

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

Sommaire voir verso.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

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

1926

Вип. 1 і 2

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ.

ACADEMIE DES SCIENCES D'UKRAINE, COMMISSION POUR L'HISTOIRE DE LA CIVILISATION

société primitive et ses survivances en Ukraine, revue scientifique

sous la redaction de Catherine Hrushevska, secretaire de la commission.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

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

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

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

1926

ДЕРЖАВНЕ ВИДАВНИЦТВО УКРАЇНИ

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний секретар Академії Наук.
Акад. *Аг. Кримський*.

Київськ. Окрліт № 232.
Держ. Трест «Київ-Друк»
1-ша фото-літо-друкарня.
Зам. № 712—3000.

ВСТУПНЕ СЛОВО.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Почавши від листопада 1925 р., згадана „асоціація культурно-історичного досліду“ відбуває що-місяця свої засідання, де вислухує й обговорює наукові доповіді й праці, анкети й плани обслідування певних районів, особливо Прип'ятського Полісся, що зістається головним операційним тереном їх, і протягом осени та зими 1925—6 рр. було прорізане рядом орієнтаційних екскурсій¹⁾. Крім згаданої збірки „З примітивної культури“, що дає програмний проспект перейнятої від Укр. Соц. Інституту роботи, — співробітники згаданих установ протягом 1924—25 рр., в часописі „Україна“ та в „Науковім Збірнику“ опублікували ряд праць до різних питань своєї ділянки (звертаю увагу між иншим на студію Ф. Я. Савченка про „Обрядовість найпримітивніших“, в Наук. Збірн. за 1924 р.). Подали оцінки чималої низки нових публікацій з сеї сфери. Виготовили ряд анкет і інструкцій для збирання матеріялу по різних питанням народнього світогляду, обрядовости і соціальних відносин. Все се тепер переходить на новий орган сеї дослідчої праці, що розпочинається отсею книжкою — завдяки прихильності Державного Видавництва, яке весь час з незмінною уважливістю ставилось до проєктів наукових видавництв, які довелося мені висувати за сі роки.

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

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

¹⁾ Протоколи засідань див. нижче.

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

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

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

повнювання ними прогалин в нашій культурно-історичній процесі мусить бути зведене до мінімуму,—інакше вся будова зістанеться на льоді.

Супроти того я ставлю такі дезидерати:

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

Студії інтелектуальної і соціальної культури нижче-культурних народів взагалі як матеріалу для вияснення під-основи цих пережитків.

Систематичне дослідження українського фольклору і побуту особливо в найбільш законсервованих частинах України, щоб узяти все, що ще можна взяти для дослідження пережитків старого світогляду і побуту¹⁾.

Детальне, можливо скрупульатне, методичне дослідження українського фольклорного, нового і давніше зібраного матеріалу під сям кутом: реконструкції старого світогляду і соціальних принципів за поміччю літературного і побутового матеріалу—виявлення в нім переживань старого світогляду і соціальних відносин.

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

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

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

¹⁾ Пор. мою статтю „Береження і дослідження побутового і фольклорного матеріалу як відповідальне державне завдання“, в „Україні“, 1925, кн. V.

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

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

М. Грушевський.

В Лютім 1926 р.

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ДУМА ПРО ПРИГОДУ НА МОРІ ПОПОВИЧА.

Причинок до дослідження звичаїв, зв'язаних з подорожуванням.

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

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

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

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

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

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

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

Четвертий варіант—Куліша—різняється тим, що не згадує чужаниці, а говорять тільки про покуту братів.

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

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

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

¹⁾ Історія казачества въ памятникахъ южнорусскаго пѣсеннаго творчества, Собраніе Сочиненій, книга восьмая. СПб., 1905, с. 697.

²⁾ Костомаров говорить про три варіанти, маючи на увазі Лукашевича, Куліша і Вересая. Тексту Крячківського він не зважавив.

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

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

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

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

До характеристики Лисовського думи про Бурю ще вернемось, щоб підкреслити відмінність сеї думи від думи про Олексія Поповича¹⁾. Поки що звертаємо увагу, що Лисовський вірно відзначив тісний зв'язок групи текстів про Бурю з думою про утечу з Азова. Треба тільки додати, що такий зв'язок вона має теж з думою про Самарських братів і навіть про Коновченка. Але се характеристично, що всіх відмін між двома групами вказаних Лисовським все таки не вистарчило, аби він признав думі про Бурю існування самостійне від думи про Поповича.

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

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

²⁾ «Кієвске Старина», 1894, т. XLIV.

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

а дума від сього нічого не втратила. Вся сила думи в гріхах і в каяттю на морі підчас бурі... Дума про Олексія Поповича і бурю на Чорному морі коротше і точніше може називатися: дума про каяття на морі" (с. 19). Отже Сумцов, щоб спорудити сей єдиний тип думи, мусів викинути чужого-чужаницю, що являється центром думи про бурю, і Олексія Поповича, наоколо котрого обертається кільканадцять варіантів другої думи¹⁾. Разом з тим, говорячи про ідею гріха і кари, він не добачив (дивним дивом се/робили й інші дослідники), що ся ідея зовсім инакше виявлена в „Бурі“ ніж в „Олексію“. В думі про Олексія буря піднялася через гріх Поповича; вона загрожує смертю невинним людям, і коли Попович очищає себе сповіддю, то тим самим ратує цілий корабель. В думі-ж про бурю каяття, як вже було згадано, ратує тільки заінтересованих—братів. Корабель, очевидно, згинув давно, і коли-б він загинув через їх гріхи, що підняли бурю, то треба признати, що чудо було-б несправедливе і неповне, а мораль думи дуже сумнівна. Сповідь спасла грішників, але не вратувала невинних людей, що згинули через гріхи сих братів? Очевидно, буря „Думи про Бурю“, що потопила корабель, сталась не через гріхи, а се звичайне атмосферичне явище без моральної закраски. Елемент надприродного, чудесного в сій думі з'являється тільки в момент, коли брати, борючись з хвилями, починають думати про свою душу і свій моральний доробок. В думі-ж про Олексія елемент чуда сковує всі частини оповідання від початку—від бурі—і до щасливого кінця: до вратовання корабля від небезпеки, що йому грозила.

Питання про взаємини сих двох дум і далі потім лишилося в тім стані, в яким бачимо його у Сумцова. Житецький²⁾ тільки побіжно зазначив існування двох родів варіантів про Олексія Поповича. Заслужений дослідник нашого епосу М. Дашкевич теж не розділив сих двох творів, а вважав їх тільки двома редакціями, досить відмінними від себе. Обом редакціям він дає ту саму назву „Дума про бурю на Чорному морю“³⁾. І в новіших часах сей погляд не захитався. В праці Єрофеева „Українські думи та їх редакції“⁴⁾ згадано 5 варіантів про Бурю разом з 11 варіантами про Олексія, і тільки поділено на дві редакції. Так само й Ф. Колесса, в „Українських народніх думах“ (Львів, 1919) під заголовком „Олексій Попович“ об'єднує і варіанти про бурю, зазначивши тільки, що вони „найдалше відбігають від основної теми“. Отже можна ще раз сказати, що до сеї хвилі, ідучи за взірцем Антоновича і Драгоманова, дослідники вважають ці дві думи про морські пригоди варіантами одного основного типу,—хоч разом з тим відзначають між ними великі різниці.

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

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

2) Мысли о народных русских думах, Київ, 1893 р., с. 234.

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

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

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

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

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

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

А дума про Бурю і дума про Олексія Поповича дійсно несуть такі ознаки походження з різних культурних кілків. Сі ознаки, правда, децю стерті, але ще цілком помітні, і на них ми й опираємо своє переконання про самостійність обох дум.

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

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

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

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

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

звичайний склад такого тіснішого роду“¹⁾. Розуміється, се буде мінімальний склад, бо-ж закон в тім часі певно не диктував обов'язку мести, але старався обмежити число управнених месників з-поміж всіх тих, що могли відчутти імпульс до мести за „родича“. Почуття родової солідарності мусіло простягатися значно поза сим кругом осіб, а різні економічні та юридичні зв'язки: спільне господарство, маєткові права („права близькості“), об'єднуюча управа голови роду, все се мусіло робити старий рід на Україні дуже тісно об'єднаним, сконсолідованим морально. В часах розселення він був ще більше об'єднаним. Адже можливо, що він навіть персоніфікувався в якесь божество „Род“, якому приносили жертви разом з помершими родичами і який можливо уявлявся свого роду керуючим божеством — „Долею“, від якої залежать живі люди²⁾. Члени такого роду мусіли бути ще досить близькі духом до тих примітивних родів, які так опановують психіку своїх членів, що їм здається, ніби жити, існувати вони можуть тільки в роді і завдяки йому, а відірвавшись від роду, мусять згинуть.

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

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

Найкращий доказ внутрішньої міцності того роду — се його живучість: об'єднання індивідуальних родин з неподіленим майном під управою якогось голови існували у нас в XIV—XVI вв. під назвою дворич, зустрічались навіть іще в XVIII в., а на Бойківщині існують і донині. Розуміється, що в цих об'єднаннях родинний зв'язок не все був найважливішим в'язучим фактором, — тут мусіли переважати економічні мотиви. Правдоподібно також, що сей „рід“ не складався з самих тільки кровних родичів, але і з чужих елементів, адоптованих. Але се не могло зменшувати його єдності. Всюди, де громадське життя опирається на родову організацію, ідея роду має тенденцію підніматися понад зв'язок крові і на певних умовах сей тїсний рід приймає поміж себе і чужих та дивиться на них як на своїх³⁾. Але в кожному разі єдність такої громадської цілості велика і мусить виростати в свого рода морального закон — на старій Україні так само, як і в інших краях з родовою підвалиною суспільного устрою. Безпосередніх висловів сеї солідарності і її моралі, що правда, не маємо: їх треба шукати в посередній формі — в поетичній творчості народу. Ми й справді знаходимо їх тут, в великім багатстві, в ліричних і ритуальних піснях і в самих ритуальних церемоніях, особливо в весільнім обряді. Та се все факти настільки відомі, що спинятись на них довше тут непотрібно. Ідея безпомічності людини, відірваної від роду, особливо популярна⁴⁾. Співці дум, що разом з вояцько-невільницьким комплексом ідей рано прийняли в свій

1) М. Грушевський, Історія України-Руси, т. I, с. 357

2) Порівн. Грушевський, Історія Української Літератури, т. I, с. 313.

3) Див. наше: З примітивної культури, Київ, 1924, с. 175 дд.

4) Порівн. М. Грушевський, Історія української літератури, т. IV, с. 660 дд.

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

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

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

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

Олексій — Альоша. Видавець пісень Киреевского, Безсонов, в четвертій випуску сеї збірки 1862 р., що був головню присвячений додаткам до пісень попередніх випусків, в додатку до відомостей про Альошу Поповича надрукував запис нашої думи, зроблений в Пирятинському повіті М. Стаховичем, незвісно коли. В замітці до сього тексту Безсонов висловив думку, що ся дума являється потвердженням Погодінської теорії про великоросійський характер „Київської Руси“, бо тільки „натяками і здогадами“¹⁾ наві'язується вона до богатира Володимирового циклу, Альоші Поповича, якого описує не маючи про нього ясного спомину, як про постать чужу.

Ся думка, що Олексій і Альоша одна постать, знайшла великий розголос, її прийняли такі визначні учені, як Костомаров¹⁾, Дашкевич і Веселовский, і почавши з 80-х років, вона дискутувалася досить живо. З найбільшою послідовністю розвивав паралелю Альоші—Олексія ак. М. Дашкевич. В розвідці 1883 р. про „Былины оъ Алексѣѣ Поповичѣ и о томъ какъ перевелись богатыри на святой Руси“²⁾ він дав загальне спостереження, висловлене в категоричній

¹⁾ Історія Казачества, с. 694.

²⁾ Чтенія въ Историческомъ Обществѣ Нестора Лѣтописца, кн. III, Київ, 1889 р.

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

Майже одночасно з сею статтею Дашкевича ак. Веселовский в серії своїх „Южно-русскихъ былинъ“, спиваючись над розвоєм билинного типу Олексія Поповича, подавав як річ безсумнівну, що сей Альоша „доживав віку в образі Олексія Поповича малоруської думи“¹⁾. Він не розвивав сеї думки ширше, але ся його фраза стала особливо характеристичною для паралелі Альоші—Олексія, правда—найбільше в устах противників сеї теорії. Найдовше й найширше обороняв сю теорію все таки не Веселовский, а Дашкевич, що вернувся до сеї теми ще раз у 1905 р. В сій другій розвідці, вже згаданій вище, він оперся на попереднім досліді Веселовського й доводив, що Альоша Попович, як билинний персонаж, вийшов з Південної Руси, отже він мусів бути тут відомий. Але і в противнім разі, коли-б билина зложилася на Півночі, билини про Альошу, на думку Дашкевича, були-б звисні у нас через посередництво Донців, знайомих з билинним епосом²⁾. Думу в її теперішнім вигляді, з моралістичною закраскою, він признав за витвір пізніших часів і праці старців, що її співали. Що-ж до її розвою, то він згодився з поглядом Антоновича й Драгоманова, що ім'я отамана Зборовського, яке виступає в 5-х варіантах, може натякати на Самійла Зборовського, кошового на Запорозжжі в 1580-х роках, що в 1581 р. ходив з козаками в морський похід. Перші контури думи могли, мовляв, з'явитися тоді-ж завдяки комусь з товаришів Зборовського. Але, думає Дашкевич, учасник походу не міг дати думі її теперішнього доброго кінця, бо-ж тоді сталася збройна сутичка з Турками і багато козаків впало в неволю. Оповідання про щасливий кінець походу могло з'явитися дуже нескоро по ній, може—аж в першій половині XVII в., коли в українській літературі оберталося вже кілька легенд про чудесне вратовання корабля. В кожному разі перша редакція думи не знала чуда, а оповідала про нещасливий похід Зборовського, бурю і щасливе вратовання тільки більшої частини козаків. Як увійшов у думу епізод каяття, Дашкевич не брався рішати—через те що в деяких варіантах замість Олексія виступають два брати. Дослідникові здавалось, що єдиний грішник повинен був з'явитись в думі скорше, ніж роздвоєний на двох братів, одначе він не хотів рішати сього питання, поки не буде переведено основного порівняння варіантів про братів. „В кожному разі, писав Дашкевич, введення Олексія в думу можна з найбільшою правдоподібністю віднести до Лівобережної України пізніших часів, може царських (на се вказують, мовляв, слова „люду царського“, „царської громади“) — а крім того до того часу, коли більше відзначився Пирятин“. „З початку в думу про похід Зборовського міг бути внесений просто символічний образ його нещасливого закінчення в виді бурі на морі (Дашкевич тут порівнює образ бурі з битвою в Слові о полку Ігоревім). По асоціації ідей буря могла викликати уявлення про грішника на морі (очевидно з книжних легенд), і в силу аналогічного положення Альоші Поповича в деяких билинах про морський похід, грішником в думі представлено було власне Альошу“³⁾.

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

²⁾ Олексій Попович думи „про Бурю на Чорному морі“, с. 15.

³⁾ Там-же с. 16.

Дашкевич має тут на увазі подорож богатирів на Соколі-кораблі. Але між ними нема Альоші, лиш в іншій місці згадується, що він бував на морі. Так само корабель-Сокол властиво не терпить бурі¹⁾. Аналогія, як бачимо, досить далека.

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

Найширшим обґрунтуванням історичного толкування думи зістався коментарій „Историческихъ пѣсень“ до згаданих десяти варіантів Олексія і Бурі—мабуть Антоновича. Він там вказав, що отаман Зборовський, що виступає в деяких варіантах, се польський шляхтич-авантюрист, що був кошовим на Запорозжі в кінці XVI в. і ходив з козаками походом на море. Гріхи Олексія Поповича, мовляв, теж вказують на поведення авантюриків, якими правдоподібно був окружений Самійло Зборовський.

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

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

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

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

¹⁾ Старший варіант оповідає про напад на корабель і чудесний вистріл Іллі Муромця в султана. В інших варіантах Ілля стріляє в орла, що сів на корабель. В уральським варіанті поява орла зв'язана з бурею, але тут мабуть легше говорити про вплив бурі нашої думи на козацькі варіанти билини: вплив нашого образу сокола-буревісника, що став причиною нещастя в билині, ніж навпаки—припустити вплив билини на думу. Текст билини: Русскія былины старой и новой записи подъ ред. Тихонравова и Миллера, М., 1894.

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

Чайльд наводить також одно оповідання про кидання злочинця в море, але без жереба, а по доносу,—воно теж заспокоює бурю¹⁾.

Таким чином замітки Чайльда ввели нашу думу в доволі широкий круг мандрівних пісennих мотивів, звисних серед мореплавних народів, як Скандинаві і старинні Новгородці, і спеціально зблизили Олексія Поповича з Садком.

Того-ж року Халанський, відкинувши паралелю Олексія-Альоші, з огляду на своє переконання, що билини про Альошу походженням великоруські, теж вказав, що далеко більше подібності існує між нашою думою та билиною про Садка. Але на його думку, залежності нема і тут, бо билина і дума могли з'явитись самостійно під впливом оповідань про чудеса деяких святих²⁾.

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

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

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

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

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

Тут здається нам корисним спинитись довше над здогадом про звязок думи з билинами про Садка, висловленим Чайльдом і Халанським³⁾. На другий рік після їх заміток дума про Олексія Поповича була розглянена в статті про

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

²⁾ Великоруськія билини Киевскаго цикла. Варшава, 1885, с. 69.

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

Садка Веселовського і властиво сим була введена в комплекс паралель до сеї билини¹⁾.

Веселовський аналізував варіанти билини про Садка і визначив таку основну тему оповідання: Бідний гусяр дістає велике багатство від морського царя, але під умовою ніколи ним не похвалитись; та він хвалиться, і при найближчій його подорожі морем цар спинає його корабель; кидають жеребки і спускають гусяра в море,—звідки він одначе вратується при чудесній допомозі, звичайно, св. Миколи²⁾. Під водою цар в деяких варіантах загадує загадку, в інших нагадує про незаплатену данину морському цареві. До сеї морської пригоди Веселовський привів багато паралель, що висвітлюють мотив „затримки корабля“ у різних народів. Окрім згаданих паралель Чайльда, він вказав на одну англійську баладу, слабо заховану, але інтересну своєю відмінністю від інших паралель. Капітан корабля звів багату дівчину обіцянками оженитися з нею в Ірландії і намовивши її обікрати батьків, втік з нею на корабель; в дорозі починається буря, і під той час Енні родить в великих муках дитину. Енні каже, що корабель не може плисти через неї, моряки кидають жереб, він падає на Енні, і її разом з дитиною кидають в море³⁾.

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

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

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

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

Ми спинились довше над сими паралелями Веселовського, бо хоч він не вклав великого натиску на близькість Садка до нашого Олексія Поповича, ці паралелі, особливо деякі з них, мали чимале значіння в історії сього досліджу

¹⁾ Журнал Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1886, кн. XII.

²⁾ с. 274.

³⁾ Child, I, с. 244—247.

над нашою думою. Тому, перше ніж перейти до дальших фаз досліду думи, додамо ще кілька слів до мотиву Садка, що після статті Веселовського знайшов ще інші розвідки і доповнення. Головно треба згадати праці про Садка В. Міллера¹⁾. До новгородської історичної основи і впливу на билину чуда Ісидора, вказаного Халанським і Веселовським, а також старо-французького Садка, він додав, як одно з джерел билини про Садка, ще фінські народні перекази про чудесного музику Вейнемейнена і підводного царя Агті, записані в Калевалі. В сих останніх міркуваннях підтримало Міллера між иншим те, що водяний цар билини добрий і прихильний до людей, не подібний до звичайних водянників російських казок, а ближчий до фінського божка. На думку Міллера, сей мотив прийшов від фінського населення, серед якого розселились руські поселенці.

Сю гадку про вплив фінського епосу рішуче оспорив Мандельштам, на тій підставі, що записи Lönnrot'a, на яких опирається головнo Міллер, не точні,—особливо що до постати жінки і дітей Агті, з якими Міллер порівняв морську царлицю і царівен билини²⁾. Але в новім виданні билин академик Сперанский в справі джерел билини прийняв в головнім погляди Міллера. Зложення билини він кладе на XV—XVI вв.³⁾. Але ґрунт для її утворення, як було вказано, міг з'явитися ще в XI в.—в тій можливій легенді, що оповідає про пригоду одного з новгородських купців, в загальних рисах подібну до пригоди Олексія Поповича.

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

Олексій в Югославії. Шосту теорію походження нашої думи висунули „Об'ясненія“ Потебні⁴⁾. Приймаючи разом з Антоновичем і Драгомановим, що ім'я Зборовського відносить думу до кінця XVI в., він звернув увагу на згадку про Арапську землю, що може служити вказівкою „на південно-слов'янське джерело сеї думи“. Звертаючись до того варіанту думи, де виступає кривава жертва морю, Потебня завважує, що мови про жеребки тут нема, і се виключає від порівняння билину про Садка й історію пророка Йони. Так само відкидає звязок Альоші з Олексієм Поповичем думи, головнo тому, що в старій мові форма „Альоша“ здрибніле від Олександр, а не від Олексій, як в пізніших часах. Замість того висуває паралелю з болгарською піснею про Станковича Дуку, де є також гріх проти матери, який Потебня особливо підкреслює і в думі. В сій пісні подія відбувається не на морі, а в Хіландарським монастирі над морем. Піднімається буря, мало не затопить монастиря, ігумен каже всім манахам одягнутись в ризи і молитись,—але буря не стихає. Тоді він іде з ними до келії Станковича Дуки сповідати його: хай або вмере, або Бог йому простить. Станкевич лежить хворий дев'ять літ, він проріс травою—очевидно се великий грішник. Ігумен сповідає його; признавшись в різних гріхах великих, але як виявляється—простимих, хворий нарешті признається, що виїхав в неділю на лови, зустрів свою матір, що несла просфору до церкви, взяв її від матери і нагодував собак; мати кляла його, щоб він хорував дев'ять літ. Тоді ігумен каже нав'язати грішникові камінь на шию і кинути його в море. Море втікає від грішника, відходить від монастиря, і пісня кінчиться поученням, що „Бог не прощає гріхів проти роду“.

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

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

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

⁴⁾ Об'ясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень, Варшава, 1887, с. 301—308.

Так Потебня зв'язав думу про Олексія Поповича з південно-слов'янською пісенністю, виразно побожною змісту.

Погляди на Олексія акад. Сумцова і новіших дослідників. Сі шість теорій, що ми намітили, більш-менш вичерпують всі можливості чисто літературних посвоячень та історичних толковань, які були висунені для виявлення історії думи про Олексія Поповича. Переглянувши їх, мусимо ще раз звернутись до вже згаданої статті Сумцова. Вона не дала нічого абсолютно нового для пояснення думи, але зробила основну спробу конструювати історію думи з зібраного матеріалу, і з того боку має інтерес. Сумцов як-найрішучіше відкинув можливість хоч би найдалшого зв'язку Олексія з билинним Альошею Поповичем. Коли, мовляв, вже шукати родичів Олексія, то, каже він, вони показуються не в Великоросії, а в Швеції, Норвегії, Данії і Болгарії. Сумцов мав на увазі вказівки Веселовського, Чайльда та Потебні.— хоч болгарська паралеля здавалась йому дальшою. Ближчою вважав він історію Браун Робіна, але разом з тим займався побожними легендами, що, на його думку, дуже близькі до теми своєю провідною думкою про гріхи і втихомирення бурі. Такі моралістичні оповідання про бурю, вперше зацитовані у Сумцова — се насамперед оповідання Генріха Говтінґдона (віднесене до 1144 р.) про вояка Реймера, що палив і нищив церкви та підчас подорожи морем своєю присутністю викликав бурю; кинуте жереб, він впав на Реймера і його, разом з його жінкою, кинено в море¹). Друге оповідання про жінку, що своєю красою спокусила всіх подорожніх, і корабель спинився та стояв, поки вона і за нею всі інші не покалися з своїх гріхів²). Далі дві південно-слов'янські пісні про корабель, що плив з ладаном і воском на Афон і застряг на морі, що замерзло кругом нього, аж купець пообіцяв св. Миколі, що подарує весь товар монастиреві³). Але найбільше ваги надавав Сумцов чудові Богородиці Печерської в записках Петра Могили і в Небі Новім Галатовського. Се пригода запорожця Лагути (або Ляхути), 1624 р. Вертаючи з щасливого походу на Турків, він пережив на морі страшну бурю. Запорожці почали кидати в воду пограбоване добро, але се не допомогло; тоді помолилися Богородиці і обіцяли послужити обителі Матері Божої. Їм з'явився якийсь юнак, що заспокоїв їх, і буря втихла.

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

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

¹) Child, VIII, c. 463.

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

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

в віці, бо-ж Садко тісно зв'язаний з тим комплексом моряцьких пісень, з яким сам Сумцов ставить у зв'язок думу про Олексія Поповича.

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

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

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

Про розвідку Дашкевича, що була останньою більшою розвідкою про Олексія Поповича думи, вже було сказано вище. Тут буде на місці додати тільки, що Дашкевич звернув увагу ще на грецький моряцький звичай XVI в., який наводимо тут з рецензії Дестуніса на „Грецькі записки“, вказаної у Дашкевича¹⁾. Се звичай описаний в XVI в. у Пахомія Русана, очевидця сеї практики. „Проїжджаючи коло рогу Лекта в Троаді, він завважив, що морецавці лагодили якусь потраву для демона, що жив на сім місці: вони його по-турецьки чи по-арабськи називали „па па“. З своєї власної їжі вони наломали кусники хліба, приправили сиром і часником та кинули в море, викликаючи по-поганськи“. Се було зроблено для корисного вітру²⁾.

Перегляд теорій про Олексія Поповича. На сім закінчуємо перегляд теорій походження думи про Олексія Поповича і важніших результатів, даних дослідниками для пізнання сього твору. Спробуємо їх систематизувати. По-перше, що до історичної теорії. Ся теорія зв'язувала думу з іменем Самійла Зборовського, але М. Грушевський³⁾ вказує, що для сього нема ґрунту: сей Зборовський перебував між козаками недовго і не ходив в ніякі морські походи, окрім ловецької експедиції на устя Дніпра. Скорше, се міг-би бути Грицько Зборовський, що проводив відділом козаків в поході на Смоленськ 1609 р.,—але з огляду на бідність відомостей про нього і на сім зближенню не можна наставати, каже Грушевський.

Але сі імена з кінця XVI—початку XVII вв. набирають ваги, коли до них додати ім'я Грицька Полуусенка, гетьмана варіанту Кіреєвського, на котрий досі ніхто не звернув уваги. Се ім'я нагадує Федора Полоуса, осаула в 1590 р., потім провідника частини козацтва, що відіграв голосну роль в козацьких усобицях і між иншим ходив і на море: 1597 р. він заняв якесь турецьке містечко⁴⁾. Такий мореходний і взагалі досить голосний свого часу гетьман міг справді дати гетьмана думи про Олексія Поповича. Чи дума мала замір дійсно описати його індивідуальність, се розуміється дуже неімовно, але важне і те, що вона затримала пам'ять про сю історичну постать, або

¹⁾ Журнал Министерства Народнаго Просвѣщенія, 1883, октябрь, с. 301.

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

³⁾ Історія України-Руси, VII, с. 576.

⁴⁾ Там-таки, с. 242.

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

Але коли ці імена дають нам одну з дат історії думи про Олексія Поповича, то вони зовсім не можуть допомогти нам в розв'язанні інших проблем думи—саме її чудесного елементу, і тому треба нам далі оглядатись за іншими тлумаченнями окрім історичного.

Теорія церковно-легендарного походження думи дає такі паралелі: переказ про пророка Йону і оповідання Паладія у Веселовського і Франка, чудо в Хіландарськiм монастирі, висушене Потєбнею, чудо Ісидора Ростовського у Халанського і Веселовського, чудо Богородиці Печерської, вказане Сумцовим, не кажучи про інші подібні оповідання.

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

Легенди і чуда приведені вище досить однородні. Вони або мають характер пригадки грішників, що має його вивести на побожну дорогу (як ростовське та київське чудо). Або розвивають ідею непростимих гріхів, як болгарська побожна пісня і оповідання Паладія. При тім всі вони мають одну спільну думку: страху божого, суду божого, ідею всемогучого судді, що карає і милує по своїм високим, часом незрозумілим законам. Як спосіб рятунку ці легенди висувають сповідь, каяття і жертву на церкву¹⁾—що у всіх обставинах християнського життя мають велику силу. Інших засобів ці твори не знають, і ті оповідання, що говорять про якісь інші рятункові способи, ніяк не можуть виходити від церковних легенд, як культурно-літературного джерела. Тому напр. болгарська пісня про Станковича в цілості, як твір на тему божого суду і непростимих гріхів, не може вважатись джерелом думи про Олексія Поповича з її варіантом про жертву крові,—хоч деякі елементи думи, розуміється, могли прийти і з слов'янського півдня.

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

Олексій Попович в варіантах думи. Нам вдалося зібрати разом 19 варіантів думи, рахуючи і зложений текст Максимовича¹⁾. Се число невелике в порівнянні з дійсною популярністю думи, і академик Сперанский в своїм перегляді кобзарських репертуарів наводить ще 6 згадок про сю думу у різних авторів,

¹⁾ Се або обіцянка дару церкві, як в пісні про корабель з воском, або негайна жертва: спускання на воду (в човні або на дошці) скарбів і грошей на церковну справу. Такий епізод в билині „Садок“, що має, зав'язку, подібну до різних варіантів Садка,—Печорськія былины, записаль Н. Ончуков, СПб, 1904, с. 50.

¹⁾ Не рахуючи комбінованого тексту Куліша, спопуляризованого Грінченковими „Думами кобзарськими“.

що чули її від кобзарів та лірників, але не записали¹⁾. Правда, ак. Сперанський говорить про новіших кобзарів, тому можна думати, що незаписані варіанти не представляли ще невідомих типів. Наше-ж число 19, чи точніше 18 (без зложеного варіанту Максимовича) все таки більше від того, що згадували вищенаведені праці про Олексія Поповича. Огляд варіантів Єрофеева знає тільки 11 варіантів Олексія Поповича (між ними зложений Максимовича) та 5 варіантів про Бурю; однак на виправдання його огляду треба зазначити, що 4 варіанти були оголошені по виході праці Єрофеева, так що тільки 4 старі варіанти були йому невідомі.

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

Ось ці 12 варіантів, в тім порядку, як вони були записані (підчеркуємо те ім'я, яким називаємо варіант в тексті):

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

11) Алексѣѣ Попович козак запорозьскій, запис Малинки від лірника Н. Дудки 1903 р.

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

Цілі варіанти думи про Олексія Поповича поділяються виразно на дві групи, що їх і раніш відзначили дослідники. А саме: а) групу варіантів, де буря втихає безпосередньо по сповіді Олексія Поповича,—9 варіантів²⁾ і б) групу, де після сповіді грішника товариші не хочуть кидати його в воду, а вірізають йому лівий мізинний палець, і море заспокоюється, прийнявши криваву жертву,—3 варіанти³⁾.

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

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

2) Варіанти Цертелева, Срезневського, Основі, варіант Г, Антоновича-Драгоманова, Новицького, Крюковського, Журавля, Дудки і Гончаренка.

3) Ломиковського, Киреевського, Куліша.

про дві окремі думи, що були зложені в різних часах на подібну тему,— коли-б в інших епізодах всі 12 варіантів не виявили надзвичайної однодушності. Дуже небагато дум, особливо з-поміж тих, що звісні в більшій кількості варіантів, виявляють таку одноманітність в схемі оповідання, таку нівеляцію ріжниць. Це особливо помітно в порівнянні з думою про Азовських братів—теж старою і популярною, але дуже невіривною що до схеми.

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

Це можна пояснити тим, що море і все з ним звязане, втративши своє колишнє значіння в українськiм життю, втратило разом і свій інтерес у селянської аудиторії. Справді, думи про море особливо слабо консервуються в кобзарській традиції, а що до дум про Олексія Поповича, то, напр., Сперанський завважив, що вона не звісна¹⁾ чи мало звісна на Чернігівщині; отже можемо сказати: чим дальше від моря, тим менше цікава стала ця дума.

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

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

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

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

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

¹⁾ За винятком варіанту Дудки з Глухівського повіту на Чернігівщині: Див. Земський Сборникъ Черниговской губерніи, 1903 р., апрѣль, с. 68.

Тільки один гріх зустрічається у всіх варіантах, переважно на одному місці: в 9 варіантах він стоїть на початку реєстру. Се гріх, зв'язаний з виїздом з дому (в шости варіантах з Пирятина), без дозволу, або без „опрощення“ з батьком, з матір'ю, в дорогу, у військо, або „на судно“. В однім варіанті меншої групи (Кононенка) ся фраза являється просто передумовою, ґрунтом для всіх інших гріхів:

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

далі йдуть інші гріхи.

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

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

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

Подібно:

Когда я по вулиці на доброй лошади проїзджав
Маленьких малюток я лошадию топтав (Дудка).

Або:

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

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

Або:

Буйно конем по вулиці проїзджав
Старим удовицям, малим дітям
Струмена в груди встромляв
(вар. „Г.“, подібно Цертелєв).

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

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

Старшого брата нізачо в себе мав
Середульшу сестру безобразно поругав

(варіант Кіреевського, подібно у Кононенка, Крюковського).

В інших варіантах обстановка виїзду виступає ще ясніше:

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

або:

Старшого брата стременем в груди відпихав (Новицький)

або:

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

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

Шість варіантів думи знає гріх проти сусідів. Се один гріх, що не зв'язаний з виїздом,—хіба стільки, що Олексій не взяв від них „опрощення“, їдучи в дорогу. В одному варіанті („Г“) сей гріх стоїть на початку сповіди:

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

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

Близького сусіда ні за що в себе мав (Кіреєвський)

або:

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

Решта гріхів знов нав'язується до виїзду:

Шість разів згадується гріх проти батьків. В п'ятих варіантах він зв'язаний безпосередньо з першим гріхом: виїздом без „опрощення“; в одному варіанті він стоїть окремо: згадавши на початку сповіди виїзд без прощання з батьками, Крюковський ще окремо повторяє, після гріху перед братом

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

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

В інших варіантах сей гріх стоїть після опису виїзду з дому. У Ломиковського така сама фраза як вище міститься після виїзду „з Пирятини“. В варіанті Кононенка: „отця і матір поругав“. В варіанті Кіреєвського „отця і матері сльози проливав“. Більше у Журавля:

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

У Дудки „стременем в груди сував“.

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

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

або:

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

або:

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

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

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

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

У Дудки додано:

щоб тебе перва куля не минула.

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

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

Не питався, де у вас церква свята,
А питався, де в вас корчма нова і шинкара молода,
То в неділю рано пораненьку, по церквах і по монастирях
служби одправляють,

А я у корчмі п'ю гуляю, танці справляю.

Отже переглянувши уважно всі гріхи Олексія Поповича, треба зробити висновок, що за виїмком досить мало розповсюдженого гріха перед сусідами всі гріхи зв'язані безпосередньо з виїздом на корабель¹⁾. Разом з тим показується, що Олексій Попович не являється заскорузлим грішником, якого заскочила на морі вища справедливість та веліла заплатити зразу за ціле грішне життя, як се було приміром з Браун Робіном або Реймером.

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

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

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

Взагалі Олексій не являється тим страшним непростимим грішником, яких

¹⁾ Для більшої наглядності наводимо реєстр гріхів Олексія Поповича в порядку їх розповсюженості в варіантах і перегляд комбінації гріхів в окремих варіантах думи:

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

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

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

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

На нашу думку, розв'язки цього непорозуміння треба шукати в сповіді Олексія. Коли ніхто не сповідається крім нього, то видно, що справа іде власне про такі гріхи, які бачимо у нього: гріхи зв'язані з виїздом. Видно, що власне ці гріхи можуть викликати нещастя в дорозі, і се одиноким можливе пояснення. Тому поглянемо на них ще з цього становища.

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

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

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

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

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

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

На волинським Поліссі на дорогу рекомендується: „з батьком і матер'ю помириш, еслі у спорці, і проси благословення“ (кор. Халимон Гаврилюк).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1) З експедиції на Волинське Полісся. Л. Шевченко.

2) Чубинський, Труды, V, с. 968, теж 994. Подібно Головацький, „Народныя пісьни Галицкой и Угорской Руси“, ч. III, с. 98.

3) Головацький, ч. IV, с. 99.

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

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

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

Так, злочинець шведської балади виїздить в море не послуховавши остороги своєї названої матери, підчас бурі, і навіть не перехрестившись. Торкілеві моряки не слухають свого старшого, що їх остерігає: якщо наберуть овець, то не будуть мати доброго відпливу. Маємо також приклад ближчий до пригоди Олексія—бо тут відплив не вдається через порушення формальностей прощання, хоч територіяльно і культурно сей приклад далекий від нашої думи. Се епізод з південно-арабської казки на тему жінки, що не може відкрити своєї таємниці: син султана їде в далеку дорогу і перед виїздом, прощаючись, питає всіх родичів, кому що привезти—не питає тільки жінки, з якою він не говорить через поговори людей. Але його корабель не може рушити з місця, і виявляється, що се душить його якась сила (може водяник) і обіцяє пустити тільки тоді, як син султана вернеться запитатись своєї жінки, що вона хоче одержати з подорожі—себ-то поки не забалакає до неї, не помириться з нею¹⁾. Станкович, що не їздив по морю і наче з ним не звязаний, в свій найбільший, непростимий гріх, як не дивно, теж попав при виїзді, даючи нам тим ще один доказ, що се особливо відповідальна хвиля.

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

Ой хто зробив мні се діло—
Се зле діло мені:

Що мене шлють в сю пору року
Плавати по морю!

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

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

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

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

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

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

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

1) Child, III, 58, Sir Patrick Spens, A і E.

2) Там-же, с. 11.

3) В Хетській кодексі з XIV в. перед Хр., який було недавно відчитано, згадані спеціальні обряди, що виконувались перед від'їздом на війну (правда, не морем, а верхи); се показує, що Хети, як і Вавилонці мали думку про те, що виїзд у дорогу вимагає особливих остерог і правил. *Revue de l'histoire des Religions*, 1924, I—II, с. 112.

4) М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. I, с. 282 і 325.

5) М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. VII, с. 392.

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

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

Іду я, раб божий (ім'ярек) у путь і дорогу; на зустріч мене сам Господь із прекрасного раю, сопірається своєю золотою посохою.
 Із правої руки моєї, раба Божого, пресвята Богородиця із Ангелом.
 По лівій руки моєї, раба Божого, архангел Михайл із ангелом,
 Подо мною, раба Божого, архангел Гавриїл,
 Позаді мене, раба Божого, Ілія Пророка,
 Стріляєть і очищаєть міні путь і дорогу
 Золотим хрестом і животворящим.
 У Бога і в Матері замок, а в Петра й Павла ключ.
 Амінь¹⁾.

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

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

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

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

²⁾ Зензіновъ, Русское Устье Якутской области, Верхоянского уѣзда. Этнограф. Обзоръіе, ХСVII—VIII, 1913, с. 204.

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

Се система обрядів, породжених тою думкою, що кожна переміна в порядку речей і в положенні людини, в громадській позиції,—зв'язана з деякою небезпекою, і тому не повинна відбуватись раптом, без приготування. Система „переходових обрядів“, як її було названо—або ще явіше—обрядів переходу.

Французький дослідник, що перший звернув увагу етнологів на сю ідею¹⁾, справді виявив, що у всіх тих обрядах і формальностях, які відзначають окремі фази життя людини, окрім спеціальних завдань обряду, існує певний елемент, що улегшує сам перехід до нової фази.

Такий елемент він додає в обрядах родин, виростання, смерті, змін господарського року, змін в господарським життю; у більш цивілізованих народів в переході від одної професії до другої, від вивчення ремесла до його виконання. Дії чи вислови, що входять в склад обрядів, зв'язаних з сими моментами, мають завдання відірвати людину чи річ від її попереднього стану і прилучити до того нового осередку, до якого вона входить. В сих формах очевидно виявила себе думка, що людина чи річ не може належати одночасно до двох осередків. Примітивний розум представляє собі кожен належність не абстрактно, а матеріально, органічно, і тому всякі зміни в зв'язках йому являються якимись дуже складними операціями²⁾.

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

Се перемонії особливо розповсюджені і розвинені. Люди, що входять до нового місця, часто палять огонь або світять походні, сплячуться, щоб виконати якийсь обряд. Добре звісні також складні, і довгі церемонії малокультурних народів при зустрічі з чужими, або й з своїми поворотами. Церемонія входу напр. триває часто кілька днів,—як се особливо прийнято в африканських півкультурних народів³⁾.

Не просто відбувається і виїзд в більш примітивних культурах.

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

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

²⁾ Про се пише „З примітивної культури“, с. 170—74.

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

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

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

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

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

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

Після непослуху сина оповідається його смерть і нам здається, що тут виявив себе той хід думок, що й в баладі про Патріка Спенса. Правда, в іншій варіанті говориться: „побудь до середи“, але на нашу думку тут змінено основний мотив³⁾.

Нещаслива для дороги також і п'ятниця—день різних піврелігійних заборон⁴⁾. П'ятниці остерігаються і голандські та сицилійські мореплавці: не виїжджають в море в п'ятницю, бо в сей день Христос приніс себе в жертву і морський цар може захотіти жертви від корабля. Уникають навіть плавати в такий місяць, де перша квадра падає на п'ятницю⁵⁾.

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

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

¹⁾ Frazer, The Golden Bough, I, с. 305.

²⁾ (Лукашевич) Малорусскія и Червонорусскія думи и пѣсни, с. 52.

³⁾ Грінченко, Етнографическіе матеріали, т. II, с. 84.

⁴⁾ Див. М. Грушевський, Історія укр. літ., т. IV, с. 589.

⁵⁾ А. Веселовскій, Опыты по исторіи развитія христіанской легенды, Журналъ М. Н. П., 1876, № 6, с. 359.

Звичайний момент для сих споминів се обідня і вечерняна трапеза:

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

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

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

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

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

1) Максимович, Українські народні пісні, 1834, с. 147.

2) Дуже яснововно виступає се правило в рекрутських піснях. Мати поучає сина:

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

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

(там-же, с. 85).

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

3) Всім їм висловлюю тут сердечну подяку, особливо-ж Л. Шевченко, бо її помічі завдячую найбільше поданих тут матеріалів.

Ми завважали вище, що розбивання посуду на вихід подорожного (на Звенигородщині) нагадує один з похоронних обрядів, хоч, розуміється, в сій дорожній обстанові сей обряд не має всього свого змісту. Більш замітні звязки з весільними обрядами: переступання через ногу батька чи брата подорожного Поліщука, і той-же обряд на весіллі мають глибші аналогії¹⁾. В обох випадках маємо діло з виходом одиниці з певного колективу: в випадку подорожжя з тимчасовим, в випадку весілля з довічним, але зате неповним, неабсолютним розривом. Подібна аналогія існує теж між вуличним прощанням рекрута, що було наведене вище, і походом молоді з друзками по селу. Сей похід, що робиться для запросин гостей на весілля, з опису дуже подібний до наведеного прощання рекрута з своєю „вулицею“. Тимчасом як молодий кличе на весілля з одним боярином, молода кличе з цілим гуртом дружок, що ходить за нею і за старшою дружкою позаду, аж поки молода обкличе усе село, і співають пісні²⁾. Звичайно, що правда, сей похід заходить тільки до рідних і знайомих і не спиняється перед кожним, як товариство новобранця, але в Овруцькім повіті³⁾ молода просить „старого й малого, знакомого й чужого“, отже в сій своїй останній громадській виступі перед заму́жством вона прощається з усіма, так само як і рекрут. Се, розуміється, не прощання перед дійсною розлукою, а тільки перед переходом в иншу громадську стадію, і до певної міри—перед переходом з одної родинної організації (батьківської) до другої (чоловікової, чи свекрової). Але тут і там сі звичаї виявляють, що від сеї хвили, колектив займає супроти одного з своїх постійних членів нову позицію, відмінну від тих відносин, що існували між ними до того часу, на підставі загальних звичаєвих норм. І тут і там зміна відбувається в строгих формах: „треба одбуту“, сказано про випровадження новобранця, навіть фіктивно!

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

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

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

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

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

3) Чубинський, Труды, т. IV, с. 599.

рожного,—його „мана“, кажучи меланезійським виразом. З тих засобів ми у себе ще маємо пости і причастя, що вже згадувались декілька разів вище. У примітивних народів сі приготування складніші: звичайно перед тим як покинути на деякий час оселю, чоловік зовсім відлучається від своєї жінки на день або й на кілька днів перед виїздом¹⁾. Перед воєнним походом готуються особливо уважно і починають се дуже загодя, пр. північно-американські Індіани перед тим красяться, роблять собі ритуальні купелі, співають магічні воєнні пісні і танцюють за-для щасливого походу ще поки закінчать матеріальні приготування до війни²⁾. Дуже можливо, що наші виїзні звичаї в старих часах теж мали в собі гострі аскетичні практики як приготування до дороги. Такі практики звичайно належать до всяких підготовчих обрядів у більш-менш примітивних народів і заховуються часто на вищих щаблях культури.

Після приготувань сам виїзд відбувається часом дуже формально. Так пр. в Китаю при виїзді високого урядовця з міста велика сила народу з їжею і столами виходила за город, щоб проважати його в дорогу. Його змушували з'їсти щось при кожному столі і обмінятись одежею. Письменник початку XVIII в., який описує сей звичай, каже, що часом такий урядовець перемінив 30 пар черевиків, поки виїхав з міста³⁾. Коли він погоджувався на такі докучливі операції, то мусимо думати, що сей обряд мусів мати значіння і для нього самого: мусів належати до „доброго виїзду“.

Дуже часто обряди виїзду з дому бувають зв'язані з водою. По цілій українській території вважається дуже корисним, коли подорожного „перейдуть в повні“. Велика прихильність проважачих може дійти навіть до того, щоб завчасу приготувати повне відро, аби перейти дорогу подорожнім⁴⁾. В північній Африці виїжджаючому виливають відро води під коня⁵⁾—теж свого роду перехід водою⁶⁾, як наші відра.

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

Нарешті дуже важний пункт в дорожніх звичаях се поведення домашніх, від якого залежить доля подорожного (ми вже згадали зв'язок опрощення з сею думкою). В новітніх звичаях на Україні сі правила поведення домашніх мало розроблені, оскільки можна судити з зібраного матеріалу: може тому, що опіку над подорожніми взяла на себе церква,—вона-ж що-дня молиться за всіх тих, що в дорозі. Але на нижчих рівнях культури дуже часто існують цілі системи таких правил, не раз дуже складні. Даяки на Борнео мають правдивий кодекс правил для поведення жінок підчас відсутности чоловіків з дому. Жінки мусять вставати дуже рано і зараз відчиняти вікна, бо інакше їх чоловіки могли-б заспати в дорозі. Не можуть вони спати і вдень, щоб чоловіки не куняли йдучи. Так само не можна жінкам закривати лиця—бо чоловіки можуть заблудити в лісі і т.и.⁷⁾. Але поведення домашніх не все кермується правилами т. з. імітативної магії. Каліфорнійські Індіанки як-раз танцюють весь час, щоб їх подорожні не чули втоми в дорозі⁸⁾. У середньо-африканських Банйоро, коли чоловік на ловах,

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

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

³⁾ v. Gennep, с. 51.

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

⁵⁾ Frazer J., с. 303.

⁶⁾ Чи не було й у нас чогось подібного? У вже цитований прощальний пісні (Головацький, III, ч. 99) маємо такий поетичний образ, за яким може ховатись і дійсний дорожній звичай: «Покропіть мі доріженьку щоб ся не журила. Розбивайте тугу миль, щоб ся не журила». Кидають за подорожнім і сіно (на Поділлі і на Переяславщині, від К. Кондратевої).

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

жінка повинна сидіти дома: ані ходити в гості, ані приймати гостей у себе їй невільно. Що-дня окрім того вона мусить приносити жертви фетишам за здоров'я відсутнього¹⁾.

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

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

До повного дорожнього церемоніалу, як його знають і додержують примітивні громади, в нашій думі бракує тільки паралелі до обрядового привітання: вступу на корабель. Се не значить, що у наших мореплавців, чи взагалі подорожніх, не було розробленого звичаю „прийняття“ до нового осередку²⁾. Але в думі про нього не могло бути згадки, бо се-ж залежало від самих корабельщиків, щоб вступ на корабель відбувся як слід, і розуміється, що коли-б в сім моменті була теж необережність з боку Олексія, то він і не був-би на кораблі.

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

Текст первісної сповіді мусів бути дуже подібний до того, що бачимо ще й тепер, хоч можна думати, що в ній згадувались і які-небудь більш спеціальні моряцькі гріхи, що пізніше випали з реєстру. Також правдоподібно, що християнський характер сповіді спочатку був іще менше підкреслений ніж тепер³⁾.

¹⁾ John Roscoe, *The northern Bantu*, Cambridge, 1915, с. 86.

²⁾ Так, в пісні про Чумака, якого не приймають до валки, маємо відповідь чумаків:
«Ей який-же ти та син Гавриленку, такий дурень уродився,
Що ти прийшов та до становища та не перехрестився».

А. Метлинський, *Южно-руссікі піснѣи*, с. 457.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Коли сі здогади про становий характер грішника оправдані, то можна допустити, що се прізвище—Попович потім само собою викликало ім'я Олексія з пам'яті, що ще держала богатирські імена. Але навіть в такому випадку правдоподібно, що ся паралеля не мала великого значіння для людей, що впровадили її до думи. Альоша в кожному разі не являється типовим „поповичем“; до того ж Веселовський допускає, що до попівського стану Альошу приписали тільки на півночі¹⁾. Треба теж завважити, що в билинах про Альошу його виїзд з дому описується зовсім відмінно від виїзду Олексія. Альоша тут великий формаліст, все бере опрощеніє і навіть просить у своєї матери благословення. Отже ім'я Олексія могло прийти з иншого літературного джерела,—разом з якою-небудь подробицею нашого оповідання.

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

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

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

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

ОБРЯДИ ЗБОРУ ВРОЖАЮ У СЛОВ'ЯНСЬКИХ НАРОДІВ У НАЙДАВНІШУ ДОБУ РОЗВИТКУ¹⁾.

*Присвячується академікові
Володимиру Миколаєвичу Перетцу.*

I.

Становище студіювання обрядовості збору врожаю в науці; наші завдання. Громадський характер праці і святкування старих слов'янських племен. Терміни на їх визначення.

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

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

При таких умовах неможлива історія живної обрядовості навіть в найобмеженіших рисах.

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

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

Ак. М. Хв. Сумцов ще в 1889 р. досить побіжно зосереджував деякі дані про українські, головним чином, обжинки²⁾. Однак на шістьох сторінках неможливо було ані розплутати нерозв'язані питання, ані зібрати фактичний матеріал.

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

²⁾ Етнографическія замѣтки, „Этнограф. Обзорѣніе“, III, 1889.

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

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

Не будемо тут зазначати згадок про обряд збору врожаю, розпорошених в працях різних вчених слов'янського світу. Однак не можемо поминути ще праці німецького дослідника Dr. Heino Pfannenschmidt'a, під заголовком „Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus mit besonderer Beziehung auf Niedersachsen“ (Hannover, 1878). Ця праця, як показує вже самий її заголовок, мало зачеплює слов'янську обрядовість. Написана вона під безпосереднім впливом Mannhardt'a в до-Фразерівську, до-Вундтівську ще добу, грішить деякими хибами мітологічної теорії, хибним, відкинутим тепер у науці, методом, але проте є надзвичайно корисною з-за багатства фактичного матеріялу, потрібного й нам для порівняння¹⁾. Нарешті всього два роки тому вийшла з друку „Історія української літератури“ ак. М. Грушевського, перший том якого присвячено народній поезії. В тій широкій картині, яка тут розгорнута, додержано сучасного, прийнятого в науці, принципу визначення в обрядовості типів архаїчних у хронологічній послідовності. Належне місце присвячено тут і жнивній українській обрядовості, ще так мало досліджений в науці.

Цікава постановка наукових питань збудить думку не одного українського дослідника.

Метою нашої статті буде впорядкувати деякий матеріал що до останньої частини цілих жнив, а власне: обрядовість з „бородою“, останнім снопом, вінком (несення, приймання вінка), бенкет. Осередок нашої уваги полягає не на пісенно-творчому та музичному матеріалі, а на самім обряді. Завдання в нас—не описового характеру. Годі вже обмежуватися на самих голих спостереженнях та уникати дослідження. Порівнявчо-історичною методою попилюємо коли не дати викристалізовану схему історичного розвою обряду, то, принаймні гіпотетично, поставити подібного роду проблему що до обрядів збору врожаю²⁾. Ухил наш у цьому етюд—в бік праісторії. Спробу нашу треба розглядати тільки яко гіпотезу робочу, а не як дійсну історію. До свого розпорядження маємо багато, але з різних причин (хиби в бібліографії, випадкова відсутність, втрати книжок, то-що) не всі дотепер видрукувані записи, і дещо з власних записів, зроблених р. 1924-го на Поділлі.

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

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

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

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

Обжинкові обряди мають велику історичну давність. Досить того, що дослідники визнають існування хліборобства ще в праїндоевропейській групі народів. Що-ж до Слов'ян, то в них ще на правітчині було воно, як видно, головним джерелом поживи. Найголовніший її предмет має назву „жито“: у західніх Слов'ян воно означає *secale*, у полудневих—пшеницю (в рез'ян кукурудзу). Хліб—звичайна, загальна страва слов'янських народностей¹⁾. Для наших завдань не байдуже пригадати, який спосіб обробки—індивідуальний чи то колективний—панував у слов'янських народів. Хліборобство вимагає більшої кількості рук до роботи. Вже це примушувало слов'янські племена жити ширшими родинами, зложеними з кількох тісніших родин, пов'язаних з собою спорідненням по чоловічій лінії,—з спільним майном, під управою старшини, найчастіше старшого в роді. Пережитки таких ширших родин задержалися в західніх Сербів (задруги), в галицьких та угорських Українців, в Словаків. В Галичині, на Волиню, на Поділлі, на Поліссі вказують „дворища“ (акти XIV—XVI вв.). Аналогічним з'явищем рахують також посарбини, які були в силі на Лівобережній Україні навіть у XVIII столітті (нова колонізація). Як на пережитки подібного устрою, проф. М. Грушевський, з книжки якого ви черпуємо ці відомості, вказує ще на села околичної шляхти на Поділлі, на Барщині, де поодинокі „часті“ сіл розвинулися з таких дворощ і ще в XVIII ст. не мали добре поділених ґрунтів. Лівобережний хутір у своїм початку був властиво теж нічим иншим, як старим дворощем²⁾.

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

¹⁾ М. Грушевський, *Історія України-Руси*, т. I, у Львові, 1904, с. 213.

²⁾ М. Грушевський, *Ibid.*, с. 316.

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

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

Святкування, бенкет з приводу закінчення жнив, звичайних або толочних, на панському або селянському полі, в різних землях слов'янського люду має різні назви.

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

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

На Московщині влаштовують „дожин“, *спожинки*, *спожиницу*, *госпожин день* (останнє в літопису ⁴⁾).

В Поляків поширені терміни: *okreżne*, *wieńcowiny*, *wyżynek*, *ożniwiny*, *wianek*, *wieniec stary* (Зах. Прусія), *perkowe*, *obsiwki* (як скінчать сіяти озимину ⁵⁾), *dożynki*, *dożenki*.

В Познанню складання господареві вінка називають *osiolek*. В Куяв'ян, коли всі взагалі праці на полі скінчаться, справляють *wieńcowe*. В Brzezinaх, в околиці Kielec, селяни в якійсь хаті влаштовують у складчину *kwereli* (забава, бенкет). М. Federowski звертає увагу на різницю поміж терміном—*dożynki* (святий збір врожаю) і *wyżynek* (жнина—при місячним світлі, з музикою, з почастунком ⁶⁾). В Чехів поширені назви *obžinki*, *dožinki*, *dožata*. В Сербів—*dožetwa*, *dožeonica*. В Болгар вся взагалі робота зветься *жетва*, *тлака*.

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

¹⁾ Крім того на Україні та Поділлях: *galaty*, *Kolberg*, *Pokucie*, *Obraz etnogr.* I. 1882, 207.

²⁾ *Lud okolic Zarek, Siewirza i Pilicy. Zebrał i napisał Michał Federowski.* T. I. Warsz. 1889, с. 166.

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

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

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

⁶⁾ *Lud z okolic Zarek...*, с. 166.

Повертаючись до нашої квестії, зауважимо, що найцікавішим з'являється святкування збору врожаю найголовніших предметів споживання—жити-пшениці. Менш матеріялу дає збір винограду полудневих Слов'ян та покосарщина.

Цікавий матеріял дає ще хіба садження „перегені“ (спостереження А. В. Білого, О. Б. Курило¹⁾), на закінчення полення бураків.

II.

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

Робота на полі в деяких місцях на Україні закінчується обрядом з „бородою“. Понайбільше цей обряд втратився цілком; записів його зафіксовано небагато²⁾. „Борода“—останнє невижатє колосся. Залишається воно невижати „на розплід“, або щоб миша не гризла зібраний хліб, щоб був урожай на другий рік: тлумачення в народі неоднакові.

Навколо „бороди“, „спасової бороди“, „Ількової бороди“ (Святого Іллі 20/VII), „діда“ зосереджується увага робітників: парубків примушують навколо „бороди“ орати, боронувати, сіяти; саму бороду перев'язують, прикрашають, моляться перед нею, заломлюють її, пролазять через колосся, співають наоколо, всередину часто ставлять крумку хліба та соли (часом заривають у землю). Не всі ці чинності виконуються всюди та разом: дещо зустрічаємо в одних місцевостях, дещо в інших. Зрідка зрізують колосся серпом³⁾. Підкреслимо терміни—коза, перепелиця. Наприклад, наведемо обряд з „бородою“ в м. Олександрівці, Сосницьк. пов. на Чернігівщині з опису Г. Базилевича.

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

Сидьть ведмідь на калі—
Дивується бороді:
«Ой-диво міні
Объ туй бороді!
Ой чія-ж то борода,

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

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

³⁾ В. Пурієвичъ, Нѣкоторые обычаи моихъ земляковъ въ частномъ быту, „Волинск. Губ. Вѣд.», 1866, с. 14; в Звягельськ. пов. зрізують бороду тільки на паньськім полі (Kopernicki).

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

(М. Александровка, Черниг. Губ., Сосницьк. у. Етн. Сб. I, с. 327—8. Теж „Черн. Губ. Вѣд.“, 1854, с. 93).

Аналогічні обряди з „бородою“ зустрічаємо й на Білорусі¹⁾. Зрідка й там зрізують солому²⁾.

