ж у Рівному, Мат. Етн. Ком.

[9]) Маркевичъ, с. 20. Повторено в Чуб., т. III, с. 258.

[10]) Петровъ, „Тр. Кіевск. Дух. Ак.", 1871, сент., с. 565; Чуб., т. III, с. 259.

Входять уночі в сарай і беруть поліно. Коли воно гладке, то чоловік буде молодий і добрий, коли ж суковате, то старий і сердитий. Іноді врешті ворожать і таким чином, що гладке поліно віщує чоловіка бідного, а суковате—багатого [1]).

На Андрія ходять у вівчарню й ловлять вівці, коли дівчина спіймає через засув барана, вийде цього року заміж (Кремен. пов., М. Шумськ. [2]).

Тягнуть щонебудь з-під рушника, відкривають на щастя покришки з горшків, миски.

Господиня ставить на стіл воду, вугіль і коралі та накриває їх рушником. Після цього дівчата повертаються до хати і крізь рушник указують на якийнебудь з цих предметів: коли дівчина укаже на воду, то чоловік її буде водоносом, коли на вугіль,—то за Цигана, коли ж на коралі—то монашкою лишиться [3]).

У Дубенському пов. (с. Козароги) кладуть потай під різні миски кільце, чіпок, ляльку. Дівчина, що підійме миску з кільцем або чіпком, вийде заміж, а з лялькою—родить дитину [4]).

У Товтрах у вілію Андрія мати дівчат, що хочуть довідатися, чи скоро вони вийдуть заміж, або близька їх родичка, звичайно тітка, вибирає три нових, щойно куплених, горщики й ставить їх у хаті. У оден з них кладе рантух або перемітку, в другий—цибулю, в третій волічку (гарус), яку звичайно уживають до вплітання до коси. Дівчина або молодиця (zawitka) виходить до комори, до т. зв. кліті, там її очі зав'язують хусткою, а коли її пустять назад до хати, котрого з тих трьох горців торкнеться, така судьба її чекає. Коли діткнеться до горця з переміткою, вийде заміж зараз, наступних запустів; коли торкнеться горця з цибулею, стане скоро молодицею, тобто покриткою (zawitka)—без шлюбного чоловіка. Коли торкнеться третього горця, цілий рік буде незаміжньою дівкою. Виконавши це, засмучена чи весела, відповідно до відповіді, дівчина вибігає на горб і волає щосили: „Гуль випершися віддам на весну чи тепер“ [5]).

У Крехові на столі кладуть п'ять мищинок або покришок. Під кожну кладуть щонебудь, а власне: під одну перстень, під другу віночок барвінковий, під третю „тлумачок“ (клуночок), під четверту нитки, а під п'яту ляльку. Тоді кожній дівчині за порядком кажуть вийти з хати, і попереміновавши покришки, кличуть її назад. За що вхопить, тобто котру покришку піднесе, така її „долейка чекає“. Вінок означає весілля в короткому часі, перстінь—„най старостів надієся“, тлумачок—„піде за прошеним хлібом на вандер“; нитки—її чоловік буде ткачем, а лялька—покриткою буде [6]).

На Буковині проти Андрія на столі під трьома тарілками кладуть хрест,

---

[1]) Чуб., т. III, с. 261. [2]) Номисъ, с. 11; Чуб., т. III, с. 260; Петрушевичъ, с. 81; те ж у назв. опису Мошинської (з-під Канева). [3]) Петровъ, цит. праця, с. 563; Чуб., т. III, с. 263. [4]) Чуб., т. III, с. 260. [5]) Witwicki, „Pamiętnik T-wa Tatrzańskiego, 1876, t. I, с. 77. [6]) Герасимович, „Правда“, 1893.

вінок і ляльку. Як витягне дівчина хрест—помре, як вінець—одружиться, лялька означає встид [1]).

У с. Липівці Тульч. окр. під миски кладуть каптур, вінок і цілушку хліба. Коли дівчина натрапить на каптур, вийде заміж; коли на вінок—буде ще гуляти; на хліб—буде багата [2]).

Під Каневом під трьома мисками ховають: хустку, стьожку й трохи землі. Дівчата по черзі беруть миски: хустка означає одружіння в тому році: стьожка—надію, що одначе нескоро збудеться; земля—домовину. Потім, примруживши очі, дівчата підходять по черзі до черевиків. У одному кладуть кавальок цегли або глини від печі, в другому хліб, сіль. Котра витягне цеглу й глину, ту чекає—зло, котра хліб-сіль—вийде заміж [3]).

У с. Ульянівці Першотр. окр. під три миски кладуть квітку, хустку й свічку. Три дівчини чекають у той час у другій кімнаті, поки їх не покличуть. Яка дівчина вибере квітку, та вийде заміж, хустку—ні, свічку—умре [4]).

Тягнуть кільця з води. За Пурієвичем це ворожіння відбувається так: Дівчата наливають у тарілку води, кидають туди свої кільця. Парубок витягає якенебудь і та буде його пара. Гра триває аж поки в тарілці не буде жадного кільця [5]). У Житомирському пов. (Карповець) виймають кільці з чашки зубами [6]).

У деяких місцях на Волині дівчина бере два кільці, одно з них загадує на якогонебудь парубка, обидва пускає в воду і потім виймає звідти губами: коли вона витягне те кільце, яке загадала на парубка, то значить, вийде за нього заміж [7]).

Більшість наведених у нас колективних ворожінь (витягання чогонебудь на щастя) відбувається на Андріївських вечерницях, але деякі—в родинному оточенні.

Пускають на воду дві свічки, два листки барвінку або дубові (на парубка й дівчину) й дивляться чи зійдуться.

За Пурієвичем роблять так: беруть тарілку з водою, кожен парубок і дівчина по черзі пускають по воді принесені ними воскові свічечки, нижній кінець яких зміцнений на маленьких воскових тарілочках. Кожен пускає свою свічечку на воду. Коли, плаваючи, свічечка парубка зіткнеться зі свічечкою дівчини, то звідси роблять висновок про їхнє кохання й швидке одруження. Як ні, то роблять протилежний висновок. Ця гра триває аж поки всі парубки й дівчата не перепустять своїх свічок. Етнограф зауважує, що парубок і дівчина, свічечки яких зіткнулися, потім дійсно одружуються [8]).

---

[1]) Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, I, с. 49. [2]) Кривовид, П. О., Мат. Етн. Ком. [3]) Moszyńska, цит. опис. [4]) П. Удима, Мат. Етн. Ком. Те ж у Томашполі Тульч. окр. П. Г. Удиц, Мат. Етн. Ком. [5]) Пуріевичъ, цит. стаття.

[6]) Чуб., т. III, с. 260. [7]) Петровъ. „Тр. Кіевск. Дух. Ак.“. 1871, сент. с. 563. Л. П. Шевченківна, с. Жолунь на Овруччині, Мат. Каб. Прим. Культ.; те ж у Городці. Пуріевичъ, „Вол. Губ. Вѣд.“, 1866, № 10, с. 80. Вар. Чуб., т. III, с. 260 (с. Мокрани Новгрдвол. пов.); Богдановичъ, с. 211.

Якщо чашечка якоїнебудь дівчини потоне в воді, то це значить, що дівчина ніколи не вийде заміж. Закінчивши ворожіння, дівчата виливають воду назад у той поточок, з якого взято воду [1]).

Описану ворожбу записано на Овруччині (у відро води кидають два дубові листочки), у Крехові Жовк. пов. (кидають у миску води два листки барвінку), на Поділлі, на Волині, на Херсонщині [2]).

Схожа з цією така ворожба:

Палять галки із паклі й ворожать із горіння.

Дві галки, дуже легко скручених з паклі, підпалюють рівночасно, задумуючи на якунебудь пару. Коли вони згорять піднісшися до гори, то це знаменує їх злучення [3]).

У с. Крехові Жовківського пов. кожна дівчина ставить на припічку насупроти себе два клапті клочча і запалює їх. Як вони, горячи, впадуть оден на одного, то і для їх долі добрий знак: значить поберуться. Як палять клочча, то приспівують: „Андрію, Андрію, Я коноплі сію“... [4]).

Підкидають крайки. За описом Галька над Збручем після скакання за паленичкою дівчата „поскидають свои крайки, позвивають ихъ въ качалця, поскладаютъ въ нецки и опалаютъ: которои крайка найборше зъ нецокъ вылетитъ тая скорше всѣхъ оддастся“ [5]).

Випускають на воду білок із яйця, топлять віск, ворожать із тіні. Ці прийоми ворожіння схожі тим, що судять про долі із форми білка, воску, тіні.

У Шумському проколюють гострий кінець яйця й випускають із нього білок у шкянку з водою; коли білок прийме в воді форму будинку, то дівчина вийде заміж за багатого, коли форму трави—то за бідного [6]).

У с. Томашполі Тульч. окр. дівчата беруть віск, топлять його і пускають на воду в миску. Коли форма воску скидається на батіг, то значить дівчина вийде за хлібороба, коли на молоток—за коваля і т. і. [7]).

На Волині дівчата по черзі виливають віск на воду в мисці; з фігур, які при тому утворюються, здогадуються про свою судьбу. Якщо віск прийме на воді форму вінця, то дівчина вийде заміж [8]).

У Ульянівці Першотр. окр., якщо віск прийме форму батога то дівчина вийде за хлібороба, молотка—за коваля [9]).

---

[1]) Петровъ, „Тр. К. Д. Ак.“, 1871, сент., с. 562.

[2]) Герасимович, цитов. опис.; Удиц. с. Томашпіль Тульч. окр., Мат. Етн. Ком. (тут уживають воску, з яким ворожили і раніш); Удима, с. Ульянівка Першотр. окр., Мат. Етн. Ком.

[3]) Kopernicki, „Zb. Wiad.“, t. XI, c. 190. Теж у люду Піддуклянського, але палять три кульки. Gustawicz, „Lud“ t. VI, c. 380.

[4]) Герасимович, „Правда“, 1893, с. 435. Аналогічне—на Буковині, Kaindl, Die Rutenen in der Bukowina, I, с. 48.

[5]) Галько, с. 8.

[6]) Чуб., т. III, с. 261. [7]) Удиц, Мат. Етн. Ком.

[8]) Kopernicki, „Zb. Wiad“, t. XI, с. 189; Чуб., т. III, с. 260 (м. Шумськ.); Петровъ, „Тр. К. Дух. Ак.“, 1871, сент., с. 563.

[9]) Удима, Мат. Етн. Ком.

У с. Зарічному Охт. р. на Харківщині на Андрія ворожать так: Із вечора, коли трохи „поноченько“, дівчата ставлять стіл до стіни, на столі недалеко од стіни ставлять форму, а недалеко од форми ставлять каганець засвічений без сала. Потім палять папір і кладуть його на форму. Дивляться на тінь на стіні. Церква означає, що дівчина не вийде заміж, домовина, що скоро вмре [1]).

Пускають на воду голку (чи плаває), нитку (чи скрутиться).

У с. Подолянці Чуднівськ. р. (Волинь) на Андрія наливають у полумисок води і пускають на воду голку. Коли голка піде на дно, то дівчина скоро вийде заміж, а коли плаває зверху, то не вийде заміж [2]).

Сукають нитку і спускають її в воду: коли нитка крутиться в воді, то заміжне життя буде добре, коли лишається в такому вигляді в якому опущена, то життя буде кепське [3]).

Наприкінці занотуємо ще кілька ворожінь, що практикуються здебільшого в небагатьох місцевостях.

Вивішують за вікно ключі: коли вони задзвенять, то дівчина вийде заміж [4]).

Роблять чучело Андрія, плачуть над ним, ховають його.

У с. Роксолянах Овідіоп. р. на Андрія збираються хлопці й дівчата та роблять собі Андрія з подертих ганчірок, напихаючи собі якінебудь штани. Кладуть його в куті перед образами, починають за ним сумувати, мало не плакати. Це триває близько години—двох. Потім беруть його та несуть на городи або обрив і ховають (хоронять) там [5]).

Лягають спиною на сніг і ранком дивляться на це місце: коли воно в смугах, то чоловік буде „вздорний“ і драчун, коли рівне, то тихий і смирний [6]).

На Андрія ж практикується згадане в нас серед практик на Катерини зшивання одягів хлопців та дівчат у церкві Андрія Первозваного (у Києві).

Перев'язують дорогу конопляною ниткою. У с. Липівці Тульч. окр. дівчата перев'язують дорогу від тину до тину конопляною ниткою, „щоб парубки зупинялися та борше впізнавали, де справляють Андрія“ [7]).

У Томашполі Тульч. окр., перев'язавши дорогу, дівчата ховаються й дивляться за чий мотузок парубок зачепиться—той парубок візьме дівчину [8]).

Питають першого стрічного, як його ім'я—так буде зватися й суджений [9]). Це ворожіння, хоч занотоване воно у двох описах, є дуже поширеним.

У с. Черленків Вінн. окр. на Андрія дівчата йдуть попід вікна до сусід і кричать: „Тітко де ключі?“ Як тітка не сердита то скаже: „У пшениці, щоб ви були усі молодиці“. Тоді дівчата веселі, бо вони скоро вийдуть заміж

---

[1]) Москаленко, Мат. Етн. Ком. [2]) Коєенко, Мат. Етн. Ком. [3]) Чуб., т. III, с. 262. [4]) Чуб., т. III, с. 262. [5]) Самарин, Мат. Етн. Ком. [6]) Чуб., т. III, с. 261.
[7]) Кривовид, П. О., Мат. Етн. Ком. [8]) Удиц, П. Г., Мат. Етн. Ком.
[9]) Чуб., т. III, с. 260 (с. Козароги Дубенськ. пов.).; Алферова (с. П'ятничани, Він. окр.) Мат. Етн. Ком.

і будуть молодиці. А коли тітка сердита, то каже: „У вівсі, щоб ви посивіли усі". Значить для дівчат зле, бо вони дівками й посивіють [1]).

Ідуть до церкви й дивляться в неї крізь замочну щілину. Коли дівчина побачить шлюб, то вийде заміж, коли домовину, то вмре цього року [2]).

Хлопці зав'язують двері хати, щоб дівчина не вийшла заміж.

У с. Ульянівці Першотр. окр. хлопці, вертаючись до дому (після вечері), зав'язують двері в тій хаті, де є дівчина,—вона не вийде заміж [3]).

Підсумовуючи матеріял про різні практики на Андрія, бачимо що на цю дату, як і на дату Катерини, не припадає ніяких прогностик (щодо погоди, урожаю); вірування в особливу активність чарівниць і засоби охорони від них худоби, а також засоби для забезпечення урожаю городини спостережені спорадично і до того тільки на Західній Україні. Лише в деяких місцевостях на Харківщині й Херсонщині Андрія вважають за свято жінок, але всюди це є свято дівчат, які постять, а найголовніше, ворожать про свою долю, про те, чи одружаться взагалі, чи скоро одружаться, який буде суджений (багатий, чи бідний, вдовець чи молодець, добрий господар, чи п'яниця, теля, чи хлібороб і т. і.). Ворожать і про те, чи буде суджений той, кого дівчина намітила, й виконують акти, що приворожують бажану особу. Ці акти здебільшого є ворожіння колективні, але ж у деяких місцевостях колективних ворожінь зовсім немає, у других практикуються і колективні й індивідуальні і дуже часто одно і те ж саме ворожіння виконується як індивідуальне в одних місцевостях, як колективне у інших. З огляду на те, що ворожіння на Андрія мають ту ж саму мету, що й практиковані на Катерини, формою багато з них припадають. Повторюються на Андрія такі прийоми зазначені у нас під датою Катерини: садять гілку, зав'язують хлопця й дівчину, закликають долю-судженого (іноді з кашею і калатаючи ложками), рахують кілля у плоті, кличуть пса на пампушки, зав'язують у сорочку сім'я, щоб сіяти його на Андрія. Але ж тільки садження гілки досить поширене і на Катерини і на Андрія, інші названі найбільше практикуються власне на Андрія. Це є цілком зрозуміло тому, що на Катерини ворожили понайбільше власне хлопці, їхні ж ворожіння дедалі менше практикувалися. Ворожіння дівчат про суджених з огляду на становище жінки в родині і суспільстві, у цілому не таке самостійне, як чоловіків,—отже ці ворожіння мали більший ґрунт і в пізніші часи. Непевність щодо майбутнього спонукала дівоцтво до більшої активности, щоб заворожити собі щастя у майбутньому, приворожити парубків.

На ширшій території з ворожінь, частіше індивідуальних, практикуються такі: сіють сім'я, рахують кілля, їдять солоний пляцок. Останнє не практикується на Катерини. Інші індивідуальні ворожіння, якщо зважити зібраний у нас матеріал, мало поширені на Україні, вони досі записані в небагатьох порівнюючи місцевостях.

[1]) Ковальчук, Мат. Етн. Ком. [2]) Чуб., т. III, с. 260,
[3]) Удима, Мат. Етн. Ком.

Колективні ворожіння виконуються найчастіше на вечерницях (іноді в родинному колі). Ці вечерниці улаштовуються з ініціятиви дівчат і мають спеціяльне ритуальне призначення: ворожбу дівчат про одруження. У той час, як на інших вечерницях (досвітках, тощо) або головним чином працюють, або ж просто розважаються, нав'язують стосунки з парубками і тільки зрідка ворожать про свою долю—на Андріївських переважно ворожать. Ворожать не тільки на самих вечерницях, але й тоді, коли розходяться додому—на вулиці, підходячи до чужої хати, тощо. Цікаво, що поруч із іншими піснями подекуди співають на Андріївських вечерницях також колядок.

Мають вечерниці і свої, ніби спеціяльні печива й страви. Більше поширені: пампушки, калита, каша й вареники. Важливіші перші три—уживані при ворожіннях.

З вечерничних практик характеристичними власне для Андріївських вечерниць є гра в калиту й ворожіння на пампушках. Гра в калиту дуже рідко пояснюється в народі, як ворожіння про одруження. Це треба взяти під увагу, досліджуючи її. Певніше очевидячки, вбачати в цій грі ініціяційну церемонію, сполучену з певним випробуванням при прийомі в громаду—дівоцьку або парубоцьку. Активність у цій грі виявляють як дівчата, так і парубки. Обидві практики поширені на великій території України, щоправда гра в калиту мало відома на Західній Україні, мабуть тому, що там взагалі колективні гри на Андрія мало практикуються.

З інших ворожінь найбільше вживаним на Андрія є звичай питати ім'я в першого стрічного. Дуже поширеними по всій Україні є такі прийоми, як підслухування, ворожіння по черевиках, витягання чого-небудь з води, смітника, з-під тарілки і т. і., намацування поліна, овець у вівчарні, тощо, пускання свічок по воді, паління пучків паклі, але ж ці всі ворожіння не є характеристичними для Андріївської календарної дати. Вони практикуються і на Різдво і на Нов. Рік. Інші вичислені попереду трапляються спорадично—в небагатьох місцевостях.

Важливим моментом ворожінь є те, що в деяких із них беруть активну участь і парубки (пускають свічечки на воду дівчата і парубки).

На Білорусі дата Андрія так само як на Україні характеризується різними ворожіннями, що їх виконують найбільше дівчата. Маємо до свого розпорядження недостатній матеріял, але можна вказати, що напр. у кол. Мінській губ. напередодні Андрія дівчата постять. Тут же ввечері кладуть під подушку солону балабушку і з відповідним примовленням, лягаючи спати, обсівають себе конопляним сім'ям, потім балабушку їдять і тоді сподіваються, що вночі присниться суджений.[1]) На Чернігівщині за Косіч теж печуть солоний пляцок, загадують судженого, лягаючи спати їдять пляцок і кличуть судженого: „Сужаний, ряджаний, придзи мне вады падаць“ [2]).

[1]) Шимановскій, Минская губернія..., рукоп. Р. Г О-ва в Лнгр.

[2]) Косичъ, „Ж. С.“, с. 54.

Все ж таки, оскільки можна судити з відомостей, які маємо до свого розпорядження, на Білорусі до дня Андрія пристосовується далеко менше всіляких практик, ніж на Україні.

У Великоросії на Пошехонні Яросл. губ. св. Андрій вважається за покровителя шлюбів [1]).

У Двиницькій вол. Кадниковськ. пов. Вологодськ. губ. дівчата бажаючи довідатися, де будуть жити в цей рік, лягаючи спати (30-го листоп.), замість молитви, кажуть: „Андрей Первозванный, покажи сущую правду, где буду жить“ [2]).

У Єнісейськ. губ., де Андрія взагалі не святкують, цей день дуже шанує молодь. Проти Андрія парубок кладе собі під голови якунебудь частину жіночого одягу, а дівчина—частину одягу парубка. Примовляють: «Андреюшко, батюшко, покажи невесту“ (або жениха): суджений або наречена ніби з'являється уві сні. Взагалі на Андрія практикуються в Єнісейськ. губ. різні ворожіння [3]).

За відомостями Петрушевича і Єрмолова на Андрія ходять уночі до річок і озер підслухувати воду: тиха вода—буде гарна зима, шумна вода—холод і метелиця [4]).

Різні ворожіння практикуються у Великоросії, найбільше на Новий Рік і Водохреща, [5]) це одностайно вказують російські етнографи, що подавали звістки про ворожільні акти в Великоросії. Мабуть не випадково мало спинялися вони на Андріївських ворожіннях:

У Росії до цього дня взагалі пристосовано, проти України, далеко менше різних практик.

У Польщі до Андрія пристосовані деякі метеорологічні поміченння [6]).

У Сербо-Хорватів до Андрія пристосовано практики на забезпечення здоровля худоби. Щоб охоронити себе від диких звірів протягом року, на Андрія заборонені деякі роботи, особливо чесання льону; не можна ходити в ліс, бо медведиця там цього дня шукає святого Андрія.

Кожна робота до Різдва має бути закінченою, а тому пряжу кладуть на ткацький варстат тільки до Андрія. Селяни не починають ніякої будови, що її не можна закінчити до Різдва. У Македонії цей день святкують ковалі. Жінки варять кукурудзяні струки й посилають сусідам як подарунок.

У деяких місцевостях хорватські дівчата постять. Практикується тут і ворожіння дівчат, що мають на меті приворожити суджених. Ці ворожіння як видно з підсумку Шнеевайза—індивідуальні, в різний спосіб викликають сон, можна побачити уві сні або судженого або смерть.

Прийоми цих ворожінь схожі з українськими. Так ось, лягаючи спати під голову кладуть три зерна, шматок хліба й сіль і виголошують відпо-

---

[1]) Баловъ, Очерки Пошехонья, „Этн. Об.“, кн. 1, № 4, 1901, с. 130.

[2]) Дмлекторский, Мат. для нар. календ. Двиницкой волости Кадниковскаго у. Рукоп. Р. Г. О-ва. [3]) Ермоловъ с. 550, Петрушевичъ, с. 81.

[4]) Про ці ворожіння маємо до свого розпорядження чимало матеріялу.

[5]) Макаренко, сс. 123, 247. [6]) Ермоловъ, с. 550.

відне замовляння, або ж читають відповідні молитви. Часом дивляться в дзеркало, думаючи про судженого [1]).

У Болгар Андрій відгонить зиму й довгі ночі. Варять пшеницю й роздають її рідним, бідним, тощо [2]).

Грудень.

У Радомиському пов. кажуть: Дікабрь місяць кабанський, бо на Різдво і мужик їсть по панській [3]).

1 грудня. *Наума.*

Не працюють.

Не працюють не тільки на Наума, але й у наступні дні. За Дмитрюковим зовсім не працюють від Наума до Миколи [4]).

На Буковині, у Радомиськ. пов., в Опішні Полтавськ. окр., у деяких місцевостях на Харківщині вважають, що в цей день добре віддавати дітей у науку (і до школи): „Наука піде „на ум". „Пророк Наум наставляе на ум". [5]) Зокрема в Опішні на Наума колись віддавали дітей у науку різного домашнього ремесла. Хто почне в цей день учитися, буде розумний. Колись тут у день Наума святкували.

У Куп'янськ. пов. вважають, що хто родиться на Наума, той «вік буде умний і небесне буде знати, не учившись» [6]).

Аналогічні звичаї занотовано і в Великоросії [7]).

2 грудня. *Аввакума.*

У Водотинській вол. Радом. пов. вважають, що в цей день добре заготовляти нюхальний тютюн [8]).

3 грудня. *Софронія.*

У Водотинській вол. Радомськ. пов. переконані, що хто родиться в в цей день, буде сонливий [9]).

4 грудня. *Варвари, Варки.*

До цього дня всюди на Україні (і на Білорусі) пристосовується приповідка: «Варвара ночі урвала, дня приточила». У Куп'янськ. пов. часом додають: «на макове зерно» [10]).

Під Дуклею, коли на Варвари сніг упаде, то кажуть: «Сьвєтий отец Никола тресе бородом» (sic!) [11]).

Коли на Варвари випаде сніг — на Сави й Миколи зміцніють морози (Куп'янськ. пов., рос. слоб. Покровськ).

---

[1]) Schneweis, с. 4. [2]) Петрушевичъ, с. 81. [3]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [4]) Дмитрюковъ, «Маякъ», т. XIII, 1844, с. 53.

[5]) На Наума діги заправляти до ума. Вагилевич, Поділ часу у Русинів, с. 285.

[6]) Савченков, Рукоп Р. Г. О-ва; Кришталь—(Опішня), Мат. Етн. Ком. Маркевичъ, с. 22 Оневн. нар. празд. Харк. губ., „Харьк. Сб.", в. I, с. 79; Ивановъ, „Сб. Харьк. Ист. Ф. О-ва", с. 179, Шинхарева (сл. Біло-Куракіно), „Харьк. Сб."; вип. 9, с. 314. [7]) Ивановъ, цит. праця, с. 179.

[8]) Каминскій, „Зап. И. Р. Г. О-ва по отд. Этн.", т. VII, с. 328; Петрушевичъ, с 80; Ермоловъ, с. 574. [9]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [10] Ивановъ, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва", XVII. с. 179. [11]) Gustawiz, „Lud", t. VI, с. 380.

Савушка да Варварушка мосты мостять, а Николушка гвозди забивает (там само) [1]).

На Сави кажуть: Варвара мосте, Сава гостре, а Микола гвозде (Куп'янськ. пов.) [2]).

На Варвару зима лягає: Варочка постеле, Савва погладить, а Микола стукне. Варвара заварит, Савва засолит, а Никола закує. Варвара мости мостит, Савва гвозди вострит, Никола прибиває [3]).

На Овруччині кажуть: «Од Варвари до Ганнов—курици ступиць, а од Ганнов до Роздва—козеи гицнуць» [4]).

На Варвари, Сави і Миколи вовки починають бігати тічками, які розвадуться на водосвяття [5]).

У Худоліївці луб. окр. на Варвари (два дні) святкують „метільні святкі“ [6]).

Дописувач із Опішні Полт. окр. повідомляє, що тут це свято святкують тільки ті, кого зовуть Варками, вони ставлять могорича й гостять людей [7]).

У перший раз варять вареники. У с. Городні на Овруччині ті, що в них є бджоли, йдуть на Варвари удосвіта до криниці, щоб першому бортникові дістати води. Як півні переспівають, то мати варить у тій воді „вареники сходние, із кіслой дежі—ето вторие в пеліповку—перше на Введення“ [8]).

Не прядуть і не тчуть. Варвара завідує віспою [9]). На Угорській Україні на Варвари, як і на Сави, Амвросія й Зосима не прядуть і не тчуть [10]).

Люд Піддуклянський вірить, що Варвара „завідує віспов“. Для того цей день люд обходить урочисто, а в вігілію того дня уже не прядуть, бо хто пряде, буде прясти завше і нічого не буде мати на веретені. Як кару, Варвара посилає віспу на ту хату, в якій у ту вілію пряли [11]).

У Мшанці Староміського повіту і по сусідніх селах кажуть: «Як би не варварила і не савила то би по велиці дні кросен не ставила» [12]).

На галицькому Підгір'ї не можна прясти на Варвари й Сави. Оповідають, що якась дівка пряла на Варвари та й зараз собі руку пробила веретеном. Молодші вже тепер не тримаються того звичаю, і нераз чоловіки карають жінок: «Було не савити і не варварити, а сісти під куделю та й починок напарити» [13]).

---

[1]) Ивановъ, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва“, XVII, с. 180. [2]) Ивановъ, „Сб. Харьк. И.-Ф О-ва“, XVII, с. 180. [3]) Петрушевичъ, с. 82; Маркевичъ, с. 22. [4]) Л. П. Шевченківна (від діда Назара Захарченка), Мат. Каб. Прим. Культ. [5]) Маркевичъ, с. 22.

[6]) Паришкура, Мат. Етн. Ком. [7]) Кришталь, Мат. Етн. Ком.

[8]) Л. П. Шевченківна (від діда Назара Захарченка), Мат. Каб. Прим. Культ.

[9]) За житієм св. Варвари, зложеним митроп. Іосафом Кроковським, у Киеві в XVII в. була пошесть; ця пошесть не торкнулася Мих. манастиря, де є мощі Варвари (Ермоловъ, Калинскій).

[10]) Жаткович, цит. опис., с. 10. [11]) Gustawicz, «Lud» t. VI, с. 380.

[12]) Зубрицький, „Мат.“, т. III, с. 52. [13]) Франко, с. 203; Петрушевичъ, с. 82.

У с. Крехові Жовківського пов. теж уважають, що в вілію цих днів «не годиться прясти». «Варвара віспою завідує на світі, Сава і Амбросій ячними слабістьми»,—отже кожна господиня, що має діти, повинна остерегатися в ті дні прясти, щоб «сьвіті» хоробами не покарали. До цього дня пристосоване оповідання, яке доводить, що на Варвари, Сави і Амброзія не можна прясти [1]).

За Дмитрюковим від заборони прясти (від Наума до Миколи) утворилися приповідки на ледачих жінок: „Жи б не савила і не варварила, да починок варганила". Розповідають: Козак на білому коні у виді св. Георгія з'явився одній жінці й спитав її, чому вона без сорочки і не пряде. Та відповіла: „Ніколи. Вчора було Савви, позавчора Варвари, сьогодня Миколая, а там було Наума, Аввакума. В сі свята гріх прясти". Він її — канчуком, приковляючи: Як би ти не саввила, не варварила, да починки варганила, то була би у тебе сорочка. Побивши больно, поїхав, сказавши що він св. Георгій. [2])

У Ровенському пов. на Варвари „не прядуть і коло хазяйства не впадають" [3]).

На Курщині, Харківщині й у сусідніх губернях Варвари — останній день осіннього циклу ворожінь (потім ідуть святочні ворожіння). Між іншим проти Варвари ворожать по тіні, топлячи віск. У миску з водою кладуть кільце, розтоплюють у казанку віск і співаючи особливих „гадальних" пісень, освітлюють скалкою, лямпою або свічкою. З тіневих контурів, що їх відбивають комки воску, судять про майбутнє: церква означає шлюб; могила — смерть або загибіль щастя; віз, коняка — дорогу. Розглядаючи тіні співають.

Це ворожіння, як зазначив етнограф, відбувається не тільки на Варвари, але ж неясно з опису, у яких саме місцевостях воно практикується (чи дійсно — в українських?) [4]).

На Білорусі до Варвариного для печуть з пшеничного тіста різні форми голів, рогів, копит і ушей, годують ними скотину, яка з того краще плодиться. Варварі моляться, щоб зберегла від наглої смерти — без покути [5]).

У народу є кілька приповідок, що одмічають холод, санну дорогу, лід у річках, тощо [6]).

У Шуйському пов. селяни молилися Варварі від марної або наглої смерти [7]). У Єнісейськ. губ. шанують її вагітні жінки [8]).

Так само, як і на Україні, на Варвари і в наступні дні не працюють [9]).

---

[1]) Герасимович, «Правда», 1893, с. 35. (?)

[2]) Дмитрюковъ, „Маякъ", т. XIII, 1844, с. 53.

Друга ледача виправдувалася, що не працює, в такий спосіб: „Я у понеділок родилась, у вівторок хрестилась, у середу — похрестини були, у четвер баби на руки зливали, у п'ятницю ж не прядуть, а в суботу нічого начинать".

[3]) Доманицький, с. 80. [4]) Н. Б., „Южн. Кр"., 1896, № 5467. [5]) Петрушевичъ, с. 82. [6]) Ермоличъ, с. 576. У Єнісейськ. губ. кажуть: Варвара ночки урвала. Макаренко, с. 125. [7]) Горелинъ, Мѣстный народный календарь въ Шуйскомъ уѣздѣ. Рукоп. Р. Г. О-ва. [8]) Макаренко, с. 125. [9]) Петрушевичъ, с. 82.

За Ґолембйовським у Варшаві в косцьолі бувала служба рибалок [1])

У Сербо-Хорватів на Варвари не працюють; крім того існує досить багато різних практик для заворожіння врожаю, для худоби, — практик, що їх не припадає на цей день на Україні [2]). За паралелю до відзначеного в нас звичаю (Овруччина) варити вареники може правити звичай варити спеціяльну страву зі всіх плодів урожаю минулого року: її їдять усі, також дають худобі, щоб була здорова й давала багато молока, примішують до насіння, савви був добрий урожай [3]).

5 грудня. *Сави, Савви.*

Освячують хату. У с. Локотках Глухівськ. пов. на Чернігівщині, побудувавши хату, переходять жити в неї, але святити відкладають до дня св. Сави [4]).

Сава — Миколин батько [5]). Савва дорогу постеле [6]). Сава мостить, а Микола гвоздить [7]).

Коли в цей день іде сніг то говорять: „Савва приїхав на санях“ [8]).

У Радом. пов. (Водотинська вол.) день св. Савви багато з селян святкують, думаючи, що свято встановлено самому господеві Саваофу [9]).

Святкують на Сави і в інших місцевостях; не працюють, не беруться ні за яку роботу [10]).

6 грудня. *Миколи, Николи, Николая, Николи Зимного, другий полаз.*

До Миколи пристосовано оповідання [11]).

---

[1]) Gołębiowski, Lud P. [2]) Schneeweis, сс. 4—6; Тановић, „Срп. Етн. Зб.“, кн. 16, с. 78. [3]) Ibid., с. 4. [4]) Танскій, „Зап. Черн. Губ. Стат. Ком.“, кн. I, 1866, с. 198. У християнськ. календ. — Савва Освященний. [5]) Ивановъ, „Сб. Харьк., И.-Ф. О-ва“, XVII, с. 180. Те ж на Білорусі, Ермоловъ, с. 577. [6]) Бѣньковскій, „К. С.“, 1896, (LII), Док., изв. и зам., с. 1. [7]) Петрушевичъ, с. 82. [8]) Чернявская, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва“, т. V, с. 108. [9]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [10]) Ивановъ, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва“, т. V, с. 108; Калинскій, с. 330—331.

[11]) Коли він (Микола) був живий, то йому з Касяном сказав бог, щоб вони прийшли до його в чисьті одежі. От вони повдівалися в чисту одежу — йдуть дорогою до бога. Коли дивляться—аж чоловік з вагою застряв у багно і ніяк не може вивизти. Микола каже Касянові: „Ходім поможем“. Касян каже: „Не хочу. Нам же бог сказав щоб ми прийшли в чисті одежі, а там он гряз — повмаруємось“. Касян не схотів, а Микола пішов, поміх витягти воза і трохи замазав одежу. От вони прийшли до бога. Бог каже: „Чого ви пришли в грязні одежі“?—цебто на Миколу. Микола каже: „Господи ішли ми дорогою і застряв чоловік, — ніяк не може виїхати. Я й поміг йому витягти воза і замазав трохи“. Бог питає: „А Касян помагав“. Касян каже: „Ні“. От бог йому каже: „За те що ти не помагав, тобі буде празник через III годи в четвертий, а тобі зате, що поміг II рази на год“ (Паришкура, Худоліївка, Мат. Етн. Ком.).

Їхали люди на ярмарок! їхав один чоловік з жінкою і малою дитиною на руках — у жінки. І от прийшлось пирейжать річку на поронові. Жінка встала з воза із дитиною, і стала на краю порона і якось не вбириглась і впустила у воду дитину. Почала плакати жінка за дитиною, а чоловік лаяти її, — ну нічого не помоглось. Нарешті порішили піти хоч богу помолитися та свечку поставить за упокой душі. Прийшли, — коли у церкві на столику біля Миколая святого образа лижить їхня дитина... Миколая і прозвали чудотворцим (Литвиненко, с. Лукашівка, Кременч. окр. Мат. Етн. Ком.).

З датою Миколи сполучені деякі спостереження щодо погоди й відповідні приповідки:

У Ровенському пов. вважають, що з Миколи починаються морози: Варвара заварить, а Микола поставить коло (або „пригвоздить“)[1]).

За Петрушевичем „Юрій мости мостить, а Микола гвоздем побиває, Микола поставить кола“ [2]).

Прогностики:

На Угорській Україні — коли до Миколи не упав сніг, то „Микола потрясе бородою“. Яка є година на Миколи, така буде і на Різдво[3]).

Як на Миколи іней — буде овес[4]).

У Худоліївці Оболонянськ. р. Луб. окр. кажуть, що коли на Миколи мороз то кінець зими буде теплий, коли ж тепло, то холодний[5]).

У с. Білозірці на Херсонщині, коли на Миколи йде сніг, то кажуть: „Миколай бородою трусить“, „дорогу стеле“ [6]).

Николини святки (кутя, узвар).

У Куп'янськ. пов. на Харківщині так називають три дні — 4, 5 і 6 грудня. У ці дні варять кутю й узвар, щоб наступного року був урожай на плоди й на ячмінь[7]).

У люду Піддуклянського Микола — патрон сиріт і вдів[8]).

Миколи — нещасливий день. До Миколи нема добра ніколи[9]).

Вовки бігають тічками, моляться Миколі, щоб їх розганяв. Люд Піддуклянський молиться Миколі, щоб хоронив і стеріг худобу, від попирання вовками[10]).

У Мшанці вважають, що „св. Николай розганяє вовки, кілько їх розжене, тілько буде їх разом пізнійше ходити“ [11]).

На Гуцульщині дають на боже на своє здорове[12]).

У Радомиськ. пов. на Київщині Миколі моляться від водного потоплення й марної смерти[13]).

Над Збручем — Микола — другий полаз[14]).

На Буковині з Миколи починається свято (різдвяні свята)[15]).

