

P. T5  
E 88

кн. 3.

1926г.



3703

КРАТКИЙ ПАСПОРТ КНИЖИ

+

Инд. № T5 E-88

Инд. № 1600052

Автор

Название Этнографический  
визник кн 3

Место, год издания Ж., 1926

Кол-во стр. 184, 10, 1 с.

- " - стр. листов

- " - иллюстраций 1 д. ил.

- " - карт

- " - схем

Том кн. 3 часть \_\_\_\_\_ вым. \_\_\_\_\_

Коллекция \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Примечание:

*Илл*











6156853

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК  
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

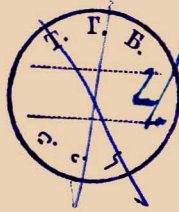


# ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 3

За головним редагуванням  
акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

1800052



Державна  
Республіканська  
БІБЛІОТЕКА УРСР  
ім. КПРС

У КИЇВІ  
З друкарні Української Академії Наук  
1926



T5я43

[572]

---

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

---

Київський Окрліт, № 232. 1926.  
Зам. № 5818. Друк. 1200 прим.

## ПАМ'ЯТИ АКАД. ВОЛОДИМИРА ГНАТЮКА.

7-го жовтня помер у Львові один із найвидатніших українських учених, академик Володимир Михайлович Гнатюк. Він був один із тих славних діячів-організаторів, що енергійною невпинною своєю роботою спричинилися до розвитку наукової праці в Галичині і створили там міцну фортецю української науки — Наукове Товариство імени Шевченка у Львові.

Коли інші дослідники спеціальну увагу в своїх дослідах віддавали історії й письменству, то Володимир Гнатюк ціле життя своє присвятив вивченню народнього побуту, а особливо народньої словесної творчості. Рідко він виходив по-за межі цих спеціальних своїх інтересів, забираючи часом голос у питаннях лінгвістики або пишучи науково-публіцистичні статті про Угорську Русь, що з її трагічною долею лучила його трагедія власного життя. Тим, здавна одірваним од українського національного життя, найдальшим західнім пунктом українських земель зацікавивсь Гнатюк ще будучи студентом Львівського Університету. Протягом 1895—1903 рр. він одбув туди декілька екскурсій, щоб на підставі власних дослідів виробити на угорських русинів певний погляд і спростувати суперечні звістки про них, розсіпані в науковій літературі. Наслідком тих екскурсій було 6 томів „Етнографічних матеріалів з Угорської Русі“, що становлять правдиву окрасу нашої науки навіть поряд з відомими „Трудами“ експедиції Чубинського; а наслідком тих умов, у яких Гнатюкові довелося провадити працю, — грудна недуга, що назавсіди позбавила його можливості не тільки в Угорщині, але й у самій Галичині робити наукові екскурсії.

Та з тим більшою енергією береться він тоді до організації етнографічних дослідів силами місцевих робітників, про-



буджуючи ініціативу й підтримуючи листами переведення цілої низки своїх етнографічних планів. Так повстали великі корпуси „Коломийок“ (3 томи), „Українських народніх байок“ (2 т.), „Колядок і щедрівок“ (2 т.), „Гаївок“ (1 т.) та інші окремі видання, що між ними особливо цінними є: „Галицько-руські народні легенди“ (2 т.), „Знадоби до української демонології“ (3 т.), „Народні оповідання про опришків“ (1 т.), „Похоронні звичаї й обряди“ (1 т.), „Галицько-руські анекдоти“ (1 т.) і „Das Geschlechterleben des ukrainischen Bauernvolkes in Österreich-Ungarn“.

По-за багатством нового свіжого матеріялу, що ці видання вперше подали до наукового вжитку, вони від інших подібних виданнів одрізняється тим солідним науковим апаратом, яким Володимир Гнатюк завсіди супроводив кожен том своїх етнографічних збірників. Ця-ж-таки сумлінність ерудита і строга методичність дослідника особливо виразно виявляються в його спеціальних, на жаль, не дуже численних етнографічних монографіях, присвячених окремим, переважно мандрівним мотивам в українській народній словесності. (Напр. „Легенда про три жіночі вдачі“, „Словацький опришок Яношік в народній поезії“, „Віршована легенда про лицаря і смерть“, „Пісня про неплідну матір і ненароджені діти“, то-що.).

Правдивий подвижник науки, В. Гнатюк ніколи проте не забував, що наука повинна служити суспільству. У передмові до одного з останніх своїх збірників етнологічних матеріялів він писав: „Не дуже веселе світло кидають вони на народній побут, але їх і не збирано за-для викликання веселого настрою в читача та для забави, тільки за-для докладного пізнання його та для роздумання над способом усунення того, що зле, і для заступлення його тим, що ліпше“. Цими-ж міркуваннями про можливість і потребу практичного застосування етнографічних відомостей подиктовані були і Гнатюкові спроби популяризації народніх словесних скарбів поміж громадянством, якому мали вони, на його погляд, заступити Грімів та Гавфа.

В тісному звязку з популяризаційними працями Володимира Гнатюка слід поставити його видатну видавничу діяльність, як одного з керівників „Українсько-руської Видавничої Спілки“. Щось коло сотні книжечок з бібліотеки Видавничої Спілки мають

на собі Гнатюкове ім'я чи то як редактора, чи то як перекладача або автора.

Все це спричинюється до того, що в особі покійного не тільки українська наука втратила вченого великої ваги та значіння, але й українське, надто галицьке, громадянство знало тяжкої втрати видатного культурного діяча в найкращому розумінні цього слова. Знаємо, що за тих виїмково несприятливих умов, у яких доводилося Галичині проводити Володимира Гнатюка в останню дорогу, ця втрата іще тяжча, іще більш невіджалувана... Хай-же ця коротенька згадка про працю покійного та про його заслуги перед українською наукою й культурою буде не тільки висловом пошани до славного небіжчика, а й ознакою того, що тут, на Великій Україні, ми так само глибоко переживаємо горе і болі нашої Галичини!

---





## НАРИС ІСТОРІЇ ЕТНОГРАФІЇ.

### I.

Не більш як століття минуло з того часу, відколи зародилася етнографія, наука, що намагається вивчати культуру первісних племен та її рештки в житті цивілізованих народів, розгадати генезу й основні етапи в розвитку культурно-історичних явищ, установити суть і закони цього розвитку в межах усіх часів і народів.

Окремі людські групи, з найдавніших часів свого існування вступаючи поміж собою в зносини, чи то воєнні, на ґрунті володіння даною територією, чи мирні — на ґрунті товарообміну, нагромаджували, природня річ, багатий етнографічний матеріал, збираючи й передаючи іншим відомості, звичайно надто фантастичні, про життя, побут і звичаї сусідніх народів. Біблія оповідає про вірування й обичаї єгиптян, вавилонців, филистимлян і інших племен, що стикалися з жидами. Давньо-єгипетські плити й папіруси, асиро-вавилонські й перські клинуваті написи освітлюють багато питань з побуту й релігії давніх народів. У китайському літописі збереглося теж чимало відомостей етнографічного характеру, але суцільного опису якогось народу й його культури давній Схід нам не залишив.

Перші спроби систематично збирати й розроблювати етнографічний матеріал зроблено у Греччині та в Римі. Уже в так званих гомерівських поемах ми знаходимо багато даних про розселення народів Греччини й Малої Азії, про їхні звичаї й обичаї, про зброю їх, про мореплавство, торг і промисловість. Є етнографічні відомості і в поемах Гезіода (VII в.) та киклідів. Але ж логографам судилося перенести народознавство із тьмяної царини мітології на ґрунт реальної історичної дійсности.

Гекатей Мілетський, що жив за доби грецько-перських війн, це був уже справдешній етнограф, що критично ставився до своїх джерел. Він відбував далекі мандрівки, і їх наслідки виклав він у своєму творі *Περὶ ὀδοῦ γῆς* (тоб-то — Мандрівка навколо світу). Він дуже радо зупиняється на таких, котрі зразу кидаються в вічі, особливостях зовнішнього вигляду у чужих народів: на кольорі обличчя, на зачісці, на одягу, прикрасах, а також на їх поживі, на формах шлюбу, на похоронних звичаях і релігії. Карло Трюдінґер<sup>1)</sup> уважає, що Гекатеїв твір заснований

<sup>1)</sup> Karl Trüdinger, Studien zur Geschichte der griech.-römischen Ethnographie. Basel, 1918, стор. 13 — 14.

не тільки на особистих спостереженнях, а й на вивченні творів його попередників. Але навіть коли це й справді так, то проте-ж Гекатей вперше спробував звести в систему весь матеріал, зібраний йонійською етнографією. Леман Гавпт узиває його навіть „батьком народознавства“ (Vater der Völkerkunde). Він уже знає поділ народів по ступенях господарського розвитку (кочовики, ратаї, хлібороби). Твір його, не зважаючи на сухість стилю, довго був за головне джерело відомостей про заселену землю.

Славетний грецький історик Геродот (484—425), родом із м. Галікарнасу в М. Азії, віддає в своєму творі, присвяченому історії грецько-перських війн, чимало уваги звичаям, обичаям, віруванням і переказам багатьох давніх народів: єгиптян, вавилонців, персів, скитів, то-що.

Власне за предмет викладу в Геродотовому творі є історія грецько-перських війн. Але він намагається представити цю війну, як неминучий наслідок усього попереднього історичного розвитку, і докладно зупиняється на описі мало не всіх тих країн, що мали хоч якийсь відношення до грецько-перських війн. Таким чином Геродот утворив собі широку рамку, що з'єднувала сьогочасне з далеким минулим. Довгі екскурси — це найхарактерніша риса композиції його твору, цілковито заснованої на асоціації уявлень. Від оповідання про війну троянську він переходить до Креза; завоювання Лідії Персією дає Геродотові привід зупинитися докладно на описі Персії й історії цієї країни. Другу книгу його твору присвячено не тільки Камбізовому поході на Єгипет, а радше надзвичайно цікавому оповіданню про життя і побут єгиптян. Даріїв похід на скитів дає знову історикові привід змалювати місцевість і звичаї Скитії. Все, що він довідувався про землю і про людей, про їх звичаї й обичаї, міти і перекази, все це вставляв Геродот як екскурси у відповідних місцях. Отак виникли довші чи коротші *λεβγοι* про Єгипет, Асирію, Персію, Скитію, то-що, побудовані, як це показав Якубу, за певним, із попередньої літератури запозиченим, планом: 1. країна, 2. її історія, 3. побут людности, 4. позначні явища.