В Смоленській губернії дожинання останнього колосся відбувається в такий спосіб. Коли залишиться жати небагато, то в недожатім місці заривають в землю окраєць хліба з сіллю, завернувши його в чисту тряпку; місце це обступають наоколо й таким чином дожинають його³⁾. В Більським пов. Смоленської губ. всі жниці садяться наоколо „бороди“, ставлять перед собою „бабу“ та снідають принесеними з собою продуктами⁴⁾. На Чернігівщині жинають „баряду“ в одну кучу, а на корню залишають три колоски, потім моляться та заривають тут саме окраєць хліба з такими словами: „Ниука, ниука, атдай свою силку. На ниву—гнаєкъ, на скадину—лаєкъ, а намъ на доброя здоруя“⁵⁾.

Знов підкреслимо цікаву подробицю. В Городенській губернії, коли почнуть „рвати бороду“ (очевидно очищувати—виполявати її від трави), то при тому закликають на допомогу вовків, ведмедів, лисиць та инш. животин⁶⁾. Далі цікаво, що підчас прибирання бороди (зав'язування паском, убирання квітами, поливання водою) співають часом пісень, в яких згадується козел, кінь. Для прикладу вкажемо Гомельський пов. Могилівської губернії⁷⁾, білор. частину Чернігівщини⁸⁾. Теж і на Україні: згадується в піснях півень, ведмідь, які сидять у бороді⁹⁾. Рештки того самого звичаю залишилися й на Московщині. Лишають „куколку“ „полевому хазяину“ (Яросл. губ.), „волотку на бородку“ (Костромська губ.), останні колосочки „Илье на бороду“ (Харк. губ., російська частина). В Тульськ. губ. з останніх колосків роблять сніп та перев'язують його червоним прядивом¹⁰⁾.

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

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

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

⁴⁾ П. В. Шейнъ, Матеріали, I, с. 268.

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

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

⁷⁾ Гомельскія народныя пѣсни (бѣлор. и малорусск.), записанныя въ Дятловской вол. Гомельск. уѣзда, Могилевск. губ. З. Радченко, Спб. 1888, «Зап. И. Р. Г. О. XII», II, с. XXX.

⁸⁾ Танскій, Опис. с. Локотковъ, Ibid., с. 182. Подібно-ж див. в Шейна. Матеріали, с. 265.

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

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

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

В Чехії звичай не зберігся, хоч і звертається увага на останній пучок, який вижинається. Хто з жінок залишається позаду інших, з того посмішкуються, що він є „на козе“ ⁴⁾. Взагалі останній вижатий пучок зветься в Чехії *koza* ⁵⁾.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁾ Ks. Adolf Pleszczyński, *Bojary Miedzyrzeccy. studium etnograficzne*, Warsz. 1892. с. 93.

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

³⁾ Z. Gloger, *Rok Polski*, с. 316.

⁴⁾ Dr. Čenek Zibrt, *Obžinki*, с. 5.

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

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

⁷⁾ Хр. П. Стойловъ, Жетварски обичай, „Българска сбирка“, спис за книжнина, исторически и общественни знания“, София, 1900, VII, с. 456. Про болгарський звичай див. ще в кн. Стойлова, Брада на нивата, Жетварски обред, 1903 (немає в Лейпг.).

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

⁹⁾ Matthäus, Prätorius, *Deliciae prussicae oder Preussische Schaubühne* von Dr. William Pierson, Berlin, 1871, с. 59.

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

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

¹²⁾ *Deutsche Feste u. Volksbräuche* von Dr. Eugen Fehrlé, 1916, с. 76.

Wilh. Mannhardt¹⁾ розглядав народню обрядовість в зв'язку з повір'ями про лісових та польових духів, які приймали ріжний вигляд (Bockesgestaltige та інші Menschengestaltige). Останньому колосю присвятив він у своїх працях чимало уваги, уживав при тому рівноставлень з обрядовістю ріжних народів. Згідно з виробленою Мангардтом мітологічною теорією, розвинутою потім також Соботкою²⁾, навіть Фразером, останнє колосся, свого роду притулок для польового духу: переслідуваний робітниками по цілому полю, вигнаний відусюди, він нарешті криється в останньому колосю. Таке тлумачення обставлене було Мангардтом остільки ефектовним, особливо що до Німеччини, матеріалом, що його прийняли й російські вчені, як ось І. Мандельштам³⁾. Приймав це тлумачення й завжди обережний український вчений академик М. Хв. Сумцов⁴⁾. Навіть в заснованій на останніх досягненнях науки книжці ак. М. Грушевського пояснення Мангардта визнається „правдоподібним“⁵⁾.

Але вже проф. Є. Анічков⁶⁾ виступив з критикою мітологічної системи Мангардта, коли досліджував весінній цикл обрядовості.

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

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

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

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

²⁾ Sobotka. Rostnictwo v národním podání slovenském, w Praze, 1879, Novočeska Biblioteka, č. XXII.

³⁾ І. Мандельштам, Оп. объясн. обычаевъ.

⁴⁾ Етнограф. замѣтки, „Етнограф. Обзорніе“, 1889, с. 128.

⁵⁾ Істор. укр. літератури, I, с. 193.

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

перевертають їх та по загонах боронують ними¹⁾). Робиться це, „*ażeby grunt pieriej uprawiał*“ (Gołębiowski). В деяких місцях це-ж саме визначає не боронування, а оранку. В Польщі парубки оборюють навколо „*przeriółki*“ тою дівчиною, яка цього року вперше брала участь у жнивах. В приступі веселощів та пустоти баби схоплюють потім гуменного або вїта, як його давніше називали, чи то економа й так само оборюють ним²⁾). Крім того оборане навкруги борода місце в деяких місцях боронують пальцями (м. Олександрівка, на Чернігівщині).

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

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

Всі взагалі пояснення до дії-обряду вважається за пізніше наверстовання: слово є молодшим, привнесеним до обряду, паростем. Пояснення, що криється в наведених формулі, виникло пізніше, коли ця дія відірвалася вже від обряду. Такою самою відірваною від обряду дією з'являється спостережене на Поділлі покочування по останньому снопові. Так роблять залишивши на полі невижатою останню жменю жита⁴⁾). Отож за первісне значіння покочування вважаємо зображення боронування⁵⁾).

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

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

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

Спориш (на Білорусі)—не є бог жнив, як про це здогадувався колись Шейн⁹⁾, а просто добірне зернисте колосся. Сам-же Шейн пізніше, в своїм „Великорусѣ“ дає таке поняття про „спориш“. Підчас жнив як жінці, так і жниці, стараються знайти на одній стеблині найбільше число колосся. Коли

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

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

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

⁴⁾ A. Kremer, *Obrzędy i zwyczaje w powiecie Kamienieckim*. Ibid, с. 152.

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

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

⁷⁾ Gołębiowski, „Gry i zabawy“, с. 266.

⁸⁾ Шейнъ, Бѣлор. пѣсни, с. 460.

⁹⁾ Ibid., с. 523.

таких знайдеться 12, то він зветься „житной маткой“ або „спорынбей“. В Могилівській та Витебській губ. його називають „спорышем“. Хто знайшов це колосся, береже його, як зіницю ока, протягом цілого року, приховуючи його до посіву, підчас якого розсівають першим з твердою надією на одержання від них рясного врожаю (с. 373¹). Добре проростання колосся можливе тільки в тому разі, коли не буде засухи — буде дощ. Отож в ряді чинностей над „бородою“ цілком природно сподіватися поливання її водою, як засобу до забезпечення дощем, свого роду Regenzauber.

Маринов вказує, що в Болгарії над невижатим колоссям омивають серпи, а потім одрізують його трьома омитими серпами²). Оце болгарське омивання є одною із рідких на Слов'янщині рештків забутого обряду.

Наступний момент у обряді — усякове прикрашування „бороди“ квітками. Можна його розуміти двояко. З одного боку тут зображається просто доглядання та разом із тим пошанування хлібної рослини. Це є старший момент. З другого — маємо до діла з впливом шлюбної обрядовості: борода часом заплітається в косу³) — отож убирають її, як шлюбну наречену. Заплітання в косу, на нашу думку, є пізніший момент в обрядовості з „бородою“. Він цілком природно в'яжеться з наступним після обряду з „бородою“ увінчуванням дівчини, виспівуванням так подібних до весільних пісень. Весільні елементи є пізніше напластування на цілому живному обряді.

Нарешті зрієт хліба-урожаю доходить кульмінаційного пункту. Пора жати. Найприродніше було-б зобразити жнива в обряді за допомогою звичайного зжинання. Так воно й є в деяких місцевостях. На Чернігівщині „на бороду“ залишають тільки три колоски, решту „бароди“ зжинає старша невістка в один стог⁴). Однак поширений на цілій Слов'янщині звичай зжинати „бороду“ зовсім — з нашого погляду — є безперечний показчик нівеляції обряду, повного майже забуття його первісного значіння.

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

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

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

Ой вылень, перепелко,
Бо уже у насъ жито тѣлько!
Якъ не будешъ вылетати,
Будемъ въ полѣ зимовати⁵).

Ми просліділи за обрядом з „бородою“ від оранки аж до молочення. Однак в самій, сказати-б, середині обряду, перед вжижанням та в'язанням відбувається заломлювання бороди, один із прикладів якого бачили ми в опису з с. Олександрівки. На Городенщині притоптане жито придуюють камінням⁶). Відомі нам з побуту українського залому — страшний для селянина,

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

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

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

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

⁵) Бытъ з.-р. селянина, Ю. О. Крачковскаго, с. 144.

⁶) *Ibid.*, с. 145.

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

Не таке значіння має заломлювання бороди. Річ у тому, що недоброзичливий залом робиться, коли жито, що-йно росте, а тут маємо вже дозріле жито. Отож залом у данім разі має неначе-б-то заховати родючість до наступного року. Під таким зглядом з післяжнивним заломлюванням бороди цілком гармоніює покладений в середину „бороди“ (або заритий в землю) шматочок хліба та дрібок соли¹⁾ (хліб-сіль часом кладуть на зробленім з жита хресті²⁾; це пізніше, напевне, напластування). На Білорусі кусок хліба та дрібок соли закручують в надломленій бороді³⁾. Тим способом первісно мали на увазі на довший час затримати наслідки врожайности. В білоруськім обряді з „бородою“ (Більський пов.), як ми вказували, спостережене снідання навколо „бороди“. Це—рештки колишнього обрядового бенкету, „Iges“, що поєднує всі пояснені в нас моменти обряду з „бородою“—забезпечити врожай на наступний рік. Засіб—зображення господарчих робіт у діі.

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

Танки. Ми згадували вже, що підчас обряду з „бородою“ були моменти, які вимагали від робітників виявлення веселости, радости в різних формах. Одною з таких форм з'являються танки, скоки. Останніми часами в науці спростовується думка про первісне магічне значіння танку. Preuss приходить до висновку, що танці та доцільна праця мають одно джерело, а власне певний шерег ритмічних рухів. Первісне значіння, властиво функція, танку ні в якій мірі не магічні. Уживалися для того, щоби зібрати людей, збудити їхню мужність для війни, то-що. В танкові виявляється загальне прагнення звеселитися, збудити енергію. Вказують, напр., що великі жнива в квітні в Бакарі з Паранатингу та в Rio Novo, про які розповідає Karl von Steinen, не містили в собі нічогосінько магічного⁴⁾. Отож магічний елемент у танкові—пізніше наверстування.

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

Звернемо увагу на одну подробицю: підчас обряду пролазять крізь колосся⁵⁾. Значіння цього моменту з'ясується, коли ми дамо деякі рівноставлення. В багатьох краях Німеччини та Австрії скачуть-танцюють вдома та в шинку, щоби жовто добре росло. Що вище будуть підскакувати, то вище буде посів. На Суматрі підчас посіву рису жінки розпускають волосся. Те-ж і в Мексиці підчас Maïssaat, посіву кукурузи⁶⁾.

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

²⁾ Zienkiewicz, Piosenki gminne, ss. 222—227.

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

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

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

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

Правдоподібно, що танки навколо бороди мали подвійну основу: розважитися, дати вихід природньому потягові до вільних рухів та сприяти зростові колосся на наступний рік. Було отож не магичне і магичне в цьому танку. Пролажування через колосся—змалювання в рухах зросту: первісне значіння цього моменту—магичне¹⁾.

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

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

Символіка кольорів. Цікаво ще простежити, яку роль відіграють в коментованім у нас аграрнім обряді кольори.

Дослідники вже давно помітили, що народові найбільше до вподоби яскраві кольори. С. Clemen у своїй статті „Ursprung d. Carnevals“²⁾ справедливо вказує, що кольори зелений, червоний та жовтий мають значіння таких засобів, які можуть сприяти рослинному зростові. Українська і взагалі слов'янська „борода“ рівно-ж частіше від усього¹⁾ перев'язується червоною, часом шовковою ниткою, пасом. Червоні перев'язи взагалі з'являються охоронним від усякої шкоди, хворостей засобом³⁾. На Покутті вінок буває обвитий понесою, червоною або кармазиновою ниткою. Середина та краї бувають часом злотисті⁴⁾. На обжинки найчастіше зустрічаємо червоний та злотисто-жовтий колір. Перший береже рослинність від шкоди, другий сприяє дозріванню.

В близьких стосунках до символіки кольорів знаходиться прикрашування себе та знарядів до збору врожаю (серпи, на косовицю—коси) квітками та пучками колосся. Цей розповсюджений по всіх усядах звичай одним боком упирається в магичну основу слов'янської обрядовості. В ті часи коли людина так міцно почувала свою „причасність“ (спілкування), „participation“, як висловлюється Lévy Bruhl⁵⁾, до речей, інакше й бути не могло. Прикрашаючи себе колоссям та квітками, що ростуть поміж ними, тим способом ніби то обертали в ті самі речі. Принаймні такі були уявлення в найдавнішу добу розвитку хліборобської культури. Почувалося одність з предметом найсильніших бажань, продуктом важкої цілорічної праці, сподіванок та пожадань. Був тут і другий момент—той самий, що його ми відзначали в танкові. Це є елемент безпосереднього виявлення живої радості, природнього права людини на користу-

¹⁾ Імовірно також пояснення проф. Д. К. Зелєніна, який вбачає в пролажуванні змалювання в дії вилизання на гору рисного зібраного врожаю хліба. Тим способом старалися заворожити на майбутнє великий врожай. Порівн. обкладання снопами господаря на полі.

²⁾ Archiv f. Relig. w. XVII, 1914, с. 155.

³⁾ Н. Ф. Сумцовъ, Етногр. замѣтки, „Э. Об.“, III, с. 131.

⁴⁾ O. Kolberg, Pokucie, Obraz etnograficzny, I, с. 131.

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁾ Op. cit.

³⁾ „Україна“, 1924, ч. I.

Fetischismus u. Amuletenglaube поряд з супутником тотему Dämonenglauben¹⁾. Рівно-ж ми не знаємо, в якій мірі укладаються в слов'янських обставинах предковичних часів оці головні типи тотемістичних свят: Totemfeste, Stammfeste і третій, пізніше прилучений Vegetationsfeste²⁾. Скажемо тільки одно: якісь животинні Zauberfeste на Україні безперечно були. Цьому доказ—не раз вказані вже в обрядовості та пісенній творчості факти, як масничне перебирання, водження новорічної кози, Маланчиного ведмедя, то-що. Коли ми давали огляд уявлень слов'янських народів про „бороду“, то не поминули підкреслити такі назви для „бороди“, як коза, рзєріоґка. Це є ремінісценції старшої доби обрядовості—животинної. Залишаючи невижату жменю. Білорус ще й у наші часи каже: „Треба покинути зв'ромъ: бо коли не было на свѣци гѣтум жита, то звѣры начали просидци Бога чаго їсци, а Богъ имъ кинуу жменьку жита, щобъ ены поняли—и отгѣтулъ росплодзіўся хлѣбъ“³⁾. В цьому безпретенсійному оповіданні яскраво позначається помісь поміж двома культурами. Впадає на очі ще одна цікава ремінісценція передісторичної обрядовості. В сучасному обряді з „бородою“ та взагалі в живній обрядовості Чубинський, розповідаючи про пролажування дарубків через стебла борода, зауважує, що при цьому дають їм чуйних стусанків. Цей факт не стоїть самотній в слов'янській обрядовості. Siarkowski повідомляє, що господарі, які виходили на луки, зачіпали один одного, і в наслідок цього повставала бійка. Не одного відвозили додому пораненим. Бійки влаштовувалися, щоб сіно в наступнім році буйніше росло. Коли цей звичай було усунено, селяни нарікали, що мало маюць сіна⁴⁾. Побивання має місце також у сцені обжинкового „злodia“, описавий К. Гауром⁵⁾: в сцені з панським дозорцем (у Сандоміру). Треба гадати, що оце побивання є ремінісценція колишнього ритуального побивання. Старший по походженню обряд знайшов собі примінення і пристосувався до умов рослинної обрядовості.

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

Heizelmann цілком правдиво вказує, що тотемізм повинен був зникнути, коли культура, що йде наперед, призвела до споживання об'єкту тотему та до вживання животини до господарчої праці, до її domestикації⁶⁾. З часом, коли звірина, як головний або рівнобійний засіб до задоволення життєвих потреб, відступила назад, те ж саме спиткало і животинні елементи в вегетаційнім об-

1) Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze v. Spure, Mythos u. Sitte v. Wilhelm Wundt II b. Leipzig, 1906, c. 259.

2) Ibid., c. 360.

3) П. В. Шейнъ, Матеріали, cc. 269—270.

4) Materiały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc, Zembr. Ks. Wład. Siarkowski, „Zb. Wiad.“, III, 1879, c. 22.

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

6) Op. cit., 32.

ряді. Багатство, успіх, яке колись уявлялося в животинних образах, поволі набирало форм, обумовлених хліборобською культурою. Так ось вегетаційний обряд з „бородою“ заступив місце якихсь животинних. В такий спосіб уявляємо ми собі Vorgeschichte обрядів з останнім залишенням на полі колоссям¹⁾.

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

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

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

Це є рештки старовинного обрядового бенкету.

III.

Останній сніп.

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

В слов'янській обрядовості найбільше даних збереглося про вінок. Обжияковий вінок, так-би сказати, витіснив усяку иншу обрядовість, розвинувся за рахунок і „бороди“ і останнього снопа. Зв'язок „бороди“ з вінком та останнім снопом позначається насамперед у тому, що для снопа і вінка беруть зчаста колосся того місця, яке залишене „на бороду“. В Білорусів, на Чернігівщині, плетуть вінок з останнього жита (воно-ж і „на бороду“ залишається²⁾). Що правда, для вінка беруть часом колосся з чужого поля (кра-

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

²⁾ М. Н. Косиць, Литвино-білорусь Черняг. губ., „Ж. Ст.“, III—IV, с. 31. На Білорусі—з останнього снопа, П. В. Шейнц, Бѣлор. Пѣсни, с. 460.

дуть¹⁾),—часом вибирують втрачене підчас жнив. Сніп робиться зараз таки після того, як кінчають обрядові чинності з „бородою“.

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

На Україні рештки колишнього останнього снопа можна вбачити в спостереженнях Z. Gołębiowskiм снопах, які приносяться до господаря з вінком²⁾. W. Piotrowski звернув увагу на в'язання останнього снопа (після „бороди“) на Київщині³⁾.

На Білорусі, після „бороди“, в'язання „баби“ спостережене в Минській та Смоленській губерніях⁴⁾ та на Городенщині⁵⁾.

На Московщині те-ж саме—в Ярославск. губ.⁶⁾.

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

Частіше приклади останнього снопа без „бороди“.

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

На Московщині ще Снегирьов вказав, що в Шенкурській та Вольській округах в серпні та в вересні, після жнив пшениці та ячменю, коли вже вижнуть овес, жінці несуть з поля останній сніп вівса⁷⁾. В Саратовській губ. робили ляльку „имянинник“⁸⁾. В Вологодській губернії останній сніп зветься „кумушкої“⁹⁾.

В Польщі і під Костериною, в околицях Чарліна (Зах. Прусія¹⁰⁾ на полі не залишають ніякого „żdzibła“, але з решти колосся в'язуть т. зв. „krutkę“ („krutka“—це є силетена солома на півстопі довжиною; при ній долом висять колосся збіжжя, звязане в один пук).

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

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

В Więkowach на останню фіру ставлять dziada (роблять його парубки). Дівчата і жінки роблять „бабу“. Хто з мужчин зв'яже останній сніп, той одержить „бабу“; жінка або дівчина—діда¹¹⁾.

В Познаню¹²⁾ з останньої жмені жита роблять букет, ререк, перев'язують рожевою або якою иншою тесьмою, прикрашають польовими квітками. З своїм реркієм приходять також до двору косар, що скошив останнє колосся. Потім, після зграблення, з реркієм приходять przodownica. Його несе часом та, що згребла останню жменю. Звивають реркі тільки двічі—на пшеницю та на жито.

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

Самий сніп, без вінка і без „бороди“,—з'явище дуже поширене в Чехії¹³⁾.

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

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

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

⁴⁾ П. В. Шейнъ, Матеріали... c. 266, 268.

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

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

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

⁸⁾ Ibid., c. 84.

⁹⁾ А. Терещенко, Бытъ русской жизни, ч. V, СПб., 1848, c. 131.

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

¹¹⁾ Bci ці відомості ibid.

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

¹³⁾ Cenek Zibrt, op. cit., c. 41.

В Моравії зветься він „báboŭ“, „děd“ (dziad), „nevěsta“, „barbora“, „stary“, „žebřak“¹⁾.

Менше поширений цей самий звичай у полудневих Слов'ян. Однак надзвичайно важливі дані маємо з сербської обрядовості. В Сербії жниця боїться остання дожинати „da ne bi babu hbiła“. Оцей сніп в'яжеться навхрест, і його підкидає догори перше від усього та, яка остання скінчила жати й в'язати. Потім за нею те саме робить решта²⁾. Тут—явне зображення зросту, лишок колишньої обрядовості з останнім снопом.

Ще яскравішим потвердженням думки про існування особливої обрядовості з останнім снопом може служити факт, поданий Кирадичем. Коли нива дожнеться, жінці стають в коло; посередині стоїть один з пучком колосся, обхопивши його з середини. Дівчата ходять навкруги, співають і кожна старається витягнути соломинку. Котра витягне, скоріше віддасться³⁾.

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

Катъ жтварка бѣгае
Тихъ вѣтрець вѣще...⁴⁾

Цікаві приклади одночасного роблення — останнього снопа та вінка.

Чи не єдиний приклад цього роду на Україні зафіксований в А. Терещенка. Як скінчиться робота, дівчата плетуть житній вінок та перев'язують його квітками й травами. Мужчини звязують особливий сніп та перев'язують його житом, а іноді квітками. Вінок одягає одна красуня. Перед нею хлопчик несе сніп. Решта дівчат оточують її також з вінками на головах, але з васильків⁵⁾.

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

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

¹⁾ Čenek Zibrt, op. cit., c. 27.

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

³⁾ Народне српске pjesme, skupio i na svijet izdao Vuk Stef. Караџић. Кн. 1. У Липици, 1824, с. 47.

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

⁵⁾ А. Терещенко, ... V, с. 128.

⁶⁾ П. В. Шейнъ, Матеріали..., сс. 366, 368.

Принесемъ же мы яму
Счасъщечко тваѣ въ хоромы.
Юнъ той панъ-гаспадарыкъ
Справиць намъ дажыначки ¹⁾.

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

В Чехії в *Sobekuzach* господареві приносять і накладають на голову вінок, тосподині дають „*kutku*“ ⁴⁾.

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

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

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

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

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

Яку увагу присвячували носителяві снопа, найяскравіше бачимо з білоруської обрядовості. Прикрашування дівчини „Толоки“ при відповідних співах безперечно первісно мало магiчне значіння.

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

¹⁾ Поетическія воззрѣнія славянъ на природу, Афанасьева, III (Взято з „Прибав. къ Ж. М. Н. Просв.“, 1846, 111—120; через умови обробки не перевірено цього місця).

²⁾ Lud, jego zwyczaj... Poznańskie, cz. 3, c. 152.

³⁾ Z. Gloger, Rok polski, c. 317.

⁴⁾ Č. Zibrt, op. cit., c. 27.

⁵⁾ Поетическія воззрѣнія славянъ на природу, А. Афанасьева, VII, М., 1869, c. 766—767.

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

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

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

Наведений в нас матеріал з обрядовості різних народів переконує дослідника, що останній сніп стисло був сполучений з бородою: обрядовість з „бородою“ нерозривно ув'язана була з обрядовістю з останнім снопом. Простолінійний вплив розвитку пішов таким чином. „Борода“ в часі, коли притьмарилося її магічне значіння, зникла і натомість компенсувала своє зникнення тим, що частково передала частину своєї обрядовості останньому снопові—пучкові, якого стали особливо пильно шанувати. Сталося це однак певне за межами найдавнішої доби. Ще до того обрядовість почала переходити до рук молоді (раніш у ній брали участь діти і старіші люди, як головні виконавці обряду¹⁾); обряд став просякати весільними моментами.

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

В новіший, пізніший час „борода“ почала втрачуватися (занепад магічної основи); її ще часом залишали на полі, але забували для чого власне. Отож зрізували і почали брати з собою, з процесією. „Це, пожалуй, буде краще: не розтаскає вороня“. В такий спосіб немов-би то зливалися—обрядовість з „бородою“ і обрядовість з останнім снопом. На „бороду“ дивляться просто, як на останній пучок, сніп. Коперницький розповів, як, зрізавши, несуть її господареві²⁾.

Шейн розповідає про таку церемонію в Городенщині. Господиня підрізує „бороду“ при самих коріннях; після того тримає пучок в лівій руці, а правою кидає серп догори і трохи вбік та кладе цей пучок в середину незв'язаного снопа, який тепер зв'язується в двох місцях: вгорі, нижче колосся, та внизу—в звичайнім місці³⁾.

IV.

Вінок. Плетення і накладання на голову.

Обрядовість з вінком складається з кількох моментів: плетення та накладання на голову, несення його до села, приймання в господаря. Плетення і накладання вінка на голову є трохи складніший обряд, аніж роблення снопа та його подавання тому, хто має нести. Саме плетення вінка вимагає більше уваги та часу, аніж в'язання останнього снопа. В тих місцевостях, де ще зберігся обряд з „бородою“, вінок плетуть або підчас цього обряду, або після нього. Найчастіше плетуть вінок дівчата, рідко парубки⁴⁾. Як плетення, так і накладання вінка, не позбавлене певної урочистості, як серйозний акт. Як існують спеціальні пісні при „бороді“, так є й особні пісні при плетенні вінка. Слов'янська обрядовість з вінком взагалі досить одноманітна. Небагато ріжниць в плетенні та подаванні вінків. Найбільше розповсюджене з'явище в слов'янському світі—плетення одного вінка, що накладається на одну особу. Однак зустріваємо також два і більше вінків, що накладаються на відповідне число осіб, з неоднаковою урочистістю. Робляться вінки з хлібних і не-хлібних рослин. Накладаються на дівчат, хлопців, жінок, дітей—в

¹⁾ Про це див. далі.

²⁾ Op. cit., с. 184.

³⁾ П. В. Шейн, Матеріали, с. 269

⁴⁾ Ks. Wł. Siarkowski, Mater. do etnogr. ludu polskiego z okolic Pinczowa, „Zb. Wiad.“, X, 26 (тут однак розповідається про обряд на Matki Boskiej Zielnej).

пшому в ріжниці. На Україні зустрічаємо вінок по всіх усядах. Найчастіше роблять один вінок. Несе його обрана для цього дівчина¹⁾, рідко старша жінка²⁾. Обирають для звінчання найчастіше найкращу, найпрацьовитішу, таку, що скоро має віддатися. Часом звінчували ту, на яку вказав пан. Для наших завдань важливо підкреслити спостережене в опису Коперницького звінчування дівчини найчистіших звичаїв, для безпечности навіть недо-рослої, — а то буде неврожай. На Чернігівщині обирають дівчину або парубка гарної поведінки³⁾.

Дуже рідко жниця несе вінок на руках (А. Метлинський). На Черкащині в с. Сумках на обжинки вибирали дівчину; вона ставала й руки понад голову знімала, сплівши їх пальцями. Всю дівчину отбиннали рядном, а руки, де вони пальцями сплетені, обв'язували хустиночкою. В такий спосіб утворювалася наче голівка. В посі дівчину перев'язували перевеслом. Вінок з пшениці брала не дівка, а хтось инший⁴⁾. На Канівщині (с. Росава) на полення буряків по роботі вибирали дівчину: умотували її червоними поясами, що із себе знімали, залишали місце тільки для очей і обличчя. Руки дівчина підносила над головою і складала їх долонями. Руки теж обмотували червоним поясом, а між долонями вставляли квітку. Шию обв'язували білою хусточкою. Таку дівчину звали „Перегеню“. Поряд з нею — парубок „козак“ — теж обмотаний червоними поясами. Як Перегеня висока, то вона пішки йшла, а як невеличка — то ставала на плечі одному невисокому парубкові. З обох боків її підтримували двоє парубків, щоб не впала. На них казали: „підпірки“⁵⁾. Перегеня може бути кілька. З відмін водження Перегені зазначимо такі. На голову часом накладають вінок з стрічок та польових квіток; за вінок устромлюють дві обмотані хусточками ложки. Це — наче роги. Вся дівчина схожа на козу. Дівчина стає на плечі двом парубкам. Часом дівчина тримається за сапилна (с. Росава), часом за граблі чи дрючки (с. Миронівці⁶⁾).

В деяких місцевостях на Україні на толоку, обжинки роблять два вінки — з жита та з пшениці. Укороновують дві дівчини або парубка та дівчину⁷⁾.

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

2) „Полт. губ. Вѣд.“ „Нар. обыч. и повѣрья“, № 33.

3) Этнография, свѣдѣнія о Черниг. губ. Лѣневича, „Ч. Г. В.“, 1898, № 16.

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

5) Запис О. Б. Курило.

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

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

При них буває часом зо дві або більше дружок. Вони несуть в руках або пучки колосся¹⁾, або звінчані квітками з васильків, незабудок і др. польових квіток²⁾.

Відомості наші про накладання вінків на голову дуже неточні. Найчастіше, як видно, накладає собі вінок сама дівчина. Іноді—старша жінка або хтось із господарєвої родини. Так ось в с. Мазниках на Поділлі (р. 1918) запрошено було накласти вінок дочку господаря (попа). Коли-б у той час її не було, то це зробила-б старша жінка³⁾. Форма вінка на Україні переважає проста (в Польщі часто вінок набирає форми корони). Дівчина, яка несе вінок, зветься молодою, панною молодою, княгинею (O. Kolberg).

На Білорусі, так само як і на Україні, найчастіше плетуть один „вячок“; його також несе дівчина, найкраща або найпрацьовитіша, обрана жницями⁴⁾, зрідка старша жниця⁵⁾.

В Гомельським повіті роблять з жита вінок і хрест. Одна дівчина несе вінок, друга хрест⁶⁾. В с. Юринівці на Чернігівщині, сплівши вінок, п'ють горілку та кроплять його нею⁷⁾. В деяких місцевостях Білоруси прийняття вінка дівчиною, яка має його нести, обставляється певною урочистістю. Дівчина та сидить на великому снопі „бабі“ (П. В. Шейн, М. А. Дмитрієв). На Городенщині молодші дівчата здійсмають її з „бабі“ та звінчують (Шейн, Матеріали, ст. 266).

Цікаво, що на Чернігівщині (в с. Локотках) в середину вінка кладуть дрібок соли, самий вінок кладуть на хліб і вже тоді несуть його⁸⁾. В деяких місцевостях дівчина просто несе вінок на руці. В Росії теж де-не-де несуть вінок (але рідко⁹⁾). В Лужичан одна жниця несе вінок, друга польові квіти¹⁰⁾.

В Польщі несуть один вінок,—найчастіше дівчина (przodownica, przednica, wieneczarka, postacianka, królowa, młoda), що скоро має віддатися, вибрана робітницями¹¹⁾, дуже рідко парубок (przodownik) (Z. Gloger, Rok Polski, 315).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁾ I. Мандельштамъ, ор. cit., с. 233.

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

В Brzezinaх той господар, який має їх улаштувати, запрошує чотирьох сватів та чотирьох дружок (drużki). При завиванню вінка обливають його горілкою та частуються¹⁾.

Кольберг подає цікаві дані про прив'язування до вінка півня. По поводженню цього півня підчас наступного походу ворожать. Як півень не їсть, треба чекати гіршого врожаю. Коли запіє, то це значить, що далі буде добре прийняття в господаря²⁾.

Рідше буває два вінки. Несуть або дві дівчині або парубок і дівчина³⁾. Дуже рідко вінки несуть парубки⁴⁾.

В околицях Кельць дівчата в'ють кілька вінків з різного збіжжя; колосся беруть з чужого поля⁵⁾.

В Познаню—шестеро *przewodnic*. В одній пшеничний вінок, в другій—з жита, в третій—з гороху, в четвертій—з ячменю, в п'ятій—з вівса, в шостій—корона з лісових горіхів, оздоблена кольоровим папером. Крім того кожна бере ще в хустку по парі кварт горіхів⁶⁾.

В Краківській землі вінки несуть з п'ятеро дівчат. В одній—двох вінки, на головах бувають кращі колосисті⁷⁾.

В с. Парчеві, Острівського пов., в Великопольщі, вінки формою подібні до дзвону, несуть два „*przewodniki*“ (хлопці). Перед ними стоять дві або три дівчині і тримають на талях вінки, трохи менші від тих⁸⁾.

В Чехії та Моравії вінок несе одна або кілька⁹⁾ жниць. Віддають господареві або господарині, в деяких місцевостях „на талірі“; дівчина, яка подає вінок, часом має на голові ще другий, не такий пишний¹⁰⁾. В деяких місцевостях цей вінок несуть на жердю, частіше на голові. Подібне є і в Польській Пруссії (біля Чарліна), де несуть вінок на граблях¹¹⁾. В Словаків плететься (з стебельків та колосся) один вінок, накладається дівчині¹²⁾.

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

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

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

³⁾ Z. Gloger, Rok Polski, c. 310 (з Туг. Иллюстр., 1860, парубок і дівчина), c. 313;—Lud, jego zwyczaj, sposób życia, mowa, podania O. Kolberga, Kujaawy, Warsz., 1867, Ser. III (дві дівч., один вінок—житний, другий—пшеничний);—J. Lipinski, Zwyczaj i pieśni ludu Wielkopolskiego, «Zb. Wiad.», VIII (один з пшениці, другий—з горіхів);—Gry i zabawy... Z. Gołębiowskiego, c. 265 (цитат з утвору Jaraczewskiej «Zofia i Emilia», дві przednice, два вінки);—Przyczynki do etnografii Wielkopolskiej, Zebrała J. S. S., Materiały A., Arch. i Etn. VIII, c. 44, 51.

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

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

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

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

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

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

¹⁰⁾ Ibid., c. 27.

¹¹⁾ Kaszuby i Kociewie, Język, zwyczaj, przesady, Zebrał i opracował Dr. Nadmorski, c. 91.

¹²⁾ Kollar. Národní, Zpiewanky čili písně světské slovakůw. Díl. I. W Budjné, 1834, c. 307.

В Сербів та Хорватів плетуть один—три вінки (венац). Про один вінок повідомив М. С. Милойевич і Котарський¹⁾. Милойевич каже, що вінок плетуть з найкращого колосся. Як сплетуть, то тричі йдуть у танок в коло і стільки-ж раз перецілюються через вінок, потім знов так само танцюють, а далі співають пісню. В деяких місцях плетуть три вінки—з жита, пшениці та виноградної лози (накладають на шапку везачеві). Ї вказівка й на мету плетення вінків—щоби поле родило²⁾. В Славонії—один, два вінки³⁾.

Явний зв'язок сербської обжинкової обрядовості з шлюбною позначається в тому, що до дівчини, яку ведуть інші дівчата та жінки, відносяться як до нареченої⁴⁾.

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

В Пруській Литві звичай⁵⁾ плести з останнього колосся вінок спостерігав ще Praetorius (op. cit., с. 60). Накладав його собі на голову або господар, або крапий жнець, або навіть звичайний.

В Лотишів, по даних Е. А. Вольтера, теж є цей самий звичай. Жниці приносять кілька вінків⁶⁾.

Німецька обжинкова обрядовість пересякнута частим уживанням обрядових вінків (Kranz, Erntekranz). Навіть саме свято часто зветься Erntekranz⁷⁾.

Цікаво, що в Німеччині зустрічаємо з'явища рівнобіжні до польського обрядового півня. До р. 1860-го в околицях Бергена в кінці жнив жита відрізували голову півневі, прив'язували її до прикрашеного колоссям та сорокатооздобленого патика і після прибуття процесії з'їдали півня. В другій формі спостерігали цей звичай при везенні останньої фіри снопів: живого, дерев'яного або з сорокато паперу приготованого півня прив'язували до жнивного вінка. Коло Марбургу його після вигрузки вішають на ворота амбару і там залишається він до наступних жнив. Термін Erntehahn приміняється часом і для обжинкового бенкету (Ernteschmaus) і залишився навіть тоді, коли півень давно був відкинутий⁸⁾. Не зважаючи на те, що в деяких слов'янських землях (Болгарія) плетення вінка на обжинки не зафіксоване, ми, тим не менше, схиляємося до думки вважати обряд з вінком за праслов'янський.

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

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

1) М. С. Милойевич, Песме и обичаји укупног народа србског. Прво књига, Обредне песме, Скупно и издао М. С. Милойевич, у Београду. 1899, с. 224—225;—Kotarski Josip, Zbor, Narodni život i običaji. „Zb. na nar. život i običaje južnih slavena“, Knjiga XXI, u Zagrebu, 1917, с. 182;—Niko Vlašić, Običaji o žetvi, „Glasnik zemaljskog Musea“. 1895, VII, с. 473—476. (Прикрашають вінком господаря або найстаршого жєнця).

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

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

4) Mijo Špilak Zetwa (w Pavlovcu) „Zb. za nar. život i običaji...“, Knjiga XI, sv. II, u Zagrebu, 1906, с. 298.

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

6) Матеріали для етнографії латышского племені Витебск. губ. Собралъ и снабдилъ объясненіями Э. А. Вольтеръ, Ч. I, Спб., 1890. (З записок И. Р. Г. О. по этнограф., т. XV, вып. I).

7) Див. в кн. Pfannenschmid'a.

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

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

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

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

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

Сидить ворон на копі
Дивується бороді...

Подібний факт—ознака нівеляції обрядовості.

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

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

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

Однак деякі дані викривають, кому доручалося несення з поля вінка, снопа в ще старшу добу. Ми звернули увагу на вказівку Терещенка, що на Україні перед укоронованою дівчиною хлопчик несе сніп. В Сербії спостережене супроводження укоронованої дівчини малими хлопчиками з прикрасами на широкополюх шляхах¹⁾. До фактів такої самої категорії прилучимо ще згадане спостереження Коперницького: несе вінок дівчина найчистіших звичаїв, для більшої певності недоросла²⁾.

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

Не цілком ясно, хто виконував у первісні часи обряд доручення снопа-вінка.

Згадане в нас накладання вінка на голову кимсь із родини господаря (Попілля), на накладання вінка господарем у Литві—дає підставу здогадуватися, що первісно обряд цей виконував старший в роді, старша в роді жінка.

Ак. М. Хв. Сумцов, відбиваючи в своїх поглядах мітологічні теорії, в вінку вбачав релігійно-мітологічне значіння. Вінок—символ сонця, податель врожаю. Те, що живий вінок котили по полю³⁾, на думку М. Хв. Сумцова,—очевидна символіка сонця. В таких і подібних міркуваннях доля правди заключається в тому, що елемент заклинання сонячного світу, так потрібного для хліборобства, міг мати місце в живій обрядовості. Не даремне вінки в деяких місцевостях на Слов'янщині несуть на жердю,—ближче до сонця.

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

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

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

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

3) Очевидно, маються на увазі такі пісні, як „Кацјує вѣнокъ зъ поля и просјує до онкою“, Шейнъ, Матеріали, с. 276.

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

V.

Обряд несення вінка та снопа.

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

В українськiм обжинковiм походi зазначимо ту особливiсть, що свiви рiзняються по змiсту в залежностi вiд мiсця: при вирушеннi в похiд, в дорозi, наближаючись до ворiт, перед домом господаря ²⁾. Порядку особливого не дотримують: спереду — звiнчана, або звiнчанi, за ними юрбою решта робiтниць.

Цiкавi данi про процесiю дає обряд водження Перегенi. Вилiзши на плечi парубковi або парубкам (див. вище), „Перегеня“ йде наперед i кланяється. Коло неi йде парубок („козак“) — вiн зображає її чоловика. За Перегеною йдуть дiвчата й парубки, всi гуртом, співають, танцюють, мiзика грає. Перегеня кланяється та просить усiх танцювати ³⁾. Ввесь час Перегеня „виковирує“, цeб-то робить рiзні чуднi рухи. Часом Перегенi давали в руки ложки i вона ними клопала ⁴⁾. Процесiя була, як видно, до певної мiри впорядкована: Перегеня, за нею скрипник, потiм хлопцi i дiвчата — рядками. Це було однак не всоуди ⁵⁾. Так само, як Перегеня, чує дiвчина, яку ведуть з поля на Черкашинi: вона то згинає руки, то випростує їх наперед, то зiмає їх над головою ⁶⁾.

Бiлоруський обжинковий похiд мiстить у собі цiкаву особливiсть. П. В. Шейн записав сценку, що розвинулася на її ґрунті (див. далi).

Зрiдка в процесiї беруть участь музики ⁷⁾. Йдуть часом з плясанками (с. Юринiвка на Черкашинi).

В Саратовській губ. на Московщинi соломяну куклу несуть через село та навколо складають хоровiд з плясовими пiснями (Снегирев, *op. cit.*, с. 83 - 84).

Польська обжинкова процесiя теж має цiкаві риси. Ми зазначили вже в попередньому роздiлi подробицi прив'язування до вінка пiвня. На радiсть усiх цей пiвень цiлу дорогу трiпає крилами, клеє зерна, пiє ⁸⁾.

¹⁾ Z. Gloger, *Rok Polski...*, с. 313.

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

³⁾ Рукопис О. Б. урило (с. Росав.).

⁴⁾ *Ibid.* оповідання діда Рахол ма Чемереса.

⁵⁾ *Ibid.* оповідання діда Віталія.

⁶⁾ *Ibid.* опов. вісімнадцятилітньої молодичі.

⁷⁾ Lud okolic Zarek, Siewierza i Pilicy, Zebrał i napisał M. Federowski, I.

⁸⁾ Gołębiowski, Gry i zabawy, с. 268.

Чоловічу ляльку (Puppe, —stary) часом переносять через двір з сміхом та фіглями ¹⁾. Ідуть звільна, „kurzum krokiem“; кожна пара жінок тримає граблі навхрест ²⁾. Часом ці фіглі набувають характеру драматичних сценек. Одну таку сценку (з злодієм) бачив і описав у своїй „Oekonomii ziemiańskiej“ (1693) Kazimir Naug. По своєму загальному характерові та будові вона виявляє риси пізнього походження (хоч є в ній архаїчні моменти), а тому будемо розглядати її в наступній частині своєї праці.

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

Otwierajcie pańskie wrota
Bo idą wieńce, da wieńce ⁵⁾

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

Otwiraj, g'azdénko, otwirajty vráta,
Nesem ti věneček ze samého zlata ⁶⁾

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

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

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

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

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

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

¹⁾ O. Kolb. „Alb. Liter., Pismo zbiorowe...“, Warszawa, 1848, c. 341.

²⁾ O. Kolb. „Lud, Poznański, cz. 3, c. 151; Ibid., 152.

³⁾ Jozef Lipiński, Zwyczaje i peśni ludu Wielkopolskiego, „Zb. Wiad.“, 1884, VIII, c. 71.

⁴⁾ Golebiowski, Gry i zabawy... ibid;—O. Kolberg в „Alb. Liter.“ Ibid;—Wł. Siarkowski. Materiały do etnogr. ludu polskiego z okolic Kielc, „Zb. Wiad“, III, c. 18.

⁵⁾ J. Lipiński, op. cit., c. 72. Подібне вказав і Federowski, op. cit.

⁶⁾ Op. cit., c. 48, 52.

⁷⁾ Č. Zibrt, op. cit., c. 48, 52.

⁸⁾ Згаданий опис.

⁹⁾ Згаданий опис.

¹⁰⁾ Kotarski Josip. Labor, op. cit., „Zb. za nar. život i običaji“. Rn. XXI, c. 182.

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

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

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

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

Повстати на ґрунті обжинкового походження ця сценка могла тому, що він запозичив, перетворив у собі елементи весільні. Звичай замикає ворота перед процесією—результат впливу весільного ритуалу на обжинкову процесію. Прхід через ворота—сватовство ³⁾.

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

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

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

„Жито мое буйнесенькое,
Да нима кому на постади стаці“, і т. и.

2) П. В. Шейн, Матеріали, с. 264.

3) Е. Аничков, Весенняя обрядов. пѣсня... II, с. 265.

VI.

Приймання вінка, снопа і бенкет.

Приймання вінка, снопа складає урочистий обряд.

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

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

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

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

³⁾ Повід. Мазуркевич.

⁴⁾ А. Перлштейн, *op. cit.*, „Вол. Г. В.“, 1855, № 32.

⁵⁾ Повід. Ю. Шевцова.

⁶⁾ Ж. Pauli, *op. cit.*

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

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

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

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

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

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

Ворота відчиняють, процесія перед ганком:

— U naszego pana
zielony podwórzec
powiadają ludzie
ma pieniędzy ludzi
ma pieniędzy koszeć ²⁾.

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

В Більським пов. Смоленської губернії господина виходить жницям назустріч, запрошує їх до хати; жниці ставлять там „бабу“, яку принесли з собою, на покуті ⁴⁾.

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

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

А Талака-жъ ты, Талака,
Да щирая-жъ ты, Талака.
Да нагадуй-же ажъ узновъ
Госпадару таму снапковъ,
Да нарадзи-жъ ти му
Жытца-жытца сто карабовъ

(Аванасевъ, с. 768).

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

Звичай дарувати гроші, дарунки—поширений ⁷⁾ (ними діляться). Пан, крім звичаної, обдарував ще „пачинальницю“ и „памогальницю“ (співачки), частував горілкою, хлібом (Борисівський повіт ⁸⁾).

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

¹⁾ С. Юринова, Новг.-Сѣв. у. Черн. г., „Ч. Г. В.“, 1855. № 19-21.

²⁾ М. Federowski, Lud okolic Żarek, Siewierza, I, с. 166—169, Тексти неточні.

³⁾ П. В. Шейнъ, Бѣлор. пѣсни, „З. И. Р. Г. О-ва“, V, с. 461.

⁴⁾ П. В. Шейнъ, Матеріали, с. 268.

⁵⁾ Ibid., с. 264.

⁶⁾ Быть бѣлор. крестьянъ. Этногр. Сб., II, СПб., 1854, с. 236.

⁷⁾ Быть бѣлор. крестьянъ. Ibid. Дембовецкий, оп. cit., 497; — А. Киркоръ, Этнограф. взглядъ на Виленск. губ., Этнограф. Сб., III, с. 154—155; П. В. Шейнъ, Матеріали, с. 270.

⁸⁾ Opisanie Powiatu Borysowskiego, E. Tyszkiewiczza..., 147.

⁹⁾ П. В. Шейнъ, Матеріали, с. 270.

В Юхнівськiм пов. Смоленськ. губ. сiчать принесене на двiр чучело ¹⁾.

Цiкавою особливiстю деяких обрядiв приймання вiнка з'являються довгi „рацеi“—промови при подаваннi вiнка господаревi. Не кожна дiвчина потрапила-б таку довгу промову сказати, а тому привiтанку робить старший з селян ²⁾.

Вiдомостi про обряд приймання вiнка „имянинника“ на Московщинi—неповнi. В Ярославськiй губ. останнiй снiп кладуть в переднiй кут, або на переднiй „попавишник“ або на лавку, але перед тим вiшають його над умивальником i пiд снопом умивають руки. Це для того, щоби в жниць не болiли руки ³⁾.

В Польщi обряд приймання вiнка виконується з урочистiстю. Назустрiч процесii виходить помiщик з жiнкою, з дiтьми, з челяддю, а коли є, то й з гiстьми ⁴⁾. Приймає вiнок часом господина, часом господар. Кольберг розповiдає про приймання вiнка таке. Панi здiймає вiнок i кладе його на вкритий обрусом стiл, що стоить перед домом або в сiнях ⁵⁾. В Познаню пановi кладуть на голову вiнок з пшеничного колосся, панi—корону з горiхiв, те-ж другим членам родини ⁶⁾. Звичай давати грошi, подарунки, горiлку в Польщi поширений ⁷⁾. Вливання водою того, хто принiс „крутку“, вiнок, а часом i прибiчних гробярiв i гробярок теж поширене ⁸⁾. Привiтання господаревi пiд час пiднесення вiнка часом такi самi довгi, як i на Бiлий Русi ⁹⁾. Добрi життєння складають не тiльки господарям, але часом i їхнiм дiтям, майбутнiм внукам ¹⁰⁾.

В Чехiї обряд приймання вiнка-снопа, як i в других слов'янських землях, складає серйозну урочистiсть. В околицях Přeštického приносять на бiлих лiтаврах два прикрашених стьожками вiнки: один графовi, другий—графинi. Той, хто подає, каже: „Osvićenosti! Neseme vám věnec; posílá vám jej sv. Vavřinec, abyste věděl, že je žnít konec“. Членам родини подає пучки з пшеницi, ячменю, вiвса, прикрашенi айстрами або пiонiєю, зав'язанi червоною, синьою, бiлою тканиною. По китицi одержує також служба. Коли приходять до нижчих господських та лiсових урядникiв, то подають їм звичайно тiльки пучки ¹¹⁾. Вливання водою дiвчини, яка несла вiнок, в Чехiї має місце ¹²⁾. Величання бувають рiзні для кожного члена родини.

В Сербо-хорватiв вiнок доручає укоронована дiвчина господаревi ¹³⁾. В опису Vlašićа говорить, що господар або старший жнець пiд гру гаїдаша та веселi сiви гордовито входять в своє подвiр'я та вiшає снiп на кiлочку ¹⁴⁾. Звичай говорити довге привiтання iснує ¹⁵⁾. Грошi i почастунок дають ¹⁶⁾.

Про приймання вiнка у Болгарiї вiдомостiв у нас бракує.

В Литовцiв в останнiй день жнив (dariumene) жницю з вiнком приймають в хатi з хлiбом та шклянкою пива на блюдi ¹⁷⁾. В деяких мiсцях,

¹⁾ Русские протонародные праздники, вып. IV, с. 84.

²⁾ А. Киркоръ, op. cit.; довгi привiтання—безперечно пiзнiшого походження.

³⁾ И. В. Костоловскiй, Изъ повѣрiй Ярославск. губ., „Этн. Об.“, 1906, 3—4 кн. LXX—LXXI, с. 217—218.

⁴⁾ O. Kolb., Pieśni ludu. «Alb. Lit. Pismo»... с. 344.

⁵⁾ O. Kolb., Pieśni ludu... Ibid; Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, с. 267. (Панi приймає вiнок у фартук та вiдносить до стола).

⁶⁾ O. Kolb., Lud..., ser. XI, Poznańskie. cz. 3, с. 150.

⁷⁾ O. Kolb., Lud..., ser. XI, Poznańskie, cz. 3. ibid; O. Kolb., Lud... ser. III, Kujawy, с. 232.

⁸⁾ Dr. Nadmorski, op. cit., с. 91—92.

⁹⁾ Поминаємо тут приклади сполучення обжинок з церковно-релiгiйним культом. Аналiз їх виходить за межi, поставленi в першiй частинi працi.

¹⁰⁾ Z. Gołębiowski, Gry i zabawy, с. 268.

¹¹⁾ Dożynki z okolic Přeštického, Podáva Tom. Mašek, «Č. Z.», VII, 1897, с. 136.

¹²⁾ Č. Zibert, op. cit., с. 28.

¹³⁾ J. Kotarski, op. cit., с. 183.

¹⁴⁾ Niko Vlašić, op. cit., с. 474.

¹⁵⁾ Ibid.

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

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

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

В Лотисьів та, що подає вінок, звертається до господаря з довгою промовою ²⁾).

У Франції „la dernière gerbe“, „mère gerbe“ приймає господиня. Приймавши, вона розв'язує сніп ³⁾).

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

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

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

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

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

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

Струменти, на яких грають, бувають різні. Крім коси і гребінця називають ще такі, як басетля (бас), скрипка, бубни, цимбали, лігавка (труба з струганих дощечок, скріплених обручниками, в середині вимощена смолою, довжиною три лікті, дає кілька голосних тонів ⁸⁾).

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

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

¹⁾ Обычай, игры, пословицы и предания литовские, «Сынъ От.», 1839, XI, с. 132.

²⁾ Э. А. Вольтеръ, Матеріали для этногр латышск. племени...

³⁾ Paul Sébillot, op. cit., с. 305.

⁴⁾ Опис Г. Вазилевича, „Етн. Сб.“, I, с. 327—328.

⁵⁾ Шишадкій-Ильичъ, Мѣстечко Олишевка, „Ч. Г. В.“, 1854, № 27, с. 191.

⁶⁾ Ibid, с. 94.

⁷⁾ Повідомлення Н. М. Копержинської.

⁸⁾ А. Перлштейнъ, Волинск. Полѣсье, „В. Г. В.“, 1855, № 32.

⁹⁾ Ibid.

¹⁰⁾ М. Н. Косичъ, Литвино-Бѣлоруссы Черн. губ., „Ж. Ст.“, III—IV, с. 24.

¹¹⁾ С. Юриновка, Новг. Сѣв. у. Черн. губ., „Ч. Г. В.“, 1855, с. 19—21.

¹²⁾ Так—в Юринівці; див. ще „Етн. Сб.“, II, Спб., 1854, с. 237; П. В. Шейнъ, Матеріали, с. 264.

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

Ой мы жъ своему пану
Спорядды славу—

Ой паночку нашъ,
Обжиночки у насъ.

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

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

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

Страви подаються в такому порядку: 1. лемішка з салом; 2. гречаники або пампушки з сиром; 3. борщ з поросятиною; 4. куліш з м'ясом; 5. локшина (лапша) з курятиною, каша з пшона або гречана з молоком або з салом; 6. неодмінно пироги з маком і медом. Перед останньою стравою—варенуха¹⁾.

Про учту на Московщині докладних відомостей в нас бракує.

В Польщі—обжинковий бенкет з'являється всюди поширене. Цікавий звичай улаштовувати бенкет (з скрипником, танками, їжею) в складчину. Спостережений він у Brzezinach—kwerli²⁾. З танків О. Kolberg називає chodzonego i obertasa, званого mazurem³⁾. В Краківській землі на вижинок пан іде в танок з укоронованою дівчиною, пані і дочки з найстаршими та найкращими господарями. Відмовити комусь танцювати—ніхто не сміє⁴⁾.

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

Обжинковий бенкет в Чехії—поширений.

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

Про болгарські обжинкові вечери маємо тільки невиразні натяки.

В Литві, кінчаючи молотити, вбивали чорного або білого півня, з молитвою до бога, який живе в стодолі та сушить зерновий хліб⁶⁾.

З німецького обжинкового бенкетування цікава така подробиця, як звичай пекти 10 листопада Michaelis-Kuchen⁷⁾.

Підчас вбивання півня (Hahnenschlagen) в амбарі має місце танок⁸⁾. Виконується в такий спосіб обрядове дійство.

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

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

²⁾ Ks. Siarkowski..., op. cit., „Zb. Wiad.“, с. 18.

³⁾ О. Kolberg, Lud... ser. XI, Poznańskie, cz. 3, с. 151.

⁴⁾ Z. Gołębiowski, Gry i zabawy... с. 268.

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

⁶⁾ Поэтич. возрѣнія славянъ на природу, А. Афанасьева, III, с. 771.

⁷⁾ Pfannenschmid, op. cit., с. 121.

⁸⁾ Deutsche Feste und Volksbräuche von Dr. Eugen Fehrle, 1916, с. 77—78. Див. тут опис танку.

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

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

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

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

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

Про обрядову роль хліба говорити не доводиться.

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

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

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

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

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

VII.

Святовіт. Поганські „молитви“. Живні „божества“.

Можливі два способи аналізу обрядовості: розглядати її, як наслідок чужо-земних впливів (раніш особливе значіння надавали грецькому та римському впливові) і другий—аналізувати її, припускаючи, що вона розвивалася на власній основі життя й світогляду даної групи народів. Ми в своїй роботі прийняли як-раз другий спосіб аналізу,—припускали при тому, що аналогії з обрядовістю інших народів є не наслідок обопільного впливу, а лише тим з'ясовуються, що народи, які переживають приблизно однакові, аналогічні стадії розвитку, втілюють свої уявлення в приблизно тотожні обрядові форми. Так ось в огляді своєму ми ніде не зустріли „богів“, а тимчасом старі дослідники на підставі обрядовості утворювали цілий пантеон слов'янських божеств. Багато в цьому відношенні було вигадано російськими вченими що до слов'янської обрядовості, немало наплутали польські дослідники, які безкритично відносилися до джерел¹⁾, також деякі чеські (Sobotka), хорватські (Grzetić, O vjeri starih Slovena) та інші.

Слов'янські вчені рівнялися на тодішніх німецьких мітологів і плекали патріотичне прагнення звеличити свої краї за допомогою уданих аналогій з пантеоном Греції та Риму. Багато часу і праці довелося потім витратити, щоб з-під романтичного туману визволити неприкрашену дійсність. Рішучі кроки в цьому напрямі зробила в нас школа ак. Ф. М. Веселовського. В останній час багато зроблено проф. М. Грушевським. В литовській релігії пробував був обмежити перебільшення проф. А. Брюкнер²⁾.

Однак поминули ми в своєму викладі такий переконуючий в існуванні слов'янського бога жив обряд, як загальновідомий ритуал Арконського свята на честь Святовіта—з жертвами та молитвами. Як-би не відноситися до свідомств про це свято (головним чином Saxo Grammaticus), як-би не обмежувати правдивість джерел, все-ж таки абсолютний скептицизм був-би мало корисним замовчуванням фактів. Картина святкування на честь Святовіта, як її малюють історики, уявляється нам святом міським, в той час коли ми до сеї пори мали до діла з сільськими святкуваннями неосвіченої маси. Так ось треба гадати, що культ Святовіта—запозичений вищими верствами в якогось иншого народу³⁾. Уявлення слов'янської людности не пішли в своєму розвитку так далеко, щоб в живній обрядовості утворити культ божества. Наколи так, то не могло бути й живних молитов і жертв. Молитви коло „бороди“, спостережені описувачами—результат християнського впливу. В своєму викладі ми підкреслювали незначність просильного елементу в обрядовості найдавнішої доби її розвитку.