Обходять хати з піснею на честь Миколая. У Києві на Юрковиці на Миколая ще наприкінці XIX — поч. XX стол. хлопці обходили двори, співаючи пісню: Ішов Миколай лужком, бережком, Святий Миколай лужком, бережком... Цей обхід відбувався так само, як обхід колядників[16]).

Миколи — початок зимового сватання. У Острогозькому пов. на Вороніжчині — на Миколи починається зимове сватання.

---

[1]) Доманицький, „Мат.“, т. XV, с. 81. (с. Яполоть). [2]) Петрушевичъ, с. 83. [3]) Жаткович, „Етн. Зб.“, т. II. с. 10. [4]) И. Бѣньковскій, „К. С.“, LII, 1896, Док. изв..., с. 1. [5]) Паришкура, Мат. Етн. Ком. [6]) Чернявская, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва“, т. V, с. 108. [7]) Ивановъ, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва“, т. XVII, с. 180. [8]) Gustawicz, „Lud“, t. VI, с. 380. [9]) Петрушевичъ, с. 83. [10]) Gustawicz, „Lud“ t. VI, с. 380. [11]) Зубрицький, с. 52. [12]) Шух., IV, с. 271. [13]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [14]) Петрушевичъ, с. 80, Галько, с. 13. [15]) Срезневскій, „Маяк“, XI, с. 54. [16]) Квітка, Укр. нар. мел., т. II, сс. VI, 61.

У цей день правлять молебні ті, хто думає женити або женитися. Щождо осіннього сватання, то воно починається з 1-го жовтня[1]).

На Миколи не вільно збиратися на досвітки. У такому розумінні ми тлумачимо леґенду про страшну кару над молоддю. — Одні з селян казали, що в Олексіївці, другі — за Мелітополем, треті — під Миколаєвом — одного разу проти Миколи зібралися хлопці й дівчата на досвітки Були й музики. Вони звернулися до Миколи з просьбою допомогти їм переграти хлопців та дівчат, що танцювали. Починається музика й танки. Грали й танцювали до світанку. Настає день, пройшов другий, а музики й танцюристи не можуть спинитися. Так триває це й досі. Грачі й танцюристи всі почорніли, як вугіль, а все грають і танцюють. Дім, де були ті, що грали, запечатали й там досі триває страшне змагання, що жахає всіх. Повз цього дому не можна пройти по вулиці, не можна проїхати, бо коні не йдуть туди. Деякі оповідачі додають, що в цей дім стріляли, та нічого не допомогло[2]).

День Миколи є дуже шановний на Білорусі й особливо у Росії[3]). У Єнісейськ. губ. молодь улаштовує „игрища на вечерках"; друга „вечеренька" підлітків.

У Сербії занотовано леґенди про Миколу, цього дня тут перший „polažajnik" (Болевач). Мати відвідує зі знайомою жінкою дочок, що восени одружилися, не можна прясти й шити, тощо[4]). За відомостями Тановіча це свято рибалок, мореплавців[5]).

7 грудня. *Амвросія, Амбросія, Хандросія.*

Не прядуть[6]). У цей день, як гадають у Радомиськ. пов. на Київщині добре кудинебудь відправлятися в дорогу[7]).

8 грудня. *Попапія — Попапа.* Теж, що і на Хандросія[8])., але очевидно, в цей день уже дозволяється працювати.

9 грудня. *Ганни, Ганни Зачатія, Ганьки, третій полаз*[9]).

На Ганни іней—буде всякий хліб[10]).

У Мшанці вважають що „на Зачатіє тілько дня причиняється, кілько потребує курка, би з порога скочити"[11]).

На Буковині вважають, що з цього дня починається рік[12]).

Зима починається[13]).

На Ганьки—сідай в сани[14]).

Вовки починають бігати стаями[15]).

„На Ганни—Зачатія починають волчії тічки бігати (вовки стадяться),

[1]) Яковлевъ, „Ж. Ст"., 1906, в. IV, с. 309. [2]) „Одесск. Нов"., 1895, № 3173, 9 янв. [3]) Про це див. — Калинскій, сс., 331 — 337, Лонгиновскій, „Ж. Ст.", 1902 в. II, с. 197; Макаренко, сс. 125 — 127.

[4]) Schneeweis, с. 8. [5]) Тановић, „Срп. Етн. Сб.", кн. 16, с. 78. [6]) Див. вище: Варвари. [7]) Савченков, Р. Г. О-ва. [8]) Ibid. [9]) Галько, с. 13; Петрушевичъ, с. 81. [10]) Бѣньковскій, «К. С.», т. LII, 1896, док. изв..., с. 1. [11]) Зубрицький, «Мат.», т. III, с. 52. [12]) Купчанко, «Зап. Ю.-З. отд. И. Р. Г. О-ва», т. II, за 1874, с. 360. [13]) Петрушевичъ, с. 84. [14]) Петрушевичъ, с. 84. [15]) Чуб., т. III, с. 262; Борисовъ и Чубинскій, «Календ. Ю.-З. кр.», с. 37.

поки на водохрещі не стрелють (на Іордані розбігаються після вистрілів на Водохрещу)“ [1]).

У с. Трудолюбівці Ровенськ. р. кажуть: „Коли не будемо працювати цей день, то вовки будуть рвати молодих телят, ягнят і т. і“ [2]).

У Опішні Полт. окр. з цього дня починають бігати вовки і од цього дня зав'язують або затикають залізними паличками кошари, щоб вовки не ввійшли [3]).

У с. Городищі на Криворіжжі кажуть, що „од Ганниного Зачаття у пилипівку вовки збігаються, бокуни їх, та по 12 бігає до Водохреща, поки освятять воду, а після того бігають по 2—3“. [4])

У Радомиськ. пов. вважають, що на Ганнине Зачатте добре відправлятися в дорогу [5]).

Починають бджоли мед їсти. [6])

У Худоліївці Оболонянськ. р. Луб. окр.: у пасічників прикмети є такі: переховати вулики, щоб не висипалися бджоли. [7])

Ходять у льох відвідати бджоли, щоб краще роїлись. [8])

У с. Медвеже Ушко Він. р. і окр. „на Анни іде дівчина в садок, вириває два листочки з барвінку, зшиває їх до купи, а потім кожного дня по одному пришиває до самого Різдва. А на Різдво вночі, коли йдуть на всінощну, дівчина цей вінок вбирає на голову,—то кого першого здибає то той буде її чоловік“ [9]).

10 грудня. *Міни.*

У Радомиськ. пов. вважають, що в цей день недобре відправлятися в дорогу. [10])

11 грудня. *Данила (Даниля) Стовпника.*

На Данила добре починати вчитися бочарського ремесла (Радом. пов.) [11])

Навпаки у Мшанці ніби не вільно працювати на Данила. Кажуть: „Як би на Даниля Стовпника прьав, то би стовпом став“.

„Раз колов отиць скіпу на Даниля Стовпика а хлопиць упав з печи, тай зломив хребет. Якийсь різав січку та зломивмуся шпінь (кілок, що держить різак у дерев'яних вилках при скринці). Він зладив новий, тай різав далі, тай урізався в палиць“. [12])

12 грудня. *Свиридона Сонцеворота, Спиридона, Свирида.*

Леґенда про св. Свиридона. П. В. Іванов записав леґенду, зміст якої полягає в тому, що дівчина-відьма хотіла задушити Свирида, а він натомість убив її та голову відрізав. Тоді відьми захотіли помститися за вбиту, але Свирид виліз на хрест на могилі, що в ній похована була

[1]) Петрушевичъ, с. 84. [2]) Версаль, Мат. Етн. Ком. [3]) Кришталь, Мат. Етн. Ком. [4]) Ю. Сербул, Мат. Каб. Прим. Культ. [5]) Савченков, рукопис Р. Г. О-ва. [6]) Петрушевичъ, с. 84. [7]) Паришкура, Мат. Етн. Ком.

[8]) Ермоловъ, с. 583.

[9]) Тарасюк, Мат. Етн. Ком.

Російський й білоруський матер. див. у Єрмолова, Калинського й Петрушевича. У Єніс, губ. — «бабей» празник. Макаренко, с. 260.

[10]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [11]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва,

[12]) Зубрицький, «Мат.», т. III, с. 52.

відьма. З поради старої київської відьми вони знайшли 12 недогарків свічок і запалили хреста, після чого над Свиридом була б їх воля. Свирид помолився богові й просив укоротити ночі. Тоді відьми розлетілися й Свиридон залишився живий. Бог укоротив ночі для св. Свиридона — „оттого тепер от Свиридона ніч корочя стала". [1])

Сонце починає обертатися у інший бік: більшають дні, меншають ночі. [2])

Сонце на літо зима на мороз. [3])

Прогностики. Коли на Спиридона буде зміна вітра, то треба сіяти гречку—добре вродить (Куп'янськ. пов.) [4]).

Коли на Спиридона зранку буде сонячно, то не поспішай з раннім посівом; коли на Спиридона ранок буде пасмурний, посів повинен бути найраншій; коли опівдні пасмурно, то сів середній буде найудатніший, коли вечір пасмурний, то найкращий сів буде пізній (Куп'янськ. пов.). [5])

З погоди кожного з 12 днів, що йдуть за днем Спиридона, судять про погоду кожного з 12-тьох місяців наступного року, так що погода 13 числа грудня показує погоду січня, 14-го — лютого і т. і. (Куп'янськ. пов.) [6]).

За Вагилевичем у старовину на Спиридона варили пиво і з того дня до самого св. вечора відкладали по одному полінові дров, на святий же вечір дванадцятьма полінами палили й готували 12 страв. [7])

Свиридона — останнє свято перед Різдвом. [8])

Свирид охоронець породільниць. На Свиридона у Радомиськ. пов. моляться цьому святому жінки, щоб не померти від пологів. [9])

Загрожують сокирою деревам. У Вовчанськ. пов. на Харківщині загрожують сокирою тим плідним деревам, які не дають плодів,— примовляючи: „Як не будеш родити, так зрубаю". [10])

Отрушують з плідних дерев сніг та іней. Це роблять у Вовч. і Старобільськ. пов. на Харківщині, щоб був урожай. [11])

Садять вишневу галузку. У Куп'янськ. пов. зрізують вишневі галузки й ставлять їх у горшку з землею на покуті. Кожного дня поливають. Інші ставлять галузки в воду, без землі. Коли вони зацвітуть, то наступного року буде урожай на садові плоди. [12])

---

[1]) Ивановъ, «Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва», XVII, с. 28.

[2]) Кришталь (Опішня Полт. Окр.), Мат. Етн. Ком.

[3]) Дневник нар. праздн... «Харьк. Сб.», в. I, 1887, с. 79. Г. А. и А. М. Калашниковы, Сл. Никольское (Староб. пов.), «Харьк. Сб.» вип. 8. с. 242.

[4]) П. И., «Этн. Об.», 1897 № 2, с. 41. [5]) П. И., «Этн. Об.». 1897 № 2, с. 39.

[6]) П. И., „Этн. Об.", 1897 № 2, с. 38. Аналогічне у Сербії („Муравини"). Тановић, „Срп. Этн. Об.", кн. 16, с. 78.

[7]) Г. И. и А. М. Калашниковы, Сл. Никольское, „Харьк. Сб," вип. 8, с. 249.

[8]) Срезневскій, „Маякъ", XI, 1843, с. 55 (переказ повідомл. І. В—ча).

[9]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва.

[10]) Дневн. нар. праздн., „Харьк. Сб.", в. I, 1887, с. 79.

[11]) Дневн. нар. праздн. „Харьк. Сб.", в. I, 1887, с. 79; Шинхарева, Сл. Біло-Куракино (Староб. пов.), „Харьк. Сб.", вип. 9.

[12]) Ивановъ, „Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва", XVII, с. 28. Аналогічне у сл. Райгородці Староб. пов.: Коробова, „Харьк. Сб.", вип. 9.

Не можна нічого робити, особливо сверлити сверлом. У Куп'янському пов. на Харківщині переконані, що в противному разі будуть нападати пістряки, чиряки й інша нечисть. [1])

Знахурі на Спиридона вигонять з дому тараканів, клопів і т. і. [2])

За поворот зими на літо ця дата вважається і в Великоросії. Тут існують приповідки, що відзначають зміну в природі і деякі магічні практики. [3])

13 грудня. *Евстратія.*

У Радомиськ. пов. на Київщині переконані, що „коли в цей день піти на заробітки, то зароблені гроші хтонебудь украде або так будуть украдені". [4])

14 грудня. *Фірса.*

У Радомиськ. пов. гадають, що в цей день добре починати вчитися столярного ремесла. [5])

15 грудня. *Муч. Єлевферія—Олефіра.*

Масло зроблене в цей день не буде гіркнути (Радом. пов.). [6])

У Польщі цього дня відзначають Лючії. Існує приповідка: „Sw. Luca dnia przyrzuca". Не вільно нічого будь-кому позичати. [7])

Цей день багатіший на різні практики й проґностики у Сербо-Хорватів.

16 грудня. *Агея—Огія.*

Коли на Аггея сильний мороз, то він простоїть до Водохрещі. [8])

Добре починати вчитися кучерства й ходити коло коней.

Добре в цей день ставати за кучера. [9])

17 грудня. *Данила.*

На прор. Аггея і Даніїла іней—теплі святки. [10])

Добре купувати корови (Радом. пов.) [11])

18 грудня. *Севастіяна—Шелебріяна.*

Не треба в цей день клясти кури, бо коршун їх передушить. [12])

19 грудня. *Воніфатія.*

Добре заготовляти матеріял для хати (Радомиськ. пов.) [13])

20 грудня. *Інната, Гната, „свинське", „свиняче" свято, жіноче свято.*

На Угорській Україні ріжуть свині, щоб черваки не верглися у солонину. [14])

У Гуцулів—це є свято свинське, бо св. Гнат був різником. [15])

В Старій-Ушиці на Поділлі в цей день свиняче свято, також—

---

[1]) Ивановъ, «Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва», XVII, с. 28. [2]) Дневн. нар. праздн. „Харьк. Сб.", в. I, 1887, с. 79. [3]) Петрушевичъ, с. 84.; Сахаровъ, т. II, сс. 68—69; Макаренко, с. 127. [4]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [5]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [6]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [7]) S. Gonet, Kilka szczegółów z wierzeń ludu z okolicy Andrychowa, „Lud" II, с. 331. [8]) Петрушевичъ, с. 84 (неясно чи це на Україні). [9]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [10]) Петрушевичъ, с. 84, (неясно чи це на Україні). [11]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [12]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [13]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [14]) Жатковичъ, с. 10. [15]) Schnajder, Z kraju Huculów, „Lud", t. V, 1899, с. 207.

„жіноче“ свято, бо жінки тоді не працюють. Колять свині. Свято стараються скрити й неохоче відповідають на запитання про нього.

Не добре заготовляти матеріял для нової хати. [1])

В Болгарії 20 гр. теж б'ють свиней і вітають одні одних.

У Великор.—цьому святу відповідає Василь Кесарецький (1 січня), покровитель свиней. [2]) На Білорусі й у Великоросії практики цього дня розвинуті слабо. Ряснішими є вони у Сербо-Хорватів.

У Сербії це є дуже важливе свято. Святкують усі. Жінки не повинні робити проти Гната. Колять свині. [3])

На Гната тут—другий полазник (polažajnik), третій—на Різдво. [4])

Великий матеріял про обрядовість цього дня Игнàджень в Болгарії подав Д. Марінов. Є низка практик щодо курей, ходять полазники (кожна хата має свого поожнікъ отъ стариніе), славельники, до Гнатового дня пристосовані різні проґностики. [5])

У с. Чемші на Басарабії на „Игнáт-день“ або „Игнáтув-день“ рано, хто прийшов, мусить сидіти спокійно, щоб кури були спокійні, як висиджуватимуть. Варять фасолю, сухі варені абрикоси, жарделі, рибу. Сідаючи вечеряти, кожен кидає собі в тарілку по шматочку всіх страв—за вівці, воли і ін.

У інших місцовостях Басарабії у цей день готують страву з вареної кукурудзи, пшениці, рідше з ячменю; хто прийшов мусить сидіти тихо. [6])

21 грудня. *Іулянії.*

Масло, вижате в цей день, не гіркне (Радом. пов.). [7])

22 грудня. *Анастасії-Насті.*

Добре починати навчання ткацтва (Радом. пов.). [8])

За деякий час перед Різдвом селяни відгодовують на свята багаті—кабана, бідні—підсвинка. [9])

У Куп'янськ. пов., коли перед різдвяними святами колють кабана, то звертають увагу на „косу“ (підшлункову залозу). Коли „коса“ велика, товста й по всій довжині рівна, то зима буде коротка й без великих морозів. Коли коса нерівна, спочатку товста, а наприкінці тонка, або навпаки, то й зима на початку буде холодна, а наприкінці—тепла, й навпаки. Коли коса буде тонка посередині, то і посередині зими чекай відлиги. [10])

На цьому ми перериваємо огляд календаря новорічного циклу, підсумок відомостей про наступні календарні дати (з 24 грудня) маємо подати в дальшій частині праці.

---

[1]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва (Радом. пов.)

[2]) Б. М. Яцимирскій, Свиняче свято. Этногр. замѣтка. „Этногр. Обозр.“ кн. XCIV—XCV, № 3—4, 1912, сс. 107—109.

[3]) Тановић, «Српски Етн. Зб.», кн. 16, с. 79. [4]) Schneeweis, с. 8.

[5]) Мариновъ Жива Старина..., с. 69—73. [6]) Державинъ, с. 171.

[7]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва. [8]) Савченков, рукоп. Р. Г. О-ва.

[9]) Чернявская, „Сб. Харьк. Ист.-Ф. О-ва“, т. V, с. 109.

[10]) П. И., „Этн. Обозр.“, 1897, № 2, сс. 37—38.

БІБЛІОГРАФІЯ.

Алферова Н. Село П'ятничани Вінницьк. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН.[1] Аранда-ренко Николай. Записки о Полтавской губерніи составленныя въ 1846 году, часть II, Полтава, 1849 г., с. 227 (Андрія). Афанасьевъ-Чужбинскій А. Бытъ малорусскаго крестьянина (преимущественно въ Полтавской губ.)—Вѣстникъ И. Рус. Геогр. О-ва, 1855, часть 13, СПБ., с. 140., і далі. Баловъ В. А. Очерки Пошехонья. Вѣрованья.— Этн. Обозрѣніе, кн. LI, № 4, 1901 г., с. 126. Бѣльскій С. Деревня Ковали Житомирскаго уѣзда въ маѣ 1909-го года. — Труды Общества Изслѣдователей Волыни, т. III, 1910, с. 7. Бѣньковскій Ив. Повѣрья, обычаи, обряды, суевѣрья и примѣты, приуроченные къ „Риздвяным Святамъ".—Кіевская Старина, т. II, 1896, Докум., изв. и замѣтки в. 1. с. 1 Березюк М. З. Н. Одеса. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Бобрицкій К. Рождаемость, брачность и смертность Харьковскаго населенія. — Харьковскій Сборникъ, вып. 6, 1892, отд. II, с. 11. Богдановичъ А. В. Сборникъ свѣденій о Полтавской Губерніи, Полтава, 1877, сс. 209—212. Божовскій Константинъ. Источникъ суевѣрія, причины его поддерживающія въ народѣ и вліяніе его на жизнь. — Полтавск. Губ. Вѣд. (?) р №№ 25, 26, 27. Боржковскій Валеріанъ. Парубоцтво, какъ особая группа въ малорусскомъ сельскомъ обществѣ. — Кіевская Старина, т. XVIII, 1887, Кіевъ, с. 765 і далі. Борисовъ Евг. Малорусское сельское общество (відб. зі „Слова"—журн.) сс. 6—8. Борисовъ В. и П. Чубинскій. Календарь Юго-Зап. Края на 1873 г., Кіевъ, 1872, с. 29. Борисюк Б. І. Село Спиченці Бердичівськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Бородавкина О. Сл. Каменка (Староб. пов.)—Харьковськiй Сборникъ. Литературно-научное приложеніе къ Харьковскому Календарю на 1894 г., вып. 8, Харьковъ, 1894, сс. 103, 116. Вагилевич Іван. Поділ часу у Русинів. Див. Твори Маркіяна Шашкевича - Якова Головацького, видане друге (з додатком творів: Івана Вагилевича і Тимка Падури), у Льв., 1913 (Руска Письменність, III, 1), с. 284. Ванисула Ю. Ч. Ст. Пантазіївка Лозоватської сільськ. р. Новопразьк. р. Зінов'ївськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Weiser Lily, Dr., Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordishen Altertums-und Volkskunde, Bühl (Baden), 1927. Височинська О. П. С. Слобідка Плужанського р. Шепетівськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Witwicki Sofron, x., Zwyczaje, przesądy i zabobony Huculów. — Pamiętnik T-wa Tatrzańskiego, rok 1876, t. I (Kraków), сс. 76—77. Вовк Хв. Проф. Студії з української етнографії та антропології, Прага, 1927. Гаврик В. Т. С. Лосьева Слобода Сновськ. р. Чернігівської округи. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Гавриленко Т. М. Матеріяли, що вияснюють значіння парубоцьких та дівоцьких громад на Україні. Записано 27—28 вер. 1926 р. од Григорія Владики, селян. с. Лип'янки Шевченківськ. окр. Златопільськ. р. (Запис переведено в Києві від приїзджого). Мат. Каб. Прим. Культ. Гавриленко Т. М. Постpижини. Заговини у с. Юковському близько Тирасполя в 1880 рр. Андрея. Мат. Каб. Прим. Культ. Галько Игнатій, Народныи звычаи и обряды зъ околиць надъ Збручемъ. Часть вторая. Въ Львовѣ, 1862. Горелинъ Я. Мѣстный народный календарь въ Шуйскомъ уѣздѣ (Володим. Губ.). 1858 р., підписано „Вознесенскій Посадъ". Рукоп. Р. Г. О-ва в Ленінгр. Герасимович Володимир. Народні звичаї, обряди та пісні в с. Крехові Жовківського пов. — Правда, 1893, серп. (вип. IV), с. 435. Глуховскій Иванъ. Нѣкоторыя черты изъ жизни Тороповецкихъ гражданъ. Рукоп. Р. Геогр. О-ва в Ленингр. Грищук І. П. Село Велика Савустьянівка Уманськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Грушевський М. Історія Української літератури. Том І. Частини першої книга перша, Київ — Львів, 1923. Грушевський Мих. Початки громадянства (ґенетична соціологія), Wien, 1921 (Institut sociologique ukrainien). Gołębiowski Lukasz. Lud Polski, jego zwyczaie, zabobony... 1830. Gustawicz Fr., dr. O ludzie Podduklańskim w ogulności, a Iwoniczach w szczególności. — Lud., t. VI, 1900, сс. 67, 378 — 380. Gustawicz Bronisław. Kilka szczegółów ludoznawczych z powiatu Bobreckiego,

[1] У цьому і інших записах Етн. Ком. ВУАН—матеріяли до народнього календаря.

Lud., VIII, 1902 (Звенигород з присілком Жуковим в Бобрицьк. пов. в півн. частині на границі зі Лѣв. пов.), сс. 369. Данильченко Н. Народныя вѣрованія, суевѣрія и предразсудки, записанные во второмъ мировомъ участкѣ Литинскаго уѣзда Подольской губерніи — мѣстнымъ мировымъ посредникомъ..., вип. I, Каменецъ-Подольскъ, 1869, сс. 38—39 (із „Под. Губ. Вѣдом."). Демченко П. С. Велика Вовнянка Ківшанського р. Білоцерк. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Державинъ Н. С. Болгарскія колоніи въ Россіи (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губерніи). Т. I. Матеріалы по славянской этнографіи.—Сборн. за народни умотворения..., кн. XXIX, 1914, с. 171. Дикарів М. Народній календар Валуйського повіту (Борисівської волости) у Вороніжчині.—Матеріяли до українсько-руської етнольоґії, видане Етнографічної комісії, т. VI, 1905, сс. 113—204. Дилекторскій Ан., пр., Матеріалы для народнаго календаря Двиницкой волости Кадниковскаго уѣзда (Волог. губ.) Рукоп. Р. Г. О-ва в Лнгр., одержана 1896 р. Дмитрюковъ. Еще замѣчанія о праздникахъ и повѣрьяхъ у Малороссіянъ. — Маякъ. Журналъ современнаго просвѣщенія, искусства и образованности въ духѣ народности Русской, т. XIII (з прив. статті Кульжинського в „Маякѣ", 1843, II, кн. XXI), с. 53. Дмитрук Н. Матеріяли для народнього календаря зібрані на Волині: с. Могильня (о) Ушом. р.—від Марусі Жматенкової та її матері—13 грудня 1925 р. н. ст. від Якова Жматенка; с. Іскорость — з запису учня А. Петренка, с. Слобоудка Коростишоуськ. волості Київськ. губ.,—від Ригора Коваля; Холмщина—звістка учит. Крутелевича з Житомира; с. Дубинці Житом. окр. (тепер Бердичівськ.). Мат. Етн. Ком. ВУАН. Дневникъ народныхъ праздниковъ Харьковской губерніи.—Харьковскій сборникъ Литературно-научное приложеніе къ „Харьковскому календарю" на 1887 р., вип. 1-й. Харьковъ, 1887, сс. 79. Доманицький Василь. Народній календар у Ровенськім повіті Волинської губернії.—Матеріяли до української етнольоґії. Видає Етнографічна Комісія Н. Т. ім. Ш-ка у Льв., том XV, 1912, сс. 78—81. Доманицкій В. Современныя колядки и щедривкы. (Тут „Бібліогр. указат. изслѣдованій, статей, и замѣтокъ о колядкахъ и щедривкахъ и вообще о праздновании Рождества"), сс. 25—33. Жаткович Юрий. Замітки етнографічні з Угорської Руси. — Етнографічній збірник, видає Наукове Товариство імени Шевченка, т. II, у Львові, 1896, сс. 4—11. Ермоловъ А. Народная сельскохозяйственная мудрость въ пословицахъ, поговоркахъ и примѣтахъ I. Всенародный мѣсяцесловъ. Спб. 1901. Завойко Г. К. Гаданья у крестьянъ Владимирской губерніи.—Этног. Обозр., 1915, № 1—2, кн. CV—CVI, смѣсь, с. 118. Zelenin Dmitrij. Russische (Ostslavische) Volkskunde (Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte, Hgg. v. R. Traumann und Max Vasmer), Berlin und Leipzig, 1927. Зубрицький Михайло. Народній календар, народні звичаї і повірки привязані до днів в тижні і до рокових свят. (Записані у Мшанці, Старомістського повіту і по сусідніх селах).—Мат. до укр.-руськ. етнольоґії, т. III, 1900 р., сс. 50—52. Іаковъ, еп. Нижегородскій, бывш. Саратовскій. Статистическій очеркъ Саратовской епархіи 1845 г., извлеченый изъ актовъ, хранящихся при дѣлахъ саратовской консисторіи. Рукоп. 1848 г. Рус. Геогр. О-ва в Лнгр. Ивановъ П. В. Жизнь и повѣрья крестьянъ Купянскаго уѣзда Харьковской губерніи.—Сборникъ Харьковск. Ист.-Фил. О-ва, т. XVII, сс. 28, 178—180. Иващенко П. Религіозный культъ южно-русскаго народа въ его пословицахъ.—Записки юго-западнаго отдѣла и. Русск. Географ. О-ва, т. II, за 1874 г., Кіевъ, 1875, с. 99 John Alois. Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen. Zweite vermehrte Auflage, Reichenberg, 1924. Калашниковы Г. А. и А. М. Сл. Никольское (Староб. пов.).—Харьковскій Сборникъ. Литературно-научное приложеніе къ Харьковскому Календарю на 1894 г., вып. 8, Харьк., 1894, сс. 213—214, 249. Калинскій И. П. Церковно-народный мѣсяцесловъ на Руси.—Записки имп. Рус. Геогр. О-ва по отд. этнографіи. VII, 1877. Камінський Вячеслав. Парубоцькі громади на Поділлі, як звичаєво-правний інститут. Праці Комісії для виучування звичаєвого права України, 1928, вип. 2 (Зб. Соц. Екон. Відд. ВУАН., № 8), сс. 88—106. Kantor Józef. Czarny Dunajec. Monografia etnograficzna.—Materyały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne, t. IX, 1907, w Krakowie, c. 153. Kaindl R. F. Die Huzulen, ihr Leben, ihre

Sitten und ihre Volksüberlieferung..., Wien, 1894, сс. 12 і ін. Kaindl R. F. und. Alexander Manastyrski. Die Rutenen in der Bukowina, Erstes Theil, Czernowiz, 1889, сс. 47—49. Квітка Климент. Українські народні мелодії. — Етнографічний Збірник, том II. (Укр. Наукове Т-во в Київі. Етнографічна Секція), сс. VI, 61. Ковальчук. Черленків Вінницьк. р. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Кічковий (Кочковий) Л. Д. Лебедин Шполянського району Шевченківської окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Kolberg-Udziela. Tarnów-Rzeszów. Materijały etnograficzne, zebrał Oskar Kolberg, uporządkował i wydał Seweryn Udziela.—Materyały Antropologiczno-Archeologiczne і Etnograficzne, t. XI, w Krakowie, c. 137. Колесса Філярет. Людові вірування на Підгірю, в с. Ходовичах Стрийського пов.—Етнографічний Збірник,, вид. Етн. Ком. Н. Т-ва ім. Ш-ка, т. V, у Львові, 1898 сс. 76—98. Kopernicki J., prof. dr. Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołynie we wsi Jurkowszczyźnie w pow. Zwiahelskim (Новоградвол.).—Zbiór Wiadomości, t. XI, 1887, сс. 188—207. Коробка Н. Восточная Волынь.—Живая Старина, годъ пятый, 1895, вип. 1, сс. 32. Купчанко Г. И. Нѣкоторыя историко-географическія свѣдѣнія о Буковинѣ.—Записки юго-западн. отдѣла имп. Русск. Геогр. О-ва, т. II, за 1874 г., Кіевъ, 1875, сс. 359—360. Коробова Е. А. Сл. Шуліка.—Харьковскій Сборникъ. Литературно-научное приложеніе къ „Харьковскому Календарю“ на 1894 г., вып. 8. К. 1894, с. 58. Коробова Е. А. Сл. Райгородка.—Харьковскій Сборникъ. Литературное научное приложеніе къ „Харьковскому Календарю“ на 1895 г., вып. 9, Харьк., 1895. с. 396. Косенко Ф. П. Село Подолянці Чуднівського району (Чуднів Волинський). Мат. Етн. Ком. ВУАН. Косичъ М. Литвино-Бѣлоруссы Черниговской губ., ихъ бытъ и пѣсни,—Жив. Стар. 1901, вып. 1, сс. 59—60. Кравчук Г. С Козинці Вахнянськ. р. Вінницької округи. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Крачковскій Юліанъ. Очерки быта западно-русскаго крестьянина. — Виленскій Сборникъ, I, 1869. Кривовид П. О. Село Липівка Тульчинськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Криворучка Г. М. Село Давидківці Проскурізського пов. Бахматівського району Мат. Етн. Ком. ВУАН. Крымская легенда. — Одесскія Новости, 1895, № 3171, 9 янв. (передруковано з повідомлення „Крымскаго Вѣстника“). (Досвітки на Миколая). Кришталь Ів. Опішня Полт. Окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Куликовскій Г. И. Бесѣдныя складчины и ссыпчины Обонежья.—Этнографическое Обозрѣніе, 1889, кн. 1, с. 1. Кутинський М. І. (Відповідь на анкету Каб. Прим. Культ. ВУАН). Програма парубоцьких та дівоцьких громад. Новий-Бихів на Ніжинщині. Записано від Лизавети Андріївни Кутинської, 70 років, народилася й жила до 40 р. в с. Зарубинцях Липовецького пов. (Уманщина). В Ново-Бихові живе один рік). Розповідала про громади в с. Соколівці і Зарубинцях. Мат. Каб. Прим. Культ. ВУАН. Лепкий Б. Домашне жите нашого люду въ деякихъ его вѣрованіяхъ.—Зоря, 1885, № 3. Литвиненко О. А. Село. Лукашівка Кременчуцьк. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Логиновскій К. Д. О бытѣ казаковъ Восточнаго Забайкалья. — Живая Старина, 1902, с. 197 і інш. Макаренко Алексѣй. Сибирскій народный календарь въ этнографическомъ отношеніи. Восточная Сибирь. Енисейская губернія, СПБ, 1913. — Зап. и. Рус. Геогр. О-ва по отдѣл. этнографіи, т. XXXVI. Малинка. Ал. Н. Сборникъ матеріаловъ по малорусскому фольклору (Черниговск., Волынск., Полтавск. и нѣкотор. др. губ.), Черниговъ 1902, с. 254. Мариновъ Д. Жива Старина. Етнографическо (фолклорно) изучивание на Видинско, Кулско, Бѣлоградчишко, Ломско, Берковско, Орѣховско и Вратчанско. Книга първа. Вѣрванията или суевѣрията на народа, Руссе, 1891, сс. 69—73. Маркевичъ Николай. Обычаи, повѣрья, кухня и напитки малороссіянъ. Извлечено изъ нынѣшняго народнаго быта, Кіевъ, 1860, сс. 20—26. Маслун І. С. Чубинці Білоцерківськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Матвієнко Д. О. Оболонь Лубенської окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Матуненко В. П. Село Пантазіївка Новопразького р. Зіновіївськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Махновець В. М. Село Лютіж Київськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Метлинскій Семенъ Лукіяновичъ. Этнографическія свѣдѣнія (Гадяцкий пов. с. Сари). Рукоп. Рус. Географ. О-ва в Лнгр. Милорадовичъ В. Народные обряды и пѣсни Лубенскаго уѣзда Полтавской губерніи записанные въ 1888—1895 г.—

Сборникъ Харьк. Ист.-Филол. О-ва, т. 10-й Х., 1897. с. 59 і далі. Мисливець С. З.-Діброва. Вільшанецьк. р. Черкаської округи. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Москаленко І. Трох. Село Зарічне Охтирськ. р. Харківськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Moszyńska Józefa. Kupajło tudzież zabawy doroczne i inne z dodatkiem niektórych obrzędów i piesni weselnych z okolic Białej Cérkwi, w Warszawie, 1881, сс. 40, 41 і далі (з журн., „Zbiór Wiadomości", t. V). Н. Б. Варваринъ день и осенніе обряды.—Южный Край (газета), 1896, № 5467. (Курщина, Харьк. губ.). Новожиловъ А. Деревенскія „Бисѣды" (Хотеновская вол. Кирилловскаго у. Новгородск. губ.). — Живая Старина, Вып. 1, 1909, сс. 63 і далі. Онищенко Х. В. Лебедин Шевченківськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Онищук Антін. Народній Календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907 — 10 р. в Зеленици Надвірнянського пов. Антін Онищук, народ. учитель.—Матеріяли до української етнольоґії, т. XV, с. 56. Осауленко О. Н., С. Копієвата Шевченківська окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Паришкура Ів. Н. (трудшкола). С. Худоліївка, Оболонянського р. Лубенськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Парасунько Василь, Село Покровське Никопільск. р. на Криворіжжі. Мат. Каб. Прим. Культ. Петренко. Хутір Мощанки Гостомельского р. Петровъ Н. О народныхъ праздникахъ въ юго-западной Россіи. — Труды Кіевской духовной Академіи, 1871. сент., сс. 551 — 600. Петрушевичъ А. С. Общерусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій. Льв. 1863. Пыпка Юзь. Село Соловьевка, Радомыслськаго уѣзда Кіевской губ. „Калита" въ день Андрея.—Жизнь и Искусство, 1895, № 341. Pierzchała Ludwik. Wierzenia ludu (zebrał nad Wiarem).—Lud, II, 1896, с. 336. Пуріевичъ Василій. Нѣкоторые обычаи моихъ земляковъ въ частномъ быту.—Волынскія Губернскія Вѣдомости, 1866, № 10 (с. Доросини Луцьк. пов). Пустовий П. П. Село Василівка Компаніївського району Зіновіївськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Ричко Е. А. М. Чорнобіль Чорнобільськ. р. Шевч. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Рівне (село), певне Яшівського району Могилівської округи (12 верстов від Дністра). Опис. невідом. записувача, Мат. Етн. Ком. ВУАН. Рубайлова В. С. Ягодівка на Кубані. Мат. Каб. Прим. Культ. Рудик Н. Село Костромка на Криворіжжі. Мат. Каб. Прим. Культ. Савченко І. С. Село Лумля Коростенського пов. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Савченко Федір. Парубоцькі та дівоцькі громади на Україні.—Перв. Гром. 1926, вип. 3, сс. 85—91. Савченковъ Иванъ Прокопьевичъ. Народный Календарь Водотинской волости Радомыслськаго уѣзда Кіевской губерніи. Записанный крестьянином Соловьевки той же волости..., рукоп. и. Рус. Геогр. О-ва въ Лнгр. Самарин І. С. Село Роксоляни Овідіоп. району на Херсонщині. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Сахаровъ. Сказанія русскаго народа, томъ второй, книга пятая, шестая, седьмая и осьмая, Санктпетерб., 1849, сс. 65 — 69. Свидницкій А. (Патриченко). Велыкдень у Подолянъ. (По поводу „Быта Подолянъ" Шейковскаго. Вып. 1-й, 1860 г., Кіевъ)—Основа. Южно-русск. литерат.-учен. вѣстн., 1861, ноябрь—дек. сс. 54 і далі. Сербул Ю. Т. Матеріяли з Дніпрельстану (с. Костромка, Капулівка, Грушівка, Тарасівка). Сергійчук З. Парубоцькі громади на Криворіжжі у с. Красно-Григорівці (Чернишове) Никопільськ. р. Мат. Каб. Прим. Культ. Schnajder І. z kraju Huculów. — Lud., t. V, 1899, сс. 207, 219. Schneeweis Edm. Die Weihnachtsbräuche der Serbokroaten. Vergleichend dargestellt, Wien, 1925 (Ergänzungsband XV zur „Wiener Zeitschrift für Volkskunde), сс. 1—13. Срезневскій И. И. Дополненія и замѣчанія.—Маякъ, XI, 1843, сс. 54—55. Степановскій Ив. Конст. Усьянскій Край. Этнографическій и экономическій очеркъ, 1882 р. Рукоп. Р. Географ. О-ва в Лнгр. Стеценко В. К. Вечурки. С. Вишенки Каролінського р. на Мозирщині, 1926 5/XII. Schurtz Heinrich. Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin, 1902. Сумцовъ Н. Досвѣтки и посидѣлки.—Кіевск. Стар., 1886, мартъ, сс. Тановић Степан. Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази.—Српски Етнографски Зб. книга четрдесета. Друго оделене. Живот и обичаји народни. Книга 16. Беогр. — Земун. 1927, сс. 78 і ін. Танскій Іоаннъ, свящ. Село Локотки (Глуховскаго уѣзда).—Записки Черниговскаго Губернскаго Статист.