Як збирав Геродот весь цей матеріал? У нього було три роди джерел: 1) власні спостереження — він без перестанку подорожував по найрізноманітніших країнах давнього світу (Єгипет, М. Азія, Персія, Вавилон, Чорноморщина, Італія), із міста до міста і точно записував усе те, що він чув і бачив; сюди-ж належать історичні документи, офіційні матеріали, архів перського царя; 2) твори його попередників (небагатьох порівнюючи) і 3) оповідання Геродотових сучасників, провідників-чужинців, то-що. До того-ж він сумлінно відділює те, що він сам бачив, від того, про що він тільки чув од інших. У невеличких етнографічних екскурсах Геродот спирався, згідно з новішими дослідками К. Трюдінгера, головним чином на особливу парадоксографічну літературу, яка змалювала особливості Півночі і Півдня в формі різких антитез (стор. 36). Йонійська наука й філософія не зробила на Геродота жадного впливу (стор. 43).



Гадки вчених про ролі Геродота в історії етнографії розходяться. Одні (Ad. Bastian, K. Trüdinger, H. W. Riehl) ставлять його з цього погляду досить низько, обвинувачуючи його в нахилі до фантастики, — другі-ж (Pöhlmann, Anton Grassl, C. Seyffert), навпаки, вважають його „Дев'ять Муз“ за дуже цінне джерело для етнографії. Немає сумніву, що цей другий погляд справедливіший. Не треба перебільшувати його легковірності й ненадійності. Геродот мало не скрізь виявляє сумнівність, змагання до правди і тонку спостережливість. Ба що більше, в Геродотовому творі помітно навіть зародки історичної критики. Недавно німецький єгиптолог, Вільг. Шпігельберг цілком переконливо показав, що тії звістки, які подав грецький історик про Єгипет, нині знаходять собі підтвердження в інших джерелах і в новіших наукових творах <sup>1)</sup>.

Твір „Про повітря, воду і місцевість“ <sup>2)</sup>, що його приписували славетному коському лікареві Гіпократові (460—377), вперше підкреслює вплив клімату й географічного оточення на фізичний і духовий розвиток народів: відмінність температури, сухість і вогкість, висота над рівнем моря, рослинність — усе це впливає на характер народу. Рудаві скити — продукт холодного підсоння, темношкурі етіопи — сонячної спеки.

Людина практичного розуму, добрий воляк, вмілий їздець і мисливець, але позбавлений глибини думки й творчого надхнення, Ксенофонт (435—355) умів гарно оповідати. Для етнографії цікаві два його твори: 1) „Анабасис“ і 2) „Кіропедія“. В першому описує він пригоди 10.000 греків підчас їхнього походу до М. Азії: оповідання про воєнні події переплітаються тут з нарисами чужих країв і народів Передньої Азії. „Кіропедія“ — історичний роман, просякнутий певною політичною тенденцією: автор використовує життєпис Кира Старшого, як матеріал для пропаганди монархізму. Але описи життя й обичаїв мідян і персів дуже цікаві для етнографа.

Заслуги Аристотеля й перипатетичної школи в царині етнографії полягають ось у чому: 1) заснування історичної етнографії, 2) дальший розвій теорії про вплив природи на народність і 3) зрозуміння індивідуальності чужих народів <sup>3)</sup>.

Історики Олександра Македонського (Аристокл, Неарх, Онесикрит, Клітарх, Мегастен й ин.) виявляють значний інтерес у своїх описах народів до природничо-історичного моменту, що споріднює їх з йонійською натурфілософією. На підставі Аристокла та Птолемея склав згодом свій „Анабасис“ (історію Олександрового походу до Індії) Аріян, що жив у II в. після Хр. і залишив нам докладний опис тих країв і народів, що зустрілися великому завойовникові на шляху до далекої Індії.

Посидоній (135—151), останній із великих учених Греччини, перебиває свій історичний твір етнографічними екскурсами. Як це пере-

<sup>1)</sup> W. Spiegelberg, Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Aegypten im Lichte d. ägyptischen Denkmäler. Heidelberg, 1926; стор. 32, 36, passim.

<sup>2)</sup> Див. про нього — K. Trüdinger, op. cit., стор. 37 й далі, 170 й далі.

<sup>3)</sup> Ibidem, стор. 43 — 59.



конливо доводить Трюдінгер (стор. 80 — 126), автор цей не відзначався оригінальністю ні в формі викладу, ні в підборі та згрупуванню матеріалу, ні в теоретичних поглядах та побудованнях (стор. 117 — 118).

Лукрецій Кар, римський поет I в. перед Хр., у своїй поемі *De rerum natura* висловлює надзвичайні на той час гадки про зміну кочового життя осілим, про перехід кам'яного віку в бронзовий і залізний, про виникнення приватної власности, мови й релігії („перших богів витворив страх“) і т. д.

Страбон, грецький географ (63 перед Р. Хр. — 19 після Р. Хр.) у своєму творі „Географія“ підкреслює вплив географічного положення, ізолюваности, кліматичних умов, то-що на культуру країни і дає опис цілої низки народів, запозичуючи свої відомості найбільше у своїх попередників Ератостена, Артемідора (Däbritz), Аполодора (Niese, Schwartz), Мегастена, Непарха, Онесикрита (Miller), Теофана, Посидонія (Zimmerman, A. Klotz), Антиоха й ин. До нас дійшла частина цього твору в 17 книгах. Тут зведено до купи весь нагромаджений давнім світом матеріал для загальної географії й етнографії.

Цезар дає нам у своїх „Записках при галльську війну“ опис побуту, соціального устрою й релігії галлів і германців. Як виявляється із останніх даних, загально поширена думка, ніби Цезар запозичив свій матеріал у Посидонія (Klotz, Birt, почасти Wilkens), перебільшена.

Тацит (I в. після Р. Хр.) склав докладний опис побуту германців на підставі не автопсії, але відомостів із перших рук і всієї попередньої літератури з цього питання. Його „Германія“ це не є об'єктивна картина звичаїв. Полемічні натяки і випадки проти життя римського суспільства, ідеалізація германського побуту і моральности казали бачити в цьому трактаті, надзвичайному своєю силою і технікою стилю, дзеркало звичаїв, вогненне здемаскування Риму, політичну брошуру, що застерегала перед боротьбою проти небезпечного ворога (F. Passow), чи вказувала на необхідність дужої пограничної оборони (Müllenhoff). Насправжки-ж перед нами серйозний етнографічний нарис. З методичного погляду Тацит, дарма що він споріднений в окремих пунктах з йонійсько-посидонівською етнографією, різко відступає від її заповітів в одному: він сливе не віддає жадної уваги географічному описові країни: у Тацита географія — appendix до опису народу (пор. Трюдінгер, стор. 159).

Пліній Старший (I в. після Хр.) у своїй компілятивній „Природній Історії“ дає відомості про географічний розподіл землі та про ті народи, що її заселяють. Відомості ці особливо цінні для нас тим, що багато тих джерел, з яких користувався Пліній, для нас загинули безповоротно.

Нарешті, Павзаній (III в. після Хр.), що писав уже як політична самостійність Греції впала, склав „Опис мандрівки по Гелладі“ (*Ελλάδος περιήγησις*), особливо цінний для історії релігійних обрядів і культів у Греції. В поглядах учених що-до Павзанієвих джерел видко цікаве хитання. До кінця 80-х років минулого століття вважали були, що

Павзаній особисто одвідав усі описані місця: ще Ернест Курціус не сумнівавсь у цьому. Перший зробив пролім у цьому переконанню Віламовіц-Меллендорф; він показав у 1877 р., що Павзаній користувався Полемоном. Тоді Енманові пощастило виявити сліди впливу Артемідора (1884). Віламовіцові спостереження розвив згодом Калькман (1886). Та швидко виникла реакція проти отакого гіперкритичного напрямку (Гурліт, 1890) і намагання реабілітувати особу Павзанія. Правильно дивиться на це питання Heberdey 1894 й ин.

Отакий у загальних рисах хід розвитку етнографічних спостережень і дослідів у Греччині й Римі.

Розгляньмо-ж тепер досягнення, що їх мали греки і римляни в царині етнографії по окремих великих проблемах цієї науки<sup>1)</sup>.

1. Питання соматичної антропології здавна притягали до себе увагу давніх греків. Уже Геродот, подорожуючи по різних країнах давнього світу, уважно приглядався до особливостей фізичної природи тих племен, що йому зустрічалися. Він відзначає відмінності в зрості і кольорі шкіри та волосся в окремих народів, він говорить про товщину та блиск шкіри. За найгарніший народ уважає він „східніх етіопів“ — під ними декогрі сьогочасні вчені розуміють індусів. Аріян зве індусів найвищими в Азії і визначає їх зріст пересічно в 5 ліктів = 2,312 m. Кавказькі албанці, як каже Страбон, відзначалися зростом і красою; галли, за даними Цезаря і Страбона, були особливо великі на зріст і відзначалися фізичною силою; це саме каже Цезар і Тацит про германців.

Цікаву контроверсу (наукову суперечку) наводить Страбон з приводу походження чорної шкіри в етіопів: Онесикрит пояснює її водою Ніла; навпаки, Теодект бачить причину цього в близькості до етіопів сонця. Онесикрит на це одказує, що сонце зовсім не ближче до етіопів, ніж до інших людей, воно лиш вертикально кидає на них своє проміння і через те опалює їх дужч. Та спека сама собою не може бути тут причиною, бо-ж сонце не доходить до матірнього черева, а проте дитина народжується вже чорна. Страбон приєднується до тих, що вважають сонце й його проміння при сухості повітря за причину чорної шкіри в етіопів. А що-до чорної шкіри вже в зародка, то Страбон завважує: „Уже в матірньому череві через устрій насіння утворюється плід, схожий на батьків, бо так пояснюються всякі прирожденні хороби і інші риси подібності“.