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

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

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

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

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

(уважаймо час свідоства—IX в.), арабський письменник мав до діла з якимись християнізованими Слов'янами (а то значить молитва це—не поганська), або, може, змішав якийсь инший нарід із Слов'янами. Якщо могло бути останнє, то більш імовірним було-б застосувати цю молитву не до Слов'ян, а до Литовців. Аналогічну Ібн-Дустовій молитву наводить Praetorius¹⁾, та й взагалі олімп Литовців був далеко багатший від слов'янського.

VIII.

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

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

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

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

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

¹⁾ Op. cit., с. 51—52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ще більший відрив од магічної основи обряду вбачаємо в згаданім у нас водженні „Переґені“. Процесія з Переґенею (на полення буряків), так само як і обжинкова, закінчує собою колективну працю на полі. Має вона і спільні з обжинковою і відмінні риси. Як там, так і тут, маємо до діла з синкретичним обрядовим дійством—на чолі з вибраною дівчиною та хлопцем, дійством, яке супроводиться жертвами, дотинками, танками, співами та музикою.

Однак обжинкова процесія—весільна на чолі з молодого і друзками; в процесії-ж з „Переґенею“ перед ведуть дівчина і хлопець, які зображають чоловіка і жінку. Будучи весільною, обжинкова процесія разом з тим є магічний обряд рослинного типу: береться, несеться й подається сніп, вінок, символ врожаю; процесія з Переґенею дійство наскрізь комедійне, жартівливе,—вінок, коли він у ній є, жадної ролі не відіграє. Не мислиться в ній нічого подібного до „бороди“, бракує обряду подавання вінка, його приймання. Фіґлі, жарти в обжинковій процесії—елемент рівнобіжний до головного серйозного магічного акту,—„коверзування“ Переґені само є головний елемент—урочистість дії цілком другорядний момент.

Незаперечні архаїчні моменти в „Переґені“ ми вже в своєму місці відзначили (пантоміміка, животинні елементи), але в цілому обряд, з нашого погляду, є пізніший по походженню. Утворився він у наслідок концентрації комедійного елемента так само, як на ґрунті мітологічного міму утворювався мім бурлескний (Вундт). Наше бурлескне дійство (не мім) утворилося на ґрунті обрядовості, що закінчувала колективну працю. Водження Переґені відоме нам, як дійство, що робиться на полення буряків. Однак матеріали О. Б. Курило дають підстави гадати, що Переґенею водили й на-весні (як репетиція) й на деякі великі свята (Трійця, то-що). Ця вказівка тільки зайвий раз переконує нас, що маємо до діла з обрядом, який власне переставав бути таким—відірвався від колективної праці навіть що до часу його опровадження. Слово Переґеня розуміємо так: це дівчина, яка на роботі перегаляла других. І на обжинки—укореновували кращу робітницю. Коли прийняти на увагу це, а також неясне посвідчення про обжинковий обряд на Черкащині (О. Б. Курило), то можна припустити можливість назви Переґеня і на обжинки.

Неможливо припустити, що обжинковий обряд водження Перегені міг був у найдавнішу добу втратити магичну основу, однак концентрування в нім бурлескного елемента potwierджується наведеними в попередньому викладі фактами. Згадаймо польські обжинкові „фіґлі“, жарти. Разом з тим цілком імовірно концентрування бурлескного елемента на тих моментах, коли відзначалося не повне закінчення хліборобської праці (збір урожаю), а тільки закінчення якоїсь чергової колективної праці коло поля (як полення буряків).

Той процес розвитку, що його ми намітили тут, не є з'явище виняткове, самотнє в українській обрядовості. Він ішов ув однім упливі з цілим процесом еволюції української та взагалі слов'янської обрядовості. Згадаймо водження Лазариць та Кралиць і особливо українську Маланку, безсумнісно, як і Перегеня, дійство з чоловіком і жінкою (Василь і Маланка) в осередку.

По кількості осіб (кілька, кільканадцятьох) та більшій еластичності змісту дій, чинностей „Маланка“— великий крок наперед порівнюючи з „Переґенею“. Зустріваємо в деяких Маланчиних процесіях навіть зародок чогось подібного до сюжету—можливо—під впливом якихось міських сценок, комедій (за Маланкою упадають молодші, ніж її чоловік, з-за цього виникають непорозуміння). Хоч це сталося вже в наші часи, але самий факт цікавий під зглядом принциповим. Він показує, що коли-б на допомогу розвитку міг прийти дужий вплив уже розвинутої, най і чужої, але близької народньому світоглядові драми, то ми-б мали як не народню комедію, то принаймні розвинутий Schwanck. Окрім інших передумов для цього насамперед необхідно було поєднати два края величезного провалля соціальної культури двох класів, що могли зустрінутися на шляху утворення нових культурних вартостей у царині мистецтва. Історія Слов'янщини приводів до цього не дала. Християнський світогляд верхів і система народнього світогляду—були величини, яких погодити було неможливо. Отож і сталося так, що дійства, подібні до „Переґені“, „Маланки“, в основному не змінили своєї будови: закріпилися в формі Schwanck'у в одній із перших стадій його розвитку—з перевагою міміки та пантоміміки (властиво слабо впорядкованих рухів), з надзвичайно бідним словесним елементом.

В напрямку до розвитку жанрових сценок дещо, але дуже мало, дала пізніша доба (кріпацькі часи¹⁾). Взагалі-ж драма на слов'янському ґрунті не повстала. Однак це не значить, що не повстав театральний прийом гри. Оскільки дійства обрядові на протязі цілої історії Слов'янщини все більше та більше визволялися з-під влади первісної магії, оскільки почала забуватися мета обрядових чинностей, остільки мусіли з'являтися штучні театральні прийоми гри: прийоми інтонаційні та мімічні, пантомімічні, техніка штучного жесту.

Дослідника може цікавити ще й питання про особливі властивості обрядовості в кожній галузі слов'янських народів. Оскільки в нас до сеї пори йшла мова про найдавнішу добу розвитку обряду збору врожаю, про час, коли різниця між слов'янськими народами було обмаль, то саме питання відповідає. Можна тільки поставити инше питання, який наріз, які групи народів зберіг у своїй обрядовості збору врожаю більше архаїчних моментів. Найбільшій нівелиції підпала полуднево-слов'янська, московська та чеська обрядовість. Більше архаїчних елементів знаходимо в українській, а особливо в білоруській та польській обрядовості збору врожаю. Таке уявлення отримується, коли мати на увазі весь надрукований матеріал.

¹⁾ Маємо на увазі тип згаданої сценки з злодієм.

IX.

Бібліографічні замітки.

Для полегшення роботи дослідників подаємо тут невикористані та незазначені в тексті праці нашої видання, в яких можна знайти дані про життєву обрядовість взагалі (головне живітні пісні, зрідка зажинки, толока, то-що).

Україна. Арандаренко, Записки о Полтавській губернії, сост. в 1864 г., т. II, 1849; В. Остапчук, Народні пісні, сказання, сказки и проч. (Зап. в Сѣдл. и Люблинск. губ.), «Ж. Ст.», 1902, III—IV, с. 450—455; П. Е. Ефименко, Пісні Черниговських казаковъ, «Ч. Г. Вѣд.», 1859, с. 109, 110; «Вѣстн. Европы», 1859 (пісня при зборі грибів); Домашня жизнь волынскихъ крестьянъ, ихъ нравы, обычаи и предрасудки, «В. Г. В.», 1868, № 130; Ks. A. Brykczynski, Zapiski etnograficzne Polesia Wołyńskiego, «Zb. Wiad.», XII, с. 97—98; Н. Данильченко, Этн. свѣдѣнія о Подольск. губ., Каменецъ-Под., 1869, с. 49; В. Гринченко, Этнограф. матеріали, собр. в Черниговской и сосѣднихъ губ., III; Херс. Г. Вѣд., № 31 за 1849 р. (Оч. землед. праздникова).

Білорусь. А. Сержпуховскій, Талака, «Ж. Ст.», 1907, вып. IV, Слб., 1908, с. 210—214; Бѣлорусское Полѣсье, Сб. этногр. матеріаловъ, собр. Довнаръ-Запольскимъ, Пісни Пинчуковъ, К., 1895, с. 59—60; Простонародныя примѣты и повѣрья, суевѣрные обряды и обычаи, легенды, сказання о лицахъ и мѣстахъ, собр. в Витебск. губ. Н. Я. Никифоровскимъ, Витебск., 1897, с. 252; Н. Никифоровскій. Очерки Витебской губ., «Этногр., Об.» 1893, № 2; Е. Романовъ, Бѣлорусскій сборникъ, т. I, Губернія Могилевская, вып. I и II. Пісни, пословицы, загадки, Киевъ, 1886, с. 280—289, 444; Н. Янчук, Изъ научной побѣдки в Бѣлоруссію, «Минск. Листокъ», № 10 за 1887 г. (дві «жививарныя» пісні); Н. Янчук, По Минской губ., «Труды Этн. Отд. И. О. Люб. естѣствованія, антропологии, этнографіи», кн. IX, вып. I, М., 1889; Н. В., Жатвенныя пісни в Борисовскомъ уѣздѣ (Минск. губ.), «Зап. С. З. Отд. И. Р. Геогр. О-ва», кн. III, 1912, с. 295—300; Зам. о западн. части Гродненск. губ., «Этнограф. Сб.», 1859, III, с. 94—96; Ляцкій, Матеріали по бѣлорусской словесности и языку, «Изв. Отд. рус. яз. и слов. И. А. Н.», 1904, т. IX, кн. 4; Ив. Бѣньковскій, Интересный народный обычай во время жатвы, «Кіевск. Старъ», июль и авг., т. LIV, с. 20; Бѣлоцерковцевъ Н. Е., Жатвенныя пісни в Борисовск. у. (Минской губ.), «Зап. С. З. Отд. И. Р. Геогр. О-ва», 1912, III, с. 295—299; K. Skrzyńska, Wiesz Krynice w Tomaszewskiem, Wisła IV, с. 88—91; J. A. Bayger, Powiat Trembowelski, Szkic geograficzno-historyczny i etnograficzny, Lwów.

Московщина. Сольвычегодскъ и его уѣздъ, «Извѣстія Арх. О-ва изученія Русскаго Сѣвера», 1911, № 15, с. 197—202. Сахаровъ, сказанія, II.

Польша. Kołodziejczyk Edm., Zwyczaj, obrzadki, zagadki i pieśni ludu Kaliskiego w okolicach Wielunia, «Kwartalnik Etnograficzny Lud», t. XV, с. 105—106; Pieśni, podania, baśnie, zwyczaje i przesady z Mazowsza Czerskiego wraz z tańcami i melodyami, Zabr. Kornel Kozłowski, 1867, с. 202 і дальші; Przebieczany w powiecie Wielickim, Opis p. względem etnograf., Stanisława Czecha, IV, w Krakowie 1900, с. 127—128; Pieśni ludowe ze wsi Wierzbicy w powiecie Miechowskim gub. Kieleckiej, Napisała E. Ciechanowska, «Lud», Organ t-wa ludoznawczego we Lwowie pod red. K. Potkańskiego i S. Udzieli, X zes. I, s. 74—82.

Сербія. Хорватія. Српске народне pjesme, скупило и на свијет издао Вук. Стеф. Караџић, кн. I, Београд, 1891, с. 174—181; Живот и обичаји народа српскога. Описао и за штампу приуговотио Вук. Стеф. Караџић, у Бечу, 1867, с. 51; Обичаји народа српскога, книга прва, Београд, 1907; Српска краљевска академија, «Српски етнографски зборник», Книга VII, с. 321—322; Š. Kuhač, Žetelačke popiewke plavili Hrvata iz hrvatskoga Zagorja Obaviest. «Hrvatsko Kolo Naučno-Krjžiževni zbornik, Kn. II, с. 375—384; Песме и обичаји укупног народа српског, I книга, Скупио и издао М. С. Милајевић, у Београду, 1875, с. 214—224.

Болгарія. Никола Василевъ, Избрани народни умотворения, книга първа, Обредни и битови пісни, Пловдивъ, с. 90—91; Периодическо списание на българското книжовно дружество в кн. XXXIV, Сръдецъ, 1890, с. 575—577; А. П. Стоиловъ, Ibid., кн. XLVIII, 1895, с. 976—984; Български народни пісни отъ Елена В. Янкова, Пловдивъ, 1908 (жетварски пісни), с. 220—231; Д. Мариновъ, Семейния животъ на народа, «Жива Старица, етнографическо, фолклорно списание», кн. III, 1892, с. 335—339; А. Разбойниковъ, Нар. пісни отъ Мустафа-Паша, «Сб. за нар. умотв.» XXV. I. Соф., 1904; Нова редица, кн. VII, с. 42—44; Полк. Янковъ, Български народни пісни отъ Весаба, Ibid., XXVII. 1913, с. 35—36; Жетварски пісни, Ibid., I, 1889, с. 47, 48, 16—17, 28; С. Н. III. Животъ на българитѣ в сръдния Родопо, Пловдивъ, 1886, с. 79; Български народни пісни отъ Елена В. Янкова, записалъ и издалъ полковн. Г. Янковъ, Пловдивъ, 1908, с. 220—231; Български народни пісни собрани одъ братя Миладиновци—Димитрия и Константина, вь Софии, 1891, с. 637—510; Български народни пісни одъ братя Миладиновци Димитрия и Константина, вь Загреб, 1861, с. 504—515, 524; Сб. отъ български нар. умотв., ч. III, отд. I—II; Български обичаи, обряди, суевѣрія и костюми, кн. VII, София, 1891, с. 172.

ФЕДІР САВЧЕНКО.

„РОДИНИ, ХРЕСТИНИ, ПОХРЕСТИНИ“

(невидана запись 1854 р. Опанаса Марковича).

З прізвищем Опанаса Марковича (1822—1867) зв'язується в пам'яті кожного Українця праця його як українського діяча й етнографа, що підготував і систематизував відому збірку прислів'їв, яку видав М. Симонов (М. Номис) в 1864 р. Се про неї О. Маркович писав в листі до Шишацького-Ілліча 31 серпня 1858 р.: „Моя розкладка прямує, щоб систематично уложені народні приказки дали опис природи, побуту, моральних і духовних зав'язей нашої України від Карпат до Кавказу“ („Правда“, серпень 1889, с. 156—159).

Ці рядки показують, як він розумів і які широкі завдання ставив перед українським етнографом, і примушують пожалкувати, що не залишилось інших друкованих його творів.

Але в Бібліотеці УАН ім. Б. Грінченка переховується рукописний оригінал праці О. Марковича на 20 сторінках in folio, що його подарував Бібліотеці між іншими рукописами акад. А. Ю. Кримський, якому і висловлюємо тут свою подяку за вказівки що до розшуку й ознайомлення з цими матеріялами.

Повна назва цього рукопису така: „Родыны, Хрыстыны и Похрестыны. Опыт этнографическаго описанія съ народныхъ устъ. Записалъ въ 1854 г. въ х. Петрушовкѣ, Борзенскаго уѣзда, со словъ владѣльческой крестьянки Палажки Китчихи, съ сохраненіемъ особенностей Петрушовскаго говора, Аф. В. Марковичъ“.

В „Київській Старині“ за 1892 р., 9, с. 409, в замітці А. Л. під титулом „Памяти А. В. Марковича“ знаходимо такі рядки про цю його працю: „Одна работка Афанасія Васильевича,—пише автор замітки,—таки была напечатана; это былъ мастерски записанный имъ, въ 1854 г. отъ старухи крестьянки рассказъ о родинахъ и крестинахъ, помѣщенный въ переложеніи на русскій языкъ въ Запискахъ Черниговскаго Статистическаго Комитета (II, 341—347)“.

При порівнянні перекладу з оригіналом, що написаний українською мовою, з'ясовується, що це не було навіть „переложеніє“, а коротеньке, часто невдале, а можливо ще й з цензурних причин зневічене-резюме, яке не дає правильної уяви про працю Марковича ні з етнографічного, ні з літературного боку. Наскільки вираз автора вищенаведеної замітки „мастерски записанный“ підходить до оригіналу, настільки він не може бути пристосований до видання його російською мовою.

Гадаємо, що могли бути й цензурні перешкоди тому, що в цьому перекладі зник, напр., кінець одної інтересної для епохи інформації: „Як зачує, що ваготна... важкого не бере й не перехыляється ныкуды.—Якъ отъ молодымы, дакъ отъ на панщыни пустоємо, а то вже ни. И вже не кладуть быть, хочъ и бьютъ, дакъ уже стоячого“.

Зрозуміло, що виявлення такої гуманности все-ж могло зустрінути певні труднощі що до публікації в друку.

Для того, щоб уявити собі ясніше характер цієї вільної російської адаптації, що в деяких місцях виявляє навіть нетверде знайомство з українською мовою у анонімного перекладача, наведемо початок другого відділу—хрестин.

„Крестины. Въ тотъ же день и крестятъ дитя. Кумовья одѣваются въ лучшее свое платье, какъ въ праздникъ. Кумъ беретъ цѣлый хлѣбъ, кума—полотно на крыжмо, аршина два, три и идутъ къ родильницѣ. Баба между тѣмъ выкупаетъ дитя, заворачиваетъ его въ мужскую чистую рубаху и обвиваетъ краснымъ поясомъ; послѣднее необходимо; въ правый рукавъ рубахи, которою завертываютъ дитя, кладутъ кусокъ хлѣба, а въ лѣвый—соль; хлѣбъ и соль должны быть тѣ, что принесъ кумъ“.

Останньої фрази, починаючи від слова—„а въ лѣвый—соль“ і далі, зовсім нема в тексті оригіналу. І таких вільних додатків знайдеться чимало в російському тексті. Перекладено фактично не більше третини оригіналу і багато интересного матеріалу з етнографічного боку пропущено без жадних підстав.

Пісні на щастя були надруковані повністю. І вони справді мають не абиякий інтерес, бо в деяких місцях нагадують весільні (як перша), а деякі вірші можуть служити аналогією навіть і до історичних.

Крім свого соціологічного й етнографічного значіння запис О. Марковича має також великий інтерес і для філологів в звязку з тим, що в ній зазначені особливості Петрушівської говірки.

Автор замітки про О. Марковича в „Правді“ (серпень 1889 р., с. III), говорячи про несприятливі обставини життя, зазначив: „Сфера його була народ, етнографія, та не легка у нас ся сфера, не дає ще й досі хліба“... І ці несприятливі обставини безумовно відбилися, були навіть причиною обмеженої літературної продукції О. Марковича, його передчасної смерті.

Окрім вище згаданих творів відомий ще тільки один лист його супроти виступів „Современной Лѣтописи“, що були направлені проти Костомарова, і який переховується тепер в рукописному відділі Всеукр. Бібліотеки в Києві, та рукопис про Кирило-Методіївське Братство в Київському Окрархі. Тому було-б дуже бажано, щоб всі, хто має якісь неопубліковані відомості, чи матеріали про Опанаса Марковича, чи його твори, надсилали їх на адресу Культурно-Історичної Комісії УАН, вулиця Короленка, 37, 12а.

РОДИНЫ, ХРЫСТЫНЫ И ПОХРЕСТЫНЫ.

Опытъ этнографическаго описанія съ народныхъ устъ.

Записаль въ 1854 г. въ х. Петрушковѣ, Борзенскаго Уѣзда, со словъ владѣльческой крестьянки Палажки Китчихи, съ сохраненіемъ особенностей Петрушковскаго говора,

А ф. В. Марковичъ.

Родины.

Якъ оце дастъ Богъ уже есть таки женщины, що сама не вродитъ без бабы. По бабу йде чоловікъ. Баба ратуге; а друга есть така бильше, що самы родятъ, не даютъ въ знакъ. Отцюды въ пелену вызьме въ передню й сыдытъ доли. Тоди пошлютъ по бабу. Баба прийде: тамъ и гарненько уже обере, соломки на пылъ постеле (вона доли сыдытъ, покъ баба прийде; бува такъ, що й на-двори).

У насъ такъ, якъ родитця дитя, що стане досужно, до выйде на дорогу, щобъ легшъ, да тогди, въ клуню выйде, або въ хату, да й лежить доли, покъ й Богъ дастъ. На коли-нахъ станешъ, щобъ дитя не такъ забылось, а то усе ходышъ, усе ходышъ. Якъ перве дакъ уже водятця; а друге, дакъ уже не такъ: якъ е хто въ хати, дакъ буде дозырать—чоловикъ чи маты, чи свекруха, а то все Бога просышь самъ собі.

Якъ зачуетъ, що ваготна, дакъ ныдили выличуетъ, да вже ожди того время; чоловіку хвалытця, и свекруси, якъ е... да и свекруха, якого дни, не знатыме,—мисяць искаже, и бильшъ никому, щобъ легше родытъ. Одъ матери, кажуть, одъ ридной, дакъ ище труднише, а одъ свекрухы легше: жальнише ридній матери.

Важкого не пыдыйма, не побижить уже прудко, важкого не бере и не перехыляється ныкуды.—Якъ отъ молодымы, дакъ отъ на панщыцѣ пустоємо, а то вже ни. И вже не кладуть бытъ; хочъ и буютъ, дакъ уже стоячого. Котра молода, дакъ маты (свекруха, хочъ и ридна) приказуе, щобъ не займала ничего, а то така дытина буде, що буде краси; найпаче у то время, якъ третя, якъ выйде высимъ недиль одъ сорочкы що вже забаже исты, що вже чого небудь, а захочетця исты, хотъ изъ рыбы, зъ рыбы найбильше схочетця исты, або такъ изъ мяса. Одна въ одной просить, якъ нема свого; якъ е свое, дакъ зготуе. Якъ у мене маты недалечко, дакъ я пійду, да такъ стыдно, бо заразы и познають, и скажешъ...

Въ хати сымья, дакъ щобъ ныхто не визнавъ, легше: людей якъ узнае бильше, дакъ за всяку душу треба мучытьця.

Тоди подушокъ на соломку и ряденце, а дытыночку такъ перехрыстити, скаже: „во имя Тця й Сына й Святого Духа“—да й на пичъ положить. Святою водою вечирньою, що на кутю отъ увечери беруть, покроплять дытину, и на породило брызнуть,—затымъ, що якъ оце вродитця, хотъ изъ вечора, дакъ до священника у насъ не несуть, а до свита ждуть: въ насъ священникъ лае. Иногда дытина не здорова, дакъ щобъ не крыщеною не вмерла. Якъ нездорова дытина, побачать, дакъ отъ и дають имя, якъ хлопецъ, на батька, якъ дивчина, на матуръ: не дай Боже, да не переночуе! Иногда й священникъ тее саме имя дастъ.

Тогди вже баба воды наносить; якъ дома той чоловікъ, до чоловікъ поможе воды носить (якъ отъ у насъ на гору, да зымою); челядка, якъ е, дакъ посылають. Баба нагрѣе воды у дижку да помостить овсяной соломы: кажутъ, мякше. Богъ його зна,—говорять, що годыця такъ, гвоздыкивъ покладуть, любыстокъ,—да це вже и скупае баба породило.

И це, якъ-що народытця въ ноци,—якъ же е грошы, дакъ чоловікъ за свои грошы принесѣе видро горилкы, а якъ нема, до хотъ где позычытъ, тилько уродытця. Да тогди баби заразы дадутъ горилкы, и породили, скупавшы, и чоловікъ буде пыть. Винъ буде пыть попередъ: кажутъ: „хай Богъ зростыть“ прыдыля шастя йому й долю. Дастъ баби: „спасыби тоби, бабо, за твои труда!“ Тогди породили, да на ен каже: „тоби дай Богъ здоровья! щобъ“ (якъ Богъ давъ сына) сына годовала!“ (а якъ дочку) „щобъ дочку годовала!“—спасыбу!

Якъ почастве, пиде по кумовья. Якъ ще це перве, що не кумъ, дакъ каже: „прошу, братъ, иль перехресты; мины сына Богъ давъ!“ або скаже: „въ хрестъ уведы“, котрый. Кого полюбывъ: зъ роду, а колыи чужого визьме. Той кумъ скаже: „да не пошовъ бы, братъ, да що грихъ Хрыста цюратыця!“ И кумы такъ просить. Якъ нема такой, що все хрыстытъ, то каже: „прошу, сестро“. А якъ така, що хрыстытъ, до скаже: „прошу, кума!“ Якъ прийде, скаже, кого найшовъ; дакъ скажутъ: „спасыби Богу! колыбъ же скорий прыйшлы!“¹⁾

А баба й дытя скупа, зветця: [отройця. Тогди кумывъ поклычуть. Баба якъ попередъ сама пиде до пана. Давно, дакъ въ намытци: по цьому можно було й познать. Визьме хлибъ и плясечку горилкы, да и скаже отъ кого, дъ якого чоловіка. Прийде да положить хлибъ на стиль и поставитъ могорычъ. Якъ котора йде, до й курця пидъ руку бере. Пипъ спыта: „одъ кого се?“ Вона й скаже. Дакъ винъ буде заразы молитву чытать, а баба поклони бѣе. Дакъ тогди скаже, якъ зовуть.

Вона прыйде, да тамъ и дома скаже, якъ зовуть; каже: „поздоровляю васъ, онукъ, и тебе, онуко, съ сыномъ“, чи „зъ дочкою“, на имя якъ зовуть. До вони скажутъ: „спасыбу вамъ за труда“, да дадутъ чарку горилкы.

Баба тогди вже готуе: палыници буде пекты.

Жонкы йтымуть на родыны, почуютъ; баба вже йтыме, дакъ тамъ скаже. Оце такъ. хочъ бы й дви въ хати, то йдуть обыдвѣ, сусиды йдуть, хотъ свои хотъ чужыи йдуть не проханыи на родыны. А на хрестыны просять; якъ е горилка, дакъ и всихъ просять, а якъ нема, до мынають.

Раній постыгае кума вже на родыны: зготовытъ чого, найпаче вареныкы варытъ кума, въ пысныи день дакъ изъ макомъ; въ скоромный изъ сыромъ; масла не мынають тилько зъ сметаною, хыба на масныци вже.

Якъ оце ввійдуть въ хату, дакъ кажутъ: (якъ у ранци; на родыны вранци йдуть, за-ранку) „добрый день вамъ, будьте здоровы“ зъ днемъ, який буде, „изъ празныкомъ!“ (хотъ и нема празныка, дакъ говорять такъ усе). Кажна принесѣе буханецъ, або краецъ, безъ хлиба не прыйдуть; на мысоци, на-споди що-небудь: картопля або гуркы, а зверху хлибъ. Стары вѣлмы не йдуть на родыны; хыба такъ якъ у сына, або въ дочкы,—а то не прыйдѣ. „Идитъ вже вы,“ кажутъ на молодшыхъ, „наша старость уже, мы свое дходыли!“—Якъ хлибъ дають породили, до кажутъ: „будь здорова по дорози, сестро!“ А вона каже: „да було всюды, було й по дорози!“ (котора на дорогу ходытъ); да тогди роскаже тымъ жонкамъ, якъ дытя прыйшлося родить. А ти жонкы, що прыйшлы, звутьця в насъ: родынныци.

Весело, якъ уже живе, и вона якъ здорова, породила. Балакають й сміютця. Котра

¹⁾ Якъ колы не далеко, або выгода, то кумъ прыйде зъ тымъ чоловікомъ, визьме окрасцъ.

зайде зъ заду, да того чоловіка за вуши, да въ гору пидіймуть. „Поздоровляемъ васъ сыномъ чи дочкою!“ просять сидать: „сидайте, будь ласкави!“ До вони посадають коло породили на полу, и за столомъ есть. Попереду породили буде частовать родыннихъ жонокъ: коло еи горилка стоить, чарочка маленька; по дви чарочки заразомъ налива: такъ-то, кажутъ, годитця. Закусать, дакъ по третій дае. Вона на полу сидыть, а вони пидходять къ ий; котра попереду въ хату вйде, ту попереду й частуе.

Дакъ вони не довго сидать—родынны,—хыба котра прыйшла зъ стороны, дакъ буде дожидать Хрыстынь. И тежъ вони закусують, котра прынесе що: породила коло себе ставыть. Просяютця. „Спасиби Богу да й вамъ!“ а вони скажутъ: „идить на здоровья! спасыби, що прыходыли!“

Хрыстыны.

Того дня й до хреста кумовъя йдуть. Додому попрыходять кумовъя (зъ родынъ то вже),—передягнутця такы въ чыстишу одежу вже. Кумъ одягне свиту чорну, поясомъ пидвяжетця червонымъ; надивае все чысте—и сорочку, й штаны, такъ якъ и до церкви. А кума плахту гарну пидвяжае, запаску сыню; въ литку, дакъ у юпци, а зимою въ кожуси. (Якъ е, дакъ и кумъ одягне, якъ зимою, кожухъ).

Давно въ насъ було въ намиткахъ все хрыстять, а теперъ въ хусткахъ; за сього пона молоди вже не ходять въ намиткахъ; якъ иде до прычастя, дакъ и одставляе: „носли!“ каже: старыи въ намиткахъ прычащаютця.

Дакъ кумъ бере цилый хлибъ, а кума одриже полотна на крыжмо, такъ—аршинъ тры, яке есть уже,—яке Богъ дасть: чи товсте, дакъ и товсте, чи тонке, дакъ тонке, нема тонкого, дакъ и товсте бере.

Тогди вже прыйдуть, дакъ ихъ посадять за столомъ, да ихъ горилкою частують. и закуску поставлять. А баба дытя вже прыготовыть тамъ скупа, въ пелюшечки сповъе. Краснымъ поясомъ сповывають: найпаче поясы крапови на хрыстыны, да впыть якъ несуть прычащать.¹⁾ Да шобъ була чоловіча сорочка чыста, вгортають. Пелюшкою бгорне, а поясомъ навхрестъ сповъе. Да в чоловічу сорочку, въ правый рукавъ того хлиба урижуть, що кумъ прынесе, и солы тий дробочокъ увьяжуть. Да тогди угорнуть въ сорочку.

Баба подасть за стиль куми дытину. Дадуть хлибъ куму пидъ руку, свій дадуть. и пляшечку горилки. А кума дытя да крыжмо взыме (вона прынесе, да пры соби и держыть: прытулыть до бока, пидъ руку). Да ще и пелюшечку дадуть чыстенку: вона пидстромыть соби отцюды пидъ поворозкы (вони до запаскы прышыты).

Тогди перекрыстятця да й идуть хрыстыть до пона, де живе пипъ: хрестильня въ його е—оттакъ буде високе. Кума несе дытину; у двозй йдуть. Прыйдуть до пона; кумъ положить хлибъ на стиль, пляшечку поставыть. Якъ богатый кумъ, дакъ грывенька положить, а якъ-же убогий, дакъ десять копйокъ; а кума положить крыжмо... Священикъ тоди вйде, да каже куми: „Осмотры жъ дытя ты!“ (шобъ було чысте). До вона його осмотрыть. Якъ вмажетця, тамъ въ ихъ е ночовочки и вода дакъ искупа. Тогди вклякне у хрестильню. Дакъ винъ ихъ и поставыть двойга; кума зъ правого боку. Якъ хлопець, дакъ попереду дасть кумови. Винъ самъ взыме дытину да й прострыже йому голову навхрестъ оддасть кумови, кумъ держыть. Да тогди взыме, да помыруе, и губкою вытира. Да тогди такъ на руку взыме дытину да стаканъ воды холоднои, да на дытину и злыне, такъ изъ головки.

Дакъ якъ яка дытыночка, такы изожметця домиста, въ-купочокъ; а котора, дакъ такъ и выправыть, Богъ його знае, и побиле. Да отогди-то кумы замичають, що чи живе буде... Оце кажутъ: „а що якъ же тамъ, чи выправылась дытына, чи ни?“ Дакъ котори старици, кажутъ: „якъ нить, до може дасть Богъ, и живе буде.“ А якъ-же кажутъ: „Да выправилась!“ до кажутъ: „Боже-жъ дай, шобъ живе було!“

Прыйдуть до дому ото вони жъ вже вйдуть у хату и кумы жъ такъ кажутъ: „поздоровляю васъ, кумъ и вы, кума, васъ съ сыномъ“, тамъ якъ небудь назвуть, якъ уже дадуть имя йому, такъ назвать: „хай вамъ Богъ зростыть! одъ васъ бралы нарожене, а вамъ прынесли охрещене!“ До вони ихъ посаджають за стиль, да тогди вже ихъ частують, закуску поставлять.

А той чоловікъ уже пиде клыкать на хрыстыны. Поклыче. Вйде у хату, якъ у-день, до каже: „дорови!“ А въ-вечери каже: „добры вечеры!“ До винъ дае буханецъ зъ буханцемъ ходитъ проситъ. „Просымъ на хрыстыни!“ До вони тамъ пытають: „а якъ же зовуть твого сына?“ До винъ и скаже, якъ зовуть. Да такъ по всехъ хатахъ, скылко йому треба людей, стилько й поклыче; ридъ увесъ поклыче,—хоть и не пиде воно, якъ сердытя, а клыче. То кажутъ: „прйду, прйду, спасыби тоби, заразъ прйду!“ А которе сердытя: „да спасыбу, що клычешъ!“ Прыходьте!

Це жъ такъ клыче, дакъ одежынка хоть одна есть лучченька, до одягне. Жонкы и чоловікы йдуть разомъ, чы и матеркы и батькы, якъ есть йдуть на хрыстыны.

¹⁾ Поясы—червоны зъ самои шерсти, а се и пенька е; такъ и тчетця, наче вышиване. Купують у Вычни. Немае въ насъ такихъ, що роблять; роблять такими, що самыи красныи.

Посаджають котри старши, за столомъ; жонкы, за тимъ, що на покути, а молоді коло полу стоять, да на ослони сидять, а чоловікы коло порога за столомъ. Да тогди вже той чоловікъ и обйде кругомъ усихъ. Якъ есть батько, або мати, своя, або жинчына, дакъ зъ ихъ почина; своихъ батька й матирь сперва, а тамъ породили, бабу, кумивъ, тогди вже всихъ людей. Да другому куму загадають (той уже чоловікъ), да по другій чарці дасть. А тогди вже баба почаствує вареною, по третій: нальє въ мыску, поставить на столи и сыпле у чарку ложкою, да попереду... (той же порядокъ).

Після батька й матери, чоловіка, якъ у синяхъ зъ люлькою, дакъ гука: „а де лышь ты, ковалю?“ А винъ якъ выпьє чарку, да якъ есть грошы, до вкыне въ чарку: „Оце жъ я оплачуюсь, бабо, щобъ не колыхаты!“

Жонкы молоды стоять, співають:

Спасыби тобі ковалю,
Що ты намъ дытну сковавъ;
И въ ручечкы не хукавъ,
И нижкою не тупавъ:
И тепло и добро
Коваты було.

Не журися, милая,
Кунія шубочка зпыта буде,
Мы зъ тобою жыты будемъ;
Будемъ жыты, Бога хвалыты,
Дочокъ отдаваты, сынивъ женыты—
Намъ зъ тобою, мыла, вкы виковаты!

Зелена, зелена въ лузи трава,
Мылая й любая въ мужа жона.
А винъ же ии зажартовавъ,
Кунію шубочку попорвавъ;
Зажурылась мылая.

Молода добра—
Пошлыла шубочку зъ чорного бобра,
А винъ ии зажартовавъ,
Бобровую шубочку попорвавъ.

И далѣ слова первого варіанта.

Послѣдняя пѣсня съ варіантомъ ея вставлена сюда изъ другой мѣстности — М. Шклова, Могилевской Губерніи.

Баба обнесе по третій усихъ. Тарилка стоить на столи и на тарилци буханецъ; дакъ хто кыне въ чарку, дакъ вона прыйде,—у тарилку съ чаркы й выложыть. Якъ уже вси оце выпыють, стравы пойдыть: борщъ, юшка,—паланычи печуть,—дакъ хрыстятця и дякують „спасыби Богу й вамъ, нехай вамъ Богъ зростыть“ (нехай) „Овсія!“

До кума: Эй! не втикайте жъ, будь ласковъ, просымъ до чопа; до воны: „Да спасыбу!“ дай вернутця. У синяхъ подождуть, або у двори. Дакъ оце вже тарилку визьмутъ, що зъ грошыма, да кумови оддадутъ: дакъ винъ иде вже перепывать до кумы (породили). Оце жъ у сій руці, въ ливій, тарилка зъ буханцем и зъ грошыма, а чарка буде налыта горилкою; а баба за нымъ несе мыску зъ горилкою. До винъ куми дає, а кума каже: „пийте жъ вы!“ Винъ и выпьє. Да тоди куми дасть, дакъ кума выпьє. Да це такъ, на правый бикъ стоятыме, тому дасть, тоди на ливій, такъ навхрестъ почаствує. Да тоди вже породили подякує. Спасыбу Богу, вамъ, кумъ, и вамъ кума, за ваши труда.

Да тогди вже це кумъ и кума клычуть людей до чопа (у шынокъ). Наберуть у мыску мукы и визьмутъ бухандивъ два, да въ шынкъ увыйдуть, на столи поставлять, кругомъ сидають за столомъ. А кумъ визьме квартиру горилкы да всихъ и частує; тогди кума визьме квартиру, и та, такъ же само, почаствує всихъ. Тогди вже, якъ оце шо чоловікъ да жинка, до удвози берутъ чертку, и тамъ такъ другыхъ буде паръ дви, тры; а котри шо сами зъ хаты, дакъ по осыуси. Выкыдають домиста гроши, визьмутъ да й пьютъ. А якъ же нема грошей, да надіетця, шо не дасть шынкарь, дакъ иде додому якъ выпьє кумову чарку.

На хрестынахъ ще співають,—почына баба, якъ частує:

Ой пидъ выпшнею,
Пидъ черешнею,
Тамъ Палажка сына вродыла;
Сына вродыла, дочкы бажала,—
Къ соби дружиночку да призывала:
Чоловиче мій, дружино моя!
Идыжъ ты, иды по бабусеньку,
По старенькую, по умненькую!
А бабусенька догадалася,
Швыдесенько да й убралася:
Увъ однимъ чоботи и безъ пояса.
Въ правій руці да простыръ несе,
Да Бога просить:
Опростай, Боже, си дви душечки:

Одну душечку охрещеную,
Другу душечку народженную,
Третью душечку й бабусеньку!
Въ недиленьку да поранесенько,
Да бижыть Петро по бабусеньку.
А бабусенька готовусенька—
Въ однимъ чоботи и безъ пояса;
У правій руці да простыръ несе,
А въ ливій руці сповывочокъ.
Опростай, Боже, да дви душечки,
И старенькую, и маленькую,
Що маленькую задля славоньки,
А старенькую для порадоньки.

Варіантъ этотъ записанъ отъ жительницы д. Сычовки, Киевской губерніи, Радомысльскаго уѣзда; но на родинѣ своей пѣсня эта поется не на хрестынахъ, а на похрестынахъ, которые тамъ называются злывками.

Ой мій кумасику, мій голубочку,¹⁾
 Прибуди до мене хоть раз у лити;
 Їз мене в лити винограду—квити,
 Сини озеро разливаєтця,—
 І щуки й караси викидаютьця,
 Пани й князи зъизжаютьця,
 Да сьому дыву удивляютьця:
 Що щуки-караси викидаютьця;
 Що щупечки загля кумочка,
 А караси загля кумаси.

Ще „лебидочки“—да ще сїи:
 Да бабуса моя старая,
 Пороженнїя мое легкое!
 Ой дамъ тобі, бабусенько,
 Коробочку симья,
 Да пріймися, бабусеньку,
 За мое насинья.
 Да бабуса моя старая,
 Пороженнїя мое легкое!
 Ой дамъ тобі бабусеньку
 Коробочку бобу,
 Да пріймися бабусеньку,
 За мою утробу.

Да бабуса моя старая,
 Да бабуса моя старая,
 Пороженнїя мое легкое!
 Ой дамъ тобі бабусеньку,
 Червонїи чоботи.
 Да пріймися бабусеньку,
 За мои животи!
 Ой дамъ тобі, бабусенько коробочку
 проса,
 Бижы, бижы, бабусенько, да до мене боса
 Да бабуса моя гордая,
 Породиллье мое трудное!
 Ой дамъ тобі, бабусенько, коробочку
 гречкы,
 Да возьмися, бабусенько, да за мои
 плечкы:
 Да бабуса моя гордая,
 Породиллье мое трудное!
 Ой дамъ тобі, бабусенько, коробочку
 жита,
 Да возьмися, бабусенько, за моего
 живита.
 Да бабуса моя гордая,
 Породиллье мое трудное!

Послѣдній варіантъ этой пѣсни также Сычовскій Кнѣв. губ., Радом. повіту и поется тамъ на третій день послѣ крещенія, слѣдовательно также на похрестынахъ (злывахъ), odbyваемыхъ только днемъ позднѣе отъ Петрушовскихъ.

Похрестыны.

На другой день похрестыны. Баба вже сама ти порядкы знае. Дижучыныть зъ вечора, паланыць напече у-ранци, стравы наварыть. Тогди вже и скупа породило, да те помые все: пиль, лавкы; повиносыть сь пидъ ей соломку, купель выносыть (стоить до похрестынь, трычи вь одному купели купаецця породила).

Да тогди пиде, да наламне вербы, да вь видро и складе, и воды набере прынесе, да тогди вь горщокъ ту вербу, водою налье, да туды овса. Породила встане да й прыготовыть паланыцы у мыску чотыри, наверхъ хустку тогди ще й грошей положить. Якъ е свекруха, дакъ и свекруси такъ.

Да баба вьизме, породило поставыть доли, да изъ того горшка да и льѣ й воду ту, що изъ вербою, на руки, до вона й помые; да тогди такъ, у праву руку й налье воды,—до вона и пустыть такъ—до лытку, а другу пиддержуе, оттакъ—щобъ бигла вода; да тую воду, що бижыть по руци, да вже у ротъ хапа да й пье ту воду. И на другу руку такъ же. Ажъ трычы пускае воду на обидви руки. А тогди ддасть породили тую воду; до породила да вже баби льѣ на руки, а баба мые; да й баба такъ саме пуска воду по рукахъ, да й (породили) дае воду ту пиль изъ рукъ. Тогди вже баба вьизме да горщыкъ поставыть зъ водою, ту воду поставыть.

Якъ же хлопецъ, дакъ породили правую ногою на сокрыи стоятyme, а якъ дивчына, дакъ на гребени, да голку положить до долу.

Да тогди баба вьизме сокрыу ту да ту вербу саму, да такъ навхрестъ цюка и сь переду и зъ-заду, и зъ правого боку, и зъ ливого боку. Тогди збере ту вербу, да знову вь ту воду й положить. Да тогди вьизме, да оцимъ-оклынкомъ, що сь-пидъ руки, сь пидъ правою, сорочка, да породило й втре що на породили сорочка.

Тогди каже: „щобъ ты не терлася, не мьялася, щобъ ты вьрокивъ не боялася и твоя дытына также!“

Чоловикывъ выводять сь хаты, самы жинкы.

Да тогди каже: „Якъ верба росте швидко, щобъ такъ и дытына росла швиденько! Якъ заласа ниhto не вкусыть, щобъ такъ и породили ниhto не спидкусывъ и дытыны; ны зъ витру, ны сь-пидъ зорь, ны сь прыговору! щобъ ты не боялася ниякого пры-стриту!“ А тогди вьизме да й похука за плечи: „не мій Духъ, Вожій Духъ! баба зъ ричю, Бигъ зъ помочю!“ Вьизме мыску, що на столи, прыготовыть 4 паланыцы, хусткы й гроши, дакъ баби дае; дакъ такъ же: якъ свекруха, дакъ и свекруси, и ридній матери такъ же. Вони стануть къ сторони, а породила стане на колїняхъ, да имъ и поклонитця до земли. „Проститъ мене гришную, що я кровь проливала!“ „Вогъ тебе простыть и мы про-щарокъ.“ А тогди вь ноги поцилуешъ и вь руки. Попереду бабу пупоризну, а тогди ма-терокъ. Якъ нема, дакъ такъ людямъ поклонься.

А чоловики вь синяхъ.

¹⁾ Се якъ кумъ перепыва.

До баба визьме тую мыску съ паляныцями да по-хати такъ до порога пробижить скоро, до тогди до стола. Якъ-же, що хлопчыкъ: „щобъ мый онучокъ швиденько ходывъ и говорывъ!“

А кожухъ помостыть на лавци. Тогди породила сяде на кожуси за столомъ. Попереду баби налье чарку горилкы, да тогди вже матери. Вжей чоловікивъ уклькнутъ у хату. Дакъ вони ввийдуть, дакъ уже всимъ дасть породилъ по чарци. Тоді устане изъ-за стола да на пылъ и пиде породила. А вони посадають уси за стылъ люде, а тьи мыскы, що съ паляныцями, дакъ напокути стоять.

Да тогди вже якъ пообідають, дакъ баба хустку завьяже, паляныци визьме да днесе додому.

Тогди зновъ зъ однією прыйде да всихъ и поклыче до чопа. Да вже тогди и йдуть уси до чопа. И баба та визьме пивкварты горилкы, почаствуе всихъ. Тоди вже якъ попьють бабыне, да тогди поскладаютьця да попьють да й додому йдуть жонкы; а чоловікы, хоть якый и бувъ у хати, до чопа никто не йдуть, да вже тогди мало й жойок ййтыме.

Акад. МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ.

ПОСТРИЖЕННЯ Й ІНШІ ОБРЯДИ, ВІДПРАВЛЮВАНІ НАД ДІТЬМИ Й ПІДЛІТКАМИ.

Серед різних культурних пережитків, цінних для пізнання таких сфер давнього народного життя, що мало або таки зовсім не освітлюються нашими писаними джерелами—колишнього світогляду, культури й соціальних відносин, особливої уваги варті останки давніх звичаїв і звязаних з ними поглядів, норм і правил, що кермували життям колись у родо-племіннім побуті і в часах переходу з цього родового недиференційованого укладу до побуту територіального, громадсько-класового. Поміж ними важне місце займала система обрядів, котрими правився порядок приймлення і переходу кожного нового члена роду, почавши від самого народження, до відповідних поколінних (возрастних, вікових) розділів родо-племінного колективу.

Система розпочиналась обрядом прийняття новорожденця найближчою родиною: в родині патріархальній в особі батька, а в інших формах родинного колективу могли то бути інші авторитетні представники. Вони мали констатувати, чи новорождена дитина може вважатися своїм: новим втіленням роду, корисним для нього, чи може показує якісь небезпечні позначки, що провіщують біду від сеї будучої людини, або натякають на її походження від якоїсь чужої ворожої сили—те що зветься в нашому фольклорі „відміною“, „обмінчам“.

Продовжувалася ця система в дальших обрядах, котрими дитина віддавалась в опіку благим силам, що опікуються родом. Спеціальний ритуал виводив дитину з аморфного, безполого дитинного стану і прилучав до котроїсь половини роду—жіночої чи чоловічої. Далі проводжено її через різні вікові верстви сеї половини, аж до моменту признання повноправним членом воєнної верстви—оборонниці роду (чому на жіночій половині відповідали вводи до дівоцької громади, що мала право паруватися зі згаданою воєнною, парубочкою верствою). В різних примітивних організаціях сеї момент обставлюється особливо святочними, таємничими, часом дуже тяжкими для кандидата і болючими операціями, що переходили в пробу його мужности, витривалости і под. В деяких за сим першим посвященням ідуть переходи по дальших ступенях соціальної драбини—вступи до різних релігійно-політичних організацій, дуже складних і розгалужених. Часом ця родова структура має більш простий і одноманітний характер: з верстви парубочої, воєнно-безхазайної (котрій відповідає дівоцька верства, з правом безпідружнього парування) парубки переходять до верстви хазайновитих, постійно одружених господарів; далі до верстви дідів, звільнених з активної військової служби, так-би сказати родово-племінного сенату, і сим чоловічим верствам відповідають аналогічні жіночі ¹⁾.

Що з того можемо вказати у себе?

¹⁾ Про се в моїх книгах: «Початки громадянства» (Генетична Соціологія) с. 114 дд. і Історія укр. літератури, I с. 218 і далі. Катерини Грушевської: «З примітивної культури» с. 86—87, 184 дд.

Християнські обряди—молитвування, надання ймення, хрестини—здебільшого покрили без сліду старші ритуали приймлення народження його батьками чи родиною. Глуха звістка споминає прикмету „стригти дітям перше волосся і варити кашу для рожаниць“ коло теперішньої „другої Пречистої“, в серії осінніх свят після зібраного урожаю,—що мали очевидно характер також і культових трапез на честь „Рода і Рожаниці“—протекторів роду. Підчас їх діти „постригалися“ вперше і відбувалися інші церемонії подібного характеру, що вводили новий родовий наросток до поколінних верств роду. Одна записка при Семеновім дні, 1 вересня записує: „На Семена постригай і на коня сажай“. З літописних записок—XII—XIII вв.¹⁾ довідуємось, що в княжих родинх малих княжат на 3—4 році життя постригали і того-ж дня садили на коня: при тім відбувався великий всенародній пир—що в розширеній формі відповідав святочній трапезі, яку відправляли по звичайних домах. При тім згадується присутність єпископа, і се показує, що пострижинам надано вже церковного характеру; мало того: в деяких звістках виразно говориться, що княжича стриг єпископ, і то в церкві. Так було і по інших слов'янських землях: в житті одного з чеських князів оповідається, що коли прийшов час обстригти княжича, сю церемонію зробив єпископ після літургії перед олтарем. В слов'янським глаголитським требнику, що зараховується до XI віку, є молитва „на постриження власомъ отрочате“—і в ній взірцем сього обряду представляється обстриження голови і нігтів Мельхіседека Авраамом (апокрифічне оповідання—записане в Палестині нашим подорожником іг. Данилом на поч. XII в.). При сій нагоді проситься всього добра хлопцеві і його постриженому батькові („подемлиощумо власи“—тому, хто приймає волосся); молитва прирівнює його до Симеона, що приймав Христа. Ся молитва ввійшла і до наших требників і в них до пол. XVII в. держався сей обряд „першого остриження“,—що робилось священиком над дітьми, не тільки княжими, а і всякими, і у нас і в деяких інших слов'янських краях дуже довго: відомі ще в XVIII в. накази хорватських єпископів, щоб священики не брали участі в постригах дітей²⁾.

У полудневих Слов'ян сей обряд заховався в особливо церемоніальних формах: він називається „святими постригами“. Довершити обряд запрошується кого-небудь спеціально, і спрошується рід чи сусіди; пострижений батько, обстригши дитину, дає їй дарунок, і після сього вважається її рідним і опікуном (богато є оповідань, як навіть Турки, щоб зберегти себе від якого-небудь юнака-розбійника, запрошували його обстригти дитину—бо від таких запросин не можна відмовлятися). Обстрижене волосся викидалось на обірки (на гній худоби³⁾).

З старших переказів звертають на себе особливу увагу польські оповідання про свою стару династію. Князь Попель скликає приятелів на пир з нагоди пострижин двох синів; святі чи ангели в вигляді бідних подорожніх приходять до нього, але він їх не приймає. Тоді вони завітали до хати бідного селянина Пяста, що теж ладився до пострижин свого сина; святі перехожі наділяють його всяким припасом, так що Пяст може запросити на пострижини князя з усім його двором. Перехожі обстригають Пястового сина, дають при тім йому ймення і наділяють його щасливою долею, так що він переймає княжий стіл у роду Попеля. З інших польських звісток виходить, що на княжім дворі справлялись пострижини в семім році життя, при тім хлопець діставав нове ймення; єсть натяк, що в волосся хлопця при пострижинах вкладались колоски⁴⁾).

¹⁾ Вони походять з країв великоруських, але тутешні княжі двори, безсумнівно, жили традиціями київськими.

²⁾ Про сей обряд в праці К. Нікольського, О службахъ русской церкви бывшихъ въ прежнихъ печатныхъ богослужебныхъ книгахъ, 1885.

³⁾ Матеріал зібраний в праці Кравца—Fr. Krauss, Haarschurgodschaft bei den Südslaven. Internationales Archiv für Ethnographie, VII, 1894.

⁴⁾ Звістки ці аналізував пок. краківський професор Кароль Потканьскі в студії *Postrzyżyny u Słowian i Germanów*, *Rozprawy Akademii Umiejętności*, wyd. hist.-filozof. m. 32, 1895.

Сі подробиці набирають значіння в світлі індійського ритуалу, виложеного в брамінських підручниках і розробленого незвичайно детально. Не входячи в подробиці, піднесемо деякі моменти: Постригання відбуваються по першій році, але можуть бути по третім, п'ятім і пізніше, як до котрої касті; робить їх батько мідяним ножем (очевидно пережиток з доби халколіту, мідяної культури—часів відділення Аріїв від індоєвропейської родини). Дитину тримає на колінах мати; в волосся перед обстриженням закладається кілька колосків та кропиться їх водою. Обстрижене волосся мати кладе до посуду з гноем бика, потім їх закопують. Обряд однаковий для дівчини й хлопця, з тою різницею, що стрижучи хлопця, батько промовляє різні сакральні фрази, а дівчину стриже мовчки ¹⁾.

У нас єсть останки кількох пострижин. Подекуди бабка обстригає дитину зараз як родиться—мовляв, аби не вилисїла ²⁾. Священик стриже при хрещенню, в церковнім обряді. Стрижуть по першій році. Стрижуть коло сьомого року ³⁾. Одні пострижини витісняють з уживання другі, і не знати, чи практикуються вони деє кількаразово в певній системі, але за сїм варто питати. Обстриження на сьомій році толкують, що в тїм часі дитина дістає нові зуби,—немов відроджується. Саме-ж осриження розуміють як жертву богам—опікунам роду (в звязку з сїм—положення волосся на гній бика, кидання на гній, у нас паралельне—виливання води з першої купелі дитини до свинюшника).

Сполучення постригів і всадження на кїнь, згадуване старшими літописами, мабуть практика спеліяльно князівська, заведена для того, щоб скоріше зробити малого князича повноправним членом роду і спадкоємцем княжого столу. В походженню сьїм се два зовсім окремі обряди, як їх бачимо окремо в нашій сільській обряді, там де заціїли ще якісь слїди їх. Напр., баба входячи вперше до дому, в замовленню читає: „Як младенець—сидись на коня, а младениця—берись за гребеня“ (Радемисльський пов.). А пок. Боржковський на Подїлїю записав сей обряд в моменті, як парубка приймають до парубоцької громади: парубки підїмають його на руках і співають пісню, де описується „на конику удалець—наш Іван молодець“,—очевидний оставок всадження на коня (піднесення на руках і посадження на коня—обидва обряди явно перейняті з княжого й боярського побуту).

Інше сполучення—з плїбомом. „Чин на постриганїє власомъ жениху с невѣстою“ стрічається в деяких старих требниках в обряді вінчання, між обміном перстеньми і самим вінчанням. „Священик, узївши нежїці у матери він-

¹⁾ Аналіз індійського обряду у того-ж Потканьського.

²⁾ Чубинський, V, с. 4 (Холмщина).

³⁾ В матеріалах, зібраних на Чигиринщині Марком Грушевським: „В цьому часі (коло третього року) постригають дітей на стать свою: хлопчика на чоловічу стать, а дівчинку на жіночу. Бувають і поштини сього часу, могоричуть. Але з бідности забувають тепер про це. А за мене (оповідача) то ще гуляли, і мене ще стригли так, а мати розказують не раз, як було ходять гулять до хазяїнів на ці „постриги“. Постригають, здається, як-раз на іменини, щоб 6 літ рівно було“ (Матеріали до етнології, IX, с. 106). „Колись було в звичаю справляти бенкет, на закінчення дитячого віку перед тим як дитина йшла в пастухи. Тепер то вже минулося“. „Минулось те, щоб могорич пити, як чуприна одросле у дитини“ (с. 142).

В „Гудульщині“ Шухевича: „У місяць по родинах стрижуть дитині волосся, аби росло найгуше і аби було файне. Мати бере дитину на руку, кладе обтате волосся у вугол хати і каже: „Дивися, де я кладу волосся, аби ся на тїм світї знов знало, відки його взяти“ (Бо людина мусить на той світ принести кожний кусник свого тіла—волосся, нігті). „Аби волосє у дівчини росло ладно, треба стрижений волос класти у розсоху верби“. „Дівчину заплітають по раз перший, як їй минуло шість років; до сїї чинности запрошують сохтівну жінку; така заплітає волосся серед голови у хрест так: бере з переду, з потилиці, від правого уха і від лівого, і звязуючи те волосся на середині, каже: „як звязую усе волосє на тобі, аби ся тримало з усіх штирох боків, так аби ся вязали до тебе з усіх боків парубки, удівці, дідицькі сини, тай котрі найстарші парубки у краї: котрий тебе уздрить, то так аби за тобою умлівав, як риба за водою“ (IV, с. 8, діалектичні особливості стираю для зрозуміння).

чальної, стриже волосся на чотири частини: на чолі, ззаду, над правим і лівим ухом, і так само у невісти навхрест¹. Потім приліплює волосся до свічки; молитва та сама, що й на перші постриги¹).