Комитета, кн. первая, Черниговъ, 1866, с. 198. Тарасюк П. С. Медвеже Ушко Вінницьк. р. і окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Татарскій А. А. С. Свято-Дмитровка.—Харьковскій Сборникъ. Литературно-научное приложеніе къ „Харьковскому Календарю" на 1894 г., вып. 8, Х., 1894, с. 11. Ткачевъ Г. Этнографическіе очерки Богучарскаго уѣзда. — Памятная книжка Воронежской губерніи на 1865 — 1866 г., Воронежъ, 1867. Тремпольцева. Сл. Безгиновка (Староб. пов.).—Харьковскій Сборникъ. Литературно-научное приложеніе къ „Харьковскому Календарю на 1895 г.", вып. 9, Харьковъ, 1895, с. 487. Удиц П. Г. Томашпіль Тульчинськ. окр. (цукроварня). Мат. Етн. Ком. ВУАН. Удима П. С. Ульянівка Першотравенськ. окр. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Успенскій Д. И. Посидѣлки въ Тульскомъ и Веневскомъ у.—Этн. Обозрѣніе, 1891, № 3, кк. Х. Устименко Т. М. Село Зуевцы Миргородскаго уѣзда Полтавской губ. Историко-этнографическій очеркъ, Полтава, 1894, сс. 52 і ін. Fehrle Eugen, Dr. Deutsche Feste und Volksbräuche. Zweite Auflage, Lpz. und Berlin, 1920. Франко Іван, др. Людові вірування на Підгірю.—Етнографічний збірникъ, видає Етнографічна комісія наукового Товариства імени Шевченка, т. V, у Львові, 1898, сс. 160—218. Харитончик М. (учень шостої громади 27 школи). Ст. Калинівка П.-З. З. Мат. Етн. Ком. ВУАН. Хотяинцева С. А. и А. А. Усикова. Сл. Мостки.—Харьковск. Сборн. Лит.-научн. приложеніе къ „Харьк. Календ. на 1894 г.", вип. 8, Х., 1894, с. 11. Чернявская Соф. Андр. Обряды и пѣсни с. Бѣлозерки Херсонской губ.—Сборникъ Харьковскаго Истор.-Филологическаго Общества, том 5. Труды Педагогическаго отд. Ист.-Филолог. О-ва, вып. I, Харьковъ, 1893, сс. 107—109. Чубинскій П. П. Труды этнографическо-статистической экспедиціи въ западно-русскій край снаряженной И. Рус. Геогр. О-вомъ..., Томъ третій, Народный дневникъ, изд. подъ наблюденіемъ д. чл. Н. И. Костомарова, СПБ., 1872, сс. 257 — 262, також ч. III тому VII. Шевченківна Л. П. Записи з с. Городця на Овруччині: Ведення. Від діда Назара — 20/XII 1925, від Гремашевич — 4/XII 25 р. і Сохви Онищенко—8/XII 25. Варвари Від діда Назара Захарченка — 21/XII 25. Андрея. Від баби Денисихи Гремашевич—16/XII 25. Андрія. Від Оляни Онищенкової і від діда Якова Гремашевича. Мат. Каб. Прим. Культ. Шевченківна Л. П. Записи з с. Жолунь на Овруччині. Андрія. Від Марти Деменчук 12/XII, 1925 р. Мат. Каб. Прим. Культ. Шевченківна Л. П. Парубоцька громада в с. В. Роз'їжжій на Чорнобильщині (Київське Полісся). Мат. Каб. Прим. Культ. Шевченківна Л. П. Вечурки. С. Христинівка на Овруччині. Записано від Насті Ковальчук 2/V 26. Мат. Каб. Прим. Культ. Шевченківна Л. П. Под Андреево стаяніе. С. Бурки Рѣчицьк. пов. на Чернігівщині. район Брагін (від Ірини Романюк). Шевченківна Л. П. Благовіщення, Андрея, Сорок св, Словешня (від дівч. служки при Райвикові 19/VII 25). Шевченківна Л. П. Введення (від Теклі Волосюк). Катерини. Ст. Рудня на Овруччині. Шинхарева П. М. Сл. Бѣло-Куракино.—Харьковскій Сборникъ. Литературно-научное приложеніе къ „Харьковскому Календарю" на 1893 г., Харьковъ, 1895, вып. 9, с. 323. Шухевич Володимир, проф. Гуцульщина, четверта часть, у Львові, 1904, сс. 268—271 (Мат. до укр.-р. етнольогії, VII). Ярмак Г. Парубоцькі та дівоцькі громади на Кубані. Матеріял зібрано в станиці Новомінській на Кубані 1926 року. Мат. Каб. Прим. Культ. Ястребовъ В. Н. Матеріалы по этнографіи Новоросійскаго края, собранныя въ Елисаветградскомъ и Александрійскомъ уѣздахъ Херсонской губ., Одесса, 1894. Яцимирскій Б. М. „Свиняче свято". Этнографическая замѣтка. — Этнографическое Обозрѣніе, кн. XCIV, № 3—4, 1912, сс. 107—109.

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

НАВКОЛО ДИКУНОВОЇ ДУШІ.

З приводу дискусії над книгою Леві-Брюля: L'âme primitive.

Люсієн Леві-Брюль належить безумовно до найбільше яскравих фігур етнології на заході. Хоч до етнологічних рядів він увійшов пізно, з попередньої своєї праці він більше історик філософії, але увійшов дуже ефектовно, так би мовити — з шумом—вніcши чимало нових понять і термінів у дослідження мислі первісних народів і значне замішання серед самих дослідників. Перша його праця на сі теми, яка, правда, оперувала етнологічним матеріялом ще в дуже скромних розмірах — La morale et la science des moeurs, 1902 р., так блискуче заперечуючи існування якихось „вічних моральних законів", незалежних від структури кожного суспільства, викликала проти „безбожних" поглядів автора цілу бурю критики з боку метафізичних моралістів, але в етнологічній науці пройшла непомічено. Його перша праця про „Думку первісних народів" — Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910 р., проложила собі дорогу до свідомости етнологів спеціялістів також не зразу; для поширення сеї праці поза Францією головне значення мав властиво німецький її переклад під ред. проф. Єрузалема. Але далі зайняти те або інше становище до тез Леві-Брюля стало необхідним для кожного дослідника первісного світогляду, і десять літ після появи книги майже не знайдете етнологічної праці, що в певнім місці не спинялася б перед Л.-Брюлевим законом партиципації, його твердженням про містичний склад примітивної думки тощо, чи то звертаючись до них як до утертих, прийнятих понять, чи то розпочинаючи більше або менше їдовиту полеміку з їх автором.

Навколо його імени і поглядів збилось кінець-кінцем стільки протилежних думок, що після виходу другої його книги про первісну думку — La mentalité primitive, 1922 р. — французьке філософічне товариство вважало за доцільне організувати учений диспут над книгою та надрукувати його в своїм Бюлетені (Bulletin de la Société française de philosophie, avril 1923). Те саме зроблено тепер знов з приводу останньої книги Леві-Брюля — правда з деяким запізненням: недавно вийшов бюлетень за серпень-вересень, з справозданням про засідання 1 червня 1929 р., на якому диспутували над книгою Леві-Брюля про первісне уявлення про індивіда, яка вийшла під незовсім точним заголовком — L'âme primitive, 1927 р.

Численні рецензії вже перед тим звернули увагу на сю книгу. Майже одночасно з нею з католицько-місіонерських кіл вийшла ціла книга проти

поглядів Леві-Брюля,[1]) що на думку рецензента „Anthropos'a" являється найкращою відповіддю на його останню працю[2]). В самому диспуті взяли участь представники різних наук і спеціяльностей, було висловлено силу протилежних поглядів — все се робить навколо Примітивної душі атмосферу деякої сензації і тому з новою працею Л.-Брюля варто познайомитись навіть і не етнологам ближче — заслугує того і сама його книга і та цікава дискусія, що відбулася в французькім філософічнім товаристві.

Як сказано, заголовок книжки, не зовсім зручний: діло іде не про те щоб аналізувати дикунову „душу", навіть властиво не про те, щоб довести чи вірить дикун у душу чи ні, а про те як уявляється в первісній суспільності індивідуальність взагалі, та вияснити питання про первісність поняття індивіда — питання дуже важливе для етнологічних студій, дуже старе і все ще актуальне.

Відомо, що твердження про те, нібито первісна людина керується тільки егоїстичними стремліннями, прийшло в кінці минулого віку як реакція проти теорії старших етнологів про первісний комунізм, і з того часу воно все бореться за признання проти фактів з побуту примітивних народів, що цілком заперечують цю індивідуалістичну тезу, як се свого часу дуже влучно показав Плеханов на кількох прикладах залежности примітивного індивіда від колективу[3]). Праця Леві-Брюля являється блискучою збіркою величезної сили таких прикладів переваги колективного над індивідуальним в примітивнім житті. Ми бачимо з них, що наше поняття „індивід" цілком не відповідає первісним уявленням про одиницю, бо сі поняття цілком не знають виразного протиставлення одиниці і маси, яке являється передумовою всякого індивідуалізму.

Але стрижнем свого викладу Леві-Брюль ставить уявлення примітивних про душу як духовий принцип, що оживляє тіло, як носія духових прикмет, нарешті як протиставлення смертельному тілові, — себто він досліджує метафізичну віру в душу в примітивнім побуті, при чому доводить у примітивних відсутність сеї віри і відсутність зрозуміння для сього поняття. Се викликає деяке здивування: для чого робити мірилом первісного світогляду одне з цивілізованих понять і то поняття невиразне, почасти заперечуване, почасти пережиткове? Нащо ставити питання про „душу" у примітивних народів, коли сі народи такого поняття не мають, а для цивілізованих воно також являється невиразним спадком старих теологічних дискусій?

Але можливо, що деяку рацію в такім ставленні питання про первісний індивідуалізм авторові треба таки признати, бо в значній частині етнографічної літератури, боротьба навколо „примітивної душі" се є боротьба за „душу примітивного".

---

[1]) Olivier Leroy, La raison primitive, Essai de réfutation de la théorie du prélogisme. Paris. 1927.

[2]) „Anthropos", 1927 fasc. 5—6.

[3]) Письма без адреса, — головно другий і третій лист.

Треба пам'ятати, що для богатьох етнологів наука про первісні народи се тільки наука про способи їх християнізації і „правдива проблема“ примітивних народів се питання заміни їх старого примітивного світогляду — новою релігією, як се отверто каже інший противник Леві-Брюля, представник протестантського місіонерства [1]). Таким чином розкриття терміну „душа“, що без розбору вживається в етнологічній літературі, описовій і синтетичній, і на нім місіонери будують свої проповіді для первісних народів, має деяке оправдання. Хоча таке спрямування праці Леві-Брюля звужує проблему і навіть може викликати деяке непорозуміння.

Аналізуючи працю Леві-Брюля можна поділити її на такі тези:

Примітивні не протиставляють людину решті природи. Не протиставляють одиницю групі.

Не бачать людину, як виразно означене ціле. „Індивід“ зовсім не неподільний.

В первіснім світогляді він виділяється помалу, так що індивідуальне буття починається не в хвилю народження, а значно пізніше і кінчається не зі смертю, а раніше або пізніше.

Праця поділяється на три сегменти: вступ, де говориться про погляди примітивних на природу, що на їх погляд має багато тих самих прикмет, які характеризують людину, і на дві частини, з яких перша розглядає так би мовити індивідуальну статику, суть і межі індивідуальности, а друга динаміку індивіда — складання, занепадання і перетворення особистости (перевоплощення, реінкарнація),

Як і в своїх попередніх працях, автор мало рахується з межами окремих географічно-етнічних культур і бере приклади де трапиться, хоч треба зазначити, що в окремих випадках він старається тепер скупчити дослід явища в колах одної культури, як ось реінкарнація, яку він вивчає на ґрунті культур арктичних народів, переважно Ескімосів.

Вступ властиво не дає нам нічого невідомого, нового в порівнянню з попередніми працями Леві-Брюля. В тих працях він ствердив, що за первісним уявленням всі речі на світі пройняті одною магічною субстанцією „мана“, „оренда“, чи як її б не називали, тісно пов'язані між собою — вони „партиципують одні в одних“. Тому між предметами неживими і живими нема глибокої різниці. Тим же самим вони не являються справжніми індивідами, се і відбивається на примітивних поняттях про людський індивід. В останній своїй праці Леві-Брюль аналізує сю неіндивідуалізованість примітивного індивіда на тлі його солідарности, містичної залежности від колективу, від роду і сім'ї. Далі—подвійність індивіда, що виявляється в повір'ї ніби один чоловік може одночасно бути в двох місцях, тощо. Але особливого інтересу праця набирає в розгляді окремих фаз існування індивіда— в другій частині, від якої й слід би було почати.

Автор починає сю частину з констатування, що в примітивнім світогляді індивідуальне життя починається не з моменту фізичного народження,

[1]) R. Allier, Le non-civilisé et nous, Paris. 1927, c. 287.

а з хвилі коли нова людина починає соціяльно існувати. Відмінно від реального породу, се соціяльне народження відбувається на протязі довшого часу, ступнево — від хвилі коли дитині мине кілька день, або й місяців по народженні, аж до часу дозрілости юнака чи дівчини, а часом навіть аж до того моменту коли „новородок“ сам стане батьком чи матір'ю. Поза сим довгим процесом соціяльного оформлення індивіду дитина офіційно не існує — з початку зовсім, а далі тільки потрохи, відносно. „Маленька дитина не рахується“ каже Леві-Брюль і наводить слова англійського статистика в Новій-Ґвінеї: „Мені було трудно дізнатися про точне число родини кождого тубільця — бо батько систематично не рахував немовляти, мовляв воно не працює на городі разом з іншими членами родини“. „Наведене пояснення“ додає Леві-Брюль, „правдоподібно не відповідає дійсності або принаймні, воно не єдине. Такі самі факти константовано в великій скількості суспільств, де було подано і справжню причину (такого нерахування дітей): немовля не належить ще до суспільної групи — колективу. Коли індивід існує для колективу тільки поскільки він належить до нього, то немовля являється буквально ще не народженим. Як мине деякий час після породу, і особливо, як відбудуться різні обряди, що приєднують дитину до колективу, тоді вона закінчить своє народження“. (с. 258).

Леві-Брюль відкинув економічний критерій для визначення індивідуальности — непрацездатність дитини; наведені у нього дуже численні приклади доводять що се визначення відбувається в сфері соціяльного — дорогою відповідних обрядів. Для індивідуалізації індивіда має наприклад величезне значення ім'я.—„Ім'я, каже ван Вінґ про Негрів Баконґо, додається до трьох елементів, з яких складається новородок, себто тіла, душі і двойника душі — але сі три елементи складають тільки „kimpiatu“, гусіницю або лялечку (куколку), з додатком же імени — се вже „nuana-muntu“ „людська дитина“. Отже ім'я не просто етикетка; як складова частина індивідуальности, воно являється характеристичним й індивідуалізуючим символом. Одержання імени се вихідний момент життя. Дати ім'я дитині мабуть найважливіший обов'язок батьків“.

Такі моменти дійсно не мають нічого спільного з працездатністю, але тим не менше цілком ясно, що для суспільства господарча вартість його члена мусить таки стояти на першому місці, навіть коли вона заслонена чисто соціяльно-обрядовою символікою. В дійсності бо в процесі сеї індивідуалізації, про яку говорить Л.-Б., дитина не тільки включається в суспільну групу, але починає брати участь і в господарчім процесі і певне, що ся участь входить як певний момент і в її характеристику як члена групи. Знайти взаємину між сею господарською стороною справи і обрядовою було б очевидно дуже цікаво і корисно, бо як Леві-Брюль сам признає, причина так би мовити не реальности дітей не єдина — сі причини складаються в певний комплекс, де тільки випинаються вперед соціяльні обрядові ознаки.

В кожному разі се факт, немовлятко не рахується. Вісім днів по народженню Ашанті вважають дитину ще непевною — може бути се тільки привид

дитини, що має замір скоро повернутися до краю духів, треба се перевірити раніше, ніж прийняти дитину до сім'ї. Коли дитина дійсно помре, то тіло б'ють різками, батьки одягають святочну одіж і всяко дають зрозуміти сьому докучливому духові, щоб він більше не повертався: се видно не була дійсна дитина. Смерть таких новородків звичайно не находить обрядового похоронного оформлення: ні похорону, ні жалоби (трауру) нема. Се дійсно „явище інфра-соціяльне, що лишає колектив байдужим". [1])

Але найвиразніш виступає соціяльна нереальність дитини мабуть таки в звичаю вбивання немовлят. Така „ненароджена" дитина властиво сама ще не жива, часто стоїть ніби на межі реального світу і світу духів, так що батьки вагаються, де її справжнє місце, і вона може бути знищена без того щоб се можна було навіть назвати вбивством. Рішає тут мабуть тільки соціяльна доцільність, як се й видно з такого прикладу з Фіджі. Після вбитого вояка залишається двоє малих сиріт, їх бере до себе брат убитого; для немовляти знайдено мамку. Але за деякий час власна жінка сього опікуна родить, тоді порадившись з нею, чоловік рішає знищити власну дитину, для того щоб жінка годувала дитину покійного брата. „Се незвичайне розв'язання трудного становища здається Фіджійцеві цілком розумним. Дитина його брата се і його дитина (поскільки брати не мають окремої індивідуальности, як се виявляється між іншим в левіраті, не покаранні братовбивства, тощо — але про се далі). Діти братів їх спільна власність, а дитина покійного, що має вже кілька місяців, належить так би мовити до родини і до племени, тимчасом як новородок не обходить нікого; се тільки кандидат на життя. Чиж не краще відсунути його кандидатуру надалі, ніж ризикувати дитиною вже вповні живою", пояснює Леві-Брюль.

В сім процесі велике значення має ім'я. Новородкові, поки він не вийшов з сього періоду хитання, імени не дають. Часто іменування відбувається навіть досить пізно, в залежності від віри в реінкарнацію — бо майже по всіх архаїчних суспільствах нова дитина вважається за одного з померших предків чи родичів і одержує відповідне ім'я. Але разом з тим се звичайно не повна реінкарнація; дитина являється предком тільки поки не стала окремим індивідом, а се стається головно через процедуру посвяти підлітка у дорослі. Тоді підліток входить в безпосередній зв'язок з суспільністю, до якої перед тим належав тільки через предка, що нібито відродився в ньому. „Але—каже Л.-Б.,—аби молодий індивід міг повністю ввійти у групу — в свій рід, у плем'я, для сього треба перше, щоб він перестав належати до групи посереднє і через когось. Отже первісне думання не знає переходу, що дозволив би переступити просто від одного з сих положень до другого. Щоб увійти в друге треба вийти з першого. Тому примітивні вважають, що підлітки мусять вмерти перед тим як стануть дорослими".

Відділені від своїх батьків на тижні і місяці, неофіти нібито помирають серед тяжких проб щоб зразу ж відродитися—сим разом „уже повними,

[1]) Л.-Брюль, с. 261, вживає виразу T. Guevara (Psicologia del pueblo araukano).

майже-почесними членами племени, в силу церемоній, що укріпили в них племінну містичну силу. Від сього моменту колектив продовжує своє існування через них, так само як і вони існують через нього". Посвяті й надають вигляд породу; так в Азанді, де до посвяти належить обрізування, ся операція називається тим самим іменем як і породілля, неофіти стоять до оператора в такім же відношенні як до батька, його ім'я для них табу. Нарешті відрізане тіло так само як пуповина вважається могутнім магічним засобом і переховується старанно. Новопосвячені деякий час мусять удавати малих дітей — нібито вони не вміють говорити, ані їсти. Все се робить з ініціяції справжній другий порід — неофіти родяться соціяльно. Тоді ж вони і одержують своє доросле і'мя.

Через се саме непосвячений не належить до племени і ледви чи й належить до живих людей — на непосвяченого навіть старого чоловіка, дивляться все як на дитину і йому не признають ніяких прав. Се дуже виразно показує сей уступ, цитата з праці про східньо-африканські ініціяції: „Різниця, що існує в Европі між дорослими і неповнолітніми, між великими і малими, між багатими і бідними — се все ніщо в порівнянню з рівницею, що існує в Кікую між обрізаними і необрізаними. Се сказати б, одиниці різних пород, з різними поведінками і звичаями. Тим часом як перші необмежено користають з усіх прав людини, другі являються безвольними сотворіннями, без прав, без суспільного становища, виставлені на всі можливі знущання, проти яких їх боронить тільки далека посередня опіка батька... Не обрізаний kahée,—не людина, ti mundu; се просто ніщо. Його услуги приймають, але про нього не говорять, з ним не рахуються... Він не може мати власности, ані не може бути вояком. „Дійсно" — додає Леві-Брюль— „не посвячений не пройшов потрібної переміни щоб стати дійсним членом суспільної групи. Можливо навіть, що та партиципація, яка в дитинстві зв'язувала його з групою посереднє, припинилася. Може предок, що жив у ньому (в перших роках життя) в певний момент покинув його. Не будучи приєднаний до групи ніяким способом, ні посереднє, ні безпосереднє, він не існує" (с. 265).

Коли у непосвяченого є діти, то вони не можуть бути членами племени, бо тільки посвята, між іншим, дає право і на правильний шлюб. Звичайно молодих людей одружують безпосереднє після посвяти і шлюб ніби закінчує її. Але часто шлюб стає правним тільки після народження дитини, і тільки тоді посвячений стає повною індивідуальністю. Без того, каже Л.-Брюль, йому ще бракує чогось, і коли він помре, йому не буде віддано тої чести, яка належить дорослому покійникові, що лишив нащадків.

Але можливо, що тут слід вже робити різницю між сим степенуванням і тим степенуванням, що відбувається у вже дорослого індивіда. Бо коли індивідуалізація його закінчується ініціяцією і подружжям, чи батьківством, то дорослий індивід також не лишається незмінним. Його індивідуальність росте — але сей зріст відбувається знов всупереч фізичним законам, і найвищого розвитку примітивний індивід доходить не в „розцвіті життя", а в старості.

Австралійські племена з Капу Йорка називають старого чоловіка — ke turkekai, що значить буквально „дуже чоловік", як ke-kamale значить „дуже гаряче". „Отже нормальне життя людини не відповідає кривій, що підноситься за молодости, доходить найвищого пункту в дозрілім віці і спускається знов у старості. В очах примітивних найстарший вік відповідає найвищому пунктові життя". В сім моменті людина посідає найбільше життєвої магічної сили, мана. Се й пояснює незвичайну пошану до старих людей у багатьох примітивних. Їх шанують як людей могутніх, а тим і небезпечних. Дуже, незвичайно старі люди особливо здаються могутніми чарівниками, се викликає і страх і пошану, — з'являється думка що вони живуть за кошт інших.

Щодо поглядів на смерть то між поміченнями Л.-Б. особливо варті уваги думки про ступневе помирання. Взагалі він, як і раніше, розглядає смерть як заразливу магічну силу, що наповнює собою оточення, головно в колі близьких людей — на острові Кікої тубільці певні, що відчувають на віддалення смерть одноплеменника: коли в дорозі хтось згине, у нього вдома мовляв раптом всі відчувають трівогу і безсилля на протязі 24 годин (с. 280). Особливо ж заразливе мертве чи помираюче тіло, яке викликає страх; вони його і стараються як найскорше позбутися. Місіонер Ґрубб, що був тяжко захворів в країні Індіян Ленґуа, ледви зміг переконати їх, що він ще не вмер і що його не треба закопувати в землю. Коли він видужав, його довго вважали за нову людину, себто все одно, що вважали Ґрубба померщим. З другого боку багато народів вважає, що людина після смерти довго не помічає, що вона померла, і тільки під впливом інших померших починає розуміти, що життя скінчилося, — тоді покидає сей світ і погоджується з своїм новим існуванням. І з свого боку живі поводяться також так, ніби покійник ще з ними. Ми знаємо і з українського фольклору, що в перших часах по смерті до покійника звертаються як до живого, стараються його вернути до себе. Мелянезійці пояснюють подібні практики (старання розбудити, кликання, кусання покійника за палець) — думкою, що душа мовляв ще недалеко відійшла від дому, вчує і повернеться (с. 299). Всякі після-похоронні обряди зв'язані з сим повір'ям не менше, але у деяких народів воно виражене особливо яскраво — як ось в Уґанді, де померший ватажок вважається деякий час настільки живим, що його двір далі збирається дооколо його трону, так начебто він сам присутній на сих зборах (с. 296). Леві-Брюль спиняється на сих, взагалі добре відомих явищах, даючи їм дещо нове освітлення, а саме дивиться на них не як на певні моменти в похороннім обряді, беручи сей обряд не за окреме ціле як се звичайно робиться, а розглядаючи як ступінь в існуванню первісного індивіда.

Се існування виразно складається з двох періодів життя і смерти, що мають різні переходові ступені, і так як дитина після породження ще не людина, так і мерлець зразу по смерті ще знаходиться між життям і смертю.

Пізніше він перейде в стан мерців і буде продовжувати своє існування між ними, не пориваючи зв'язку з живими, себто з своїм племенем і роди-

ною, до яких він належить і надалі. Се посмертне існування, на думку Л.-Б., не має нічого спільного з безсмертям душі, як його признають деякі цивілізовані релігії і як інтерпретують се примітивне повір'я різні етнографи, особливо місіонери. Се посмертне існування зовсім не протиставиться земному життю і особливо — воно цілком не уявляється як вічне. Так само не зв'язується з сим посмертним світом ніяка моральна думка про кару чи нагороду. Нема пекла і неба, звичайно є тільки як і на сім світі — свої і чужі.

На землі людина живе в своїм племені, серед свого роду, а по смерті — її чекає той сам рід в виді його старших представників, мрець займає серед них своє місце, єдина біда яка може трапитися — що він не потрапить до своїх. Не за кару властиво, а тільки тоді, коли він в сім життю вийшов з свого клану, чи був викинений, чи так сказати б — став ренеґатом. Наприклад для хрещених Індіян було дуже важливо мати також хрещених одноплеменників або хоч слуг, щоб не пробиватися на „тім світі" самотужки.

Так само як і на землі, життя по смерті не безконечне — мерці вмирають. Л.-Б. власне обмежується сим загальним твердженням, ілюструючи його різними прикладами того, як ліквідується посмертне життя, та не систематизує сих різних форм. Мерці вмирають в боях між собою, так само як і живі; або їх вбиває блискавка і т. ін. Але крім повного закінчення посмертне життя має так сказати і перерви — бо мерці дуже часто вертаються назад на землю, щоб знову жити з живими: відроджуються, реінкарнуються. Се віра дуже розповсюджена, але існує вона в формах не однакових, часом дуже заплутаних. Л.-Б. розглядає її — се ми вже згадали — як вона зложилася у Ескімосів: на їх погляд дитина родиться з своєю власною душею, але сього для неї ще мало і вона плачем домагається „імени". Дитині дають ім'я когось з покійних членів родини (незалежно від статі) і вона стає тим родичем. Тоді до дитини й звертаються відповідно, називаючи тіткою або прадідом; шанують і слухають і радяться з нею в важливих справах, щоб не образити і не сполохати предка, що в ній сидить. Як дитина виросте, вона зможе обходитись без предкової „душі"; тоді домашні з нею менше церемоняться, менше рахуються з її капризами і можуть навіть покарати.

Таким чином реінкарнація тут не повна, бо нова людина являється — не тільки відродженим предком, а й сама собою. Предок продовжує жити в ній властиво тільки тимчасово, поки вона потрібує його опіки, після того він мусить повернутися до померших. Але зате той сам предок може одночасно відроджуватися в кількох дітях, тільки між ним і сими дітьми повинна бути симпатія, бо дитина потрібує п е в н о г о імени, а не якогонебудь і певне ім'я „хоче увійти" в п е в н у дитину. Коли дано ім'я (і тим самим предківську душу) не правильно, то дитина розвивається не добре і її треба переіменувати.

Таким чином границя між життям і смертю стирається так само як між індивідуальним існуванням і колективним. Індивід одночасно і живий і мер-

твий, він сам і хтось інший. Межі його не визначені, себто в примітивнім уявленню індивід ще не виділився з гурту як неподільна одиниця, а існує так би сказати тільки як складник, що має ще всі характеристичні риси цілого.

Спинимось на сім ході думок. Л.-Брюль в першій частині праці описуючи уявлення про живого індивіда, особливо спиняється над трьома моментами: матеріяльні межі індівіда не є реальні межі тіла, а значно ширші — людина живе і в своїм волоссю і в обрізаних нігтях, в слині і екскрементах, навіть в речах свого ужитку, в одежі, зброї, недоїдках. Здобувши одну з сих приналежностей (appartenances) людина (знахар) здобуває силу і над тим кому вони належать, все одно, чи се буде сила над тілом живої людини (спалити одежу і згорить від хвороби людина, що її носила), чи над душею мертвої — присвоїти собі кістку покійника се придбати його силу, чи поміч, опіку.

Індивід одже не протиставляється речам. Так само індивід не протиставляється іншим людям, се другий момент, що підкреслив Леві-Брюль. Третій, як вже згадано вище — зводиться до всеприсутности (Л.-Б. вживає виразу bipréseпce) індивіду. — Але на нашу думку другий і третій слід розглянути разом, бо вони думаємо, пояснюються одним механізмом, а саме перенесенням рис цілого — колективу — на частину, себто на індивіда.

Л.-Б. сам дуже виразно підкреслив, що напр. суть venddett'и не лежить в помсті за певного індивіда, і не в умилостивленню його гнівного духа, що може турбувати живих, а в вирівнянню відносин між двома групами — трупа за трупа. Се значить доходити, щоб один колектив не брав чисельної переваги над другим; тут не індивідуальна пімста, а справа колективної рівноваги. Сю рівновагу мають на оці також коли шукають „винного“ за природну смерть і вона виявляється в такім напр. звичаю як той, що ватажок у Кафрів з нагоди смерти когось в громаді одержує від сім'ї покійного — „відшкодування“ — вола чи щось подібне (с. 286).

Таке явище, вбивство близького родича карається менше ніж вбивство чужого, теж пояснюється подібними міркуваннями. Брати не мають окремої індивідуальности; коли чоловік вб'є свого брата, то все одно ніби вбив себе, з погляду колективу тут нема виразної втрати, бо ж один брат залишився тому не треба вирівнювання (с. 104).

Але, думається, що ніде не виступає так виразно не індивідуальність індівіда як в думці, що він може одночасно бути в різних місцях. Людина може бути в дорозі і наробити шкоди вдома, якщо її бачимо напр. увісні. Так само покійник, що лежить у гробі, може ходити до своїх в хату і бути на тім світі, все одночасно, не порушуючи своєї односте і неподільности індивіда. Нарешті чоловік може бути людиною і звіром одночасно, себто його можуть бачити в той же час в однім місці у вигляді людини, а в другім як тигра, леопарда, се відома віра у вовкулаків (тільки у нас напр., вона не зв'язана з біпрезенцією тут маємо перекидання). Л.-Брюль віддає сим уявленням велику увагу. Спиняється над медичними описами лікантропії (вовкулацтва) і

переходить до численних описів злочинного вовкулацтва зокрема в Західній Африці, де воно поширилося в незвичайних розмірах останніми часами — від імперіялістичної війни [1]).

Л.-Брюль пояснює се явище вірою примітивних, що людина може бути одночасно людиною і звірем. Він остерігає перед давнішим поглядом, що бачив тут переселення душі — „душа“ не виходить з людини, щоб у в і й т и в звіря, який існує окремо, а просто людина є і людиною і звірем одночасно. На сім ґрунті він розглядає і вовкулацтво, і біпрезенцію (двоєприсутність) в тіснішім розумінню, і таємні людоїдні товариства і зачаровані предмети, що виконують накази знахаря на віддалення, і явища кувадного порядку. На нашу думку, тут забагато рівнородних явищ. Л.-Брюль старається уточнити своє твердження і показати в кожнім з сих феноменів, що поняття окремої душі тут не має місця; се останнє взагалі цілком вірне, але уточнення Л.-Б. не завжди влучні. Ми й спинимося над кількома з сих пояснень. Л.-Брюля і над його міркуваннями щодо сеї категорії явищ взагалі.

Як сказано Л.-Б. не обмежується самим констатуванням не — неподільности, не індивідуальности одиниці, хоч на нашу думку таке констатування вистачало б аби показати, що нашим звичайним поняттям індивіду + поняття душі, що може переселятися, яким звичайно оперують старші дослідники, тут нічого не пояснено. Але нам здається також очевидним, що трудно підвести під двоєприсутність всі наведені у Л.-Б. ілюстрації взяті з різних культур. В явищах того роду керує очевидно принцип перенесення характеристики з колективу на індивіда, — небезпечно уточнювати сей принцип без окремих поглиблених аналіз кожної окремої групи фактів. Нам здається, що в таких фактах як обвинувачення людини за вчинені злочини, тимчасом як вона знаходилась далеко від свого місця (не визнавання у примітивних alibi), слід віднести в основі до колективної відповідальности, хоч вона не висловлена тут виразно. Індивід се член певного роду, він перемішується з ним, а для роду двоєприсутність цілком можлива. Ми маємо тут недоговорене „як не ти, то твій брат“, яке в партиципаційнім способі думання примітивних народів і не потребує договорення, воно ясне саме по собі, бо ж все одно, хто з роду буде відповідати за злочин.

Так саме і явища вовкулацтва здається доцільніше було б розглядати не в аспекті індивідуальнім, а в колективнім, в сім випадку тотемнім. Тоте-

[1]) Л.-Брюль цитує Missions évangéliques за роки 1917, 1918, 1922—вони констатують, що з тою війною в Камеруні знов з'явилися таємні товариства людей-леопардів, що вже були зникли під впливом цивілізації. Люди країни вірять, що можна за допомогою магії і ліків перекинутися у леопарда і члени таємничих товариств, одягаючись у леопардові шкури та леопардячі лапи з кігтями, використовують се повір'я, нападаючи на людей, яких вони вбивають і їдять.

Явище се як сказано дуже поширюється від часу війни, може в зв'язку з послабленням европейської адміністрації і пропаґанди в колоніях. Воно цікаве як рецидив дикунства, одначе з поняттям двоєприсутности воно на нашу думку зв'язане мало. Лишається неясним наскільки населення вірило в леопардячу породу сих людоїдів, невідомо й те, наскільки вірили вони самі в себе.

мічна група — се група людей, але се одночасно і якась порода звірів. Члени тотему вважають, що вони мають прикмети сих звірів; вони стараються їх наслідувати, вірять в поміч сих звірів, на зовні ж цілий тотем — звірі і люди вважаються загально кажучи за одно, і тут не далеко до того, щоб прийняти перемінність людей і звірів — мовляв, се все одно — одна група.

Думаємо, що такі міркування і лежать в основі віри в перекидання у звірів. Л.-Б., що загалом дуже сильно підкреслює колективний момент в побуті, тут здається не доцінив його. З другого боку, до двоєприсутности Л.-Б. приднав явища, які з нею не мають нічого спільного або дуже мало. Такі повір'я, що коли чоловіків нема дома, жінкам слід дотримуватись певних табу щодо їжі, розваг, різних родів роботи. Він бере за підвалину пояснення Круйта, що мовляв душа неприсутнього вертається до дому і бачить, що там робиться і тому жінки стараються бути послушними. Се пояснення здається Л.-Б. занадто анімістичним, але він все таки вважає, що згадане повір'я належить до біпрезенції. Тимчасом тут зовсім виразно магічна симпатія між членами групи: коли жінка порушує якесь табу, вона ставить в небезпеку свого чоловіка; коли в селі не виконують традиційних наказів, експедиція, що з нього вийшла, попадає в небезпеку. Се явище партиципації, так само як кувада, як табу на батьків малих дітей. Індіянин, що має малу дитину, на полюванні не повинен брести через глибокі ріки, бо дитина, що лишилася дома, чи то її „душа", як каже описувач, могла б втопитися (с. 227). Тут знов, на нашу думку, більше загального закону партиципації, аніж двоєприсутности (дитина сама ще не ходить, тому уявлення, що вона біжить всюди за батьком ледви чи може бути зовсім виразне, а що дитина являється ще частиною батька, партиципує в нім, ся думка цілком нормальна, бо цілий рід і не тільки малі діти пов'язані між собою таким симпатичним зв'язком).

Але коли й не можна погодитися з тим толкуванням Л.-Б., як і з деякими частинами праці взагалі, то все таки неможна перечити, що вона прекрасно виявляє розпливчатість індивіда у примітивних народів, та його повну залежність від колектива. Наведений в сій книзі матеріял показав, що залежність індивіду від колектива виявляється ще ясніше в уявленні людини про себе саму ніж в будь-яких інших віруваннях чи звичаях примітивних народів.

І слід додати — ніж в інших книгах Л.-Брюля. Здається, що полемізувати з сею тезою неіндивідуалізованости, злиття індивіда з різними соціяльними категоріями, невизначеністю меж індивідуального існування буде річчю не легкою. Буде, бо як виявляється, дотеперішні критики „Примітивної Душі" зайнялися легкою роботою критикувати загальні засади автора „Розумових функцій у примітивних суспільств", не аналізуючи його останньої праці.

Так напр. рецензія відомого німецького етнолога Турнвальда на німецький переклад Mentalité primitive і на останню працю,[1]) розглядаючи теорію

[1]) Deutsche Literaturzeitung 1928 H. X: Mentalité primitive. Paris 1922. Die geistige Welt der Primitiven, Uebertragen v. Margarete Hamburger, München, 1927, L'ame primitive. Paris. 1927.