Давні народи відрізняли волосся за кольором та формою. Як це ми вже бачили, чорним волоссям характеризуються єгиптяни, етіопи, індуси; рудаво-світлим—за даними Цезаря й Тацита—германці, галли, британці, а за даними Геродота,—ще й будини на Україні (у Скитії).

Аріян звертає увагу на форму носа. Він порівнює з цього погляду індусів і муринів і вказує, що перші не такі кирпаті, як другі. Страбон зве британців кривоногими і вславляє, як і Аріян, красу тіла в індусів.

<sup>1)</sup> У дальшому викладі користуюся цінною статтею С. Seyffert'a: *Völkerkunde des Altertums — Anthropos*, VIII (1913).



Краніологія у своїх зародках була вже відома в давнину. Геродот порівнює черепи єгиптян і персів: твердість черепних кісток у єгиптян пояснює він тим, що вони з ранніх молодощів стрижуть собі волосся на голові і піддають таким чином свої кістки під вплив сонячного проміння, а перси мають м'якші і слабші кістки, бо з дитинства носять шапки і живуть у тіні. Геродот-таки каже, що серед кістяків тих вояків, котрі впали в битві під Платеями, знайдено черепи без швів, тоб-то із одної кістки, і щелепи із зубами теж у вигляді однієї суцільної кістки. Деформацію черепа відзначає він у мешканців побережжя Меотійського озера та в сиринів.

2. Елементи матеріальної культури дуже живо цікавили давніх письменників, і вони подають нам чимало відомостей з цієї царини.

а) Житло. За найпримітивніші людські житла вважали вже в давнину печери. Троглодити жили по африканському побережжю Червоного моря, в Індії, на Кавказі і в багатьох інших місцях земної кулі. Страбон говорить про дарданців (у північній Македонії), про фарусійців й інших народів, що живуть у штучно виритих ямах чи заглибленнях у землі. Те саме оповідає Тацит про германців. У фіннів, як він каже, є плетені щити, що охороняють їх від диких звірів і від негоди, як заслони від вітру в австралійців і бушменів. У кимврів і скитів, як оповідає Страбон, були брички (шатра на возах), а лібійські кочовики, як каже Геродот, жили в куренях із листя.

Житла на деревах, що будуються для охорони перед дикими звірями, згадуються у Страбона (гептакомати — понтіїське гірське плімя).

Дерев'яні будови з очеретяним дахом були у галлів (Страбон), а будини вибудували ціле місто з дерева (Геродот). Аріяни подає, що індійські племена через часті повені будували собі житла з дерева, бо глиняні забирала-б вода з собою. Так само дають нам давні письменники відомості про своєрідну архітектуру вавилонських будівель, про хати з китових кісток у перських іхтіофагів, про дахи із черепаших щитів, то-що. Цікаві ті відомості, що подають давні автори про будівлі на палях. Геродот дає опис таких будівель у Тесалії (V, 16).

Римський письменник Вітрувій (доба Августа і Тиберія) дав нам у своєму творі „De architectura“ докладний опис того, як за його часів будували собі „варвари“ свої житла. „Насамперед—пише Вітрувій—вбивають вилкуваті дерев'яні стовпи, переплітають їх ломаччям і вкривають глиною. Тоді висушують на сонці шматки глини (цегла-сирівець) і виводять із них стіни. Всеньку цю будівлю прикривають іще листям і очеретом для охорони перед дощем і спекою. Але що вони не досить добре охороняють од дощу взимку, то виводять ще гостроверхий дах, укривають його глиною і так одводять дощ схилами вниз. Ще й тепер—додає Вітрувій—багато чужих народів будують свої житла отаким самим способом (галли, ібери в Іспанії, лузітанці в Португалії). Цей опис римського інженера цікавий тим, що: 1) свідчить про те, що примітивний спосіб буду-



вати кругле житло із ломаччя зберегався в багатьох місцях Європи аж до нашої ери, 2) наочно показує, як проста стіжкувата чи вуликувата хатина з ломаччя дістала дах.

б) Одяг і прикраси. Обидві теорії про те, звідки походить одяг: 1) естетична й 2) етична (почуття сорому), висловлені за нових часів, неясно зарисовувались у свідомості Геродотовій. Це видно з його зауваження, що перси носили індійський одяг, бо він їм здавався кращий, та з його свідчення, що у „варварських племен“ вважається за ганьбу з'явитися перед людьми без одягу. Страбон згадує, що декотрі з етіопів ходять цілком голі.

Шкура звірят, як найдавніший вид одягу, відома дуже добре давнім авторам. Страбон згадує, що етіопи вдягалися в звірячі шкури. Тацит каже про германців, що вони носили одяг із звірячих шкур. Про звичай носити одяг із гадючої та рибачої шкури згадують Страбон і Аріян. Острівні масагети носять одяг із луба (каже Страбон), індуси вдягаються в убрання з очерету, а етіопські карлики готують собі одяг із пальмового листа (Геродот).

На зачіску у різних народів давні мандрівці звертали велику увагу. Страбон каже, що галли носили довге волосся, а так само й гірські лузітанці; це саме оповідає Тацит про свевів, а Аріян—про індусів. Аріян додає між іншим, що індуси фарбують собі волосся на різні кольори, а Страбон оповідає, що маврусійці закручують собі волосся на голові і бороду. Одне з лівійських племен—оповідає Геродот—запускало собі чуба посередині голови, а обидві сторони обголювало; махлійці запускали волосся тільки на потилиці, максійці—на правому боці голови, інші знов—на лобі і т. д.

Татування спостережав Геродот у тракійців—вони на знак свого шляхетного походження наносили на поверхню шкури різні фігури і малюнки. Індуси, скити й інші народи мали звичай намащувати своє тіло пахучими оліями. Геродот оповідає, що етіопи, вибираючись на війну, фарбують своє тіло в червоний і білий колір, а троглодити на березі Червоного моря старанно чорнять собі брови (Страбон). Він-таки оповідає, що індуси продіравлюють собі губи, а етіопки просилують через губи мідяне кільце. Цікавий звичай засвідчив Страбон для кантабрів і їхніх сусідів: вони зберігають свою сеч в окремих цистернах і нею вмиваються та чистять собі зуби. Про те, що скити люблять паритися в лазні, оповідає Геродот (це саме про лузітанців каже Страбон).

Дуже багато звісток переказують давні автори про прикраси з металю, які багато народів носили на шиї, на руках і ногах. Своєрідну голівну прикрасу в іберійських жінок описує Страбон: залізне намисто з обручами (обідками) на всю голову, які звисали над лобом; до них вони прикріплювали покривало, що спадало над обличчям і охороняло його від сонця. Прикраси в давнину нерідко правили за амулети (обереги)—Страбон, напр., оповідає про троглодитів на березі Червоного моря, що вони носили на шиї мушлі проти злих чарів і уроків.

в) З наряддя й зброя. Дуже докладний і детальний опис озброєння в 29 різних народів, з яких складалося Ксерксове військо, дає Геродот у VII книзі своїх „Дев'ятох Муз“. Поруч з мечем ми знаходимо в давнину спис, лук і стріли як найважливіші типи нападної зброї. Грецькі і римські письменники докладно зупиняються на різних видах зброї і відзначають їх особливості. Так, германці вживали коротких списів з вузькими залізними наконечниками (Тацит), а лузітанці — списів із мідяними наконечниками (Страбон); етіопи набивали на ратище наконечники із кісток антилопи (Геродот); белуджистанські вояки вживали довгих на 9 футів дерев'яних списів, а вістря їх для твердості запікали на вогні (Аріян) і т. д. Про дерев'яні списи для кидання (дротики) у галлів згадує Страбон: його кидають не за допомогою ременю, а просто рукою. Багато відомостей дають нам давні автори про лук і стріли. У бактрійців, індусів, каспійв й ин. лук готують із тростини (Геродот). У індуських піхотинців — описує Аріян — лук такий завбільшки, як і сам стрілець: стрілець ставить лука на землю, впирається в нього лівою ногою і таким чином натягає лука. У етіопів лук із пальмового дерева доходить до 4 ліктів (Геродот). Стріли нерідко були отруєні (галли, соани, орити — у Страбона). Згадуються також дубини, лассо (сармати — в Павзанія), бумеранг (у єгиптян, асирійців, індусів), праща (дуже часто).

Із оборонної зброї називають давні автори найчастіше щити, різні своєю формою і своїм матеріалом: із слонячої шкіри (Страбон), із журавлиної шкіри (Геродот), плетінки (Страбон). В індусів щити довгі і вузькі (Аріян), маленькі і круглі опуклі у лузітанців (Страбон), розмальовані у германців (Тацит). Давні автори подають нам також подробиці про те, як роблять і носять панцері.

3. Форми господарства. Торг і промисловість. Античні народи добре знали різницю між культурними і некультурними народами. Цих останніх узивали вони „варварами“. Форми господарства вони ставили в залежність од способів добувати поживу. Уже Гекатей Мілетський говорить про кочовиків (*νομάδες*), ратаїв (*ἀροτῆρες*) і хліборобів (*γεωργοί*). Геродот одрізняє рибалок і мисливців, кочовиків і ратаїв, Страбон — кочових пастухів, мисливців і хліборобів. Але вони ще не висловлюють думки, що мисливство й рибальство характеризують давнішу стадію в культурному розвитку, ніж скотарство і хліборобство.

У давніх авторів ми знаходимо досить докладну картину господарських стосунків на найрізноманітніших щаблях культурного розвитку.

Почнім із присвійного господарства — збирання плодів, коріння, ягід, то-що. Тацит каже, що деякі германські племена живляться плодами диких дерев, а лузітанці — як каже Страбон — збирають у своїх горах жолуддя, сушать його, розтирають і печуть із нього коржі. Деякі племена в Індії живляться поздираною з дерев корою (Аріян). Страбон оповідає про „клубнеїдів“ та „болотяників“ поміж Білим і Блакитним Нілом, що розтирають коріння камінням, готують із цієї маси коржики і випікають їх на сонці. Їхні сусіди живляться насінням рослин і плодами



з дерев. Геродотові „лисоголові“ (кімлики?) уживають у страву плоди спеціального дерева *Prunus padus* L. (черемха).