Для легшого збирання матеріалу ставимо такі питання:

- 1) Що робиться, аби нечиста сила не зіпсувала дитини, або щоб під видом дитини не прийшло на світ чортеня або „відміна“?
- 2) Які обряди зв'язані з приходом баби-повитухи?
- 3) Чи при породі нема обрядів ближче зв'язаних з порогом, сволоком, піччю хати?
- 4) Що приказує баба при породі?
- 5) Чи є звичай різати пупа на сокирі для хлопців, на гребені для дівчат, або щось подібне?
- 6) Що роблять з дитиною, як тільки уродиться? чи не кроплять водою, не посипають чим? коли і як відбувається перша купіль?
- 7) Чи дають народжену дитину матері на руки, або батьку, або комусь з родини, або показують? чи не носять по хаті, подвір'ю? не підносять до печи або взагалі не роблять якихось операцій?
- 8) Чи не обтинає баба волосся дитині зараз по породі? і як се толкують?
- 9) Чи вибирають батьки або родина ім'я? чи не називають якимсь іменем тимчасом, до охрещення?
- 10) Чи нема яких спеціальностей при молитвуванню й хрестинах? чи стрижуть дитину при хрестинах, хто приймає волосся її і що з ним роблять?
- 11) Що роблять, коли виникає підозріння, що дитина „обмінча“, „відміна“, від нечистої сили? по чім се міркують, як перевіряють? чи не роблять чогось, щоб такої дитини позбутись?
- 12) Чи нема якихось обрядів в першому році по народженню? чи не грає якоїсь ролі дитина в першій святі Уведення, Різдва, Нового року, Великодня по своїм народженню? чи нема якихось обрядів?
- 13) Чи в вересні, між Головосіком і Першою Пречистою, не справляється яких трапез на здоров'я дітей, особливо тих, що того року уродились, або взагалі яких-небудь обрядів родинних або церковних?
- 14) Коли перший раз стрижуть дитину (незалежно від хрещення)? Як се відбувається, хто стриже і хто приймає обстрижене волосся?
- 15) Чи запрошують на се рідню або сусідів, чи буває почастинок, що при тім примовлюється?
- 16) Чи нема звичаю стригти дитину в церкві, або в якомусь місці поза хатою?
- 17) Як саме стрижуть і що роблять з обстриженим волоссям? Чи є якісь перекази про силу і значіння волосся взагалі і звичай та обряди з ними зв'язані?
- 18) Чи тоді-ж обтинають нігті? чи є якийсь звичай що до обтинання нігтів та їх переховування?
- 19) Чи є які спеціальні назви для дітей в різному віці—коли дитині буде 2, 3, 4 і 5 років?
- 20) Коло 6—7 року, або в іншій часі, чи не відбуваються другі обстрижини? з чим вони зв'язані—чи з днем уродини, чи певною порою року? як саме відбуваються, чи буває почастинок і які-небудь побажання, поздоровлення? Чи годують, напувають чимсь саму дитину—напр., дають їй горілки?
- 21) Чи нема певного обряду, коли дівчинці перший раз заплітають косу?
- 22) Чи нема певного обичаю при тім, як діти перший раз приступають до обрядових дитячих забав—весняних, великодніх?
- 23) В чім виявляється перша поміч хлопця й дівчинки в домашній праці—в пастушенню (підпасич чи пастух) чи чимсь іншим? чи нема для того певної пори і певного обряду?
- 24) Чи нема певного обряду, коли хлопець перший раз бере участь в оранці? або вперше бере в руки сокиру, чи якийсь струмент?
- 25) Чи садять його на коня, коли саме і як?
- 26) Як дівчина починає прости, чи нема якоїсь церемонії?
- 27) Коло 14—15 року чи нема певних обрядів, зв'язаних з повнолітністю?
- 28) Як відбувається перше гоління парубка? Коли запускають чуб?
- 29) Коли і як приймаються парубки до парубоцької громади, а дівчата до дівоцької?
- 30) Як вперше виходять дівчата і хлопці на вулицю, і як їх там приймають²?
- 31) Чи не стрижуть молодих перед вінчанням?
- 32) Чи не відбувається якихось обрядів, коли приймають за свою чужу дитину?
- 33) Чи не відомо чогось понад се?

¹) У Нікольського с. 348.

²) Про організацію парубоцької та дівоцької громади, вулиці, вечорниць і парування буде особня анкета.

ЛЮДМИЛА ШЕВЧЕНКО.

ЗВИЧАЇ, ЗВ'ЯЗАНІ З ЗАКЛАДИНАМИ БУДІВЛІ.

В цілому ряді обрядів, як хрестини, весілля, похорони, поминки та інші важливі моменти громадського життя, де червоною ниткою проходять спільні переживання всієї громади, її співчутливість до горя і радощів свого громадянина, виявляються цінні останки прастарого соціального устрою нашого народу та його первісної культури. Але особливо важні між сими громадськими обрядами „заклади́ни хати“, що відбуваються по всій Україні колективно—всім „кутком“, виразно вказуючи на пережиток первісного комунального життя і старинного колективізму, що лежить підставою нинішніх відносин.

Правда, багато характерних рис селянського життя ніби вказують щось протилежне до комунізму взагалі: тенденцію до відосіблення власних і родинних переживань та інтересів—як матеріальних, так і духових—від своїх сусідів. Прим., тому, що селянин в деяких більш архаїчних околицях ні за яку ціну не продасть молока сторонній людині; або такий звичай, що ні в яким разі не дозволено брати глину чи землю на підсипку й мазку хати з-поза меж свого дворища, ніби показує, що кожна родина уявляє своєрідний світ, до якого чужому нема вступу. Але ця риса гострої відосібленості, характеристична не лише Українському народові, а й багатьом іншим народам, не все має на меті охороняти самі матеріальні інтереси сем'ї від сусідів! Селянин не хоче продати продуктів своєї худоби не тому, що скупий і негостинний, а тому, що чужинець, на його погляд, навіть несвідомо може вплинути шкідливо на господарство своєю магічною силою. Чужий ґрунт під його хатою може принести нещастя, бо тайні сили сусіда, у якого взято землю, можуть не сприяти добробутові. Ця відосібленість се пережиток примітивної доби, коли в кожному найдрібнішому факті і події вбачалось магічний вплив оточуючого життя, і на підставі цього різко відділялося не тільки плем'я від племені, а навіть рід від роду. Бо кожний рід уважав себе магічно зв'язаним не лиш з живими ествами, а навіть з мертвими речами, що його окружали, а разом з тим почував себе відділеним від інших подібних родів. Такі прояви виключності теж пережитки цієї родової колективної солідарності, тільки з ширшого родового об'єднання вона перейшла і замкнулась у свідомість окремої сем'ї.

В певних культурних умовах отся магічна об'єднаність окремого роду, від якого залежить його добробут або злидні, вособлюється в образі якогось „патрона“. Найяскравішим пережитком такого родового опікуна у нас є т. зв. „домовик“, „хазяїн“, „дедо“. Він грає важну роль у всіх віруваннях, зв'язаних з хатою. Домовик буває добрим патроном родини, від нього залежить добробут господарства, він може вибирати „уподоблять“ масть, любить білу, чорну, рябу, яку і піддержує; тоді він оброслий шерстю і зветься не домовик, а хазяїн. Коли-ж він голий, то приносить нещастя, невдачі і нужду, тоді скотина

гине, пропада і кажуть: Домовик не злюбив¹⁾. Осідок його на лежку коло виводу, в особливий час можна його бачити (Чубинський, т. I).

Тим пояснюється широко розповсюджений звичай у весільному обряді, що молодого, або молоду зустрічає на порозі нової хати жінка в смушевій шапці і в кожусі наверх вовною. В Олевськiм районі, на Поліссю, довелося мені почути цікаве пояснення про цю весільну дію, що з чужим родом приходить і його патрон, який може бути голий: щоб він в такiм разі оступився, жінка вособляє свого багатого, оброслого вовною „хазяїна“, якого чужий бідний злякається і втече!

Як саме поселяється цей дух у новій оселі, чи в хаті, мені не ясно. Але само переселення цього опікуна ще не забезпечує щастя на новім місці! Треба, щоб місце прийняло нового мешканця, і для цього треба це місце і його силу задобрити. Тому при „закладщинах“, на протязі всього обряду господар приносить жертви місцевим силам, і в першу чергу він пильно випробовує та вiшукує місце.

Про це визначення нової садиби, про присвоєння собі землі магiчною дією в українській побутовій літературі нічого певного немає. На підставі звичаїв античних народів старі етнографи догадувались, що і у нас садибу відмежовували оборюванням волами (Nowosielski, Lud. ukr., I, c. 155). Сей звичай оборювання садиб у Римлян поставив в зв'язок з нашими обрядами і Сумцов у своїх „Культурних переживаннях“: щоб засвоїти собі ґрунт і відмежувати його, запрягали в плуг жінку і оборювали вибране місце, а за плугом iшла дівчина; пізніше жінку замінив хлопець, рідний брат дівчини, на знак затвердження й забезпечення роду; вдови кидали в ріллю пісок і просо. На думку пок. автора, це робилось для віддання себе под опіку богів, для очищення місця та як плата за нього.

У нас деяку аналогію до цього ритуалу можна бачити у звичаю надкопування ямок на чотирьох вуглах наміченого місця під хату і кидання туди пашні та соли. Відомо, що сіль у народнім повір'ї виступає як магiчний чинник против злої сили, а жито символ життя. Тож сіль обезсилює злий вплив, а жито задовбує, заможгоричує місце.

В народній уяві надприродні, невидимі сили мають свої осідки—місця, „де товчється нечиста сила“. Такі місця уважаються невідповідним місцем під будь-яку будівлю: це дороги, особливо, що йдуть границею села, міста, чи держави, гульбища, розпуття, вигони, місця бувшого кладовища, нарешті млиновища, де постійно „нечистий гуляє“. Ніяк не можна будувати хати також на току: тік завжди буває на одному місці, і ніколи його не забудовують, „бо буде добро так розвіватись, як пашня з лопати“. Не можна будувати і на пожарищі: коли його забудовують, то така сама доля стріне новий будинок, як і той, що згорів.

Коли у хаті добре жилося, знак, що місце гарне: треба ставити хату таку саму, або меншу, не більшу, щоб не вгортати під хату тих місцин, куди скапувала вода зі стріх, бо инакше буде так майно скапувати помалу в новій хаті. Як хату переставляють, то звичайно пересувають її вперед, а не назад. В деяких околицях місце, на якому раз стояв будинок, треба забудовувати, а також і старої печі не руйнувати.

Щоб уникнути поганого місця під хату, дехто звертається до людей „знаючих“, що вміють угадувати, а навіть читати на зорях, де погаве місце. Інші сами, у великій тайні, „випробовують“ місце, „закладають на хату“. В різних околицях ця проба виступає в різних варіантах. Сюди належить вищезгаданий звичай у Степовій Україні—насипати купками жито на чотирьох вуглах вибраного місця. В Лісовій печуть маленькі пампушечки і лишають на ніч; коли що порушить їх, або де дінеться з якого вугла, то це лихий знак—тут

1) Із спогадів малих літ знаю, коли в батьків гинула ряд-під-ряд чорна скотина, то батько казав: треба завестись рябим скотом, бо сем'я білава, тому домовик не любить чорної скотини.

мешкає зла сила, тому треба шукати другого місця—„пересувати вугли“. Де-хто закопує воду в незаткнутий посудині: як вода прибуде, то це гарне місце. На Поліссі господар „закладаючи“ намічає кожний вугол: або на сем'ю, або на скотину, чи що інше, і коли з якогось вугла пропаде паляничка, то вже він знає, в чому йому не буде „вестись“.

Сербська легенда розказує про дідуся, який шукає місця під хату, ударяючи золотим посохом по землі з питанням, чого вона жадає? В чотирьох місцях земля хоче різних жертв: то худоби, то когось із сем'ї, а на п'ятім місці нічого не хотіла, а ще й обіщала різні прибутки. Тут він і поставив хату. Інтересно було-б пошукати у нас за такими переказами про шукання місця під хату.

Вибір матеріалу під хату, чи на яку іншу будову має також велике значіння: він рівносильний виборові місця. Коли місце добре, а в хаті є „негожа“ деревина—будуть тралятися такі самі нещастя, як і на поганім місці.

— Не приходица у хату коса деревина—каже Полішук—шо од сонца (на захід) приклоница; як до сонца то добра. У мене була така деревина—знахур познав, то я вукінув, бо не таланіло на деток.

Коли деревина росте з двома стовбурами і один всохне, то хоч вона й пригодна, як матеріал, але „нещаслива“. Дерево звалене бурею, громом, або хто стратився на ньому, не таланить, бо „під ним сидів нечистий“. Матеріалу з якої-будь хати теж не купують, хіба що на топливо; коли знають, що в тій хаті жили гаразд, не бились, не судились, не було помору—то купують і на будівлю. Як дерева, так і каміння з кладовищ чи якогось непевного місця теж не візьмуть селяни у свій двір. Земля-ж на підсижку і мазання хати повинна бути з того-ж ґрунту, чи дворища, по можності ближче до хати.

Коли місце і матеріал вибрані і підготовлені, визначають день закладщини. Закладати хату треба на підпівні і в суботу, уникають робити це діло в понеділок, бо вважають його за „хверальний“, цеб-то важкий день. По всій Україні закладщина відбувається колективно, толокою при співучасті всього кутка. Тут, в цьому акті можна вбачати дві архаїчні риси. Перша, це потреба громадської участі в будові нового будинку; тому не піти на закладщину, се образа господареві і з-за цього бувають навіть сварки. Свою участь сусіди виявляють тим, що гуртом спинають хату на стовпи і спільно закидають стіни. Так громада творить для свого члена осідок, а він за це гучно, чи по змозі її частує. Це є перша колективна робота в домовім ритуалі.

Друга риса закладщини—це викуп хати від магічної сили своїх-же кутчан. Народня уява не обмежується поганими впливами темних невидимих сил, а таку саму надприродню силу приписує і деяким людям, що „знають“, „чарують“ або просто „погані на око“, тому треба ці чари паралізувати. Паралізується їх як-раз гостиною, частуванням. Але є і цей елемент у народнім обряді: людина, що положила якусь частину своєї праці при новому будинкові, входить цим вчинком в контакт із хазяїном і вже не схоче, чи не зможе, бажати чогось лихого.

Сам обряд закладщини зачинається з моменту закопування головного стовпа—на покуті. Господар заздалегідь викопує ямки, а два сусіди (першенство звичайно належить поважнішим господарям) закопують його; під стовпи хто-небудь, звичайно діти, кладе свячені речі: дарник, зілля, яйця або шкорлупу з них, гроші, жито й вовну, на Поліссі також і живе срібло¹⁾.

В цім моменті виступає перша жертва за хату і місце земним силам. Вовна і яйця мабуть заступають криваву жертву, яка ще виразно виступає в Білорусі, де голову півня одрубавши кладуть під головний стовп, а півня з'їдають. На польській пограниччю (Люблинський п.) закопують цілого півня. Гроші-ж тепер, кажуть, кладуть для багатства, але це може бути первісний магічний

¹⁾ Чи живе срібло уживане скрізь на Поліссі, чи се тільки виняток, не вдалось розслідувати. Може під „живим сріблом“ селяни розуміють щось інше, а не меркурій.

чинник для відвернення злої сили (взагалі метал має цю силу). До останків живої жертви треба віднести звичку втікати після зведення криші зелену живу гіллячку і закопування в землю стовпів з корою. Чи цю живу жертву приносилося лиш як плату за місце, чи може і для запевнення живучости родини, і кому саме це приносилося, не ясно.

У Поляків є звичай насильно зганяти дітей підчас закладщини хати, або клуні, вибити їх, а тоді гучно угостити (*Bystroń, Zakładziny domów*).

Можливо, що це є теж пережиток живої жертви, з часів, коли живцем людей замурували у великі будівлі.

Виразніші сліди другого роду жертви при домових звичаях: жертви самій хаті. Хата жадає також жертви, як і місце, і щоб відхилити небезпеку смерті родини, знов і тут жертву переноситься на долю звірини. Після зведення стовпів починають вкладати бальки в стіни; перший удар сокири на Поліссі належить самому господареві, він повинен тричі „цюкнути“ (цюкнути) і при тім подумати на „якусь біду“: чи щоб курка згинула, чи кіт, чи миша—вибирають що найменше. Коли-ж людина має злобу на когось, то може на когось із учасників „зарубати“. Це останнє у нас виразно не виступає, а в Болгар є повір'я, що не слід ходити чужим коло новозведеного будинку, щоб не замурували тіни. Коли-б в день закладин згинуло що в хазяйстві, або умер хтось з родини, то жертва сама по собі відпадає. „Зарубки“ в цім випадку будуть безсильні. Коли не ведеться в родині, мре сем'я, то нарікають на майстрів, що мовляв вони „заложили“ на нещастя сем'ї. Тому хазяї дуже годять теслям, щоб не розгнівати їх. Для цього роздають майстрам хустинки—як хто не має для всіх, то хоч старшому. Завершують закладку зведенням сволока, до якого теж прив'язують хустинку, і вона йде старшому майстрові¹⁾.

Підіймати сволока треба уважно і легко, щоб не стукати, бо буде голова у хазяїна боліти, або часто чадітимує. Сволокові надається особливої уваги: без сволока хата не хазяйська і сором за таку хату. В с. Городці на Волинському Поліссі довелося мені чути, як оден дідусь зі сльозами на очах нарікав на сина, що не послухав його й посунув хату назад, де була „доружка“, та не положив головного сволока в хаті. Дідусь розсварився через те зі всією родиною і живе сам у своїй старій „халушці“—навіть жінка живе коло сина, а він ніяк не подарує образи і не піде у „новомодню“ хату, бо на неї нещастя валитимуться.

Церемонія закладчин закінчується обідом. Два обіди з сусідами буває при закладчинах. Перший раз їдять на підвалинах, а другий—після входин „на новосіллі“—у новій хаті. У деяких слов'янських народів є звичай після гостини сідати або лягати на землю. Можливо, що це зв'язано з аналогічним качанням по землі після обжинок для забезпечення урожайности: качаються у новій оселі, щоб розвивалась в ній плодovitість; а може се аналогічне і з звичаєм класти народжену дитину на землю, на знак прив'язання її до дому: тим способом набувається право власности на даний ґрунт, будинок і двір.

• На південній Україні підчас гостини буває „поливання хати“: коли хто з чужих проходить повз хату, на нього закидають віжки і затагають на почастунок, а той повинен поставити „могорич“. Правдоподібно думають, що прохожий може пошкодити своїм шкідливим впливом, коли його не зв'язати чим-небудь із закладчинами.

Наскільки сильно закоренілий в нашому народі старший ритуал закладчини, видно з того, що християнський вплив не зумів побороти його і донині. На Поліссі пр. жалілась одна побожна бабуса, що „не святять хатів: скільки строїлись, а в пам'ятку лиш три хати посвячувано“. А село має 300 дворів і церкву! Тимчасом старий ритуал заховується міцно. Але все-ж таки є багато й християнізованих моментів відвертання різних небезпек від домівки. В першу

¹⁾ На Поліссі прив'язують ще й мед у тарілочки і тому сволок зветься „медовик“.

чергу господар при співучасті всіх кутчан обкурює місце під хату свяченим зіллям, обкроплює свяченою водою. Дехто, не всі, посвячують церковним обрядом; в більшості святять хату по закінченню і по переселенню в хату. Тоді вірять, що ніщо „не лякатиме“, не зашкодить сем'ї: ні ті духи, що жадали різних жертв, ні зарубки, що їх зробив злий тесля. Свячене зілля охороняє хату від бурі, а свячене яйце від огню. На Волині виписують слова із святого письма і ввірчують їх у стіни (Кравченко).

Після зведення хати на стовпи приступають до мазання хати. Мазати хату не годиться на третій квартирі, т. зв. „гнилій“, бо буде мокріти. Перший вальок глини треба, щоб місила стара баба, „чиста“, щоб не заводилась нечисть у хаті, і домішувала до глини всякого „свяченого“, шерсти, пір'я і різної пашні. Соромно жінкам, коли між ними не знайдеться такої баби і приходиться класти цей вальок чоловікові; тому заздалегідь замовляють „чисту жінку“ на той день, коли треба мазати, або вона готує глину наперед, перед умовленим днем. Важно ще й те, що перший вальок повинен закласти приятель дому (чи чоловік, чи жінка), щоб добре велось. Хату треба мазати під спів і веселощі, щоб жити в ній було весело.

Звертає на себе увагу обрядовість печи. Піч часто переносять в цілості: „зложать усе на тачку і везуть“ до нової хати. Буває, що хата перебудовується двічі й тричі, а піч усе одну і ту-ж ставляють. Ця недоторкальність печи може виявляти пережиток старого культу вогнища.

Бивати, вистилати піч повинні підстаркуваті жінки, теж з веселими співами, бува й танками—„треба, щоб було весело, як на короваї“. Починають мазати до сходу сонця (Чернігівщина), а на Полтавщині (с. Багачка) „вбиває піч“ бабуся уночі або вечером, а скінчивши сама старша персхрестить і „щось пришепче“ (Шрамченко, Етн. Зб., 1914 р., ст. 47). Цей звичай може виразно вказати на останки культу домашнього вогнища і ролі жінки, що стояла на сторожі домових звичаїв і пильно охороняла їх.

У зв'язку з тим, що нововистроєна хата забезпечує собі життя чияюсь смертю, в більшості не докінчують хат¹⁾. На Овруччині (с. Городець) над піччю залишають латку недомазаної стелі і замазують її аж через рік. В інших місцях лишають таку латку за образами. В Білорусинні не докінчують криші, „щоб усі біди вилітали в ту дірку“. В Галичині в цьому випадку замазують одну стіну хати іншою глиною, часто чорною або жовтою. В цім можна вбачати паралізування „зарубок“ заложення дому на чийсь біду чи смерть.

Ритуал будови кінчається обрядом „входин“, чи „новосілля“, який відбувається урочисто із різними примітами. В цьому моменті домового обряду найсильніше виступає пережиток плати таємним силам за будівлю. Входити в хату першим хазяїнові заборонено, бо його спіткає якесь лихо, або смерть. Тому у різних слов'янських народів при переході у нову хату на ніч впускають якесь звірятко, найчастіше kota, півня або курку, обов'язково чорних. Коли тій силі, що замышкує місце, мало було попередніх жертв, то треба щоб ця остання біда „на коту окопілася“. Коли рано випускають півня, чи курку, примічають чи заспіває, закричить, бо це дуже добрий знак. Але при тім вірять, що ці звірята скоро згинуть. У Чехів, випускаючи з хати рано півня, на порозі хазяїн одрубав голову,—але лиш в тім разі, коли він заспівав (Bystroň).

На Переяславщині (х. Борисовка) закутують у ганчірку цвіркуна, коли він е у старій хаті, і несуть в нову та кидають „у запічок“—на щастя (К. Кондратьєва). Можливо, що тут маємо момент із обряду перенесення домовика.

Для входин до нової хати найкращим часом вважають „на другій квартирі“—

¹⁾ У Поляків вірять в те, що коли докінчать костьол, то обов'язково вмере фундатор.

у підпівню до схід сонця. Господар входить з хлібом і сіллю, часто діти перші несуть ікону. Цікаво, що в деяких околицях Польщі при вході в нову хату сем'я мусить присісти на хвилинку на лаві коло столу; можливо і в нас єсть цей звичай, аналогічно з виїздом у дорогу, коли теж всі присутні сідають, „щоб усе добре сідало“. Годилося-б звернути ближчу увагу на уживання меду при новосіллі, як також і в весільнім обряді, з огляду на те, що це був один із найдавніших, первісних продуктів і безумовно мав широке обрядове значіння. Розуміється примінення його в ритуалах треба дошукуватись передусім в лісистих околицях, де більш розвинене пасічництво, на що і вказує поліська назва сволюка „медовік“.

На б. Звенигородщині (с. Кирилівка) перший раз уходять в хату з курищем, із жаром та зі страшною свічкою, „щоб зігнати усе нечисте, а щоб наступив світ, тепло і пахощі в новій оселі“ (кор. О. Федьорка). Тут помітні сліди культу огню, як домашнього опікуна; очевидно з сим споріднений звичай в Польщі, коли при переселенні в нову хату справляють гостину в присутності горючого вогнища, куди наливають будь-якого напиту і хтось із присутніх виголошує при тім побажання хазяям.

Обід повинен варитись на гостину у новій печі. Може бути, що в цім акті виявляється гостина домовика, тим більш, що у Бойків є повір'я, що в каганці живе „дедо“—домовик. На Волині, коли переходять у переставлену хату, то обов'язково замітають за собою стару хату, щоб не зіставити за собою гдасть, а сміття несуть у нову, як талісман, і сплять або під піч, або під покуття. Коли-ж хто виходить із старої хати, а остаються там люди, на яких переселенець злий, то кидає сміття жужмом серед хати, щоб у хаті „не велось“ (Золотоноськ. п., кор. Кондратьєва).

Варті розслідування аналогії між входинами до нової хати і приходом молодого в приїми, або молодої до свекрів. Цей переходовий момент з одної форми життя в другу повинен мати як у домовім, так і в весільнім ритуалі багато схожости. Напр., молода при вході в хату молодого кидає під піч чорну курку, „на голову свекрусі“. Присутність курей і яєчні в обох обрядах має безперечно магічний характер, так само хліб, сіль і вода, гроші й вовна, на які треба звернути особливу увагу, щоб вяснити їх первісне значіння в домовім ритуалі.

Залежно від матеріяльних умов господар „справляє новосіллія“. Це друга колективна обрядовість в домовім ритуалі. Як рідня, так і гості стараються на новосіллія прийти не з порожніми руками. Цей обмін гостинців за гостину наводить на думку, що тут теж виникає магічне відкуплення: господар в цій формі дякує сусідам за підмогу в збудуванні хати, а разом з тим забезпечує нове життя від лихих магічних дій односельчан. Можна сказати, що на новосіллі кутчани вдріг дають згоду на життя в новій оселі. Весь день входи́н проходить здержано і уважно, на кожне слово, на кожний вчинок звертають увагу, бо як пройде цей день—таке буде й життя в новій оселі. Це важливе і урочисте родинне свято. Часто в цей день відбувається посвячення хати, і буває, коли не посвящать, а якась трапляється невдача в родині, чи хазяйстві, то приписують це пропущенню цього акту, і зараз-же святять хату, хоч по 2-х і 3-х роках після входи́н. Ні сні, ні вчинки, ні події з цього дня не забуваються і їм надається великої ваги!

Вимагає певного ритуалу не тільки хата, а й другі господарські будинки, з якими звязаний добробут сем'ї. Коли в господарстві не ведеться скотина, то приписується поганому місцю, або матеріялові, або злим впливам. Тому для будівлі існує безліч приміт і охороняючих предметів против злої сили—особливо против „відьом“. В новий хлів під стріху затикають різні священі речі, зілля, „щоб відьма не приступила“; вийняток—стайні для коней, де проживає чорт, тому не годиться давати свяченого туди, „бо коняка звірина нечиста“.

Замість того вішають там убиту сову або сороку, щоб домовик не кустрав та не заплітав хвостів і грив коням — „бо він буде читать пір'я до сорока та й згада, що то сорока вбита та й зіб'ється...“ (К. Кондратьєва).

Як заганяють поросят у новий хлів, то зав'язують дверця валющим вінком від цибулі, щоб були плодовиті, а в кориті для їжі свиням у всякого „доброго“ хазяїна буде лежати стара залізняка. Кругом хліва обсипають свяченими шкарлупами із яєць. Стріха від стаен не повинна видаватися на вулицю, бо відьми обсмикуватимуть і молоко забиратимуть від корів.

Коли закладають клуню, то під перший стовп кладуть по тридев'ять зерен усякого, що росте на землі, щоб із клуні не виводилося, і т. д.

Все це має чималий інтерес і вимагає ближчого розслідування, бо історія садиби і хати в українській побутовій літературі займає дуже мало місця, хоч соціологічного матеріалу існує для в'яснення значіння хати в громадському побуті поважна кількість. Історія первісної осілості, освоєння садиби, будови, плати за місце, живої жертви—все це дає матеріал для висвітлення первісного соціального устрою і життя примітивної людини—нашого предка.

Вибір місця під хату.

1. Чи уважають на місце, на якому ставляють хату?
2. Що роблять, щоб пізнати „добре місце“ для хати?
3. Чи звертаються господарі до людей, які вмють угадувати добрі і злі місця—під будову?
4. Які є добрі і лихі приміти про місце під будівлю?
5. Чи уважають на те, щоб хата була по можливості на діївщині?
6. Чи не уникають займати чужої границі під хату?
7. Чи уникають ставити хату на місці, де стояла чужа хата, чи инша забудова?
8. Чи ставляють хати на токах, або на млиновищах?
9. Чи оберегаються ставити хату на пожарищі, або на громадському (загальному) смітнику?
10. Чи добре ставити хату на хлівищах, особливо на тих місцях, де лягала чорна рогата скотина?
11. Чи оминають ставити хату на роздоріжжі, або на бувшій дорозі, особливо пограничній?
12. Чи можна ставити хату, або якусь иншу будівлю на могилках, або на таких місцях, де ставсь якийсь злочин, чи нещастя, або де закопане щось нечисте? Коли не можна, то чому?
13. Де краще ставити хату: на горбах, чи в долині над водою?
14. Чи уважають на те, щоб хату ставити на цілині (на непорушеній землі)?
15. Коли хату будують на чужій, або новій садибі, які обряди і приміти відбуваються при обранні місця?
16. Як визначають (визначають) границі садиби, коли її куплено:
 - а) на полі?
 - б) вигоні?
 - в) чи в чужім селі?
17. Чи таку (нову) садибу окопують, окроплюють, окурюють, чи обсаджують і чим?
18. Коли переставляють хату, то посовують її назад чи вперед?
19. Куди виходять вікна, чи обов'язково на осоння?
20. Коли хату ставляють на старім місці, чи не кажуть, щоб із старої хати „скапи“ (те, що зі стріх скапне) ні в яким разі не брати під нову хату? Чому не можна?
21. Що роблять із місцем з-під старої хати? чи його забудовують, чи засаджують, чи може треба, щоб „гуляло“?
22. Чи уважають на те, щоб перебудована хата була така сама, як стара, дідівська?
23. Чи уникають купувати матеріалу на будівлю з тої хати, де була незгода, або вимерла вся сем'я—взагалі де „не волось“ добре життя?
24. Коли на місці під нову хату росте дерево, чи його зрубують, чи викорчовують, чи замуровують в будівлю?
25. Чи місце під хутір, місто, церкву, монастир так само вишукується, як під хату, чи є инші приміти?
26. Чи є які молитви, шепти, замови, зв'язані з будівлянням хати і инших будівель?
27. Які є легенди, приказки, пісні про пошукування місця під хату або садибу?

Закладчина хати.

1. Чи закладчина хати є важною подією?
2. Чи при закладчині уважають на пору дня, місяця і року?
 - а) чи годиться закладати ввечері?
 - б) коли закладають: на молодика чи на підпівні?
 - в) яка догідніша пора року: зима, літо, весна чи осінь?
3. Який день для закладин вважають за „легкий“, а який за „важкий“—той, що і при інших подіях, чи є особливий?
4. Чи закладають хату толокою, всім кутком?
5. Чи вважають за образу, коли хто не піде на сю толоку?
6. Як вибирають матеріал на будову?
7. Якого матеріалу уникають класти в будівлю:
 - а) дерева, що буря, або грім звалив або що инше?
 - б) дерева в якому 2 (два) стрижні (стовбури)?
 - в) каміння з кладовища, церкви чи якого иншого місця? Чому уникають?
8. Де беруть глину на підсипку і мазку хати?
9. Чи стовпи, що йдуть в землю, зовсім не остругують, чи може залишають трохи кори, „щоб багатий був“?
10. В которий вугол і хто закопує першого стовпа?
11. Що кладуть під стовпи: пашню, вовну, свячені речі, гроші, живе срібло?
12. Хто повинен класти? Може діти, „легкі на руку“?
13. Чи при закладчині можна стукати бальками? Коли не можна, то чому?
14. Чи уважають, щоб не лежало дерево на хату навхрест?
15. Чи не замуровують яких кісток, або замазують у стіни чого свяченого?
16. Чи є звичай „зарубувати“ на чийсь голову?
17. Хто зарубує, хазяїн, чи сам тесля?
18. Як зведуть на стовпи хату і поставлять кришу, чи не втикають в хату зеленої гіллячки або чогось иншого і чи не кажуть чого про неї?
19. Чи існує думка, що майстер „чарівник“, „знахур“ і коли його не задобрити, то він може заложити хату на якесь зло господарям?
20. Чи нема часом суперечок між двома теслями, так, що один може забудувати щастя другого?
21. Чи є приміта, що чужим не можна бути при „зарубках“ хати, бо може на них впасти якась біда?
22. Як саме зводять сволюки на хату:
 - а) хто підводить?
 - б) що до нього прив'язують?
 - в) кому віддають більш пошани при цій церемонії—майстрам (старшому теслі) чи хазяїнові?
23. Коли прив'язують рушника чи хустку до сволюка, то що роблять з ним опісля? чи дають кому-небудь?
24. Після перенесення старої хати піч руйнують зовсім, чи може кажуть не розкидати її?
25. Чи пелгу із старої хати можна брати на нову?
26. Хто і як убиває піч—чоловік, старі чи молоді жінки?
27. Чи вбивання (вистилання) печи відбувається більш урочисто, як инша будова хати, чи звичайно?
28. Чи є особливі пісні при мазанні хати і печи?
29. Коли закінчують мазку печи, то чи хрестять її?
30. Де беруть землю на підсипку і глину до мазання, чи тут-же коло хати, чи може привозять із-поза доворища?
31. Чи уважають, щоб не мазати хати на т. зв. „гнилій квартирі“ (3-ій квад्री місяця), бо буде мокріть?
32. Чи годиться, щоб перший вальок клала стара жінка? Коли так, то чому?
33. Чи замішують щось до першого вальця глини?
34. Чи не пильнують, щоб хату мазано з веселощами, як на короваї?
35. Чи стараються недомазувати хати зразу, а залишати на пізніше, і де саме залишають?
36. Коли відбувається посвячення хати? на закладах, чи після закінчення?
37. Чи є різниця в обрядах при будові хліва, клуні, стайні, мостів, криниць і інших будівель?
38. Як відбувається копання льоху (погріба)? які ще є приміти і як їх толкують?

Переселення в хату: „входина“, „новосілля“.

1. При яких випадках „новосілля“ уважають найважливішим: чи переселення в нову хату при переході молодого „в приими“ і молоді до свекрів, чи переселення сем'ї в нову хату?

2. Чи уважають на пору дня і місяця при входи́нах?
 3. Чи не ма́жуть чим дверей і вікон?
 4. Коли вхо́дять в перший раз у нову хату, що беру́ть із собою?
 5. Хто перший вхо́дить в хату, хазяїн, чи може дитина, як легка на почин?
 6. Чи є таке повір'я, що першу ніч не годиться ночувати людині в новій хаті, а треба впусти́ти туди ко́та, пса або півня?
 7. Якої масти повинні бу́ти сі зві́рята, чи обов'язково чо́рної?
 8. Як довго сидять зві́рята в хаті, одну ніч чи більше?
 9. Що примічають, як випускають їх з хати?
 10. Яка їх пізні́ша до́ля? може рі́жуть на поро́зі півня?
 11. Чи може на́впаки в нову хату не можна з собою бра́ти зразу ку́рей, чи ко́та, а за деякий час?
 12. Чи замі́тають за собою ста́ру хату, а́бо пере́ходять в нову?
 13. Де ді́вають те смі́ття? Коли несуть з собою в нову хату, то де його кла́дуть: під пі́ч, чи під по́куття?
 14. Чи може не годиться замі́тати ста́рої хати в-оста́нне?
 15. Чи не ка́жуть, що в нову хату треба вхо́дити нео́дмінно з грі́шми?
 16. Яке ма́ють значі́ння при́несені з собою речі, хлі́б, сі́ль, свя́чені кі́стки, да́рник гро́ші і т. и.:
 - а) чи охоро́няють хату від зло́ї сили?
 - б) чи від гро́му, бу́рі, по́віди і во́гню?
 - в) чи від хвороби?
 17. Які охоро́няючі предмети рату́ють буди́нок від злих випадків (т. зв. „талі́сmani“): підкова, ко́са, ча́стини ті́ла хи́жих пти́ць і т. и.?
 18. Я́ких зві́рат і пти́ць уважають за охоро́нців хати: ла́стівка, бу́зьок (бу́сол, чо́рно-гу́з) і ин.?
 19. Як відно́сяться до пві́ркуна? Чи пере́носять його́ із ста́рої хати і де кла́дуть?
 20. Що це „до́мовик“, як ви́глядає і де жи́ве?
 21. Як пере́ходить до́мовик у нову хату із ста́рої, в який час?
 22. Чи може його́ пере́носять з я́кимись реча́ми?
 23. Які є до цього́ примі́ти або обря́ди?
 24. Коли він помагає хазяї́нові (до́мівці), а коли шко́дить?
 25. Чи можна його́ задо́брить, щоб він помага́в госпо́дареві?
 26. Чи по пере́ході у нову хату пи́льнують, щоб перше ва́риво в но́вій пе́чі бу́ло „обі́дом“, го́стиною з су́сідами?
 27. Які стра́ви повинні бу́ти обов'язково на но́восі́ллі, чи ті са́мі, що й на закла́динах?
 28. Чи повинні бу́ти кра́шанки, ку́ратина?
 29. Чи запро́шені го́сті на но́восі́лля несуть хазяї́нові „го́стинця“ і я́кого?
 30. Чи пі́сля обі́ду нема́є зви́чки ля́гати або сі́дати на зе́млю?
 31. Коли є ви́щезазна́чені примі́ти і обря́ди, то чо́му це все робля́ть і як то́лкують?
-

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

СПРОБИ СОЦІОЛОГІЧНОГО ОБ'ЯСНЕННЯ НАРОДНОЇ КАЗКИ.

З приводу книги: P. Saintyves, Les contes de Perrault et les recits parallèles. Leurs origines (Coutumes primitives et liturgies populaires). Paris. Librairie critique E. Nourry, 1923, cc. XXIII+646.

Славна збірка казок Перро від часу своєї появи в 1690-х рр. не раз викликала наукові коментарі істориків літератури й фольклористів і зазнала немало науково-критичних видань. З'явившись в час великого зацікавлення європейської публіки фантастичними оповіданнями, особливо східними (спочатку в літературних збірках, а потім окремою книжкою під заголовком *Histoires du temps passé*, 1697 р.), казки Перро своїм великим успіхом сами вплинули на літературну продукцію казок-перерібок з народніх—своїх та занесених. Таким чином ця збірка причинилась до консервування народніх казок, хоч-би й у переробленій, літературній формі, і зайняла дуже важке місце в історії казки, не сорозмірне навіть із своїм обсягом і змістом. Через те коли на казки було звернено увагу не з самого літературного становища, а з історично-наукового, збірка Перро часто була підставою для формулювання різних теорій про значіння й походження казок.

Між такими працями особливо замітне видання англійського антрополога Е. Ленга, найблисучішого представника „антропологічної школи“ в дослідженню казок. Ленг, — противник солярних теорій сонічного, солярного походження казки (Макса Мюллера та ин.), але не прихильний також до теорії Бенфея і його школи про індійське походження всієї казкової творчості, взявши за підставу збірку Перро, поставив французькі народні казки в зв'язок з дослідом пережитків примітивного життя. Там де перше бачили драматичні пригоди сонця, ранішньої зірки та ночі, а згодом повчаючи оповідання індійських махнів і священників, Ленг відкривав спомини про різні звичаї та погляди стародавніх людей, подібних своєю культурою до сучасних „дикунів“. Так, у казках про Кота в чоботях і про Золотий черевик (*Cendrillon*) він відкрив натаки на колишню віру в звіря-опікуна (т. з. маніту), або звіря-родича („то-тем“). В казках, де наймолодше з дітей має найбільше щастя, він добачив слід звичаю, за яким наймолодший син був спадкоємцем батька, — розповсюдженого у старих Германців.

Деякі з сих толкувань Ленга були поверховні, і з часом дещо з них йому самому здалось не оправданим, напр. його теорія про право найменшого в казках¹⁾. Але ґрунт, на який він поставив дослід казок, був твердий і родючий, і на ньому колись мусіла вирости теорія соціологічного пізнання казок: їх зв'язку з громадським життям та залежності від структури і світогляду громадянства, що творячи казки, відбивається в них з своїми звичками й інтересами. Такої теорії, що відповідала-б потребам науки, однак ще нема. Казки

¹⁾ A. Lang, *Cinderella, and the diffusion of Tales*, *The Folk Lore* v. IV, 1893.

ще не стали темою соціологічних дослідів у властивому розумінню слова. Загальні теорії, кинені антропологічною школою, не були розвинені далі, ані вповні скристалізовані в наукові тези. Зв'язок поетичних творів народу з його соціальною підвалиною, його інституціями й ідеями, залишається здебільшого випадковим і обмеженим відокремленими епізодами або темами казок і поодинокими культурними пережитками; нема ані певних наукових висновків, ані означених методологічних принципів для роботи в сім напрямі. Зрозуміло, що разом з тим казки як матеріал для дослідження громадянства у соціології ще майже зовсім не використані. Тому всяка спроба наблизити дослід казок до принципів науки про громадянство заслугоє безумовно на велику і прихильну увагу.

Нова праця П. Сентіва над тою-ж збіркою Перро, що до певної міри була вихідною точкою для толкувань антропологічної школи, виразно робить саме таку методичну спробу, ступаючи далі від лінії, зазначеної Ленгом, в напрямі до соціології казки. Мусимо зараз-же зазначити, що се тільки спроба. Сентів дослідник народної словесної творчості, навіть ширше—історії примітивної мисли, властиво не був соціологом. Громадянство в його працях не являється тою реальною силою, що виявляє себе у всіх культурних явищах, так що без неї сих явищ не зрозуміти наукою. В своїх студіях про казки Перро, ступаючи на соціологічний ґрунт, Сентів сам відчуває всю новість сеї спроби не тільки для науки про казку, але, очевидно, і для нього самого як для дослідника. Правда, відповідаючи в однім місці на критику Н. Hubert'a на першу редакцію одної з його студій, Сентів з жалем говорить про недооцінювання новості його праці, і то з боку французької соціологічної школи, що саме повинна б була поставитись прихильно до його роботи. З сього бачимо, що Сентів в своїй роботі так сказати „орієнтувався“ на французьку соціологічну школу (Дюркгема).—мабуть хотів працювати її методами. Але коли се так, то завдання не було виконано і, правдоподібно, оцінка нової Сентірової праці з боку сеї школи теж не буде прихильна. Та цінність самого принципу соціологічного досліді не треба недоцінювати. Тимчасом згадана замітка Юбера, зовсім коротенька, не спинилась над методом сих студій. Відзначивши певну поверховність теорій що до походження „Синьої Бороди“ і згадавши, що Сентів не одзначив місцевості первісного утворення сеї казки, Юбер між иншим сказав: „Сентів займає місце на жаль покійного Коскена, але він не стає на його становище“¹⁾. Ся фраза звучала докором; але хоча ми всі жалуємо за великим дослідницьким талантом Коскена, то дорікати за те, що Сентів не продовжує його подорожнього способу досліджування, зовсім відірваного від соціологічних підвалин поетичної творчості, се—з боку соціолога—дійсно несподівано і дивно.

Розуміється, адепти французької соціологічної школи мають право думати, що в сучасних умовах соціологічних дослідів існують всі передумови для утворення соціологічної теорії розуміння казок, а не тільки такої ще невиразної спроби, як Сентірова. Але ми не можемо ставати на таку вибагливу позицію і мусимо констатувати, що з становища історії казки умови для соціологічних дослідів зовсім ще не такі корисні,—бо попередніх робіт в сім напрямі майже зовсім нема. Тому видання Сентіва—як симптом просякання соціологічних дослідів в сферу спеціальних праць над казкою—варте уважного студіювання. До вичерпної критики сеї праці і ми не беремось, але хочемо все-ж докладно познайомити з характером сеї роботи ту частину нашого громадянства, що цікавиться питаннями народної творчості. Ся праця безумовно се заслужила.

Для орієнтації нагадаємо, що збірка Перро в своїм остаточнім виді складається з 11 казок. В передмові Сентів каже, що своїм змістом ся збірка

¹⁾ Revue d'ethnographie et des traditions populaires, 1921, № 8.

являється найбільш відповідною збіркою для його дослідів, бо в ній репрезентовані три найважливіші типи казок, які на його думку взагалі помітні в запасі мандрівних казок цілого світу (треба однак сказати, що Сентів ніде не згадує про казки інших, тут не зазначених типів, і читач має часто враження, що ці найважливіші типи в дійсності одинокі три типи казок). Відповідно до того він ділить 11 казок Перро таким чином; 1 тип: Феї (*Les fées*)—Казка про добру і злу дівчину, або, як у нас називається подібний мотив: про дідову доньку і бабину доньку. Спляча красуня (*La belle au bois dormant*). Золотий черевик (*Cendrillon*). Осляча шкіра (*Peau d'âne*). Червона шапочка (*Le petit chaperon rouge*)—всього п'ять казок. 2 тип: Хлопчик мизинчик (*Le petit poucet*). Синя борода (*La barbe bleue*). *Riquet à la houppe* (тема подружжя з потворою). Кіт у чоботях (*Le chat botté*)—чотири казки. 3 тип: *Griseldis*, або справжня покора. Дурні бажання (*Les souhaits ridicules*)—дві казки. В підзаголовку своєї книжки Сентів як джерело казок означає примітивні звичаї і народні обряди (*liturgies populaires*). За мого до його праці можна вважати фразу Mauss'a, яку він цитує: „Міт се тільки екзегеза або коментар обряду“,—се твердження Сентів поширює і на казку. Серед перелічених казок Перро на його думку особливо перші дві групи мають виразний обрядовий характер (третя група, останні дві казки, як він думає, походять з провідницької літератури, отже теж ніби зв'язані з якимсь богослуженням, але властиво обрядового характеру не мають, тому й ми не будемо ними займатись). Перші-ж дві групи він характеризує так: перша група репрезентує свята, зв'язані з порами року, друга—се казки, що відбивають в собі обряди посвяти.

Посвяту Сентів розуміє широко: посвятою, поясняє він, примітивна людина навчається і магічно підготовляється до виконання своїх обов'язків і своєї ролі в групі—роді і племені. Тому вже сама назва цієї другої групи казок робить її особливо цікавою для нас і заповідає інтересні погляди на ці казки. Але ми все таки почнемо огляд від першої групи, тим більше, що її толкування вже викликало певну опозицію в фольклорній літературі, яка характеризує ролі цієї роботи.

Окремі студії, з яких складається книга, обіймають кожна казки якоїсь окремої теми, по можливості вичерпуючи всі важливі варіанти, і таким чином дають огляд казок часом досить далеких від відповідного варіанту Перро. Але вихідною точкою завжди являється варіант Перро, і його можемо вважати підставою теоретичних висновків Сентіва. Тим більше, що часом, аби дотримати симетрії деталей якоїсь казки у Перро, Сентів навіть розриває надвоє групу варіантів, яку з його теоретичного становища краще було-б оглядати разом: він і розглядає їх зокрема для того, щоб кожній з одинадцяти казок відповідала окрема студія. Перед кожною з них передрукований текст даної казки Перро; се улегшує слідкування за міркуваннями Сентіва.

Перша студія (Феї) має підзаголовок—Новорічна служба. Зміст казки Перро такий. Одна з двох сестер, молодша, гарна і добра, чменно дає напиться старій бабі, що зустрічає її коло криниці, а за се одержує ласку: за кожним словом з рота її вилітає квітка або дороге каміння. Старша-ж, погана і горда, за свою нечемність коло криниці, куди її післала мати, позавидувавши щастя меншої, за кару при кожному слові викидає гадів і жаб. Менша нарешті виходить заміж за королевича. Ця казка пояснялася звичайно, як алегорія метеорологічних явищ: ранньої зорі і темряви ночі, або весни і зими. Але вже один письменник XVIII в. добачав у сій казці (що правда, не тільки в ній, а у всіх казках про фей) вплив старого французького звичаю залишати в деякі дні року в окремих кімнатах вечерю для фей, що прийдуть обдаровувати добром або злом сім'ю або новонароджену дитину, що знайшлася в тій хаті¹). Залежно від того як прийняли фей, так вони й обдаровували господарів—подібно як в

¹) G. F. P. Saint Foix, *Essais historiques sur Paris*. 1754—57. Сентів цитує 4-е вид. 1766 р.

казці Перро. Се помічення стає вихідною думкою й для Сентіва. Звичай з Піревеїв, що він цитує: лишати під новий рік воду й вино для фей, дійсно творить добру паралелю для услуги, яку робить старій феї героїня Перро, даючи їй напиться свіжої води з криниці. А нагорода феї Перро: квіти і дорогоцінності, легко можуть бути пояснені як рівноцінність інших, традиційних дарів фей: урожайності й багатства. Але й подружжя молодшої, доброї сестри має своє пояснення у вірі в фей, чи вірніше,—в новорічній обряді, оскільки він зв'язаний з феями,—думає Сентів. Він приводить приклади ворожіння про жениха під Новий Рік і напередодні інших зимових свят, що на його думку стоять в зв'язку з вірою в фей, з новорічною службою і сею казкою. Правда, він не доводить, що в цих ворожбах се власне феї приводять нареченого до дівчини, що спить над накритим столом в надії побачити свого судженого; не говорить і того, що дівчина дістає нареченого за своє добре поведження з феями. Між прикладами ворожіння особливо підносить російський, де, розуміється, західно-європейські феї не грають ніякої ролі. Видно, для автора зв'язок між феями, новорічною службою й ворожінням не потребує ніяких доказів. Асоціація пояснень для нього ув'язується головню мотивом накритого стола, на який він натрапив у згаданім новорічній обряді: стіл для фей (чи ширше—опікунчих сил)—стіл для нареченого. В поясненнях Сентіва останній мотив одначе тільки ускладнює перший, і без того дуже широкий. Але сей перший мотив—стіл для фей, гостину духів, визначено для пояснення основи казок типу дідової дочки і бабиної дочки, як нам здається, дуже вірно. Тільки здається нам також, що автор міг-би корисно поширити свої шукання що до сього мотиву в напрямі вірувань, зв'язаних з пошаною чужинців взагалі. Чужинці довго уявляються примітивним громадам як носії невідомого добра і зла від вищих сил, в нагороду гостинним і в кару непривітним людям, і ся гадка часто виявляє себе в словесності. Спеціально в казках отсього типу часто все залежить від поведження людини супроти якихось чужих невідомих людей. Зустріч із ними буває і в дорозі і у власній хаті. Але обов'язки супроти чужинців в побуті дуже тісно зливаються з різними побожними трапезами для душ померших і всяких природних сил, і з сим мотивом споріднене й те годування германо-гальських фей, що сплило увагу Сентіва. Таким чином ідея гостинності, спеціально до невідомих людей і сил (фей), як підстава сеї казки, здається дуже на місці. Але чи годування фей було дійсно зв'язане з початком нового року, лишається у автора нев'ясним, і так само й питання, наскільки казка Перро натякає власне на якийсь скрісталізований обряд такого годування. Ідея гостинності, різних обов'язкових дарів та гостин для всякого рода контрагентів примітивної людини: рідні, сусідів, покійників і духів, настільки могутня в побуті некультурних народів, що вона могла і мусіла впливати на фольклор значно ширше ніж через посередництво якихось спеціальних обрядів. Вказавши на мотив годівлі фей, Сентів безумовно вступив на дуже певний і важний шлях до одного з джерел подібних казок; але він не пішов ним просто, тільки звернув у бік нових мотивів, щоб там знайти пояснення окремих другорядних деталей варіанту Перро. Так, з огляду на зустріч коло криниці він спинається над поняттям місцевих духів (personifications topiques) і переходить до різних казок про чудесні вандрівки до чарівних місць, з яких добра дівчина вертає багатогою і щасливою, а зла покарана якоюсь тяжкою карою; далі—до зустрічі з помічними звірями. При тім віддаляється досить далеко і від „Фей“ Перро і від теорії про новорічну гостину: остання, обумовлена формами західно-європейських понять, губиться зовсім серед бенгальських і південно-африканських обичаїв. Але і ширше пояснення, що правда, не досить ясно зазначене у Сентіва, але зовсім виразно дане його попередніми міркуваннями про обов'язки гостинності і щедрості (обопільних дарунків), значно тратить свою ціну супроти великої сили сторонніх варіантів на тему чудесної вандрівки (тему відомої у нас кобилячої голови, або Grimiv Frau Hohe). Таким чином значна частина студій про фей з по-

гляду соціологічного освітлення являється зайвою, а цінніша її частина лишається нерозвинуеною відповідно до сього завдання.

Се тим більше помітно, що зараз в'слідуючій студії, про Сплячу Красуню, автор знов вертає до питань, порушених у „Фейх“, а саме до обов'язків гостини.

Зміст „Сплячої Красуні“ загально відомий. Сентів відзначає, що ця казка має характер навчання, як поводитися з феями, що приходять до новонародженої дитини ворожити її долю. В сім феї поводяться подібно до старинних Парк, що фігурують в античних мітах при народженні людей і богів. Так само у Скандинавів дітям ворожать віщі Wolas, у Новогреків Міри, у Болгарів Наречниці. Всі ці незвичайні гості дійсно мають рішачий вплив на долю цілого життя людини, і тому в перший час по народженню їх стараються задобрити чим можна: часто запросинами на христини, як у казці, або до участі у відповідним старшим обряді над дитиною—напр. в більш примітивних пострижинах. Прозьба на христини, як відомо, і в звичайнім життю часто буває способом задобрення потрібної прихильності „корисних“ або впливових приятелів!

В казці про сплячу красуню ми маємо приклад біди, що може статись, коли тих впливових сотворінь, спеціально фей, не запросиш, або не всіх запросиш на гостину в рішачий для дитини момент. Отже казка проповідує гостинність для фей. Але, як відомо, принцеса проклята феею засипає на сто літ від фатального уколання веретеном. Се стає для Сентіва темою цікавого розшукування на тему ритуальних, заборон прями, спеціально на Новий Рік, на Святий Вечір, перед Великоднем, на Страшнім тиждні, в Великодну ніч¹⁾. Він спинається над звязком, прядива з віщими божествами, як сі-ж Парки і феї, а зокрема фея Берта або Берхта²⁾. Все се приводить автора до висновку, що казка оповідає про зимовий сон новонародженого року, з якого його будить сонце. З сього приводу рецензент лондонського „Фольклору“ закинув авторові, що він таким чином доходить до висновків старих солярних теорій, тільки називаючи їх инакше, і не дає нічого нового³⁾; але сей закид зовсім несправедливий і виявляє незрозуміння характеру Сентівової праці. Сентів не для того займався „Сплячою Красунею“, аби довести, що в ній захований природний міт. Він пояснює казку не так: для нього вона являється відгомомом не голого повір'я, а весняного обряду—будження нового року, що його представляє дівчина, яка удає сплячу. Будять її дотиком чи поцілунком молоді хлопці, які відповідають принцові казки Перро і репрезентують тепло, весну і т. и. Сентів не міг привести опису такого весняного обряду, але він наводить французьку пісню, що мабуть співалася з якоюсь драматичною грою. Тут дівчина засипає, уколовшись як Красуня, не веретеном, а зеленою колючкою. Її розбуджують „проїжджі кавалери“. Пісня може дійсно відбивати якийсь обряд—гайку, що досить близько нагадувала оповідання Перро.

Студія ся, на нашу думку одна з кращих у книзі, дає таку розв'язку питання, що може здаватись зовсім вдовольняючою. Але ми з жалем констатуємо, що й тут Сентів пустився за деталями, занедбуючи глибші досліді соціальних підвалин казки, властиво групи казок. Дійсно-обряд, що його викриває Сентів, коли він існував де-небудь, міг повторятися всього тільки раз на рік, і яка була його функція, ми ясно не можемо знати; але звичайні людські діти родилися у всяку пору, і для кожної з них повставала все нова проблема забезпечення щасливої долі, справа зовсім ясна що до свого значіння.

¹⁾ Не згадує автор постати тісно звязаної з прядивом, але не новорічної—нашої П'ятниці. Порівн. М. Грушевський, Історія Української літератури т. IV с. 588.

²⁾ Сентів не придержується погляду прийнятого напр. пок. Олександром Веселовским (Опыты по истории развития христианской легенды. Берта, Анастасія и Пятница, Журналъ Министерства Н. Просвѣщенія 1876, кн. 2), що Берта відповідає Севіл—королеві Савській жидівської й християнської легенди; див. нашу рецензію на його статтю Revue d'ethnographie et des traditions populaires, „Україна“ 1925 кн. 5.

³⁾ The Folk-Lore Journal, vol. XXXV—1924.

Якщо в гіпотетичнім обряді появлялися ті феї чи Парки, що їх бачимо в казці, то з'являлись вони хіба лише під впливом більш розробленого ритуалу народин дітей, а не років. Сам Сентів описує, як бретонські селяни залишають в порожній хаті, сусідній з тою, де лежить породілля з дитиною, вечерю для фей, яких запрошують на хрестини. А хоча такий звичай для містично думуючих примітивних громад може мати значіння дійсних зносин з сими феями, то в казці поява фей відбувається простіше. Вони приходять разом з іншими гостями—людьми, і без ніякої таємниці; різниця між ними і іншими гостями на перший погляд зовсім невелика. А в дійснім життю ся різниця мусіла бути ще менша!

Очевидно фей просили і твердо мусіли вірити, що вони можуть прийти. Але не менше значіння, а реально, розуміється, ще більше—надавалось простішим гостям: родичам, сусідам близьким і далеким, серед яких дитина мусіла жити потім, і від яких мало залежати її добро, її громадська позиція, звязки, опіка громади—її щастя в більш буденному й конкретному розумінню. Дарунки, що будуть принесені на сю першу гостину новій людині, стануть задатками на дальші, пізніші приязні зносини з нею; прийняття, а часом і дарунки, що роздаються гостям на родинах чи відповідних церемоніях, що відповідають хрестинам,—се ніби могоричі, що потім будуть відплачені дитині. Не можна недоцінювати значіння сього контракту, навіть позбавленого впливу вищих сил, фей і долі. Ми бачимо його вагу ще в нашім селянським побуті, в інституті кумівства і хрестин. А треба пам'ятати, що для примітивного громадянства звичайна людина має ще магічну силу, що йде на зле або на добре оточенню,—дещо подібно як вплив фей у казці Перро.

Слово контракт тут зовсім оправдане—і саме в новій праці про контракт М. Mauss'a знаходимо оповідання, що являються дуже доброю паралелею і змістовним поясненням для „Сплячої Красуні“¹⁾. Воно дає нам вказівки на посвоячення сього казкового мотиву — значно більше ніж ті, на яких спинився Сентів. Для прикладу того, в якім напрямі слід було повести шукання, наведемо сю паралелю хоч коротко. Се оповідання північно-американського народу Тсімшіанів. Воно оповідає, як дочка ватажка ходила до краю Видрів і відті вернула з дитиною-видрою. Малий видрич виростає на першорядного ловця і дід-ватажок може справляти великі гостини та спрощувати на них всіх сусідніх ватажків, та вітати їх м'ясом, що приносить видрич. Всім сим гостям дід представляє унука і просить бути обережними та не вбити його як-небудь: правдоподібно, з огляду на незвичайний вигляд унука—видри він уважав се особливо потрібним. Але помилково на празник не було запрошено одного ватажка і його людей, що таким чином не знали малого видри. Раз зустріли вони його на полюванні, коли він ніс в зубах велику фоку (тюленя), і вбили його, а здобич відібрали. Плем'я Видриного діда шукало його довго, і нарешті дізналось, що трапилось з Видрою через плем'я, що його не знало. Сі люди дізнались теж про те, що сталося, і прийшли перепросити ватажка, бо вони-ж не знали Видри. Видрина мати вмерла з журби. Оповідання закінчується так: Ось чому давніше, коли у ватажка родився син, справляли великі празники і просили на них всіх людей, щоб усі знали його й його ім'я.