Л.-Брюля в цілому (Турнвальд робить се доречі не вперве), цілком не торкається спеціяльних висновків L'Ame primitive. Так само і Ф. Боас, Меєрсон, Бруншвікґ, і інші, що брали участь в уже згаданому диспуті. Закиди їх давні, більш і менш важливі і здебільшого випливають від суперечного розуміння самої етнологічної науки у різних авторів.

Се старий закид, що Л.-Б. не досліджує відповідних повір'їв в їх оточенню, не рахується з різницями примітивних культур (Турнвальд [1]) і почасти Мосс) далі закид, що Л.-Брюль не доцінює практичного розуму примітивного мишлення (Боас і Турнвальд), а натомість перецінює різницю між їх мислю і цивілізованою (Боас, Турнвальд, Е. Меєрсон, [2]) Ріве). Здебільшого сі закиди повторені і тут вже з давніших полемік і навіть арґументи вжиті тут не нові. Щодо вартости практичного розуму примітивних знов звертається увага на примітивну техніку, що свідчить про великі обсерваційні здатності примітивних і здатності до логічного мишлення, чого доречі Л.-Б. у зв'язку з технікою й не заперечував ніколи. [3]) Турнвальд звертає увагу, що при оцінці примітивних здатностей треба рахуватися з убожеством досвіду в тісних рамках малих громад (Gemeinschaften), зложених з небагатьох людей. Примітивне думання, що нав'язується до конкретних речей, має великі труднощі в переходи до загальних і абстрактних понять, вже хочби через бідність техніки і малі можливості до нагромадження досвіду і знання. Тому се думання невиразне і незручне (ungeübt und schwerfällig). Досвід яким воно оперує складний і непроаналізований" — але сей закид являється властиво тільки новим констатуванням того явища, на яке вказує сам Л.-Б. з додатком ще одної з його причин — вузькости примітивного колективу.

Більш важить той закид, що Л.-Б. протиставляє примітивне думання цивілізованому і то в його найвищій науковій формі: Ріве закидає Л.-Б. що він протиставляє понятя душі у—примітивних філософічній концепції душі, замісць того, щоб порівнювати його з поняттям про душу у середніх цивілізованих мас. А мовляв таке порівняння виявило б, що різниці між уявленнями дикуна і напр. уявленнями бретонського селянина були б не

[1]) „Не обізнаний з етнологією читач одержує через такий підхід цілком фальшиве враження, що всі примітивні" мають майже однаковий спосіб думання (Geistesverfassung). Згадана рецензія.

[2]) Меєрсон торкнувся сих відносин докладніше в статті Le physicien et le primitif Revue Philosophique 1930 Mai-Join. Він твердить, що людська думка тотожна у всіх своїх видах—і сучасний вчений і дикди думають однаково. Одначе тим він не заперечує дослідів Л.-Б., а навпаки вважає що закон (Меєрсон каже—схема) партиципації, що описав Л.-Б., грає важливу ролю в розвитку думки і науки, бо в ньому маємо мовляв той сам принцип що і в науці—відкривання одного в різному. „Партиципація примітивного так само як і теорія ученого є спробою об'яснення, свого рода наукою або рудиментарною філософією". Різниця, мовляв, не у формі, а в змісті:—але таке розуміння слова „форма" здається нам вже дуже широким, тут скоріше одність тенденції, що здійснюється різними засобами, обумовленими культурою суспільства—технічною і соціяльною.

[3]) Його арґументація тут була зрештою досить хистка, див. Fonctions mentales Вступ. Докладний розбір у Leroy.

такі вже великі. Боас і Турнвальд думають, що різниці навіть між думанням інтеліґента, поза його науковою працею, і логікою дикуна не такі то значні. Турнвальд вказує, що навіть в науці весь час існують закиди щодо логічних помилок учених, поза тим же „у нас ціла скаля способів думання навіть у того самого індивіда без того щоб сей індивід знаходився під впливом якогось колектива чи маси". В рецензії Турнвальда перша частина сеї фрази підкреслена — тут ми підкреслюємо власне другу частину, бо вона особливо характеристична. В іншім місці своєї рецензії Турнвальд зазначає заслугу Л.-Б., що він розглядає примітивну думку в соцілогічнім аспекті, тут же Турнвальд як бачимо виразно підкреслює, що тільки примітивна думка залежить від соціяльних факторів, цивілізований же індивід, мовляв, вільний від всякого впливу колектива. Очевидно, що Турнвальд підкреслює таким чином різницю між примітивними і цивілізованими значно більше ніж се робить Л.-Б. і ніж се позволяє взагалі наукове ставлення до питання. Отже полемізуючи з Л.-Б., Турнвальд знаходиться так само під впливом соціяльного фактора — відповідної етнологічної течії, що заперечує колективний принцип в примітивнім побуті як і дикун, що думая ніби його ворог міг нанести йому шкоду, будучи за п'ять миль від місця злочину...

Арґументи Боаса по суті подібні. Вказавши на перецінювання різниць між примітивною логікою і цивілізованою — мовляв йому так само було б неприємно коли б хтонебудь плюнув на його фотографію, як і дикунові, який знає, що його портрет знаходиться у ворога, хоча він, Боас, і не утотожнює себе з портретом, як се каже Л.-Б. про дикунів. Мовляв в сім відношенню до свого образу більше лежить афективного ніж логічного — се не є справжня віра в двоєприсутність, Боас взагалі остерігає від того, щоб притягати явища і вчинки зв'язані з афектами до толкования світогляду примітивних. „Візьмім якусь традицію під впливом якої індивід виріс з дитинства — вона буде мати на нього тим більший вплив чим сильніша буде емоція під впливом якої індивід буде думати і поступати (в дану хвилю). Коли ми цивілізовані звертаємося до молитви, особливо до молитви, що відповідає означеному догматові якоїсь церкви, надіючись на силу, що нарушить детермінізм причин, ми знаходимося під впливом традиції прийнятої безкритично. А в хвилях сильної емоції здатність приймати традицію дуже збільшена. Отож треба досліджувати реакцію примітивної людини з сього становища. Коли ми бачимо примітивну людину за звичайними заняттями, що мають на меті практичні завдання, вона, виявляється, думає так само логічно як і ми. Але коли входить в діло емоціональне життя, то вчинками починає кермувати традиція, прийнята без застережень. Повстає отже питання до якої міри можна розглядати традицію як безпосередній продукт психічного складу (comme le produit immédiat d'une attitude psichologique). Треба мовляв мати на увазі історичний розвиток понять; зрештою ж людина вже так зроблена, що в хвилях сильної емоції логічна думка потопає під традиційними формами думки, що випливають на верх і на її місце".

У своїй відповіді Л.-Б. заявив, що думки Боаса знайомі йому ще з їх розмови кілька літ тому, але мовляв сі думки його не переконують. Нам здається, що кращого потвердження для своєї тези як отсей закид Боаса Л.-Б. не міг би бажати. Адже отсю перевагу традиції над логічною думкою Л.-Б. і вважає ознакою примітивного думання, а при тім він не відмовляється шукати сього примітиву не тільки в дикунів, але і в культурних пережитках і в психіці дітей і в психічних хворобах.

Думки Боаса такі ж інтересні сею посилкою на історію як на протиставлення колективістичним толкованням Л.-Б., як посилка Турнвальда на психологію цивілізованої людини. Те, що мовляв здається продуктом колективного побуту се тільки вплив традиції — а традиція пояснюється історією. Історія ж являється якоюсь трансцендентальною силою, де соціяльні чинники не мають впливу так само, як для Турнвальда вони не мають впливу на „цивілізованого індивіда“!

Дуже значучі з сього погляду міркування місіонера Опіа (Aupias), що брав в диспуті участь, як знавець африканських народів, на добре знайомство з якими він посилається, так само як Боас на своє знання американських тубільців. Між побожними міркуваннями про незіпсованість „не европеїзованих і не ісламізованих“ дикунів (цікаве се протиставлення магометанської р е л і г і ї і европейської к у л ь т у р и, там де очевидно було б логічніше протиставити европейські релігійні впливи) місіонер спиняється над тим, що він називає нонїндивідуалізмом примітивних. Він вказує, що тим часом як мала дитина у примітивних розвивається в повній силі свого егоїзму (вище ми бачили пояснення сеї сводоби дітей на тлі віри в реінкарнацію), дедалі вона підпадає під вплив колективу, ставши цілком зв'язаним членом громади. Громада накладає свою печать на все те, у що вона одягається, що їсть, що її розважає, і що її засмучує, на знаки татуїрования і т. і. Байдуже, що Опіа розцінює се як добру школу християнської покори — цікаво, що він відмічає сей вплив традиції індивіда, який цілком сходиться з „кабінетними“ поміченнями Л.-Б.

Се зайве констатування впливу соціяльних факторів на індивіда, його залежности від суспільної структури — хай це буде названо традицією, чи колективом — се здається нам найцінніший висновок нової праці Леві-Брюля і, не вважаючи на все, тої дискусії що вона викликала. Навіть сей факт, що ся дискусія майже не торкнулася нового матеріялу поданого в „Примітивній душі“, а зайнялася старшими тезами автора, показує велику вагу сеї праці для того складного питання, що вона розглядає.

ФЕДІР САВЧЕНКО.

ЕТНОГРАФІЧНО-ЕКОНОМІЧНА АНКЕТА XVIII ВІКУ НА СЛОБОЖАНЩИНІ.

У 1765 р. було засновано у Петербурзі одно з перших науково-дослідчих російських товариств під назвою „Вольное экономическое общество“, що проіснувало до революції 1917 року[1]).

Протягом першого року було утворено за ініціятивою пізнішого його президента Т. Клінштета[2]) періодичний орган товариства під назвою „Труды Вольного Экономического Общества к поощрению в России земледелия и домостроительства“.

У першій книжці „Трудів“ фундатор їх подав кілька заміток з галузі сільсько-господарської економіки, а наприкінці її (сс. 187 — 205) надрукував економічну анкету, що нас тут інтересує, зі своїм коротким вступним словом. Цю свою програму випустив він у світ під назвою: „Описание надобности в получении лучшего сведения о земледелии и о внутреннем деревенском хозяйстве, как оные ныне в разных провинциях Российского Государства производятся и некоторые вопросы касающиеся до сей материи“.

Своє вступне слово Клінштет почав згадкою про те, що вже в одній із своїх попередніх заміток[3]) йому доводилося говорити:

„Сколь необходимо нам нужно получить прежде точное сведение о настоящем производстве деревенского хозяйства, и что до получения оного мы не можем рассуждать о вкравшихся может быть в оное недостатках и представлять полезные средства к исправлению оных. Разность климата и земли, писав він далі, старые обычаи и употребления здешних деревенских жителей, которые отчасти основание свое имеют на долгом опыте, отчасти на особливых своих учреждениях; еще больше всего нрав народа, которого без совершенного удостоверения о настоящей очевидной пользе ко всякой новизне склонить трудно, столько не сходствует с тем, что в прочих Европейских Государствах наближается в учреждении земледелия и всего прочего деревенского хозяйства, что лучшими и с выгоднейшим успехом учиненными там таковыми опытами здесь весьма мало пользоваться можно, или неинаково, как с благоразумнейшим выбором и с великою осмотрительностью расхваляя оные деревенским жителям для побуждения их к произведению оных в действие“...

Анкета Клінштета, або „экономические вопросы, касающиеся до земледелия по разности провинций“, що в цілому складалася з 65 пунктів, по кілька питань в кожному, була також надрукована і окремою відбиткою. Розіслана в більшості своїй до губернаторів з проханням відповісти „на все сии вопросы, или на один который нибудь из оных, или на несколько“.

[1]) А. И. Ходнев, История Имп. Вольного Экономического Общества с 1765 до 1865 г. СПБ. с. 667. А. Н. Бекетов, Истор. очерк 25-летней деят. И. Вольн. Экон. О-ва с 1865 до 1890 г. „Большая Советская Энциклопедия“, т. 13-й.

[2]) В 1775, 1779—1780 р. р. [3]) „Решение вопроса о земных продуктах“, I, сс. 157 — 179.

„Вопросы наши—додав автор наприкінці передмови—для всякого вразумительно написаны, потому что намерение наше состоит в издании не столько ученых рассуждений, как таких которые бы сопряжены были с практикою и с происходящею от того пользою".

Із надрукованих 65 пунктів кілька мають певне відношення не лише до сільського господарства, але також і до історії і соціології. Згадаємо наприклад про § 21, де говориться про пустирі й запитується, чи вони походять від браку робітників, чи від їх лінивства. В § 53 ставиться питання, чи на річних судах працюють місцеві, чи зайшлі робітники и „какие они люди", а в § 56 — про густоту населення.

Виразно етнографічний характер має останній 65-й пункт, в якому знаходимо такі запитання:

„§ 65. Желательно сверх того иметь краткое описание о нравах тамошних жителей: трудолюбивы ли они и прилежны ли? Не имеют ли чего особливого в обычае и в употреблении? Кроме обыкновенных больших праздников, не празднуют ли еще каких в году дней? В которое где время есть в обыкновении разные веселости? Много ли человек уходят из дома работать в посторонние места, или большее число прилежит к домашнему земледелию и промыслам? Чем обыкновенно питается простой народ? Какие обыкновенно болезни случаются в тамошних местах, и не употребляют ли там каких домашних лекарств с пользою? Хорошо ли народ располагается, много ли семьянистых людей и долго-ли обыкновенно там люди живут"?

Нажаль після розсилки цієї анкети надійшло до Товариства взагалі небагато відповідів[1]), а з України лише одна, з Слобожанщини.

На початку 1772 р. утворено із членів Т-ва комітет, якому було доручено «из описаний до российской экономии касающихся сочинить артикул о хлебопашестве и домостроительстве в России для внесения в энциклопедию». Але енциклопедія ця не вийшла в світ.

Відповіді на анкети із Слобідсько-Української губ., автора яких, так само як і деяких інших, не було зазначено, надруковано в 8 т. „Трудов" за 1768 р. (сс. 75 — 229).

Вищезазначений 65-й пункт найшов докладніше освітлення для чотирьох районів теперішньої Харківщини: 1) По Слобідсько-Україн. губ. взагалі (сс. 98 — 100); по Ізюмському (сс. 130 — 133), Ахтирському (сс. 158 — 9) і Сумському повітах (сс. 218 — 220).

Приймаючи до уваги важливість цих етнографічних відомостів з огляду на час їх походження[2]), а також на труднощі, зв'язані з користуванням в наших бібліотеках „Трудами Вольного Экон. Общества", наводимо їх тут в цілому.

---

[1]) Перш за все надіслано з Прибалтики відповідь на 6 окремо поставленних запитань про хліборобство. Пізніше — з Вологодського й Калишського повітів, надруковані в II-му т. „Трудів". Далі були надіслані відповіді з Оренбургської губ., Слобідської-Української, по Володимирському повіті й по Езельській провінції — надруковані в 7, 8, 10, 11, 12 і 13 т. т.

[2]) Перша етнографічного змісту книжка, про яку згадується в „Литературе Украинского фольклора" Грінченка, походить з 1777 р. Відома вона під назвою: Калиновский „Описание свадебных украинских простонародных обрядов в Малой России и в Слободской Украинской губернии, також и в великороссийских слободах, населенных малороссиянами, употребляемых. Петербург. I ч. 25 с.". Анкета Кліштета з'явилася в світ т. ч. більше як на 10 років раніше.

Ответы на эконом. вопросы по Слободской Украин. провинции: (сс. 98 — 100).

§ 65. „Нравом здешние жители простосердечны, тихи, понятны, но непроворны, к набожности склонны, а при том всегдашние вольности искатели, по чему и трудолюбивыми их называть невозможно В обычаях и в употреблениях их можно за особливое почесть то, что они любят опрятность, как в домашнем содержании, так и в одеянии; при том, кроме обыкновенных больших праздников празднуют особливые дни в году; например земледельцы, первое число сентября, день святого пророка Илии, великомученика Димитрия, мученика Пантелеймона, мученика Прокофия, понедельник по святой Пасхе; Троицыны дни целую неделю, рождество Христово даже до осьмого числа Генваря; сапожники, день святых мучеников Козьмы и Дамияна; а женской пол особливо священномученика Власия и обоих Праскевий, и при том каждой недели пятницу, в который день никогда не прядут; а в десятую после Пасхи и никто ничего не работает. Веселости у них так, как и в других сторонах, обыкновенно бывают в осеннее время, но с таким различием, что они почти целую зиму продолжаются; и в сие время обыкновенно заключаются и совершаются у них свадебные договоры, свадьбы и поминовение умерших, при которых случаях не редко бывает, что все то истощается, о чем жених и невеста целое лето трудились, и предают себя по том во услужение другим за издержанной на свадьбу их расход. В посторонние места для зарабатывания почти никто никогда не отходит, разве когда случится неурожай хлеба, в котором случае обыкновенно ищут заработать для себя нужное к пропитанию. В пище и питии гнусности не терпят; при чем и самый беднейший человек старается иметь у себя шти подслащенные свиным салом. Болезни ж между народом обыкновенно лихорадки и цынготная; а временем бывают эпидемические (повальные) горячки: и хотя противу их употребляются бесчисленные средства, которые временем и действуют с пользою; но еще не видно, чтоб из них какое найдено было известное и надежное. Народ в расположении своем средственный и знатно семьянистых людей не очень много; при том осьмидесятилетнего старика не скоро где сыскать можно; но обыкновенно люди умирают, прожив несколько за шестьдесят лет".

По Изюмской провинции: (сс. 130 — 133).

§ 65. „Во нравах сей провинции жители больше сходствуют к Польскому народу но отменны в том, что они не столь трудолюбивы и прилежны; однакож на все видом показывают простоту и невежество, а при том робки, легкомысленны, нетверды: почему к неполезным делам, ежели иметь будут человека, который им в советах понравится хотя, для их самих что и вредительно казалось, безразсудно приступают; и сколь скоры они к невежеству, так немедленны, хотя малой страх увидят, к раскаянию. К почитанию ж праздников весьма охотны; сверх того почитают они в рабочее время десятую пятницу Прокопия, Пантелеймона, и каждой недели пяток, в которые никакой работы не исправляют, а в праздности и в веселости пребывают.

Когда день благовещения случится, то чрез шесть недель в тот день никакой работы не работают; во время же случающихся около их жилищ ярманок, хотя б на оные с проездом три или четыре дни употребить, и в самое б рабочее время оные случились, однако ж оных не оставляют, и не для чего иного, как ради одной праздности и гулянья по шинкам и питья вина, к чему весьма многие охотники; а кроме сих, других разных веселостей не примечено.

Чтоб из дому уходили несколько работать в другие места, того в обычае нет; а как оне исправляют свою домашнюю и постороннюю работу и земледелие, о том в 12, 17, 21, 58 и 63 пунктах из'яснено.

Пропитание их состоит сколько в оржаном хлебе, а большей частью ядят пшеничное, варят борщ иногда с курицею, иногда со свиным мясом и с салом, и довольно крутую пшенную кашу: употребляют временем вареники с сыром, галушки с мясом и с кореньем, также паленицы с сыром, и кныши маслом намазанные.

Большие болезни здесь на людях случаются весною лихорадки, а в осень горячка; некоторые ж страждут ломотною болезнию, которая подобна цынготной. А хотя от тех болезней употребляют лекарства, однакож описать их не возможно, по тому что один употребляет то, а другой иное. Со всем же тем, весною и осенью мрут довольно: а лекарей, которые бы пристойными медикаментами сему народу в болезнях способствовали здесь не находится.

Здешний народ, чтоб в хорошем был расположении, похвалить не можно, по тому что полными семьями не только с братьями родными, но и дети с отцами ужиться не могут; и так оставя своих отцов отходят, и живут особливыми дворами; по чему большею частию живут малыми семьями.

В сей провинции, чтоб стариков много было, не примечено, и по тому видно, что люди по здешнему нездоровому климату не долголетни; однакож некоторые живут до осьмидесяти лет".

По Ахтырской провинции. (сс. 158 — 159).

§ 65. „Нравом здешний народ, во первых, мало трудолюбив и не прилежен; а заобыкли быть в праздности. Многие пьют чрезмерно горячего вина; в том большая их забава. Сверх обыкновенных больших праздников здесь в обычае, что все обыватели обоего пола не работают пятницы, да еще почитают день святого Пантелеймона и Власия, троицкую и сырную недели; и в оные дни ни под каким видом никаких работ не исправляют, считая за великий грех; и в том страхе так себя утвердили, что никакое им увещание к отвращению их суеверия служить не может.

Веселости во время свадеб великие происходят; а оканчивают оные обыкновенным п'янством, и у кого свадьба, то и у того за необходимость находят, чтоб разбить и разломать печь; у богатого-ль хозяина, или у бедного, считают равно. С мая и во все летние месяцы ежедневно молодые люди, девки и мужской пол многолюдно сбираются на улицах, поют песни и при игрании музыки пляшут почти до половины ночи; а других веселостей не бывает никаких. В работы выходят обыватели к варению селитры не более из дому, как по одному человеку, и то в самой близости; а чтоб пойти в другие провинции, кроме рыбного промыслу, и обыкновения не имеют. Питается простой народ здесь по большей части хлебом оржаным, гречишным и пшеничным, так же капустою, а больше бураками и квасом из бураков; а хлебного кваса здесь не употребляют. Случающиеся здесь частые болезни, гнилые горячки, продолжительные лихорадки и цынготная, которые все припадки наиболее происходят от здешней гнилой воды. Больших семей между обывателями весьма мало, и люди живут лет до восьмидесяти; а более того хотя находится, только редко и в крайней слабости".

По сумской провинции: (сс. 218 — 220).

§ 65. „Здешний народ несколько злонравен и упрям; к трудолюбию не токмо не прилежен, но весьма во всей работе, как к хлебопашенной, так и рукомесленной ленив, и редко к чему понятен. В обычаях больше имеют быть в праздности и невежестве; а между тем и в п'янстве, по имеющимся два раза всякой недели в понедельник и пятницу торгам, и частым в их местах и соседних ярманках; и многие до того доходят, что как продаст, то все те деньги, да и платье еще с себя пропивает; чему следуют равно и жены их как старые так и молодые. Праздников, сверх обыкновенных больших, празднуют с двадцать, яко то пророка Илии, мученика Георгия, и протчие тому подобные; да сверх того по закоснелости своей и по пятницам мало работают, и в те дни у них по большей части веселость та, чтоб напиться п'яному, и при игре на дудках, свистелках или скрипицах, кои для удовольствия их при сем собрании бывают, плясать гайдука с женским полом, по их обыкновению, по паре. При сих сборах бывают нищие слепые, кои играют на бандурах, устроенных с струнами обыкновенными и несколько медными для звука, и странные песни козацкие поют, и за то, будучи в хмелю щедрыми, всяк порознь нанимает песню, какую хочет, за что дают деньги, и через то все, что наработают, пропивают. Из домов в работу очень мало уходит их; и в самом жилище работать не можно кого дозваться из платы, хотя б по гривне в день давать. Самые бедные только во время жатвы нанимаются у имущественных из части хлеб жать, и то по притчине, когда уже есть ему и с семьею будет нечего; а как выработает хлеба, то опять до тогож времени сидит дома, и ни к кому в работу не пойдет, разве захочет п'ян напиться: тогда придет к шинкарю и возьмет у него вина четвертку, которая стоит не больше, как шесть копеек; и за то обяжется в рабочее время, то есть в покосе и протчее, работать у него не меньше, как неделю. Болезни случаются лихорадки, горячка и другие припадки; а в лекарствах, чтоб какие особливо были в употреблении, не известно. Семьянистых здесь очень много по тому, что как скоро в которой семье сын или племянник женится, то по женитьбе в скорости отходит жить своим двором, и от того больше приходят в упадок: а живут здесь люди обыкновенно до семидесяти и осьмидесяти лет и больше".

Порівнюючи зміст цих чотирьох етнографічних звітів тодішньої адміністрації, досить легко можна бачити, що кожний з них писали різні люди. Для цього досить перечитати початок першого, який визнає, що „жители простосердечны, тихи, понятны", а автор третього, по Сумській провінції, лаконічно висловлюється, що „здешний народ несколько злонравен и упрям".

В 1784 р. Вільн. Екон. Товариство розіслало нову докладну анкету [1]) до „экономии директоров" з проханням повідомити „о состоянии домостроительства во вверенных им наместничествах", але дістало всього лише три відповіді, серед яких не було жодної з України.

У цій анкеті між іншим було зазначено в 3-му відділі:

„Народы, обитающие в Российском государстве по достойным примечания качествам' как в напечатанных путешествиях г. г. академиков и других книгах, так и в особенном сочинении г. Георга: „Описание всех Народов в Русской Империи" уже описаны; но в наше начертание входят они только в рассуждение различности домашнего их обращения, домоводства и образа жизни, сравнительного с обыкновенным образом жизни России и в рассуждении хозяйственных их особенностей.

О каждом здесь примечать надлежит: места их жилищ, число их, отличности в их жилищах, деревнях и состояние их деревень, в одежде, пище и во всех частях сельского домостроительства, которое у Финн, Татар и других народов разнообразно"...

Як бачимо, в цій новій анкеті вже не було того етнографічного підходу, що так виразно був відзначений у попередній анкеті, автором якої був Клінштет [1]).

У Ленінградському Центрархіві я мав нагоду побіжно переглянути архів Вольн. Экон. Общества за перше приблизно півстоліття часу його заснування, але нічого важливого з українського погляду відшукати не вдалося. Було б доцільно нашим економістам продовжити перегляд цього архіву за XIX століття.

---

[1]) Ходнев. История, с. 56.

[1]) Беручи до уваги, що до „Трудов Вольн. Экон. О-ва" не існує покажчика подамо тут назви тих статтей економічного характеру, що стосуються України й були надруковані в журналі перед його двадцятилітньою перервою в 1821 р.: 1) Описание малороссийского табачного произростания (1771, г. XXIV, сс. 144 — 170). 2) Об устроении коровьего завода для делания лучшим способ разного рода сыров в южных областях России (1805 г. ч. L, VII, с. с. 178 — 214); 3) Об истреблении саранчи, г-на поручика Мартоса (1817, ч. L, XVII, с. с. 133 — 166); 4) О разведении испанских овец в слободско-украинской губернии, Г. Джунковского (1820, ч. L, XXII, сс. 125 — 147).

ТОДОР ГАВРИЛЕНКО.

СТАРШІ ФОРМИ ЕКОНОМІЧНОГО ПОБУТУ НА ВЕЛИКОМУ ЛУЗІ.

Вівчарство і рибальство.

Етнографічне вивчення Полудневої України, зокрема території нинішнього Дніпрельстану, колишнього Запоріжжя, представлене такими високозаслуженими іменами як Манджура, Новицький, Яворницький, обмежилось майже виключно збиранням пісень та переказів про запорізьку, козацьку і іншу старовину. Побут і звичаї сучасного їм села не притягли їх уваги, поминули вони і старинні форми, що вже одмирають. М. Сумцов у невеликій статейці 1905 р., сконстатувавши цю неуважність до студіювання сучасного життя, підкреслив потребу між іншим докладнішого вивчення чабанства і пастушого побуту [1]). Але в недавнього побуту інтересні для дослідника і інші явища, як рибальство і чумацтво. Перше з них збереглося і до цього часу. В нинішній своїй праці ми й маємо подати новозібрані матеріяли що освітлюють названі вище моменти економічного побуту. Із них рибальський зберігся й до нині, а чабанський та чумацький належать до недавнього минулого цеї території, — вівчарство і чумацтво держалися тут в повній силі до кінця 60-х років минулого століття. [2])

В історії Запоріжжя XVII — XVIII в. скотарство, рибальство і чумацька торгівля грали велику ролю і становили економічну базу запорізького козацтва. Уже Скальковський вказав на це. Скотарство він розглядав як головне заняття Запоріжжя. Воно становило основу всіх розрахунків; найбільшим багатством сіл та зімовників були вівці, худоба, табуни коней. Худобою давали подарунки та хабарі в Петербурзі, нею платилися судові штрафи, вона була об'єктом гайдамацьких разбоїв, бо гайдамаки не так нападали на доми і валки з крамом, як одганяли худобу в чабанів. З цим згоджуються пізніші дослідники, що спиняли свою увагу на господарстві запорізькому — як Багалій, Василенкова-Полонська, Греков, Слабченко.

В скотарстві на перших початках головну ролю грало вівчарство, а велика худоба стала з'являтися пізніше і збільшення її зв'язано з початками хліборобства на Запоріжжі в 2-ій половині XVIII в. Сильний розвиток його пояснюється умовами степу — невеликою залюдненістю його і багатими па-

[1]) Объ этнографическомъ изученіи Екатеринославской губ. „Сборникъ статей Екатер. Науч. О-ва по изученію края". Изданъ къ XIII арх. съѣзду въ г. Екатеринославѣ.

[2]) Розділ про чумацтво з'явиться в наступній книзі „Первісного Громадянства".

совиськами,— в цих обставинах вівчарство давало 500% того, що давало хліборобство, як зазначає Слабченко. Щоб судити про розміри скотарства, в чиїх руках воно було, і що відогравало більшу ролю в ньому, наведемо деякі дані: 1769 р. Татари захопили більше як 100.000 овець і 10 т. коней: у Ф. Рудя 5010 овець і 6 волів, у Ф. Горюхи 2000 овець і 6 коней, у козака Обрама 200 коней і 50 волів, у писаря Глоби 4000 овець, 10 коней, 130 волів, у Колпака 1200 овець, 127 коней, 300 штук рогатої худоби [1]) і т. д. 1774 р. Калнишевський продав у Криму своїх овець на 28.000 карб. [2]). Після скасування Січі секвестровано майна: у Калнишевського 650 коней, 1085 корів, 14045 овець; в Головатого — 167 коней, 362 корови, 1034 овець; у Глоби 253 коней, 676 корів, 12063 овець [3]). Як бачимо, найбільша кількість худоби на Запоріжжі припадає на вівці, вівчарство становить одну з найбільших статтей саме старшинського господарства та господарства багатих козаків, що держали в своїх зимовниках по 3 — 4, і до 10 молодиків та чабанів для догляду за худобою.

Не менш важливою галуззю господарства було рибальство. Риба головний харч на Запоріжжі і разом із сіллю головний продукт запорізького експорту. В чотирьох паланках — Калміуській, Бугогардівський, Інгульській (або Перевізькій) та Прогноїнській майже виключне заняття рибальство— тут ловили, солили і в'ялили рибу та розвозили її на Правобережну Україну і в Гетьманщину. Ловили рибу не тільки на Чорноморсько-Азовському побережжі, ловили її і на Дніпрі, в озерах та лиманах [4]). Великий Луг був одним з таких центрів запорізького рибальства, рештки якого і досі задержалися тут. Площа Дніпрової долини тут займає коло 85.000 десятин, тимчасом як долина Дніпра на величезному просторі од Нововоронцівки до лимана виносить лише 75.000 десятин [5]).

Найважливіша роля скотарства і рибальства на Запоріжжі ясно видна й з того, що козаки щороку жеребкували степи, річки, озера для скотарства, рибальства, а також для ловецтва.

Чумацтво, скотарство і рибальство та сіль були нервом запорізької південної політики. Цим Драгоманов пояснює тенденції Запоріжжя до оволодіння берегами Чорного моря [6]).

Зі скасуванням Січі становище мінялося дуже повільно і скотарство довгий час лишалося пануючою формою господарства, аж до 40-х рр., коли командуючим промислом стало хліборобство. Як окрема галузь господарства скотарство, особливо вівчарство, додержалося аж до кінця 60-х рр. а у Великому Лузі, наприклад у маєтках Штігліца, воно було основою

[1]) Багалій, Колонізація Новор. края. „К. С." 1889 р., іюль, сс. 137 — 138. [2]) Слабченко, Соціяльно-правова організація Січі Запор. „Праці комісії для виучув. історії зах-рус. та вкраїнського права", вип. 3, 1927 р., с. 323. [3]) Василенкова-Полонська, Маніфест 3-го серпня 1775 р. „Записки Іст.-Філ. Відд.", кн. XII, 1927 р., с. 169, прим. 2. [4]) Див. також оповідання Коржа. [5]) Рябковъ, Рыболовство въ Херс. г. Херсон, 1896, сс. 6—7. [6]) Політичні пісні, вступ: запорізькі степи зливалися з татарськими і вони були потрібні для скотарства, запорізьким рибалкам були потрібні низи річок, з Криму запорожці діставали сіль для своєї риби; Січ неодмінна станція для чумаків з Гетьманщини.

всього господарства і панського і селянського ще в 60-х р. р. Як колись вівчарство було переважно старшинським, так тепер воно стає панським підприємством. Панські підрахунки були такі — кінь споживав як 12 овець, корова як 8. Заробіток від коня 12 карб., від корови 22 карб., 1000 овець давали прибуток 3476 карб. 25 коп. Отже вівчарство було найвигіднішим. Утримання овець фактично не коштувало нічого, бо отари тинялись по степах цілий рік, пророблюючи певний круг. Поміщики не ставили ніяких огорож для кошар і ще в 40-х р. р. літо й зиму вони лишалися в полі. Розвиток вівчарства викликався ще й великою вовняною кризою в Західній Європі з першої чверти XIX в. аж до 40-х рр., коли з'явились нові продуценти вовни — Америка, Австралія,—і Західня Європа відмовилася від української вовни. За допомогою уряду 1804 р. розводять на Степовій Україні мериносів — привезено їх з Саксонії 1200 штук, а 1825 р. звідти ж виписують для електоральних заводів на Катеринославщині 800 овець. 1837 р. пани мають уже десятки тисяч мериносів — у Штігліца 13 т., у Миклашевського 10 т., у Нечаєва 12 т., у гр. Літте і Прозоровського по 22 т. Вовна з панських овечих заводів стає одним з головних предметів експорту, перевожуваного чумаками на ярмарки до таких торговельних пунктів, як Никопіль. Не зважаючи на великий виздих овець[1]) зріст їх ішов дуже швидко: на Катеринославщині 1823 р. було 114. 980 овець, 1837 р. 783. 590, а 1848 р. вже 1.120.400[2]).

Значну ролю, хоч не таку вже як раніш, грало у першій половині пол. XIX в. і рибальство. Новицький у своїх нарисах «Съ береговъ Днѣпра» зібрав чимало переказів про рибальство на Дніпрових островах наприкінці XVIII ст. і на початку XIX, де доживали свій вік запорізькі рибалки. Не маємо відомостей про дальшу долю рибальства в цій околиці, аж у 1856 і 1858 р. Афанасьев-Чужбинський знов кидає світло на його, хоч відомості його скупі, недокладні і уривкові[3]). Тільки за аналогією з великим розвитком рибальства на чорноморсько-азовському побережжі від Анапи до Дунаю можемо судити, що і тут воно трималося, як це доводить існування його тут в менших уже розмірах і в наші часи. Ф. Щербина[4]), описуючи в кінці 70-х років забродчицькі ватаги і зазначаючи великі розміри рибальства по морському побережжі і по Дніпру, говорить, що в його часи воно вже занепало.

Клясична країна рибальських забродчицьких ватаг, Чорноморія, каже він, закрила майже всі свої рибні заводи, на Дніпрі «поки держиться», занепало воно на Дону, на Азовському морі, коло Одеси. І все через знищення лісу, зменшення проточної води, обмеління головних рік і майже

[1]) 1813 р. пропало на Катеринославщині 70.323 вівці; див. Новицький, Съ береговъ Днѣпра, роз. X. 1823 р. загинуло 610.000 овець (Яворський, Україна в епоху капіталізму, вип. I, с. 187).

[2]) Про вівчарство у XIX ст. дивись Слабченко, Матеріяли т. I, роз. IV.

[3]) Поѣздка въ Южную Россію. Очерки Днѣпра.

[4]) Очерки южно-русскихъ артелей и общинно-артельныхъ формъ, сс. 46, 176 — 196.

цілковите висихання другорядних. Майже в тім самім часі, в кінці 70-х і на початку 80-х років, робив свої спостереження над українським рибальством у Добруджі Хв. Вовк. Про значну ролю рибальства на Степовій Україні говорит і Слабченко — славились рибні заводи поміщиків Скадовського, Ганса; на 72 одеських рибних заводах, де працювало 1000 робітників, у 30-х роках ловилося риби на 1 мільйон карбованців.

Тепер спробуємо систематизувати ті відомості про чабанський побут, що дійшли до нас.

За часів Запоріжжя маємо найважливіші відомості од Коржа [1]), що дозволяють нам встановити ґенетичний зв'язок старших форм цього побуту XVIII в. з формами XIX в. Всякий козак, оповідає він, особливо простий — табунщик, скотар або чабан, носив шкуратяний пояс і через плечі гаман; в ньому кресало, кремінь і губка. До пояса прив'язані швайка й ложник. Швайка, щоб лагодити кінську збрую, а ложник — ховати дерев'яну ложку, без якої неможна ходити, бо вважатимуть за поганого пастуха. Як чабан приходить у чужий кіш, коли там саме їдять, він вийма ложку і теж починає їсти. Що ж таке кіш, пояснює Корж. В часи Запоріжжя, до скасування Січі, каже він, ніколи в степу не було холодної зіми і ніхто її не пам'ятає. Через те худоба літо й зіму була в степу. На случай холодних ночей і степових вітрів чабани і скотарі мали коші, або принаймні котиги. Кіш це халабуда обшита кругом повстю, на двох колесах, щоб можна було перевозити його з місця на місце. У коші була кабиця — тут сушились, грілись і варили їсти для себе і для собак. Котига ж це віз, подібний до татарської гарби на чотирьох колесах; везли її воли; тут весь припас — харчі, дрова, вода. Як тільки чабани прикочують до якогось пасовиська, то зараз же ставлять свій кіш, або котигу, де й живуть цілий рік.

Подібний опис чабанського номадизму з кошами знаходимо і в пізніших записах Яворницького: це земля була запорожська, а запорожці то були лицарі, що жили кошами (невеличкими курінцями або повіточками на колесах), жили з скотарства, і як випасуть траву на одному місці, то на друге перевозяться на своїх куренях з колесами [2]).

Скальковський, що вмістив Коржеві оповідання в „Жур. Мин. Нар. Просв." [3]) додає до цього: „Варто уваги, що і в наші часи (1823 — 38 рр.) деякі пастухи в Степовій Україні — чабани або табунщики, особливо потомки Молдаван і козаків, живуть майже так як описав їх Корж. Їх легко узнати — глянь тільки на їх одежу, на їхню неохайність і дикий вигляд. Ніяка освіта на них не впливає, хоч тепер у степах для догляду за мериносами є німецькі колоністи".