Про тих народів, котрі жили з рибальства (іхтіофаги), давні греки згадують з особливим інтересом, тим більше, що в самих греків за гомерівської та класичної доби риба не становила основи поживи, а була ніби додатком до основної їжі (*ἰψον, ἰψάριον*). У Гомера риба взагалі не вживається в страву, а солоня риба з Понту становила їжу для рабів. Тільки згодом розвилася справжнє мистецтво готувати рибу (*Ἀλιευτική* Лукіяна!). Ось через віщо античні письменники вважають, що ті народи, котрі годуються рибою, заслуговують на особливу згадку. Іхтіофаги над Перською затокою — як каже Аріян — їдять дрібну рибу сирову, а більшу сушать на сонці, розтирають і запікають з хлібом чи коржами. Причину цьому бачить він у тому, що плім'я цеє живе в країні надто неплодучій. Страбон згадує про іхтіофагів на південному побережжі Червоного моря; перед нами типова стадія присвійного господарства: вони збирають туу рибу, яка залишається на березі підчас припливу, розкладають її на камінні і печуть таким чином на сонці. Навпаки, перські іхтіофаги виплітали вже сіті з луба пальмового дерева і таким чином сами ловили рибу (Аріян). Особливо процвітало рибальство, за відомостями давніх авторів, на північному побережжі Чорного моря. Страбон оповідає, що поміж Меотидою (Озівське море) і Бористеном (Дніпром) розкинулися великі рибальські промисли для ловлі й соління риби. Геродот оповідає про пеонійців, які жили по берегах Прасійського озера в Тесалії, що в їх будівлях на палях є ляда, яка веде з хатини через платформу вниз в озеро. Риби водиться в озері така сила, що як хтось одкриє ляду, опустить в озеро порожнього кошика і через короткий час витягне його назад, то в кошику буває повно риби. Геродот каже, що пеонійці не тільки сами живляться рибою, ба й годують нею коней і під'ючне.

Не менш цікаві й тії відомості, які подають нам давні письменники про мисливські народи та про різні методи мисливства. Ми не наводитимемо дуже спірного місця з Геродота, де він оповідає про своєрідне ловецтво — на вошей, що ними ніби жилилися будини й адримахида коло Діоскуріяди над Чорним морем <sup>1)</sup>, бо *φθερροτραχέουσι* може визначати і „поїдають вошей“ і „гризуть горіхи“. Більшої довіри заслуговує Страбонів опис того, як у центральній Африці ловлять сарану. В яри накидають чадного чагарнику і підпалюють його; сарана, як пролітає над цим місцем, тратить од диму свідомість і падає на землю; тоді її збирають і роблять із неї коржі з сіллю. Найрізноманітніші породи тварин правили людині за їжу. Печерні мешканці північної Африки годувалися гадюками, ящірками й іншими плазунами (Геродот), мешканці південної Іспанії вживали для ловів на гадюк і польових мишей хатню

<sup>1)</sup> Див. *Θ. Γ. Мищенко. Къ вопросу о бытѣ геродотовскихъ будиновъ.* — Сборн. въ честь В. Θ. Миллера, 10—13; *Його-ж, Геродотовскіе вшеды* — *Филолог. Обзор.* XV (1893), 73; *M i n n s, Scythians and Greeks.* Camb. 1913, 105.

ласочку, завезену з Лівії: вона виганяє дичину з нір (Страбон). Кавказькі албанці — як каже Страбон — уживають уже для ловів собак; мисливські собаки були й у британців. Германці, згідно з описом Цезаря, влаштовували пастки й западні для диких звірів (підкопували чи підрубували дерева, що на їх звірі спиралися). Дуже цікаві відомості подають нам античні автори про ловлю слонів. В Африці мисливці непомітно підкрадаються до тих слонів, що відстали від череди, і перерізають їм сухожилки на задніх ногах, а в Індії або ловлять їх за допомогою нижньої петлі, або заманюють їх у корраль за допомогою свійської самиці — ці способи збереглися в Індії і до сьогодні (Аріяні, Страбон). Цікавий опис ловів на казуарів є в того-ж-таки Страбона (мова йде про одне з південно-єгипетських племен). Там полюють на казуарів отаким робом: мисливець надягає на себе їх шкуру і на праву руку намотує казуарову шию і тоді наслідує нею ті рухи, які робить тварина. Отак-о заманює він казуара в балку (ущілину). Тут стоять наготові інші мисливці і забивають казуара. Оцей спосіб аж надто нагадає спосіб ловити струсів, що його ще й нині вживають бушмени. Нарешті, Страбон подає дві надзвичайно цікаві методи ловів на мавп, яких уживали, щоб захопити їх живих; обидва способи засновано на нахилі до наслідування, розвиненому в цих тварин. Зогледівши на дереві мавпу, мисливець умивається з відра із водою і ставить тоді друге відро з рідким клеєм під дерево. Мавпа злізає з дерева, наслідує всю процедуру вмивання, вимазуючи собі обличчя клеєм, а тоді її вже легко впіймати. Або знов надягає мисливець на очач у мавпи на себе штани, а тоді кладе їх під дерево, вимазавши попереду з середини клеєм. Як тільки мавпа натягне на себе ті штани, то вже не важко її впіймати (XV, 1, 29).

За причину кочового життя Страбон уважає неплодючість ґрунту і нездорове повітря. Найтипівішим кочовим народом у давнину були скити, що мандрували на своїх возах, укритих повстяними шатрами. Геродот і інші письменники залишили докладний опис життя й побуту кочових народів за тієї доби. До кочовиків треба зарахувати: каситеридів (Страбон), гетулів і лівійців (Салюстій), албанців і іберів на Кавказі. Давні германці теж почасти провадили кочове життя, хоч і хліборобили. Цезар наводить отакі причини (мотиви), що примушували германців кочувати: 1) тяжіння до війни могло-б послабнути під впливом оброблювання землі, 2) нерухома власність та надбання викликали-б заздрощі і захланність у інших і 3) побудування сталого житла з вигідними пристосуваннями проти спеки й холоду призвели-б до пом'якшення та фізичної в'ялости.

За Цезарем і Тацитом, германці живляться найбільше молоком (кислим молоком, сиром) і м'ясом. Британці теж пастишать і провадять молочне господарство, але не вміють приготувати сир. Докладний опис, як скити роблять із молока масло, дав Геродот (у IV кн.).

Люди, що вживають у страву сире м'ясо, стоять, на Геродотову думку, на нижчому щаблі розвитку від тих, що їдять м'ясо варене.



Він описує, як варять м'ясо скити — а саме в звірячих шкурах. Але Seyffert гадає, що тут неточність: шкура швидко згоріла-б на вогні, а радше робили вони мабуть так, як сьогочасні північно-американські індіанці, а саме накидували розпаленого каміння в посуд із звірячої шкури з водою. Порівняймо також способи пекти м'ясо: розпечене каміння накладають у живіт тварини (Кунов-Левина-Дорш, Техника доисторической эпохи, II, 26).

Етнографічні спостереження давніх письменників у царині хліборобства зводяться ось до чого. Геродот згадує про те, що каліпиди й алазони над Бористеном (Дніпром) окрім збіжжя оброблювали ще й цибулю, часник, сочавицю й просо. Страбон описує особливий спосіб оброблювати риж в індусів (грядки розкопують у воді). У цього-ж-таки автора знаходимо опис дерев'яних плугів у кавказьких народів. В Алжирі, як він каже, ґрунт такий плідючий, що вистачає тільки злегка зрушити землю гілкою колючої крушини, щоб здобути подвійний урожай.

Аполоніяти (на березі європейської Туреччини) розводять виноград і, щоб охоронити лозу од шкідників, вимазують її стовбурі глиною, замішеною на оливковій олії — це винищує шкідників (Страбон). Вавилонці, перси і осельники північно-африканських оаз живляться головним чином фініковою пальмою і, як каже Страбон, у перському письменстві є поема, що описує 360 способів використовувати цю пальму.

Вавилонці виробляли, як каже Геродот, чудове пальмове вино і розсилали його в різні країни аж до Етіопії. Страбон згадує про рижове вино в індусів. У Персії аріянци готують чудове виноградне вино, що може триматися протягом трьох поколінь (близько 100 років). Єгиптяни, як свідчить Геродот, роблять вино (пиво) з ячменю; про пиво як улюблене питво в давніх германців згадує Тацит. Приготовляли його неопійські осельники будівель на палях (Гекатей), британські кельти та лузітанці (Страбон).

Дуже цікаві відомості подають давні письменники про каннібалізм (пор. Л. Ф. Воеводській, Каннибализмъ въ греческихъ мифахъ, 1874).

У царині промислової техніки твори давніх письменників дають багатий матеріал для історії текстильного виробництва (плетіння й ткацтво). Колхи виробляли тонке полотно, що його вони висилали й за кордон (Страбон). Методи фарбувати тканини дуже різноманітні. Ібери фарбували їх корінням, а на Кавказі є такі дерева, що їх листя можна розтерти і настояти в воді, і тоді цією фарбою можна малювати різні фігури на тканинах; коли їх прати, фарба не змивається (Геродот).

Багато даних про добування золота в давнину можна знайти в Геродота й Страбона.

Яскраву картину німої вимінної торгівлі малює Геродот, описуючи торговельні зносини картагінців з лівійськими племенами по той бік Геркулесових стовпів. Вони розкладають товари вряд на берег, ідуть назад до своїх кораблів і розкладають багаття. Скоро тубільці зобачать дим, поспішаються до моря, кладуть замість товарів золото і відходять.

Коли картагінцям здавалося, що покладене золото рівноцінне з узятим товаром, то вони його забирали і відходили; як-же золота було їм замало, то вони його залишали й поверталися на свої кораблі; тубільці додавали тоді золота аж доти, коли картагінці покладеною кількістю задовольнялися.

Мешканці Каситерид (Страбон) обмінюють свою цину, слово й шкури на ганчарні вироби, сіль та мідяний посуд; лігурійці привозять дерево, в'ючну худобу, шкури й мед до Генуї і забирають за це оливкове масло, вино, коней і мулів, одяг, то-що. Кавказькі албанці провадять вимінний торг товарами, грошей вони не знають. У внутрішній частині Лузітанії теж панував вимінний торг, хоч шматки срібла мали вже тут силу грошей (Страбон). Бриганці вживали замість монет мідь чи залізні палічки певної ваги (Цезар).