Мос, що сам завважив посвоячення сього оповідання з європейськими казками, хоч не вказав ближчих паралель ужив його як одну з ілюстрацій, що вияснює значіння дарунків і гостин для утримання правильних відносин між окремими частинами первісного громадянства. Він вияснив ролю дарунків як громадських гарантій, які ставлять у взаємну залежність магічні сили людей і племен, тих що обмінюються гостинцями, і таким чином уставляють нормальні мирні зносини між людьми. Ми не можемо вказати тут на всі висновки, що підказує ся праця для цілої великої групи явищ фольклору, звичаїв і

¹⁾ М. Mauss, *Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*. Année Sociologique. Nouvelle serie, t. I. 1925, c. 104.

переказів зрослих на ґрунті таких поглядів на гостинність в найширшім розумінні (саме так, як його піддає українська мова, що виводить з одного слова і обов'язки приятних відносин до чужих і ідею дарунку—„гостина“, „гостинець“). Можемо додати тільки побіжно, що ці форми зносин, викриті працею Моса, служили безумовно взірцем і для позалюдських зносин примітивних громад, наприклад, для їх зносин з покійниками. Своєрідний ґрунт, утворений сими економічно-правовими факторами, зростив безумовно і „Сплячу красуню“, а з більш моралістичною закруткою і „Фей“ Перро, що нас тепер займають. Сентів не зумів дійти до цього ґрунту не лиш тому, що бракувало соціологічних праць в тім напрямі, але ще більше через те, що він принципово замкнув себе в тісні рамки деталей, давих певним варіантом Перро, стараючись триматись їх як певного основного типу. Помилка його в тім, що він старається знаходити пояснення для кожної казки зокрема, додавати до кожної її власні варіанти,—тимчасом коли сами теми стремлять до об'єднання, в однім вихіднім пункті, з якого вони розійшлись. Адже збірка Перро не являється якоюсь взірцевою збіркою, де-б умісно були представлені певні основні теми по одній чи по дві, як звірі в ковчегу! Перро оповідає те, що сам часто чув, чи любив слухати колись, і нема нічого дивного, коли його казки часто сходяться що до свого походження. Се навіть дуже природно, бо важні основні принципи громадської морали звичайно знаходять собі численні потвердження в творах мистецтва, в різних варіаціях основного мотиву. Згода про новорічний обряд будження весни, якщо він дійсно входить в „Сплячу Красуню“, теж являється такою варіацією, доданою до основної теми. Вона могла бути теж предметом окремої студії, без шкоди для основної теми, коли-б тема була досліджена відповідно. А тут вона затоплена масою окремих уваг і помічень та лишена невисвітленою.

Се власне та хиба, що найбільше шкодить цінній праці Сентіва. Ми не думаємо слідити за нею від казки до казки, але спинимось на найбільше характеристичних і повчаючих моментах, що визначають конфлікти між соціологічними змаганнями автора і його методом. Такий конфлікт повстає з приводу групи казок—інціпційних на думку автора: Синьої Бороди і Ріке. Перша з них має підзаголовок—„ригуюальна покута“, друга—„сила кохання“. Обидві вони мають до діла з посвятами дорослих людей, не підлітків, у новий стан. Мотиви сих посвят у викладі Сентіва тісно переплітаються, відкриваючи такі інструктивні перспективи на дослід сих казок, що варто на них спинитися довше.

Почнемо з Синьої Бороди. Ся казка зазнала більш різнорідних толкувань ніж інші казки Перро. Багато письменників поясняли її історично,—як відомо, такі толкування дали привід А. Франсові для його оригінального оповідання. Казку виводили з легенд про різні історичні особи, відомі, мовляв, із своєї жорстокости до жінок і дітей: британського короля VI в Кунмара і маршала Жіля де Рё, спаленого 1440 р. Але на думку Сентіва, ці легенди зложились десь коло XVI в. і власне під впливом вже існуючих старих казкових мотивів—Синьої бороди, а легенда про Кунмара ще й під впливом Едіпа.

Більш різнородні релігійно-історичні пояснення сеї казки, між иншим—теорія походження Синьої Бороди від Індри, що теж має синю бороду, або від Перуна, що має золоті ключі (?), як і Синя Борода—Сентів без труда відкидає ці пояснення, штучні і непереконуючі, не боячись навіть додати зайвого аргументу на їх користь. Так, він вказує, що і вавилонський бог неба Самаш має своєю емблемою золоті ключі—і не дає їх нікому в руки, як се бачимо і в „Синій Бороді“. А найважливішим аргументом проти всіх сих старших пояснень вважає те, що мотивом Синьої Бороди слід рахувати мотив забороненого покою, на що старші коментатори не зважали. Як на найважливішій серії казок цього роду він спинається над казками про „Чарівника і його учня“,—тема у нас відома під назвою „Ох“. Сентів зауважує, що спільність сеї теми і Синьої Бороди відзначив вже Коскен: говорячи про східно-європейського Оха,

він звернув увагу на сицилійського „Ohimé“, кажучи, що він „відіграє роль подібну до нашого Синього Борода“¹⁾. Казка про „Огімє“ дійсно комбінує мотив забороненої кімнати і вбитих жінок з темами Оха, безсмертного чарівника і т. и.; але ініціаційні моменти в ній зовсім зникли²⁾, отже коли Сентів і скористав з Коскенового зближення сих тем, то свої соціологічні висновки він мусів зробити сам, а „Огімє“, на нашу думку, їх не піддає, і Сентів справді й не використовує цього варіанту в своїй схемі ініціаційних казок.

Висновки, що Сентів здобуває із зближення сих тем: Оха і Синьої Борода, такі: пригоди Охового учня під землею відповідають обстановам, в якій відбувається посвята у примітивних народів. Такі посвяти відбуваються в незвичайнім оточенні, далеко від осель. Так само спалювання лінивого учня, котрий все воскресав із одного вуглика, що лишився від нього і що його Ох поливає водою тричі, аж нарешті учень виходить з операції кращим, живішим, міцнішим ніж був і його освіта вважається скінченою³⁾—теж відбиває деякі моменти ініціації.

Аналогія цілком влучна. Звичайно всяка посвята в новий і разом з тим вищий громадський стан дійсно відбувається через симуляцію смерті і відродження посвяченого,—бо смерть найбільше відділяє людину від решти людей, а відродження робить її вищою від них. Неофітів часто запевняють, що місце, де їх посвячують, знаходиться під землею або над землею, і що вони попали туди незвичайним способом. Чи візьмемо австралійські посвяти у дорослі, де діти вважаються мерцями підчас цілої посвяти, часом кілька тижнів, або й місяців; чи посвяту у містичні брацтва, „таємні товариства“, де кандидата „убивають“ і „воскрешають“ після кожного нового етапу ініціації (як нап. у деяких північно-американських Індіан), або в грецьких містеріях, де неофіт переходив символічно через пекло, підземний світ у виді темних підземних покоїв, отже вважався мертвим і воскресав для нового життя, себ-то доходив пізнання таємниці ордену, до якого його приймали. Всюди зустрічаємо теорії про необхідне переродження людини, що завдяки йому стає ціннішою в громадським розумінню.

Але хоч ідея містичної смерті сполучає сі різні ініціації між собою, то з боку своєї громадської функції вони дуже різні. Посвята до поколінних верств звичайно обов'язкова, загальна; вона властиво тільки приєднує людину до гурту, зрівнює її з певною категорією людей і робить її вповні громадським співчленом. Посвяти-ж до окремих гуртів, брацтв, таємних товариств,—посвяти спеціальні, навпаки, відділяють людину з загалу і звичайно ставлять її понад гуртом, навіть роблять з неї щось понадлюдське і понадгромадське.

Тому коли Сентів говорить, що казка про Оха натякає на ініціаційні звичаї, то слід було йому сказати виразніше, яку саме ініціацію бачить він під нею, тим більше що оповідання на теми загальної ініціації і спеціальної посвяти мусіли мати окремі сфери поширення: перші певно були більше приступні загалові, а другі мабуть відомі тільки в дуже уривковому стані. Очевидно, що в сім випадку Сентів додає спеціальну ініціацію таємних товариств або чарівників. Але він не виясляє цього відповідно, і не довівши до кінця, кидає аналогію ініціаційних звичаїв з казкою про Синю Бороду і посвятою чарівника, щоб перейти до інших складників своєї теорії. Що до безпосереднього зв'язку Оха з Синьою Бородою, він відзначив хіба те, що Ох має зелену бороду,—але він не додає, що се пояснюється зв'язком Оха з лісом, з лісовою рослинністю!

Друга серія казок, що розглядає Сентів, підходячи до Синьої Борода як до ініціаційної казки,—се казки про заборонену кімнату, про подружжя героя з

¹⁾ E. Cosquin, Etudes folkloriques, 1922, с. 539.

²⁾ L. Gonzenbach, Sicillanische Maerchen, т. I. Die Geschichte vom Ohimé.

³⁾ Теорію Коскена про „Оха“ див. у М. Грушевського, Історія україн. літератури, т. I, с. 336.

королевою чарівницею, що забороняє йому вхід до одної кімнати свого замку. Коли герой порушує заборону, то тратить все що мав і мусить наново здобувати свою жінку і все інше. Се й є те, що Сентів називає обрядовою спокусю: неофіт повинен витривати певний означений час і не піддатися спокусі, бо без того посвята починається наново, або кандидат тратить на неї право. Тут маємо діло виразно з вищими ініціаціями, що відбуваються не гуртом, як покоління посвяти, а на самоті, ускладнені різними тяжкими спробами, як посвяти шаманів і інших знахорів. Сентів цитує звичай моабських Арабів, де ті, що хочуть стати факірами, аби здобути потрібну святу силу, ідуть в пустиню і там проводять сорок днів в пості, повторюючи священні формули. Вони мусять боротись із спокусами диявола і коли устоять перед ними, то стають справжніми факірами. Се дає паралелю для одного персонажа з „1001 Ночи“, що сорок днів бореться із спокусою увійти до забороненого покою. Територіяльна близькість обох прикладів робить їх ще ціннішими і впевняє нас, що тут дійсно є відгомін ініціаційних практик. Сі ініціаційні звичаї й заборони, каже Сентів, коментувалися в старі часи оповіданнями подібними власне до тих, що він розглядає.

Спеціально що до забороненого покою, то він бачить в нім заборону неофітові входити до святої святих перед кінцем посвяти або заборону стремити до найвищого окультного знання без потрібної підготовки. Він поясняє так навіть християнізовану казку про Дитину Марії (Marienkind) у Гріммів, де 12 відчинених покоїв відповідають 12-ом апостолам і загальній християнській освіті, остання-ж кімната замикає тайну божої єдності (union divine). З другого боку, тему забороненої кімнати Сентів наближає до Синьої Бороди. Але перше ніж перейти до неї, він хоче ще уяснити собі зловіщу природу ініціатора „Синьої Бороди“ і для сього утворює поняття обрядового спокусителя. Тут міркування Сентіва стають менш ясними: що саме розуміє він під спокусителем, себ-то які культурно-історичні явища, які конкретні органи ініціаційної інституції має на гадці?

Спокуситель в ініціаціях звичайно буває злим духом, як у згаданім прикладі з Моабу, так сказати: силою зовні. Він не входить складовою частиною посвяти, а скорше навіпаки: протиставляється їй. Вся мета ініціацій—втекти від цього небезпечного, непрямого і властивого духа. Правда, його наявність потрібна для самої посвяти: якби не було диявола, то не було-б спеціальної тренівки, потрібної для вищого степеня досконалости. Але се зовсім не робить диявола учасником самої посвяти, ініціатором. Сентів для пояснення своєї ідеї обрядового спокусителя наводить кілька індійських казок про учителя-людодоїда, від якого останній учень щасливо втікає та оживляє кістяки своїх попередників, що проходили науку у сього зловіщого аскета. Ся тема, розповсюджена не лише в Індії, але й в Європі, на думку Сентіва, очевидно, різниться від інших казок про науку у чарівника або Оха лиш так-би мовити—своєю трагічною закруткою, а загалом належить до одної теми. Але на нашу думку ріжниця між ними фундаментальна. Згодившись на тім, щоб казки про Оха поясняти як відгомони певних ініціаційних обрядів (спеціально знахорських), ми не можемо зрозуміти як ініціаційну норму учителя-людодоїда що дискредитує своїм поведенням саму ідею такої непевної науки, чи посвяти, яка кінчиться добре лише тоді, коли від неї втечеш. Між обома групами казок існує глибока ріжниця, і то від самого їх джерела.

На нашу думку доглянути сю ріжницю помагає одно оповідання з Австралії, про посвяту хлопців у дорослі. Се оповідання стоїть ще в тіснім звязку з громадською функцією, що породила його; воно, так сказати-б, не перейшло ще зовсім з дійсности в казку: його оповідають неофітам підчас самої посвяти. Тут вияснюється, як два великі знахорі, чи боги сього народу (се незовсім ясно) організували ініціацію дітей. Вона мала відбуватись таким чином, що хлопців палили, а потім воскрешали знов до життя. Та оден з організа-

торів (Баямі) показав себе нікчемним учителем; хлопців він убивав, але знов не воскрешав, чи з своєї злости, чи з неуміння, не ясно, але кінець-кінцем діло ініціації від нього було відібране, а ним зайнявся компетентніший бог Дарамулон¹⁾.

Оповідання се належить до церемонії, має літургічний характер, і очевидно повинне підносити пошану до ініціальних звичаїв. Можливо, що воно відбиває спомини про якусь революцію в галузі посвяти: може зміни під впливом якогось культурного завоювання зайшлих племен, що розповсюдили свої власні ініціальні звичаї серед місцевого населення. Ініціальні міти часто займаються тими часами, коли ініціації відбувались инакше, не так як в даний час, а спеціально в Австралії таке ініціальне культуртрегерство деяких племен цілком певне. Але в кожному разі такі оповідання, як тільки що наведене, не можна вважати простими описами ініціації, як ті казки, що ними займається Сентів (пр. про Оха). Сі казки представляють ініціальну догматику, перенесену до казок; тимчасом як оповідання на тему злого учителя належать скорше до екзегетики, або й полеміки ініціації.

Але Сентів непотрібно обмежився тільки тими оповіданнями про злого учителя, що відбивають в собі спеціальну ініціацію. Серед казок про злого учителя знаходимо також і теми загальної ініціації, як австралійське оповідання, або сицилійська казка про злого учителя і королівну, де королівна ходить до школи з іншими дітьми до учителя, який потім показав себе людодом. Ся обставина виразно нагадує загальні, поколінні посвяти. В казках цього типу ідеї необхідності правильної науки чи посвяти,—і небезпеки посвяти-неправильної,—виступають значно ясніше, ніж в казках про науку в людоді-чарівника. Але у всіх них учитель-людоді поясняється, на нашу думку, паралелею невдалого ініціатора Баямі, що хоч правильно з'їдав неофітів, але не воскрешав їх знов, можливо тому, що не вмів. Остороги перед такими півзнахорями, чародіями не зовсім досвідченими (непевними, правдоподібно через те, що їх наука не мала печати громадського авторитету), стосуються і до загальних і до спеціальних ініціацій. Тільки в останніх ся тема більше ускладнена і трудніша для дослід. Тому то й Сентів, обмежившись казками про злого учителя-чарівника (темою спеціальної ініціації), не оцінив їх властивого характеру і зарахував до інших ініціальних казок.

І так поміж темами згрупованими Сентівом ми відзначили тему правильної спеціальної ініціації, неправильної загальної і неправильної спеціальної ініціації. Сам Сентів поділя їх инакше. На його думку, оповідання про жінку і заборонену кімнату—має на увазі посвяту кандидата подружжя (*un apprenti mari*); дитина Марії описує кандидатку в святі (*une apprentie-sainte*); учень аскета-людоді се кандидат чарівництва (*un apprenti-sorcier*), і до сеї групи він приєднує і казки про Оха (с. 374). Сама-ж казка про Синю Бороду творить четверту групу на тему посвяти жінки перед подружжям. Отже маємо різні форми спеціальних ініціацій, і то дуже спеціальних! Але розгляд Синьої Бороди дасть нам змогу розібратись в тих ініціаціях докладніш.

По-перше що-до вигляду й імени Синьої Бороди. Сентів каже, що се тільки випадковий страшний епітет: сей персонаж тільки „обрядовий спокуситель“, що має роблено страшний вигляд. Сентів зближує його з іншими мітичними особами ініціальних мітів, а разом з тим і з звичайними ініціаторами в масках, що навчають дітей перед посвятою в дорослі і лякають їх часом. Але треба завважити, що жахливий вигляд чарівників, маски й костюми, в яких виступають члени примітивних „таємних товариств“, а часом і старшина на родових і племенних празниках, розраховані головню на непосвячених, і ніде вони не мають на меті розганяти учнів перед посвятою, як се робить учитель в казках про злого учителя, до якого Синя Борода най-

¹⁾ Див. нашу збірку „З примітивної культури“, 1924, с. 25.

більше подібний. Тільки Сентів знов не відріжняє його від справжнього учителя, чи ініціатора — Оха! Постать Оха, на його думку, свідчить, що Європа теж знала подібних персонажів — нормальних ініціаторів спокусителів, що виступали в ініціяційних церемоніях і залишили по собі отсі казки як спомин. Тільки Синя Борода являється „спокусителем молодих жінок або наречених“: він має завдання навчити їх (отже не спокушати?) дотримувати тайну чоловіка. „Можна признати, що така проба для жінок була продиктована неоспоримою мудрістю“, додає Сентів.

Дальші міркування Сентіва мало що додають до сеї тези і не роблять її міцнішою. Ані то, що замок Синьої Бороди він порівнює з так зв. „му-жеськими домами“, спеціально північно-американськими кашинами і мексиканськими ківами — про які він каже сам, що жінок звичайно до них не допускають (де-ж тоді звязок з жіночою посвятою?). Ані те, що у багатьох народів, як він каже, подружжя і покоління посвята звязані так, що непосвячені не можуть дружитись (так як у нас неповнолітні — тільки се не має звязку з спеціальними подружніми посвятинами). Всі ці аргументи не допомагають йому довести реальність його тези про отсю спеціальну подружню ініціацію.

Правда, посвята дівчат до жіночої класи у різних малокультурних народів звичайно підготовляє їх і до розуміння обов'язків дружини також. Але така посвята не являється спеціально посвятою наречених; вона належить до загальних поколінних посвят, і коли Сентів десь зустрічає иншу посвяту дівчат, подібнішу до його конструкції, то повинен був се висловити ясніш, або хоч вияснити, як він уявляє собі таку гіпотетичну посвяту. Далі, посвята жіночої молоді звичайно відбувається під керуванням старих жінок, або жінки, а не під доглядом чоловіків, що відповідалі-б Синій Бороді, і переносити постать злого чарівника з одної форми ініціяцій до другої без ближчих мотивувань теж не можна. Може Сентів мав на увазі одного з тих старших громади, або инших її делегатів, що в деяких культурах вступают в подружні зносини з дівчатами перед їх властивим подружжям. Може спеціально він натякає на пробне подружжя Наярів з Південної Індії — так зване *Thalikettu* (в'язання *tali*, символу подружжя, як перстень в Європі), без якого дівчата не можуть вийти заміж на правду, і воно відбувається навзр весілля. Але се не є посвята в розумінню Сентіва, і ніде він не каже, що має на увазі власне сих пробних мужів як прообрази Синьої Бороди. В студії про *Riquet à la houppe*, говорячи знов про подружню посвяту, він каже: „Трудно уяснити дійсний характер примітивної церемонії, що породила сей тип казок. Чи се посвята до подружжя, чи якесь ініціяційне подружжя? Обидві відповіді можливі і може вони правдиві одна й друга“. Але при теперішнім стані етнологічних дослідів — се занадто неясна відповідь!

Нарешті, коли ми маємо в казці про Синю Бороду навчання молодой жінки, то хто властиво учить її, чого і для кого? Бо-ж мова йде про підготовку жінки для будучого чоловіка. Синя Борода, коли він ініціатор — то він злий ініціатор, типу Баямі і „злих учителів“, як се ми вказали вже вище. Наука його кінчиться зовсім негативно, і коли вважати, що жінка могла чого-небудь навчитися із пригод, описаних у казці, то власне не вірності тайнам свого чоловіка, але вміння обманювати його (так, приміром було з сицилійським Синьою Бородою, про якого згадував Коскен: дівчина, не витримавши проби, зручно обманує свого „учителя“, так що він вірить в її послухність). Коли-б се був дійсно ініціяційний фольклор, то треба було-б хіба додати, що се були спеціально жіночі поради про те, як давати собі раду з чоловіком!

Але подружні посвяти, хоч як слабо обґрунтовані в теорії Сентіва, на його думку, мали дуже великий вплив на казки. Вони пояснюють йому цілу велику групу казок, зібрану в студії про *Riké*¹⁾.

¹⁾ Зміст казки про *Riké* такий: Одній королеві родиться надзвичайно поганий син, але добра фея дає йому цінний дар: він буде розумний і милий і окрім того зможе зро-

Тут Сентів ступає по більш розчищеному ґрунті за слідами Е. Ленґа. Бо до казок подібного походження як Ріке Сентів зараховує казки про чоловіка звіря — де кохання жінки вивольє зачарованого від того звірячого виду, що він носив, і — тому Ероса та Псіхеї.

Останню Ленґ' колись поясняв подружніми заборонами, табу, що не дозволяли чоловікові і жінці на початку подружжя зустрічатись інакше як тільки вночі, або не дозволяли жінці показуватись чоловікові без серпанку, вимовляти імени свого чоловіка, або забороняли жінці говорити з чужими, аж до народження першої дитини, і т. и. На його думку, оповідання типу Ероса і Псіхеї повинні були коментувати такі заборони. Сентів приймає се Ленґове пояснення; але він ускладнює його, поширюючи і на згадані вище казки. Натяки Ріке на підземелля наводять Сентіва на думку про посвячення дівчат-наречених в печерах або гротах, — бо жінка чоловіка-звіря часто живе з своїм чоловіком в горі або під землею (так само як і учень Оха). Там їх між иншим навчали, очевидно, і тих жіночих правил, що вже відзначив Ленґ'. Метаморфози в казках двох перших груп (Ріке і чоловік-звір), на думку Сентіва, пояснюються містичними (спеціально ініціційними) церемоніями, де виступали звірячі маски. Повернення зачарованих до людського вигляду в казках являються відгомонами тих маскових виступів, після яких учасники являлись знов як люди.

Чи таке пояснення необхідне? Адже віра в однородність звірячої і людської природи не менш стара як звірячі маски, а згадка про маски не вносить нічого цінного для пояснення такої віри. Теорія ініціції тут нічого не додає, а в казках типу Псіхеї, і навіть типу Ріке, вона й зовсім зістається з боку. З приводу Синьої Бороди ми завважили, що теорія подружньої посвяти у Сентіва не доведена до конкретних форм; в приложеному-ж до сих казок вона й зовсім зайва. Сентів завважає, що довгі шукання Псіхеї нагадують механізм ініціцій з їх поділом на етапи; але він не розвиває сеї цікавої думки, а инших ознак ініціційного походження в сій казці показати не можна.

Отак довелось нам відзначити в цілім ряді прикладів уривковість авторових міркувань, котрими він силкується обґрунтувати свою соціологічну інтерпретацію казок. Яскраво характеризує сю хибу кінцевий уступ Синьої Бороди про ініціційні звичаї. Відповівши на згадані в початку сеї доповіді закиди Юбера, він каже: „Ще раз: ми не знаємо обряду посвяти, що відповідав-би, сцена за сценою, подіям нашої казки, яка, до того-ж, натякає властиво тільки на обрядову спокую. Якщо нас запитают, де відбувались обряди, які ми маємо на увазі, — ми відповімо не вагаючись: в Африці, в Азії, в Америці, всюди. Вбивство посвячуваного, або його симуляція... практикувалось в усіх усюдах, як ми довели. Кості, черепи і кістяки, що говорять в багатьох з наших казок, промовляли не раз до посвячуваних. Чи ще за наших часів не було лож (автор говорить про масонські ложі), ініціційних покоїв, що вражали своїм виглядом і де подобизни смерті забирали слово? Дійсно, ініціційні обряди були загально розповсюджені і ся їх загальна розповсюдженість власне й пояснює загальну розповсюдженість деяких казок“.

Сеї уступ не дивний, не вважаючи на свій дещо необачний категоричний тон. Останні часи в дослідях соціології (головно примітивної) дали великий матеріал для оцінення мотиву посвяти в громадськім житті. Тенденція грома-

бити розумною людину, яку покохає, хоч-би яка дурна ся людина була. Друга королева має доньку надзвичайно гарну і цілком дурну, якій фея дозволила зробити гарним, кого вона покохає. Ріке зустрічає її і покохавши зразу обіцяє їй розум, якого вона дуже бажає, коли за рік вона вийде за нього заміж. Королівна згоджується і розумнішає настільки, що забуває свою глупоту. Та разом з тим забуває і Ріке. Аж рівно рік після зустрічі, коли вона роздумує в лісі про подружжя з якимсь прекрасним принцом, земля розчиняється і вона бачить карликів, подібних до Ріке. Приходить і Ріке і коли королівна хоче відмовитись від своєї обіцянки, і від подружжя з поганим карликом, він каже їй, що вона коли захоче, може зробити його гарним, і казка кінчається щасливо.

дяинства, так сказати, кристалізуватись, виділяти з своїх членів прикмети особливо цінні з громадського погляду, фільтруючи їх через апарат спеціальних обрядів—посвят, а далі диференціація цього процесу: поділ громадянства на що раз менші гурти, відділені від себе і від аморфної людської маси все складнішими обрядами, вищими стінами і тіснішими дверми,—виявляється що раз більше, як фундаментальний фактор в життю не лиш примітивних громад, але й диференційованої класової суспільності. Зв'язок між таємними товариствами, грецькими містеріями, масонськими ложами і—до американського Ку-клукс-клану включно виступає все виразніше. Се явища одного порядку, які можна пояснити одні другими, але розуміється—тільки в дуже широкому розумінню.

Разом з оцінкою сих явищ для громадського життя іде й використання ідеї посвяти в дослідях словесної творчості. А. в. Геннер намітив недавно толкування Апокаліпсису Іоана як ініціційного катехизму якоїсь азійсько-жидівсько-християнської містичної секти з Малої Азії. Автор „Обрядів переходу“, що сам має велику практику в ініціціях, бо чотири рази був посвячений—останній раз (на жаль тільки на половину!) до грізного Ку-клукс-клану—не завагався використати матеріал з обрядів „таємного товариства“ американських капіталістів для пояснень незрозумілих місць Апокаліпсиса¹⁾. Ще равніше повстала ініціційна теорія иншого світового твору—повісти про Грааль. Авторка сеї теорії, Jessy Weston²⁾ будувала її довгими десятиліттями, використовуючи історично-літературні й соціологічні матеріали—особливо досліді над вегетаційними обрядами Фрезера (що до речі сказавши мав великий вплив і на теорію сезонних казок Сентіва), і прийшла кінець-кінцем до висновку, що в повісті про Грааль відбився обряд посвячення якоїсь містичної секти, занесеної принаймні в деяких деталях, мабуть з Малої Азії, поміж кельтську людність, де вона потім завмерла під норманським завойованням. „Повість про Грааль се єдиний приклад в світовій літературі переказу величнього обряду словами безсмертного твору“, каже Дж. Вестон, і се її означення сходиться з згаданою вже тезою у Сентіва, навіяною фразою Моса: розвою творчості від обряду до повісти (вище, с. 98).

Тому коли Сентів ставить тезу ініціційного походження казок, то се, як бачимо, не має в собі нічого несподіваного. І в соціології і в досліді словесної творчості в сю хвилино помітна мода на ініціцію. Але хоч породжена дійсними вимогами науки, ся течія має і негативні сторони инших мод: в наукових колах з'являється тенденція скермувати всякий дослід в одно нововідкрите русло і бажання використати нову теорію чи новий науковий засіб поза межами, даними його природою, для инших завдань. В деякій мірі бачимо се і в ініціційних казкових теоріях Сентіва, і навіть в його ритуалістичній теорії казки взагалі. Одно з вражінь, яке лишають його чотири ініціційні казки, те що така велика частина світового казкового фонду, яку він накреслює, не може виходити від одної інституції посвяти з її різновидностями, і соціологічні та етнологічні вказівки, які він розкидає поміж своїми дослідями казкових тем, не переконують що до реальності теорії в таких широких рамцях, як він їх ставить. В однім місці Сентів сам передбачає можливість такого закиду (с. 457) та відкидає його аргументом загальної вузькості людського світогляду: „Людські думки крутяться, як і само життя, в вузькій кружку. Три або чотири головні думки кермують нашими вчинками від народження до смерті. Навіть обряди, що з'єднують найрозкішніше життя з найбільш ідеальною думкою, зводяться до одностайних і все повторюваних типів“.

Ся відповідь Сентіва на можливий закид проти його теоретичного узагальнювання окремих помічень приводить нас до загального питання про метод Сентіва, його доказову вартість і зокрема—його вартість для соціологічної теорії казок, що автор мав на меті.

¹⁾ А. в. Геннер, Le symbolisme de l'Apocalypse. Revue de l'histoire des religions, 1924, № 3.

²⁾ Jessy Weston, From Ritual to romance. Cambridge Press 1920.

Будова його доводів досить одноманітна у всіх студіях. Для взірця візьмім приклад Синьої Бороди, розібраної вище. Слабі сторони авторового методу тут виступають найяскравіше.

Сентів констатує, що даний вихідний варіант, вважаючи на деякі прикмети, належить до означеної групи казок. Сі казки виявляють певні побутові або ідеологічні прикмети. Подібні прикмети зустрічаються в зв'язку з певною примітивною установою. Деяка частина названої групи казок зустрічається у народів, що мають таку установу. Отже—піддає він висновок—всюди, де зустрічаються подібні казки, мусіла існувати згадана інституція і казки свідчать про неї.

Се вже рішуче забагато. Але Сентів іде часом і далі, і коли певна частина казок має деякі незрозумілі натики, то він виводить з них нову форму інституції. Така інтерпретація не тільки перебільшує значіння соціологічного свідчення казок, але вона зовсім не рахується з вандрівкою казкових тем. Присутність якогось казкового мотиву в певній місцевості не доводить, що там існували ті самі умови життя і установи, що відбулись в подібній казці в інших місцях. Навпаки, коли культурні пережитки не говорять про колишнє існування даної установи в тій місцевості, то се ставить казковий мотив під підозріння, що він тут занесений, чужосторонній¹⁾.

Що до будови окремих частин доказового ланцюга, то ми вже вказали, що знаки опізнання для зближення певних казок з певними звичаями у Сентіва бувають часом дуже незначні: так, в Ріке і в казках про подружжя з звірем згадка про підземелля веде його до теорії посвяти наречених (в печерах). Але й підійшовши до установи, що творить основу даних казок, він звичайно вдовольняється тим, що тільки назве її, або процитує короткий опис, не спинаючись довше коло неї. Тим способом він властиво, в найліпшій випадку, здобуває тільки загальні зближення, вказівки що до можливого напрямку досліду в будучині, або правдоподібний здогад, який треба ще довести. Але він сам зовсім не спинається на таких результатах. Він хоче знайти пояснення для поодиноких епізодів казок та зв'язати їх з окремими формами тої інституції, що стоїть поза цілою групою казок (таке згадане вище пояснення: замок Синьої Бороди—мужеський дім і т. д.), і так на основі загальних тверджень, чи міркувань він буде деталізованим пояснення окремих казок, що вражають своєю дрібничковістю і неясністю.

А замість того лишаються невикористані цінні помічення і цікаві гіпотези, що зустрічаються майже у всіх студіях Сентіва. Губляться вони найчастіше тому, що Сентів, покликаючись весь час на обряди і громадські установи, ніколи не переводить точної дефініції цих явищ, не описує їх та їх функцій, і тому не може міцно спертись на них і тісно прив'язати до них свої казкові дослід. Коли Сентів ставив собі завдання соціологічного дослід казок, то він мусів глибше зазнайомитись із формами і функціями інституцій, якими оперує, і перше ніж переходити до розвою окремих складників казки, повинен був з'ясувати перед нами той громадський ґрунт, на яким він хоче перевести порівняння мотивів казки і громадських форм. Без такого вияснення,—як се бачимо з його прикладів,—дослід не може дати нічого конкретного. Дослідник завжди повинен означити соціологічний вихідний пункт своєї роботи, і тільки означивши його точно, може переходити до сюжетного дослід взаємин і комбінацій і вандрівок казкових мотивів, або цілих сюжетів; сей дослід, в свою чергу, може дати деякі соціологічні вказівки, але тільки тоді, коли соціологічний напрям праці цілком витриманий. Тимчасом, як ми бачили—на запитання про батьківщину тих обрядів, що відбулись на його думку в казках, Сентів відповідає легковажно: „в Африці, в Америці, всюди“. Така відповідь до деякої міри оправдана—бо ніхто не може вимагати, щоб автор вичисляв

¹⁾ Ленг в цитованій статті був більш обережний: він виразно сказав, що присутність казки на тему подружнього табу в певнім місці ще не доказує існування свого табу там, хоч-би воно й було дуже розповсюджене де-інде (с. 421).

всі ті окремі звичаї з різних країв, що відбилися на всіх варіантах тої казки, яку він досліджує. Але з другого боку, коли автор не вимагає, щоб читач вірив йому на слово, а се йому очевидно не бажано, то він мусить показати читачеві цілком наглядно, як певна конкретна інституція, досліджена на певних звичаях означеного народу, чи народів, відбивається в певній конкретній казці. Повинен відзначити неточності і зміни сеї відбитки, додатки і пропуски в порівнянні з дійсністю. Після того, коли інституція, про яку йде мова, навіть і дуже поширена, і автор викаже се виразно, він уже не потребуватиме доводити зокрема звязку кожної казки отсеї групи з раз уже описаною інституцією. Одно свідчення, зложене в таких поважних умовах, може вистачати для дальших доводів. Але вихідна форма мусить бути проаналізована і констатована цілком докладно.

Візьмим як приклад для казок про обов'язкові запросини (фей,—як каже Сентів або кого-б то не було, як ми вказали вище) наведене вище оповідання про Видру у Моса. Оповідання описує звичай обов'язкових гостин, празників між племенами, у племені Тсімшіан, та наслідки порушення сього звичаю через незарпощення гостя, що повинен-би був бути на празнику. Такий празник в Північній Америці називається звичайно „потляч“ і ся інституція ще й тепер існує в повній силі, як важний фактор в системі обміну дідь і нормування громадських відносин. Мос, що дослідив її, відкриває перед нами ідеологічне значіння сих празників і магічної сили дарунків, що роздаються на них, та виявляє їх вплив на родинне життя і на політичні відносини в обсягу, який не може бути зазначений тут ¹⁾). Вплив такого важного соціального факту на словесну творчість річ сама собою зовсім правдоподібна, і відбитка думок сього містично-економічного порядку в казці чи міті про Видру не викликає ніяких сумнівів. Але як доводять сі-ж досліди Моса, інституція „потляч“ й обов'язкового обміну дарунків була розповсюджена і в культурах Азії й Європи, а паралельно з тим бачимо, як надзвичайно поширений казковий мотив, нещастя через незапрошення гостя. Розуміється, всюди, де ми натрапляємо на подібний мотив, знаючи розповсюдженість явища, коротко званого „потляч“, ми можемо говорити про походження казки від примітивної економічної теорії обміну дарунків і того світогляду, що до неї належить. Різниця в деталях або й комбінація з іншими мотивами (пр. помста гостя в європейських казках, роля прядива і новорічної табу) очевидно можуть вказувати і на місцеві культурні форми, що утворились на тлі згаданої ідеології, і на вандрівки і зміни окремих казкових сюжетів. Але такий сюжетний дослід, необхідний для дослідження казки, уже не затемнить її соціологічної основи, а навпаки додасть до неї нові вказівки.

Але в такому положенню супроти сього завдання Сентів знаходиться тільки в студії про пробу підлітків (*Le petit poucet—La probation de l'adolescence*), яку ми відклали сюди як ілюстрацію методу. Се найкраща з ініціаційних студій Сентіва. Тут він переважно знаходиться на ґрунті живих установ, і звязок між казковим сюжетом і звичаєм, що він має на увазі, тут справді дуже тісний.

Найважливішим доказом для його теорії служить тут африканське оповідання про пригоди гурта хлопців, що відбувають посвяту в дорослі, дуже—що правда—далеке від вихідної казки Перро, але зате прозоре що до свого значіння і походження від певного звичаю. Сентів мав тут цінного попередника в видавці сеї африканської казки, Жакоте ²⁾). Жакоте зробив до оповідання примітки, що пояснюють натяки казки на обстанову посвяти, і з них видно тісний контакт оповідання з реальним життям. Сентів використав сі вказівки дуже щасливо. Розвиваючи зазначену аналогію, він спинається довго на подібних оповіданнях з Африки, де посвята існує як цілком жива інституція, і

¹⁾ Ми надіємось поговорити ширше про сю працю в дальших випусках нашого річника.

²⁾ E. Jacottet, в *Revue des traditions populaires* 1888, III, 654.

так здобуває велику певність для своєї теорії звязку між сею темою і звичаєм посвяти. Далі переходить до інших варіантів сеї теми, що мають його наблизити до варіанту Перро. Але тут він охоплює вже зовелику групу казок, забагато, хоче пояснити і його міркування не такі переконуючі. Нарешті з сього досліді він виводить висновок, що казки про посвяту хлопців проводять думку, що завдяки посвяті, розвою хитрости і зручності дитина і слаба може побороти найбільші небезпеки. Тут уже соціологічної підстави йому не стає, бо примітивний світогляд звичайно не стоїть на становищі інтересів найслабшого; се здобуток вже дуже високої культури, і ті казки, що мають звязок з живими звичаями, сеї тези так виразно не ставлять! А коли і як входити вона в казки про ініціацію, і чи казки з такою гуманною ідеєю ще пам'ятають свій ініціаційний початок, того з доводів Сентіва не бачимо виразно.

Але воно піддає методологічну вказівку, як повинна бути переведена така робота, що її мав на меті Сентів. Стараючись нав'язати свою казку до якогось звичаю і локалізувати її в громадській системі, дослідник повинен старатись головню про те, щоб звязок сей був певний, а не про те, щоб ним пояснити як-найбільше варіантів. Напр. до казок про посвяту не треба було нав'язувати казок про невдалого ініціатора, бо, як ми вказали, вони мають самостійне пояснення в системі ініціаційних обрядів, і хоч значіння сього мотиву невдалого ініціатора і не першорядне, казки з сим мотивом треба відділяти від тих, що прославляють правильну посвяту.

Звідси випливає й инша вказівка, найцінніша може, яку подає ся праця. Коли по-перше,—дослід казки повинен базуватись на точнім означенню її соціологічного підкладу і по-друге—се означення повинне бути як-найточніше, і вихідний варіант повинен виявляти як-найтісніший звязок з тою громадською установою, що в ній відбилась, то—третє, найкорисніше буде зачинати дослід від казки примітивної та від неї підходити крок за кроком до казок європейських збірок, а не навпаки. Загальне правило, що дослід соціальних фактів слід починати від найпримітивніших форм, а не від більш розвинених, має повну вартість і для казки, і хоч воно ускладнює підготовчу роботу в практиці, зате дозволяє уникнути корінних помилок в системі пояснень.

Тільки на так обґрунтованій, убитій, соціологічній підвалині повинен, здається нам, починались дослід будови казки, як літературного твору. Натомість підхід до підвалин через дедукцію всього, що може бути віднесене на карб літературного оброблення, здається нам небезпечним: після такої дедукції для „побуту“ може зістатись дуже мало!

Літературні форми і засоби теж обумовлені соціальними факторами і відділяти їх від загального світогляду того громадянства, де вони розвиваються, для соціологічного завдання не корисно. Вони теж вимагають окремого соціологічного розслідування; спроби-ж чисто формального досліді казки, не даючи нічого для соціології казки, і з боку літературного досліді дають теж досить небагато¹⁾.

Розглянена праця Сентіва, не вважаючи на те, що її дефінітивні результати не дуже значні, значно цінніша вже самим порушенням питань, що потребують розв'язки і чекають її давно—саме питання про соціологічне значіння казок. Зрушивши з місця сю справу, вона дозволяє нам доглянути і ті методичні засоби, яких вони вимагають для свого розв'язання. І коли студії Сентіва не дали нам дійсної соціології казки, то можна надіятись, що з часом вони покличуть до життя метод соціологічного досліді казок.

Безпосередньо вони повинні викликати інтерес до подібних дослідів окремих тем, і такі окремі досліді будуть найкоротшим шляхом до загальнішої мети.

¹⁾ Прикладом їх може служити недавня книжка: Р. М. Волков, Сказка, разыскания по сюжетосложению народной сказки, т. I. Одесса 1924 г. Порів. рецензію С. Савченка, написану із становища літературно-історичного досліді—Етнографічний Вісник, кн. I, 1925.

Акад. МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ.

ВІДРОДЖЕННЯ ФРАНЦУЗЬКОЇ СОЦІОЛОГІЧНОЇ ШКОЛИ.

L'Année Sociologique — орган Дюркгема і його школи — „французької соціологічної школи“, як її називали і як вона сама тепер себе називає, припинився з війною, і тепер відновився після 12 літ перерви, — стративши за сей час свого фундатора і керманіча, і цілий ряд співробітників, переважно — забораних світовою війною.

Відновляючи його, небіж Дюркгема і наступник його в кермуванні журналом і групою Марсель Мос (Mauss), directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes, вважав потрібним відкрити перший том нової серії словами пієтизму і вдячності одшедшому учителеві і членам школи (In Memoriam. L'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs, с. 7—40). Це інформативна, діловита і стисла стаття, пройнята щирою і глибокою емоцією духовного сирітства і трагічного погрому викоханих наукових планів страшним варварством війни — місцями здержаною і закритою фактичною інформацією, місцями оголеною і обгостреною до крику зболілого серця. Але побіч сеї емоціональної сторони, що не може не викликати спочуттєвого відгону у читача, ся стаття дуже цінна і з того боку, що дає нам рідку змогу увійти в самий осередок інтимного духового життя сеї заслуженої і шановної групи, яка так замкнено тримала своє внутрішнє життя, як широко розгортала висліди своєї наукової праці перед міжнароднім науковим світом. В протиставленню другій соціологічній організації Парижу, котрою кермував Рене Вормс — сими власне днями померший — група Дюркгема, котрої прилюдним органом був L'Année Sociologique, настільки-ж цуралася всякого галасу і не то що авто-реклами, але навіть авто-інформації, авто-реферату, — наскільки експансивно велася діяльність „Міжнароднього Соціалістичного Інституту“, з його Міжнародніми Конгресами, „Анналами“, „Міжнародньою Соціологічною Бібліотекою“ і Revue de Sociologie, що їх організував і провадив небіжчик Вормс. Як поясняє Мос, покійний Дюркгем уважав свій орган колективного працею своєї групи, і через те ніколи не говорив на його сторінках ні про свою діяльність, ні про діяльність поодиноких членів сеї групи, що скупчувалася коло L'Année, ані про групу як цілість. „L'Année був твором спілки, те що коло неї формувалось — було групою в найсильнішій значінню слова“, каже автор нинішньої поминки. Можна-б сказати більше — се було своєрідне наукове братство, учена бенедиктинська колегія XX століття, що в тіснім єднанні, в добровільній дисципліні й глибокій послузі науковим інтересам піднятої праці, планово провадила свою роботу на протязі десятиліть, камінь за каменем будуючи нову соціологічну систему, під енергійним проводом свого фундатора, учителя і керманіча. Не тільки для французького світу, взагалі малоохочого до колективної праці, але й для наукового світу взагалі се було незвичайно рідке явище, як справедливо констатує Мос. І науковому світові — а особливо нашій молодій науці, що сьмакується підняти на ноги в нинішніх так мало сприятливих для дослідчої праці обставинах, ся „Група

Дюркгема" може послужити дуже корисним прикладом того, як здобуваються наукові досягнення і як треба йти до них.

Але разом на сім яскравім прикладі ми можемо побачити, які страшні спустошення поробила в сих досягненнях і на Заході ганебна імперіялістична війна, виславши під гармати і кулемети найбільш дорогоцінні кадри культурних робітників, на котрих полягала надія і будучність інтелектуального розвою і поступу, і які неможливо тяжкі умови наукової праці і продукції утворила вона навіть в „переможній“, „багатій Франції“, з її невичерпаними культурними і матеріальними засобами. На фронті поліг син Дюркгема, його найдорожчий ученик і сподіваний наступник в його роботі, талановитий лінгвіст-соціолог, і за ним сам Дюркгем пішов у могилу, в повноті інтелектуальних сил і творчої енергії в шістдесяти році життя. Шестеро інших ближчих членів гуртка полягло на фронті, або передчасно помер від ран; ониним укоротило віку трудне життя. Їх орган, припинений виходомна фронт л трохи не всіх співробітників, ніяк не можна було відновити, не вважаючи на всі силкування видавця і редакторів. Він виходить тепер — в нинішнім скромнім вигляді, на лихих папері, нарочито скорочений і стислий, „щоб ціна книги не стала неприступною для тяжко збіднілої французької публіки“, — тільки завдяки спеціальним жертвам і підмогам цілого ряду інституцій і осіб: його редактори Юбер і Мос (Hubert et Mauss) — нерозлучні співники праці — віддали на се видання премію, що нею нагородив Інститут Франції (Академія) їх спільну працю з історії релігій. Підмогу дала французька „Конфедерація Наукових Товариств“. Цілий ряд прихильників у Франції і за кордоном зложили грошові жертви, — і тільки завдяки всьому тому старий видавець *L'Année Sociologique*, Фелікс Алькан зміг відновити се видання, з приступною ціною¹⁾. Заповнення - ж прогалини між останнім томом старої серії і сим відновленням: огляд літератури від кінця 1912 р. (де спинився XII том) і липнем 1923 р., де починається огляд наукової літератури в сім, новім, — являється таким тяжким і дорогим завданням, що керманічі сього видання зможуть до нього приступити тільки при спеціальних асигнуваннях. Не відмовляються сього труду (що вимагає сколекціонування і перегляду не тільки окремих видань, але й періодик за весь сей смутний час розбиття наукових звязків і зносин) — скоро тільки потрібні засоби знайдуться. І його дійсно дуже важно було-б зробити, маючи на увазі завдання видавництва, що не просто обговорювало нові публікації, але й сортувало і оцінювало їх соціологічний матеріал згідно з планом і завданнями школи. Але поки-що на се нема змоги.

Відновляючи се видання, його керманічі хотіли дати зрозуміти — в отій статті М. Моса, які страшні і можливо навіть ненагородимі спустошення і втрати понесло діло „Французької Соціологічної Школи“, або групи Дюркгема, чи групи *L'Année Sociologique*, коли хочете, за се фатальне для історії культури десятиліття. Автор поставив своїм завданням дати перегляд того, що було задумане, зачатое, але недоведене до останнього кінця і невидане померлими авторами — аби дати поняття, чим була - б тепер „Французька соціологічна школа“, коли-б не було війни. Вичисляє пунктуально і методично те лише, що робилося і набрало вже цілком конкретних форм — липаючи на боці ті вачерки й плани, що циркулювали в сім гурті, але ще не реалізувалися. Найбільше місця, річ зрозуміла, уділяє він самому фундаторові й голові школи (с. 9—19): його неопублікованим працям, властиво його університетським курсам та публічним викладам, з котрих виростали його публікації, та його замислам і намірам, з ними звязаним. Разом узяте все се дав цінні відомості про те, як зав'язувалось і виростало діло „Французької соціологічної школи“, які плани

¹⁾ В підписці том, що міститиме 35—40 арк., коштує 60 фр., себ-то трохи більше як два долари — тимчасом як напр. річник Берлінської *Zeitschrift für Slavische Philologie*, такого-ж приблизно обсягу, коштує 7 доларів.

і завдання вона собі ставила і як підходила до їх розв'язання. Розуміється, бажалося-б мати більш суцільний і повний образ, — але автор, на жаль, не захотів зробити цього: він поставив своїм завданням подати „каталог ману скриптів“, як він висловлюється (с. 8), застерігаючися при тім, що „зарештроване ним становить тільки частину піднятого завдання“. Але тимчасом використаємо і се, що дає він для пізнання безсумнівно найбільшого діла, які підіймалися і творилися в історії соціологічної науки.

„Наш край не вмів ніколи використовувати своїх людей“, завважає автор. Дюркгем — тому живий приклад. Один з найбільших соціологів, який протягом більш ніж чверть століття віддавав всі сили свого інтелекту новій системі соціології і напружено працював над розв'язанням її проблем, не тільки почав, а й скінчив свою наукову діяльність як професор педагогіки! Родом з старої Лотарингії, твердий, кременний і несказано працездатний представник тутешньої старо-германської раси (род. в Епіналь, 1858 р.), вихованець лицю Людовика Вел. і Вищої Нормальної Школи, він почав 1887 р. свою професуру, як викладач педагогіки в Бордо, зайняв потім сю катедру, згодом діставши змогу поруч педагогіки викладати спеціальний курс соціології; перейшов потім як заступник професора педагогіки до Сорбони, зайняв згодом сю катедру — і тільки під кінець (1910) дістав дозвіл факультету, з огляду на його визначні дослідницькі і педагогічні заслуги, — додати до свого академічного титулу спеціальність соціології все таки поруч педагогіки!

При тій незвичайній сумлінності, з котрою Дюркгем ставився до своїх університетських обов'язків, ці педагогічні курси, практичні заняття, іспити і т. д. займали у нього масу часу, і хоч він ставився до сеї педагогічної праці з любов'ю і навіть піетизмом (в своїй *alma mater* він також узяв на себе виклади з історії педагогіки), — тим не менше ця педагогічна робота лежала на ній великим тягарем і в дуже сильній мірі і в високій мірі непродуктивно відтягала його від тих занять, до котрих він передусім чув себе покликаним, і знав, що в них не міг ніхто його заступити. Ряд курсів і праць, що з тих курсів повиростали: історія французької середньої школи, історія педагогічних доктрин, виховання моральне (курс сей видаватиме редакція *L'Année* цього року окремо), виховання інтелектуальне і т. ин., — вони при всій цінності своїй зістаються дійсно тяжким докором для сеї казенної організації наукової праці, що єдиного в своїм роді соціолога продержала весь його вік, на протязі цілих тридцяти літ, коло роботи, котра так само добре могла бути сповнена десятками інших педагогів, — без шкоди для його соціологічного діла, що лишилось одним з тривких культурних заслуг Франції — не завдяки, а не вважаючи на умови академічної праці небіжчика!...

Розуміється, ця обов'язкова педагогічна тачка, до котрої Дюркгем був весь вік прикований, не могла не впливати на напрям і навіть сам характер його соціологічної роботи. Зайнятий проблемами еволюції суспільности, він розглядав школу і виховання як „мистецтво перетворювання дитини в соціальну людину“, як висловлюється Мос (с. 18), і в сім процесі, цілком натурально, його з цього становища займало головню так зване моральне виховання: процес підпорядкування одиниці прийнятому в громадянстві кодексові морального, то значить згідного з громадськими вимогами поведіння. Присвячуючи раз-у-раз сим питанням свої педагогічні курси, він zarazом і в своїх соціологічних студіях звертався до сих і споріднених з ними явищ. Історія морали служила тим містком, що сполучав його обов'язкові академічні заняття з вільною дослідною працею, і свідомо чи несвідомо, економія праці мусіла пхати його гадку і дослід в ту сферу і до тих питань, коло котрих він мусів ходити в своїй академічній праці. Відси його особлива, дещо одностороння увага до феноменів влади соціально-ідеологічної надбудови над індивідом, — хоча він почав свою соціологічну працю власне від виснення залежности сеї надбудови від економічних умов: збільшення і конденсації людности і поділу праці („Поділ Соці-

яльної Праці"—перша велика наукова праця, що зробила йому ім'я, 1893 р., потім цінний соціологічний етюд про самовбивство, 1897). Але вже в своїй методиці соціології він свідомо лишає на боці економічну підоснову соціального процесу—хоч і признає її впливи й її значіння, а звертає всю увагу соціологічного досліджу на те, що він зве „соціальними фактами“: продуктами соціальної надбудови, що стають хоча й секундарними в своїм походженні, але в значній мірі самостійними в своїх впливах на життя громадянства факторами—незалежними від волі одиниць.

Як довідуємося тепер від Моса, з сього погляду небіжчика особливо займали і захоплювали два великі курси, в котрих об'єднувались проблеми еволюції морали і соціальної організації. Він почав їх читати в перших роках своєї професури в Бордо, між рр. 1890 і 1892, і повторював потім з різними замітками, безнастанно працюючи над ними до самої смерті; з них вийшли пізніші праці самого Дюркгема та його учеників. Перший з цих курсів називався „Фізіологією права і морали“, і з перших начерків його вийшов трактат про „поділ соціальної праці“; пізніше Д. переробив його в повний курс морали, обрахований на два роки. Перший рік був присвячений тому, що звуть теоретичною мораллю; сам Дюркгем називав його „теорією зобов'язання, санкції й моральности“. „Вона перед усім містить означення (дефініцію) морального факту“, пояснює Мос. „Частина сеї дефініції дала доповідь, що була опублікована Дюркгемом в Філософ. Товаристві, се „Означення морального факту“. Далі йдуть дві основні частини сеї праці, основні речі в системі Дюркгема, досі звісні тільки його учням: теорія моральних зобов'язань і морального зобов'язання взагалі, з класифікацією зобов'язань. Далі настає теорія санкцій з їх класифікацією. Се власне те, що відповідає „Загальній фізіології права і моральности“. Далі наступають спеціальні студії з морали; насамперед про правонарушення і злочинність. Ця студія містить начерк статистичних спостережень, на жаль, не розроблений потім Дюркгемом—він даремно лишив його своїм учням, як і в справі „Самовбивства“... За сим відділом слідував етюд про генезу і розвій кари; тут знаходимо виклади, наново оброблені Дюркгемом в доповіді про „Два закони в розвитку кари“, і виклади про відповідальність, що дали тему П. Фоковне—самостійно розвинену ним“.

Перша частина другого року присвячена моралі громадянській і професійній, друга—домашній організації, домашній моралі. Сю другу частину гурт L'An. Soc. збирається опублікувати, хоча розпоряджає тільки старим текстом, 1898—1900 рр., необробленим до друку, і звертається до старих учнів Дюркгема, чи у них не знайдуться записи з пізніших літ.

Другий курс—про родину—ще більше займав Дюркгема. Умираючи, він заповів не друкувати з нього нічого—крім популярнішої і більш моралістичної редакції, котру він включив під вище наведеним заголовком „Домашньої Організації“ до другої половини курсу про мораль (передостання частина його). Але його наслідники не рішались триматися сього тестаменту, з огляду на наукову вартість сього курсу і того значіння, яке йому надавав сам Дюркгем, задумуючи з курсу про мораль зробити простий, покорочений вступ для курсу про родину, що була його улюбленою темою. Розуміючи всі труднощі і безмежну розгалуженість теми, він умовлявся з Мосом обробити його на спілку протягом кількох літ. Повний текст його заховався також тільки з ранніх бордоських часів, 1890—2 рр. З нього вийшли потім студії про кровосумішку і про подружню організацію в австралійських громадах. Студіюючи різні форми домашньої організації, Дюркгем з кожною зв'язував певну форму подружжя. В 1895 р., підчас міжнародної виставки в Бордо, він в публічних викладах, в блискучій формі—як споминає Мос—представив схему розвою різних організацій, що починалися з характером політично-родинним і далі ставали чисто родинними. В формі генеалогії тут були представлені з початку різні форми клану, далі клан зникає, але продовжує своє існування фратрія. Пара-

тельно виступають різні форми родини (сім'ї), що були сучасним пережитком клану.

Друга половина цього, теж двохрічного курсу була присвячена еволюції форм сім'ї, що ставали все тіснішими і все менше мали в собі політичного характеру. Дюркгем показував тут, як укладалась і все більше затіснялась сім'я агнатична нероздільна, потім в її лоні сім'я патріархальна, і нарешті—через змішання різних систем права зложилася супружа родина сучасних народів. І знов паралельно показується еволюція форм подружжя: як воно все більш робиться істотним моментом життя родини, будучи раніш простою умовою або простим наслідком його, і нарешті стає джерелом і типом в нашої „супружній сім'ї“ (*famille conjugale*), с. 11—4.

З інших курсів згадаю ще два. Один давніший, 1890-х рр.—історії соціалізму; з нього був опублікований початок, тепер задумують видати його продовження: лекції про Сімонді і Сен-Сімона. Він зіставсь недокінченим: його перебила організація *L'Année Sociologique*.

Другий новіший, з-перед війни,—про прагматизм; Дюркгем „вказав в нім позицію свою і своєї філософії супроти Бергсона, Вільяма Джемса, Діві й інших американських прагматиків і не тільки давав резюме їх доктрин з силою і знанням, але й визначав те, що повинно бути прийнято з їх поглядів; особливо звертав увагу на Діві, для котрого мав велике признание“ (с. 10).

Сі короткі конспекти, подані Мосом, як бачимо, дуже багато вияснюють в історії школи: в тих вихідних моментах, з котрих розвилися пізніші праці Дюркгема і його учеників. Ми знаходимо тут ті зав'язки, з котрих виходили звісні нам публікації їх, і Мосів „каталог невиданих рукописів“ доповнює цікавими подробицями круг інтересів і робочі плани школи. Анрі Beuchat, один з старших учнів і співробітників Дюркгема, автор підручника американської археології і „Морфології Ескимосів“, зробленої спільно з Мосом, помер з голоду і холоду на о. Врангеля підчас етнографічної експедиції в 1914 р. Максим David, автор „Групового подружжя в Австралії“, убитий на фронті в 1914 р., працював над історією етики, спеціально над літературним античним матеріалом. Антуана Bianconi, убитого в 1915 р. на 33 році життя, займала історія форм мишлення; він готовив книгу про „Категорії мишлення в мовах і культурах Баяту“. Роберт Hertz, роком старший, а убитий того-ж року, студював феномени релігійні і моральні; після студії про „Колективне представлення смерті“ і „Перевагу правої руки“ підготовляв велику працю про „гріх і покуту в нижчих суспільностях“, поруч того займався фольклором і мітологією. З старших членів школи, передчасно страчених після війни, особливо болюча була утрата Поля Hувелін, автора студії про „Магію й індивідуальне право“: він приготував книгу про соціальні зв'язки.

Інших не згадую. Утраті, понесені школою в сім десятиліття, дійсно величезні, як бачимо, і ми вповні розуміємо сумовиті слова, що ними Мос закінчує свою статтю:

„Чим-би було—коли-б не було війни—те, що прийнялося називати Французькою школою—от що ми показали, і навіть доказали.