Запис Новицького [4]) од Д. Бута, що теж стосується запорізьких часів, так само свідчить про цілорічні випаси в степу: за Конкою до моря Татарва,

[1]) Устное повѣствованіе... сс. 32 — 33.

[2]) Запорожье въ остаткахъ старины и пред. народа, ч. I, с. 254.

[3]) За 1838 р. кн. VI, сс. 487 — 513 і за 1839 р. кн, II, сс. 171 — 202.

[4]) Съ береговъ Днѣпра, роз. IX.

Нагайва, Кімлишня... Степ у їх добрий був; скоту, коней, овець було до пропасти. Вони було ніколи не косять сіна, а так цілу зіму і пасуть... Запорізький же степ, як зазначив оповідач, був такий як і татарський, — хоч і сніг випадав, худоба може щіпати і поверх снігу і запорожці не всі косили сіно на зіму.

Це разом приводить і до питання про південні впливи на українське вівчарство і на чабанський побут. Слабченко держиться тої гадки, що організація скотарства у Запорожців була така ж, як і в Татар: коло отар чабани, а над ними отамани, що жили в куренях [1]). Не відкидаючи цеї думки про татарські впливи, ми вважаємо за потрібне підкреслити можливість і інших. Так маємо відомості у цього ж самого автора про Кімликів, що пасли запорізькі табуни на р. Бритаї разом з місцевими людьми під орудою отамана. У Скальковського знаходимо звістки про гостей татарських і волоських (очевидно молдавських) — чабанів, яким давали певні дільниці степу для отар на Запоріжжі, якщо після жеребкування їх між куренями і задоволення старшини та духівництва, лишалися ще незайняті. Зрештою питання це потрібує докладніших економічних студій — не тільки над запорізьким скотарством XVII — XVIII в.в., але й над скотарством сусідніх полудневих народів у ті часи і в раніші. Безпосередня стичність з Татарами на протязі довшого часу розуміється перш усього підказує думку про татарські впливи. Думаємо що дещо в цьому напрямку може дати чабанська термінологія. Хоч, можливо, проблема впливу самою термінологією і обмежиться: бо подібні форми в побуті передовсім можуть бути витолкувані однаковою економічною базою і однаковою суспільною структурою, клясовими відносинами.

З 70-х рр. XIX в. маємо характеристику чабанської організації на Полудневій Україні взагалі, зокрема на Катеринославщині, у Ф. Щербини [2]). Він розрізняє отару з кількох сотень і навіть кількох тисяч овець, що належить одному власникові хутора, і кущанку, що складається з кількох десятків чи з сотні овець і належить кільком господарям з села чи станиці. У кущанці — або один приймає чужих овець до своїх і сам є чабаном, або разом наймають чабана. В отарі ж потрібно мати кілька чабанів. Старший з них — личман — людина досвідчена, що має здебільшого і маєтковий ценз (власних овець має) для ґарантій совісного догляду за отарою. Він одержує 100 — 200 карб. грішми, або вівцями. Личман має 2-3 помічників — підпасичів. Серед них один гарбачій (у наших записах гарбач або байбара) і один головний помішник личмана. Гарбачій (автор виводить це слово од слова гарба) варить для чабанів страву і дерть для собак. Він сидить весь час коло гарби — в ній бережеться все чабанське майно і всі харчові припаси. Головний підпасич заступає личмана, як цього десь нема. Одержує він більше од інших чабанів (грішми і вівцями, або самими вівцями). Така

[1]) Соціяльно-правова організація Січі Зап., с. 322.

[2]) Op. cit., сс. 93 — 94, 362 — 367.

чабанська організація, каже автор, трапляється скрізь де є великі отари — в Чорноморії, подекуди на Катеринославщині, на землях Війська Донського, кол. Лінейного, Ставропільського. Одноманітність її на такому великому просторі вказує на її стародавність і на місцеве походження (на народність, за висловом автора). Здебільшого тепер (тобто в 70-х рр.) власник отари наймає личмана, що сам має чималу отару, і цей уже од себе наймає чабанів, землю, сіна накосить і т. д. На Чорноморії, як свідчать перекази, недавно були цілі артілі чабанські. Так в оповіданнях про розбійника Яблукова згадується чабанська організація з 30 чоловіка, що пасли кілька отар разом. На чолі їх стояв головний чабан — «чабанський отаман». Автор пояснює таку велику організацію потребами оборони отар од вовків, од нападів Черкесів,—звідси, як каже він, дисциплінований, майже військовий характер чабанських організацій.

Цю характеристику чабанського побуту закінчимо описом Хв. Вовка[1]): «На великій Україні в скільки-будь ширших розмірах скотарство провадять тільки на поміщицьких та громадських пасовиськах, на Катеринославщині та на Херсонщині та ще на Кубані, де воно має помітне східнє забарвлення. Там ще можна й тепер зустріти тип справжнього чабана, що вдягнутий звичайно в овечі шкури (не виключаючи з того й штанів), підперезаний поясом; на поясі в нього висять: гаман, спеціяльно чабанський, з різними дрібними причандалами: ніж, ланцет, пускати кров, ріжок з „добрим“ дьогтем та квачем мастити рани, лещатка для витягання з ран червів, тощо. Озброєний чабан ґирлиґою, цебто дуже довгою палицею з гачком на кінці, що ним можна зловити вівцю при потребі. На Україні цей гачок виточений, на півночі його заступає звичайна шишка, скривлена набік. Ці чабани весь час переходять з місця на місце, майже завше маючи з собою невеличку чабанську гарбу, цебто бодню на колесах, з харчами та іншим добром. Іноді цю гарбу заміняє велика бричка з плетеним з очерету дашком, або ціла плетена або дерев'яна будка на колесах».

Наші матеріяли з території Великого Лугу, що подаємо їх нижче, так само дають відомості про овечі заводи у панів, що складалися з кількох отар, про цілорічний випас на степу та в плавнях, про (найчастіше) чотирьох чабанів — личмана, підпасичів і гарбича. Але личман іноді стоїть на чолі заводу, а старший коло отари зветься атагас. Коли ж заводів у пана кілька, то є ще вовцевод і помішник його. Гарбич має і іншу назву — байбара. Маємо і цікавий опис чабанського убрання, повніший од наведених вище. Є дані про велику ролю собак коло отари, про чабанську гарбу, про помішників чабанів, способи лікування овець, про деякі чабанські повір'я. Нарешті маємо з чабанського фольклору т. з. чабанську думу — текст і мелодію, остання становить єдиний досі запис цього роду.

Про рибальський побут на території Великого Лугу відомості в дотепершній літературі ще бідніші і судити про нього, розуміється, з певними

[1]) Етнографічні особливості українського народу. „Студії з україн. етногр. та антропології“, с. 44.

застереженнями, доводиться головно на підставі аналогій з чорноморським та дунайським рибальством, що розвинулось з запорізького рибальства, отже ґенетично з ним зв'язане і може відбивати в собі старі форми організації рибалок. Про організацію рибальства на самому Запоріжжі подав дані Скальковський, і ними користувалися пізніші дослідники, що говорили про його — Щербина[1]), Хв. Вовк[2]), Слабченко[3]). Всі вони зазначають, що річки і озера поділялися між куренями, бо рибальство забезпечувало потребу куренів і Січі. Крім того було й індивідуальне або капіталістичне рибальство. Окремі хазяї, щоб провадити рибальство, складали невеликі компанії і наймали артіль в 15 — 20 чоловіка, що й працювала од ранньої весни до пізньої осени. Ці рибальські партії називались тафами, керував ними господар. В них працювали і козаки і зайшлі наймити т. тв. аргати.

Щербина так характеризував ці дві форми рибальства: На Запоріжжі було два роди рибальських ватаг: 1) із запорожців, 2) тафи. Останні уже на Запоріжжі на половину залежали од капіталу, бо запорожці наймали до своїх ватаг поденщиків аргатів, а поділ риби робився так, що половина ішла на власника засобів виробництва (сіті, неводи, човни, тощо), а половина на ватагу. Цей спосіб розподілу набирав усе більшого значіння і врешті запанував і зробився майже єдиним. Отже і організація забродчицької ватаги стала в залежність од капіталіста підприємця, і господар-отаман задавав у ній тон.

Не так певно висловлюється автор про перший тип рибальської ватаги— із запорожців. Він каже, що вони мабуть мали комуністичний характер, риболовні знаряди були у них мабуть спільними, поділ риби (так само— мабуть) рівномірним, права членів рівносильні.

Хв. Вовк висловлюється дещо рішучіше: рибальство в Добруджі як і на Дніпровській Січі, каже він, було найголовнішою козацькою працею, і ним та ловами держалось усе козацьке господарство, тільки на Дунавці козаки не ділили щороку поміж куренями рибальські угіддя, як це було на Дніпрі, а кожен курінь ловив рибу де хотів. Усі курені мали свої спільні рибальства. Все робили по черзі, окрім старшини та старих козаків, що вже не здужали робити; заробленим користувались теж усі, живучи в курені спільним громадським життям. Отже запорізьке рибальство в Добруджі було справжньою спілкою, як і на Дніпрі. Але крім Січі була ще в Добруджі Райя, неналежні до Січі і січового господарства оселі жонатих людей, що мали і своє рибальство — хазяйське. Т. ч. рибальство було спільне, чи січове, і хазяйське. Такі хазяїни, головно козаки, що вже покинули Січ, мали свої власні заводи, до котрих вони приймали в спілку «забіглі душі», а найбільш січових голоколінчиків, які хотіли мати щось своє власне, незалежне од куреня. Здобуток паювали на три частини — одна властителеві заводу, а дві спільникам за їх працю.

---

[1]) Op. cit., сс. 46, 181. [2]) Українське рибальство в Дубруджі. „Матеріяли до укр.-русь. етнольоґії", т. 1 сс. 34, 168. [3]) Соц.-правова орган. Січі зап., сс. 317—319.

Головний наглядач над рибальством у паланці гардовничий — він завідував риболовами паланки і таровничими, що управляли таром — неводом [1]). Перші три десятки полову давали рибалки на Січ, а четвертий на військову старшину. Збирали на кіш рибу курінні неводничі і віддавали відповідному полковникові, щоб передав на Січ [2]). Оця частина рибної здобичі, так само як частина здобичі військового скарбу, становила одну з статтей військових прибутків.

Перегляд цих відомостей про т. зв. курінне чи спільне рибальство, яке дослідники протиставляють капіталістичному, зрештою не дає чогось певного про форму організації запорізького рибальства, — і питання про її комунальний характер і навіть про те, чи справді була вона, лишається одкритим. Бо й ті три десятки, що передавалися в курінь, і десяток на старшину нагадують рибну десятину, т. зв. „паколи", що давали жонаті козаки і посполиті на утримання паланочної старшини, а також „красну тоню" на Чорноморії — перший улов риби, що йшов на користь господаря заводу і давав йому дуже багато, покриваючи іноді весь ремонт знаряддя [3]). Розв'язання його залежить від того, як буде вирішене питання про курінь, про його економічну основу і взаємовідносини в середині його.

Але оскільки комунізм курінний був тільки споживчий, а не виробничий, оскільки курені провадили торгівлю в шинках на січовому майдані, і в курінь окремі члени його вкладали свої капітали, [4]) можна висловити думку, що й рибна курінна дільниця теж експлуатувалася по капіталістичному і що тої рівности в курінній рибальській ватазі, про яку говорить Щербина і Вовк, не було.

Отже фактично маємо до діла з одною тафою, про яку є все таки певні відомості. Мусимо знову вдатись до пізніших чорноморських і добруджських рибальських заводів, що ґенетично зв'язані з тафами, щоб виразніше уявити собі саму запорізьку тафу. Нині забродчицькі ватаги, каже Щербина, об'єднують інтереси капіталіста підприємця і робочих з ватаги. Кожна ватага складається з господаря і робітників забродчиків. Господар дає знаряддя виробництва і муку на харчі, робітники — одну силу. Внутрішній, порядок ватаги залежить од самих забродчиків; риба ділиться пополам між господарем і ватагою. Бувають, але дуже рідко, ватаги без господаря, з одних забродчиків. Пізніші забродчицькі ватаги мають, отже, багато спільного з запорізькими тафами. Рибальські заводи на Чорноморсько-азовському побережжі це кілька «землянок», де живуть забродчики, безпашпортний й бездомний нарід, тут же бережеться і рибальське знаряддя. Ватага залежить од господаря. Бувають ватаги трьох родів — 1) як ловлять неводами і волокушами, 2) як ловлять крючками і 3) вентерями. Трапляються і ватаги

---

[1]) Щербина, Op. cit., с. 181. [2]) Слабченко, Op. cit., с. 318. [3]) Щербина, Op. cit
[4]) «Записки І.-Ф. від УАН», кн. XV, 1927 р. Рецензія Н.Д. Полонської-Василенкової на статтю В. Біднова в «ЛНВ» за 1925 р. кн. IX — «Атакування» Запор. Січи 1775 р. Авторка подає в рец. відомості про двох козаків, що вложили в Пашківський курінь власних 2118 карб. 40 к.

«таловирщиків», що солять і коптять рибу, тощо, але це здебільшого організації куркульські, що наймають робітників. Набирались ватаги двічі на рік (пригадує автор про Кубань), здебільшого у шинку,— наймав або сам господар, або найнятий уже раніш отаман. Або ж цей отаман наймав у себе вдома. Тут ставились і обговорювались умови, пили могорич. Отаман був уже зарані. Обирали лише писаря і кухаря. Іноді господар крім капіталу вкладав і свою працю. Якщо вкладав тільки капітал, йому припадало половина здобичі. Якщо ж працював і сам, йому давалось окремо і зароблене, як отаманові. Перший улов давався господареві — справлялися певні церемонії, невід везли волами до місця лову, на неводі сиділа хазяйка. Як витягнуть, хазяїн частує горілкою. Ця «красна тоня» дуже багато дає господареві, як уже згадувалось вище.

Отже кожна забородчицька ватага має отамана, писаря і кухаря. Отаман—голова і представник ватаги. Він організатор ватаги і de facto стає її отаманом. Отаманові дається дві пайки того, що дається забродчикові. Писар і записи веде і працює як і кожний забродчик. Кухар варить, має іноді помішника, працює як і забродчик. Давніх забродчиків характеризує автор як очайдушних людей, великих п'яниць, гультяїв, що його одразу взнаєш серед тисячного натовпу. Теперішні (70-х рр.) забродчики мирні — місцеві і зайшлі, але число ватаг сильно зменшилося, як зменшилася і сама ватага: раніш у ній було 30 — 40 - 50 душ, а тепер 20 — 12 — 7 і навіть 5; отже й тип ватаги з господарем отаманом тепер частіший ніж раніш. Ідуть у ватаги головно місцеві люди — з Катеринославщини, Херсонщини, Таврії, Кубані, Війська Донського..

В „Українських Записах" Мартиновича, в одній з казок з чорноморського життя, згадується „тахва" — 16 чоловік на заводі[1]). Отже термін цей існував видно в перші часи і на Кубані. У нього ж маємо записи про чорноморські рибальські заводи[2]): найстарший на заводі осавул, а отаман його слуха — це прикажчик у хазяїна завода. А хазяїн — купець чи міщанин багатий. Обідати в заводі обов'язково дадуть. Як закидають невід, вип'ють по шклянці, а як витягнуть, то добре нап'ються уже. Як чумаки підходять один каже, що поставить піввідра горілки, як витягнуть на його щастя, а другий: „як витягнете на моє щастя, так відро горілки". Як витягнуть, накладуть на вози, то тоді п'ють уже могорич. Як почнуть потім співати пісень — чумацьких, запорізьких.

Ці дані доповнимо характеристикою українського рибальства в Добруджі за Хв. Вовком[3]): Українське рибальство, каже він, залишилося тільки в Катирлезі і вдержалось таким яким було за Дунавецької Січі. Після 1828 р. курінне спільне рибальство занепало і лишились одні хазяйські заводи, що приймали втікачів з України од панського ярма. Катирлезькі заводи — хазяйські, і рибалки стають до хазяїна з полупаю, тобто з половини всього прибутку, поділяючи з власником заводу щасливі і нещасливі лови. Але з того вираховуються кошти за прожиття. Крім рибалок є ще різальщики і

[1]) С. 92. [2]) Укр. Зап., сс. 289 — 290. [3]) Op. cit., сс. 34 — 38.

солильщики — їх хазяїн наймає помісячно або на весь час лову. Отже тепер Українці на заводах або просто наймити, або робітники-спільщики. З них складаються рибальські ватаги — іноді це заможненькі люде, а іноді зовсім голі. До неводу беруть 12 рибалок і 4 — 6 різальщиків та солильщиків. Ринок на таких робітників — т. зв. «рибальські» шинки, там отаман з каралашем наймає ватагу. А їх уже раніш договорив хазяїн заводу. При наймі присутній і сам хазяїн, що дає новим спільникам завдаток, або викупляє з шинку їхні речі і одежу, чи справляє нові. Завод це купка куренів, найбільший з них — кирган. У киргані вся рибальська справа — струмент зайві сітки, кодоли, вал, катран (коломазь), сіль, солила (солону рибу складати), відра, весла і всяке начиння. У дощ тут солять рибу. За киргано́м, коліби для рибалок; там вони сплять. Хазяйська коліба краща і чепурніша, там бережеться і горілка. Різні одміни рибальства — кармаки, ерики, матула. Крім цих великих рибних заводів ловлять ще авами, неводом, кітцями, вентерями — ловлять або самі, якщо є човен, або в спілку з кимсь. Солильщиків і різальщиків хазяїн матули чи ерика наймає за свої гроші: 2 — 3 чоловіки, часом і більше, навіть до 50, залежно від того, як ловиться риба. Якщо працюють уночі, то тільки за додаткову плату, за горілку. Варить найнятий од хазяїна кухар — йому платня менша. У великому рибальстві по кармаках і матулах, де діло йде у спілку з рибалками, для записування ваги вживається четель — карбована палочка; вона розколюється надвоє одна половина лишається у власника, друга в отамана чи в кого з рибалок.

Оці пізніші форми рибальського побуту, перенесені запорізькими колоністами в різні кінці чорноморських берегів, можуть, з певними застереженнями, кинути в багатьох моментах інтересне світло і на старші запорізькі тафи. Ми покищо відзначимо однаковий характер відносин між власником і робітниками та однаковий принцип поділу здобутку і в старших і в новіших формах. Велика подібність також і в становищі безпашпортних аргатів у тафах, що їх господарі дбайливо ховали од пильного ока запорізького начальства, яке забороняло тримати людей без «білетів», та їх нащадків — — забродчиків у ватагах на чорноморських заводах, що так само, особливо на початку XIX в., складалися з кадрів утікачів. У записах Є. С. Смолинської[1]) про Бердянські рибні заводи Кобеза початку XIX в. є незвичайно яскраві описи цих людей, що находили заробіток і притулок на Кобезових заводах. Як і господарі таф, Кобез так само обороняв їх од поліції, що періодично навідувалася на заводи шукати безпашпортних і задовольнялася хабарями, підганяючи їх до дуже солідної цифри в 600 і 1000 карб., яку збирали вони на багатьох заводах. Відмітимо також характеристику забродчика, як очайдушного гультая — в тафах на Запоріжжі вони складали основні кадри гайдамацьких загонів, що як свідчить Скальковський, здебільшого і організувалися на рибальських косах ініціятивними ватажками.

[1]) Архів Кабінету Примітивної Культури.

Нажаль про пізніші форми рибальського побуту на самому Запоріжжі, особливо на Великому Лузі, маємо дуже мало фактів. Спостереження Афанасьєва-Чужбинського з 50-х рр., як побачимо нижче, говорять про незначне селянське рибальство для своїх власних потреб, і про рибальство на панських водах, що віддавалося в одкуп, здебільшого якомусь підприємцеві, і дуже рідко своїм таки кріпакам (у Синельникова на Ненаситецькому порозі і в маєтностях Штігліца); є згадки і про власне панське рибальство у п. Слоновської. Взагалі, скрізь, де я бачив, каже автор, у селян нема значного рибальства — мабуть через те, що воно віддається на відкуп і в поміщицьких і в казьонних селах. Річки і озера, що ділилися раніш між куренями, стали тепер переважно власністю великих землевласників, що заволоділи не тільки землями, а й водами запорізькими. Це й визначило форми рибальства. Становище після скасування панщини не змінилося...

Пізніший дослідник П. З. Рябков[1]), що з доручення Херсонського земства досліджував рибальство на Дніпрі в Херс. г., відзначає, що в рибальстві оренди мають надзвичайно велике значення, вони кладуть свій відбиток на все рибальство. Всі рибні угіддя на наших річках, за невеликими винятками, в руках великих поміщиків, рідко в руках сільських громад, і то не в колишніх поміщицьких селян, в наділи яких рибні угіддя не включались. Всі рибні лови здають здебільшого водовласники в оренду гуртом, рідко меншими шматками. Оренди ці здебільшого довготермінові — за гроші, іноді з додатком риби. Великі орендатори переорендовують меншим — найчастіше на рік за гроші або з частини рибної здобичі. Справа на цьому не кінчиться, і рибні угіддя нерідко переорендовуються в треті і четверті руки. Орендатор приймає рибалок на різних умовах — як йому вигідніше, і здебільшого на короткий час: або за частину, або за плату, од каюка, кота, або ж за певну водну просторінь. Рибалці найкраще за часть, бо в його часто нема грошей і на завдаток. Деякі з рибалок не мають певного місця для життя, живуть по чужих хатах або в куренях. Більшість таких бродячих рибалок мають у своєму селі хату, землю і город, і рибальство є для них допомічним промислом. Такі бродячі рибалки довго не сидять на одному місці, а йдуть туди, де почують рибу. З них нерідко організовуються компанії, що тягнуть неводи. Рибалки ж, для яких рибальство основне заняття, стараються осістись міцно на вибраному місці, де заводять невелике господарство. Вони платять одному чинш за хату — 8-10 карбованців, також за випас і паливо, а за воду, де рибалять, часто платять іншому. Таких рибалок на чужих землях є іноді по кілька душ. Цей автор мав описати і артілі рибальські, що було б для нас найважливіше, але не зробив цього.

Побіжні замітки Новицького[2]) і нові матеріяли дають відомості про рибальські коші на Великому Лузі. Споминів про запорізькі рибальські коші на Дніпрових островах після скасування Січі — але тільки загальних —

[1]) Рыболовство въ Херсонской губ. и пограничных съ нею частяхъ губ. Таврической и Бессарабской. Херсон 1896, сс. 184 — 187, 197, 209. [2]) „Народная память о Запорожьѣ", збірка історичних пісень з Катеринославщини і інші його матеріяли.

дуже багато у Новицького („Съ береговъ Днѣпра"). Для зразка наведемо одно оповідання з його останньої праці про Хортицю, що друкується в збірнику „Полуднева Україна": „В цім глухім куточку острова Хортиці (мова йде про Наумову балку), серед дикої природи, запорожець Наум Кармазь мав рибальський кіш і тут жило кілька бездомних бурлак. Наум дожив свого віку десь наприкінці 700-их рр., а бурлаки накивали п'ятами до Чорноморії на привілля".

В таких рибальських кошах Новицький більш як тридцять літ записував історичні пісні та перекази про козаків, запорожців і гайдамаків; у записах про Матвія Шута, запорожця-рибалку, що вмер у 50-х рр., він зазначає, що живучи між рибалками Матвій багато передав їм запорізьких пісень. В старих літах, кажуть, співав він з великими павзами, співав і плакав. А перейняті від нього варіянти пісень про руїну Січі, Калниша, Харька, про С. Чалого, Морозенка, Перебийноса, Лебеденка, про Дніпр, тощо становлять найкращі номері в його збірнику. Можна думати з цього, що рибальські коші на Дніпрі, зв'язані ґенетично з тафами, перейняли і їх традицію. Варто уваги, що Чернишівка на Великому Лузі, яка дала Розсолоду, у наших записах згадується не раз, як один з значних рибальських центрів.

Ф. Щербина в своїй не раз цитованій тут книзі, написаній для заперечення індивідуалістичної природи українського селянина, вважав, що всі артілі, між ними і рибальська ватага, чумацька валка, та чабанська організація, збудовані за типом Запорізької Січі. За прикмети цього він вважає рівноправність членів, виборність отамана і почасти військовий характер цих організацій. При чому перші дві він вважає зародковою (ячеичною) формою і самої Січі, а третю похідною, що вже виросла з Січі. Минуле і сучасне цих форм, каже він, було і є під впливом принципів — трудового, військового і капіталістичного. Перший з них має головне значення, інші другорядне і навіть руїнне (капіталістичний).

На нашу думку найважнішим є те, що в усіх цих формах ми маємо до діла з мужеськими виробничими організаціями, що в умовах XVII і XVIII с. мусіли мати і воєнний характер, бо і чабани, і рибалки, і чумаки кожну хвилину мали бути готові до оборони. Саме в цьому їх подібність з січовим куренем. Відбився на них і економічний та територіяльний зв'язок із Запоріжжям. Тимто стає перед дослідником завдання глибшого і докладнішого студіювання цих форм побуту, зокрема рибальства, що дожило і досі, в зв'язку з вивченням січового куреня, як своєрідного мужеського дому.

В додатку до статті подаємо нові матеріяли і дві анкети для дальшої польової роботи. Матеріяли записано екскурсіями Історичної Секції 1927 і 1928 рр., головне в селах Великого Лугу: про чабанський побут в Покровському, Капулівці, Грушівці, Яковлевій, Городищі і Чернишовій; про рибальство в Городищі, Покровському і в кількох селах (на Великому Лузі) без зазначення. Городище, Чернишова (або Красно- чи Червоно-Григорівка), Капулівка і Покровське Никопільського района Криворізької окр.; Грушівка, Яковлева Томаківського р. Запорізької окр. З огляду на те, що одні з цих

сіл були панськими, інші казьонними і кожне з них має своєрідний характер, записи систематизували ми не за змістом, а до кожного села. При чому села споріднені чимсь (як Грушівка, Капулівка і Покровське, що належали одному панові) ставимо поруч. В записах про вівчарство подали кілька записів про скотарство взагалі — щоб ясніше уявлялось і саме вівчарство.

Більшість матеріялів становлять спогади про давніші часи — за панщини. Тому вважаємо, що не буде зайвим подати тут коротку характеристику цеї місцевости, яку зробив Афанасьєв-Чужбинський, подорожуючи тут двічі — 1856 і 1858 рр., саме в переддень скасування панщини:

Петропавлівський ярмарок у Катеринославі це власне вовняний ярмарок. Тут поміщики продають вовну. Цей раз привезли її дуже багато. ціна стояла висока — 18 карб. за пуд. Купують вовну два-три чужоземці і з 20 Євреїв. С. Волоське (казьонне) — живуть Українці і Волохи. Крім хліборобства Волохи ще стрижуть шпанку і цим так славляться, що багато купців і поміщиків запрошують їх до себе стригти овець — з усієї Катеринославщини і навіть з Полтавщини та з Херсонщини. Села Василівка і Миколаївка (на Ненаситецькому порозі) — поміщика Синельникова. Заняття хліборобство, скотарство, що служить основою добробуту селян, і рибальство. Тут на Ненаситці найбільший улов осетрів на всьому Дніпрі. Поміщик має з цього добрі прибутки, збуваючи рибу катеринославським купцям, що самі приїздять в Ненаситець. Поміщик оддає половину виручки селянам. Для них це велика допомога. Як улов путящий, селянин поправляє ним всі потреби свої. Довлять у березні — травні. Щороку ловлять 250 осетрів, а як не було канави (до 1843 р.), ловили і 500. Іншу рибу не продають — іде на харч самим селянам. Селяни живуть в розкоші. Тільки в барона Штігліца бачив я такий добробут селян — в Покровському і Капулівці. Багато поміщиків годували мене гірше ніж тутешні селяни. С. Вовніги, на Вовнізькому порозі — теж ловлять осетрів, але менше. С. Язикове за Будилівським порогом — панське, живуть добре, рибальство для своїх потреб. Тарасівка, пом. Струкова. Тут сукняна фабрика з паровою машиною — раритет у тутешніх краях. Сукна прості, для казни. Села Миклашевського, Малами, Клейна — живуть з хліборобства, вівчарства, скотарства. За Тарасівкою аж до Чернишової поміщицькі села і хутори — деякі визначаються розробленням вапни або чималим рибальством. Чернишівка — живуть селяне добре, бо мають багато пасовиськ і користаються плавнями. Село пом. Яковлевої (Мис Доброї Надії, тепер Яковлева) — селяне заможні крім звичайного господарства живуть ще у невеликих розмірах і з рибальства. Далі лежить село, що належить кільком власникам. Найбільша його частина Іллінське — належить пом. Слоновській, славиться добре поставленим рибальством. Рибальство Слоновської майже комерційне, дає їй чималий прибуток, дає вигоди і забродчикам, є засобом поліпшення харчів для дворових. По рибу сюди їздять з Катеринославу, також з Єлисаветграду. Рибальство можна було б ще збільшити — у володіннях Сосновської значна частина Річища — старого Дніпрового річища і інші місця на Дніпрі та

протоках, багаті на рибу. Ватага рибальська невелика—12 чоловіка, і то достачає Слоновській до 2000 пудів за рік. Коли б було удвоє забродчиків, удвоє було б і риби. Не треба клопотатися, зауважує автор, що нікуди буде дівати рибу — по неї приїдуть сюди чумаки з Полтавщини. І тепер покупці часто по кілька чоловіка чекають улову і дають наперед гроші.

Через лиман на горі казьонне село Ново-Павлівка або Лиса гора (коло Лисогорської забори на Дніпрі). Один з мешканців має рибний завод на острові. Там у нього 12 забродчиків. Ловлять лящ, короп, судак, чустрю, тараньку, секрети, окуні, стерлядь, іноді осетрів. Ватага ця неподібна до рибалок — звичайні селяни, що працюють без захоплення і неохоче, не так як бачив автор в інших рибних промислах. Никопіль—важливий пункт з погляду торговельного. Тут проходить важний чумацький тракт на Крим. В 50-х рр. тут казьонна переправа, яку утримує кримська соляна управа. Звідси ідуть до Херсону і Одеси великі партії зернового хліба. Два никопільські купці держать в одкупі никопільські води, і ніхто інший не має права ловити рибу. 22 чоловіки віднаймають у відкупщиків право ловити рибу. Покровське і Капулівка (барона Штігліца). Землі селянам Штігліц дає досить, сіножаті теж, скоту пускай у степ скільки хочеш. Економія дає селянам племінних бугаїв, і їх худоба найкраща в околиці. Причини добробуту селян — несходимі плавні барона Штігліца. На них і при найсильнішому неврожаї в степу завжди є сіно. Рибні ловлі економія дає в одкуп своїм селянам, що мають од цього великі вигоди, рибальчать цілий рік, і це дає їм значні прибутки. За Покровським с. Грушівка — центр управління маєтками Штігліца, на початку плавень, далеченько од Дніпра. Далі велике казьонне селище Мар'їнське — заняття: хліборобство, скотарство і трохи рибальство.

Попередній перегляд даних про вівчарство й рибальство, як і відомості про чумацтво, що будуть подані пізніше, висвітлюють перед дослідником територію Великого Лугу і його ближчих околиць як третій після поліської і гірської зони своєрідний законсервований район на українських землях. Відповідні природні умови його — ліс, сила птиці, звіря, риби, пасовиська — були підставою своєрідного економічного і суспільного життя цього центру старого Запоріжжя. По зруйнуванні Січі тут найдовше лишались старші форми економічного побуту, законсервовані в цьому глухому куті. А цим пояснюється і те, що після згону запорожців саме тут „чимало зосталось дідів, та все багаті та хозяйовиті; всього було у їх вдоволь: і скоту, і коней, і овець, і бджіл. Вони жили більше понад озерами, на грядах і по кучугурах". [1]) Взявши на увагу ще чумацькі шляхи, які проходили тут, можемо витолкувати собі, чому цей район так багатий на запорізьку і взагалі козацьку традицію і в економіці, і в соціяльних формах і фолькльорі. Цим різниться він од названих вище старших районів, з архаїчнішими пережитками в обрядовості і словесності. Дальше переведення

[1]) Я. Новицкій, Народная память о Запорожьѣ. «Лѣт. Екат. Учен. Арх. Ком.» вип. VII, 1911 р., с. 47.

в дослідах принципу районізації, беручи район як економічну одиницю, дасть змогу перевести роботу над опрацьованням зібраного культурно-історичного матеріялу з цей території в матеріялістичному освітленні.

Вівчарство.

У нас було п'ять овечих заводів. Преждо вони були Щегльовові. А то перед вольою, то князь купив у його, а воно не купив, а виграв усе що не є. Князь продавав усі економії за мілюн вісімсот тисяч, так дурне наше общество не схотіло. Заводи у нього були такі:

Солонський, Прусовський, Красний, Свинорильський, Любимовський, а в кажнім заводі було по 4 отарі. У каждім заводі був личман і йому ото всі вівці здані, а до кажної отари було три чабани: атагас, два підпасичі і були ще гарбичі. Деякі отари ходили з ягнятами—це сохма; вони невеличкі—сот три, а як валахи (вирізані) то по 1000 ходили; ярки тоже отара штук тисячу було.

Гарбича діло—кирпичу придбати, дров назбірати, їсти наварить, провізію вибрать тощо. А возять ту гарбу волами, там у їй лежить одежа, казан, бочьоночок з водою — все хазяйство чабанське. Гарба під'їзджає собі помаленько, а вівці так її й держаться. Як прийшла субота, так їдуть до якономії по провізію. Три заводи так було й зімують в степу, один тіко загонили на зіму в якономію.

Як хороший лічман, то й чабанам добре було. Вони вміли разні штуки влупить. Візьмуть було, заріжуть гарненького баранчика, а на кожу posćut', вона позелен є і тоді можна казать—вівця здохла. То лічман як добрий, то шо, як здохла то й здохла, прийняв кожу і все. А як який, то ніколи не обдуриш, а цей і знає, ну так шо ж—захотілось хлопцям баранинки. Раз був я коло овець тіки щось недовго. От погнали ми вівці од гарби, ходили, ходили, уже так під обід сонце підбивається Хлопці й кажуть: уже б і кашу варить. Так ні с чим. Бачу щось вони крутяться, мнуться, шо таке, а я був зять личмана, от вони й кажуть: Петре! — Га? — кажу. — А не скажеш тестеві що ми вівцю заріжемо? — Ні, кажу, моє діло митьшницьке [1]), підкрути тай сядь. От піймали вони третяка, обделали і готово. Мині треба було в якономію. Ось тіки я поїхав, од'їхав з верству якусь, аж зустріваю тестя, він їде верхи сюда і якось то він вернувсь зо мною, а вони собі варять, так у лойові й кипить! от наскочив би!

Чабани ходили в оршаних (шкуряних) штанях і куртець такий, воно добре вимазане смальцем, мняке таке як матерія.

Помагали чабанам ше собаки, їх було коло каждої гарби штук три, а як хоче чабан, то й чотирі. Здорові такі. Їх дочорта в якономії було. На собак провізію так саме як і на людей видавала якономія. Чабани було підіп'ють та й співають, а пісень разніх—та хіба пригадаеш тепер. Та й отої шо я тому чорному співав:

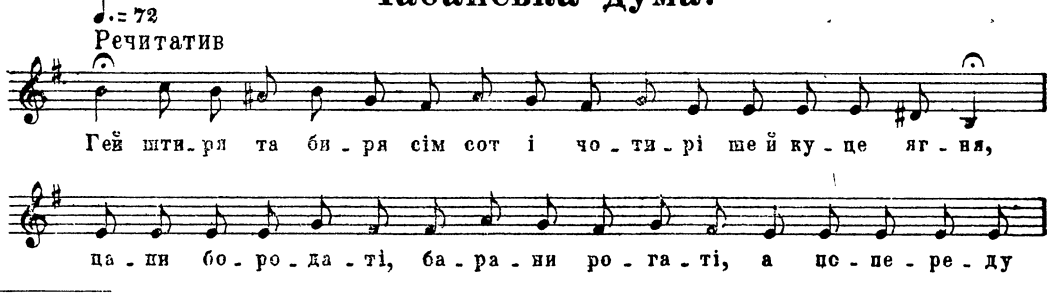
Штирі та бирі сімсот і чотирі
Ще й куце ягня.

(Записано у М. Б. Коросташа й слова й мелодія).