4. Соціяльні відносини. Із форм шлюбу Геродот знає про „гетеризм“ (термін Бахофена), тоб-то безладні полові зносини. Отож про агатирсів, сусідів скитів, він каже, що вони гуртом спаровуються з своїми жінками, щоб залишатися братами і, як родичі по крові, не заздрити чи ворогувати одні до одних. Про масагетів він каже, що жінки у них — загальне добро; про одне-ж плім'я у Лівії — що вони не мають особистих жінок, але спаровуються одні з одними „на подобу тварин“.

Груповий шлюб спостерегав Цезар у Британії: чоловіки групами по 10 чи 12 душ спільно володіють своїми жінками; брати з братами, батьки з своїми дітьми. Те самісіньке каже Страбон про гібернійців: „вони спаровуються публічно і з своїми жінками і з чужими, навіть з рідними матерями і сестрами“. Поліандрія панувала у лакедемонців (Полібій), у каледонців — споконвічної кельтської людности в Шотландії (Діон Кассій); сліди її зберегалися, судячи з Страбонових слів, у Мідії та в Arabia Felix. Значно поширеніша форма шлюбних відносин була в давнину полігамія: вона цілком панувала у єгиптян, жидів, греків, мідян і інших. У давніх германців вождям і вельможам дозволялося мати скількись жінок. Дуже часто згадується за передшлюбну проституцію. Отож, Геродот оповідає про мідянок, що вони добували собі посаг, віддаючись усім і кожному за гроші до заміжжя. Вавилонянки, що після завоювання міста дуже зубожіли, заробляють собі на прожиток проституцією. Єгипетський цар Хеопс, потребуючи грошей, звелів рідній дочці торгувати собою (Геродот). Чистоту звичаїв і цнотливість у германців особливо вихваляє Тацит — тепер, правда, доведено, що почасти з агітаційно-моралізаторських побудок. Що-ж до Геродотового повідомлення про вавилонський звичай, щоб кожна жінка раз у житті віддалася чужинцеві в храмі Афродити, то це явище належить уже до царини релігійної чи сакральної проституції.

Із шлюбних звичаїв давні письменники згадують про своєрідний авкціон у венецьких ілірійців і вавилонців, на якому про-ають най-



кращих дівчат, щоб за ці гроші справити посаг для бридких (Геродот). *Jus primaе noctis* відзначив Геродот для адримахідів і насамонів.

Багатьом античним письменникам кинулось у вічі те своєрідне явище первісного суспільства, що зветься тепер „матріярхатом“. Геродот підкреслює, що лікійці звичайно називають себе по йменню матери, а не батька. До цієї-ж царини застосувати треба Антигонині слова (Sophocl. Antig., vv. 869 sq.) про незамінність утрати брата. У германців — оповідає Тацит — дядько з материного боку заступає їм батька. В іберів Страбон відзначає ознаки „гінекократії“: дочки дістають у спадок майно, одружуючися дістають від чоловіків віно, то-що. У кантабріїв (Страбон) був звичай, відомий у науці під назвою „кувади“ (чоловік імітує муки породілі).

Чимало даних знаходимо в творах давніх письменників про форми вітання, про звичаї підчас їди, сну, то-що у різних народів. Про обрізання згадують Геродот (Єгипет), Страбон. З деяким здивуванням відзначають давні письменники згідливе відношення до ремісників і трудячого люду, що трапляється у багатьох „варварських“ племен: єгиптян, тракійців, скитів, персів, лідійців і в усіх „варварів“ узагалі — особливо в порівнянні до вояцького стану. Геродот вказує, що деякі професії (напр. пастухи свиней у Єгипті) оточені загальною погордою: вони можуть одружуватися тільки поміж собою, не мають права ходити до храмів.

Давні письменники звертали увагу на соціальну структуру суспільства: Геродот каже, що єгиптяни розпадалися на 7 клас, а Аріян каже, що кастова система досягла найбільшого виявлення в Індії. Вони намагалися вже покласифікувати соціальні організації (об'єднання), одрізняючи три організаційні форми: 1) родовий союз, заснований на шлюбі і кривному спорідненню (масагети, агатирси, насамони й ин.), 2) територіяльні союзи чи товариства, засновані на спільному життю в даній окрузі (малоазійські йонійці) і 3) громадські об'єднання, засновані на договірній угоді окремих людських індивідів чи груп (греки, перси, то-що).

Чимало місця віддають грецькі й римські автори характеристиці різних правних і етичних норм та інститутів: клятві, договорам, побратимству, судочинству і т. д.

5. Ідеологія. Антична література має багато відомостей про релігію, науку й мистецтво давніх народів. Свідчення про первісні елементи в грецькій релігії, що заховалися в творах античних письменників, я зібрав у книжці: *Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древней Греціи* (Спб. 1913). Чимало даних дають давні автори про поклоніння небесним світилам (перси, лівійці, масагети в Геродота, германці в Цезаря), про культ предків (іседони, масагети, індуси в Геродота), про віру в переселення душ (єгиптяни, галли; уявління про вовкулаків у неврів у IV кн. Геродота і т. д.). Цікаві свідчення про способи ворожіння та віщування (вербове пруття у скитів, жереби і знаменні прикмети у германців,

і ржання коней у персів, то-що) та про різні форми жертвоприношень. Безмірно цікаві спостереження над весільними й похоронними звичаями і греків та римлян, і інших народів <sup>1)</sup>.

## II.

На порозі середньовічної етнографії ми зустрічаємося з цікавим і цінним твором, що належить відомому хроністові VI віку, Йорданові чи Йорнандові, — з „Історією готів“ (De Gothorum origine etc.). З роду алан, Йорнанд здобув добру освіту і був спершу нотарем, а потім католицьким священиком. Із власних його слів видно, що, складаючи свою „Історію“, він користувався втраченим тепер твором з історії готів Касіодора. Йорнандів твір, написаний близько р. 550, цікавий для нас тим, що подає цінні етнографічні дані з доби великого переселення народів, для якого він узагалі чи не єдине джерело. Особливе значіння його „Історії“ полягає в тому, що він використовував твори готської народної поезії, переказував саги германців, їх давні пісні, їх героїчні поеми.

Три риси характеризують Йорнандів твір: 1) тенденційність, 2) комплітаивність і 3) перевага воєнного елемента в викладі. Йорнанд намагається всіма способами звеличати готів. Навпаки, гунів малює він у як-найтемнішому, негативному світлі. Йорнанд спирається на цілу низку джерел, і, користуючись ними, він не виявляє критичного до них відношення і з двох версій приймає тільки ту, котра відповідає його національним симпатіям. Навряд чи можна визнати за справедливу гадку Пальмана, що обвинувачує Йорнанда в плагіяті, в затаєнні джерел. Йорнандові інтереси характеризуються крайньою однобічністю: захоплюючись самою тільки воєнною історією і з замилюванням малюючи руїницькі інстинкти в готів, він цілковито ігнорує внутрішнє життя народу, його економічну і соціальну структуру, його політичну організацію, його звичаї та вірування. Та проте твір його це одне з дорогоцінних джерел для вивчення народнього побуту й творчости германських племен за доби переселення народів.

Трохи пізніше жив дієписець франків — єп. Григорій Турський (540—594). Із його творів найважливіший — „Історія франків у 10 книгах“, що в ній він наводить низку національних переказів із історії франків.

До VIII в. належить діяльність Павла Діякона чи Варнефрида (720—800). У його „Історії лонгобардів“ (Historia Longobardorum), викладеній гарною, захватливою мовою, народні перекази чергуються з літописним оповіданням. Лонгобардів виводить він із Сканди-

<sup>1)</sup> Для дослідження античної етнології важливі, окрім згаданих уже праць Seyffert'a, Trüdinger'a й інших, ще й такі твори: O. Waser, *Volkskunde und griech.-römisches Altertum — Festschrift für Prof. Dr. E. Hoffmann-Krayer*. Basel, 1916; L. Radermacher *Beiträge zur Volkskunde aus dem Gebiet der Antike — Sitz.-Ber. Akad. Wien, Phil.-hist. Kl.* 187 (1918), 3.



навського півострова. Описуючи долю цього народу, Павло Діакон разом із тим дає опис цілої низки інших країн і народів, частенько мітичних. Дуже багато наводить він народніх переказів лонгобардів.

До цього самого віку належить діяльність св. Боніфатія, що вважається за апостола Німеччини (675—754). Історичне значіння мають його „Листи“.

Із хроністів пізнішої доби треба згадати про Тітмара Мерзебурзького (971—1018), про Адама Бременського (XI в.), що написав історію гамбурзької церкви, про Гельмольда, автора „Хроніки слов'ян“ (XII в.), про Саксона Граматика, що склав „Історію Данії“ (пом. 1204), про життєписи еп. Оттона Бамберзького (пом. 1139), про чеського літописця Козьму Празького (XII в.), про англо-латинського письменника Гервасія Тильберійського (XIII в.), про польського хроніста Яна Длугоша (XV в.), про Олафа Великого (XVI в.), про Симона Грунав (XVI в.) і т. д. Твори всіх оцих хроністів подають нерідко цінні дані.

Етнографічні знання проходять до Європи за понурої доби середньовіччя трьома шляхами (поминаючи твори хроністів і місіонерів): скандинавські вікінги, роблячи свої відважні наскоки на побережжя північних морів, нагромаджували багатий етнографічний матеріал; паломники, вибираючись до Св. Землі, приносили з собою відомості про далекі країни Сходу; візантійські історики, описуючи героїчну боротьбу своєї батьківщини проти ворогів, що насувалися звідусіль: проти арабів, персів, слов'ян, — подають нам цінні відомості про життя й побут цих народів.