„Уявім собі, що Желі став-би нашим естетиком, і Андре Дюркгем нашим лінгвістом. Нам бракувало-б тільки технолога, аби бути в комплекті. Уявім, що Дюркгем привів-би до кінця свою „Родину“ і свою „Мораль“, що Герц видав-би свій „Гріх і покуту“ та інші твори. Уявім, що Бянконі випустив-би свій „Курс філософії“ і „Категорії мишлення в мовах і культурах Баяту“; що ми мали-б книги Реньє, Максима Давида й ще інших. Чи се не був-би чудовий розцвіт?“

„Додавши се до того, що могло-б бути опубліковане від часу війни в „Travaux de l'Année“—тільки се, тільки те, що було почате і навіть закінчене нашими небіжчиками,—воно зробило-б нашу невеличку групу одною з найбільш шановних наукових фаланг!“

„Вже не кажу про праці живих, спинених війною в їх зусиллях в їх праці,—котрим їх тяжке післявоєнне життя так дуже мало вернуло відваги. -

„Дійсно, нас зісталась тільки горстка. Повернені з фронту, зужитки запілля—всього кілька молодих людей лишилися нам, щасливих тим, що вони молоді.

„Наша група виглядає як сі ліски спустошених країн, де кілька старих дерев, за кілька літ протереблених гарматними скалками, ще силкуються зеленіти.

„Коли-б тільки парости могли прорости в їх затінку—ліс-би ще відродився!

„Наберімося відваги і не міряймо занадто нашу слабість. Не дуже роздумуймо про сумну теперішність. Не рівняймо її занадто з сими загубленими силами і страченими вартостями. Тільки потайки годиться оплакувати ці приятельські звязки й імпульси, що їх нам забракло.

„Треба постаратись обійтись без них—без того, що нами проводив, без сих, що нас підтримували, і навіть без тих, що мали нас виручити і заступити.

„Попрацюймо ще кілька літ. Постараймося добитись чогось, що вшанувало-б їх пам'ять і не було занадто негідне того, що розпочав наш вчитель.

„Може бути, що посів зійде. Деякі зерна впадуть і проростуть.

„От в сім почуттю вірної пам'яті про Дюркгема і всіх наших небіжчиків; в дальшій еднанню з ними; в спільнім з ними перекованню про корисність нашої науки; разом з ними виховані в надії, що наукою досконаліться людина,—от в сих настроях, що зістаються нам спільними і по той бік смерті—ми твердо і щиро поновлюємо сі зусилля—котрих не облишали ні на хвилю“.

Не може бути сумнівів, що перейнята такою глибокою солідарністю наукових змагань і настроїв, озброєна таким науковим досвідом і підготованням група, серед котрої зісталась все таки низка визначних учених, як сам Мос, нинішній її керманіч, Бугле, Фоконне, Юбер, Сіміян, маючи підтримку таких визначних симпатиків, як Леві-Брюль, Мейє, орудуючи такими засобами, які дає Париж, і ширшими звязками з закордоном, виробленими попередніми роками L'Année Sociologique,—ся група при своїм ентузіязмі й енергії постави справу на відповіднім науковім рівні, притягне нових adeptів соціологічного знання і останеться тим високоцінним огнищем соціологічного досліду, і головно—соціологічної методології,—яким була й перед війною.

Ті два випуски L'Année Sociologique, що їх маємо перед собою, визначаються не меншою науковою солідністю, ніж довоєнні томи (ближче обговорення полишаємо до закінчення цілого тому). Французький Соціологічний Інститут, зложений останніми часами сим гуртком і оповіщений в передмові L'Année, без сумніву, буде дуже авторитетною організацією, яка продовжить методичне діло Дюркгема. А витривала, планова, зогріта патосом досліду і вірою в велике соціальне значіння науки праця не зістанеться безплідною навіть в нинішніх несприятливих умовах, в котрих живуть наукові робітники Заходу. При певних відмінах в наших наукових поглядах і підходах ми щиро бажаємо успіху відродженій школі Дюркгема, всякого успіху і процвітання в її науково-дослідчій і виховуючій, а головно—методичній праці: розробленню дослідного методу, що було її найсильнішою стороною, бо ся Дюркгемова школа була властиво єдиним огнищем соціологічної методології. А її науковий ентузіязм, плановість і послідовність праці, її висока солідність і обґрунтованість—нехай служать взірцем нашій молодій науці, нашій соціологічній братії.

НЕВИДАНА СТАТТЯ М. П. ДРАГОМАНОВА ПРО ФОЛЬКЛОРНУ ЛІТЕРАТУРУ.

В листі з перших днів грудня 1883 р. писав Драгоманів до Франка: „Почав я відповідати на Ваші запити про італійську і французьку етнографічну бібліографію, та став у мене складатись цілий реферат, то я так його й написав. Коли хочете, то прочитайте його в Етнографічно-Статистичнім Клубу. Правда, тут являється „приклучка“, що я якась заборонена персона в Австрії. Однак, подумавши трохи, питаєш себе: хто ж власне забороняв мене, а коли й забороняв, то що власне заборонено в мені? Чи можна заборонити мене як folk-lorist'a? Чому, коли як folk-lorist'a мене може показати напр. G. Paris (трохи не легітиміст) в парижській Академії Наук, то Франко не може мене показати в Академічному Братстві? Подумавши таке й подібне, я зваживсь таки написати свій реферат і послати його Вам для прочитання в Етнографічному Клубу. Я навіть думаю, що й з поліцейського боку навіть ліпше буде, як Ви не будете ховати відносин до мене: все одно знатимуть про них, а ліпше зразу поставити своє право зноситись в науковій ділі, з ким вгодно“. Тоді саме й переслав Драгоманів свій згаданий реферат, захований в архіві Франка під ч. 222, що друкується нижче. В часі, коли приїжджено Франка до редакції Зорі, останній бажав надрукувати цей реферат у Зорі, але Драгоманів самозрозуміло не згодився. Сьогодні він друкується як причинок до в'яснення ролі Драгоманова в розвою наших фольклорних дослідів.

З італійської і французької літератури про народну словесність.

(Відповідь д. Ів. Франкові).

Двічі радий був я Вашому запитанню про збірки етнографічні італійські і французькі, котрі Ви вважаєте потрібними для Вашого нового етнографічно-статистичного клубу,—раз через те, що клуб очевидно береться за працю, котра досі була доволі занехаюана в Австрійській Русі (де етнографи досі більше збирали словесний матеріал з уст народу, ніж обробляли його, а надто систематично) а в друге через те, що в запитанню про збірки чужеземні бачу ознаку виступу Ваших будущих праць на дорогу, котра одна тільки може привести до доброго кінця,—дорозу і н т е р н а ц і о н а л ь н у. Дуже добре б було, як би ті, хто приймається за обробку навіть досі зібраного матеріалу народної словесности в Австрійській Русі, зразу вбереглись од фальшивих висновків, котрі досі шкодили етнографам поодиноким народів, що не бачили перед собою матеріалу других народів, і од котрих стали збавлялись етнографи, тільки недавно, коли наука етнографічна стала рішуче інтернаціональна, порівнявча. Тільки тоді, коли ця наука покаже нам, що єсть спільного у різних народів в їх образах поетичних, дидактичних і т. и. (коли говорити тільки о словесности) і звідки взялось те спільне (чи єсть воно послідок однакового вражіння життя (не) різних народів, чи єсть воно забуток колишнього спільного роду, чи послідок обміну літературного, пізнішого),—тоді тільки можна буде точно сказати, що в кого єсть свого власного, національного,—чи то в формі, чи в самій суті образу, думки, пісні і т. д.

До того вже не близько,—але добре вже і те, що тепер скрізь в цивілізованому світі не тільки етнографи-систематизатори, а і прості збирачі етногр. матеріалу зрозуміли повишчу думку і вже стараються не подавати в печать навіть поодиноким матеріалів без порівняючих приміток. По правді кажучи, тепер вже аж голова вертиться часом у фольк-лориста (так тепер по-

чинають звати в Зах. Європі спеціалістів по нар. словесности, од англ. слова Folk-lore) голова вертиться і од того матеріалу і од тих приміток, котрих страх трудно в пам'ятку вдержати, а без котрих неперемінно спіткнешся, коли поїдеш по широкому полю етнографії. Одну раду можуть дати тут такі праці, як та, котру почав тепер особний комітет англійського Folk-lore Society, котрий положив зробити Folk-lore Tabulation, то б то показник того, як кожний темат, чи фабула віддається в словесностях різних народів, по різних збірках.

В Італії і Франції останніми роками багато працюється над народньою¹⁾ словесністю: видано масу матеріалу і багато вже зроблено для того, щоб показати інтернаціональне місце того матеріалу. Я не стану томити Вас масою бібліографічних титулів, знаючи малі засоби Вашого кружка, а також і те, що праця фольк-лористична у Вас тільки починається. Через те я назву тільки саме найважливіше, особливо з практичнішого погляду: такі речі, котрі дають досить характерного для названих країн матеріалу, показують висоту етнографічної науки в них, а вмісті з тим можуть послужити для того, щоб зв'язати працю етнографічну в нашій країні з працею в тих сторонах.

Із італійських праць я назву в першій лінії найновіше видання, але найважливіше з усіх трьох повисших точок і найпотрібніше всьому фольк-лористу—це Archivio per lo studio delle tradizioni popolari, rivista trimestriale diretta da G. Pitre e S. Salomone-Marino. Palermo. L. Pedone Lauriel, Editore.—Почав виходити з 1882 р. Одні имена редакторів, котрі звісні як видавці найліпших збірок етнографічних в Сіцилії—порука за багатство і інтерес матеріалу в Archivio. Але поряд з тим Archivio дає найповнішу бібліографію того, що виходить по всьому світу по часті folk-lore, не пропускаючи навіть нас „худих“ (торік напр. була доволі докладна рецензія на наші „Нові українські пісні про громадські справи“, д. Moratti; зовсім нового знатока слав'янських мов) ні найменшої статті про folk-lore в якій часописі. (Треба сказати, що в усьому цьому добре конкурує з Archivio лондонський The Folk-lore Journal, котрий почав виходити з 1883 р.). Коштує Archivio—14 фр. на рік; 4 книжки, сторін по 150 (The Folk-lore Journal—12 книжок, по 32 стор., всього 18 пенсів!). В останньому своєю випуску Т. Ф. Ж. звернув увагу на дуже цікаву річ: на важність folk-lore в педагогії²⁾.

З збірок матеріалів по італ. етнографії найважливіша—Giuseppe Pitre—Biblioteca delle tradizioni popolari Siciliani. Всього вишло XIII томів, малого 8-го. В них: в I—II т. пісні, з чудесним вступом, в котрім дається огляд життя народнього по піснях, III—Studi di poesia popolare, IV—VII байки, новели і казки—з граматикою і словником, VIII—XI прислів'я, XII—театри і празники (Spectacoli e feste), XIII—дитячі игри. Коштує кожний том 4—5 фр. Для початку я б рекомендував кружку здобути з цієї бібліотеки німецької переклад казок—Laura Gonzenbach—Die Sicilianische(n) Märchen з

¹⁾ В рукоп. народньої.

²⁾ Я ще не получив,—а по тому не можу нічого сказати о них докладно,—новітніх книжок пр. Angelo De Gubernatis—Storia delle Novelline popolari (317 р., 4 фр.) і Florilegio delle Novelline popolari (462 р., 4 фр.) котрі входять в начету недавно автором Storia universale delle Letteratura, інтересну, хоч досить „скоропалительну“ публікацію (В „Дель“ була недавно згадка об тім, що De Gubernatis говорить об українському театрі). De Gubernatis—добрий знаток нар. казок; він сам видав збірку іт. казок, окрім того два великі діла по folk-lore: Zoologia Mitologica (єсть і по англ., фр., нім.), де багато живих казок з збірки Афанасьева і часті Рудченка, і Mythologie des plantes, де єсть чимало і про наші повір'я про рослини, взяті з книги Марковича. Обычаї, повір'я і пр. малоросіян (в цій же книзі єсть і рідіванська драма українська) і з Зах. Київського Від. Географ. Товар. По цьому я думаю, що дві названі вище книжечки De Gubernatis мусять мати для нас подвійний інтерес. Додам, що De Gub.,—проф. санскриту в Флор.,—колишній редактор Riviste Europea, співробітник Nuova Antologia, котрий буде од 1884 р. видавати Revue Internationale, симпатично держиться до нашої літератури, подавав в своїх публікаціях рецензії на наші етногр. видання (Рудченка, Чуб., Ант. і Драг.)

багатим показником варіантів по другим збіркам різних народів Reinhold'a Koehler'a, одного з найбільших знатоків нар. словесности на світі. (R. K. бібліотекар в Вејмарі).

З збірок самих пісень на першій раз ја б рекомендовав: а) *Volkslieder aus Venetien, gesammelt von Georg Widter, herausgegeben von Adolf Wolf, Wien, 1864, 122 s.*: 84 сторони тексту італ'янського, а решта німецькі порівнюючи примітки, часто з варіантами других народів, найбільше романських. б) G. Ferraro — *Canti popolari Monferrini. Torino, 1870. 2 fr. 158 p.* Не величка книжечка ця, — першій випуск в колекції D. Comparetti¹⁾ ed. A. D'Ancona — *Canti e Racconti del Popolo italiano*, — дуже цінна як своїми варіантами, так і показом подібних варіантів по збірках італ., фр., іспанськ. і т. д. Хто тільки з толком перегляне хоч дві ці збірки, — нараз побачить пісні, спільні нам з італ'янцями, як і з другими европ. народами. Назву напр. нашу пісню про дівчину (або жінку, шинкарку, жицівку), котру підмовляє козак (чумака, ляха, донець, пан Чорнецький і т. д.) і потім мучить (палить, топить і т. д.) — пісню, котрої багато варіантів єсть у Ж. Паулі, Головацького, Чубинського в Київській Старині (тут вона названа „Украинская — sic! — злополучница“); італ. варіанти цієї пісні знайдете у Wolf №№ 72—73, у Ferraro, №№ 1, 3; а коли хто погляне в німецькі варіанти, напр. в напечатані в Al. Reifferscheid — *Westfälische Volkslieder, Heilbronn. 1879 (124 стор. тексту, 190 приміток, котрі роблять цю збірку дуже цінною)* і в покази її варіантів у Reifferscheid і др. (особливо в Child — *The English and Scottish popular ballads*, — видання мабуть чи не найбагатше по аналізу варіантів — та неприступно дороге: 270 франків за 4 томи, по пренумераті; досі вишов 1 том) — тої допевнитесь, що ця „злополучница“ зовсім не українська, а інтернаціональна і має зв'язок з історією Синьої Бороди, Юдіфи і Олоферна, — а по нашій думці і з життями святих, напр., св. Маргарити. (Цікаво, що тоді як западна злополучниця майже завше сама вбива мучителя, наша піддається йому!).

З французьких збірок казок ја назву ті, котрі підходять під ту ж систему, *Contes populaires recueillis en Agenais par J. Fr. Blaen suivis de notes comparatives p. R. Koehler. Paris. 1874. p. 162.* Між инчим цікаво буде порівняти тут казки про подорожжя Христа по світу з нашими, котрих посчастлилось багато помістити мені в мою збірку „Малор. Нар. Предання и Расказы“. Провансальські варіанти далеко більше носять церковно-обрядовий характер, ніж наші, — з характером більш світсько-етичним, з тенденцією демократичною. Впрочім ж(е) з пісень французьких ја назву в першій лінії збірку графа De Puymaigre — *Chants populaires recueillis dans les pays messin. 2 vol. 2-me édition. 1881. (Ціна 6—8 frs.)*. По масі порівнюваних приміток це видання (також як і книжки того ж автора а) *Petit Roman-cero. Choix de vieux chants espagnols traduits et annotés, 1878, 50 cent.* б) *Roman-cero. Choix de vieux chants portugais. Trad. et annotés. 1881. 5 frs.*) можуть служити найліпшою пропедевтикою для вивчення фр. поезії в порівнянні з другими, а найбільш, звісно, з романськими. Там починаючий знає повну бібліографію фр. folk-lore.

І в французів остатніми часами було кілька проб інтернаціонального видання для нар. словесности. З тих проб найцікавіші для наших цілів: а) *Mélusine, recueil de Mythologie, Littérature pop., traditions et usages. publié par Mm. H. Gaidoz et E. Rolland. (Першій — звісний кельтист; другий — видавець кількох збірок, між инчим — Faune populaire de la France 1877—1883; 6 vol. 49 fr., і Recueil de chansons pop. française(s), котрої першій том недавно вишов).* *Mélusine* дала багато матеріалу французького, як і заграничного

¹⁾ Проф. грецьк. слов. в Флоренції. Зна великор. і укр. мови. Має добру колекцію наших етногр. видань.

(між инчим кілька казок великоруських), бібліографію, примітки, музику і т. д.—та, на жаль, виходила тільки один 1878 р. (20 фр.). Тепер Мельузі́н, наслідovali два видання: b) *Almanach des traditions populaires* і котрого вже вишло два томичка (1882 і 1883) по 4 фр. Цей календарчик дає між инчим список фолк-лористів по всему світу, з адресами і титулами видань їх (єсть кілька і великоруських і українських адресів, поданих перше,—як би Ви думали ким і звідки?—профессором *Consigliere Pedrosa* із Лісабона, котрий окрім переважних публікацій по folk-lore своєї країни, слідить і за слав. літературою і між инчим написав критику на „Истор. пѣсни Малор. Народа“, а также преповну бібліографію folk-lore по всему світу. Редакцію Альманаха веде g. Eugène Rolland,—симпатичніший чоловік і правдивий подвижник фолклоризму. (Адрес його для всяких посилок, коммунікацій—27, Rue Vital, Paris-Passy). Окрім того альманах дає завше і матеріали з примітками.—c) Колекція *Les littératures populaires de toutes les nations. Traditions, légendes, contes, chansons, proverbes, devinettes, superstitions*. Ця колекція почалась (видавці *Maisonneuve et C.*) тільки в 1881 р., а вже доси видано 14 томиків (примірно по 400 стор. in 12 по 7½ фр. в оправі). Найбільше видано матеріалу з французьких народів (бретонців, гасконців, басків,—пікардців, норманців), зібраного ліпшими фолклористами краєвими. Але єсть—*Les contes populaires de l'Egypte ancienne*, p. Maspero; *Hitorades* p. Lancereau; обішчані: *Chansons pop. de la Grèce* p. Legrand; *Contes pop. portugais* p. *Consigliere Pedrosa*; для цієї ж колекції покликано зложити том folk-lore української мене, шчо ја згодивсь зробити, викінчивши Політ. Пісні укр. народу. По богатству збору матеріалу і по інтересу для порівнянь його з нашим, в колекції *Maisonneuve* ја можу рекомендувати особливо тт. II—III—*Légendes chretiennes de la Basse-Bretagne* p. Luzel (нашим етнографам буде дуже цікаво порівняти бретонські легенди про святи речі і особи з нашими, напечат. в I и II т. Чубінського і в моєму своді).

З колекцією *Maisonneuve* конкурує колекція видавця *Leroux*—*Collection de contes et chansons populaires*,—котрої впрочім вишло поки тільки 8 томиків (по 5 фр.). Найліпше оброблені шчо до порівняньюшчих приміток *Contes albanais* p. Aug. Dozon (автор дуже цінної збірки булгарських пісень) та згаданий вже *Romanseiro portugais*—гр. Puymaigre. V-ий томик колекції посв'ячений слав'янським казкам (*Contes pop. slaves, recueillis et traduits par L. Leger*), між котрими єсть і дві українські з збірки Рудченка (Бідний Вовк,—Чоловік і лиха жінка). Впрочім ја не буду далі розбирати колекцію *Leroux*, бо в ній нема видань французького матеріалу, про котрі ви власне мене питаєте, і повертаєсь ближче до того матеріалу.

Між инчим цей матеріал, часто з прекрасною обробкою, печатається в періодичній збірці *Romania*, котру видає *Gaston Paris*, один з ліпших в Європі знатоків старих літератур і folk-lore. Звертаю особливо увагу на збірочку пісень, котру записав д. Smith і помістив в X т. *Romania* (1881, стор. 194—211) під назвою *Viellies complaints criminelles du Velay et du Forez*. Це пісні про страшні, виключні пригоди, як напр. про те, як мати підводить сина вбити його жінку, сестра труїть брата, брат вбива сестру, дівчина тратить дитину і т. д. Майже всі ці пісні єсть і в нас (напр. в збірках Костомарова, Чубінського, Головацького) і ја б радив просто перевести збірочку д. Сміта нашим етнографам, шчо б в кінець одняти в нас охоту вважати такі пісні за власні, побитові, а не за бродячі (*Wandernde Geschichten*; ја перелічив велику частину таких пісень в примітці до ст. „Отголосокъ рыцар. поэзии въ русск. нар. пѣсняхъ“, в Зап. Югозап. Отд. Русск. Геогр. Общ. II, а також в ст. „Къ вопросу о слѣдахъ великорусск. эпоса въ Малороссіи“, въ Др. и Нов. Россіи, 1875). По всьому виданню *Romania*, настольне для всякого лінгвіста і історика літератури, мусить бути також настольним і для етнографа і

мусить бути безпримінно в бібліотеці кожного етнографічного товариства ¹⁾.

На цьому я на перший раз кінчу свій показчик фр. літератури по нар. словесности,—та не можу проминути німецької праці д. Wilhelm Scheffler—Die französische Volksdichtung und Sage. Eir Beitrag zur Geistes- und Sittengeschichte Frankreichs. (Leipzig. 1883), котрої вже 4 випуски (по 1 M 80 pf.; всіх буде п'ять) лежать передо мною. Ось Inhalts—Übersicht всього труда: Einleitung: Vergleichende Charakteristik französischer und deutscher Volksdichtung.—Überblick über die Geschichte der fr. Volkspoesie.—Liebesleid und Lust. Hochzeitstag und Brauch. Ehelieder.—Das festliche Jahr. Historisches im Volkslied. Die Ballade,—Märchen und Sage. Sprichwort und Rätsel.—Sprache und Reim, Musik und Tanz.—Звісно, цей перелік можна б було зробити і ширшим, ніж він єсть у д. Schefflera; так напр. далеко ширша і повніша програма класифікації пісень і казок, зложена Київським Географ. Товариством,—по котрій систематизовано збірку буковинських пісень д. Купчанка і мії звод. Малор. Нар. Преданій и Расказовъ,—та коли б знайшовся такий німець, котрий би зложив хоть таку книжку про нашу нар. словесність, яку д. Scheffler зложив про французьку, то б йому сказав би велике спасибі не тільки западноевропейський світ, а і ми самі.

Доторкнувшись до французького folk-lore, не можна не спом'янути ще одно французьке видання, котре хоч не спеціально посвячено Франції і навіть не спеціально нар. словесности, та має великий інтерес і для спеціаліста науки по цій словесности. Розумію я Revue historique des religions, котра виходить з 1880 р. в Парижі по 4 рази в рік (ц. 20 фр.) і дає окрім капітальних монографій по історії релігій (догматичні праці в неї не входять) літературну хроніку по релігіям же (систематичну і бібліографічну), не минаючи і праць по нар. словесности. Справди бо, шчо ж таке в своєму початку релігії, як не частина folk-lore, і навіть потім, коли релігії складаються в системи і родять церковні громади і держави,—то хіба ж впають вони не пускають од себе нові зростки folk-lore. Згадана Revue historique des religions не минає і слав'ян, так напр. торік про L. Léger помістив там статтю „Esquisse sommaire de la mythologie Slave“, котра була перекладена потім на сербську і—коли не помилюсь,—на чеську мову. Найближчий зв'язок folk-lore мають вишедші недавно два томи великої праці, котру почав професор на новій катедрі в Парижі—по історії релігій A. Reville—Histoire des Religions—Les religions des peuples non-civilisés (I—II 12 frs.).

Хоть ця бібліографічна замітка і дуже коротка, та все таки я думаю, шчо вона трохи показує, як стан і напрямки в Італії і Франції науковій праці над своєю народньою словесністю, так і те, шчо при тій науковій праці в тих сторонах вчені люди звернули вже увагу і на нашу нар. словесність. Піддержати і розширити далі ті наукові зв'язки, котрі вже зачепились між нашою працею над folk-lore і італійською і французькою і котрі так потрібні для нас, як і для западної науки, тепер залежить од нас. Найнатуральніше сподіватись, шчо така буде задача етногр. стат. кружка, котрий закладається в самій західній частині нашої країни, там, де пишущі люди з самого малку привчаються володіти одною з великих западноевропейських мов.

М. Драгоманов.

2 Дек. 1883.

Подав М. Возняк.

¹⁾ Прибавлю, шчо зв'язана тісно з Romania—„La Revue. Critique de l'histoire et de la littérature“,—котрої редактором тої же G. Paris і Monod—зверта увагу і на наші етногр. видання. (Так там була рецензія L. Léger на „Нові укр. пісні про гром. справи“), а окрім того G. Paris передає нар. академії такі видання з дуже симпатичними замітками. Кілька років тому назад, напр. він, передаючи нар. академії „Малор. Нар. Преданія и Расказы“, замітив о великому інтересі, який має для науки folk-lore українська, і висказав жаль на ті перешкоди, які робить для науки рос. уряд, забороняючи укр. письменство і закривши К. Географ. Товариство. Слова ці G. Paris (котрий, додам, зна по великоруському і був в Росії) були напечатані в протоколах академії і во всіх великих газетах Парижа.

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

Alfred Vierkandt, *Gesellschaftslehre, Hauptprobleme der philosophischen Soziologie*, Verlag von F. Enke in Stuttgart, 1923, ss. V + 442.

Головним завданням кожного наукового твору, коли він претендує науково висвітлювати якусь галузь людського знання, має бути здійснення певного кроку вперед, винахід чогось нового, оригінального. Тільки в такому разі науковий твір може прислужитись до людського поступу. І той твір також буває корисний для громадянства, що охоплює і з'ясовує, спираючись на наукових методах, всі головніші здобутки наукової творчості в тій чи іншій царині, наближаючи їх до ширших кол людности.

Книга проф. Фіркандта—Наука про Громадянство—відповідає обом цим вимогам. В ній зібрано результати наукової праці в галузі соціології, філософії й інших суміжних ділянок знання й систематизація цього матеріалу проведена за власною думкою автора. Остання-ж частина книги задовольняє висловлене нами вище бажання що до обов'язкового в наукових творах „кроку вперед“. Окрім того, ця частина книги своєю філософською постановкою питань і їх трактуванням задовольняє і у великій мірі сприяє зрозумінню й будуванню соціалістичного світу. „Теорія Фіркандта“, як вона називається в соціологічній західній літературі, не тільки наближається в деяких моментах і рисах до марксовського світогляду, але також і до поглядів сучасної нам російської й французької соціологічної школи. В цьому до деякої міри можна бачити причину того, що певна частина німецьких фахівців-соціологів поставилась до книги досить гостро й критично.

Ілюстрацію цього бачимо в поведінці фахового німецького журналу „Köllner Vierteljahrshefte für Soziologie“, що в першій програмовій книжці журналу, яка вийшла в світ в 1921 р., разом зі статтю Ф. Тенніеса про „Німецьке Товариство Соціології“ (яким він керує), надрукував „Програм А. Фіркандта до формальної теорії громадянства“. А після появи великого твору Фіркандта в 1923 р. в світ головний редактор цього журналу Леопольд фон Візе надрукував рецензію на книжку Фіркандта (1923, 2—3, с. 176—180), обвинувачуючи її у відсутності методу, несистематичності, навіть у догматичності й теологічності. В примітці до цієї рецензії, правда, зазначено, що за рецензії відповідає не Редакція, лише автор рецензії персонально. Можна думати, що, бажачи зробити пізніше враження певної об'єктивності, Редакція дала місце невеличкій замітці сутонаукового характеру пера Штольтенберга під назвою „Теорія Фіркандта про колективне мислення“.

Проф. Фіркандт є представник того напрямку в сучасній соціології, який ставить своєю метою вивчення соціальних форм, зробивши абстракцію від їх змісту. Основоположники її в Німеччині, від яких він згодом значно відійшов, були Зіммель і Теннієс, у Франції Дюркгем і його учень Бугле. „Армія, сем'я, акціонерне товариство,—пише Бугле,—яка-б не була ріжниця їх походження й мети, мають між собою спільні риси—ієрархію, взаємозалежність, диференціацію, які можна студіювати окремо. Самий той факт, що одиниці об'єднуються, робить на них певні специфічні впливи. Чи то справа йде про феномени економічні, юридичні, чи моральні—вони підлягають акції соціального загалу“¹⁾.

Зіммель з'ясував у цьому напрямку цілий ряд окремих форм, як підлеглість, таємниця, зв'язок через посередство письма, обмін, протилежність вузких і ширших кол, а також авторитет, престиж і т. и. Дюркгем поставив перед собою питання в своєму Методі соціології про істоту соціальної події і знайшов її в обов'язковій владі загалу над одиницею.

За заявою Фіркандта в передмові до обговорюваної книжки твір його є тільки розрібка питань, що з'явилися вже раніш, але розрібка на підставі новішого матеріалу. Та як книга утворювалась на протязі довгих років, із університетських викладів, то і в виборі її матеріалу нема цілності й одностайності. Автор зазначає це й сам і радить усерднішим читачам, що бажали-б „систематичніш“ охопити її зміст, читати книгу, починаючи з останньої глави, потім перейти до третьої, четвертої, далі до другої.

Ідучи за цією порадою автора, констатуємо, що п'ятий відділ про Колективні феномени і групу є найцінніша розвідка в книзі Фіркандта, а разом нова для

¹⁾ Bouglé, Les sciences sociales en Allemagne, p. 160.

цілої німецької науки. Він послідовно провадить думку, що діяльний дух якоїсь групи так чи інакше думати, відчувати й проявляти цю свою діяльність не залежить від одиниці, як такої, а виразником його є течія змінюючихся одиниць. Людина в дійсності живе й працює, говорить він, в колективі. В тому лежить вже велика послуга Фірк андта, що він невтомно проголошує цю залежність одиниці від групи. Підкреслюючи значіння групи, яко компактної єдності, завдяки її груповій свідомості, він звертає увагу на поділ діяльних і пасивних в ній елементів. Між цими двома групами ролі часто перемінюється і як-раз постійність функції при зміні осіб дає нам можливість заглянути в об'єктивний характер групи. В деяких випадках помічається така протилежність і поміж переживаючими й глядачами. Загальний світогляд і пануючі погляди часто витворюють глядачі. Яко приклад цьому, Фіркандт подає звичай „кривавої помсти“, а також сучасні війни, в яких не учасники і не ті, що понесли якісь втрати, роблять вплив на тих, що беруть безпосередню участь в боях. Наслідок цього є такий, що глядач в деяких відносинах стоїть на вищій щаблі ніж переживаючий і активно беручий участь в якійсь події.

Автор, старий, досвідчений етнолог, спростовує розповсюджену в широких колах думку, що примітивна людина цілком охоплюється групою, тоді як в дійсності вільність практичної і теоретичної поведінки, на його думку, відома людям з самих початків їх існування. Він погоджується з тим, що існувала сильна залежність одиниці від настрою групи в загальному способі тримання, виходячи з економічно-господарчого боку.

Подібно одиниці група також має свою самосвідомість, яка теж розвивається в напрямку уяви почуття й волі. Умовою для її розвитку є те перш за все, щоб група себе відчувала і жилася з думкою про себе, як про щось ціле, і що вона відрізняється від інших груп. Допомагає цьому тісне співжиття й певна однаковість її членів. В такому разі група пристосовується й завойовує життя, чим виявляє свою спільну волю; вона захищає себе від загрожуючих їй небезпечних симптомів, хоч-би вони навіть і далеко стояли від її головної мети. Приклади цьому бачимо в тому, як аристократія з володущої класи захищає свої привілеї, коли їй здається, що їм щось може загрожувати. З негативного боку, на думку автора, виявляється тут перевага колективних інтересів над індивідуальними, особливо в тій байдужості, з якою група ставиться до знищення і втрат одиниці на фізичному, економічному чи інтелектуальному терені. В вищій мірі явище це виявляє себе у війні. Справа йде не про етичний чи практичний бік проблеми, а про колективну думку, яка приймає ці жертви, як щось само собою зрозуміле в інтересах загалу. Ця байдужість до долі одиниці збільшується ще інтересним механізмом соціального життя—нерівним поділом радості й страждання, що зводиться до німецького прислів'я—хто мав невдачу, той неправий. Із всього цього витікає дуже важливий наслідок що до колективного світогляду аж до сучасності: він є сприятливий для оптимізму, тому що при утворюванні колективних переконань беруться до уваги більше щасливі ніж нещасливі обставини.

Свідомість групи про свої власні справи й обставини має частинною імпульсивний зміст—як у якомось наукового товариства в його публікаціях, в державі в її політичних інтересах—і нормативний, догматичний,—коли кожна професійна, напр., група має свою лінію поведінки. Історично найважливіші випадки життєвого порядку витворили звичай й право.

Але ж існування групової самосвідомості в групі не повинно викликати помилкову уяву, що група є якась тісно компактна єдність, подібна в загальному до осіб. В дійсності, єдність цієї свідомості (напр., в політичних і культурних об'єднаннях) витворюється із ріжниць, турбот і протилежностей в самій групі. З другого боку група й одиниця у своїх відношеннях з оточенням показують низку східних рис: вони легко підпадають під впливи, особливо група, яку використовують часто демагоги: помиляються в протилежності поверхових і глибоких мотивів, вибираючи їх для своєї діяльності в певних випадках; далі можна нагадати про колективну гарячку й гнівливість, як і у одиниці, про однобічність поведінки й реакцію що до нового, а також і в законі пристосовання.

В цій, п'ятій частині книги остання глава говорить про Причини соціальної рівноваги та її порушення і на самому початку—ті ставити досить в ненауковій формі питання, що можна-б поставити і в цілком протилежній формі: „Чому знищення народів буває досить рідко? Чому рідко трапляється, або-ж і ніколи анархія разом з загибеллю народів?“

Але разом з цим знаходимо декілька дуже інтересних сторінок і особливо про ті соціологічні події, що їх ґрунтовно висвітлює автор етнологічним матеріалом. Соціальний дарвінізм, що був збудований на біологічній й підставі і згідно з індивідуалістичним розумінням з'ясовував причини соціальної рівноваги, не звертав досить уваги на взаємодієносини та впливи оточення (milieu). Соціальна рівновага також мало спирається на страховиття перед карою й корисних розрахунках, а далеко більшу роль відіграють тут несвідомі сили обмінних впливів, і особливо коли помічаються симптоми якихось перешкод в рівновазі, що впливає на функцію солідарності. Кожна зміна сталого соціального стану загрожуює його рівновазі; в сучасних європейських культурах допомагає цьому розвиток індивідуалізму й раціоналізму. В порівнянні з сучасною європейською культурою, що має характер антитрадиційний, перманентних змін, всі попередні культури мали традиціоналістичний настрій. Кінець глави цілком песимістичний; автор гадає, що над-

звичайний розвиток сучасних технічних засобів знищення може повести до того, що „одного дня два наймогутніших народи знищать оден другого до щенту“ (sich gegenseitig mit Stumpf und Stiel ausrotten).

Але і в цій найінтереснішій частині помічаються деякі серйозні суперечки в теорії З одного боку проф. Фіркандт настирливо підкреслює значіння оточення і придбаних здібностей і таким робом у людей не існує ніякої сталої духовної природи. А з другого висловлює як-раз протилежний погляд. Так, на ст. 431 він пише: „Соціальний характер думки (Gesinnung) вживорюється більше з природних соціальних ухилів (Anlagen) людей, і вони повинні бути наперед визнані за постійні для всіх епох“.

Ця теорія проф. Фіркандта про колективні явища з погляду соціології, що надає великої ваги колективові й зменшує значіння одиниці та її власного самовизначення, не зустрінула, як зазначено вище, прихильного до себе відношення серед представників наукової думки Німеччини. Одначе треба визнати, що коли вона й не вирішила остаточно, то в кожному разі поставила на обговорення багато складних і важливих для сучасного моменту питань.

В центрі книжки,—в третьому відділі з'ясовані проблеми про форми відносин і звязку між людьми—унормовані й неунормовані.

Передостанній відділ—четвертий—говорить про головні історичні форми громадського життя: сем'ю, місцеві групи, чоловічі й професійні союзи, класи, політичні партії, а також про культурні об'єднання—плем'я, народ, націю, про громаду й державу. Перші дві частини книги присвячені звязку між людьми, як основній категорії соціологічного думання й інстинктам одиниці.

Завдяки своїй послідовності й методичності, спорідненій, як зазначено, з науковою школою Дюркгейма, автор не впадає в крайності. З одного боку він розходитьсся з ідеалістичною теорією, що вважає соціологію виключно за історію розвитку людського духу, з другого—рішуче відкидає і не дає місця в своїй книзі певним „американським“ системам соціології, які відповідають на сотні різнорідних питань, починаючи від історії культури, церкви та громадянства і кінчаючи імміграційними законами та дитячими притулками. Таких речей не можна в'язати до купи під тією чи иншою назвою, запозиченою в соціології. В дійсності—це цілий ряд незалежних одна від другої наук.

Але згідно з самою назвою своєю книга трактує перш за все про ідею громадянства. Всі найвидатніші соціологи висловлювали вже свої думки в цьому напрямку. З ім'ям ель визнавав за підставу для утворення громадянства інстинкт здійснення. На його думку, люди, що випадково зійшлися коло театральної каси—се вже громада. По Б у г л е,—публіка, що їде трамваем, з яким в дорозі щось скоїлося і тому вона починає суспільно працювати—се початок громадянства. Д ю р к г е м вишукував причинний звязок і витворив постійніший критерій і певні закони для соціології. Слідуючи за ним, і Фіркандт подає ширшу й загальнішу формуловку, означаючи громадянство, як групу людей, поскільки в ній з'являється зовнішній інтенсивний вплив одної людини на другу.

На жаль, дуже мало уваги звертається в книзі на владу взагалі і на взаємовідношення між нею та одиницею зокрема, а це саме одна із найцікавіших проблем в науці про громадянство. Можливо, що питання це замовчено тут тому, що воно ширше обговорювалось в раніш опублікованих тим-же автором працях¹⁾.

Про другу, не менш важливу проблему—відношення між державою й громадянством—автор висловлюється так: „Тут перехрещуються між собою два розуміння: по одному—державна є загально поширена організація, від якої жодна людська група не може ухилитись. Відчута в ній з самого початку потреба керування, яке не може бути виконане одиничними, або меншими частинами групи, провадить хоч і до слабо виявленої, але зовнішньої автономної формації. Згідно з другим розумінням, держава починається тільки по існуванню класів і ясно виявленій владущій організації. При цій різниці треба знов таки розділяти поміж ріжницею в назві і такою-ж в розумінню реальних справ“. Автор одначе ясно не зазначає, до якого розуміння сам він приєднується.

У вступі до книги приведена головна соціологічна література, яка поділяється на два напрямки: а) енциклопедично й історико-філософський і б) науково-аналітичний, що з'являється дуже доцільним з педагогічного погляду.

Маю на меті тільки звернути увагу на спробу утворення Фіркандтом нової німецької теорії колективного мышлення, про яку в соціологічній літературі Радянського Союзу ніде не пригадується,—решта книги більш загального змісту і тому не вимагає в рамках короткої рецензії ширшого обговорення. Бажано, щоб наші видавництва потурбувались про переклад українською мовою коли не всієї книги Фіркандта, то принаймні останнього—п'ятого її відділу,—його теорії про колективне мышлення.

Федір Савченко.

¹⁾ З цього погляду особливо інтересні його праці: *Machtverhältniss und Moral* (1915) *Staat und Gesellschaft in der Gegenwart* (1916), *Macht und Herrschaft* (1922).

К. М. Тахтарев, *Сравнительная история развития человеческого общества общественных форм*, часть I і II, Ленінград, Гос. Изд., 1924, ст. 371 і 366.

Ця книга інтересує нас тут як підручник соціології для радянського університету. Автор, тепер вже покійний, викладаючи в ленінградському університеті «історію розвитку суспільних форм», для вжитку своїх слухачів і підготовки їх до іспитів, захотів відновити свій курс генетичної соціології, що друкувався в 1905 р. п. н. „Основные ступени развития общества“, та загинув підчас грудневого московського повстання. Але се показалося практично нездійснимим, і йому прийшлося наново написати сей курс, очевидно притримуючися основних принципів своєї ранішої роботи і маючи на увазі своїх теперішніх слухачів.

Як довідуємося з передмови, автор (по спеціальності лікар) уже з початком 1900-х рр. займався спеціально соціологією, опинившись закордоном „наслідком політичних обставин“, і вибравши своєю науковою базою бібліотеку Британського музею. Підготувавши тут курс генетичної соціології, він читав його в 1903—5 рр. у паризькій „Русській Вищій Школі Соціальних Наук“, організованій М. М. Ковалевським, і з його передмовою сей курс почав друкуватися в додатках до журналу „Научное Обозрение“, а в 1905 р. мав вийти окремо, як згадано. Пізніше, після нових занять в Британському музею автор від генетичної соціології перейшов до соціології теоретичної, або як він її зве сам—„загальної соціології“, і від р. 1911 читав в петербурзьких вищих школах паралельні курси теоретичної і генетичної соціології. Його інтереси все більше зкупалися коло соціології теоретичної, і тільки в останніх роках, коли кафедра теоретичної соціології в ленінградському університеті перестала існувати, автор був змушений обмежитися соціологією генетичною.

Таким чином соціологічні погляди автора зформулювалися головню під впливами англійської соціології кінця 1890-х і початків 1900-х рр., коли вона стояла вповні під впливами Спенсера й Тейлора, і тільки що починали здобувати признання праці Фрезера. Автор зістається вірним ісповідником анімістичної теорії, хоча в сильній мірі рахується з поміченням Фрезера¹⁾. Високо цинить працю Льюїса Моргана, хоча й не ставиться до неї безкритично. Особливу-ж вагу надає дослідам австралійського життя 1880—1900 рр.: Файсона і Гавіта, Б. Спенсера і Гілена й ин. Досліди і методика Французької соціологічної школи пройшли повз автора, хоча йому звісні роботи її над австралійським світоглядом. Преанімістичні розв'язки первісного світогляду, мінлива теорія—не відбилися на його праці зовсім. Він вперед обеззброює всякі критичні завваження своїми жалами на виймовко трудні умови праці: повну недостатку нової соціологічної літератури в ленінградських бібліотеках, неможливість її одержувати—все те що ми занадто добре знаємо і у себе. Але се таки треба констатувати, що загалом інтерпретація соціологічних явищ у автора доволі перестаріла.

Свій курс починає він оглядом—досить просторим (і треба сказати—занадто загромадженим, як на університетський курс, іменням і літературою, для основного завдання другорядною)—розвою тих дисциплін, які готовили підвалини для генетичної соціології, та праць її основоположників,—як таких він вичисляє: Л. Моргана, Е. Тейлора, Г. Спенсера, Г. Мена, А. Поста і М. Ковалевського. Далі переходить до огляду „основних ступенів розвитку суспільства і культури“. Таких у вступі (с. 81—87) він нараховує шість, але в дальшій викладі вони зводяться на п'ять, котрі автор характеризує з боку продукції й економіки, форм соціальних відносин і світогляду. Сі ступені у нього, в останнім рахунку, такі:

а) Перший степень „тотемічне громадянство палеолітичної людини“; автор додає його у австралійської людності—в кількох словах відкинувши міркування дослідників, що найстарших форм культури і громадянських відносин шукали у Пігмейв та інших малорослих рас або у цейлонських Веддів (с. 95—7). Австралійські племена, на погляд автора, в матеріальній культурі не пішли далі техніки середньо-палеолітичної доби (Солютре); їх світогляд характеризується відсутністю реальних уявлень про фізіологічний порід людини (з чого виникають тотемістичні уявлення, котрі автор за Фрезером толкує неправильними поняттями про зачаття) і такими-ж хибними поглядами на смерть—з чого виникає примітивний анімізм.

Дещо в сім толкуванню автор сам признає не досить погодженим; напр. існування таких детально розроблених подружжів обмежень при недостатчі реальних уявлень про фізіологію подружжя; але тим не менше він настоює на зазначених вище особливостях найстаршого, нашому досліді приступного людського життя. „В кождім разі стоїть поза всякими сумнівами, що тотемізм як і анімізм се найранішні витвори уяви і творчости людської думки, і вони дають найдавніші форми людського світогляду, їх понять про себе і доохресну природу, а також їх відносини до сеї природи в данім стані їх продукційних сил“. І автор продовжує далі, механічно підвишуючи до анімізму факти магійного світогляду,—як се практикувалось багатьма прихильниками анімізму, після спостережень Фрезера над магічними уявленнями: „Тотемічні й анімічні поняття і вірування людей, що вони можуть впливати на продукційні сили природи за помічю свого чародій-

¹⁾ „Теорія Е. Тейлора, що в анімізмі бачив найранішу форму понять і релігійних уявлень, потвердилась блискуче. Тотемічна закреска примітивного анімізму також знайшла своє наукове об'яснення“, пише він—І, с. 93.

особливо характеристичні для такого ступеня інтелектуального розвитку людства,рім стоїть палеолітична людина, що дійшла вже огню і вироблених з каміння й знарядів, але ще не дійшла зрозуміння дійсної причини своєї власної появи на планеті (с. 158). Як я сказав, все се автор ілюструє поміченнями над життям австралійського племен.

Другий степінь—«родове громадянство» неолітичної людини: родова організація станові кочового скотарства і початків хліборобства,—тут спостереження над розмноженням звірат приводять людину до розуміння фізіології її походження і кровного ідентичності, що стає основною підвалиною суспільних відносин (автор не доцільно знаходить адаптації і роду як цілком умовної класифікаційної категорії, бо се стало вияснюватись тільки в останніх часах ¹⁾). Ілюстрації автор бере скрізь: багато місця дає старо-європейському матеріялові, північно азійському й індо-європейському, і сорозмірно мало уваги уділяє американському, хоча для неолітичної культури і родових відносин як-раз Стара Америка дає пер найцінніший матеріал. Але він-же—сей американський матеріал—протестує проти одностороннього характеризування родового побуту як побуту скотарського.

Третій степінь—«територіальна сільсько-господарська громада, еолітична і ранньої еолітичної культури», з перевагою хліборобства і патріархальної родини. Автор характеризує сей побут головню матеріалом старо-європейським і дає багато місця східно-євразійському.

г) Четвертий степінь—«феодалне громадянство», «епоха металів, ручної продукції та простіших машин».

д) П'ятий степінь—«громадянство політичне»: простіше (характеризоване античною політиєю) і складніші форми його—характеризовані політичними формаціями Нової Європи.

Як видно з самого наведеного перегляду, автор почавши від загальної генетичної соціології, в другій половині перейшов на те, що можна-б назвати: «походженням сучасного соціального ладу Європи». Се особливо різко відчувається почавши від розділу про феодалізм. Західно-європейський феодалізм, котрим автор тут головню займається, як відомо—не може вважатись чистим типом сеї стадії соціальних відносин, бо в нім мішаються елементи варварського, германського феодалізму з результатами розкладу класової римської держави, дуже складного типу,—так що для багатьох істориків зах.-європ. феодалізм являється явищем регресивним, як се зазначає й сам автор. (В тім лежить і один з найсерйозніших аргументів против усіх дотепних аналогій, виведених пок. Павловим-Сильванським між західно-європейським феодалізмом і явищами східно-слов'янського соціального укладу, що на них покладається автор: на Заході сі явища розвинулися з розкладу класової імперії, а в Східній Європі—з родо-племінного побуту, не без деяких, розуміється, запозичень з пізньо-римського, візантійського права). В курсі генетичної соціології феодалізм, як загальний соціальний ступінь, повинен бути випроваджений порівнянням соціологічним дослідом з даних різних країв і епох, і тільки таким методом можуть бути усталені його типологічні риси. Так само і формація класової держави як соціологічний тип повинен бути даний не самою лише аналізою західно-європейських відносин, а порівняним дослідом найбільш типових рис з різних епох і народів.

З другого боку, в курсі генетичної соціології, яка читається незалежно від соціологічної теоретичної, повинні бути вияснені основні поняття соціальної організації, соціальних феноменів, і мусить бути освітлене питання соціальних початків. Не можна так просто, як то робить автор, відмахнутися від питання полігенізму і моногенізму людської породи, від форм доплемінного, аморфного людського побуту: нема чого відсилати слухача чи читача шукати інформацій в сих основних питаннях в якійсь спеціальнішій літературі, коли його саме тут уводиться в розуміння основних понять дисципліни.

Михайло Грушевський.

G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde*. Unter Mitwirkung von Dr. A. Byhan, dr. A. Haberlandt, prof. dr. M. Haberlandt, dr. R. Heine-Geldern, dr. W. Krickeberg, dr. R. Lasch, prof. dr. W. Volz, herausgegeben von... Stuttgart, 1922—23. T. I (2-ге вид.). Amerika—Afrika; XVI + 686 ст. in 8°, 20 таблиць, 289 ілюстрацій, 4 мапи народів. T. II. (вид. 2-ге й 3-тє)—Australien und Ozeanien. Asien; XXXII + 1077 ст. in 8°, 49 таблиць, 587 ілюстрацій, 9 мап народів і мов.

Розвиток інтересу до примітивних культур і до питань, звязаних з ними, на Заході і в Америці, що позначився особливо останніми десятиліттями, викликав там жваву наукову роботу. Численні спеціальні вищі школи, наукові товариства, журнали, музеї і показна література, що де-далі збільшується,—результат і показчик того многоважного наукового процесу, що силкується вияснити судьби людського роду. Дані для цього беруться не тільки серед примітивних народів, а й у народів культурних (культурні переживання), і об'єктом дослідів поволі стає все людство. З наук, що досліджують примітивне людство, одно з перших місць належить етнології чи порівняльному народознавству. Наука ця, що не має собі постійного притулку у нас на Україні, добре розроблена в

¹⁾ Чіткий підсумок цих спостережень в книзі К. Грушевської «З Примітивно Культури».

Німеччині, Франції, Англії та Америці. Досліди, що переводяться там, приносять що-раз нові матеріали, а разом з тим старі погляди і поняття відмирають, і творяться нові. Крім численних дослідів і студій, присвячених окремим питанням, час від часу з'являються там праці, що систематизують весь відомий матеріал і роблять підсумки цим дослідом за найновішими даними науки. До таких праць належить і наведена вгорі книжка.

Ця капітальна праця, результат колективної роботи гуртка німецьких учених з Німеччини й Австрії, є справжньою підручною книгою з етнології. Вийшла вона після війни, знайшла цілковите признание серед німецької публіки, і після першого її видання з'явилися друге й третє. Перероблена й доповнена після першого видання, виросла вона на працю, що становить значний доробок в німецькій етнології і робить велику честь німецьким етнологам, їхній дбайливості та солідності. Том перший з попередньої статті. Ляша взяли на себе Крікеберг (Америка, 375 ст.) та А. Габерляндт (Африка, 140 ст.). Велика кількість місця, відданого Америці, пояснюється, очевидно, тим, що в останні часи Америкою німецькі учені особливо цікавилися (у Ратцеля на Америку маємо 162 ст. на Африку 395). З тому другого Австралією, Тасманією та Океанією займається Бупаг (272 ст.); що до Азії (696 ст.)—Біган взяв на себе північну, середню й західню Азію, південною й східною займалися Фольц, А. Габерляндт та М. Габерляндт, південно-східною Азією—Гайне-Гельдерн. Європі має бути присвячено окремий том (третій).

Обидва томи багато ілюстровані. Мапи народів і мов, ілюстрації з життя господарського, речей матеріальної культури (як житло, одяг, прикраси, зброя, посуд, археологічні знахідки), образки й сцени з життя соціального, предмети культури, ілюстрації до життя духовного (мистецтво, наука), типи народів—все це робить виклад приступнішим, зрозумілішим, вносить в нього елементи наочності, конкретності. Часто маємо на одній таблиці кілька малюнків (див. ст. 208—9: типи старомейсиканських храмових будівель) чи цілу колекцію речей (посуд різних форм, різна зброя, то-що). Мапи зроблено за найновішими даними; так само найновіший матеріал подають ілюстрації. Упорядчики віддали багато уваги цій справі, вони використали для цього окремі колекції і величезні етнографічні музеї в Штутгарті, Кельні, Берліні, Відні та Амстердамі.

Бібліографічний покажчик до обох томів (з розділами, відповідними до розділів у самому тексті) займає 60 стор. Це здебільшого німецькі, а також англійські, французькі та американські праці. В розділі про північну Азію згадано кілька російських праць. Покажчик відзначається докладністю і свіжістю наукового матеріалу. Є праці, позначені 1627 роком, є й видання 1920, 1921 і навіть 1922 року. Покажчик імен і речей підвищує вартість книги і полегшує користування нею. Упорядчики зробили все, щоб праця їхня була пожиточна й корисна з усякого погляду.

Із старих праць найбільше наближаються до цієї книги „Народи й раси землі“ Денікера, особливо її друга частина—Антропogeографія, а ще більше „Народознавство“ Ратцеля. Тільки супроти останнього наші автори більше віддають уваги розвитку культур, їхнім впливам і наверстанням в зв'язку з історією народів, та їхнього розселення і більше спинаються на лінгвістичних особливостях груп і племен. Відомі у нас праці з історії первісної культури—Ліпперта, Шурца відрізняються од „Ілюстрованого народознавства“ своєю методою: вони розглядають не окремі народи і групи, а слідають за розвитком культури в поодинокі її вияви: за еволюцією господарства, матеріальної, соціальної й духовної культури. З них Ліпперт за двигуна культури вважає працю (до неї спонукують людей потреби); Шурц за таку рушійну силу культури має людський дух. Вихідний пункт, що освітлює напрямок всієї праці авторів „Ілюстрованого народознавства“, дещо відмінний. „Порівняльне народознавство, чи етнологія“, пише в передмові Ляш,—є наука про психічну й соціальну людину; вона займається нею, як духовною і громадською (приналежною до громади) істотою, а також тим, що утворила ця громада. А що діяльність людського духу—окремих індивідів і цілих громад—виявляє себе у творенні певних матеріальних і духовних надбань, що хоч і різко змінюючись, здебільшого побиляючись і поліпшуючись, переходять од покоління до покоління і мають загальне означення культурних дібр,—то через це і етнологія мусить у дослідженні цих надбань бачити своє головне завдання. А що людину взагалі не можна й уявити собі без певної, хоч і незначної культури, то порівняльне народознавство є також наука про культуру (чи культурологія) в найширшому і найправдивішому розумінні цього слова. І як така, становить вона окрему галузь в історії культури науки про причинний розвиток усього того, що творить духовне життя й зовнішню поведінку теперішніх чи вимерлих народів землі“. З цим підходять автори до своєї роботи.

Передмова Ляша, вводячи читача в етнологію, досить добре знайомить його з поняттям і поділом цієї науки і дає ключ розуміння всього дальшого матеріалу і його систематизації. Вона спинається на завданнях етнології, поділі її на окремі галузі (соціологія, наука про господарство, дослідження матеріальної культури, правознавство, чи етнологічна юриспруденція, і наука про духовне життя—релігію, мистецтво, науку; до цього додано ще порівняльне дослідження мов, що дає вказівки на спорідненість народів і культур). Автор одрізняє од порівняльного народознавства—етнології народознавство описове—етнографію. (Слід зауважити, що терміни ці не скрізь прийнято, і серед учених французьких та англійських поширена інша термінологія, напр., англійські учені

терміном антропологія визначають те саме, що в цій книзі приймається за етнологію та етнографію разом). За тим іде коротка історія порівняльного народознавства, розвиток окремих його галузів і огляд важніших праць дослідників в цих галузях (Бахофена, Моргана, Кровлі, Фрезера, Гартленда, Штарке, Вестермарка, Бастіана, Тейлора, Г. Спенсера, Вундта, Штайнтала, Бюхера, Шурца, Поста, Колера, Фробеніуса, Гребнера, Фой, Анкермана і В. Шмідта).

Далі розглядає автор початки й форми людського громадянства. Слідом за Е. Мейером Ляш вбачає початки державного життя в мужеських союзах і розвитку ватажківства, а не в організації кровного споріднення—скупинах і родах.

Людське господарство він ділить на: 1) господарство збирацьке (збирання перебуває здебільшого в руках жінок; лови і рибальство—заняття чоловіків); 2) господарство продукційне (різні форми обробки землі, скотарство, промисловість—окремих станів, групова чи племінна промисловість, поодина (індивідуальна) промисловість, утворення ремісничих каст; торгівля—у формі дарунків, ціна риночна; гроші; засоби зносин); 3) походження матеріальних культурних надбань (ергологія і техніка)—різні способи здобувати огонь, кухарське приладдя, куховарство, захист—житло, одяг, оздоба, зброя, хатні речі.

Початки правового життя складаються з таких моментів: право посідання, особисте й племінне, право на речі індивідуального вжитку і еволюція цього права, право на землю, право, зв'язане з полюванням, рибальством; розвиток права спадщини; право карне, кривава помста, божий присуд; присяга; право захисту.

Нарешті—духовні культурні надбання. Автор спинається на пробах—на його думку безрезультатних—найти примітивнішу од анімізму стадію релігії—преанімізм. Вияснює початки мистецтва: початки малювання в косметичі примітивних народів, драматичного мистецтва в танцях. Переглядає початки науки—знання медичні, географічні, антропологічні, історичні перекази, поділ і рахування часу (напр., за порами року). Окремо оглядається різні способи ховання покійників. Закінчує автор теорією німецької культурно-історичної школи в етнології—про культурні круги, він намагається примирити обидві методи в етнології—і природничу й історичну,—бо не можна відкидати першу за її думку про еволюцію, коли й другій не чужа ідея поступового розвитку.

Автори окремих розділів не обмежуються одним описом, чи простим порівнянням народів, груп і племен, що заселяють ту чи иншу територію. Вони намагаються визначити культурні круги і культурні наверствування, спинаються на еволюції окремих культур і народів, на переплітаннях і обоюпільних впливах культурних комплексів, слідять за історичним розвитком культур і намагаються його з'ясувати. Вони ставлять не тільки питання: яка це культура? але й инше: як вона такою зробилась? Так, Крікеберг вбачає слідом за иншими дослідниками (Шмідтом, Норденшієлдом) культурні та антропологічні зв'язки між Південною й Північною Америкою, між Америкою й Азією; у Південній Америці досліджує культурні взаємини різних примітивних народів, спинається на великих впливах Арауканців. Бушан слідом за Шмідтом і Гребнером, спираючись на лінгвістичні дослідження, докладно аналізує 5 періодів заселення Австралії, нашарування там різних комплексів культурних елементів, знову таки шукаючи зв'язків з культурою азійських народів. Він підкреслює полінезійські впливи на Полудневу й Середню Америку, тимчасом як Крікеберг відзначає там впливи південно-східної Азії та Китаю (молодоазійської культури). Північну, середню й західню Азію Бушан ділить на три життєві круги: 1) Північ—(людина послуговується оленем, господарство збирацьке), 2) Пустелі й степи (кочовники, скотарі), 3) Південні низини й долини (осілі хлібороби). У північному крузі Бушан вбачає впливи зі східної Азії та фінсько-угорські і поза тим ще два шари різних инших культур. Культурних наверствувань шукає він і в долинах та низинах південної Азії. В Азійській височині та в Передній Індії А. Габерлянд бачить два культурні круги—передньоазійський та задньоіндійський—і в них різні наверствування. Так само в Китаї відрізняє М. Габерлянд північний культурний круг, зв'язаний з Сибіром і центральною Азією, та Південний круг, зв'язаний з культурою південно-східної Азії. Для першого характерні пшениця, хліборобство, бик, як робоча худоба; для другого—риж, сади. У першому шляхи сполучення ідуть суходолом, се кінь, осел, верблюд і вози; у другому сполучення водою, в човнах і т. д. Гайне-Гельдерн розглядає індійський, арабський і китайський впливи на культурне життя південно-східної Азії: на її релігію, соціальну й матеріальну культуру, архітектуру, літературу, письмо, театр, музику.