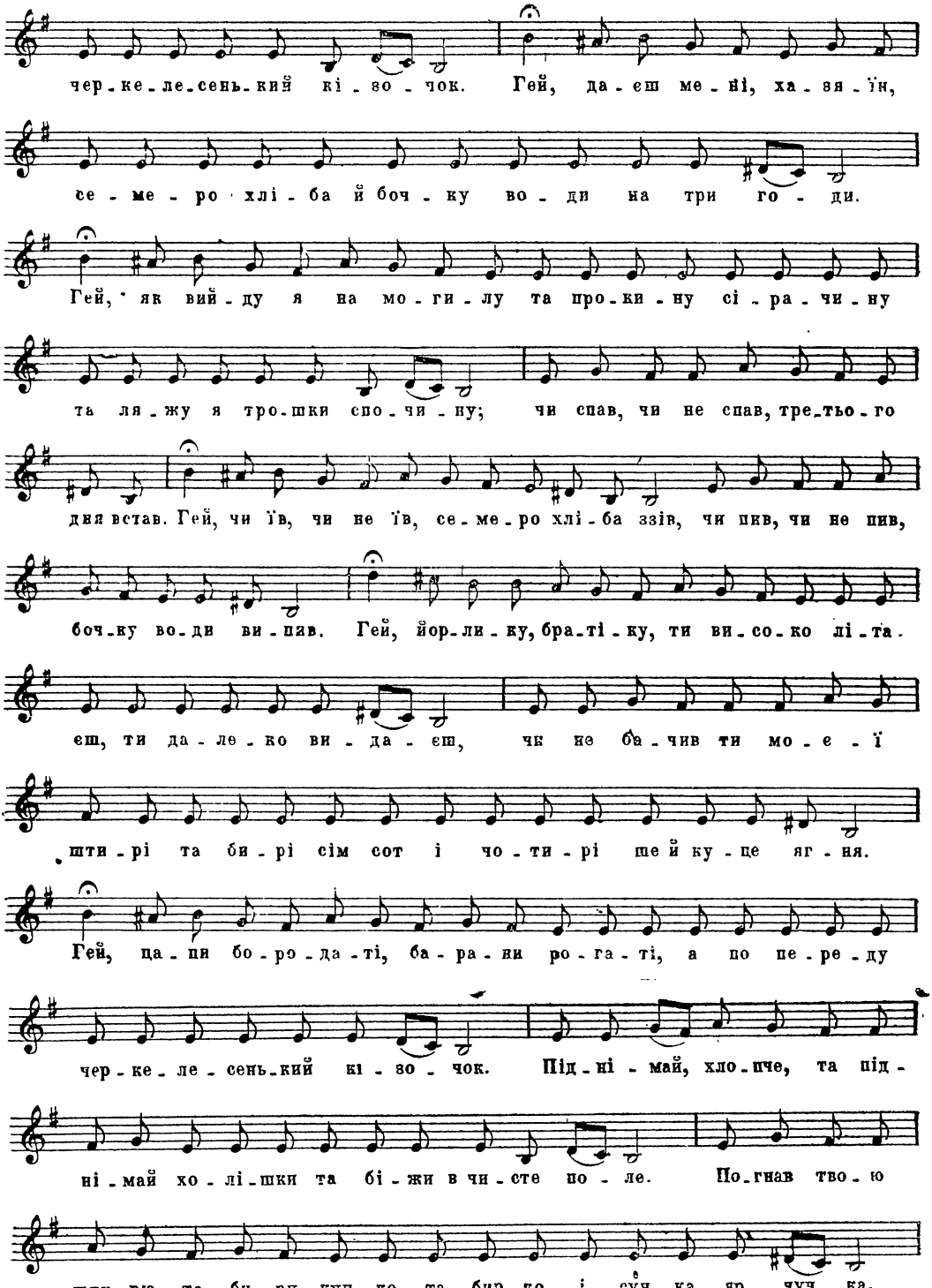
А вівця тоді була не така як тепер: шльонка або шпанка як її ще звали. С. Покровське, Голуб (Льняний) Петро, дід 78 р.
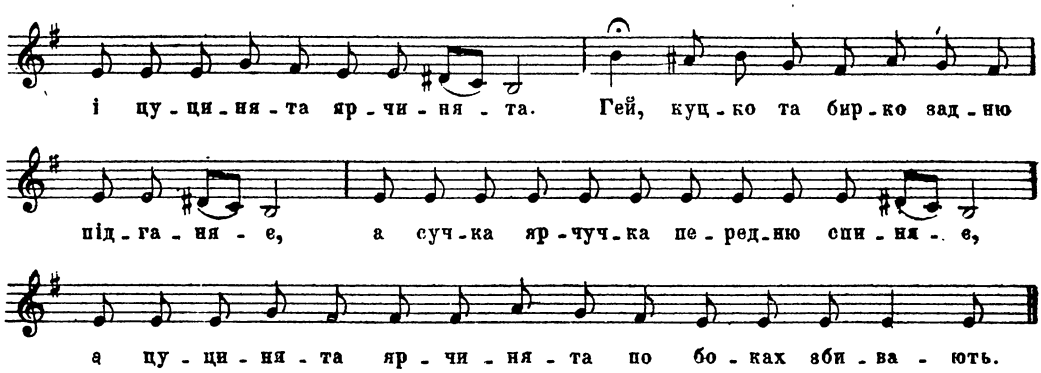
(Записав Ю. Т. Сербул, влітку 1927 р.)

Чабанська дума.



[1]) Слово не ясно написане. Може—мирошницьке?


чер-ке-ле-сень-кий кі-зо-чок. Гей, да-єш ме-ні, ха-зя-їн,
се-ме-ро хлі-ба й боч-ку во-ди на три го-ди.
Гей, як вий-ду я на мо-ги-лу та про-ки-ну сі-ра-чи-ну
та ля-жу я тро-шки спо-чи-ну; чи спав, чи не спав, тре-тьо-го
дня встав. Гей, чи їв, чи не їв, се-ме-ро хлі-ба ззів, чи пив, чи не пив,
боч-ку во-ди ви-пив. Гей, йор-ли-ку, бра-ті-ку, ти ви-со-ко лі-та-
єш, ти да-ле-ко ви-да-єш, чи не ба-чив ти мо-е-ї
шти-рі та би-рі сім сот і чо-ти-рі ще й ку-це яг-ня.
Гей, ца-пи бо-ро-да-ті, ба-ра-ни ро-га-ті, а по пе-ре-ду
чер-ке-ле-сень-кий кі-зо-чок. Під-ні-май, хло-пче, та під-
ні-май хо-лі-шки та бі-жи в чи-сте по-ле. По-гнав тво-ю
шти-рю та би-ру куц-ко та бир-ко, і суч-ка яр-чуч-ка,



Гей, та пішов же я шукати штирі та бирі.
Де долинки, там лежать головки
А де обніжки, там лежать ніжки.
Гей, як піду я до хазяїна, а хазяїн киля теше.
Кидай, хазяїн, киля тесати
Та ходім моєї штирі та бирі шукати.
Як покинув хазяїн киля тесати
Та як начав мене бичем потягати.
Штиря та биря, сімсот і чотирі ще й куце ягня.
Гей, як піду ж я до хазяйки, йа хазяйка коржі качае.
Кидай, хазяйко, коржі качати
Та ходім моєї штирі-бирі шукати.
Як покинула хазяйка коржі качати,
Як почала мене качалкою потягати.
Штиря та биря, сімсот і чотирі
Шей куце ягня.

Слова, що записані без нот, дід тільки переказав, а співати не хотів. Казав, що забув. Примітка записувача. (Записав слова й мелодію М. Б. Коросташ од Голуба 1927 р.).

Було багато худоби: по кілька коров каждий мужик мав, свині табунами ходили, вівці. Багато овець каждий мав... Колись як гуляє, то піде в плавні, піймє кабана і гуляє. Було як і гулять, розкішно колись жили. Бувало свині такі дикі, що собака не догоне, треба доброго собаки, щоб догнав. Оце як уже треба забити свиню то піде у плавні, принесе додому свиню тай трохи відгодує і вже є що різати.

(Записав В. С. Парасунько в с. Покровському від Н. Забутньої—Хомихи).

Над шпанкою роспоряжався баєр. Він провіонт видавав чабанам, лічив шпанку як поболіє, було приказує, шоб побільш полиню насушували та тоді як треба лічить то беруть труть його й лічать.

Заводи були: 1) Круглий, 2) на Козарці, 3) Свинарський, 4) на Солоні.

У каждому заводі було отар по п'ять, по шість, а в кажді отарі по тисячі, а то й по півтори. Коло отари чабан був і один або і два підпасичі. Один з чабаном коло овець, а другий на гарбі їзде. А як почалась весна, то там у степу вони і днюють і ночують, а койякі заводи то і взімку було ходять.

Тоді було багато звіря. Так як мало собак, то вовки другий раз як одіб'ють шпанку, так уже переполосують. Собак було коло отари штук п'ятнадцять і як тіки заснуть або побіжать де, а чабан не дуже дивиться, то так і знай що вовкам обід буде. А як ото отара така шо стоїще у неї десь над балкою, так собак держать штук тридцять і чабан уже так їх привчить, що вони так і шиються кругом отари. В хорошого чабана собаки спать не будуть, бо пустирів багато, то так і дивись вискочать вовки.

Валахи було ходять оддельно, вівці оддельно і вже аж у сінтябрі спускають їх—тоді вже вместо зганяють.

Ягнят було тоді вже тоже зіб'ють в отару. А тепер вивелись вівці, ніде й не побачиш тії шпанки.

Косяк коней хто хотів той і мав. В косяку їх штук двадцятеро, тридцятеро. Ото по плавні ходять було. Там у їх жеребець такий, шо ні вовка, нічого не підпусте і чужіх коней ганяє, то вже ніколи не впусте чужого жеребця чи кобили в свій косяк. А як уже треба хазяїнові, так гукне кого з сусід, а як своя сім'я способна, то з своїми піде і арканами тоді ловлять, а як не, то цілий год і не заглядає до їх. Старі поклейниті, а ті і так з косяка не одіб'ються і на зіму їх ніхто не брав до дому, там вони в плавні і зімують.

Свині тоже було як завезеш каюком з весни, то ходять вони аж до осени глупої, і поросят наведе і поростуть, то осіню як поїде забірать, а їх уже цілий табун, а другий і влітку—захотілось свининки, поїхав, убив одне, і є.

А то вже як пішло, що стали убивать та красти, то і пускать перестали.
(Петро Безименний (Белий) 84 роки. Колись добре хазяйнував, косяки коней було на все село (розповідають про це інші). Зараз трохи недочуває, а тому тяжко у його щось допитатись. С. Капулівка. Записав у серпні 1927. Ю. Сербул).

Раніш скотини було більше. У мене з 15 овець було тай ті продали, як треба було. А у панів отари були штук по 1200, 1500. Завідував ними чабан. Личман і чабан—це одно. При отарі був чабан та підпасич та й усе. А я пас панські отари. Як хліб уберуть, то хлопці хліб молотять, а я сам пасу. Чабан вийде на ніч, розкаже, як, що. Біля овець були собаки, щоб вовки не порвали. Біля маток було 12 собак. Економія давала дерть для собак. Навариш дерті, розведеш холодною водою, а вони наїдяться й полягають кругом отари. Ніччю я сплю, а чабан прийде та стереже. Зімою вівці у плавні. Як є сніг то годують, а як немає то пасуться. Для них там робили загони і навес.
І свиней пани багато держали і наставляли свинаря до них, а наших свиней ніхто не пас, бо самі ходили. Як вовку яку назначило з'їсти, то з'їсть все'дно, а ті остануться.
Чабанам економія кожухи й сіряки видавала.
Кущики—як котяться вівці, то овець з 20 так зветься. Колода—матки з більшими ягнятами—сот по три. Як окотяться всі, то їх зганяють в одну отару. Овець купали, стригли і к Петру на ярмарок у город шерсть приставляємо.
(Записала З. Н. Сергійчукова влітку 1928 р. в с. Грушівці від П. Лапка 84 р).

Скоту багато держали: корови, воли, коні, свиней по 40 штук держали. Волами раніш робили, а коні тільки після того стали, як Севастополь завоювали. Свині самі собі паслися у плавнях і вовки їх не брали, бо кнурі таки були год по 6, так не дадуться.
(Записала З. Н. Сергійчукова влітку 1928 р. в с. Красно-Григорівці).

А шерсті ж тії було—як почнуть оце з Петра, то тож возили. Кучів тіх у Никополі так як гори. І ото возьмеш пудів 20 і везеш в Катеринослав. Овець же тіх було! так ось у генерала Стрюкова то їх тисяч сорок чи й більш. У нашого Яковліва то й то тисяч 10 було. Шматок тисяч 2—$1^1/_2$—3, як яке місце. Оце там ярота, племенна, а то трьохлітки, валахи, четвертаки. І ото коло шматка як великий то чоловіка 4.
Оце один називається гарбич, той що коло гарби: води привезти, дерті, провізію з економії привезти—то його діло. Другий і третій то помошники. А четвертий, то вже настоящий начальник. А в Стрюкова то ше вовцевод і помошник вовцевода; то до його обращаються як здохне, чи перевести куди, всьо равно, як у район до старшини. Той уже над усіма отарами. Ото як наймаються то уговоряються, шо ото в тиждень їм уже одно різать, то ото вони ріжуть. Вони, правда, не дуже спрашували, було як мало, то кожу порве на чотирі шматки й каже: „вовк порвав". Звіря ж того було скрізь.
Раз рибу ловили і то коропи були здоровенні і ми з оцим Шапликом, шо я казав з чубом був, так так собі якось сиділи перед Ганниним Зачаттям. А вовки оце починають бігать тічками і бігають аж до Крещенія. А на плавні паслись три шматки валахів. А вони з гори біжать. Вона попереду, а їх вісім позаду і один кривий такий як випустоk іззаду, і сукин син біжить. І як один по одному місті біжать, і попадають один ногою на те місце де й другий. То так бігли, та як наскочили то 50 штук перепінили. Не їдять: а тому тельбухи випустили, а тому горло перервали. І собаки три начали огризаться, так порвали їх як скажені, а овець перепатрошили, розігнали і побігли своєю дорогою.
(В с. Яковлеві. Записав Ю. Т. Сербул від В. Дрища 79 р.).

Тож було степу! Як підеш од контори з чередою, то аж до с. Грушівки йдеш, не зачепися за хліб. А теперечки то як приженеш до дому скотину, так дивися на неї бідну, а воно аби в скотини голос людський був, то й сказало б: „Дай мині їсти". А то було і в панів багато скоту і в мужиків, а всім було харашо. Земля не ізбита, паші вволю.
Я вам скажу, шо для скотини ранче був рай, а тепер пекло, в огні горить. То були толоки такі, що скот ляже і тіки роги видно з тирси.
Походе ото до Петра, а після Петра і скот ходе і косили там коням. Ніколи мішки тії не давали. А овець, було як увійдуть, то й не видно. Та було такі міста, шо як верхи їдеш, то тіки голову видно.
А людей намножилося, як піску, а земля та сама: спахали, ссушили, скотина на бугорках осталась. От невелике времня 69 років, і так наплодилось людей, із малої цихри та скіки наплодилося людей, а з такої великої цихри як наплодяться, то як будуть, з чого житимуть? Хто зна шо буде, як не виздихають?
Чув так росказують знать, шо роблять шоб скот не розбігався. Так чабанував племенник, дядько і якийсь дід. Ходили кажен з своїм шматком чи шо. Так племенник усе ходе до того діда: „Навчіть, каже, шоб отара сита була". Довго він не хотів учити.

А тоді каже „Купи могоричу". Купив той Випили, а дід і каже: „Ось на черепаху, укинь у гарбу та і все". Узяв той, укинув в гарбу. Аж по заході сонця приходе до його чабан: гайтан через плечі, пояс у ґудзиках, ріжок, ґирлиґа, джермела. Чабан честь честю. Каже: „Драстуй, брат!" Той: „Драстуй". — „То, каже, ми її випасемо, салом наллімо, аж двигтітиме". Так він назад, а той коло його отак одну ніч походив, другу і третю. Потом посилає він (чабан—племенник) свого байбару по воду до колодязя і каже: „Як побачиш дядька, або їхнього байбару (кухаря), то скажи нехай дядько небезпремінно прийде, бо отак і отак". Дядько тоді й каже: „Що ж це таке? На що ж він мене кличе? Це должно він ходив до того діда". Так тоді узяв добрий гарапник й пішов до його: „Драстуй, синку!" — „Драстуйте! Ну що міні, дядьку, робить? отак і отак". Так він його нашмагав гарапником та каже: „Іди, проси діда, хай забере ту черепаху". Так він йому півкварти ще кушав та забрав той дід черепаху. Знать не по божі волі той не схотів.

(В с. Яковлеві од пастухів Х. Білого і Н. Боровика записав Ю. Т. Сербул).

Овець тоді держали по багато. У поміщиків так тисячі було, та і мужики держали як хто півсотні, а то й більше. Ось у цього поміщика, що в Настасівці сидів, так було їх тисяч двадцять у самій плавні, а ще ж і в степу було. А весною так всіх овець вигонять було у степ, а як женуть, так і кінця й краю немає, як шерех суне—так худобу ту женуть в плавні; женуть з тиждень, бо як пусти ж її всю разом то лід завале та й піде к бісу за водою, а то ще поки лід стоїть то переженуть її з плавні і ото зімою в плавні, а весною в степу.

Був такий од пана назначений вовцевод, йому дана власть продавать, різать для якономії, і отож його й слухають.

Коло каждого куща (а в кущі тисяч півтори—дві овець) об'язательно чотирі чоловіка. Личман—командує всіма, ходить тіки ззаду, щоб не загубить, бо він отвіча перед овцеводом. Два передові ходять спереду, спиняють. А то ще байбара четвертий, самий менчий: його діло—їсти наварить для всіх, гарбу перетягнуть, собак нагодувать і їм зварить. На тирло приженуть часов у дванадцять ночі, і він ото наваре чабанам їсти, вони поїдять і сплять. А личман коло овець ночує. А вони собі виляжуть і лежать, а собаки кругом бігають. А дньом уже він спить.

Вовцевод до каждого куща приїзджає щотижня, провіряє, щоб усе в порядку було, бо може буть так, що провізію для собак дасть, а вони візьмуть продадуть. Собаки були привишні, її вівця не боїться, од набіжжіх тікають, а до цієї сама біжить, ніяк не боїться—прийде ляже коло собаки, як коло вівці. Буває собаки гляди з вечіра, як ідуть, то остануться коло гарби. Так вовки буває і одірвуть шматок овець; а як е, то вони. ото той з того крила ходе, а той з того все времня ото ходе. І вже у каждого чабана є собаки, і то вже другому не дасть. Є такі собаки добрі, що й вовків розривають.

(Записав Ю. Т. Сербул від Сидоренка 82 р. в с. Городищі).

Ранче з скотарства й жили. Купці було накуплять гурти, і випасують, а тоді женуть Аж у Адес гонили...

Мій батько будто би тридцять год і не жонатий був. Було вівці пасе, то було сміється та росказує, шо скіки валашків поїв, шо по головках дійшов би аж у Київ. Бо був такий звичай, шо десятий валашок чабанові. То кажен чабан як ужене у отару, то возьме з хазяїна штук три валашки—ото по скіки овець було. І ото він їсть ці валашки, ото заріже, а кожу тіки хазяїнові оддасть, а тушка його: чи з'їсть, чи продасть—то його діло. А плату то окремо брав. Тіки за ягнята ото кроме десятого валашка не брав а за стару то було платять. Як заболіе отара, то було через річку ганяють: разів три переженуть, то й гляди перестане.

(Записав Ю. Сербул в Городищі від Ф. Палієнка 80 р.).

Овець було і в поміщиків багато; ось у нас у одного мужика то тоже було сот дві, а в одного на Закам'янці штук триста було. Вівці було не такі—хльонка, цегельня ще їх називають. То у кого було багато овець, то стригли і продавали шерсть, а як так держали трохе, то для себе й шерсть употребляли. А шерсть дорога була: двадцять два рублі пуд.

Коней було як пар три волів, а конячка одна, тіки в Оськи було двоє коней, а то по одній, а скота було держать штук по сорок.

Записав Ю. Т. Сербул в с. Городищі від О. Болбота 75 р.

Ранче не ходили так як оце ви (на Зіни Сергійчук пояс показує) в насрачнику, стан спусте вниз. А ранче тіки чабани так ходили: було пояс носе, а нижче пояса підсрачник, а на йому два ряди пувиць. Це чи для краси так воно чи шо. А на поясі тож ряд блискучіх пувиць як у салдатів, тіки чисті, гладенькі. А на поясі джермела, ріжок з дьогтьом, ніж колодач у ножні, через плечі гайтан кожаний. Кисетів не носив, то там табак, кресало, губка, кремінь; то хоч і дощ, то не замоче. Шапку було носе кожану,

вовною в середину, а на версі попорізує китиці з мохри (кожа порізана), почіпляє, та ту шапку дьогтьом як вимаже, так і в карман можна сховать. То настоящий байбара.

Коло скоту у купців ходе перядовий було, байбара та гуртоправ. Це ж атагас той самий, що як пропаде корова, то отвічає, бо жалування все вищитає, а корову поверни, купи за жалування. А штани було такі носять, що ви б (на Сергійчук каже) у халошу влізли. Я оце тоже новомодні носю, а таки держу одні і старомодні на смерть може чи шо. (С. Городище С. Маркел, 83 роки. 14-VII 28 р. записав Ю. Сербул).

Рибальство.

Рибалки примічають зорі. Єсть такі погані зорі, що як вона є, то нічого не піймаєш, а є що кажуть, як знаеш добре місце, що не попадеш у корчі між каміння, та зумієш закинуть, так як є риба то ніяких приміт не треба. Тоня це місце де закидаються неводи (удобне для того, щоб закинуть невід).

Тіки тепер ніколи скіки не витягнеш як ранче було, шо по сотні пудів витягали. Правда, прийшлося і в моєму житті, у 1919 році витягли сто пудів, це одну зорю таку витягли (одна зоря така була). А цей рік так нікуди лови не годяться, ми найменче і ловили в цім році.

Невода так здавна вже завелися вже мабуть більше як сто років, ще Мірошниченко держав тоні то вже були, а йому 65 років, так ще був у нього старий тесть, то ще при йому вже були невода та ще й за Бабичова багато ловили риби, то мабуть він мав невода. Тіки тоді не ловили так як тепер, а було відкілясь то приїдуть чумаки, так їм зараз вловлять, а вони з бочками приїзджають, то їм ото в бочку насолять і вони їдуть собі.

Ранче було як витягнуть перву тоню, так накуплять шо треба аби добре закотить. Горілки привозуть і раз-два гульнуть. Ранче в арендатора було був отаман, а в його 6—7 робітників, і всі його слухають як діти батька, то добре робили і можна було пить. А тепер що ж? кожен хазяїн має жінку, діти, то більше про їх і дбає, а товариства, гульні такої нема.

Ранче було як починаються лови, вода вже зійде, то виїдуть рибалки на кіш, витягнуть перву тоню і гляди ще як улов нічого то привезуть попа, водки, посвятять кіш і тоді загулюють днів два—три. Свічку в церкві ставлять святому Миколі, він завеґує ловами. Було дід Сова як заходимо, так-каже: „Поможи св. Миколай угоднику і пресвята богородиця, нагони нам риби".

Отаман ставе верхи як закидають, а його помошник низи. Керує щоб не наскочить на холуй. Кому що робить, тоже отаман. А як немає отамана, то закидає верхи і керує всим помошник. Об'язаность отамана слідить щоб блокувать невід (смолить).

Кіш зветься ще од запорожців, од бурлаків, а ми ж ото живемо тут як бурлаки та так і звемо його. Жінки сюди ніколи й не показуйсь, бо яка ж тоді робота як жінка б попала сюди, напоровся б він тоді з неводом і рибою.

Кошів у с. Покровському два, один зараз коло села од с. Грушівки, а другий за село в плавню. Кіш це таке місце в плавні, де рибалки мають свого куреня, звідки вони виїзджають на лови, як приїдуть сушать неводи, все рибальське роблять. Маємо ще й кошового. Кошовий слідить, щоб вовремʼя їсти було зготовлено. Щоб нічого не було порозкидано, щоб риби получої собі рибалки оставили, купить горілки чи яких там харчів треба, це все його діло.

(Запис Ю. Т. Сербула в Покровському од рибалки в коші, 46 р. з коша що за селом).

Рибалка, що кватирю має у Ведмедихи, розповідав дещо з рибальського життя. Їх у селі з десяток мають український костюм і носять його у великі свята. „Першого травня збираємось всі, хто має костюм і їдемо до с. Капулівки на могилу Сірка. Їдемо і співаємо собі, як запорожці. Рибалки це ж потомки запорожців. Вони ж і курять як запорожці. Немає рибалки, щоб не курив і не пив". Ввечері поїхали з ним до їхнього коша, бо сьогодня вночі вони мали тягти. Кіш це місце, де вони сушать невід, лежить всяке приладдя, їсти варять і все роблять щодо рибальства. Поки ми дещо розпитували про їхній побут, вони латали волок. Кошовий варив вечерять. Запросили вони нас до юшки рибальської, що варили ще таку і запорізькі рибалки. Юшка була надзвичайно смашна. Зварено це було із 1 рибини—лина 18 фунтів. Вечеряло нас 10 осіб. Один рибалка зауважив, що кістки—оці довгі реберця—це були запорожцям за голки, вони пробивали вушко оце де ширше (показує) і тоді затягали нитку і шили. Це на скоро робили. (З щоденника Ю. Т. Сербула 1927 р. у с. Покровському).

Є рибалки одинці, які працюють власно аби наловить на обід та на вечерю. А є й такі рибалки, що весь свій вік у плавні живуть, як от Петро Буряк, що має там землянку і рідко в село наїзджає. Ось Нежувака—цей зовсім одірвався од землі. Вони об'єднані в спілку „Рибалка" і по умові вони весь свій улов повинні здавать у спілку, а

вона продає. Хто не підчіняється, того з спілки викидають. Є такі, що ловлять переважно ятірями, що наставляють їх пар 20—30 по плавньовіх річках. Спілка—ото скажем од урочища Паламаря до Піскуватого належуть тому, і вони ото в своєму володінні ловлять. Крім ятірів ловлять ще сітями та неводами. Ними ловлять наші селяни маючи сажень по 10—12. Він ото вийде на річку, розкине і пливе за водою і так лове. А у Червоно-Григорівці артіль має дуби і сітку сажень 60, то вони ото виїзджають і ловлять як бурлаки. Риба переважно щука, окунь, судак, сом, язь, лящ, а в озерах лини, карась; дуже рідко весною, може на 10 років, трапляється, що під час поводку попадають осітрі. Одному удалось піймати так аршина півтора вдовшки.

Село наше, особенно Матня, заливається водою. Тоді йде несчисленна сила коропа, і їх тоді ловлять хапами. І як вони ото підуть метать ікру, то тут робиться таке, що аж страшно, скіки їх нищиться Ось Басан приблизно за 1 ніч накрив хапою 40 штук пудових коропів, кажеться в 1923 р., приблизно після голоду. А вони ж набиті ікрою! Це ловля спеціяльно сезонна, вони тоді стаями ідуть сюди до села, прямо зверху і ото накрие, а тоді вірьовкою надіне і тягає. У районі Яковлівки і Клейни коропів ловлять контрабандою якірями, а так ця ловля заборонена. Робиться це так: прорубуеться лід і на шворці пускається 2 якірпі, а зверху поплавок в ополоні, і тіки шатнеться поплавок, той сіпне і за брюхо витягнуть—ця хищна ловля заборонена, а процвітає. Утками й кармаками. Це така паличка з короткою ниточкою з 2 крючечками і ловлять ними сомки з $^1/_2$ аршина. Це на Київщині прив'язують їх до плотів

Тут кармак це невелика перемета крючків на 15, і на їх наживлюється шо там, і пускається по течії з каюка на дно (бо вони з грузом); а як більше як 16 крючків,—то перемети. Є так, що у плавньовіх річках перекидають шворочку через всю річку і ловлять переважно здорових щук. У Червоно-Григоровці є один, шо має тіки цю снасть. А харошої риби все меньшає і меньшає. Хоч правда, є закон, що обороняе, але він припада якраз на той час, коли в нас перестануть хапами ловить. Колись, кажуть, бувало такі соми як доброго каюка вбільшки. Є в Червоно-Григоровці і досі з кожі сома хвартух—уже хто зна колишній. Позапрошлий рік десь як набралося мишви, то ні одного сома не піймаеш, щоб не набитий був мишами. Так я з тіх пор не люблю ціх сомів Крис водяних їдять, а ті шкоду величезну приносять деревам. Ось тут, де тепер рудник замулив сажою, кажуть селяни, що в цім Калинівськім озері такого риби находило, що як пливеш каюком, то риба черкається і об весло і об каюк. І було осетра і білюги і ще другої такої риби, шо тепер зовсім немае. А так їсти то ще вистачае у плавньових річках.

Мені раз трапилася така пригода, шо рибина стягла мене з каюка і затягла по шию, а я потім як потяг і витягнув розігнувший крючок. І яка воно це рибина була, так і не довелося мені бачить. Там же я витяг щуку таку, якої я на своему віку ніколи не бачив. Очі так такі як от оця дірка як не більше (складае дірку з указового і великого пальця).

На молодика риба нізащо не буде ловиться. Щука ніколи на живця не піде на молодика.

(С. Городище. Селькор-вчитель Осінський Олександр Семенович. Записав 8/I. 28 р. Ю. Сербул).

Е, хіба тепер рибалки, як колись були, піймае отакої тай каже риби піймав. Колись було оце як плете невід то одміре четверть і ще на пів пальця оце й вічко, то й риба ж ловилася хіба така як тепер! Було ставляють коти у сажнів два, щоб риба не тікала у Дніпро, а перед котами сітку, а перед сіткою ятірі, то було так і глядять, шоб риба не повалила ціх котів, а вона як напре, тоді мерщій закидають невід і після вивертають на беріг бричок дві, три зразу. Оце я ше й досі помню, було як поїду з дідом, а дід прийде й питае: „Ну що, їсти хочеш?“ — „Хочу“. — „Ну то вибірай рибу, яку будеш їсти“. А вона ж так і ходить, видно з берега. Дід влізе у воду, (було тільки крига зойде, то він уже босий ходить), візьме крючка і крючком наштурхне; а як і зварить—хіба ж так! Жирна була риба. Було дід як стоїть у воді, то риба його так і хилить, такого її було, а тепер її й нема, ловлять на он які вічка, та й то дрібна.

Одного разу ми виїхали з дідом з крючками ловити рибу, то за цілий день натягли сомів мабуть отаку гору (на увесь двір) тільки возами беріть. А якраз приїхав чоловік купить риби, на обід, бо справляв по батькові. То ми йому два вози як нагрузили сомів, а він шо вкрие шкурою, а вони й скинуть. Ми з дідом довго сміялись з його, поки не заховався з очей. Казав дід: „хочби побив їх!“ Ну й риби було, мабуть тепер в усьому Дніпрі стілько не буде.

В селі Біленькому люди жалобу на попа писали, шо рибу ловив; і таки суд просив попа, шоб не ловив риби. (Записав В. К. Стеценко влітку 1927 р.).

Роскажу вам про атамана рибальського і вівчарського. Колись було як росказують, то риби було багато і багато ловилось; так як наловлять, то здають отаманові, що со-

лить рибу. Тоді ще щитали на цурки, ви знаєте що це за цурки? (Ні, не знаю, — я кажу). Це так було, виріже отаман солки риби паличку цурку, а на її виріже отакий значок, а потім переколить і дасть отаманові рибальці, а цей отаман ше й у себе на веслі виріже такий значок, а тоді коли щитаються, то отамани прикладають докупи й звіряють.

Так одного разу, а може так було багато раз, як отамани хочуть погулять, то собі риби більше оставляють, а одного разу отаман що солить і замітив, шо отаман, той шо ловить, риби собі багато оставив. А отаман шо рибальчить товаришував з отаманом вівчарським, той було барана дасть, а той риби, і тоді і гуляють. Тоді було як щитають скільки ягнят окотилося, то одрізають хвостики, а після щитають ті хвостики і знають так скільки ягняток, а тоді отаман перед цим краде хвостики і так не дощитуються скілько ягнят, а у отамана є уже вівці і так було міняє на рибу. Дознались, шо і цей отаман шось дурить і десь вівці краде і рибу їсть. Тоді до двох отаманів присікались і давай пороть, то вівчар признався може за десяток овець, а решту не сказав. А отаман рибальський то нічого не сказав.

(Записав В. К. Стеценко влітку 1927 р.).

Колись дід (№) було як святить паску, то під паску кладе й гудку, то гудка тоді буде добра й риба буде ловиться. Коли корова зареве, то риба не буде ловиться, а коли кінь загиржить, то їдь і риба буде ловиться. (Записав В. К. Стеценко влітку 1927 р.).

Коли рибалка виїзджає ловить рибу, то він не повинен згадувати про попа, бо тоді ніяка риба не ловиться, а коли на воді хтось згадає, забалакає услух за попа, то другий як бахне його веслом, щоб не згадував. (Записав В. К. Стеценко влітку 1927 р.).

Анкети для дослідження чабанського і рибальського побуту на Великому Лузі.

Чабанський побут. 1) Вага вівчарства в панському господарстві за панщини і після неї. Чим пояснюється сильний розвиток вівчарства в ті часи. 2) Вівчарство в селянському господарстві, його розміри і прибутки від нього. 3) Організація овечих заводів у панів, способи випасу і догляду за вівцями. 4) Чабанська організація — вовцевод, личман, атагас, байбара, гарбич, підпасичі. Розподіл праці, обов'язки, дисципліна. 5) Чабанська термінологія — для чабанів, овець, знаряддя, випасу, стрижки. 6) Як і на яких умовах набирались чабани до отар і в заводи. 7) Чи були спеціялісти чабани, чи могли наймати будь-кого. 8) Чи переходила чабанська професія від батька до сина і далі. 9) Докладно опишіть чабанський одяг. 10) Чабанський фольклор: музичні інструменти у чабанів, пісні, спеціяльні оповідання. Коли і при якій нагоді грали, співали і оповідали, в якому оточенні. 11) Риси воєнної організації у чабанів — озброєння, од чого береглися; чи були жінки за чабанів. 12) Чабанський сезон — його початок, тривалість і закінчення; звичаї, повір'я.

Рибальский побут. 1) Як розвинене було рибальство в даній околиці, ловили рибу на продаж, чи тільки собі на харчі. 2) Рибальство панське і селянське; оренди в рибальстві. 3) Організація рибного заводу, чи коша: як набирають рибалок, на яких умовах, як ділять прибуток? Опис заводу і коша, різниця між ними. 4) Взаємовідносини між рибалками — розподіл праці, роля отамана, дисципліна. 5) Чому не допускають жінок на завод і в кіш. 6) Чиї човни, неводи, сітки і інше знаряддя. 7) Описати рибальські сезони — коли, що і як ловлять. 8) Процес роботи, термінологія (як ловлять, солять, продають). 9) Скільки людей рибалить у селі. Рибалки одинці. Хто рибалить — бідні, чи багаті. 10) Фольклор рибальський — пісні і оповідання в кошах та на заводах може про чумаків і запорожців). 11) Звичаї і повір'я серед рибалок.

Акад. Філарет Колесса.

ПЕРШИЙ З'ЇЗД СЛОВ'ЯНСЬКИХ ФІЛОЛОГІВ У ПРАЗІ 7-10. X. 1929.

Праці літературно-історичної секції.

Перший з'їзд слов'янських філологів, що відбувся у Празі в жовтні 1929 р., як завершення 100-літнього періоду в розвитку славістичних студій від смерти основника слов'янської філології, Осипа Добровського, є безперечно дуже важною подією в культурному житті слов'янських народів: щойно теперь діждався осущення проєкт, піднятий чеськими вченими ще 1899 р. на археологічному з'їзді в Києві. За ініціятивою „Празького лінґвістичного кружка" й старанням з'їздового комітету (проф. М. Мурко — голова, проф. Ю. Горак — секретар, проф. М. Вайнґарт — скарбник) з'їзд був знаменито підготовлений і зорганізований, так що стягнув 546 учасників, між якими були визначні представники слов'янської філології і споріднених наук, не тільки Слов'яни, але й Німці, Шведи, Норвежці, Французи, Англійці, Італійці, Греки, Румуни, Литовці, Естонці, взагалі було 152 заграничних учасників із 22 держав. Переведенням добре обдуманої програми з'їзд у значній часті сповнив своє призначення: дати огляд дотеперішніх досягнень на полі слов'янської філології, намітити найважніші проблеми і визначити лінії в дальшому розвитку славістичних студій, провірити й устійнити методи досліду, заініціювати постійну виміну думок і організовану співпрацю слов'янських філологів, — взагалі затіснити культурні зв'язки між поодинокими слов'янськими народами. Проф. Мурко в змістовному інавґураційному викладі, вказавши на епохальне значення наукової діяльности Добровського, зобразив дальший розвиток і розгалуження славістичних студій, що згодом у поодиноких слов'янських краях приймають організовані форми в наукових товариствах, академіях, університетах та періодичних наукових органах, через що слов'янська філологія здобуває собі почесне місце у світовій науці поруч своїх посестр — германської й романської філології. В тому зв'язку згадав проф. М. також про Наукове Товариство Шевченка, що „достойно сповнювало завдання академії", та про Всеукраїнську Академію Наук. (Згадані промовцем катедри української мови й літератури у Львові й у Чернівцях нажаль тепер уже не існують; натомість утворено при Карловому університеті в Празі катедру української літератури, яку обняв колишній львівський професор Ол. Колесса).

Поважний збірник статтей, що освітлюють зв'язок межи науковою діяльністю Добровського й почином славістичних студий у поодиноких слов'ян-

ських краях та з'ясовують погляди Добровського в різних питаннях слов'янської філології, роздано всім учасникам з'їзду разом з іншими цінними публікаціями; до цього збірника увійшли також статті І. Брика, „Йосиф Добровський і українські граматики" та Ф. Тіхого, „Josef Dobrovsky a Padkarpatska Rus".

З'їздовий комітет, укладаючи програму праць, звернув пильну увагу на се, щоби з'їзд філологів непотрібно не входив у обсяг завдань, які ставлять собі з'їзди слов'янських істориків та географів і етнографів, що мають уже свою традицію; отже щоби сконцентрувати праці з'їзду й уділити більше часу на дискусії, обмежено обсяг тем і рефератів та відповідно до того утворено три секції: 1) літературно-історичну (тут причислено й теми з усної словесности), 2) лінґвістичну і 3) педагогічно-дидактичну. Перші дві секції мали ще три підсекції, що збиралися одночасно; наслідком того учасники з'їзду мусіли нераз пропускати дуже інтересні доклади навіть у програмі однієї ж секції, не говорячи вже про доклади в паралельних секціях: се було одно з технічних недомагань з'їзду.

Наше звідомлення обмежуємо до огляду праць літературно-історичної секції, тому що тільки в тій одній секції могли ми брати безпосередню участь.

Побіч доповідей, зголошених учасниками по їх свобідному вибору, приготовив комітет цілий ряд дискусійних тем про найважніші основні питання, надаючи таким способом напрямок з'їздовим нарадам.

У першій секції увага з'їзду зосереджувалась на ось яких дискусійних темах: 1) Махаль, „Проблеми еволюції й періодизації слов. літератур та сумежні питання". 2) Махаль, „Найближчі завдання студій над слов'янськими середньовічними літературами". (На сю тему дав доповідь також. П. Попович з Белграду). 3) А. Новак, „Синхронічна метода і завдання студій над сьогочасними слов'янськими літературами". 4) О. Фішер, „Нові напрями літературних дослідів". 5) Мукаржовський, „Поетика й стилістика та їх відношення до історії літератури".

З українських рефератів у І секції загальніше значення мав доклад проф. Л. Білецького, „Головні напрями української літературно-наукової критики за останніх 50 літ" — одна з перших спроб у сьому напрямку, нажаль, несвобідна від полемічної закраски.