Нашестя монголів дало новий імпульс етнографічній цікавості європейських учених. До Великої Татарії виряджають різні уряди низку посельств. Францисканець Плано Карпіні вибирається на весну 1245 р. через Україну, надволзькі степи, кочовища киргизів, Хівінське царство до ставки монгольського імператора над р. Орхоном. Своє спостереження записує він у вельми цікавому творі: *Libellus historicus* (моск. переклад проф. Малєйна, 1911). Голандський чернець Вільгельм Рубруквіс (чи Рюїсбрук) відбуває в 1253 р. свою подорож до монгольського хана через Крим, Україну, Сарай, Кавказ і Сибір, залишивши в своєму *Itinerarium* і докладний і детальний опис України, Кавказу, Середньої Азії, Китаю, то-що<sup>1)</sup>.

Отже, шлях до Великої Татарії був відомий уже європейським ученим, коли наприкінці XIII в. (1271—1295) відбув свою славетну мандрівку до Монголії, до сина Чингіз-хана венеціянець Марко Поло. Він вивчив монгольську мову й правдиво описав країну і звичаї різних народів. Назад повертався він через Кохінхіну, Суматру, Цейлон, Трапезунд і Царгород.

<sup>1)</sup> Is. Jak. Schmidt, Leon Саhoun й ин. обвинувачують Рубруквіса в неправдивості поданих у нього відомостей, але значно справедливіше судить про нього Оскар Пешель (O. Peschel, *Geschichte d. Erdkunde*, 165 ff.).

Всі оці твори визначаються на-прочуд дивною точністю етнографічних спостережень: отож, у Плано Карпіні ми знаходимо опис звичаю, відомого в сьогочасній науці під назвою „левірата“, Рубруквіс згадує про звичай фіктивного викрадання молодой, а Марко Поло описує звичай „кувади“ (як ужити сьогочасного етнографічного терміну), а також дуже поширений у первісних народів звичай віддавати гостеві свою дружину чи дочку (*prostitution hospitalière*) і т. д.

Багатющі етнографічні дані знаходимо ми в творах арабських письменників середньовіччя. Відомості їх поширювались від Іспанії до Середньої Азії, Індії й Китаю, від Центральної Європи до Північної й Східної Африки. Арабський подорожній XIV в. ибн-Багута пробув 24 роки в безперервних подорожах по Єгипті, Сирії, Персії, Арабії, Занзібару, Малій Азії, Центральній Азії, Бухарі, Індії, Малайському Архіпелагу, Китаю, Іспанії й Сахарі. Із його попередників особливо прислужилися етнографії Массуді (X в.), ибн-Даста, ибн-Фадлан, що докладно, між иншим, описав слов'янські похоронні звичаї, Якут, автор монументального географічного словника, і т. д.

Настає доба великих відкриттів. Славетному Колумбові належить честь не тільки відкриття тропічної Америки (1492), але й першого етнографічного дослідження людности Канарських островів, Гвінейського побережжя й ин., а також організації дослідження життя й побуту індіанців з Гаїті (він доручив каталонському ченцеві Fray Roman Pane збирати й записувати матеріяли). Васко де Гама об'їздить р. 1497 Африку й відкриває морський шлях до Індії. Іспанці бурхливим потоком сунули до Америки, португальці—до Африки, над Червоне море, над Перську затоку, до Індо-Китаю, до Японії, голандці—на Малайський архіпелаг, до берегів Африки, англійці—до Північної Америки. Економічна база цього могутнього колонізаторського руху, як одної із форм імперіялізму, ясна без дальших слів. Не зупинятимемось, за браком місця, докладніш на добі конквістадорів і на історії колоніяльної політики Європи в нововідкритих країнах і в Передній Азії. Важливо відзначити одне: в наслідок усіх цих подій європейські вчені опинилися віч-на-віч перед величезним етнографічним матеріялом, що зробив повний переворот у наукових поглядах тієї доби.

За нових часів нагромадження етнографічного матеріялу продовжувалося: досить згадати про подорож Джемса Кука в 1768—1779 рр., Лівінгстона, Стенлі (70-і рр. XIX в.), завоювання Сибіру й експедиції російських учених углиб Азії, подорожі Ерєнрайха, фон-ден-Штайнена, Т. Ксха, надзвичайні археологічні відкриття в царині давніх культур басейну Середземного моря, мекіканські розкопи, розшифрування ерогліфів, клинопису, хетських написів, вивчення фольклору сьогочасних культурних народів. Отак поволі нагромаджувавсь величезний етнографічний матеріял, що нагально вимагав розроблення. До історії наукового розроблення зібраного матеріялу ми тепер і перейдемо.



## III.

XVIII-й вік це була доба, коли етнографія зародилася, як наука. Перші спроби покласифікувати спостереження над життям і побутом некультурних народів сягають, що-правда, ще першої половини XVII в., а термін „антропология“, в розумінні окремої галузі знання, виник ще значно раніш, р. 1501. Термін „етнографія“ трапляється вперше в „Етнографічному Альбомі“ (Ethnographische Bildergalerie), виданому в Нюрнберзі р. 1791, і набуває ухилу в бік географії, а тимчасом термін „етнологія“ набуває ухилу в бік історії культури чи соціології. Слово „фольклор“ уперше запропонував англійський археолог Томс р. 1846-го на визначення комплексу народніх вірувань і звичаїв, поезії, взагалі колективно народньої творчості й тієї науки, яка цю царину вивчає.

Першим більш-менш науковим напрямком у царині етнографії була так звана орієнталістична школа, що виводила всенюку мітологію і народні казки європейських народів із Сходу. Вона набуває швидко двох відмін: коли грецьку, римську, германську мітологію порівнювали з давньо-жидівською і фінікійською, то доводилося припускати, що грецькі боги були по суті людьми, історичними особами, обожуваними після смерті. Отак відновлено було вчення Евгемера. Коли-ж в європейських мітах добачали біблійне вчення, то доводилося, щоб їх пояснити, вдаватися до символізму доби Відродження й гуманізму. Обидві ці течії зливаються в творах Гергарда Йоганна Фоса. Тут справедливо добачають зародки порівняної мітології<sup>1)</sup>.

Голандський філолог Г. Й. Фос (1577—1649) випустив у світ незадовго перед своєю смертю твір: *De theologia gentili*, Амстердам 1642, що являє собою без сумніву найвидатніший мітологічний твір XVII віку. У ньому, як в велетенському дзеркалі, відбилися всі сучасні йому наукові течії в даній царині. Він користується з лінгвістичних даних, порівнюючи грецькі ймення богів з біблійними, пояснює низку мітів евгемеристично, але, поряд з тим, убачає в багатьох божествах персоніфікацію сил і стихій природи, а иноді вдається й до філософського тлумачення мітології. В основу своєї системи він кладе постулат первісного боговідкриття.

За Фосом багато де-в-чому, особливо-ж в евгемеризмі і в етимологізації, ішов француз Самюель Бошар (1569—1667). Ще далі в тому намаганні віднайти єдине джерело всіх релігій іде єзуїт Атанасій Кірхер (1602—1680). Випадково примушений взятися за видання коптсько-арабського словника, він надумавсь вивчити єгипетську релігію і вирішив, що всі поганські релігії, серед них і американські, походять з Єгипту. Друга особливість його поглядів—це принцип еманції всесвіту з Єдиного (*Oedipus Aegyptiacus etc.* 1652—54).

<sup>1)</sup> Otto Gruppe, *Geschichte d. kl. Mythologie*. Leipz. 1921. 47—49.



За другий більш-менш великий напрямок в етнографії треба визнати романтичну течію з характерною для неї ідеалізацією первісної людини. За найранішого представника цього напрямку вважати можна єзуїта Жозефа Франца Лафіто (Lafiteau), що жив од 1670 до 1740 р. Він пробув довший час у Канаді і, як перші місіонери, вражений був подібністю між грецько-римськими й індієськими обрядами і уявленнями. Своїй книжці він дав заголовок: *Moeurs des sauvages américains comparés aux mœurs des premiers temps* (Звичаї американських дикунів, порівнюючи з звичаями давніх часів), Париж 1724. Це — перша в історії етнографії спроба притягти, щоб пояснити античну релігію, вірування й обряди сучасних некультурних народів. Уже на самому початку свого твору заявляє Лафіто, що він не вважає за можливе обмежитися самим тільки описом побуту примітивних народів, але й намагається шляхом аналогій і паралелей з'ясувати хід еволюції людської культури. Попереджуючи сьогочасний науковий напрямок Ланга, Фрезера й ин., він бачить у звичаях некультурних народів ключ до розуміння звичаїв класичної давнини. Одю порівняну методу поширює Лафіто і на християнську релігію. Він полемізує проти поширеного під той час погляду, ніби всі поганські релігії запозичені з юдейської. Він спитується простежити зародження релігії ще за дальшої доби, ніж Мусієве законодавство. Він висловлює здогад, що найдавніші осельники Греччини, пелазги й гелліни, переселилися до Америки і що первісна їх релігія, дана нашим предкам з неба, була монотеїстична. З бігом часу монотеїзм цей перекутили; він змінився, бо чиста істина богопізнання могла бути дана людям тільки в символах, а символи ції, як за таємний змісл їх забулись, перестали бути зрозумілі людськості, і вона почала вигадувати, щоб пояснювати незрозумілі їй символи, усякі перекази й алегорії. Отак, 80 ще років перед Крайцером, давав Лафіто таке саме пояснення процесу затемнення первісної чистої віри наших предків, яке ми знаходимо в цього німецького вченого. Лафіто перший на багато років перед Морганом прирівнював груповий шлюб і матріархальну організацію споріднення в північно-американських племін з свідощтвами Геродота про лікійців, що називали себе по йменню матери; він порівнював весільні звичаї римлян і червоношкурних, запровадив до етнографічної термінології слово „кувада“. Не менш важлива й друга особливість у творі Лафіто — у нього немає сліпої й зарозумілої погорди до червоношкурних, що характеризує багатьох дослідників навіть пізнішого часу.

Ідеалізація первісної людини була взагалі властива філософії XVIII в. Незадоволення з тодішніх форм суспільного життя приводило інтелігенцію до ідеалізації первісного стану людськості, далекої від культури й техніки. Дефо дав у своєму Робінзоні Крузо образ героя, що відроджується морально від зносин з природою і первісними людьми віддалік цивілізованого суспільства. Містріс Бен у своєму романі „Уруноко“ виставила тубільців південної Америки як найкращих із людей. Р. 1721-го Деліль вивів у комедії дикуна Арлекіна, що прибув звідкись до Франції і в своїй

наївності їдко глузує з її цивілізації. Найтиповіші представники отакого ідилічного погляду на первісне життя людськості—це Русо, Форстер, Шамісо, Шатобріян.