Автори легко орудують величезним матеріалом, особливо багатим на елементи лінгвістичні, технологічні і соціологічні.

Більшість праць починається з коротенького геологічного та географічного екскурсу, що вводить читача в колишні й теперішні умови життя на даній території. Далі йде огляд антропологічних та лінгвістичних особливостей населення, окремих його груп, їхніх культурних взаємин межи собою та з иншими ближчими й дальшими територіями. Потім поділ на культурні зони, провінції чи круги. Іноді до цього прилучаються дані з археології та прєісторичної антропології (треба заважати, що цими даними зовсім не користується Шурц). За тим іде опис окремих примітивних і культурних народів, їхнього господарства, матеріальної культури, соціального й духовного життя. Є історія відкриття Австралії, в окремих місцях розкидані дані про відкриття Америки. Цікаві

сторінки присвячені Китаєві, що притягує до себе увагу сучасного читача в зв'язку з нинішніми подіями в Китаї.

Особливо добре розроблено розділ про Америку. Багато уваги віддано культурним американським народам в Середній і Полудневій Америці. Спираючись на теорії Гребнера і Крікеберга, що порівнює вже не окремі елементи, а цілі культурні комплекси Нового й Старого Світу, Бушан пробує підтвердити можливість генетичного зв'язку між цими культурами й культурами старого Єгипту та Азії, відкидаючи незалежність американських народів, їхніх культур і мов. Оцей нахил до широко-закорених гіпотез, що часто інтерпретуються не як гіпотези, а як факти, безперечно шкідить книзі. Тут є і гіпотези власні, вироблені самостійно, і такі, що їх недавно прийнято. Бушан перед війною не визнавав доктрини Шміда й Гребнера, а в цій книзі приймає їх цілком. Найсміливіші твердження й гіпотези у Крікеберга—про міграцію народів і культур американських, занадто відважні в питаннях хронології американських культур. Обережніші А. Габерляндт (про Африку), М. Габерляндт (про Індію), Гайне-Гельдери (про Індо-Китай).

На карб авторам треба поставити й те, що вони ґрунтуються переважно на дослідях німецьких учених, не беручи на увагу здобутків французьких та американських дослідників, або мало їх використовуючи. Як мінус треба відзначити і те, що Лаш у своїй вступній статті, яка цим самим є немов програмовою статтею,—виводить цілу еволюцію культур з людського духу, що мало пасує до ідеї еволюції. Але разом з тим, описуючи окремі народи, автори більш усього й перед усім спинаються на матеріальній культурі й соціальному житті, і найменш подають матеріялів про духову культуру. Це призводить до певної неув'язки між вступом і конструкцією цілої праці; конструкція-ж праці в цілому цікава й окремі розділи збудовані зовсім добре.

При всій своїй науковості книга визначається ясным популярним викладом, подаючи широким колам освіченого громадянства в приступній формі результати наукових етнологічних дослідів. Коли випустити деякі місця, друковані дрібним шрифтом,—спеціальніші екскурси в ту чи иншу галузь,—її залюбки може прочитати кожна освічена людина, не будучи спеціалістом в порушених питаннях. Зовнішній вигляд книги прекрасний: добрий папір, оправа, малюнки чіткі і виразні. Маємо відомості, що третій том, присвячений Європі, уже вийшов. В цьому томі сподіваємось знайти окремих розділ про Україну, і чекаємо його з особливим інтересом.

Тодор Гавриленко.

Edwin Sidney Hartland, *Primitive Society. The begining of the family and the reckoning of descent*. London, Methuen, 1921, c. 180.

E. S. Hartland, *Primitive Law*, London, Methuen, 1924, c. 222.

В одній з перших своїх праць, що займалась питаннями порівняної мітології, в 1894 р. Е. С. Гартленд звернув увагу на деякі форми відносин батька до дитини у різних примітивних народів, видобувши таким чином зовсім нові вказівки для історії примітивної сем'ї. Новіші відкриття і спостереження різних дослідників побуту малокультурних народів дали потім Гартлендові змогу розгорнути ці свої загальні помічання в цілу фундаментальну студію про „Примітивне батьківство“ (*Primitive Paternity. The Myth of supernatural birth in relation to the history of the family*)—одну з цікавіших праць з історії сем'ї, що з'явилась в 1909—10 рр. в двох томах. Але ця праця займалась тільки одною стороною історії родинної спілки і не давала суцільної історії розвитку сем'ї. В пізніших часах англійський дослідник займався ще иншими спорідненими питаннями, але все таки не робив спроби синтетичного дослідження примітивної сем'ї в цілому,—і тільки в 1921 р. випустив невеличку книжечку про Примітивне Громадянство, початки родини та рахунки походження, і тут в популярній формі виловив свої гадки про розвій родини і становище в сем'ї жінки й чоловіка та їх відносини до своїх дітей. Правда, в такій невеличкій популяризаторській роботі не можна чекати багато наукових висновків або спостережень, але нова книжка Гартленда цікава тим, що в сій праці він вводить у певну систематичну цілість свої попередні спостереження і досліді. „Примітивне Громадянство“ дає нам змогу пізнати, яке саме місце відзначив Гартленд тим примітивним батьківським відносинам, які він дослідив в своїй старшій, великій праці. Друга його публікація—книжечка про „Примітивне Право“, що вийшла 1924 р., до певної міри продовжує сю-ж таки роботу, переносючи студії родинних відносин на ще ширше тло—загальних правових понять примітивного громадянства. Обидві книжечки мають своє самостійне значіння і власну наукову вартість, але попередні праці Гартленда роблять особливо цікавою саме першу з його нових книжечок—власне його дослід над історією сем'ї, що займає певну частину і його „Примітивного Права“. Ми хочемо зайнятись голвно підсумком вказівок до історії родини, що дають нам ці книжки. За-для сього мусимо де в чім повернутись і до старої роботи Гартленда про „Батьківство“, у нас мало звисної.

Вихідним пунктом для сього дослідження примітивного батьківства були студії автора над мітологічними оповіданнями про неприродний порід. Автор ствердив, що майже всі народи світу мають оповідання, легенди або казки про те, як деякі люди (особливо

герої з надлюдськими прикметами) родяться не звичайним способом, а завдяки впливові яких-небудь незвичайних факторів. Се повір'я виявилось далі, відбивається також в цілій силі різних звичаїв і „забобонів“, зв'язаних з дітьми, зв'язних почасти і у культурних народів. Се всі ті чудесні способи, якими неплідні або ново-одружені жінки стараються здобути собі дитину: амулети, уживання одержі жінок, що мають багато дітей, та інші складніші магічні операції. Далі у багатьох народів розповсюджена віра в те, що покійні члени роду часом вертаються знов до життя, прийнявши для того образ новонародженої дитини; сі предки вселяються в лоно якої-небудь жінки або дівчини і з'являються на світ, не дбаючи про звичайні умови народження людини, зовсім неприродним способом. Всі ці звичаї і погляди виявляють думку, ніби народження людей може залежати не від самих природніх—умов розмноження, і Гартленд зробив з того висновок, що на якімсь дуже примітивним рівню свого розвою люди дійсно не уявляли собі фізіологічної сторони посвоячення. Се виразно виступає в деяких старих формах родинного життя; дуже багато народів сучасних, а в минулому їх було значно більше, рахують потомство тільки по матері, так що сем'я в дійсності складається з матері, її братів, синів і дочок і з внуків по дочках. В такій сем'ї головує старший брат або дядько, а чоловіки жінок, батьки дітей являються тільки гостями, органічно незв'язаними з родом, і чужими, так що навіть коли вони й живуть з своїми жінками, то не мають влади над своїми дітьми: діти підлягають як голові дядькові, що дивиться на них так, як у культурних народів люди дивляться на своїх власних нащадків.

Така організація сем'ї, на думку Гартленда, повстала не з того, що батьки дітей в дійсності були невідомі родів, як се думали давніше, але через те, що роля батька в появі дитини на світ вважалась мало важною. Коли жінка з-під влади брата чи дядька перейшла під владу свого чоловіка (з'явився патріархальний устрій),—певність що до батьківства теж не стала більшою. В примітивним патріархальним устрою дуже загально практикуються обміни жінок, позичання жінок гостям і подібні звичаї, і тому нащадки часто бувають не дітьми чоловіка їх матері, але інших чоловіків, з відому їх офіційного батька, який тим не менше вважає їх своїми дітьми. Отже перехід від матріархату до патріархату стався не через те, що викристалізовувались і оформились відносини між чоловіком і жінкою, але з інших мотивів, соціально-економічного характеру. Гартленд намітив кілька доріг, якими народи могли підійти до патріархату, через розрив великого роду на індивідуальні ізольовані родини, під впливом скрутних умов життя: урвавши зв'язок з родиною жінки, такі родини мусіли прийти до думки, що батько являється зверхником і господарем не тільки своєї дружини, але й її дітей, або і навпаки—тому, що сини матріархального роду, щоб не ослаблювати своєї родової спілки, стали забирали жінок до себе, і діти зоставались в сем'ї батька (такий згодах що до старо-арабських відносин) і т. и. У сих обставинах, розуміється, зміна відбувалась не зразу, і не просто. В дуже численних випадках витворювались посередні форми: діти сами вибирали, до чийого роду будуть належати, або їх приділяли відповідно до умов і т. и.

Кінцевий висновок „Примітивного Батьківства“, здобутий на підставі величезної сили фактів, був той, що первісне громадянство не уявляло собі механізму розмноження та не доцінювало значіння чоловіка в породженні дитини. Сей висновок, зроблений спочатку зовсім гіпотетично, Гартленд міг обґрунтувати в сій праці багатьма фактами з добрих етнографічних джерел, які перераховувати тут зайве. Се примітивне незнання, на думку автора, зникло тільки поволі в обставинах патріархальної родини, а пережитки тої віри лишилися в оповіданнях релігійно-мітичного характеру.

Таким чином головний здобуток праці Гартленда був той, що поняття про споріднення батька і дитини, таке, як воно існує у культурних народів, оперте на свідомості кровного зв'язку, не споконвічне явище,—бо примітивному людству се поняття було чуже. Тільки згодом, під впливом господарських умов свого побуту, людство дійшло до признання юридичного зв'язку дітей з батьками, а з сеї юридичної фікції (а legal fiction) виросло питання фізичного батьківства завдяки тому, що чоловікам стало корисним вважати дітей своїх жінок своїм добром і своїми нащадками. Така в головному думка Гартленда про батьківство.

Хоч окремі зв'язки про такі погляди у примітивних в літературі часто зустрічались з недовір'ям, але праця Гартленда обставила се твердження такою кількістю добре вибраних фактів, що основне твердження про нерозуміння породження на певнім шаблону культури після сеї праці можна вважати доведеним. Зате супроти інших тез Примітивного Батьківства, що являлись другорядними в сій праці, критика виставила поважні закиди. Найважливіший фундаментальний закид був той, що скупивши всю увагу на своїй негативній тезі—доводи, що погляд примітивних на батьківство інший ніж у цивілізованих народів,—Гартленд не постарався вяснити, яке-ж в дійсності було поняття примітивних про батька. Дуже справедливо було вказано, що такий дослід не доходить до реального ґрунту примітивного побуту: він ніби приймає як само собою зрозумілу основу сучасне знання людини, що до нього людство доходило напомуки, як до наперед означеної певної мети. Тимчасом воно мало свої власні позитивні поняття, здобуті з свого досвіду, хоч і на підставі невірних міркувань і помилкових спостережень. Не маючи природничо вірних поглядів на батьківство, примітивні народи могли і мусіли мати якісь інші своєрідні погляди на се питання. Р. Герц, що присвятив був праці Гартленда дуже

уважну рецензію (*Revue de l'histoire des religions*, t. LXII), протиставив чисто фіктивному батьківству Гартленда ідею містичного зв'язку батька і дітей, що для примітивних незалежно від фізичного споріднення являється цілком вистачаючим поясненням сих відносин. Дійсно, без якої-небудь ідеї рідності батька і дітей, хоч-би тільки містичної, не можна зрозуміти напр. такого, дуже розповсюдженого, примітивного звичаю, як «кувада» і багато магичних та релігійних звичаїв сих народів. Поняття батьківства у примітивних існує, тільки воно опирається на містичний зв'язок, незалежним від фізичної рідності, і сей зв'язок треба дослідити. Бо тільки такий дослід допоможе зрозуміти розвій родинних відносин, як він відбувався в дійсності, в своїх зовнішніх формах, і в свідомості громадянств.

Перейдім тепер до нових праць Гартленда. Книжечка про примітивне громадянство (*Primitive Society*) складається з 12 розділів; чотири розділи мають загальний вступний характер, розд. 5 займається Австралією, 6—Меланезією, Полінезією і Мікронезією, 7—Африкою, 8—Індією, 9—Індонезією, 10—Азією і середньоморським басейном, 11—Америкою, а в останнім—12 розділі зроблено висновки з роботи. Сей перелік виявляє, що автор займався більше описом етнографічного матеріалу, в тій різнородності, як він існує в різних частинах світу, ніж дослідом історії інституцій та їх обоюсторонніх впливів. Читачеві зразу насувається питання, які-ж з отсих культурних провінцій являються осідком примітивного погляду на батьківство, що його так основно дослідив Гартленд, а які треба вважати осідками більш раціональної ідеології, а разом з тим—які форми родинної організації відповідають сим світоглядам в окремих частинах світу—але се питання зостається без виразної відповіді.

В першій розділі він знайомить читача з історією дослідів сем'ї починаючи від Мейна (*Main*), Бахофена, Макленана, Робертсона, Сміта, Б. Спенсера, та переходить до своєї теорії початків громадянства взагалі (с. 71). Не запускаючись в докладні представлення найстарших форм людського громадського співжиття і сем'ї, Гартленд припускає, що найстаршим типом людського співжиття був невеликий гурт чи невелике стадо людей (*hord*, як принято казати в західній літературі), серед якого від часу до часу складались тимчасові подружжя моногамного характеру (*P. Society*, с. 11). Абсолютної сумішки Гартленд не припускає; він вважає, що полові зносини, як і всякі інші взаємини, підлягають певному нормуванню громадянства, навіть в найнижчих культурах (*P. Law*, с. 60). На жаль, він не спинився при тім над сим нормативним нахилом примітивного побуту, що загалом робить сей побут дуже формалістичним в різних життєвих питаннях. Ся примітивна формалістика, що опираючись на містичний світогляд громади охоплює майже всі сторони індивідуального життя, являється дійсно дуже важним аргументом проти теорії повної сумішки; але здається, що для неспідготовленого читача відірване твердження Гартленда про ближче упорядкування полових зносин в примітивній громаді без докладнішої характеристики сього примітивного світогляду може здатись непереконуючим. Та, як згадано, все се належить до найстаршої доби, науці ближче невідомої.

З існуючих форм родинного життя Гартленд відмічає як найбільш примітивну, як він каже—рудиментарний тип: родинне життя найпримітивніших ізолюваних народів Огнеземельців (*Яган і Она*), Ескимосів, Андаманців і Бушменів. Всі ці племена загнані культурними народами в некорисні місцевості, з тяжкими умовами життя, і в сих умовах їх життя зісталось при найбільш примітивних нині відомих формах організації. Вони живуть дуже невеликими гуртками, часто окремими родинами і в зв'язку з тим їх родина має досить тверді, закінчені форми: вона складається з одного чоловіка і звичайно з одної жінки та дітей. Через се-ж напр. у Андаманців і Ескимосів діти вважаються однаково членами батькової й матеріної сем'ї. У Ескимосів при розводі вони ідуть з матір'ю до її роду. Про Огнеземельців і Бушменів відомості не досить докладні, хоч загалом сем'ю Яганів вважають матріархальною, і Гартленд теж думає, що в більш сприятливих умовах, при більшому розгалуженні громадського життя сей устрій і у Ескимосів і у Огнеземельців правдоподібно розвинувся в матріархат (*P. S.*, с. 31). В сім випадку знов годиться піднести закид, зроблений рецензією Герца старшої праці Гартленда, що поняття примітивного батьківства не можна оцінювати з самого становища кровної рідності. Бо коли отсі „рудиментарні культури“ (дійсно одні з найнижчих!) мають зрозуміння для значіння матери і батька, то доведеться констатувати, що матріархальні культури, до яких він переходить слідом: австралійські, меланезійські і навіть індостанські, в родинним устрою виявляють регресивні форми. Але правдоподібіше, що в сих матріархальних культурах ми маємо не регрес, а инший напрямок розвитку громадської культури, обумовлений більш розгалуженим соціальним життям та інтензивнішим колективізмом. В сих умовах мишлення, звернене більш на події і форми громадського життя, звикає дивитись і на чисто фізіологічні переживання людини з становища певних соціальних категорій: воно, так-би мовити, соціалізується. Для громадської думки сих культур приналежність дитини до певного колективу, батьківського чи матріного роду, важніші ніж її фізіологічне походження від певної пари людей. Тимчасом в культурах рудиментарного типу, як їх називає Гартленд, громадське життя дуже убоге, майже замкнене в рамках невеликої сем'ї і не впливає своїми формами на думку одиниці в такій мірі, як се буває в вищих культурах примітивного типу. Коли в Австралії і навіть Індії людина перш за все являється членом якогось роду чи якоїсь частини племені, у ізолюваних Андаманців або

Яганів вона не належить до ніякого вищого колективу понад свою сем'ю, а тому й походження людини уявляється в більш природніх, менш таємничих формах. Вищості чи нижчості культури в дійсності тут нема, ані навіть поступу чи регресу: се своєрідні світогляди, витворені певними побутовими умовами.

Матріярхат, до якого переходить Гартленд, характеризує він так: 1) Нашадки рахуються тільки по матері. 2) Матріярхальний клан вірить в своє походження від одної спільної пра-баби. 3) Члени клану не можуть дружитись між собою. 4) Обов'язок кривавої родової пімсті лежить на цілій клані. 5) Кермує кланом жінка, але 6) частіше правлять чоловіки, що рахуються членами клану по своїх матерях, а їх власні діти членами їх клану не являються. 7) Одружившись чоловік або далі живе з матір'ю і сестрами і тільки ходить до своєї жінки, або переходить до свекрів (матрілокальне подружжя). 8) Спадок переходить від дядька до племінника, і від брата до сестри.

Розуміється, не всі ці умови необхідні для існування матріярхату: 3 і 4 належать і до патріярхального устрою, з другого боку, як каже Гартленд, рішачий вплив матірного брата (вуй) в родині завжди вказує на пережиток матріярхату. Так само співжиття чоловіка з сем'єю його жінки, і вплив жінок в управлінні взагалі, на думку Гартленда, являються безумовно слідами матріярхального устрою.

Спiniaючись на окремих культурах, Гартленд все дуже обережно відзначає форми сем'ї, що належать до властивого матріярхату, і такі, що виявляють переходові моменти до патріярхальної сем'ї або обоюсторонні впливи і схрещення сих двох форм. Він не спинається спеціально над питанням, чому такі примітивні народи як австралійські виявляють перехід до патріярхального роду, тимчасом як деякі досить культурні народи Індії ще й досі держаться повного матріярхату. Правдоподібно він приймає ту думку, що юридичний устрій родини не має великого значіння, бо-ж він не відповідає справжньому розумінню природніх підвалин сем'ї. Так, племена центральної Австралії, що перші стали відомі як носії теорії про несприродній, чи містичний порід, рахують сем'ю по батьку і вірять, що діти се предки батьківського тотему, які вселяються в жінок своїх нащадків, і так родяться знов в своїм тотемнім роді. Отже жінка в таких випадку являється тільки засобом для породження людини—активна сила в продовженню роду се сам рід (патріярхальний). Старі члени роду вертаються до його знов, вибираючи для свого сем'ю одного з мужеських нащадків. Тому не вважаючи на нерозуміння фізичного породу у сих народів, головним для дитини являється батько, і тут вірно буде підкреснути, що примітивні легковажать часом не лише ролю батька, але й матери в порівнянню з властивою силою невмирущого роду. Але центрально-австралійський патріярхат Гартленд вважає пізнішою формою, що замінила колишній рахунок по матері; звідси новий рахунок сем'ї разом з іншими звичаями розійшовся по решті континенту, не встигнувши цілком закрити давнішого: сліди матріярхальної сем'ї помітні ще й нині.

Такий процес наверхствування патріярхату на ранішу форму родини добачає Гартленд і в Океанії, тільки тут він лишив більше місце жіночому впливові в родині.

Та не будемо спинатись на описах звичаїв усіх тих країв, які приводить Гартленд для історії розвою сем'ї. На 10—20 сторінках, що уділяються для кожного окремого розділу, він дає не лише описи різних форм родини, але й знайомить з ріжними поглядами на них, ілюструючи оповідання цитатами з описів очевидців. Дає таким чином живий образ і знайомить читача не лише з схемами теорій, але і з побутом окремих народів. Згадаємо лиш, що Гартленд дуже сильно підкреслює при сім сліди матріярхату у Слов'ян і приймає думку М. Ковалевського про колишнє подружжя братів з сестрами на Русі.

На закінчення Гартленд спинається над причинами переходу народів до патріярхальної сем'ї і властиво виставляє тільки одну—завоювання і умичку. Завойовники хочуть вважати нащадків від підвладної жінки своїми дітьми, і так заводять рахунок рідні по батькові. Гартленд говорить загально, що перехід відбувся з громадських і економічних мотивів, але, як бачимо, власне ці мотиви: вплив громадського оточення, його вимог і світогляду, в праці лишилися не освітленими.

Отсей загальний осуд, що не умяє одначе інформативної цінности книжки і вірности її головних провідних думок, можна-б повторити і про другу книжечку—„Примітивне право“. Поділ матеріалу тут зроблено инакше ніж в попередній роботі—відповідно до окремих ділянок права, і такий поділ здається дійсно найбільш практичним для сей теми. По короткому вступі маємо розділи: „конституційне право“; далі особисті права і обов'язки; майно, власність, спадок, обмін, гроші; міжнародні зносини; санкції; процес; законодавство. Розділ про „конституцію“ (устрій) починається і тут від найнижчих народів, а саме від Яганів і Андаманців. Гартленд констатує, що їх громадська організація, оперта на малих групах під проводом батька, не знає обов'язкової власті, бо провід, властиво вплив у громадським життю являється наслідком особистих прикмет людини: пошани, яку до неї мають, а не юридичних прав її позиції. Одначе такий вплив—не влада—може мати теж нормативне правне значіння, і шкода, що Гартленд, вдовольнившись загальним твердженням, не навів прикладів: випадків, в яких виявляє себе сей особистий вплив провідника і з яких було-б видно відносини групи до його волі. В відділі про „санкції“—наслідки порушення права,—автор дуже влучно і широко аналізує ті факти, в яких виявляє себе акція даного громадського авторитету, власті, і унаслідок чого нам її пластичність. Ми бачимо тут, як авторитети без примусового характеру, що

зовсім не відповідають поняттям цивілізованих конституцій про владу, забезпечують собі послух часом навіть такими слабкими, в примітивнім-же побуті дуже могутніми засобами—як осміщення винуватця. Се розділ дуже цінний і цікавий, але здається було-б доцільніше розглянути сей матеріал разом з відомостями про конституцію і владу, бо тільки завдяки отському своєрідному примітивному поняттю санкції закону—громадської кари, що забезпечує його існування, можна зрозуміти і природу самої примітивної влади. Загалом-же в сьому розділі Гартленд дуже влучно вказує читачеві на величезну різнородність примітивного правового життя—почавши від заборон їжі, за порушення яких людину можуть розірвати надприродні сили, і до вбивства, за яке відповідає цілий рід убивця, а часом і зовсім неприємні люди, на яких падає вина з певних, дуже обдуманих, хоч мало раціональних, мотивів. І в однім, і в другім випадку кара за провини має правильний, повторюваний і неминучий характер, бо той, що порушив заборону, дуже часто вмирає або довго хворіє зі страху перед своїм злочиним, себ-то карою, в яку він міцно вірить,—і таким чином збільшує авторитет даної норми. Бо всі ці кари, навіть надприродні,—кари установлені громадством, нагадує Гартленд. Вони виводять свою міць з загального переконання громади про їх реальність: віри настільки сильної, що вона дає сим карам автоматичну необхідність (с. 141).

Гартленд загалом старається завжди виявити сю своєрідну містичну закраску примітивного права та його тісний зв'язок з різними сторонами життя, що у нас давно вже вийшли з-під безпосереднього громадського контролю. Треба відзначити теж відсутність тенденційного прирівнювання примітивних явищ до категорій сучасного права. Однак часом автор вдовольняється занадто поверховим поглядом на якусь галузь відносин. Так, в розділі про міжнародні зносини він займається тільки питанням приймання чужинців та міжплемінними договорами. Тимчасом зовсім занедбане дуже цікаве питання про становище, status чужинців взагалі, їх правне положення супроти тої громади, серед якої вони живуть, і до тої, в якій вони жили до сього часу. Відомо, як абсолютно зв'язані примітивні люди з своїм громадським колективом і як вороже ставляться вони до чужого. З другого боку людина, що довго була поза своїм звичайним осідком, часто вважається деякий час чужою для свого колективу, так що часом її приймають назад до роду з захованням певних юридичних формальностей. Дуже цікаві відносини колективу до свого подорожуючого члена, які слід було-б освітити хоч загально, щоб з'ясувати, чи відсутній громадянин тратить свої права і потім мусить здобувати наново, чи може подорожній, відлучаючись з дому, вступає тим самим в спеціальний правовий стан, що кінчається по його повороті певною формальністю переходу до загально громадського стану.

Над іншими розділами сеї книжки спинятись не можемо. Наш побіжний огляд нових книжок Гартленда мав на меті підкреслити, що з одної сторони автор зівставив надалі при своїм догматичнім методі роботи, не зробивши спроби охопити своєрідність примітивних інституцій в зв'язку з цілим складом життя і світогляду, з другої-ж, як і давніше, він дав прозорий і добре документований погляд на дані примітивні інституції, свободний від упереджень ріжних старших етнологічних шкіл. Особливо-ж треба признати, що в такій простій, популярній формі він знайшов можливість розглянути навіть дуже складні питання, не зменшуючи наукової правди за-для „загальноприступності“ викладу.

Катерина Грушевська.

Die Religion der Ostslaven von V. I. Mansikka. I. Quellen. Suomalainen Tiedakatemia, Helsinki 1922 (F. F. Communications № 43), с. 408.

„Живий інтерес до студювання історії релігій східньо-європейських народів, що виявився в останнім часі в моїй вітчизні, викликав гадку—піддати новому переглядові також і східно-слов'янський мітологічний матеріал, себ-то руський, український і білоруський“—починає автор передмову своєї книги. Пояснює далі, що протягом трьох літ, підчас світової війни, за матеріальною підмогою гельсінгфоргського університету, він займався підготовчими студіями в російських бібліотеках, але революція перебила сю роботу, і він мусів її перенести „до місяця, де було більше спокою й порядку, але менше засобів і можливостей“. Через те, як сам він признає, його матеріал зівставив неповним, і праця значно відходить від начеркненого з початку плану.

Таким чином перед нами книга з безконечного ряду праць, „пошкодованих війною і революцією“. Те, що автор дає в ній—се виставо історично-літературний і бібліографічний апарат задуманої праці, далеко ще не закінчений, а з другого боку наслідком того, що його прийшлося публікувати окремо, перед виданням самої праці,—змішаний і доповнений ріжними елементами, які виставо належали-б до самої праці, або мали служити підготовчим матеріалом—не признаним на те, щоб бути введеним до остаточного викладу. Автор дав не те, що хотів, а те, що міг дати в тих несприятливих його праці обставинах, в котрих вона опинилась. В дальшій, другім томі сеї праці він задумує представити культ мертвих у Східніх Слов'ян, а далі—ряд томів, присвячених „релігіям інших слов'янських народів, перед усім—Слов'ян Полудневих“.

Нинішній том, присвячений джерелам, поділений на дві нерівні частини: перша невеличка (с. 5—27) присвячена „археологічному матеріалові“; друга займає решту книги, присвячена „писаним джерелам“, і поділяється на такі розділи: „староруські хроніки“

(с. 28—132), „з польських хронік“ (с. 133—141), звернені против поганства поучення і послання (с. 142—242), „староруське церковне законодавство і постанови про покуту“ (с. 243—280), „ріжні інші пам'ятки“ (с. 281—319), „свідчення заграничних письменників“ (с. 320—378), „додаток“—„про богів літопис“ (Перун, Волос і інші божества, с. 379—397).

Як видно з вище наведеного, автора в процесі праці, чи може—в процесі оброблення зібраного матеріалу головню займали питання культу небіжчиків, і се дає себе відчувати і в добірї матеріалу і в його освітленню, хоча тема поставлена ширше, і ріжний матеріал: мітологічний, обрядовий, побутовий взято з ріжних сфер народного світогляду. Тим пояснюється, що автор уділив багато уваги археологічному матеріалові—хоч огляд його вийшов досить побіжним і в сій книзі дає небагато конкретного. Недостача часу чи якісь спеціальні перешкоди обмежили його власне археологічним та історично-літературним матеріалом—при тім доведеним властиво скільки-небудь повню тільки до XVII віку. Лише кілька побіжних стрічок (с. 318—9) присвячено матеріалові актовому, документальному, історично-побутовому і юридичному, хоч він має навіть спеціальні колекції що до чарівництва, ворожбитства, історії обряду і т. под.,—далеко багатші відомостями як ті, що автор вилучає в ріжнім дрібнім історично-літературним матеріалі. А вже зовсім полишено на боці сировий етнографічний матеріал, хоч, розуміється, його величезне значіння, певно, не було ігнороване автором. Річ ясна, що добрий етнографічний запис XIX чи XX віку, зроблений в побутових обставинах, які сприяли консервуванню архайчного світогляду, обрядовості і словесного репертуару, далеко цінніший ніж яка-небудь побіжна історично-літературна згадка, в котрій не ясно, чи маємо діло з відомоном реального місцевого побуту (теж звичайно незвісного ближче що до місця і часу)—чи просто з яким-небудь літературним запозиченням, перерібною, чи простим непорозумінням, що перенесло наче-б то в місцеві східно-слов'янські обставини яку-небудь недорічну комбінацію літературних споминів з джерел зовсім чужих: античних, біблійних і т. под. Автор супроти сих літературно-історичних джерел і сам настроений дуже скептично (иноді може й—гіперкритично),—тим більш односторонній вигляд має його огляд джерел при таких освітленню: головню літературно-історичних.

Далі, хоч автор у вступних рядках своєї книги виразно підчеркує тричасність поняття Східного Слов'янства як суму Велико-руського, Українського і Білоруського,—але в дальшій викладі ся тричасність пропадає цілком, і автор говорить тільки про „руський матеріал“ („Слово о полку Ігоревім“ у нього пам'ятка „руської“ літератури кінця XII стол., с. 281)—хоча в вищенаведених його вступній схемі руський—великоруський, і фактично українська наукова література не використовується. Взагалі се відчувається, що центр тяжкості праці лежить на півночі, в сусідстві впливів фінських і скандинавських,—хоч се й змушує автора ставити над тутешнім матеріалом знаки запитання що до його слов'янської стихії—чи ілюструє сей матеріал світогляд і обряд слов'янський, чи скандинавський, чи фінський?

Автор дуже добре обізнаний, розуміється, з літературою скандинавською і фінською, і се могло-б в значній мірі нагородити читача за инші недостачі, коли-б книга увела його ближче в висліді сих малоприступних для українських чи великоруських читачів дослідів. Але на жаль, автор держить свій виклад для читачів добре обізнаних якраз з сими дослідями, і тільки побіжно згадує про них; натомість докладніше інформує про російські,—так що наш читач небагато скористає з сього. Автор іде головню за двома новішими працями на сім полі—першим томом праці Нідерле *Zivot Slovanu* і працею Гальковського: *Борьба христианства съ останками язычества въ древней Руси* (2 т., 1913—16 р.). Він перевіряє і доповняє зібраний в них матеріал, а своє скаже очевидно в книзі про культ померлих,—котру бажано було-б побачити як-найскорше.

В очікуванні її я вважав-би потрібним спинитися на деяких загальних питаннях.

Автор ставить вихідним моментом „представлення передісторичної культури східно-слов'янського племена, себ-то давніш єдиної племінної групи, з котрої пізніш утворилися теперішні Великоруси, Білоруси і Українці“ (с. 5). Він не вказує, де лежить, на його погляд, межа сеї передісторичної доби, та можна зміркувати, що історичні часи для нього починаються з появи письменства. Але річ очевидна, що існування в тім часі єдиної племінної групи, з єдиною культурою і єдиним світоглядом—само се вимагає доказу, що воно було. Автор сам далі (с. 11) приходить до переконання, що „поодинокі східно-слов'янські племена задвою до тої археологічної доби, яку ми тепер обговорюємо (т. зв. слов'янської епохи VI—XI вв., М. Г.) підпади ріжним впливам, які викликали зміни в первісних звичаях і поглядах—як що взагалі може бути мова про первісні, праслов'янські, всім Слов'янам спільні звичаї й погляди“ (підкреслення мое, М. Г.). Се вірно, що се ще велике питання, але супроти того чи не краще було, замість сортувати матеріал по категоріях для всього величезного простору, де коли-небудь товклося Східне Слов'янство, розділити матеріали за певними районами географічними чи сферами культурних впливів, і полишити вислуди спільних елементів східно-слов'янського обряду чи світогляду на закінчення досвіду, а не виходити від такої передпосилки?

З другої сторони, рахуючися з певними рисами спільности в світогляді не тільки слов'янських племен між собою, але й балто-словено-литовської групи, і ширше—всіх народів індоєвропейської мовної родини,—що дійсно виявляють часто ясраві аналогії

в своїй обрядовості, — чи можна так різко протиставляти слов'янське і східно-германське чи скандинавське, як то робить автор? Аналізуючи напр. договір 945 р., автор, ідучи за Рожнецьким, доводить, що присягаючи при своїй зброї, київська Русь „ішла за своїм скандинавським законом“ (хоча вказує при тім аналогічну присягу на зброї у різних північно-азійських народів); „згаданий формулою присяги 945 р. будучий вік теж скорше треба зв'язати з скандинавськими релігійними представленнями, ніж староруськими: свободний скандинавський воєк нічого не боявся більше, як становища невольника в Валгалі“ (с. 36). Такі здогади можна висловляти принагідно, але в книзі, спеціально присвяченій в'ясненню релігійного світогляду Східного Слов'янства, так собі апіорно рішати таке питання — на тій підставі, що у Скандинавів були такі погляди і такі звичаї, ніяк не можна. Належить довести, для такого висновку, що вони були у Скандинавів, але їх не було, або не могло бути у Слов'ян, і аж тоді говорити, що се робилось „за скандинавським законом“. Коли нема безпосередніх вказівок в слов'янським фольклорі, треба прослідити порівняним дослідом індоєвропейського матеріалу, і ширше — загальним культурно-історичним матеріалом, чи не належали згадані обряди і погляди до загального людського матеріалу, що так само було у скандинавських воєків як і всяких інших? Бо апіорно зовсім нема ніякої підстави уявити собі таке непроходиме провалля між світоглядом скандинавського і східно-слов'янського воєка Х в. Коли уявляти — то треба доказати!...

Але, повторюю, все се повніш і ясніш, очевидно, виступить перед нами в заповідженім другім томі сеї праці; поки що маємо тільки принагідно висловлені гадки. Коли наші побажання можуть іще в час дійти до автора, побажаємо, щоб у сій праці про культ померлих, — котрої потреба дійсно дуже відчувається, виводи були оперті на ґрунтовно переведенім порівнянім методі, і поруч історично-літературного був як-найширше використаний новіший фольклорний матеріал, котрим не можна помітувати і його легковажити, коли він зібраний і препарований відповідно науковим вимогам.

Михайло Грушевський.

Zwyczaję pogrzebowe ludu polskiego, napisał Dr. Adam Fischer, wicekustosz biblioteki N. im. Ossolińskich. Lwów, 1921, стр. 1 + 400.

Серед різних явищ, що їх спостерігає примітивна людина, найбільше її вражає факт смерті: жива людина перестає жити, тіло її розкладається. Не можучи пояснити це природними причинами, примітивна людина утворює своєрідні пояснення смерті і відповідно до цього поступає: формує свої звичаї, відносини до трупа, взаємини живих і мертвих і т. д. На давні погляди наверхтовуються новіші, більше чи менше змінюючи їх, але з-під них можна вибрати давні. Похоронні звичаї і зв'язаний з ними фольклор мають характерну властивість триматися дуже консервативно — часто майже незмінно. Одна з причин цього — боязкість порушити той старий звичай, щоб не накликати на себе лиха. У народів, що найбільше зазнали нових впливів, прийнявши новий, більше раціональний світогляд, часто заховуються дуже архаїчні звичаї, і з смертю, мерцем та „по-смертним світом“ зв'язується найбільше таємничого.

Зібрані за XIX та XX вв. спостереження над похоронними звичаями багатьох примітивних і культурніших народів та звістки старих письменників остільки численні, що дають змогу дослідникові порівняти і висвітлити ці звичаї, простежити як у різних народів вони повстають і зникають, якої форми вони набирають, зустрінувшись з новими впливами, та виявити обоюсторонній вплив і дифузю світогляду і поглядів різних народів. Робота Др. Фішера є спроба порівняти польські похоронні звичаї з звичаями інших народів: „у науці, як і вжитті — все відрізнити можна тільки через порівняння“, каже він (18 ст.). Порівнянням автор хоче виділити характерні риси польського народу, випуклити й пояснити споріднені з іншими народами звичаї.

У невеликім вступі (8 сторінок) автор торкається таких питань: 1) як смерті, 2) причина смерті за уявленням примітивної людини: а) душа розлучається з тілом, б) смерть є вчинок надприродних сил і т. д., 3) похоронні звичаї.

Про літературу похоронних звичаїв автор відзивається так, що в ній мовляв майже немає вичерпуючого опрацювання похоронних звичаїв, крім праць Е. S. Hartland, *The death and the disposal of the dead*. (в: Hastings, *Encyclopedia of religion and ethics*, III, IV с. 411—444) та J. G. Frazer, *On certain burial customs as illustrative of the primitive theory of the Soul*. Німецька література не обробила проблеми похоронних звичаїв у цілому. У польській етнології, крім дрібних праць, теж нічого немає, і це утрудняє завдання автора зробити повний огляд польських похоронних звичаїв. Тому він мусів тільки стисло подати матеріал для розважань над самим похоронним ритуалом польського народу і заохотити до студій на теми: 1) Свята на честь померлих, 2) Уявлення смерті у народу, 3) Душа змерлих блукає по смерті, опирі і т. д.

Розподіл роботи такий: 1) вступ, 2) віщувателі смерті, 3) хвилина конання, 4) від хвилини конання, 5) виставлення трупу, 6) плачі за змерлими, 7) винесення трупу, 8) жалібний похід, 9) ховання трупу, 10) поминання змерлого. Кожний із цих розділів має підрозділи від двох до двадцяти. Пр., 1-й розділ, віщувателі смерті, поділяється: а) собака, що вие, б) кін, с) кріт, d) сова і т. д. або 5-й розділ: а) укладання до труни, б) труна, с) обдаровування мерця, d) давання грошей мерцеві і подібне.

Автор не ставить собі за мету аналізувати поданий матеріал, виділити з нього рештки давніх вірувань і класифікувати їх; аналізу звичаїв автор не робить, а тільки описує їх, додаючи невеличкі зауваження про подібність того чи іншого польського звичаю до звичаю іншого народу. Тому поруч такого, що відбиває давній погляд, автор уміщує й нове, виникле під новими впливами, аби тільки воно стосувалося до певного моменту в похороннім обряді.

Так само подано матеріал і інших народів слов'янських—Українців, Чехів, Камубів, Лужичан, Сербів, Болгар, не слов'янських: Німців, Французів, Англіїців і позаєвропейських народів. Цей матеріал багато перевищує польський, але цим порівняльним матеріалом автор не висвітлює польські звичаї похоронні, а тільки систематизує його поруч польського за зазначеним вище порядком.

Усе-ж, хоч і не виділено в роботі слідів давніх вірувань, зв'язаних зі смертю і помертним життям, і нових наверствовань на них,—можна з поданого матеріалу бачити і те й друге. Давні уявлення польського народу, звичаї та обряди серед інших слов'янських народів зазнали найбільшого впливу церкви. Польська католицька церква випихнула і змінила багато давніх вірувань, ввела звичаї і вірування в церковні рамки. Як на один із багатьох прикладів на це, можна навести, що поширений серед багатьох слов'янських народів звичай голосити над умерлими в польському народі зник. Тільки в перші хвилини по смерті вибігає одна з жінок перед хату і голосно плаче, цим сповіщаючи, що сталася смерть. Іноді кризь плач прориваються слова—як „O rety, rety, matka Boska Częstochowska, hu, hu, hu“ або „O biedna ż, ja, biedna sierota! Cóż ja se teraz pocznę biedna na świecie! O Boże, mój Boże, zaczożes mię tak ciężko skarać? co ja też teraz sama będę robić!“

Автор більше зразків не подає, зазначивши, що у польського народу слабші сліди голосіння, як і багатьох інших примітивних звичаїв. Ця велика гадузь народної усної творчості, що впливала на розвиток пісенності і в багатьох народів дожила і до останніх часів, яскраво відбиваючи давні погляди на смерть і посмертне життя,—серед польського народу, очевидно, зникати почала давно. Принаймні вже XVI віку Кьльонович у своїй Роксоланії голосіння голосільниць описав не з польських прикладів, а з українських.

Давні уявлення посмертного життя з певними відношеннями поміж мерцями, їх відношеннями до живих рідних і т. д., як це переходилося нпр. в українських уявленнях, у Поляків теж майже зникли, заступлені християнським світоглядом.

Але поруч з цим серед польської людності переховався давній погляд на труп, як на джерело магічної сили, що шкідливо впливає на оточення, і віра, що мерці по смерті можуть повертатися і шкідити.

Прикладів віри в магічну силу трупу автор в різних підрозділах додає багато. Сила трупу позначається в тому, що труп шкідливо впливає на плідність—не можна сіяти, ані доторкатися до зерна того дня, коли був похорон; вагітній жінці не вільно торкатися мерця, бо в народженого буде мертве тіло; через поле де сіють, не вільно везти мерця, тільки дорогою,—хоч-би й далеко то було,—це нашкодить урожаєві; хліб у хаті, де лежить мрець, цвіте; навіть священна вода тратить силу, коли вона стоїть у хаті, де лежить мрець; можна накликати на злодія смерть, поклавши до труни шматок речі, подібної до вкраденої і т. д.

Щоб мрець не повертався, польський нарід уживає всіх можливих заходів, обдаровує його грішми, дає йому всього потрібного; обсилає збіжжям (мрець доти не повернеться, доки не перелічить його); виливає за мерцем воду, з якої буде озеро, через котре мрець не перейде і т. д.

Порівнюючи похоронні польські звичаї з подібними звичаями інших народів, автор відзначає багато спільного загально-слов'янського. Польські звичаї ближчі до звичаїв західних Слов'ян: Чехів, Сербів, Лужичан, Словаків, а також Словінців і Хорватів;—бо західна церква менше полишила примітивних звичаїв, аніж східна, що провадила боротьбу з рештками поганства не так активно.

Українського матеріалу автор подав багато—чи не найбільше з-поміж усіх слов'янських народів. Використано відповідні розвідки з Київської Старини, „Труди“ Чубинського, „Lud Ukrainski“, Матеріали до українсько-руської етнології т. I, Шухевича „Гуцульщина“, Кузеля „Посиження й забави при мерці в українських похоронних обрядах“ й ин., т. I, але чомусь автор не зазначив у бібліографії і не використав Етн. Зб. т. XXXI—XXXII, що його ще 1912 року видала Етнографічна Комісія Н. Т. ім. Ш. у Львові за ред. І. Свенціцького і Гнатюка. В похоронних звичаях й обрядах і в голосіннях—зібраних у сім XXXI—XXXII т. Е. З.—багато переходилося давніх вірувань, багато більше ніж польських,—а ці звичаї безперечно впливали на звичаї польської людності, що територіально межує з українською, затримуючи зникання цих звичаїв. Як приклад, можна подати таке: звичай обсилати мерця збіжжям, перехований в українській людності, у польського народу переховався тільки в близьких до українського населення місцевостях—Савіно, Дубенки. Навпаки, мабуть під впливом звичаїв сусіднього народу в деяких районах нашої Галичини зник звичай голосити (Сосниця Руска, Гарп.). У майбутньому потрібно пильніш простежити обопільні українсько-польські впливи в сфері похоронного обряду, не зазначені у Фішера.

Його робота цінна, як спроба систематизувати для порівняння з польськими похо-

ронні звичаї багатьох народів. Проробити це значить зробити початок синтезу цілої гадузи народнього життя. Але треба зазначити, що польські похоронні звичаї, як певна система звичаїв в цілому, з цієї роботи яскраво не виступають. Перша причина цього та, що автор був зв'язаний своїм способом подавання матеріалу, який змусив його повторювати факти і відривати їх від органічно зв'язаних явищ, подавати лаконічні звістки з різних районів Польщі, а іноді й із звичаїв інших народів. Непольський матеріал, поданий у роботі—часто ідентичний—з різних районів різних народів, часто показує тільки поширеність того чи іншого звичаю¹⁾. Автор не відзначає бодай принагідно впливу інших народів на польські похоронні звичаї, хоч цей вплив помітний і з боку Німців і Українців.

Так само хоч побіжно варто було б більше відзначити вірування і погляди, з яких виник той чи інший звичай і його місце у світогляді народу. Ріжні маніпуляції, пророблювані з мерцем чи при мерці, напр., не остільки важливі тим, що вони пророблюються за певний момент у похороннім обряді, як тим, які погляди й вірування вони відбивають.

Треба особливо відзначити, як негативну рису праці, що часом матеріал, узятий із української території, автор без зауваження приєднує до польських звичаїв. Приклад: Na Podgorzu Wschodnio-Małopolskiem wisielca nie można grzebać na cmentarzu, tylko na granicy wsi na grób samobójcy koło Kołomyi... (с. 357).

Отже район Східної Галичини названо Мало-Польшею. Взагалі терміни що до України автор не впорядкував; він уживає „Na Małorusi“, „Ruś-Węgierska“; „Ukraina“ він уживав в значінню Наддніпрянщини. Стрічаємо такі приклади: „W okolicach Uszycu na Podoliu rosyjskiem“.

Результати своєї праці автор підсумовує в короткому резюме французькою мовою (Analyse succincte des usages funéraires en Pologne, с. 403—409). До книжки додано бібліографію, ст. 410—419, та покажчик імен і речей, ст. 420—439.

— Василь Денисенко.

Izydor Kopernicki, *Textes Tsiganes, contes et poésies, avec traduction française; premier fascicule. Teksty Cygańskie, zeszyt pierwszy. W Krakowie, 1925, ст. + VIII 103.*

Орієнталістична комісія Краківської Академії Наук видала останнього часу кілька праць з життя народів як далекого, так головне ближнього Сходу; серед них і названа книга „Циганські тексти“ Ісидора Коперніцького, відомого польського антрополога й етнографа. Ця книга містить у собі лише десять оповідань, казок, писаних циганською мовою, польським фонетичним правописом, з паралельним перекладом французьким. Ісидор Коперніцький, нині вже покійний, на жаль, не залишив певних відомостей як що до походження поданих матеріалів, так і що до місця та способу, як саме він переводив запис їх; і тільки зі слів його сина, Станіслава Коперніцького, як це зазначається в передмові Розвадовського, дізнаємося, що тексти ці зібрані серед Циган, що жили коло Рабки (Rabka) в Краківській ївободстві, в горах, та мали назву „Слон“. Записувано їх вже давно, ще перед світовою війною, і матеріалу зібрано чимало: щось із тридцять оповідань та коло ста поезій (пісень). За оповідача Коперніцький мав якогось Чорона, Цигана, що за злочин мусів відсиджувати довгий час свою кару в краківській в'язниці. Поза тим автор книги, лікар з фаху, проводячи літо в Рабці на бальнеологічній станції, мав змогу використати околицьні Циган, яких там було чимало. Записи почали були видавати ще перед світовою війною, але встигли надрукувати тільки два аркуші цієї книги. Війна й події після неї на доволі довгий час припинили видання книги, і тільки 1925 рік побачив перший випуск, перший зшиток зі збірника Коперніцького з десятима оповіданнями.

Автор подав дуже цінний і інтересний матеріал: записи фольклору Циган—оригінального й своєрідного історичною долею народу. Ми часто зустрічаємо як поодиноких представників цього народу, так і цілі групи їх, що стають табором десь коло населених місць: сіл, містечок та городів, і зовсім небагато знаємо за історію, за культурну й інтелектуальну фізіономію його. Адже-ж мусіло бути щось цікаве в нього, в його психології, коли звернули увагу на його життя видатні поети, письменники й композитори. В Англії існує товариство „Gypsy-love Society“, що спеціально вивчає історію, побут цього народу. Та й інші країни не відставали з вивченням цього інтересного племені. Існує чимала література про Циган.

Як відомо, Цигани живуть не окремою компактною масою, як більшість європейських народів, а лише поодинокими групами: чи то родинами, чи цілим родом, у різних кутках Європи й передньої Азії. До останнього часу вони вели напівкочове життя—явище серед сучасного культурного світу далеко небезінтересне. Довгий час були суперечки що до походження Циган. Уже одна назва їх, різна у різних народів, свідчить за ріжні теорії що до появи Циган. Довгий час думано, що Цигани нарід з Єгипту (анг. Egyptian, Gypsy), але досліді над їх мовою (Кравзе, Грельмана та инш.) довели, що вони вихідці з Індостану, належать до так званого „дравідського племені“, до касті судрів або до паріїв. Що примусило їх кинути рідну землю та посунути далеко на Захід—не-

¹⁾ У вступі автор зазначає, що буде подавати характеристичне, що пояснює тільки суть певного явища, не збільшуючи без ліку й мети одиничних прикладів, як то, мовляв, часто роблять німецькі етнологи (ст. 18). Але як бачимо, не дотримується цього принципу.

відомо. Історичні дані показують їх уперше під 1417 р. на Угорщині коло Пешту, де зібралися вони в великій кількості під проводом свого царя „Сінделя“, пройшовши, мабуть, через Єгипет, передню Азію та Балканський півострів. В короткий час розселилися вони по цілій Європі окремими групами, не зайнявши якогось певного місця, певної території. В історичних джерелах XV та початку XVI ст. можна зустріти вказівки на Циган у багатьох європейських народів. Як це буває завше з тими, хто пізно приходить та хоче й собі знайти місце в культурній країні—Циган було зустрінуто вороже. Займаючись різними ремеслами, Цигани ставали в пригоді місцевому населенню, але їх постійний рух з місця на місце, кочове життя серед осілого людю, очевидно, штовхало їх і до „легкого заробітку“. Стали помічати, що Цигани торгують краденими кінями, а то й сами крадуть як коні, так і різні дрібні речі, обманюють людей різними фокусами, а це справедливо, як і досі бачимо, викликало підозріливі відносини. Посипався цілий ряд нагінок на них: то їм казали зовсім залишити територію країни, то стати на осіле життя й т. ін. Але не так легко було впоратися з народом, що не віджив іще періоду свого кочового життя, а вигнати їх з країни не можна було. Вжито було інших заходів. Стали призначати Циганам начальників, давши їм назву королів, баронів, лордів та інше¹⁾.

Ці начальники мали порядкувати справами своєї громади, але які саме права й обов'язки надавано їм, які їх були функції—встановити важко за відсутністю документальних даних. Відомо тільки, що на „циганського короля“ збирано податки серед Циган. Назначалося на „королів“ не тільки Циган природніх: у Польщі „королями“ бували збіднілі шляхтичі, що чимсь прислужилися королеві чи магнатам. Головною метою, а саме примусити Циган до осілого життя культурні держави так і не досягнули. Лише в поодиноких випадках можна зустріти Циган, що живуть осілим життям.

Гоніння та утиски, що зустріли Цигани в перші часи свого приходу до Європи, розуміється, не залишилися без наслідків, викликавши у них відповідну реакцію. Цигани замкнулися в своїй тісній громаді, заховуючи старі традиції в власній житті, поглядах, побуті та настроях. Консервативність їх стала відома. Але з другого боку, живучи серед чужих їм народів та племен протягом довгого часу, Цигани не могли не зазнати різних впливів на себе від околичної людности, як, розуміється, не могли і не впливати на своє оточення. Це позначається перш за все на їх мові, що приймає до свого лексичного обігу цілий ряд слів з околичної людности. Загалом мова Циган по всіх місцевостях їх пробутку однакова, ріжниця лише в говірках, в запасі чужих слів, що засвоїли вони в даній країні. Один з дослідників циганської мови каже, що „помалу втрачаючи свої типові форми, непомітно запозичаючи слова, ба навіть цілі вирази у околичного населення, циганська мова даного часу становить доволі дивну, забарвлену в національний колорит мішанину слів з різних мов світу... Тут поруч з словами санскриту ми зустрічаємо слова італійські, німецькі, слов'янські, грецькі, то-що. Порівнююче чиста мова збереглася в піснях... Краще заховали вони свій мистецький стиль; це позначається, між іншим, на народних оповіданнях.

Розглядувана книга „Циганські тексти“ особливо показна що до цього. Вона наочно свідчить, як нарід, консервативний в своїй окремішності, що заховує досі багато з таких примітивних звичаїв, що інші народи давно вже пережили й забули (Цигани напр. заховали матріархат), сприймає від околичної людности художні образи та цілі оповідання і перетворює в цілком своєрідній формі. Вже судячи з самих тільки заголовків оповідань²⁾, можна сказати, що це казки з мотивами поширеними не тільки в околичній населенні, а і в цілій Європі. Здебільшого це мотив про трьох братів—старших розумних, а молодшого дурня, що за свою слухняність батькам, після ріжнотамнітних пригод, жениться з царівною, стає королем чи та живе щасливо; мотив чудесної подорожі і зустрічів з чарівниками, чарівницями, драконами; суворого короля та його лагідної дочки, що визволяє героя під загрозою власного життя; мотив пізнання свого милого по золотій обручці й т. ін. Але зустрічаємо й суто циганський утвір—це подорож та вистави дурного брата, що вдягнувшись у слонову шкіру, видає себе за добре видресуваного слона, що вмє навіть читати й писати. Докладне дослідження кожного з оповідань виявило б багато дечого цікавого для порівняного дослідю казок. Але матеріал, поданих у цій книзі, дає мало підстав для цього. Маємо тексти й тільки, випадково й безсистемно поданий матеріал; нема жадних указівок на паралелі, не кажучи вже в світовім або європей-

1) В Угорщині 1423 р. на циганського начальника було призначено воеводу Владислава; шотландський король Яків V призначив 1553 р. якогось Івана Фава на циганського начальника, назвавши його „лордом Малого Єгипта“. Знаємо цілу низку циганських королів в Польщі: якийсь Василь 1501 р., Янчій 1651 р., Матяш-Королевич 1652 р., Станислав Шпаковский—1704 р., Бонавентура Ян Вера, Мольський, Андрей Дубищский—1705—1706, Якуб Годзема Ніжинський—1715 (відомості з статті І. Каманіна, „Циганські королі в Польщі в XVII і XVIII вв.“, Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России, в. 2, Киев 1916, сс. 109—118).

2) 1) Розумний хлопець та царівна; 2) Дурний брат, що показував вистави, передягшись у слонову шкіру; 3) Дівчина продана чортові та її брат; 4) Розбійники та мельникова дочка; 5) Дурний хлопець та дракон; 6) Розумний жидок та золота курка; 7) Дурний брат та чудесний куц; 8) Дочка купця; 9) Чарівниця; 10) Золота птиця та добрий заєць.

ським матеріалі, але хоча-б околицинної людности: Поляків, Українців, Чехів, то-що. Не зазначено спільних мотивів, не подано варіантів... В самих текстах трапляються перерви, що очевидно походять од збирача. Та дивитись на ці тексти лише як на матеріал до вивчення циганської мови (а це очевидно мали на увазі видавці) не доводиться. Вони дають інтересний фольклорний матеріал, який варто використати і з боку дослідження духової культури Циган.

Візьмо наприклад казку про дурного брата та чудесний куш, та попробуємо зазначити, що в ньому є своєрідного проти подібних-же оповідань сусідньої людности: Поляків та Українців.