Важні проблеми української літератури середньої доби освітлено в докладі проф. І. Огієнка про „Крехівський Апостол 1560-х років", що являється перекладом з польської т. зв. Радивилівської кальвінської біблії 1563-го р., зробленим десь на Волині зараз же після цього 1563 р. Перекладчик, здається духовна особа з широкою освітою, був кальвіністом, як показують уміщені на маргінесах книжки коментарії, у яких він виступає проти церки, духовенства, папи римського і т. п. Мова Крехівського Апостолу по словам О. — це мова української інтеліґенції та міщанства половини XVI-го ст., краща й чистіша, як в інших українських пам'ятниках

того часу, відзначається надзвичайно багатим словником, тим самим, що його має й сучасна укр. мова. Для вивчення історії укр. мови, особливо ж польського впливу на укр. літературу й народню мову ще до Люблинської унії, ця пам'ятка дає величезний, надзвичайно цінний метеріял. Під тим оглядом Крехівський Апостол треба вважати найціннішою укр. пам'яткою XVI в. В своїй доповіді О. обговорює широко впливи реформації на укр. літературу XVI в., що виявляються впроваджуванням живої народньої мови, особливо в перекладах св. письма, притім зазначує що „ідея св. письма в народній мові під впливом гуситства та жидівствуючих була серед укр. народу ще в XV в. і дала тексти з глосами в людовій мові та переклади Скорини".

Доклад проф. Ю. Яворського, „Значеніе и мѣсто Закарпатья въ общей схемѣ русской письменности" — обстраґуючи від тенденції, зазначеної вже в самому заголовку, та гостро осудженої в дискусії, дає погляд на чотири періоди в літературному розвитку українського Закарпаття з підібранням цінного матеріялу на основі стародруків і рукописів.

До рефератів присвячених взаємовідношенню слов'янських літератур належать ось які:

Б. Видра (Vydra з Варшави), „Слово о полку Ігоревім, його відгомони і впливи в польській і чеській літературі".

Й. Ґоломбек (Gołąbek з Варшави), Księgi narodu polskiego" Міцкевіча і „Книги битія укр. народа" Костомарова.

М. Шийковський (з Праги), „Польська участь у чеському відродженні".

А. Єлячіц (Jelačić із Скопля), „З історії руcько-югослов'янських відносин".

А. Поґодін (з Београду), „Бібліографія сербсько-руських відносин". В тому зв'язку згадаємо й про реферат І. Барбулеску (з Ясів), „Про чеський вплив на початки румунської модерної науки".

В нашому звідомленні бажали б ми звернути увагу передусім на теми, що мають посереднє або й пряме відношення до усної словесности й фольклору.

Проф. Юр. Горак у своїй дискусійній доповіді „Проблеми порівняного досліджування слов'янських літератур і усної словесности, його завдання й методи" завважує, що народня поезія у всіх Слов'ян нерозривно в'яжеться з розвитком літератури, власне так, як одяг та інші прояви матеріяльної культури людової тісно сполучені з розвитком світового мистецтва; тому усну словесність треба досліджувати в зв'язку з історією літератури. Величезна критична й аналітична праця дослідників усної словесности (Веселовського, Полівки й ін.) промостила дорогу до детальніших студій, нпр. про соціологічний підклад творів народньої поезії, про середовище в якому вони зберігаються й особливо про їх форму. (традиційні формули в народніх казках, засоби поетичного вислову і т. ін.) Порівняні праці повинні б висвітлювати особливо взаємовідношення межи людовою твор-

чістю сусідніх слов'янських народів. Притім треба би бодай у Слов'ян довести до згідности в означуванні мотивів — очевидно з поглядом на міжнародню термінологію.

Питання мотиву обговорено докладніше в доповіді А. Смірнова-Кутачевського (з Москви), „От мотива к социологии". Докладчик не погоджується з методою фінської школи А. Аарне, а саме з її тенденцією до механізації в ціпуванні й трактуванні мотивів, як однородних і однозначних одиниць; полемізує також з поглядами Р. Волкова („Сказки", 1924 р.), що спираючись на Аарне, не рахується з тематикою ані з фабулою та розглядає сюжет, як „постійний комплекс мотивів, характерний для даної казки", та признаючи виключно формальне значення за складовими елементами сюжету проводить механізацію в означуванні сюжетних схем „майже з математичною докладністю" — цифрами й буквами. См.-К. признає, що мотив абстраґований від конкретної фабули, робить добру послугу; як картографічно-інвентарна одиниця з технічно-спомагаючим підготовчим призначенням; для самого ж досліду таке розуміння мотиву вважає за безплодне.

Схематизація сюжетів, та її упрощення за методами фінської школи заглажує індивідуальні признаки й служебну ролю мотивів, їх зв'язок із цілістю та ріжноманітне відношення до основи сюжету. Оттим то См.-К. більше схиляється до розуміння В. Проппа („Морфология сказки"), по думці якого „постійним елементом казки являються функції дієвих осіб: вони й творять основні складові частини казки". Хоча в остаточному результаті функції дієвих осіб зводяться до мотивів, все ж таки в порівнянні з Волковим Пропп правильніше ставить питання, звертаючи увагу на якісний склад сюжету. В дефініції Веселовського — „под мотивом я разумею простейшую повествовательную единицу, образно ответившую на разные запросы первобытного ума или бытового наблюдения" — См.-К. добачає не тільки формальний признак, але й вказівку на матеріяльний зміст мотиву, в якому виявляється як принцип досліду, складний соціяльний фактор, соціяльна природа мотиву. Таким способом мотив важний не сам про себе, як формальний момент поетики, а через те, що в ньому міститься якась матеріяльна основа, „жива реальність", від якої залежить сила й значення мотиву. Отже в розуміння мотиву См.-К. вносить поняття суспільної функції, соціяльної природи.

Про значення соціологічної методи в літературних студіях виголосив академік Сакулін окрему доповідь, що актуальністю теми й живим викладом звернула на себе загальну увагу.

Проф. Г. Геземан в дискусійній доповіді „Фолькльор та історія літератури" зазначує, що притягнення фолькльору до літературних студій повинно б мати особливе значення для зрозуміння й освітлення широко розвиненого в слов'янських літературах регіоналізму; та щоби студіювання народньої пісні зробити корисним для освітлення історії літератури й взагалі духової культури, треба понехати варварський спосіб — розглядання або й збирання пісенних текстів без музики. Г. уважає безцільним дальше накопичування „паперових абстракцій пісні"; „байдуже, чи до 30-ти записів якогось

мотиву здобудемо 31-й; нас інтересує твір народньої поезії тільки як мистецький твір, як мистецьке оформлення духових вартостів".

Формалістична школа, що в останніх десятиліттях обогатила літературні досліди, принесла також для студій над творами народньої поезії цінні вказівки, видвигаючи на передне місце дослід над їх формою та образним поетичним висловом. На велике значення новіших дослідів у сьому напрямі вказав І. Мукаржовський (з Праги) у згаданій дискусійній доповіді. По вислову М. — „ритм у віршованих творах являється організуючим приницпом не тільки звукової сторони, але й семазіологічної, синтактичної, а в багатьох випадках, особливо в ліриці, впливає навіть на тематичну будову". Та ритміка мусить спиратися на конкретному матеріялі живої мови, і не сміє нагинатися до норм, абстраґованих із чужого віршового й мовного матеріялу, нпр. із античної поезії.

Питання з обсягу стилістики, що обіймають семазіологію, морфологію й синтаксу поетичної мови, наближують поетику до лінґвістики, як се завважив також професор О. Фішер (із Праги) в своїй характеристиці формалістичної школи (у згаданому дискусійному рефераті про нові напрями в літературних дослідах).

Питання ревізіонізму в області науки про літературу з особливою увагою на форму поетичних творів здіймає також А. Вознесенський (з Мінська) в доповіді „Завдання й методи порівняного досліджування слов'янських літератур". Досі порівнювання в тій царині обмежувано величинами тематичного порядку, якими є теми, образи, мотиви, фабула; формальні признаки, тісно зв'язані з тематичними, по більшій часті лишалися без уваги. Іншими словами — при порівнянні зміст відривано від його форми, а через те порівняний дослід виходив неповним, недокладним, невидержаним із наукового погляду. Всі ті недостачі відчуваються й досі в дослідах над усною словесністю, як це завважив також проф. Ґеземен, що саме тепер займається порівняними дослідами над південно-слов'янською народньою епікою, звертаючи пильну увагу на музичну форму пісень [1]).

В програму з'їзду входили також реферати, присвячені різним питанням з обсягу слов'янского фолькльору:

[1]) Проф. Ґеземан користується для своїх студій фонографічними плитами, що з незвичайною вірністю й докладністю віддають рецитації одного з найкращих чорногорських «гуслярів». Знимки пороблені проф. Дегеном (Doegen) в фонографічному кабінеті Пруської Держ. Бібліотеки,— се найдосконаліше досягнення новітньої техніки; плити визначаються необмеженою тривалістю; кожда поміщає 700 — 800 складів; можна їх по вподобі помножувати. Проф. Ґ. пропонує ВУАкадемії Наук, щоби до Берліна вислано з України найкращого кобзаря для утривалення рецитації дум, що мало б велике значення для майбутніх студій; аналогічну пропозицію в справі схоплювання співу билинних «сказітелів» вислано й до Москви.

Також у Празі основано фонографічний кабінет (Kralovs. Vinohr. Korunni Tř. № 1), де в часі з'їзду філологів професори Ос. Хлюмський з Праги, Губерт Пернот з Парижа схоплювали фонографом системи Pathè народні пісні й говірки, між іншим також із українського Закарпаття.

Є. Малер (Mahler з Базеля) в доповіді „Русская свадебная пѣсня" звертає увагу на російський весільний обряд та зв'язані з ним голосіння, як цінний, досі мало прослідженний матеріял для порівняних етнологічних студій. Говорить про культурні наверствування різних епох, що полишили свої сліди у весільній релігійно-побутовій драмі, яка об'єднує в собі правні, господарські та релігійно-магічні елементи. Обговорює побутові та релігійно-магічні пережитки, збережені в весільній обрядності й поезії, та вказує на драматичний характер російського весілля, як містерії, зложеної з цілого ряду актів. (З того боку глянула на польський весільний обряд Ц. Еренкрайцова в своїй доповіді на II з'їзді слов'янських географів і етнографів).

Г. Патрік (з Каліфорнії) не вдоволив зацікавлення, викликаного актуальною темою „Народная поэзія въ Совѣтской Россіи", підтягаючи під поняття народньої поезії книжні твори та вірші, писані звісними поетами пореволюційної доби. Про збирання прозових творів лужицько-сербської усної словесности реферував І. Пата (з Праги), подаючи цінні бібліографічні вказівки.

Автор отсих рядків у доповіді про „Карпатський цикль народніх пісень" вказує на споріднення в обсягу народніх пісень цілої групи карпатських Слов'ян, до яких належать і Лемки, найдальше на захід висунена вітка українського народу. На Лемківщині по обох боках Карпат від давен-давна ішла жива обміна культурних впливів між східніми й західніми Слов'янами, що особливо виразно виявляється в народній поезії й музиці Лемків.

Найстарші лемківські пісні, характерні взагалі для українського пісенного репертуару, засвідчують найкраще про приналежність Лемків до материнного українського пня. Та крім того Лемки вспіли витворити свій окремий і то багатий засіб пісень: сі пісні місцевого походження, незвісні в інших сторонах укр. землі, показують, як багато перейняли галицькі Лемки від своїх закарпатських братів. На третю групу складаються пісні спільні Лемкам і їх західньо-слов'янським сусідам: Полякам, Словакам і моравським Чехам; отсе ж і є пісні т. зв. карпатського циклу.

Пісні, що являються у трьох або й чотирьох слов'янських версіях, лемківській, польській, словацькій і моравській, споріднює близько не тільки зміст (споріднення доходить часами до буквальної згідности поодиноких строф), але також віршова будова, подекуди навіть мелодія: усе те вказує на спільне джерело, одну редакцію, у якій дана пісня поширялася в цілій групі сусідніх слов'янських народів. (Незалежно від текстів можемо говорити також про карпатський цикл народніх мелодій, спільних Лемкам, Словакам, моравським Чехам і Полякам).

Не запускаючися в складне питання запозичування й мандрівки пісенних тем, докладчик обмежується вказанням прикладів з різних груп пісенних: обрядових пісень (Горіла липка, Ой хмелю), духовних леґендового змісту (Грішниця перед Христом; Грішна дівчина занесена сатаною до пекла), баляд і романсів (Жінка розбійника; Напад розбійників на візника; Покарання

розбійника, що убив милу; За збанок пан), врешті любовних і насмішливих пісень.

Баляди й духовні пісні (оповідаючого змісту) карпатських Слов'ян виявляють у будові вірша розміри 4+4, 4+3, 6+6 і 5+3.

Замітна річ, що форми триколінного вірша 4+4+6 і 5+5+7, так дуже поширені в укр. дрібній епіці, рідше вживаються у піснях карпатської групи. Натомість дуже часто подибується тут ритмічна форма чотирирядкової строфи АВВА, що в ній середні рядки являються коротшими від крайніх (напр. у пропорціях 3:2, 2:3): се т. зв. ритмічне звуження, що, здається, з Словаччини поширилося на пісні сусідніх народів. Знаменною для цілої Карпатської групи є також краков'якова форма строфи 2 (6+6) у коротких піснях епіграфічного характеру, що в них строфи сполучуються свобідно на основі спільної теми, нераз тільки спільного заспіву або одного звороту чи то навіть далекої асоціяції думок. Се група аналогічна до східньо-галицьких коломийок та російських частушок.

Доповідчик звертає всюди пильну увагу на віршову форму пісень, що не тільки дає ключ до систематизації пісенного матеріялу, але й вказує зовсім певно на споріднення й групування варіянтів, нераз помагає розпізнати первісну редакцію, а то й відмітити літературні впливи, як се показано на відповідних прикладах.

Спільні для народніх пісень усіх Слов'ян ритмічні основи з принципом складочислення (Silbenzählung) дуже полекшували переймання й мандрівку пісень по слов'янських краях.

Порівняння лемківських пісень із піснями західніх слов'янських сусідів показує, що Лемки перейняли від Словаків, а за їх посередництвом також від моравських Чехів багато пісень не тільки з обсягу дрібної епіки, але й ліричних; польський вплив також зазначився в лемківському репертуарі, одначе він значно слабший, ніж чесько-словацький. Одним із найсильніших слов'янських осередків, звідки розходилися нові пісні й мандрівні пісенні теми в слов'янській перерібці, була Моравія. Лемківщина ж відограла дуже важну ролю в передаванні західньо-европейських культурних впливів на укр. землі й у переношенні відворотної хвилі з української території до західніх Слов'ян, що також позначується у їх пісенному репертуарі.

Були також доклади про зв'язки літератури й усної словесности з мистецтвом.

В докладі А. Странського (з Братислави), „Пам'ятки сербського мистецтва середніх віків у народній епічній пісні" звернено увагу на описи манастирів, храмів, твердинь, мальовил, одежі, зброї, начиння, клейнодів, що стрічаються в сербському народньому епосі та дають цінний матеріял для історії сербського мистецтва й архітектури.

В нарисі доповіді Іл. Свенціцького (що не міг особисто явитися на з'їзді) „Спільні основи розвитку українського письменства і мистецтва" замітні ось які провідні думки, що їх передаємо словами автора: „Мистецтво

усіх народів є по суті своїй добром загальним.... Про спільноту джерела, походження і шляхів розвитку мистецтва свідчить найкраще людове мистецтво кожного народу. Людове мистецтво, як обриси й потенція т. з. великого мистецтва, що у всіх націй світа склалося по одним законам потреби і спроможности життя та технічної логіки матеріялу, є завсіди отсим самим найбільше міжнароднім... Твори людового мистецтва без огляду на їх формальні стилістичні різниці є найкращими лучниками міжнародніми, є площиною мирної співпраці і творчого співжиття усіх націй людства. Роди і теми творів людової словесности є безперечно першими свідками міжнародности кожного словесного твору людового мистецтва". Але не вважаючи на се людове мистецтво „завсіди і скрізь було, є і буде найбільш індивідуальним, як сумаричний-вислід творчої праці незвісних мистців люду"... „Отсе специфічно національне виражається на Західній Україні особлившим консерватизмом у задержанні первісних форм людового будівництва й орнаменту та в захованні в мові і словесності пережитків глибокої давнини". „Найбільш архаїчні типи укр. говірок і людового мистецтва дає населення між поріччям середнього Бугу і горішньої Прип'яті аж до горішнього Сяну і Золотої Бистриці, себто Полісся, Підляшшя, Волинь, територія колишніх Червенських Городів і Бойківщина". Тут, в осередку західньо-українського племени, збереглися й найстарші пам'ятники Західньої України, а їх мова з великим багатством архаїзмів, говорить нам про старосвіцький побут населення цієї території".

Про тісні зв'язки укр. усної словесности з літературою говориться також у доповіді проф. Ол. Колесси, „Розсліди й видання слов'янських пам'яток апокрифічної літератури". Подавши огляд дотеперішніх важніших дослідів і видань апокрифів у поодиноких слов'янських літературах, докладчик торкається ось яких питань: вплив апокрифічної літератури на поодинокі категорії людової творчости; давніші традиційні основи і старші й пізніші наверствування; космогонічні апокрифи і дуалістичні мотиви; наскільки в поодиноких випадках можна б на них глядіти, як на пережитки давніших релігійних систем на місцевім етнічнім підкладі. Відгомін другої частини Никодимового Євангелія й тих апокр. творів, що з неї розвинулися, у драматичній літературі та різдвяних і великодних віршах поодиноких слов'янських народів; апокр. мотиви в релігійних піснях; відгомін новозавітніх і есхатологічних апокрифів у народній творчості й іконографії. Реферат проф. К. став основою до резолюції прийнятої пленумом з'їзду: „Конгрес признає потребу видати кодекс творів апокр. літератури поодиноких слов'янських народів на підставі одноцілого плану й одноціло продуманих методичних основ".

Мимоходом торкається усної словесности також доклад П. Савицького (з Праги) про географічну сторінку історії літератури, що говорить між іншим про „мѣстодѣйствіе былинъ" і його відношення до походження співців — „сказителей".

І. Янів (Janów зі Львова) подав доповідь про укр. переклади „Вічности пекельної“ по двом рукописам: а) Перемиської гр. к. капітули і б) Сокольського з архіву І. Франка (тепер у бібліотеці НТіШ), звертаючи особливу увагу на казково-леґендові мотиви, що увійшли до рукопису Сокольського почасти із польської перерібки збірника „Magnum Speculum“, а почасти з давніших джерел староруського походження. На се вказує виразно оповідання „Слово како искушаетъ діяволъ мнихи“, що виявляє ширшу редакцію, як аналогічне оповідання в „Magnum Speculum“: що основний мотив цієї леґенди був уже в глибокій старині звісний на укр. території, показує літописне оповідання під 1074 р. про монаха Єремію.

Чому автор українські пам'ятники XVII—XVIII в. зачислює до „польсько-руської“ літератури — се вже тайна псевдонаукової методи, що намагається амальгамувати прояви української культури у польському розчині, так щоби їх не було видно. „Magnum Speculum“ прийшло до Польщі з Заходу, так само і „Wiecznosć piekielna“—переклад твору латинсько-німецького проповідника XVII в.; та чи можна б на тій підставі зачислювати польські перерібки згаданих творів до якоїсь „німецько-польської“ літератури?

В окрему групу можна б увести реферати, що обговорюють організацію збирацької й видавничої праці в області слов'янського фольклору.

Проф. Шневайс (E. Schneeweis з Праги) реферував про потребу видати у якійсь світовій мові підручний словар слов'янських народніх вірувань, розкиданих у різномовних більше і менше доступних виданнях, а навіть рукописних збірниках, щоб цей цінний матеріял зробити доступним для ширшого кругу дослідників з обсягу етнології й історії релігій. Видання, що не переходило б 100 аркушів друку, могла б підняти фірма Walter de Gruyter, що від 1927 р. видає в Базелї монументальний словар німецького людового вірування. Підготовчі праці — ексцерпування матеріялу на карточках, їх словникове порядкування і т. і. —мусіли б бути виконані при поодиноких слов'янських університетах чи академіях і тим способом могли б скластися архіви людового вірування у кожного слов'янського народу.

На пленумі з'їзду прийнято сі пропозиції з зазивом до всіх слов'янських етнографічних товариств, щоби в кожному напрямку пособляли вступним працям до сього великого й важного почину.

Д. Странська (з Праги) реферувала про „архіви людової прози й поезії“, по яких збирано б систематично прозові й віршовані твори усної словесности, а також докладні відомості про людові забави, вірування, лікування, взагалі — про всякі вияви духової й суспільної культури.

Тут належали б і помічні джерела до студій із цього обсягу: старі друки й рукописи.

Архіви мали б картографічною методою унагляднювати результати збирацької праці, напр. розміщення версій, недостачі дотеперішніх розшуків і т. п. Користування матеріялом полекшували б каталоги й ре-

ється причім дуже важним було б встановлення однорідного означування матеріялу й мотивів у всіх слов'янських архівах.

Діяльність архівів має бути не тільки консерваторська й збирацька: архіви мають стати осередками фахового досліду й видавничої справи. Тут належить підготовлювання кодексів різних груп народньої словесности, етнографічних атласів з відомостями про народні звичаї й обряди, взагалі — творів енциклопедичного характеру. У так зачеркненій діяльності архівів могла б зосередитися всяка підготовча праця до широких порівняних студій з обсягу слов'янської етнографії.

Відповідно до висловлених референткою дезидератів ухвалено на пленумі з'їзду резолюцію з зазивом до слов'янських наукових інституцій, особливо ж музеїв, щоби дали почин до основування в поодиноких слов'янських краях архівів, які увійшли б у контакт одні з одними та зорганізували б співпрацю.

В обсяг діяльности сих архівів мали б увійти також описи та збирання діточих ігр та пісень — про які реферував С. Орлов (із Праги), автор цінної збірки „Ігри й пісні слов'янських дітей", що появилася в люксусовому виданні „Чеськословацького Сокільського Союза" в Празі 1928. (Увійшло тут також дещо з українського матеріялу).

В лінґвістичній секції були ось які українські доповіді:

Акад. Ст. Смаль-Стоцький (з Праги), „Найближчі завдання славістики".

Ів. Зілинський (з Кракова), „У справі діялектологічної клясифікації українських говорів".

В. Сімович (з Праги), „Історичний розвиток українських (здрібнілих та згрубілих) хресних чоловічих імен із окремішньою увагою на завмерлі суфікси".

І. Панкевич (з Ужгороду), „Фонограф у службі лінґвістики". На основі сього реферату ухвалено ось яку резолюцію: З'їзд признає потребу записування всіх слов'янських мов і їх говірок на фонограф найліпшої системи (в даному випадку сист. Pathé) для складання архівів усіх слов'янських мов і їх говірок; сі архіви мають служити не тільки як збірки для збереження сьогочасної живої мови на будуче, але заразом як допомога при викладанні (науці) слов'янських мов, для освітлення особливих прикмет даної мови.

З рефератів лінґвістичної секції на ближчу увагу з нашого становища заслуґує доповідь проф. І. Гусека (Jan Húsek — з Братислави) про зв'язок лінґвістики з етнологією. Доповідчик зазначує справедливо, що досліди над слов'янськими мовами поступали рука в руку з розвитком слов'янської етнографії; тепер пора, щоби мовознавці вийшли з вузьких рамок історичних граматик, а більшу увагу звернули на живі народні говори. По думці Г. ідеальною ціллю індуктивного мовознавства є — похопити зв'язок і взаємовідношення межи етнографічною культурою народів — матеріяльною, соціяльною й духовою, та їх мовами. Діялектологія входить у обсяг досліду не

тільки мовознавців, але й етнографів; при вирішуванні цілого ряду питань одні потребують допомоги одних. Доповідчик показує, що географічні, господарсько-соціяльні й культурні зв'язки являються сильнішими сполучниками у творенні народности ніж мова; що філологічний націоналізм уступає перед націоналізмом колективним, соціяльним, хоч і тут мова, віра, національна свідомість грає все ж таки важну ролю. Діялектичні границі сходяться по більшій часті не з старим племінним поділом, а радше з адміністративним розмежуванням, що являється й „діялектотворчим". Оттимто й поширення етнографічних признаків не завсіди покривається з язиковими межами.

Отсі погляди розвиває Г. у своїй більшій праці „Národopisná hranice mezi Slováky a Karpatorusy" (nakl. revue „Prúdy" v Bratislavě 1925) в зв'язку з актуальним питанням розмежувань словацької території від української, не без тенденції — виправдати вимогами модерної етнології відсунення українських границь як найдальше на схід.

З ухвалених з'їздом резолюцій, що стоять у зв'язку з працями I секції крім вищезгаданих вкажемо передусім на постанови винесені бібліографічною комісією, що, здається, буде мати найбільше практичне значення:

Кожний слов'янський нарід має подбати про складання й систаматичне видавання власної наукової бібліографії — літературно-історичної та етнографічної — при котрійсь із своїх наукових інституцій. Вибрана комісія має встановити однаковий тип такої бібліографії для всіх слов'янських народів.

Бібліографія літературно-історичних і етнографічних праць, що торкаються всіх слов'яньских народів, має видаватися при Слов'янському Інституті в Празі. Тим часом Slavia, як центральний славістичний орган у Празі, може подати спис усіх слов'янських бібліографій і правильно інформувати про нові публікації з того обсягу та подавати систематично бібліографію порівняних літературно-історичних і етнографічних праць.

На внесення бібліографічної комісії ухвалено аналогічні резолюції також у справі бібліографії лінґвістичних і словарних праць.

З інших резолюцій, що видвигають найактуальніші домагання, годиться ще згадати отсі:

З'їзд доручає поодиноким науковим інституціям видавання церковно-слов'янських текстів, і взагалі старих слов'янських текстів, головно ж тих, що досі ще не були видані. (На сій точці збігаються резолюції I і II секції, що їх поставили Fleischhans і Ол. Колесса та Meillet, Vaillant і Mazon).

З'їзд постановляє видавання загальнослов'янської бібліотеки найвизначніших творів слов'янських авторів у такому обробленні, що відповідало б усім науковим вимогам та вможливлювало б поширювання цього видання по всіх слов'янських краях; найважнішу організаційну працю має перевести Слов'янський Інститут у Празі, а утворена Комісія має виробити принципи, вибір авторів і т. ін.

Тут належало б також видання підручників історії поодиноких слов'янських літератур. Резолюція поставлена проф. Е. Ляцьким (із Праги).

З'їзд уважає важною і пильною справою збирання топономастичного матеріялу (НТіШ видало топономастичний квестіонар проф. М. Кордуби, що вже від кількох літ збирає назви місцевостей на терені Східньої Галичини).

Педагогічно-дидактична секція поставила під ухвалу з'їзду резолюції, що мають на меті пособляти взаїмному зближенню Слов'ян через високі школи, отже домагаються:

щоби в кожному слов'янському університеті встановити хоч дві славістичні катедри, окремо для лінґвістики й історії літератури; побіч тих двох найголовніших катедр треба ще основувати катедри для окремих слов'янських мов і літератур. Бодай один університет у кожній слов'янській державі має удержувати побіч двох згаданих слов'янських катедр та катедри власної (краєвої) мови й літератури ще катедри бодай трьох найбільше поширених слов'янських мов і літератур. В тому зв'язку наводимо ще й резолюцію проф. Ю. Горака ухвалену в І-й Секції: мають бути утворені, передусім на слов'янських університетах катедри для порівняних студій над слов'янськими літературами й етнографією. (В дискусії на одному з пленарних засідань етнографію признано окремою наукою — по мисли внесення проф. А. Фішера зі Львова).

Ухвалою пленарного засідання з 10. X. 1929 постановлено, щоби з'їзди слов'янських філологів перейшли в постійну інституцію й відбувалися періодично що 5 літ; найближчий з'їзд буде в Польщі.

Хоч офіціяльно діловими мовами з'їзду признано тільки чеську й французьку мову, то в промовах, рефератах, дискусіях і нарадах скрізь можна було почути всі слов'янські мови.

Доповіді, реферати й дискусії загально були вдержані на високому науковому рівені.

Голосний клич слов'янської взаємности й братання усіх слов'янських народів, що лунав у святочну хвилю інавґураційного засідання та повторювався в безлічі варіянтів тостовими промовцями, здавалося б, приглушував злободневні питання і відгомони затяжних сусідських спорів. Так ні! Політичні рахунки визначаються такою безоглядністю, що закаламучують навіть строгу наукову об'єктивність. Хто ж би се подумав, що саме допущення до голосу представника заслуженого для Слов'янства Наукового Товариства ім. Шевченка може спричинити острий протест 20 російських учених — емігрантів. Або, що сухе сконстатування укр. речником оттаких правдивих фактів, як культурна єдність галицьких і подніпрянських Українців, підірвання діяльности НТіШ через воєнні події та імпозантна видавнича діяльність Всеукраїнської Академії Наук, може викликати у декого негодування, яке далося відчути українській делегації. Були ще й інші прогріхи проти слов'янської взаємности, хоч усі учасники з'їзду мали в руках гарно видану

гарно видану книжку „Rozpravy o slovanské vzájemnosti“ Ї. Колляра (Прага 1929).

Представники української науки, хоч виступали зовсім незорганізовано (не зійшлися ані разу!) та прикро відчували відсутність членів ВУАН, все ж таки зазначили свою участь пропорціонально значним числом рефератів — 11.

Оцінюючи загальний балянс І З'їзду Слов'янських Філологів з українського становища переконуємося (вже не перший раз), що нам таки треба брати участь у подібних з'їздах, якщо не хочемо, щоби на широкій міжнародній арені без нас говорено про нас і за нас, хочби тільки в культурних справах: та знаємо добре, що навіть строго наукові конгреси мають також своє політичне значення.

Супроти оживлення на всіх полях слов'янської філології, що його висловом був останній з'їзд, стає особливо помітним занедбання славістичних студій на Україні, супроти якого напрошується під розвагу питання про заснування славістичної комісії при Українській Академії Наук.

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

P. C. Tacitus, Germania herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen von **Dr. Eug. Fehrle,** Professor a. d. Universität Heidelberg. München. 1929, 112 сс , 14 таблиць мал., 1 карта.

„Германія" Таціта становить собою опис побуту, звичаїв і вірувань давніх Германців, цінний для кожного етнографа, хоч і різно можна оцінювати тенденцію, що лежить в основі цього твору. Проф. Євг. Ферле, котрий давніше присвятив спеціяльну статтю Тацітовій «Германії», як джерелу для етнографії Німців (Schweizerisches Archiv für Volkskunde, XXVI, 1926, с. 229 дд.), поставив собі завдання знову видати латинський текст трактату з німецьким перекладом en regard і з докладним археологічним і етнографічним коментарем. Останній має значну вартість. Як відомо, Енгельс у своїм «Походженні родини, приватної власности і держави» будував історію родинно-родових відносин і розкладу роду у Германців на Тацітових свідоцтвах. Проф. Ферле в своєму коментарі спиняється на таких питаннях, як громадська обробка поля і система індивідуальної обробки його з щорічними переділами, соціяльно-політичний устрій германських племен, авункулат, гостинність, похоронні обряди, мітологія і багато іншого, при чому наводить аналогії й паралелі і посилається на багату нову літературу (доведену до кінця 1929 року!). Отже розглянуту тут працю талановитого німецького ученого треба визнати за цінний и корисний внесок до історії етнології.

Євген Кагаров.

В. К. Никольский, *Очерк первобытной культуры.* Видання 4-е. Видавництво „Пролетарий". Харків 1928. Сс. 375, 72 мал., 23 табл.

В цьому виданні маємо першу російською мовою спробу систематичного підручника з преісторії, бо, хоч автор цього і не зазначає, така, здається нам, мета його праці,—не будучи оригінальним дослідом вона не належить і до категорії т. зв. науково-популярних книг, своєю ж структурою більше всього нагадує підручник для вищої школи, підручник до того ж досить вдалий.

Уже через це праця В. К. Нікольського заслуговує на увагу, бо вона заповнює велику вирву в російській науково-учбовій літературі і відповідає життьовій потребі російських вишів, а до появлення відповідної книжки українською мовою, могла б обслуговувати й наші школи. Але й крім цього в ній є багато цікавого, що не дозволяє пройти повз неї мовчки, не відмітивши її значіння.

Книжка складається з декількох відділів: вступ (відділ А з розділами I. Комплексный метод праистории та II. Когда и где появился человек 5—132 стр.), де автор після характеристики обсягу, завдань і методів окремих допомічних для преісторії наук, як от антропології, археології, етнології, лінґвістики, психології, фолькльору, антропогеографії, ґенетичної соціології, а також і самої преісторії, докладно викладає власний погляд на методоло-

логію цієї останньої; тут же він ставить питання про доісторичні види людини, її походження, батьківщину тощо; відділ Б — „Силуэты древнекаменных культур“ з розділами: I. Эпоха зари камня. II. Эпоха тесаных орудий. III. Эпоха сколотых орудий. IV. Эпоха отжимных орудий (123—206 стр.); В. Протонеолит (Эпоха наточенных орудий) з розділами: I. Проблема перерыва между палеолитом и неолитом. II. Азильцы. III. Австралийцы. IV. Люди из Маглемозе. V. Культура кухонных остатков. VI. Кампинийская культура. VII. Итоги протонеолита (207—290 стр.) Г. Неолит (Эпоха полированных орудий) з розділами: I. К проблеме неолита. II. Культура землянок. III. Бакаиры. IV. Укрепление на воде и суше (291—369). Кожний розділ поділяється на підрозділи з окремими підзаголовками. В кінці книжки є покажчики, російський та чужомовний, цитованих авторів, а також предметовий покажчик, що значно полегшує користування працею; в книжці багато малюнків та таблиць, що допомагають не фахівцеві краще сприймати її зміст.

До позитивних рис книжки треба віднести гарну, виразну й легко зрозумілу мову автора, системність розкладу матеріялу, наочність викладу, що місцями здається прямо художнім. Особливо можна відмітити рясні бібліографічні покажчики до кожного розділу, що містять в собі найновішу західню літературу, аж до 1928-го року; цінні методологічні зауваження автора, також як і контроверси в окремих питаннях, що він їх наводить. Безперечно, що для першої орієнтації в питаннях преісторії й сумежних з нею наукових ділянок, і орієнтації не поверхової, а цілком наукової, книжка В. К. Нікольського може бути незамінним підручником.

Звичайно, в ній можна знайти також і деякі методичні, коли не методологічні, помилки. Вражає непропорційність описової й теоретичної частини, недостатня увага суспільним формам порівнюючи з технікою, побіжність і поверховість в розв'язанні деяких принципових питань, догматизм тону.

Декілька спірних питань знаходимо вже у вступі, питань досить принципового характера, які автор розв'язує догматично, не завжди арґументуючи свої висновки й іноді впадаючи в протиріччя. В розумінні поняття „антропологія“ він приєднується до „сепаратистів“ або „дуалістів“ (за термінологією Є. Г. Кагарова), себто під антропологією розуміє лише соматичну антропологію sensu stricto за П. Ріве, посилаючись, головне, на R. Martin'a „Lehrbuch der Anthropologie in systemat. Darstellung“. Jena 1914; етнографію він протиставить етнології, як науку описову, збиральну й ідіографічну — науці теоретичній, узагальняючій і номотетичній, — але тут же зазначає, що практично такий розподіл функцій між обома дисциплінами не зберігається, що „сейчас еще этнограф охотно погружается в заманчивую область общих проблем этнологии, и обратно — этнолог оживляет свои схемы, окунаясь время от времени в гущу живых дикарей или полукультурных народов... этнограф отнюдь не должен отрываться от этнологии, она для него — необходимая вспомогательная наука, его эрудиция. И, обратно, для этнолога такой необходимой эрудицией является этнография. Но такой тесный контакт отнюдь не может вести к смешению задач и методов обеих научных дисциплин, в наши дни ставших самостоятельными ветвями народоведения...“ (47—48). Завдання етнографії й етнології автор бажає обмежити вивченням примітивних народів позаевропейського культурного кола (за M. Schmidt'ом та Gräbner'ом), покладаючи вивчення культурних пережитків европейських народів на фольклор, як на спеціяльну наукову дисципліну (46, 70 д.); висловлюючись відносно фольклора, автор, за своїм звичаєм, кидає декілька цікавих, але занадто побіжних і зовсім неарґументованих зауважень про категорію „пережитків“, ставить таку навіть бездоказну й ризиковну тезу, як те, що „пережитки имеють лишь третьестепенное значение для науки о первобытной культуре...“ (71).

Найцікавіше у вступі, та і взагалі у всій теоретичній частині книжки, визначення автором його „комплексної методи“ преісторії і етнології. Давши критичний огляд, доречі дуже нерівномірний щодо обсягу, найголовніших методологічних шкіл в етнологічній науці—Тейлора, Спенсера, Морґана, Бастіяна, Ратцеля, Фробеніюса, Ґребнера, Дюркгема, В. К. Нікольський переходить до формулювання своєї „комплексної методи“, починаючи з визначення поняття „культурний комплекс“: „Активное приспособление людских обществ к внешней среде в разные моменты и в разных местах выливалось в своеобразные единства хозяйственных, общественных и духовных сторон его жизни, изумительно соответствующих, точно совпадающих и крепко прилаженных друг к другу. Эти единства и можно назвать „культурными комплексами“, отдельные стороны их—„культурными элементами“, а для обозначения совокупности сходных культурных комплексов можно воспользоваться данным Метефиндтом названием „культурная группа“ (78—79). Автор старанно відрізняє далі термін „культурний комплекс“ від таких близьких до нього понять, як „ступінь культури“, „культурний тип“, „культурна форма“, культурний організм“, „культурний цикл“, „фаза культури“; при чому різниця між „культурним комплексом“ і найближчим все ж таки до нього поняттям „культурний цикл“ визначена автором в двох словах і для читача залишилася не зовсім ясною; на думку автора, вона полягає в тому, що „культурний цикл“ є нібито категорія тільки простірна, тоді як поняття „культурного комплексу“ включає в себе однаково категорії й простору й часу. Далі автор протиставить „комплексно-порівняльну методу“ порівняльній методі еволюційної школи й докладно зупиняється на застосуванні першої до преісторичного досліду. Цікаве тут поняття про т. зв. „символи“ культурних комплексів, якими можуть бути, на думку автора, окремі елементи комплексів, що ними можна визначити цілий комплекс; при чому „идеалист может усмотреть такой символ в музыке, искусстве, философской мысли, в „духе времени“. „Для ученого, более реалистического, таким символом может служить частичное материальное явление данного комплекса (80)“. Порівнювати, таким чином, можна або окремі, територіяльно-часові, культурні комплекси або символи їх, або сполучення символів, при чому до порівнання можна притягувати лише ті культурні комплекси, що мають „досить надійні загальні символи“ (81).