Славетний женецький письменник і філософ Жан Жак Русо (1712—1778) сміливими рисами змальовує в своїх „Розправі проти наук і мистецтв“, „Розправі про походження нерівности“ та в „Суспільному договорі“ життя первісної людини за тих часів, як не було ще приватної власности й суспільної організації і як люди жили щасливим тихим мирним життям. Як-же це сталося, що первісне блаженство змінилося на безвідрадісне існування сьогочасних людей? Перший фатальний ступінь до цього, це було—каже Русо—відмовлення від індивідуальної праці і перехід до суспільного життя. Другий фатальний ступінь—це заведення приватної власности на землю. В наслідок цього на первісно безтурботну людину звалилися всякі біди, війни, насильство, рабство.

Отакого самого ідилічного погляду на життя первісних людей притримувався німецький натураліст і подорожній Йоган Райнгольд Форстер (1729—1798). Цікаво відзначити, що оцей Форстер в 1756 р. вибрався, за дорученням од московського уряду, на Волгу дослідити побут тамтешніх колоністів, а після того розробляв, укупі з іншими вченими й правниками, у Петербурзі кодекс законів для колоністів. Р. 1766 він переселюється до Англії, товаришить славетному Джемсові Кукові в його другому плаванні навколо світу, а після того попадає в великі злидні, ба навіть опиняється за борги у в'язниці. Р. 1780 здобуває він професуру в Галле (Німеччина). Фактичний матеріал, що його подає Форстер, ґрунтуючися на власних спостереженнях, дуже цінний і цілком певний. Що-ж-до теоретичних його поглядів, то тут можна відзначити, що він надавав ваги, поруч підсоння, і психологічному факторові в витворенні народнього характеру. Культуру й саму навіть людність Тихого океану виводив він із Східньої Азії. Цікаво, що Форстер уже здогадувався про біогенетичний закон, тоб-то про закон збігу розвитку індивіда й роду.

Шамісо, німецький поет і природник (1781—1838), узяв р. 1815 участь у мандрівці навколо світу на кораблі „Рюрик“, що її улаштував за дорученням од московського уряду гр. Рум'янцев. Шамісо протягом трьох років об'їхав африканські острови, Південну Америку, частину Сибіру, Північну Америку, Полінезію й ин. Всі свої спостереження опублікував він р. 1836 незадовго перед смертю. Як і Лафіто та Форстер, відкидає він усі обвинувачення, що сипалися на первісні народи, й особливо обороняє полінезійців.

Славетний французький письменник і політичний діяч Ф. О. Шатобріян (1768—1848) стоїть ніби на межі між старим романтичним напрямком, що ідеалізував первісну людину, і новою школою, що намагається тверезо глянути на справу і науково, цілком об'єктивно висвітлити проблеми етнографії. В Шатобріянових поглядах ясно почувається перехід до цього другого періоду, коли вчені намагалися вже розглядати



первісні народи в загальних рамках усієї людськості в культурно-історичному (Віко, Монтеск'є, Вольтер, де-Брос, Кондорсе, Бокль й ин.) чи філософському (Гердер, Шіллер) освітленні.

За основоположника культурно-історичного напрямку вважати можна італійського вченого Віко (1668—1744). Це був один із найвидатніших мислителів XVIII віку, що на багато випередив свій вік і стояв самотно серед своїх сучасників. Його вважають за основоположника філософії історії, а Альфред Ляйт зве його основоположником психології народів (*Völkerpsychologie*). Найвидатніший твір Віко це його „Нова наука“, точніш—„Принципи нової науки в рамках загальної природи народів“ (*Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni*, 1726), — книжка, що відзначається блискучим розумом, смілістю й оригінальністю думки. Він перший проголосив таку популярну в наші дні теорію циклів в історичному процесі. Усі народи проходять однакову життєву путь, і всесвітня історія являє собою вічний круговорот тих самих з'явищ (*corsi e ricorsi*). Віко був перший історик, котрий мислив соціально. Він ясно й чітко сформулював на багато років перед Гердером ідею одності культури даного суспільства: розвиток мови, релігії і права становлять — каже Віко — нерозривну цілість. Його вчення про універсальний дух народів (*sensu comune del genere umano, come una certa mente umana delle nazioni*) попереджує теорію німецьких етнологів про *Volksgeist*<sup>1)</sup>. Уся сьогочасна філософія і методологія історії веде свій початок від Віко: в історичній критиці він з'явився попередником Ф. А. Вольфа (гомерівське питання) і Нібура (критика джерел). Цікаві погляди Віко на хід розвою людськості. Він припускає чотири послідовні етапи еволюції. На першій стадії ми спостерегаємо обожування околичної природи: всяке сприйняття є злиттям об'єктивного й суб'єктивного елементу, а що в первісній людині цей другий переважає, то вона повинна була проіціювати свою іманентну споконвіку їй властиву богосвідомість у зовнішній світ; так сліпуча блискавка представляється їй в образі Зевса, а море — в образі Посейдона, і т. д. На другій стадії розвитку людина починає підкоряти собі природу, зміняти її вигляд. Сили природи, що зробилися їй необхідними, мисляться як божества: вогонь — в образі Гефеста, посів — Сатурна, нива — Деметри, то-що. Обличчя раніших божеств міняються, їхні компетенції поширюються: Посейдон робиться богом мореплавства. Третя стадія збігається з ускладненням соціального й політичного життя народу: божества обертаються в відбитки соціальних з'явищ, політичних установ і окремих партій. Юнона стає покровителькою шлюбу, Діана — санітарно-медичної справи і т. д. Особливо підкреслює Віко ролі класової боротьби, що відбивається в мітології греків та римлян. Нарешті, на четвертому ступені розвитку боги цілковито очолюються, втрачаючи свій

<sup>1)</sup> С. Sganzi, Die Fortschritte d. Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt Bern, 1913. стор. 10.

алегоричний характер, і приводяться в повну єрархічну систему. Отже, релігія — каже Віко — є наслідок діяння трьох факторів: 1) закладеного в свідомості людини уявлення про божество, ідеї вічної істини, 2) творчої фантазії і 3) страху перед грізними стихіями природи. Оцею останній погляд ріднить Віко з Лукрецієм та з раціоналістами XVIII віку.

Значіння Монтеस्क'є (1689—1755), автора „Духа законів“ (1748) в етнографії й історії культури полягає ось у чому: 1) він проголосив ідею загальних законів розвитку суспільства, 2) поставив питання про стосунок людини й природи до оточення і 3) спробував змалювати характер первісної людини. Дефініцію поняття „закон“ Монтеस्क'є запозичує в англійського філософа Кларка: закон — це постійне відношення поміж певними явищами, що випливає з природи цих явищ. Розглядаючи докладно найрізноманітніші категорії законів: державних, судових, релігійних, економічних, моральних і ин., він намагається встановити низку узагальнень, і в цьому його велика заслуга перед історією культури й соціологією, хоч узагальнення ці здебільша силувані й штучні. Такий, напр., закон його, що ніби єдинодержавство найчастіше трапляється в країнах плодючих, а розділ влади поміж багатьма — в країнах неродючих. Або знов инший закон, що природнім наслідком розвитку торгівлі є нахил до мирної політики. Але, нехай які покvapні такі узагальнення, все-ж вони відіграли не аби-яку ролю в історії наукової думки, бо поклали початок індуктивній методі в історії, підведенню фактів під загальні закони.

Оці постійні відношення відмінюються відповідно до тих умов, серед яких живуть люди: фізичних властивостей країни, її географічного становища, способу життя людности, ступеня політичної свободи, релігії людности, торгівлі, звичаїв та обичаїв. І в цій царині узагальнення Монтеस्क'є надто сміливі й категоричні. Отож, він пояснює непорушність в релігійних віруваннях, звичаях і політичних установах у східніх народів тим, що гаряче підсоння впливає на людей, послаблюючи їх. Він упевняє, що через кліматичні причини Азії властивіша полігамія (багатоженство), а Європі моногамія (одноженство). Навіть рабство виводить він із послабного впливу спеки, яка настільки схиляє людину до лінощів, що тільки насильство й жорстокий примус можуть приневолити людей до праці. „В Азії — пише Монтеस्क'є — завжди були можливі великі монархії, в Європі вони не могли довго втриматися“. А це він знову-таки пояснює географічними умовами Азії: розлогістю східніх степів, відсутністю природніх кордонів, необхідністю деспотичної влади, що без неї неминуче виявилась-би відосередня сила різноплеменних частин держави. Але, поруч з тим, Монтеस्क'є спитується звязати неможливість утворити в Європі деспотії з економічними чинниками (відплив золота й срібла з Еспанії до країн хліборобських і промислових призвів до занепаду еспанський деспотизм).

Монтеस्क'є намагається збагнути характер первісної людини й намалювати „природній стан“ людськості, як найнижчий ступінь культури,



що характеризується властивостями передісторичної людини: страхом за себе як істоту слабу, почуттям голоду, половим потягом і потребою жити в гурті собі подібних. Він полемізує з Гобсом, що твердив, ніби первісне людство перебувало в стані загальної війни (*bellum omnium contra omnes*), і доводить, що війни з'явилися аж тоді, як люди пооб'єднувалися у соціальні групи.