В циганським варіанті маємо такі мотиви: 1) мотив про трьох братів, що серед них два старші розумні, а молодший дурень, 2) трьохразову подорож їх до царівни, що стоїть на другому поверсі свого палацу: молодший дістає царівну за допомогою чудесного коня та одружується з нею; 3) дурний брат побиває ворогів тестя-короля. Молодший дурний брат, що став за предмет глумлення в родині, виходить за свою слухняність переможцем в змаганні за царівну. В ролі помічника дурному братові стає чудесний куш, з-під якого являється фея та дає героєві одяг і коня, щоб дістати царівну. Оповідання відоме в багатьох народів і в літературних обробках казок, правда трохи в іншій композиції. Подібне оповідання зустрічаємо напр. у Kolberg'a ¹⁾ про трьох братів, серед них молодший—дурний; батько вмираючи наказує їм ходити на могилу вартувати три ночі, але ходять тільки дурний; батько встає з могили та дає дурному волоски (чудесний дарунок); за їх допомогою дурний дістає коня, одяг, а з ними вже й царівну. Таке-ж саме оповідання, де чудесним дарунком батьковим стають три волосини, маємо у Цішевського ²⁾. Серед українських записів такі оповідання зустрічаємо у Роздольського (вар. галицький ¹⁾ ³⁾, у Чубинського (1) ⁴⁾, у Грінченка (1) ⁵⁾, у Малинки ⁶⁾; те-ж саме маємо в варіанті з Банату ⁷⁾. Другий галицький варіант розказує, що батько за варту на його могилі дає дурному синові гнущечку; нею дурний трясє, і раїтом з'являється кінь, одяг; він дістає царівну та одружується з нею ⁸⁾. Третій галицький варіант оповідає, як дурний син лежить на могилі батька (стереже її) та одержує за це кантарку і перстень ⁹⁾. Поруч із цим маємо оповідання (галицький IV вар.) з подробицями чудесних дарунків, що дуже близько підходять до оповідання циганського ¹⁰⁾. Тут батько дає слухняному синові прутики; ними треба вдарити коло кирниці, де росте дерево, тоді з'являється кінь й т. д. У Чубинського (II варіант) дід заповідає онукам чи сином ходити на могилу читати молитву ¹¹⁾; старші ходять, але читають мало, а молодший дурний читає всю ніч; дід устає з могили та дає три патички молодшому, щоб він передав патички і старшим; одержавши патички, старші брати сміються з нього, один навіть кидає об землю патичком,—і несподівано прилітає кінь і т. и. В третьому варіанті Чубинського ¹²⁾ батько не дає молодшому нічого за варту на могилі, але що-разу, як тільки цьому синові стає скрутно, він іде на могилу; батько встає з могили та свистить: з'являється кінь та инше. Одмітимо ще один варіант: тут мати має три сини; на її левадах що-ночі з'являється трое коней, виходячи з дерева: ті коні—то закліпані панни, наймолодша з них живе на скляній горі; за свою слухняність матері наймолодший син дістає її з скляної гори ¹³⁾. Не маємо тут змагання за панну.

У всіх поданих паралелях до циганського оповідання (крім останньої) виразно виступає ролля батька, що вмираючи дає певного заповіта трьом сином, з котрих молодший—дурень; у всіх показаних оповіданнях виконує заповіт тільки дурний та одержує за це чудесні дари, а за допомогою їх—царівну і царство (королівство). В циганським оповіданні цей момент батькового заповіту зовсім відсутній. В звязку з цим з першого погляду здається ніби немотивованим епізод з чудесними речами (дарами), що їх одержує молодший—дурний син. Це своєрідне спрощення компенсується в циганським варіанті так: в ролі опікуна, батька, тут виступає мати, що наказує дурному синові робити чорну роботу, а той без суперечок виконує (можливо, що це є наслідок матриархату, рештки якого ще зберігаються в Циган); що-разу виконуючи материні завдання, дурний син іде до куща, тричі б'є об нього, з'являється фея, дурень дістає коня й одяг і т. д. Отже моралістична думка—слухняність батькам та виконання заповітів померлих батьків, що, треба гадати, лежить в основі цього поширеного оповідання та здається спершу немотивованою в циганським варіанті, одержує в нім доволі своєрідну трактовку.

Друга частина, а саме трьохразова подорож братів на змагання за царівну, в циганським варіанті становить деякий інтерес. Одмітимо тут такі моменти: брати три рази їдуть до короля дістати поцілунок королівни, що стоїть на другому поверсі свого палацу. Дістає молодший-дурний за другим разом. Третього разу він цілує царівну двічі

¹⁾ Pokucie, t. IV, s. 108. ²⁾ Ciszewski. Krakowiacy. t. I, s. 192.

³⁾ Етнографічний Збірник, т. I, с. 36—39.

⁴⁾ Труды этнограф. экспедиции, т. II, с. 269.

⁵⁾ Етнографіческіе матеріали, в. I, ч. 170.

⁶⁾ Сборн. мат. по малорус. фолькл., с. 300. ⁷⁾ Етнограф. зб. т. XIV, с. 169—175.

⁸⁾ Етн. зб. т. VII, с. 136—141. ⁹⁾ Етн. зб. т. I, с. 138.

¹⁰⁾ Ibid. с. 139. ¹¹⁾ Чубинський Ор. cit. с. 277. ¹²⁾ Ibid. с. 278.

¹³⁾ Kolberg, Lud. т. XIV, с. 3.

і дістає обручку. У згаданім вже варіанті Малинки царівна стоїть на п'ятому поверсі; герой—дурний брат—дістає її за третім разом, вона дає йому зірку на лоб і кільце в пучку. У Чубинського (III вар.) царівна поставлена на високий будинок; дурний брат дістає царівну за другим разом, бере од неї персня; третього разу дістає од царівни хустку з печаткою. У Грінченка царівна—на високому теремі: герой дістає від царівни персня та стає її чоловіком. В галицькім III варіанті пісар поставив свою дочку на високий мур. Героеві, що дістає її, вона дає половину свого персня. У варіанті з Банату царівна стоїть на високому стовпі, звідкіль дістає її герой. Мотив діставання царівни з високого терему належить до дуже давніх, принаймні він занотований ще в стародавньому Єгипті¹⁾. В інших варіантах місце, де стоїть царівна, трактується як скляна гора, куди можна виїхати тільки за допомогою чудесного коня. Це маємо в I, II і IV галицьких варіантах—та в варіанті в Банату. У Чубинського маємо склянну гору (I варіант) та скляний міст (II вар.). У Кольберга також зустрічаємо склянну гору, де живе царівна. В примітці до цього варіанту подано переказ у паралелю до казки: „Скляна гора“—то руїни замку Кінаст, де колись сиділи князі Пясти (на Шлезьку); переказ оповідає про горду й неприємну принцесу Брунгільду, що обіцяла стати за жінку тому лицареві, що три рази в повній зброї об'їде верхи на коні замковий мур, оточений глибоким ровом з водою; після багатьох спроб, що кінчалися смертю, знайшлася відважна людина, що об'їхала по тому мурові три рази, але руку гордої принцеси той лицар не прийняв.

Мотив самого змагання за царівну приймає різні вигляди. Вкажемо тут на згаданий вже варіант у Цішевського, де розказується, як наймолодший дурний брат виходить переможцем та здобуває царівну у таким змаганні: він устромлює пальця в перстень, що висить високо на мотузку; героєві помагає померлий батько, що його заповіти він свято виконав. Класичний приклад цього бачимо ми в Одисей: герой прострілює з лука дванадцять сокир (з відтулинами посередині), поставлених одна за одною, й тим перемагає своїх конкурентів.

Не входячи в історично-літературний розсліду сих деталей високого мур, будинку, стовпа, скляної гори, моста, то-що,—які їх вихідні точки,—підкреслюємо тільки, що в циганським варіанті цей мотив трактується, як діставання царівни з високого будинку (другого поверху) і очевидно в старій формі.

Одмітимо ще один епізод. Ідучи на змагання за царівну, дурний зустрічає своїх розумних братів і невпізнаний ними немилосердно б'є їх, а потім дає гроші; сю деталь—давання грошей, мусимо віднести на рахунок сучасного циганського творцю, оскільки в інших варіантах ми бачимо, що дурний тільки б'є братів та їде собі далі, нічого за це не даючи. В деяких варіантах момент побивання братів взагалі відсутній.

Остання частина оповідання: дурний побиває у вигляді невідомого принця (знову таки за допомогою померлого батька) ворогів свого тестя—витримана у своїх звичайних рисах.

Такі особливості циганського варіанту про чудодійні дарунки в порівнянні з варіантами головню українськими та польськими. Треба думати, що ширше порівняння, взявши до цього європейський, а по змозі й світовий фольклорний матеріал цієї теми, виявив-би дещо більше до історії вандрівки цієї теми та її змін, але тепер ми не ставимо собі цього як завдання.

Як зазначається в передмові до „Текстів...“, це тільки перший випуск матеріалів циганського фольклору з багатої збірки І. Коперніцького. Висловимо побажання, щоб дальші випуски „Текстів“, які має видати орієнталістична комісія краківської Академії Наук, маючи безперечно інтересний матеріал, подавалися у вигляді більше обробленому ніж перший.

Павло Гладківський.

Súpis slovenských rozprávok — Collection de contes slovaques populaires. Napisal dr. Jiří Polívka. 1924, в Турчанському св. Мартині, т. I і II, ст. 338 + 496.

Звісний чеський філолог ак. Юрій Поливка, знавець фольклору і народної літератури, випустив в світ коштом Словацької матиці з підпорою Чеської Акад. Наук поки що 2 томи словацьких народних казок, а ще буде їх чотири томи. Тому що словацька мова досить різко розрізняється од чеської—та й правопис теж,—то словацьку обробку чеських статей редактора Поливки прийшлося зробити другому, а саме Фр. Германському. У першому томі знаходимо передмову та обширний вступ Поливки (1—158 ст.), де він подає відомості про історію збирання словацьких казок і про самих збирачів, потім вже надруковані сами казки, але поки-що тільки казки зі змістом надприроднім. Звісно, що систематизація такого величезного матеріалу, як казки, почалася не так давно, і тут велика заслуга належить фінському вченому Анті Аарне (див. його «Vergleichniss der Märchentypen» 1910, Гельсінгфорс). Чеський вчений Вацлав Тилле таку-ж роботу зробив для чеських казок, але його слов'янський оригінал поки що не надрукований; тільки велика його частина у німецькому перекладі з'явилась 1921 р. у тому-ж

¹⁾ Зі збірки Масперо „Les contes populaires de l'Égypte ancienne“, див. Істор. Укр. Літер. М. С. Грушевського, т. I. с. 330.

таки фінському виданню, де була надрукована праця Аарне, а саме у «FF Communications-Böhmische Märchen». Поділ казок по системі Полявки такий: казки надприродні, казки зі змістом з дійсного життя, оповідання новелістичного характеру та гумористичного, жарту й анекдоти, легенди, казки звірячі та байки. Поки-що всіх №№ казкових тем опубліковано 30: у першому томі—2, у другому—28, а на кожну тему зібрано кілька десятків казок з різними варіантами і версіями. Матеріал дуже цікавий для порівняльних студій, бо зібраний серед такого стародавнього слов'янського народу, що його найменше торкнулася західно-європейська культура і що зберіг у собі найчистіші і найсвоєрідніші слов'янські елементи.

Андроник Степович.

Sitte Brauch und Volksglaube im deutschen Westböhmen, von Alois John, Reichenberg, 1924. Zweite vermehrte Auflage (Beiträge zur deutsch-böhmischen Volkskunde. VI Band, стор. XX+421).

Книжка А. John'a вийшла друком уже другим виданням. Поміж етнографічними виданнями з'являється вона безперечно досить помітним з'явленням як своїм змістом, так і з боку принципу, що лежить у її основі, а тимчасом у нас є маловідоме і перше її видання, що вийшло друком перед дев'ятнадцятьма роками.

Наші етнографічні збірки та видання, коли їх потрібно було обмежити якимсь обсягом, укладалися звичайно за територіально-адміністративним принципом: брався полудневно-західний край, губернія, повіт. Рідше, як напр. в „Гуцульщині“ В. Шухевича, територіальні межі припадають із лінгвістичними.

А. John свій матеріал теж обмежує рамками певної мовної області, вважаючи, що тільки в такий спосіб можна виявити як-найкраще внутрішні особливості мешканців західної Чехії в їх звичаях, віруваннях та забобонах, порівнюючи до загальної національності.

Автор точно визначає топографічні межі лінгвістично-етнографічної території т. зв. „північної мовної області“ (Nordgauisches Sprachgebiet,—див. стор. V) і прикладає також мапу: Karte des nordgauischen Dialekts (стор. 421).

Матеріал, на підставі якого John складав свій твір — почасти друкований, почасти новий, зібраний і надісланий дописувачами.

З друку John брав усе, що можна було знайти в найрізноманітніших виданнях, і при тому не нехтував ані найменшою подробицею. Подаючи яку-небудь відомість про звичай, повір'я, то-що, автор завжди вказує джерело. Окрім того на початку праці знаходимо покажчик цитованої літератури (стор. XVII—XX); друге видання (1924-го р.) доповнене тими даними, що з'явилися друком по р. 1905-ім. Українському дослідникові, позбавленому можливості користати з багатьох мало приступних першоджерел, книжка John'a до певної міри може їх замінити.

Друге видання книжки містить у собі ті самі розділи, які були в першому, а власне: I. Das festliche Jahr (стр. 1—100); II. Geburt und Taufe (стр. 101—124); III. Die Hochzeit (стр. 122—163); IV. Tod und Begräbnis (стр. 164—182); V. Landwirtschaftliche Gebräuche (стр. 183—232); VI. Volksmeinungen und abergläubische Anschauungen (стр. 233—263); VII. Volksaberglaube und Volksmedizin (стр. 264—327); VIII. Volksrecht (стр. 328—352); IX. Sprichwörter und Redensarten (стр. 353—372); X. Nahrung (стр. 373—391); XI. Nahren. Anhang. Einige Proben von Volkshumor (стр. 392—412).

Критика вказувала на відсутність в книжці таких розділів як одяг, будівання будинків, народні пісні, народне мистецтво, але автор не вважав за можливе зараз виконати ці побажання.

Було-б зайвим переказувати бодай один із розділів книжки. Вкажемо тільки принцип їхнього побудування. Автор по змозі уникає пояснень фактів, про які трактує; його завдання подати матеріал. Отож він, напр., у першому розділі подає в хронологічному порядку свята, не уникаючи разом і їх класифікації, яка дає змогу розповідати поруч про аналогічні, подібні факти. Так ось, про карнавал розповідається в такому порядку: Приготування до карнавалу, карнавальська неділя, карнавальський понеділок, карнавальський вівторок; окремо говориться про танки на карнавальське свято (див. стр. 36—46). Окремо групуються відомості про карнавальські процесії неускладненої, простішої будови й окремо розповідається про процесії складніші (стор. 37—38).

Критика могла-б вказати на необхідність розташовувати з'явища, про які в книжці говориться, в порядку їх архаїчності, щоб читач, знайомлячись із звичаєм, одночасно пізнавав процес його внутрішньої зміни на протязі століть. Та при великій різноманітності матеріалу (звичаї, повір'я, право; то-що) подібний виклад міг-би значно й ускладнити працю, на багато збільшити розмір її й одночасно призвів-би до необхідності поряд з певним, досить теоретично обґрунтованим, подавати в недостатній мірі підтверде фактами. Очевидно, автор книжки надавав їй передусім роль справочника, тому й не забирався на великі теоретичні високости.

Реальний, лінгвістично-етнографічний принцип, якого в ній додержано, варт найпильнішої уваги. Зокрема українських етнографів ми застерegli-б від спроб укладати подібні оброблені збірки матеріалів по адміністративних „округах“. Не можна сказати, щоб принцип, якого додержано в John'a, був єдиний добрий,—у всякім разі за ним є більше прав на виправдання, аніж за адміністративно-політичним—найменше тривким.

Кость Коперяїнський.

Етнографічний Вісник, кн. 1. За головним редагуванням акад. А. Лободи та В. Петрова. Українська Академія Наук. Етнографічна Комісія. Київ, 1925, с. 95.

Після низки окремих випусків різнородних етнографічних праць Етнографічна комісія УАН приступає до видання свого Вісника, що, треба надіятись, стане скоро періодичним часописом.

В першому випуску обидва редактори Вісника в своїх програмових статтях означають той напрям, в якому мало-б повести працю се нове видання, розгортаючи загальну, але суцільну програму для етнографічних дослідів.

Перша стаття академіка Лободи має заголовок: „Сучасний стан і чергові завдання української етнографії“. З'ясувавши значіння етнографічних дослідів для епохи національного відродження, спеціально українського, автор оповідає про ті засоби і установи, якими велась етнографічна робота до сього часу, та робить при тім підсумок сеї роботи в головних рисах. Спинається спеціально над деякими хибами, прогалинами в сих студіях; як пр. се, що досить занедбані антропологічні досліді та досліджування мішаних територій (де Українців менше як 50%). Відзначає важку потребу критичної перевірки старих етнографічних джерел, систематичних критично-бібліографічних оглядів попередньої роботи, нарешті—поновлених видань кращих давніх етнографічних праць.

Ак. Лобода підносить також корисність для етнографії періодичних етнографічних з'їздів, нагадуючи ту роль, що відіграли старі археологічні з'їзди в розвою тої науки. На кінець ставить питання: „Чи-ж варто одначе тепер, коли перед нами стоять найближчі пекучі практичні завдання, працювати хоч-би й над народньою творчістю? Не тільки варто, ба навіть необхідно, оскільки тут виявляє себе та маса, що за наших часів відіграє таку видатну, головну роль в житті. Великі недороди, приміром, раз у раз в Росії повторюючись, втворювали були в народі, як зазначили ще Толстой і Короленко, певну ідеологію, що часами аж надто поважного життєвого значіння набувала; тимчасом освітити сю ідеологію допомагає як-раз фольклор“.

Такі актуальні потреби висунуено на перше місце в сьому новому виданню етнографічної комісії.

З практичного боку до сього завдання підходить друга стаття Вісника: Віктора Петрова, „Місце фольклору в краєзнавстві“ (с. 12). Вона займається питанням досліді сучасного фольклору та сучасного селянського побуту, головню за допомогою школи та сільських установ—сільрад, хат-читалень. Краєзнавча робота сих установ повинна „дати нашим дослідникам відповідний фольклорний матеріал“. Місцевий краєзнавчий матеріал, досліді над місцевим фольклором мають лягти в основу позашкільної політосвітньої роботи різних гуртків при хатах-читальнях, сільбудах, робітничих клубах. Т. Дзерва цілком слушно писав: „Краєзнавчий матеріал надзвичайну вагу має як ілюстративний, ним можна ілюструвати й окремі теоретичні тези діалектичного матеріалізму і розвиток господарчих форм, історію релігії, революційних рухів та инше“. „Тільки праця над місцевим конкретним, життєвим матеріалом, а не абстрактно-книжковим,—пише В. Петров далі—призвичаїть членів гуртків доцільно провадити масову працю. Вивчення оточення дасть значно більш, аніж вивчення бушменів та асирійців“ (с. 17—18). Як один з найзначніших засобів для сеї праці, автор радить використати шкільні праці учнів на краєзнавчі теми. „Постійний і сталий зв'язок з науковими інституціями дасть можливість об'єднати досліді працю широких мас з дослідічою працею цих інституцій. Краєзнавча праця і є переважно масова колективна праця. В зв'язку з масами—запорука її успіху“.

В зв'язку з так поставленим питанням про дослід сучасного побуту инші статті у „Віснику“ присвячені сучасному фольклорові. Маємо тут: „Коротенькі пісні, частушки років 1917—1925“, матеріали з вступними замітками О. Олексієвої (с. 22) та В. Білого (с. 27). Володимир Білий подав оповідання селянина—про те, як він права добивався у деникінців (с. 37). Дуже багата серія сучасних релігійних оповідань і чудес: Олена Пчілка, „Українські народні легенди останнього часу“ (с. 41) і Ніканор Дмитрук, „Про чудеса на Україні року 1923-го“ (с. 50). Дуже цікава замітка про маловідомий аграрний обряд О. Курило, „Як водили-перегено“ (с. 66).

Далі маємо замітку Р. Ревуцького „Сучасна пародія на Українську народню думу“ (с. 69). В відділі „Огляди, критика і бібліографія“ треба відзначити огляд К. Квітки, „Музична етнографія на Заході“ (с. 72), та кілька рецензій ак. Лободи, С. Савченка і В. Петрова.

Як видно з сього побіжного перегляду—перша книжка Етнографічного Вісника дуже витримана в накресленій ділянці і цікава з погляду поставленої мети: наукового дослідження сучасного народного побуту, світогляду і творчости в їх статисти. Очевидно, дальші книжки часопису розгорнуть ще ширшу працю в сім напрямку.

На кінци подано звідомлення про діяльність Етнографічної Комісії від її заснування до 1/VII. 1925, і зокрема про діяльність Музично-етнографічного кабінету.

Катерина Грушевська.

Записки Етнографічного Товариства, Книжка I. Київ, 1925, с. 64.

„Етнографічне Товариство“ в Києві, що його органом являються отсі „Записки“ було організоване, як довідуємось з огляду діяльності (с. 61), протягом другої половини 1924 р. і ввійшло в життя в першій місяці 1925 р. Його перша рада булаї. Можена з заких київських етнографів і лінгвістів як Ганцов, Дзбановський, Малеча, Зламонтів,

Онишук, Шульгина, Шербаківський. У вступній статті „Етнографічне Товариство в Києві“ ся Рада поясняє нам завдання отсеї нової інституції. Згадавши побіжно ті умови, в яких з'явилась вперше етнографія в сучаснім розумінню слова, чи вірніш—інтерес до побуту простого народу взагалі, вона переходить до спеціальних умов української етнографії. Вихідною датою для історії української етнографії взято 1818 р. і визначивши заслуги в етнографічних дослідках Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, а в новіших часах деяких народознавчих інституцій Радянської України (особливо Відділу Етнології Кабінету ім. Вовка УАН), автори переходять до потреб і можливостей етнографічної науки в сучасну добу економічної та ідеологічної перебудови життя. „Старі форми народного побуту гинуть безповоротно. Будеться нове. Але ця нова будівля не може бути тривкою, якщо вона не ґрунтується на глибокому і всебічному знанні віками вироблених форм дотеперішнього життя“. Пізнання старих побутових форм стає негайною потребою, а разом з тим збирання етнографічного матеріалу для сього пізнання, етнографічна робота, знання побуту допоможуть зрозуміти психіку народу і знайти ключ до його розуму. А цього ключа нині так дуже потрібно... з усіх усядів так і чуємо: „не знаємо села!“ Це підкреслюють історики культури, це категорично сказав нам XIII з'їзд партії, це зазначив харківський „Всеукраїнський з'їзд для вивчення продукційних сил України“, і все се витворює потребу нової організації для проведення етнографічної роботи і саме організації громадської. Се тим більше, що етнографічна робота в Галичині спинилась, і на радянське громадянство лягає весь тягар продовжування сеї роботи. На сім ґрунті і виросло Етнографічне Товариство, що має метою „створити певну економічну базу для дослідчої праці над народнім побутом та повести її методами, що цілком відповідають вимогам новітньої науки про людину та потребам сучасного моменту“ (с. 5).

Нове Етнографічне Товариство ставить справу дуже широко. „Тут немає тієї обмежености, що в сучасних наукових, академічних інституціях, де бажано мати головним чином наукових робітників“—товариство закликає в свої ряди селян і робітників, учителів, лікарів, агрономів, кооператорів, себ-то всяких людей, що в якій-небудь формі стикаються з народнім побутом і з старими культурними пережитками, всіх, що як висловлюється стаття, потребують „ключа до колективної душі народньої“. Етнографічне Товариство має надію—власне дати сього ключа.

Як бачимо, завдання нового Товариства і його журналу мають характер перш за все практичний, і статті уміщені в першій книжці підібрані з сього-ж становища: інформації, до окремих питань етнографії і вказівок до збирання відомостей що до різних окремих мов. Виймок творить тільки маленький, цікавий причинок до обрядового вживання горіхів, з приводу колекції народнього печива в Харківським музею ім. Сковороди, Р. Данківської: „Народні обрядові печива горішки“ (с. 27 з ілюстраціями). Між статтями ширшого, інформативного характеру найбільша і найзамітніша своєю темою стаття у сій книжці: К. Квітка, „Вступні уваги до музично-етнографічних студій“ (с. 8), що уводить читача в різні теоретичні питання цілої великої галузі знання—„порівняного музикознавства“.

Другою по обсягу треба згадати статтю Л. Шульгиної, „Фізичне виховання немовлят“ (с. 41). В сій статті маємо і програму для збирання матеріалів про виховання і життя дитини протягом її першого року життя. Тут треба відзначити увагу, яку авторка звертає на різні приладдя, що служать фізичному вихованню селянської дитини, і на які мало було звернено уваги в великій праці про дитину Марка Грушевського і Зенона Кузеля, яку авторка вповні використовує разом з різним порівняним матеріалом. До статті додано цікаві рисунки різних прикладів фізичного виховання.

Інші статті в книжці на такі теми: Є. Рихлік, „Досліди над чеськими колоніями на Україні“ (загальні уваги) (с. 33); Вс. Ганцов, „Чергові завдання української діалектології“ (с. 37). Дуже цікавий також нарис програми для досліду міського фольклору Н. Загладі: „В справі дослідження міської людности“ (с. 51). Далі маємо: Д. Шербаківський, „Відділ народнього мистецтва у Всеукраїнському Історичному Музею імені Т. Г. Шевченка у Києві“ (с. 54), Гр. Махулько-Горбацевич, „Початки медично-етнографічної роботи в Києві“ (с. 60) і Є. Дзюбановський, „Огляд діяльности Етнографічного Товариства за час з 11 П—1. VI. 1925“ (с. 61).

Загалом зміст першої книжки Записок Етнографічного Товариства інформативний і агітаційний. Завдання книжки—зацікавити широке громадянство етнографічною роботою, надати сій роботі поваги—переконати в її життєвій вазі, і треба признати, що матеріял зібраний в книжці дійсно може зацікавити публіку і приєднати товариству багато нових членів і робочих сил. Очевидно, зовсім успішно провадити свою працю Товариство зможе в наміченім собі напрямі тільки тоді, коли до нього приєднаються як філії етнографічні гуртки поза Київом, в різних кутках України, і ми сподіваємось, що в слідуючій книжці Записок вже почуємо дещо про роботу таких філій з-поза Києва.

Катерина Грушевська.

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

КАБІНЕТУ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ НАУКОВО-ДОСЛІДЧІЙ КАТЕДРІ ІСТОРІЇ
УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ
ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК.

1-е засідання 21 листопада 1925 р.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Г. П. Житецький, К. Б. Кондратьєва, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко і В. І. Щербина.

Засідання відкривається промовою голови ак. М. С. Грушевського про заложення Кабінету Примітивної Культури та його завдання.

Л. Шевченко зачитує свій програм для збирання матеріалів про закладини будівель на Україні. В дискусії беруть участь: М. С. Грушевський, П. С. Глядківський, Т. М. Гавриленко, В. І. Щербина, В. С. Денисенко і Ф. Я. Савченко.

Г. П. Житецький читає поминку з нагоди 10-річчя смерті О. О. Русова.

Ухвалено: відбудувати засідання раз на місяць в першу неділю по 15-м.

2-е засідання 19 грудня 1925 р.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко і Ф. Я. Савченко.

Заслухано доповідь П. С. Глядківського про книжку І. Корєнїкї, *Textes Tsiganes*, видання Орієнталістичної Комісії Краківської Академії Наук. В дискусії брали участь: В. С. Денисенко, К. М. Грушевська, М. С. Грушевський, Ф. Я. Савченко.

В. С. Денисенко читає свій програм для збирання історичних пісень на Запоріжжі. Слово беруть: Ф. Савченко, акад. Грушевський, К. Грушевська.

Т. М. Гавриленко дає звіт про статтю Шнайдера *Mit o kurze niebieskiej* в дискусії беруть участь акад. Грушевський, В. С. Денисенко і К. М. Грушевська.

3-е засідання 17 січня 1926 р.

Головує В. І. Щербина, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, І. Лютий, В. Г. Ляскоронський, Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський читає вступ з своєї праці про українські тексти казок і легенд на тему „Вдячного Мерця“. В дискусії беруть участь: К. Грушевська, В. Денисенко, В. Ляскоронський.

В. С. Денисенко читає свої записи позир'їв про чорногузів на Запоріжжю. З цього приводу висловлюються: К. Грушевська, Л. Шевченко, В. Ляскоронський.

К. М. Грушевська читає свою доповідь з приводу статей про символізм W. Deonna і A. v. Gennepe в *Revue de l'histoire des religions*. З цього приводу висловлюється В. Г. Ляскоронський.

4-е засідання 21 лютого 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко і В. І. Щербина.

Голова оповіщає збори про смерть кореспондента Культурно-Історичної Комісії О. Федьорка; збори вшановують пам'ять покійного вставанням.

Заслухано анкету акад. М. С. Грушевського про „Постриження й інші обряди відправлювані над дітьми і підлітками“. В дискусії беруть участь: В. Ляскоронський, Л. Шевченко, К. Квітка, В. Денисенко, Т. Гавриленко, К. Грушевська, Ф. Савченко.

Ф. Я. Савченко читає оцінку книги А. Vierkant, *Gesellschaftslehre*. Слово забирають: К. Квітка, ак. Грушевський, К. Грушевська.

П. С. Глядківський читає свою працю на тему „Вдячний мрець в українським і світовім фольклорі“. За браком часу дискусія відкладається до наступного засідання.

5-е позачергове засідання 7-го березня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко і Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський подає висновки з своєї праці про вдячного мерця. В дискусії беруть участь: В. Ляскоронський, Ф. Савченко, В. Денисенко, К. Грушевська, ак. М. Грушевський.

шевський, Т. Гавриленко, Л. Шевченко. Після дискусії зібрання висловлює побажання, щоб доповідач прослідив еволюцію і походження сеї теми, використовуючи гадки, висловлені в дискусії; доповідач погоджується.

М. С. Грушевський читає свою оцінку праці проф. Mansikka, Religion der Ostslaven.

6-е засідання 21 березня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко.

Голова сповіщає, що за посередництвом професора колумбійського університету Ф. Боаса Бюро Американської Етнології ухвалило вислати всі свої публікації до бібліотеки Культурно-Історичної Комісії. Ухвалюється висловити проф. Боасу подяку.

Оголошуються списки співробітників і постійних учасників занять Культурно-Історичної Комісії, Комісії Історичної Пісенності і Кабінету Примітивної культури для доповнень.

Т. М. Гавриленко зачитує рецензію на книгу Buschan, Illustrierte Völkerkunde т. I—II нове вид. В дискусії беруть участь: ак. Грушевський, Ф. Савченко, В. Ляскоронський.

В. С. Денисенко читає доповідь про книгу Fischer, Zwyszaje pogrzebowe ludu polskiego. Слово беруть: ак. М. Грушевський, Ф. Савченко, В. Ляскоронський, Л. Шевченко.

Оголошуються матеріали, одержані від С. В. Тобілевич і від О. Черкаського. Ухвалено дати т. Черкаському вказівки до збирання етнографічного матеріалу.

7-е засідання 18 квітня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює М. Жуковська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, В. Г. Ляскоронський, акад. В. М. Перетц, Ф. Я. Савченко, С. В. Тобілевич, Л. П. Шевченко.

Акад. Грушевський читає доповідь про „Відродження Французької Соціологічної Школи“. В дискусії беруть участь: Ф. Я. Савченко і В. Г. Ляскоронський.

К. М. Грушевська читає доповідь про соціологічні способи дослідження казок (з приводу книги Saintyves, Les contes de Perrault). З цього приводу висловлюється: Ф. Я. Савченко, В. Г. Ляскоронський, П. С. Глядківський, ак. Грушевський, ак. Перетц.

Л. П. Шевченко ділиться результатами своєї поїздки до с. Виступовичів, Овруцького району.

8-е засідання 16 травня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, О. С. Грушевський, В. С. Денисенко, М. А. Жуковська, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, акад. В. М. Перетц, Ф. Я. Савченко, А. І. Степович, Л. П. Шевченко.

В. Г. Ляскоронський зачитує свій запис „Русалчиного Великодня“ з Чернігівщини. До обговорення слово беруть: акад. М. Грушевський, Ф. Я. Савченко, К. М. Грушевська, акад. Перетц, О. С. Грушевський, Л. П. Шевченко, Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко, А. І. Степович. Докінчення дискусії переноситься на пізніше засідання.

9-е позачергове засідання 29 травня 1926 р.

Головує акад. М. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, В. Г. Ляскоронський, Ф. Я. Савченко, Л. П. Шевченко.

Л. Шевченко читає програм для збирання відомостей про скотарство; зложений з 5-и частин: Народні погляди на худобу; Скотарський рік; Випас худоби; Купівля і продаж худоби; Лікування худоби. Після кожного розділу відбувається дискусія, в якій беруть участь: ак. Грушевський, Ф. Я. Савченко, В. Г. Ляскоронський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко і Т. М. Гавриленко. Доповідачка зачитує ілюстрації до скотарського фольклору з своїх матеріалів.

Дальше засідання заповідається на 6-е червня.

10-е засідання 6 червня 1926 р.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, С. Т. Якимович.

Акад. М. С. Грушевський повідомляє, що УкрНаука поставила в план 1926 р. перетворення Кабінету Примітивної Культури в Інститут Примітивної Культури.

К. О. Копержинський зачитує свою працю про „Обряди збору врожаю в слов'янських країнах в новішу добу розвитку“. З цього приводу висловлюються: Ф. Я. Савченко, К. М. Грушевська, С. Т. Якимович, П. С. Глядківський, Т. М. Гавриленко, В. С. Денисенко і акад. М. С. Грушевський.

Ф. Я. Савченко зачитує свій програм на збирання матеріалів „про парубочку та дівочку громаду“. В обговоренні забирають слово: акад. Грушевський, К. М. Грушевська, С. Т. Якимович.

Дальше засідання намічується на 18 липня 1926 р.

ТИМЧАСОВИЙ ВИСЛІД ДОСЛІДУ НАД ТЕМОЮ; „ВДЯЧНИЙ МРЕЦЬ“.

Досліди над похоронними звичаями, обрядами та віруваннями про мерців виявляють цікаві пережитки далекої старовини. Ці пережитки позначаються не тільки в самих звичаях та обрядах: ми маємо в численній кількості оповідання з народної словесності, де ці звичаї, обряди й вірування залишили яскраві й цікаві сліди. Серед таких оповідань здавна звернули на себе увагу оповідання про вдячного мерця. Це широко розповсюджена в народній словесності тема, відома своєю літературною перебіркою в апокрифічній книзі Товії (II-ст.-н.е.). Фольклорний характер цієї пам'ятки оцінив ще в середині XIX ст. К. Simrock (1856), використавши на пояснення мотиву німецькі оповідання цієї-ж теми та звязавши його з німецьким середньовічним романом „Der gute Gerhard“. Th. Benfey (1859) подав кілька нових варіантів цієї теми, звязуючи її з темою про вдячних звірів. Köhler (1858), і E. Cosquin (1886) опублікували нові варіанти цього оповідання, не даючи проте суцільного дослідження теми. Подібно до Simrock'a над нею працював Stephens (1860) звязуючи оповідання про вдячного мерця з одного боку з оповіданнями про вдячних звірів, з другого—з сюжетом середньовічного англійського роману „Sir Amadas“. Спробу аналізу цього мотиву в народній словесності подав Liebrecht (1868), який вважав, що ця тема походження європейського. Віддав кілька уваги цій темі і Sepp (1876), що головню зстановився над повір'ями, звязаними з „священним обов'язком похорон“, як в класичних, так і в докласичних часах.

Найсерйознішу для того часу спробу дослідити тему про вдячного мерця маємо у М. Нірре'а (1888), знов таки в звязку з згаданим англійським романом „Sir Amadas“. Нірре доводить, що в основі оповідання про вдячного мерця лежить два мотиви: властивий „вдячний“ мрець та „заклята дівчина“ (дівчина з смоком в череві).

Новішу класифікацію варіантів на тему вдячного мерця в світовій фольклорі та спробу віднайти первісну форму та пояснити первісний зміст його подав Gerould (1907). В протилежність до Нірре'а він доводить, що первісна форма оповідання мусіла мати форму простішу (так зв. простий сюжет—simple theme), де подякою мерця за похорон було придбання майна, уся-ж різноманітна скількість варіантів—се комбінації з іншими мотивами, часом випадково прилученими до головної теми: певні ускладнення, пізніші наверствування. Але французький дослідник Huet (1915), полемізуючи з Gerould'ом, підносить, що оповідання про вдячного мерця могло з'явитись тільки в такій комбінації і формі, яку воно має в книзі Товії; різноманітні перерібки цього мотиву в Європі були тільки певною одміною того оповідання, що стало за підставу авторові побожного роману II ст. н. е.

Українські варіанти нашої теми в зазначених дослідках не зачеплені зовсім. Тому першим завданням нашим було розглянути українські варіанти та визначити їх місце в міжнароднім репертуарі цього сюжету. По дискусії, переведеній над цією працею в Кабінеті Примітивної Культури і в Науково-дослідній Катедрі Історії України, це завдання поширено, метою праці поставлено: выяснити по змозі її еволюцію теми та первісний зміст в звязку з дослідями над примітивним світоглядом та обрядовістю.

В записах українського фольклору ми знайшли 11 варіантів казки про вдячного мерця: 4 галицьких, 6 наддніпрянських, 1 з північної України (Городенщина). Аналізуючи ці українські оповідання, позначаємо такі головні мотиви: в I галицьким варіанті: 1) визволення мерця від покути за невідданий довг, 2) мрець дякує своєму ратівникові, допомагаючи йому одружитися з дівчиною, у якій мруть чоловіки першої шлюбної ночі (або мотив дівчини з смоком в череві); тут-же зустрічаємо епізод з поділом жінки, що в інших варіантах стає і поділом майна. Узнявши за основу цей варіант, як найбільш архаїчний, загальною конструкцією та однаково витриманими мотивами подібний до книги Товії, побачимо, що інші українські варіанти змінюються. Так, в 4-х наддніпрянських варіантах особа мерця ускладнюється появою поручника за борг, св. Миколая (власне ікони Миколая), якого герой оповідання визволяє від знущання разом з мерцем, заплативши борг, і подяку бере на себе св. Миколай у вигляді дідка; в другій частині цих 4-х варіантів мотив дівчини зі смоком в череві перетворюється на мотив дівчини заклятої од нечистої сили, що лежить в труні в церкві або в склепі та поїдає кожного, хто стає на варту до неї, або береється її відчитати. В двох з них маємо епізод поділу жінки (Ястребов, Кравченко), в двох (Чубинський, Ястребов) виступає поруч з визволенням від покути і похорон мерця. В V наддніпрянським (Стрижевський) і в варіанті з північної України (Драгоманов) мрець як такий зникає, залишаючи місце добродійному вчинкові, що його діє герой казки невідомому старцеві (або „дідові“). Друга частина: мотив дівчини, заклятої од нечистої сили, витримується як і в чотирьох попередніх. В галицьким II варіанті навпаки: своєю першою частиною він подібний до галицького I, герой визволяє мерця від покути за борги; в другій частині сей варіант відходить ще далі, перетворюючись на мотив дівчини, що тільки заклата злим духом: вдячний мрець навчає, як звільнити дівчину від пут злого духа й одружитися з нею; немає

похорону, поділу майна (жінки), немає змія. Ще далі відходить галицький III варіант, де маємо такі моменти: мрець лежить непохований за борги (з нього не знущуються); героєм оповідання платить борг та ховає і замість визволення мерця з покути бачимо визволення дівчини (царівни) від полону у чортів; мрець у вигляді птиці допомагає героєві одружитися з царівною; поділу жінки нема. В галицькій IV варіанті вдячний мрець (визволення з покути, заплата боргів та похорон) сполучається з мотивом про „живу воду“, що нею може залікуватися батько героя, і вплітається сюди не як найголовніший мотив, а як один з моментів підчас подорожі поруч з найрізноманітнішими пригодами. Останній (VI) наддніпрянський варіант не має будь-якої послуги мерцеві: герой тільки бачить мерця, який потім стає йому за співмандрівника, товариша й порадирика; це варіант явно zdeгенерований.

Розгляд паралелей до цієї теми, як використаних у дослідницькій літературі, так і невикористаних, показує, що ті самі основні моменти оповідання (визволення від покути, і похорон мерця, іноді сам похорон мерця, поміч героєві одружитися з жінкою з змієм в череві, поділ жінки і майна), які бачимо ми в галицькій I варіанті, зустрічаються в східно-слов'янських варіантах (у Садовникова, Афанасєва, Худякова, Радлова, Ончукова, Романова, Добровольського, Шейна) та у варіантах з передньої Азії (кавказькі, циганський варіант з європейської Турції), а також в сербських і болгарських. Це показує, що український варіант треба віднести до типу оповідань східно-європейських та передньо-азійських, що найбільше зберегли архаїчний характер та що своїм трактуванням самої події мерця („дівчина зі смоком у череві“) подібні до літературної переробки оповідання в книзі Тов'ї. Західно-європейські варіанти (німецькі, французькі, англійські, норвезькі, данські та ін.), зберігаючи типові риси в першій частині оповідання (мерця визволено від покути заплатою боргів, іноді є тільки похорон, а визволення переноситься на жінку-царівну, що знаходиться в полоні у розбійників), в другій частині (дівчина з смоком у череві) відходять від варіантів східно-європейських, залишаючи тільки одруження після різноманітних казкових пригод. З цими варіантами ми зв'язуємо галицький II, III та IV варіанти. Що до впливу літературної обробки нашої теми в книзі Тов'ї на українські варіанти оповідання мусимо піднести, що детальний розгляд їх в окремих епізодах не виявляє цього впливу, в той час як на інших варіантах (кавказький, болгарський) це позначається доволі ясно. Лише один момент в українських варіантах (в IV гал.), а саме вилікування батька від сліпоти живою водою, нагадує вилікування батька в книзі Тов'ї (жовчу з риби).

Розгляд варіантів, як українських, так і загально-європейського і світового фольклору показує, що в основі маємо у всіх них мотиви, зазначені в українському оповіданні (гал. I): це послуга мерцеві та подяка мерця. І хоч в другій своїй частині оповідання варіюється доволі різно (діставання жінки в тім або іншій вигляді), це ще не може дати підстави поділяти всю кількість варіантів теми, ґрунтуючися на тім, який вигляд приймає подяка мерця своєму збавителеві, як це робить Gerould, досліджуючи ці оповідання. Треба гадати, що певніший тут був погляд Huet, який виводить всю численну кількість варіантів нашої теми від того народнього оповідання, що стало канвою для книги Тов'ї та виразно позначається в сучасних східно-європейських та передньо-азійських варіантах. Проте, звести усі варіанти до якогось одного первотипу не являється можливим, і тут за підставу поділу треба, очевидно, взяти не другу частину оповідання, а першу, а саме послугу мерцеві, як причину подяки мерця. Тут одержимо такі моменти: а) мерця б'ють, вішають на дерево, чужі люди знущуються з нього за те, що не віддав за життя боргу своїм кредиторам, б) мрець лежить непохований через те, що не мав грошей заплатити за похорон, він є невірник, то-що. В обох випадках герой лагодить справу, і мрець дякує, дістаючи жінку чи майно. Характерно, що в більшості варіантів ці два моменти (покута й похорон) сполучаються та змішуються, але в чималій кількості варіантів момент похорону відсутній, в деяких виступає випадково, в інших-же стає підставою для подяки, і ця подяка в таким разі прибирає вигляду здобуття майна. Отже поділяємо усі варіанти на дві групи: 1) група, де подяка мерця є наслідком визволення від покути (з заплатою боргів), 2) група, де подяка мерця є наслідком похорону без викупу. Друга частина оповідання (мотив дівчини з смоком у череві) могла бути механічно прилучена до обох груп.

Від історично-літературної еволюції переходячи до аналізу самої теми нашого оповідання, будемо вести її на тлі примітивного світогляду та звичаїв. Аналізуючи примітивний зміст оповідання про вдячного мерця, Gerould, як і інші дослідники (Liebrecht, Hirre), гадав, що в основі цілого мотиву лежить думка про „св'ященну обов'язковість похорону, що має бути в тій чи іншій мірі компенсований особою, що вона його виконала“. Але сорозмірна пізність похоронного обряду примушує нас шукати іншої підстави на пояснення більш примітивного змісту, тим більше, що самий похорон далеко не у всіх оповіданнях виступає як причина мерцевої подяки.

З становища примітивного світогляду людина має магічну силу впливати на доохресний світ, захищати себе й своїх близьких від злих сил, що шкодять їй, та притягувати, притягати добрі сили, що сприяють розвитку життя та добробуту людини. До того в примітивним світогляді маємо думку про непереривність існування людини до

і після смерті. Думка про душу, як про щось окреме від тіла, повстає наслідком довгого еволюційного процесу в житті примітивної людини; перед тим мрець зістається носієм тієї магічної сили, яку він мав за життя. Звідси віра й переконання примітивної людини, що мрець і після смерті, маючи силу й владу, може з'являтися рідним з власної волі (м. и. ві сні), щоб дати знати про свої бажання. Як носій сеї сили мрець є власність роду і тому мусить залишитися в оточенні свого роду, щоб нікуди не згинула його магічна сила та не завдала шкоди своєму родові. Спостереження над дикими народами показують, що вони вірять в магічну силу трупа взагалі та особливо видатних своїх членів, всіма силами намагаються повернути тіло свого ватажка, якщо його вбили й захопили вороги; доставши його, часом палять, а з попелу роблять ліки. Правдоподібно, що на цім ґрунті існувало чимало примітивних оповідань, що вихваляли визволення від чужих рук тіла своїх ватажків. Пізній класичний приклад цього визволення можна бачити в бою за тіло Патрокла в „Іліаді“.

Коли поглянемо на „вдячного мерця“ з погляду сих думок про цінність трупа, то признаємо, що подібна боротьба за володіння трупом та його магічною силою може лежати в основі визволення від ворогів (в наших оповіданнях здебільшого чужих людей, сторонніх), що заволоділи тілом та мучать його. Характер послуги, треба гадати, це визволення набирає пізніше, можливо разом з биттям чи знущанням мерця. Саме биття чи знущання є певне наслідок віри примітивних в можливість будження чи воскреснення мерця. Ми маємо чимало прикладів подібного явища не тільки серед примітивного людства, а й серед культурного загалу, де ці пережитки досі існують. Треба гадати, що це будження (биття), роблене од ворогів, набирає характеру пімсти за щось, що покійник не виконав за життя.

Послуга мерцеві у виді заплати боргу, очевидно, мотив пізніший, і повстав можливо як конфлікт помершого з живими за якісь невіддані мерцеві речі. Мрець з'являється чи ві сні, чи як привид, дух, голос, то-що, та вимагає своїх речей, і за виконання вимоги дякує послужникові. Можливо припустити процес і навпаки—живий вимагає від мерця речей, що їх той не віддав за життя. Розуміється, що повний розвиток мотиву стався лише з розвитком поняття власності в родоплемінним побуті. Чималу роль в розвитку нашої теми відіграли і сні з появою в них мерців.

Похорон, як одна з послуг, роблених мерцеві—се явище, як зазначено, сорозмірно пізне. Але ставши поруч з визволенням мерця від покути та заплати боргу—він подекуди набирає остільки великого значіння (розуміється відповідно до культурнішого світогляду—як це бачимо в книзі Товії), що заступає іноді собою всі інші моменти з мерцем, які подибуємо в інших варіантах (визволення від покути, биття, заплата боргів).

Мотив здобування закладтої дівчини, як подяки мерця за послугу, не менш інтересний з погляду примітивного мислення. Навіть можна сказати, що саме сполучення мотиву вдячного мерця з цим примітивним мотивом закладтої дівчини змушує шукати джерел першої теми в примітивному світогляді. Треба гадати, що мотив закладтої дівчини приєднався до самої теми про вдячного мерця тоді, коли визволення мерця з покути набрало характеру послуги. „Заклята дівчина“, чи „дівчина зі смоком у череві“ се мабуть вислід віри примітивних народів в те, що позбавлення дівочтва є річ небезпечна для звичайної людини (того роду факти й погляди занотовані в зах.-європейській літературі ще в XIV ст., а серед сучасних диких і півкультурних народів існують і досі). Такий акт на погляд первісної людини може закінчитися смертю чоловіка. В цій вірі відбулися погляди тієї переходнової доби, коли сумішку замінювало подружжя; останнє пробивало собі шлях серед старих звичаїв, і в думці загалу було ще гріхом. Щоб відвести цей гріх від себе, доводиться примітивній людині симулювати шлюб з деревом, то-що, а позбавлення дівочтва покладається або-ж на спеціальну верству, священницьку, або на якусь невідому зайшлу людину, якій власне немає чого боятися. В нашім оповіданні такою зайшою людиною стає мрець, який навіть вимагає поділу жінки з молодим в більшості варіантів.

Послуга мерцеві—як визволення від покути (заплатою боргів) і подяка мерця (добротта жінки, що в неї мруть чоловіки першої шлюбної ночі)—се старий тип оповідання, і треба думати, що в таким вигляді воно склалося вперше. В дальшім обробленню се оповідання підпадає різнородним змінам: з одного боку мрець, як такий, втрачає свій інтерес і силу, і ми бачимо появлення янгола, ще далі—просто ікони, яку разом з мерцем ратують від знущання. З другого боку мотив позбавлення дівочтва дає дівчину з смоком в череві, що стає дівчиною закладтою від нечистої сили, далі вона опиняється в лабетах злого духа, а потім в полоні в чортів, розбійників, піратів, бандитів, то-що.

В загальній еволюції оповідання мрець зовсім зникає, залишаючи по собі лише добродійний вчинок, за який мрець в образі дідка (жебрака і т. д.) нагороджує героя, допомагаючи йому одружитися з якоюсь дівчиною, що теж позбавляється своїх традиційних рис (змія, нечистої сили, то-що).

Павло Глядківський.

ВІД'ІЗД У МОРЕ РИБАЛОК ТА МОРЯКІВ У М. БЕРДЯНСЬКУ¹⁾.

До статті К. Грушевської „Дума про пригоду на морі поповича“.

Ще до революції, то Бердяне виїжджаючи в море по рибу, чи то на суда взагалі йшли,—перед тим постили й сповідалися.

П'яний не мав права виїздити у море—його не пускали.

Благословення брати в батьків—звичаю не було, але якщо моряк виїздить далеко в глибо моря, то, звичайно, прощався не тільки з своєю сім'єю, а й з близькими сусідами. Як-же в когось був на березі ворог, то мусів з ним помиритися і попроситися як слід.

Що до самої форми прощання, то вона складалася з того, що як той, хто від'їздить, так і той, що залишається на березі—один одному кланялись у ноги. Той, що від'їздить, промовляє: „Простіть мені, Семене (Іване, Марто, тато й т. и.), може я вас у чомусь обидів?“—„Бог простить... Прости й мені, може й я тебе колись образив“ і т. и. Після того—цілються.

Краще в море виїздить тоді, коли в календарі на той день стоїть якийсь „преподобний“, а на „мученика“ виїздити не можна.

Коли на морі застаеть буря, то не годиться хвилюватися, не треба зчиняти загального бешкету. Всякий стає на молитву й кожен молиться сам за себе, але з повним сумлінням. А щоб у наступній часі не бути лякливим, всяке стоїть на призначеному йому місці, згідно його безпосередніх обов'язків на судні (човні й т. и.), й сміливо дивиться „смерті в очі“ чи слухає приказань свого отамана.

У морі обов'язки—отамана, капітана, боцмана, лоцмана—то є святе: бути спокійним, не подаючи жадного знаку про якісь власні хвилювання!

Всі рибалки в Бердянську поділяються на три категорії: „неводчики“ (ст.—„забродчики“) вони-ж—„волокушники“²⁾, „сіточники“ й „крючники“.

„Забродчики“ („неводчики“—„волокушники“) живуть ватагами в 30—40 осіб по „заводах“³⁾.

На заводі—хата велика.

Всякий „забродчик“—особа побожна, а через те передня частина „заводу“ оздоблена іконами й навішано з десяток лампадок та наліплено багато великих воскових свічок. Що-неділі й що-свята взагалі курять ладаном, світять лампадки й свічки.

Богу моляться всі разом, а по закінченню молитв на кілька ментів усе товариство разом сідає на ослоні й разом-же встають; а перехрестившись три рази, розходяться хто куди.

В заводі (в будинку) курити—зась, а хто порушить постанову, того наказують. Робиться такий власний суд: винного кладуть упоперек ослону і назначають від 3-х до 10 разів ударити кінцем бечівки згідно провини.

На рибних промислах перед від'їздом у море не годиться свистіти і оповідати про зайців.

Перед початком весняного лову рибалки всіх категорій—говіють і вже тільки після причастя справляють молебні в церкві й допіро виїздить у море.

В день від'їзду в глибо моря з хати нікому й нічого не дають (не позичають).

Що до самого виїзду в море, то процес такий:

Нагрузивши свої човни снастями, притягають їх до берега і підіймають свої флаги на маштах. Як-же човен „без машти“, а „на веслах“, то чіпляють на „кормі“ або на „прові“—Якщо справа від'їзду відбувається на великому промислі, то й на заводі виставляють флаги. На заводах окремо від церкви справляють молебні (на кожному); а допіро кроплять свяченою водою як рибаків, так завод, все господарство рибацьке й снасть, що на рибу, яка лежить уже на човнах. Після молебну на заводі буває урочистий обід, але й з невеликою випивкою. Потім, помолившись Богу, підіймають паруса й допіро в останнє, перехрестившись по три рази, звертаються до св. Миколая з проханням, аби він захистив їх від нещастя на морі. Допіро з своїми розпущеними флагами відпливають у море. На заводі подають сигнал, с. т. тричі спускають і стільки-ж підіймають флаги, це—прощання.. Всякий човен, згідно розподілу на заводі, йде по компасу в той бік, куди йому призначено.

Як тільки прибули на своє місце—знов моляться й „висипають“ снасть у море.

1) Сей матеріал надійшов підчас друку книжки і не міг бути використаний в огляді виїзних звичаїв у згаданій статті „Дума про пригоду на морі поповича“; в зв'язку з поданням там значиння нижче поданих помічень остільки ясне, що може обійтися без спеціальних пояснень. Зібрано їх в Бердянську від кількох моряків різного віку.

2) „Невід“—звичайна довжина до 3-х верст, якщо рахувати й канати від „клячок“, а „волокуша“—така-ж снасть, але довжиною не більше одної верстви. В. К.

3) „Завод“—оселя, в якій мешкають „забродчики“.

Буває так, що буря зірвала човна (судно) з якоря, кидає його в море на цілком супротивлений беріг під що-найбільші хвилі. Інші попадають у затишок. Через темну ніч дехто попадає на скелі, розбиваються човни... Отаман (капітан) мусить знати все море так, „як свою долоню“. Але-ж коли той самий „отаман“ недоладний—люди гинуть разом з човном.

Затихає буря звичайно „через те, що ті, що були на морі, щиро помолилися“.

Повертаються з моря хто як: одні з флагами, що мають, з піснями, з великою здобиччю! А інші з великими сльозами везуть з собою лише одні кавалки свого „посуду“.

В той час, як усяке з них підпливало до берегу, до церкви йдуть усі—одні з них правлять молебін за гарну здобич, а інші благають про те, аби не повторювалась тая біда, яка їх допіро спіткала в морі...

На цей раз молебін теж св. Миколаю, йому-ж і свічку всякий і допіро ставить „за цілого карбованця“.

А потім—збирається все рибацьке товариство, справляють гульню, підчас якої поминають загинувших у морі товаришів і вихваляють тих, що повернулися з доброю здобиччю...

А ще—прославляють того „отамана“, який своїм дотепним керовництвом не дав загинути товаришам!

„У нас, у Бердянську, починаючи з так званої „астраханки“ (трюхмаштовка, яку вживають підчас лову риби „крюччям“) і закінчуючи всіма парусними судами „каботажного“ (місцевого) плавання й які належать приватним особам, мають у себе, яко захисника від усякого нещастя в морі, св. Миколая, с. т.—ікону його. Пам'ятаю часом—побожні Греки голову цього святого вирізували в себе на „прові“ (на носі).

Перед тим, як рушати, читають „оченаш“.

Перехрестився, узався за роботу разом з другими, і віра—якор.

У нас не так, як у Тальянців,—завсіди помоляться, як їдуть у море, хто вже як уміє. Але дивіться, як помоляться ото щиро, то вже ніякої халепи не буває.

Про людський глаз не постяться і не сповідаються, а вже там як хто про себе думає.

Щасливий день (для від'їзду) неділя. Є такі приміти: як місяць стоїть (молодик ріжками догори), то матрос лежить, с. т. роботи йому мало; а як місяць лежить (ріжки донизу), то матрос стоїть (працює, *В. К.*). Як падають зорі, то ждуть поганої погоди.

Найбільш помічний святий—Миколай. Його почитують не тільки наші православні люди, але й чужі.

От Греки так само дуже стережуть, щоб на морі не було лайки. Як почує хазяїн, що матрос лається і кляне, то такого нізащо на баркасі держать не буде...

А вже образ святого Миколая є на кожному кораблі.

Подав *Василь Кравченко*.

Поправки: на с. 46¹³ зг. надруковано: „Iges“, треба—ідея, с. 47¹⁴ зг. образі, треба—обряді, с. 49¹⁷ зн. знаками—треба злаками, с. 52²² вѣще, треба—вѣше.

З М І С Т.

Вступне слово, акад. Михайла Грушевського	1
---	---

Розвідки й замітки:

Катерина Грушевська, Дума про пригоду на морі поповича	1
Кость Копержинський, Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку	36
Федір Савченко, „Родини, христини, похристини“ (невидана запись 1854 р. Опанас Марковича)	36
Акад. Михайло Грушевський, Постриження й інші обряди, відправлявані дітьми й підлітками	36
Людмила Шевченко, Звичаї зв'язані з закладами будівлі	36
Катерина Грушевська, Спроби соціологічного об'яснення народної казки (з воду книги: P. Saintyves, Les contes de Perrault et les recits parallèles. Paris, 1923)	96
Акад. М. Грушевський, Відродження французької соціологічної школи (Дж. М.)	111
Невидана стаття М. П. Драгоманова про фольклорну літературу, подав М.	118

Критика й бібліографія:

Ф. Савченко, A. Vierkandt, Gesellschaftslehre. Hauptprobleme der philosophischen Soziologie, 1923	123
М. Грушевський, К. М. Тахтарев, Сравнительная история развития человеческого общества и общественных форм. I и II, 1924	126
Т. Гавриленко, J. Buschan, Illustrierte Völkerkunde, t. I, II, 1922—1923	127
К. Грушевська, E. S. Hartland, Primitive Society. The begining of the Family and the reckoning of descent, 1921. E. S. Hartland, Primitive Law, 1924	130
М. Грушевський, V. I. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, I, 1922	134
В. Денисенко, A. Fischer, Zwyczaje pogrzebowe ludy polskiego, 1921	136
П. Глядківський, I. Kopernicki, Textes Tsiganes, contes et poésies, 1925	138
А. Степович, J. Polivka, Collection de contes slovaques populaires. I—II, 1924	141
К. Копержинський, Alois John, Sitte, Brauch und Volksglaube im deutschen West-böhmen, 1924	142
К. Грушевська, Етнографічний Вісник, кн. I, 1925	143
„ Записки Етнографічного Товариства, кн. I, 1925	143
Протоколи Засідань Кабінету Примітивної Культури, при Науково-дослідчій Катедри Історії України спільно з Культурно-історичною Комісією. Комісією Історичної пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання I—X	145
Тимчасовий вислід досліду над темою „Вдячний мрець“, П. Глядківського	147
„Від'їзд у море рибалок та моряків у м. Бердянську“, до статті К. Грушевської „Дума про пригоду на морі поповича“, подав В. Кравченко	150

Ціна 2 крб. 70 к. (р.)

№ 21816.