Не можна не визнати, що така комплексово-порівняльна метода, як і взагалі поняття культурного комплекса в тому визначенні, що його подає В. К. Нікольський, цілком відповідає матеріялістичній діялектиці, оскільки ми маємо тут не випадково вирвані окремі частини, по суті нерозривні, єдиного процесу, як в еволюційній школі, і не статичні, застиглі часом, культурно-географічні цикли, як у Ґребнера, а живі реальності, в яких кожне явище зумовлено й зв'язано з іншими, як в просторі,—себто сучасними йому, так і в часі,—себто попередніми й наступними. Тільки в понятті комплексових символів у автора ми не знаходимо потрібної чіткости, бо тут треба було б говорити не про «ученого, более реалистического“, а про вченого матеріяліста-діялектика, для якого „не м о ж е т служить с и м в о л о м частичное (?) материяльное явление данного культурного комплекса“, а обов'язково є б а з о ю цього комплекса п е в н е матеріяльне з'явище, себто техніка певної суспільної групи і потім економічні відносини, що виходять з відповідних форм техніки.

У вступі ж В. К. Нікольський, розглянувши різні системи преісторичної археологічної клясифікації, а саме Ґабріеля й Андріяна Мортільє, Обермайєра, Де-Морґана, Мак-Керді й В. А. Городцова, пристає без належних, на наш погляд, підстав до останнього, хоч сам же відмічає непослідовність і

невитриманість його схеми; невигідним же в цій схемі (епоха тесаного знаряддя—археоліт, колотого—мезоліт, оджимного—палеоліт, глянцьованого—неоліт), при всій її продуманості, є її відхилення від загально-прийнятих і уже міцно встановлених в науці, тим більше, що нічого по суті нового вона й не дає, крім назов.

В головних відділах праці, в описовій їх частині, автор, звичайно, не претендує на оригінальність й тільки подає, в дуже гарній формі, досягнення сучасної преісторичної науки, при чому він подає факти не в готовому вигляді, а вказує на методи їх уставлення, на суперечки в тлумаченні їх й т. інш., що саме і надає підручникові характеру науковости, робить його придатним до вживання у вищій школі. При чому описова частина значно перевищує теоретичну.

Щождо останньої, то там ми, погоджуючись майже зі всіма головними висновками автора, мусимо відмітити тільки ту побіжність і аподиктичність присудів, про що зазначили вище, і що вже не зовсім відповідає загальному тону книжки: такому, наприклад, кардинальному питанню, як походження й суть тотемізму, тут відводиться всього дві сторінки (190—191), контроверси тільки слабо накреслюються, власна думка автора визначена розпливчасто й не зовсім ясно; первісним формам релігії, магії, до-анімізму, відведено трохи більше місця (192—200), але все ж таки не досить для такого важливого питання, зовсім не дається огляду існуючих й колишніх теорій; питання про матріярхат розв'язується дослівно в декількох рядках (312), те ж саме з питанням про форми сім'ї та шлюбу (235, 230) й т. інш. Взагалі, культурі духовній й соціяльній відводиться незрівняно менше місця, чим матеріяльно-технічній, — з 375 стор. загального тексту хіба — стор. 60—70, приблизно, що до певної міри пояснюється характером самого матеріялу, і в особливу вину авторові цього ставити не можна.

З теоретичних висновків його особливо можно відмітити тези про преанімізм, як про фазу світопочуття, що попереджає найпервісніші форми релігії; про магічні підвалини пратотемізму, про подвійний характер первісної магії —магії наслідування і магії заміщення; про до-логічне мислення (за Леві-Брюлем). Оригінального в цих тезах нічого немає, але автор тут, як скрізь, стоїть врівень з сучасною европейською наукою. Нажаль тільки, він не розподіляє поглядів Фрезера, з одного боку, Пройса, Фіркандта з другого, нове ж видання книжки Бета напевно залишилося йому ще невідомим. Цікаві думки його про матріярхат, який він цілком вірно зводить до матронімії, відкидаючи колишню леґенду про гінекократію, що пішла гуляти по світу з легкої руки Бахофена; оригінальний погляд його на т. зв. „доіндивідуальне подружжя", — термін, що ним він замінює Морґанівське „групове подружжя"; вірна його оцінка відомого „пуналуа-подружжя"; взагалі ж в цих питаннях (про форми первісного подружжя) він висловлюється дуже обережно. З менш принципових питань можна було б указати ще на пояснення т. зв. „жезлів начальників", як пра-калатал, а мікрогравюр мадленської доби, як прачурингів, пояснення мадленського мистецтва магічною практикою, на що, правда, вказав уже Соломон Рейнак.

Більше уваги автора забирають деякі спірні питання доісторічної археології й соматичної антропології, й на них він зупиняється докладніше, але ці питання мають уже суто спеціяльний характер.

Як висновок, побажаємо авторові доповнити теоретичну частину своєї праці, а саме—більше зупинитися на соціяльній і духовній культурі, уникнути в деяких місцях догматизму й випустити в світ нове видання, що сподіваємось, буде ще ціннішим і цікавішим.

Костянтин Штепа.

Dr. Jiři Kral, *Svidovec v Podkarpatskę Rusi. Sidla obyvatelstva. Hospodařske využiti* (відбитка z Věstniku Kral. Ceske Společnosti Nauk, třida II. ročnik 1927), Praha, 1927. ст. 125.

Ріжні технічні труднощі перешкоджають нам бути в курсі антропогеографічного й етнографічного вивчення Закарпаття, що досить жваво провадиться місцевими українськими і чесько-словацькими силами—і дає багато цікавого для дослідників українського життя. В сій замітці хочу звернути їх увагу на праці чеського географа д-ра Юрія Краля, що дуже енергійно працює на сім полі. В 1923 р. він опублікував бібліографічний покажчик географічної літератури Закарпаття (Travaux géographiques tchèques № 11, сс. 63), короткий начерк історії колонізації (Osidleni Podkarpatsky Rusi, Sbornik Česk. Společnosti Zeměpisne сс. 65—83, окрему відбитку видав Географ. Інститут Карлового Університету, на другий рік він вийшов українською мовою—Исторія колонизаціѣ Подкарпатскоѣ Руси. Подкарпатска Русь, Прага, сс. 37—43 і 68—72), монографію про Чорногору (Čorna Hora v Podkarpatske Rusi. Sidla obyvatelstva. Hospodařske využiti—Spysy vyd. Přirodovědeckou fakultou Karlovy univ. сс. 46—з багатьма ілюстраціями) і провідник для туристів по Закарпатській Руси і Словаччині, спільно з А. Свободою (Мукачів, сс. 115). 1924 року видав він загальний начерк „Podkarpatska Rus“ (Прага, 124 стор. з 24 ілюстраціями) і огляд поділу сеї території на господарські райони — Rozděleni Podkarpatske Rusi na vyrobni oblasti. Čs. Statisticky Věstnik с. 519—525, з кресленнями. В році 1925 вийшла друга його монографія—про полонину Рівну, в тих же записках природничого факультету (Polonina Rivna v Podkarpatske Rusi. Sidla obyvatelstva. Hospodařske využiti, сс. 39 і 13 ілюстрацій), і стаття про випас худоби на закарпатських полонинах (Poloninske salašnictvi nemeckich kolonistu v Podk. Rusi—Sbornik Čs. Společnosti Zeměpisne 1925); друга стаття на сю тему вийшла там же р. 1926: Vysokohorske salašnictvi v Podkarpatske Rusi. В 1927 вийшла третя монографія, заголовок котрої я виписав вгорі. В збірнику II з'їзду слов'янських географів і етнографів мала вийти доповідь: „Антропогеографічний дослід Карпатської Верховини“. Про пізніші публикації не маю відомости.

В сій замітці хочу познайомити читача з деякими висновками автора виложеними в його монографії про Свидовець—гірський масив на верхівю Чорної Тиси, при галицькій границі, що разом з Чорногорою і Красною Полониною творить вододіл басейнів Тиси і Пруту (найвищий шпиль Близниця, 1883 м.) Полишаючи на боці географічні спостереження спинюсь на деяких антропогеографічних.

На думку автора до XIV в. сей глухий кут не мав скільки небудь постійної людности. Перша колонізаційна хвиля, на початку XIV в. була румунська—вона принесла нові форми використання верховини для випасу, досі не практиковані. З кінцем XV в. почалася колонізація українська—бойківська, хліборобська, що йшла сюди від полудневого заходу, широкою долиною річки Терешви; вона розвинулася головно в XVII і XVIII в. В XVI посунули з півночі, з Галичини в долину Чорної Тиси Гуцули, що займалися також скотарством як і Румуни—з котрими на гадку автора змішалися сі галицькі втікачі, що крім скотарства промишляли також добичництвом і через те отримали румунську назву Гуцулів, себто злодіїв, „що тільки в XIX в. і на поч. XX в. стала ходячим і необразливим іменем всеї сеї руснацької галузі“. (Не можу судити наскільки ся назва війшла в уживання самої людности за останні десятиліття, але до війни самі Гуцули себе, скільки знаю, Гуцулами не називали). Нарешті з кінцем XVIII в.

з'являються тут іще німецькі колонії, організовані австрійською камерою для роботи в лісі.

Групи постійних осель в сім районі не підіймаються вище 700 м. над рівнем моря. Окремі постійні оселі доходять до 1000, т. зв. зимарки до 1100 м., шалаші і колиби до 1430. Від своїх громад такі шалаші й колиби бувають віддалені до 50 кілом. В загальному на 1 кв. кілометр припадає тепер двадцять мешканців, але ся людність згрупована на підгір'ях, середина майже порожня.

Побут найбільше примітивний у Бойків, також і господарство; побут Гуцулів значно культурніший; вони все менше розводять овець, більше корів. Бойки ж тримаються овчарства за старим румунським взірцем. В полонину худобу виганяють після 1 червня (раніш заборонено) і вона зістається там приблизно до „Малої Богородиці", 8(21) вересня. Автор подає виказ худоби, що випасається на сих полонинах, з позначенням скільки якої з котрої громади. Ціну випасу визначає хліборобський відділ Ужгородської губернії; за корову і яловицю беруть тепер за сезон 13 корон (нинішня чеська корона коло 6 коп. золотом), за вівцю 3 корони. Пастухові („бовгарові") платять 800—1200 корон за сезон і доносять ріжну їжу. Рахується оден пастух на 15 корів, або 60—70 яловиць; за вівцю плагять по 10 корон, або гуртом 1000 корон, з додатком продуктів.

Стара процедура обліку овечого молока „на міру" ще заховується в Бойків і Гуцулів, але у Гуцулів практикується вже мало. Взагалі для господарської обрядовости монографія нічого не дає, та й взагалі побут схарактеризовано дуже коротко, і се шкода.

Видана монографія прегарно, знимки розкішні.

М. Грушевський.

Д. Ревуцький, *Українські думи та пісні історичні.* Вид. друге ДВУ. Харків—Київ, 1930, сс. 273+5 нен.

Призначення названої книги популяризаційне і для практичного вжитку. Автор зазначає, що кращі збірки пісень і розвідки про них стали раритетом. Цей факт дійсно дає себе відчувати, і названа збірка шановного автора хоч почасти заповнює цю прогалину. В нинішньому виданні, яке вийшло через 12 років після першого, зроблено незначні зміни і в передмові про думи, і в текстах—кілька нумерів замінено іншими і число їх з 79 збільшилось до 83; більше змін в покажчику—тепер він містить 468 назв, а раніш 401. Зміст і плян лишився незміненим. Автор спершу говорить про походження, зміст і стиль дум, про їх співців і музичні інструменти. Друга частина книги зайнята текстами дум і пісень (сс. 59—254) з історичним коментарем. Тексти ці розбито по таких розділах: Пісні княжих часів, Козацькі пісні та думи (боротьба з Татарами й Турками, боротьба з Поляками), Руїна на Правобережній Україні, Епоха Петра І (руйнування Старої Січі 1709 р.), Канальські примусові роботи, Польські маґнати на Вкраїні в першій половині XVIII в., Гайдамаччина, Епоха Катерини II (руйнування Нової Січі 1775 р.), Бурлацьке життя, Чумацькі пісні, Рекрутські пісні, Пісні про панщину й волю, Цехова пісня, Думи побутові, і як додаток пісня про Морозенка.

Плян збірки, як бачимо, складено за зразком Історичних пісень Антоновича й Драгоманова і продовження їх в публікаціях останнього. Шановний автор тримається і їх розуміння історичної пісні. В цьому пункті автор грішить проти істини, покликаючись у передмові на Костомарова, що нібито в поняття історичних пісень вкладав і пісні побутові, на яких відбилась історична епоха. Костомаров поділяв пісенність на обрядову, історичну й

побутову, і цілком виразно висловлювався проти змішування побутової пісні з історичною [1].

Інша річ, що Костомаров висліджував історичне значення всеї пісенности.

Нинішня наука твердо стоїть на тому, що поняття історичної пісні треба брати в вужчому розумінні—як пісні про історичні події і особи. Історіозація побутової пісні, чи баляди, чи величальної пісні не може бути підставою до зарахування таких пісень в число історичних. В такому дусі висловлювались і Костомаров і Потебня в II т. „Об'яснений", а в останніх часах акад. М. С. Грушевський [2]. В зв'язку з цим треба було б, на нашу думку, змінити заголовок збірки.

Говорячи про походження дум, автор зовсім не приділив уваги працям акад. Ф. М. Колесси про ґенетичний зв'язок дум з голосіннями. В науковому русі останніх трьох десятиліть нічого важнішого в цій сфері не появлялося поза працями Колесси—згадана теорія обставлена у нього імпозантним науковим апаратом і пройти мимо його висновків ніяк не можна. Тим більше, що у покажчику відповідні роботи акад. Колесси подано і про їх згадано—дуже мало—в розділі про музику.

В клясифікації і заголовках розділів не видно певної єдности—принципи хронологічний, порайонний, формально-літературний, побутовий вживаються всуміш. Хронологічної послідовности, наміченої в загальному пляні збірника, через те не скрізь додержано — бурлацьке (заробітчанське за поясненням автора) життя після зруйнування Січі, цехова пісня після скасування панщини, а за нею—побутові думи.

Заголовки окремих розділів не завсіди відповідають пісням, які подаються під тим заголовком: в розділі „Бурлацьке життя" маємо думу про Андибера, якого швидче можна назвати українським Гарун-аль-Рашідом, що інкоґніто розвідує про несправедливість сильних світу сього, аніж бурлакою заробітчанином. Тут же і пісня про Кармелюка—інтересний витвір клясової боротьби на Правобережжі в першій третині XIX в.,—зовсім не бурлацька пісня. На ній видно також сліди антимосковських інспірацій польских повстанців 1830-х років. Так само в розділ побутових дум внесено пародію про Михійка. Пародія не є ж побутова дума.

Історичний коментар, загалом цікавий і дуже потрібний у такому виданні, в деяких місцях рішуче потрібує змін і іншого освітлення згідно з новішими досягненнями української історичної науки. Не можна, напр., клясову боротьбу на Запоріжжі в останнім десятилітті трактувати просто як моральний розклад запорізького суспільства. Але ставити це на карб авторові—не спеціялістові в історії—ледви чи можна.

Загалом треба було сподіватись більше змін у другому виданні супроти попереднього.

Наші зауваження одначе не позбавляють вартости збірки шановного автора і в нинішньому її вигляді, і ми дозволили собі висловити їх в надії, що вони можуть прислужитись в дальшій роботі коло видання і популяризації української історичної пісенности. Популярне видання дум і пісень історичних та ще з музичним супроводом і з історичним коментарем—пекуча вимога часу, яку шановний автор постарався в міру своїх сил задоволити. Зокрема заслуговує всякого признання праця, яку проробив автор над бібліографічним покажчиком. Він досить повний, хоч є і недогляди—напр., згадуючи

[1] Историческое значение ю.-р. народного песенного творчества, вид. 1906 р. кн. VIII. сс. 435—436.

[2] Пятдесятліття «Ист. пѣс.» Ант. й Др. «Україна», 1924, 1.

про чумацтво і чумацькі пісні, автор не звернув уваги на новішу працю про чумацтво Букатевича, яка вийшла в 1928 р.

Тодор Гавриленко.

Ludvík Kuba. *Slovanstvo ve svých zpěvech. Písne bulharske.* S úplnymi původnimi texty a českými preklady Jana Hudce. Zpěv a klavir. Прага 1929, 112 сс.

В 2—3 кн. „Первісн. Громад." за 1928 р. ми дали невеличку замітку про XIV книгу великого всеслов'янського збірника пісень Л. Куби „Písně Makedonské. Zpěv a klavir. Прага 1928". Ми там побіжно вказали на значну повільність у виданні сієї величезної співної збірки „Slovanstvo ve svých zpěvech"—вона виходила на протязі цілих 45 років—і ми висловили надію на скоре скінчення сього діла усього життя славнозвісного чесько-слов'янського збирача пісень. Так воно й вийшло. Перед нами тепер останній—болгарський—випуск „Slovanstva", і ми тепер можемо вже привітати і все Слов'янство і самого славного виконавця великої праці—шановного Людвика Кубу з бажаним закінченням її на користь всім знавцям і аматорам слов'янської народньої пісні...

Причина занадто великої повільности в виданні збірки залежала переважно од матеріяльної сторони діла, бо у автора не було своїх коштів на се, а число передплатників, через те, що видання затягувалось, з кожним роком зменшувалось, особливо в колишній Росії. Хоч у нас тоді було не мало різних „славянских обществ", слов'янофільських кружків, тощо, але вони туго одкликались на всякі поклики допомогти ділу...

Так пом'ятаю, ми ще в 1892 р. написали в пєтербурзькому журналі „Славянское Обозрѣніе" статтю з закликом до російського громадянства допомогти справі і підтримати передплатою величезне всеслов'янське видання. Ми в усіх подробицях розказали про всі тяжкі обставини діла, виложили все, що знали, про особисте трудне становище збирача пісень Л. Куби, але мій голос був, мабуть, „гласом вопіющого в пустині", бо видання пісень прийшлося на досить довгий час припинити, і була навіть небезпека, що воно й зовсім таки вмре навіки... Справі допомогло тільки утворення самостійної і незалежної чеськословацької держави: з'явилась можливість продовжувати видання—тоді як раз вийшли в світ „písně srbské z království", які видала чеська „Hudební matice", потім прийшла на поміч чеська Академія Наук, а кілька останніх випусків надруковано коштом президента республіки—„štědrým přispením pana presidenta T. G. Masaryka". Така невеличка зовнішня історія величезної всеслов'янської збірки. Тепер ми вже маємо в 15 книгах охоплене все Слов'янство в своїх кращих і найбільш характерних виробах народньо-пісенної творчости; знавці і аматори її тепер мають повну можливість всебічного порівняльного ознайомлення і вивчення її по всіх майже відмінах великого слов'янського племені. Не представлений в збірці тільки один невеличкий слов'янський нарід—Кашуби, про що ми вже й писали у попередній рецензії, але тепер з останньої статті випуску болгарських пісень ми дізналися, що видавець обіцяє поповнити цю прогалину при першій можливості, напр., коли буде розпочато друге видання польських пісень, які вже зовсім розійшлися, подібно тому, як це було зроблено тою ж Гудебною Матицею в 1923 р. з „руськими" себто східньослов'янськими піснями, які теж тоді всі вже розійшлися і їх прийшлось випустити другим виданням. Останній випуск Кубиного „Slovanstva" дає тепер нашому громадянству можливість ближче обзнайомитись з болгарськими піснями, які, напр.. у нас в Києві були менш відомі, ніж чеські або сербські, що співались у нас навіть вже в 60-х 70-х роках 19-го століття. Особисто

нам відомо, що невеличкий „кружок“ аматорів слов'янської народньої пісні, що групувався коло молодого українського музики М. В. Лисенка і складався переважно з учителів гимназії і студентів—напр. Русов О. О., Янчевецький Гр. А., Левицький Ор Ів. і ін., співав в 1871 р. крім українських (зб. Лисенка) і російських пісень (зб. Балакирева), ще й чеські й сербські (зб. К. Станковича), напр. гуситську „Těšme se blahou nadejí, že se vratí zlaté časy“, „Vltavo, řeko čechů, řeko síly“, „Дика плава, лане мое“, „Свишайкаши одоше лагко“. Сі пісні були розкладені на 4 голоси (чоловічі) і літографовані; на листках, що збереглися у нас, означено після кожної пісні: 19 або 28 января 1871 г. Ан. Тимч...

Тільки вже років через 20 в Києві хорами стала виконуватися і одна болгарська пісня „Шуми Марица Окръвавлена“.

Випуск болгарських пісень, що ми тепер його розглядаєм, містить у собі на 112 сторінках 40 пісень; про їхній музичний характер автор сказав в окремій замітці „o písních bulharských“, а щодо читання текстів пісенних, то тут в поміч читачеві дана замітка „o bulharštině“, де після азбуки, в якій чомусь пропущено букву *о*, коротко сказано про важніші особливості болгарської фонетики й морфології.

Між інш. нам здавалось би, що про болгарський звук *ъ* треба б було сказати трошки повніш і докладніш, бо вимова його—се одно з характерніших явищ болгарщини.

Сей звук має в різних місцевостях не дві вимови, як сказано в книзі (себто: *я* и *е*), а цілих три: *я*, *е*, *еа*; перша вимова себто як *я* переважно панує на сході Болгарії, друга, як *е*, на заході країни[1], а третя, як *еа*,— за Балканами в Малому Трнові, Дебрі і ін., а також в Шуменському говорі, Краснобатському і ін. Крім того, мало сказати: *ъ* „se v prizvučnych slabikach“ (наголосних складах) „vyslovuje jako ja“ треба ще додати, що се буває тільки тоді, коли за сим *ѣ* іде твердий голосний: хлѣбъ—хлябъ, мѣсто—място, брѣгъ—брягъ, бѣлъ—бялъ, мѣра—мяра і т. і. Коли ж іде м'який голосний, або ж, ч, ш, щ, то *ъ* вимовляється тоді, як *е* або *є*, бѣгъ—бегу, бѣли—бели, млѣчна—млечна, смѣшна—смешна, свѣшта—свешта, пѣсень—пєсень і т. ін.

40 пісень, що з них складається книга, являють собою досить значний і дуже різноманітний народньо-художній музичний матеріял. Між ними єсть навіть цілі балади, досить довгі, інтересні і текстовим змістом і з музичного погляду, напр. пісня № 11: Що си, горо повѣхала? (Чого ти, лісе, зав'яв...)

Цікаво, що ся пісня—власне танець (хоро) з темпом то досить жвавим „vivo“, то „meno mosso e dolce“, а зміст тексту дуже смутний—невеселий... Таких прикладів єсть досить, і через те шановний автор висловлює на с. 46 в примітці догадку, що первісне слов'янське х о р о—у Сербів к о л о—не було тільки якоюсь розвагою на „половій основі“, а було скоріш усього взагалі „естетичним виразом людської спільности“, основою якої була вже не сім'я, не родина а „obec“—громада (Je to důkaz, že slovanské kolo ne bylo původne jen rozjařující zabavou s pohlavním podkladem... Kolo je původne estetickým vyrazem lidské pospolitosti, jejíž nejbližší forma, rodinu presahu-

[1] І в словах, взятих з російської мови, яких в болгарському дуже багато: побѣда, бесѣда, крѣпость, примѣр, отдѣл, успѣх, слѣдователь і т. ін. Див. напр. У Вазова:

Само (тільки) ти, солдатине чудесный
Всичко снесе на плеща си здрави.
Само ти, юнако неизвѣстный (ѣ=е)
Нас омы, Бъгарія(ю) прослави...
(„Сливница“ збірка віршів).

jící, tvorí obec); як видно з тексту пісні, живу участь в людському горі приймає природа—ліс і вода: ліс зав'яв, а вода висохла, коли дівчина стала їм скаржиться на брата, що захотів взяти її за себе... Таку ж участь природи, а саме ліса бачимо в пісні № 29 „Горо ле, горо зелена", що подібна трохи своїм змістом до щойно розглянутої пісні № 11. З інших більш-менш великих пісень, які почасти мають, так би мовити, трохи баладний характер, вкажемо на №№ 18, 24, 25 і деякі ін.

В пісні ч. 18 бідна жінка скаржиться зеленому лісові на свою гірку долю, на загублену молодість, бо стара мати віддала її заміж за лютого розбійника, який убив навіть її рідного брата. З великим жалем звертається вона до „горы" (ліс) і просить „чернѣть двама" (горювати з нею удвох):

Чернѣй, горо, чернѣй сестро
Двама да чернѣемъ:
Ти за листи, горо сестро,
Я-зъ за мой-та младость [1].

В пісні № 24 „С-нощи се дѣте родило („У ночі родилась дитина") немовлятко, що народилося, зразу стало розмовляти з матір'ю і пообіцяло, що, як виросте, то одніме у царя царство, а у бана банство, бо царство йому належить, як спадщина батькова, а банство, як спадщина дядькова:

Царство то ми е бащино.
Банство-то ми е уйкьово.

Якась жінка підслухала сю розмову і донесла цареві, а той, розшукавши дитину, вкинув її в темницю. Але з сього нічого не вийшло, бо коли цар пішов у темницю подивитися, що робиться з хлопчиком, то побачив, що там замість темноти світить сонце, а дитина сидить „на златенъ столъ", держить в руках „бѣлу книгу" і читає „ситно (дрібне) писмо".

Царь побачив у сьому явищі божу волю і одрікся від царства на користь хлопчика. (Деякі подібні подробиці див. у баладі Ербена „Poklad", де художньо оброблена цікава чеська леґенда).

В пісні ч. 25 „Дане, моме (дівка) Дане" есть одна інтересна риса—мабуть якийсь історичний пережиток або згадка, може од часів болгарського царя Симеона, або інших, які побивали Греків: у болгарської дівчини есть „рабиня Гъркиня" (Гречанка невільниця), якій вона наказує принести „две остры стрѣлы", щоб забити двох голубів, які прилетіли і сіли на її вишивання. Коли голубки сказали, що вони прилетіли од царевого сина до неї „да те огледаме" (на оглядини), то Дана звеліла невільниці грецькій принести замість стріл, „бѣла загария" (біла пшениця), щоб голуби її поклювали.

„Та да се назоба
Два сиви голуба"!

Пісня ч. 33 „Заплакала е гора-та" з Старої Загори інтересна сполученням в одно двох зовсім різних пісень і текстовим змістом і з музичного

[1] В мойому давньому пісеннику 1869 р., куди я, ще бувши гімназистом, записував різні українські пісні од ремісників, а слов'янські од захожих Слов'ян—Словаків, Чехів тощо, зберігся варіянт сієї пісні в такому вигляді:

Чернѣй, горо, чернѣй, душо,
Двама да чернѣемъ:
Ти за листи, горо,
Азъ за първолибе.

І звуки, і форми переписую тут у тому самому виді, як вони були записані мною—13-літнім хлопчиком. Пісенник у 3-х зшитках зберігся якось у мене з 1869 р., але вже в досить брудному і попсованому вигляді... Там дуже багато всякого цікавого матеріялу знаходиться, але використати його трудно.

боку; се зроблено тому, на думку записувача, щоб слухачі дістали найбільш забавне враження од такого об'єднання сумного співу з веселим. Таке явище спостерігається і у інш. Слов'ян, напр. у Великорусів, у яких за смутною, невеселою і дуже повільною піснею „Ах не одна во поле дороженька" (про неї між іншим говориться у відомому оповіданні Тургенєва «Певцы» з „Записок Охотника") звичайно співається швидка і жвава пісня „Не будите меня молоду ранымъ-рано по утру".

Пісня № 30 „Пасох (я пас) овци, пасохъ кози"—з м. Етрополя—се добрий зразок болгарських жартовливих творів, яких не так багато утворено в сій нещасній країні, що була 400 років під тяжким турецьким ярмом. Інтересна вона і своїм текстовим змістом і з музичного боку, особливо щодо тактової будови музичного речення.

З пісень меншого розміру або зовсім маленьких звертає на себе увагу ч. 6 „Дошло е момче—чуждо чуждине" з Татар-Пазарджика—порівн. „чужчуженин" великорус. народньої поезії—з драматичним характером тексту і з досить гарною жалібною мелодією, хоч вона й означена „Allegretto". Останні три пісні №№ 38—40 інтересні тим, що на один текст сумного любовного змісту—жалібна розмова покинутої милим дівчини з виноградом, який вона садить—дається три різні мелодії; перша, що співають „andantino", записана в Среднагорі, друга „sostenuto" означена місцевістю „Чепіно", а третя „moderato" співається в Пловдиві-Филипополі. Се дає матеріял для деяких порівняльних міркувань і спостережень... Взагалі щиро препоручаємо розглянутий болгарський випуск Кубиного „Slovanstv'a" нашим аматорам народньої слов'янської пісні[1].

А. Степович.

[1]) Коштує ся книга 40 чеських корон. Надруковала її досить добре на гарному папері „Hudebni Matice" Прага III Besedni ulice 3.

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

ВІДДІЛУ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ І НАРОДНЬОЇ ТВОРЧОСТИ НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ І КАБІНЕТУ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ ТІМ ЖЕ ВІДДІЛІ, СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТИ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК.

64-е засідання, 8 жовтня 1929.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська.

Присутні: Т. М. Гавриленко, С. Ю. Гаєвський, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Г. Д. Завадович, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, О. Т. Осіюк. І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Є. С. Смолинська зачитує частину своєї праці про обслідування села Глібівки.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Копержинський, В. Денисенко, Т. Гавриленко, М. Коросташ, Л. Шевченко, Г. Завадович, К. Грушевська.

65-е засідання, 22 жовтня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська.

Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, О. Т. Осіюк, Ф. Я. Савченко, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

В. С. Денисенко зачитує доповідь про праці Ковалевського і Богатирьова, Картографічний метод в етнографії.

В дискусії беруть участь К. Грушевська, М. Коросташ, Ф. Савченко, К. Копержинський, В. Сильченко, Є. Смолинська.

66-е засідання, 5 листопада.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська.

Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, О. Т. Осіюк, Ф. Я. Савченко, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Т. М. Гавриленко зачитує статтю О. Шлюбського: „Білоруська етнографія останнього десятиліття (1919—1928 р.)", написану ним для „Перв. Громадянства" (див. II вип. за 1929 р.).

П. С. Глядківський читає рецензію на книгу Ніни Заглади, „Побут селянської дитини".

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, П. Глядківський, Л. Шевченко, М. Жуківська, Ф. Савченко, Т. Гавриленко, Є. Смолинська, К. Копержинський.

Ф. Я. Савченко подає інформацію про надіслані матеріяли й книжки з Географ. Т-ва в Ленінґраді, з Західньої України і з Німеччини.

67-е засідання, 19 листопада.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська.

Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Г. Д. Завадович, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, акад. В. М. Перетц, Ф. Я. Савченко, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

В. С. Денисенко зачитує свою працю: „Українські похоронні і поминальні трапезування".

В дискусії беруть участь: акад. В. Перетц, акад. М. Грушевський, К. Грушевська, К. Копержинський, Є. Смолинська, Т. Гавриленко, Л. Шевченко.

68-е засідання, 3 грудня.

Прилюдне засідання під головуванням акад. М. С. Грушевського і з участю акад. К. О. Студинського, акад. Ф. М. Колесси та інш., секретарює М. Жуківська.

Акад. Ф. М. Колесса зачитує свою працю: „Карпатський цикл народніх пісень".

В дискусії беруть участь акад. К. Студинський, К. Квітка, М. Грушевський, К. Грушевська, О. Курило, Є. Смолинська, В. Денисенко, А. Бабій, М. Коросташ, В. Сильченко.

69-е засідання, 9 грудня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська.

Акад. Ф. М. Колесса зачитує доповідь: „Голосільні мотиви в українських народніх піснях".

В дискусії беруть участь: акад. М. Грушевський, К. Грушевська, Ф. Савченко, М. Коросташ, А. Бабій, К. Квітка, В. Денисенко, Т. Гавриленко.

Sommaire.

M. Hrushevsky, membre de l'Académie (Kiev). Les nations slaves orientales et leur ethnographie 3

A propos de „Russiche (ostslavische) Volkskunde" par D. Zelenin l'auteur discute la thèse des quatre nations slaves orientales qu'il trouve erronée: D. Z. pense que la division généralement admise des slaves orientaux en trois nations est d'origine historique et politique. Cependant, dit l'auteur, si c'étaient les facteurs politico-historiques qui decidaient de notre concéption de la Nation—Novgorod, qui possède un passé politique si brillant serait une nation aussi. Mais cela n'est pas parce que Novgorod ne fait pas preuve d'une volonté à ce considérer comme une nation à part de la nation grand-russe—comme le font les deux autres nations slaves orientales, les blancrussiens et les ukrainiens. C'est cette volonté qui en dernier lieu constitue le critère national et non pas les facteurs linguistiques ou ethnographiques tout seuls. Si, avec D. Z., nous nous laissions guider par ces seuls facteurs, nous devrions constater non seulement d e u x nations grand-russes mais plusieurs, avec trois ou quatre nations ukrainiennes—différantes par le parler, l'économie, le folk-lore, l'art populaire, l'extérieur de leurs villages etc.—comme les Houzouls, les Pintchouks et autres. En verité tous ces peuples ne font qu'une partie de la nation ukrainienne, ainsi que les „deux nations grandrusses" ne sont en verité du'ne seule nation.

D'autre part les frontières linguistiques et dialectologiques ne coïncident pas avec les limites des types de civilisation. Il faudrait donc avant de passer à la comparaison de l'ethnographie blancrussienne, russe et ukrainienne étudier chacun de ces corps complexes dans leurs variations locales et historiques. Ainsi la formation de la nation ukrainienne eut pour base la zone centrale du pays, laquelle au point de vue historique, linguistique et ethnographique est un phénomène relativement nouveau. Et c'est en analysant les liens ethnographiques et linguistiques qui rattachent la périphérie à ce centre de la vie nationale que fut construite la notion d'un territoire national ukrainien.

Au point de vue historique ce territoire renferme deux zones plus anciennes—la zone forestière, „Polissia", au nord, et celle des monts Karpathes au sud-ouest, dissociées par des formations plus récentes, dues à des transmigration dela population ukrainienne. Il faut donc chercher dans ces zones archaïques les prototypes des formes ethnographiques du centre et de l'est de l'Ukraine, sans toute fois oublier que ces zones archaïques ne se sont pas conservées immuablement, qu'elles aussi ont été modifiées par des influences etrangerès—slovaques et roumaines (et peut-être par des survivances de la civilisation des Thraces dans les Karpathes).

C. Koperjynsky (Kiev). Le calendrier rituel populaire. Le cycle du Nouvel An. L'auteur qui dans ses articles précédents (voyez Société Primitive 1927 f. 1—3, 1928 f. 1 et 2—3) avait étudié l'état actuel du problème et indiqué sa position se propose dans la présente étude donner l'inventaire des données sur le rituel du Nouvel an sur le territoire de l'Ukraine. L'auteur suit les actes rituels dans l'ordre du calendrier en attachant son attention sur la manière dont chaque acte est executé, l'âge et le sexe des acteurs, caractère individuel ou collectif de l'acte. 14

C. Hrushevska (Kiev), Autour de l'âme du Sauvage (L'âme primitive" de L. Levy-Bruhl et la discussion qu'elle a provoquée). 99

Th. Savtchenko (Kiev). Une enquête ethnographique dans l'Ukraine Slobidska au XVIII-e s. 113

Th. Havrylenko (Kiev). Les formes économiques anciennes dans le rayon du Grand Louh (territoire de la Sitch Zaporogue en aval des rapides du Dnieper). Elevage des moutons. Pêche. Avec questionnaire. 1

Ph. Kolessa, membre de l'Académie (Léopole). Le premier congrès des slavistes à Prague . . . . . .

Bibliographie critique par C. Chtepa, Th. Havrylenko, M. Hrushevsky, E. Kagarov, A. Stepovitch.

Procés-verbaux des réunions du Cabinet de la culture primitive à la Chaire des études historiques, de la Commission d'Histoire de la culture et celle de la Poesie populaire historique de l'Académie des Sciences d'Ukraine du 8 octobre au 9 décembre 1929.

З М І С Т

Розвідки й замітки.

Михайло Грушевський, Східне-слов'янські народності та їх дослідження. З приводу книги: Russiche (ostslavische) Volkskunde von Dmitrij Zelenin 3
Кость Копержинський, Календар народньої обрядовости новорічного циклу . . . 14
Катерина Грушевська, Навколо дикунової душі. З приводу дискусії над книгою Леві-Брюля: L'âme primitive 97
Федір Савченко, Етнографічно-економічна анкета XVIII в. на Слобожанщині . . . 113
Тодор Гавриленко, Старші форми економічного побуту на Великому Лузі. Вівчарство і рибальство 118
Акад. Філарет Колесса, Перший з'їзд слов'янських філологів у Празі 7—10. X. 1929. Праці літературно-історичної Секції 140

Критика й бібліографія.

Євген Кагаров, P. C. Tacitus, Germania herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen von Dr. Eug. Fehrle, 1929 153
Костянтин Штепа, В. К. Никольский, Очерк первобытной культуры, 1928 . . . 153
Михайло Грушевський, Dr. Jiři Kral, Svidovec v Podkarpatske Rusi. Sidla obyvatelstva. Hospodarske využiti, 1927 157
Тодор Гавриленко, Д. Ревуцький, Українські думи та пісні історичні, 1930 . . . 158
Андроник Степович, Ludvik Kuba, Slovanstvo ve svych zpěvech. Pisně bulharské 1929 160

Протоколи засідань Відділу Примітивної Культури і Народньої Творчости Науково-Дослідчої Катедри Історії України і Кабінету Примітивної Культури при тім же Відділі спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання 64—69 164