Із творів Вольтера (1694—1778) найцікавіший для нас „Нарис про звичаї й дух народів“ (*Essai sur les mœurs et l'esprit des peuples*). Тут славетний письменник намагається змалювати картину розвитку всієї людськості залежно від впливу племінних особливостей і релігійно-моральних ученнів на прогрес. Він з однаковим запалом відкидає і клерикальне пояснення ходу всесвітньої історії (що панувало за його часів), і однобоку увагу до самих тільки зовнішніх подій: воєн, б'єтв, змін урядів, хронологічних деталей і настоює на широкому вивченні всієї розумової діяльності людськості, боротьби народів за свої права і т. д. У розумінні первісної культури Вольтер різко розходиться з представниками романтичного напрямку і відкидає їх погляд на первісну добу, як ідеально щасливий час, коли з людини був бродячий самітник. У своїх соціологічних поглядах Вольтер частенько випереджує досягнення пізніших учених. Отож, він висуває ідею про те, що етапи в розумовому розвитку людськості загальні. Випереджуючи твори Тейлора, Спенсера, Ліперта, він підкреслює значіння снів і привидів у процесі виникнення ідеї душі. Задовго перед новітньою соціологією він доводить, що люди з самісінького початку об'єднувалися в соціальні групи. Нарешті, до Вольтерових заслуг зарахувати треба й те, що він уперше запровадив до матеріялу історії культури Китай, досі сливе невідомий європейській науці.

Французький історик де-Брос (1709—1777), що перший назвав нововідкриту землю Австралією, а суміжні острови — Полінезією, відомий своїм твором про культ фетишів: *Du culte des dieux fétiches* 1760 й ин. Він увів у літературу термін „фетишизм“, розуміючи під ним мало не всі предмети релігійного поклоніння: дерево, гору, море, лев'ячий хвіст, голиш, мушлю, квітку, тварини, шматок якоря, то-що, причому дивився на цей культ, як на свідоме поклоніння самим предметам, а не тим духовним силам, що живуть у них. В основі його книжки лежить порівняна метода — це видно вже з самого заголовка книжки (повного): „Культ богів-фетишів, або паралелі поміж давньою релігією Єгипту і сьогочасною релігією муринів“<sup>1)</sup>.

Відомий французький політичний діяч (жирондист), філософ і історик Кондорсе (1743—1794), учасник славетної „Французької Енциклопедії“, у своєму творі „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de*

<sup>1)</sup> Про Лафіто, Монтеск'є, Русо, Вольтера, де-Броса й ин. — див. A. van Gennep, *La méthode ethnographique en France au XVIII siècle* — у його збірнику: *Religions, mœurs et legendes*, cinquième série. Paris. 1914, стр. 93—215.

„L'esprit humain“ (1795) сміливими рисами малює картину, як культурно розвивалася людськість. Первісною зерниною соціального розвитку була родина. Необхідність обороняти спільні інтереси викликала що-раз тісніше об'єднання, консолідацію всіх одноплемінників у союзи. Кочове життя поволі змінюється хліборобським, на основі первісного родового устрою виникає суспільна диференціація, з'являється рабство, приватна власність і т. д. В цій еволюції людської громади Кондорсе головне місце віддає ґрунтові і підсонню країни та характерові раси.

Ф. Г. Клем (1802—1867) випустив р. 1843 монументальну „Загальну історію культури людськості“ у 10 томах. Відкинувши політичну, національну, географічну й хронологічну точку погляду в угрупованні матеріялу, він вивчає не держави, не народи, не країни чи епохи, а розглядає усеньку людськість як один суцільний організм і малює всебічну картину розвитку культури, починаючи від напівтваринного стану людськості до розпаду її на органічні народні групи, порівнюючи найрізноманітніші народи й епохи давнього й нового світу.

Славетний англійський історик Бокль (1822—1862), автор „Історії цивілізації в Англії“ (History of civilisation in England, 1858—1861), намагавсь зробити історію наукою в справжньому цьому слова розумінню, надавши їй точности природознавства, встановити загальні закони розвитку людськості, залишаючись на строго фактичному ґрунті й оперуючи методами і даними статистики, політичної економії, історії, географії і народознавства. Як гадає Бокль, історією розвитку людськості керують такі самі непорушні закони, які панують у фізичному світі. Рішуче відкидаючи вплив раси на культуру, Бокль приводить весь розвиток цивілізації до чотирьох моментів: підсоння, ґрунту, поживи, загального характеру природи. Але-ж не тільки природа впливає на людину, ба й людина, її розум (mental causes) впливають на природу і на прогрес. Взаємодіянням оцих двох факторів і визначається історія людськості.

Ми бачимо, таким чином, що історична школа намагалася зробити етнографію основою філософії історії, включивши первісні народи в круг єдиної людськості, що розвивається за загальними законами. Ще більшою мірою намагається витворити всеосяжну концепцію культурного розвитку людськості філософський напрямок, що за головних його представників є Гердер і Шіллер.

І. Г. Гердер, німецький учений, філософ і поет (1744—1803), у своєму творі „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (1784—1791) доводить, що історія культури це є повільний розвиток в людськості ідеї гуманности, взаємодопомоги й любови: в цьому — основа одности цивілізації. Він протестує проти Гобсового і його послідовників твердження про те, що первісна епоха це була доба загальної жорстокої боротьби. Із окремих Гердерових думок заслуговує згадки його погляд на Біблію, як на такий самий пам'ятник народньої поезії, як і Іліяда та Одисея. Мусій для нього — такий самий національний



жидівський герой, як і Ахіл та Одисей — герої грецького народу. Він був одним із основоположників науки порівняного мовознавства, вказавши ще перед Шлегелем і Боппом на необхідність притягти для дослідження європейських мов мову санскритську. Він є до певної міри провозвісником етнографічного освітлення історії культури.

В протилежність до оцих широких філософських побудовань, географічний напрямок залишається на строго фактичному ґрунті. Він намагається вивчити взаємодіяння між людиною й околичнім географічним оточенням, дослідити особливості розподілу людськості по земній поверхні і вплив цієї на міграцію і культурний розвиток народів.

Найвидатніше місце в історії географічного напрямку посідає берлінський професор Карло Ріттер (1779—1859). Він намагається реформувати географічну науку, розширити її рамці, включивши в неї, окрім дослідження земної поверхні, ще й культурно-історичний елемент, наскільки він визначається природними умовами країни. Недурно він свій багатотомовий твір називає: „Землезнавство в відношенні до природи й історії людини“ (Erdkunde im Verhältnis zur Natur u. zur Geschichte d. Menschen, 1817). Ріттер бачив у земній корі щось живе, в окремих землях — немов-би живі організми, яскраву індивідуальність з властивими кожній із них характерними позначками. Ці позначки виявляються в зарисах берегової лінії, в формах рельєфа, підсонні, флорі й фауні, а також залежній від цих факторів культурі. Ріттерові погляди викликали різку опозицію серед географів, особливо з боку професора страсбурзького університету, Герланда.

Другий представник цього напрямку це Ф. Кап (1845), що й собі обороняв необхідність географічного освітлення історії. Він уводить новий термін „культурна географія“ (Culturgeographie) і розуміє під ним динаміку культури в просторі (Raumkultur) і в часі (Zeitkultur). Всі народи мусять пройти, на його думку, через чотири ступені господарства: мисливський, пастуший, хліборобський і торгівельний.

Від часу Ріттера веде свій початок боротьба двох поглядів на суть і завдання географії. З самого Ріттера був „страбоніст“, тоб-то він визнавав, що в географічній науці є двоє елементів: фізично-біологічний і соціально-антропологічний. На цю точку погляду стали: в Англії Freshfield Keltie. Mackinder, у Франції — Елізе Реклю, Вів'єн де сен Мартен, Лавасер. Навпаки, Олександр фон-Гумбольдт — це основоположник „телуризма“, тоб-то вужчого розуміння завдань географії, як науки про земну поверхню. Такого самого погляду притримувались пізніше Пешель, Герланд і ин. Спробу погодити обидва напрямки ми знаходимо, між иншим, у Ріхтгофена.

Елізе Реклю — славетний географ і політичний діяч Франції, намагався провести в своїх творах межу між впливом природних умов, тоб-то географічного оточення, і народнього характеру на розвиток культури. Новіша географія вводить у науку поняття про культурні

краєвиди, тоб-то про синтезу людської праці і зовнішньої природи. Про Фр. Ратцеля буде далі.

Перша спроба систематично розділити людськість належить славетному шведському натуралістові, Карлові Ліннеєві, що дав у своїй „Systema naturae“ огляд і класифікацію людських рас. Од цього моменту веде свій початок антропологічний напрямок в етнографії, що характеризується ухилом у бік тілесних, чи, як звикли говорити, „соматичних“ особливостей людських рас. Ліннеєву систему можна схематично подати в отакому вигляді:

Primates	{	Homo	{	H. troglodytes	{	H. ferus
		Simia		H. sapiens		H. americanus
		Lemur		H. europaeus		
				H. asiaticus		
		Vespertilio		H. afer		
						H. monstruosus

Головний гандж Ліннеєвої класифікації — це поплутання принципів — антропологічного (соматичного), етнографічного й психічного.

Значний прогрес, порівнюючи до Ліннеєвої системи, являє класифікація гетінгенського професора зоології Еркслебена, викладена у його творі: „Systema regni animalium. I. Mammalia“, Lipsiae, 1777. Він звертає увагу виключно на соматичні (тілесні) познаки:

Р а с и	Зріст	Колір шкуру	Форма обличчя	Очі	Ніс	Губи
1. Лапландці . . . .	низький	білий	широке, безбородє	маленькі глибокі	малий тупий	товсті
2. Татари . . . . .	середній	оливково- брунатний	" "	" "	" "	
3. Азіяти . . . . .	"	жовтий	" "	" "	приплюс- нутий	товсті
4. Європейці . . . .	"	білий	овальне	блакитні чи карі	прямий	тонкі
5. Африканці . . . .	високий	чорний		чорні й зелені	плаский	віддугі
6. Американці . . . .	середній	червоний	низький лоб	чорні	орлиний	

Блюменбах, наприкінці XVIII в., запропонував отакий поділ людськості на раси:

1. кавказька раса — європейці (окрім фінів), західні азіяти (семіти), північні африканці,
2. монгольська раса — решта Азії (виключаючи фінів і малайців),
3. етіопська раса — Африка (за винятком північної),
4. американська раса — американці-тубільці (окрім ескімосів),
5. малайці.



Довільність отих антропологічних класифікацій явна з тієї різноманітності, яка в них панує: Вірей приймає лиш дві раси: ортогнатичну і прогнатичну, Кюв'є — три раси, Геккель — одинацять, Фр. Міллер — дванацять, Мортон — двацять дві, а Денікер нараховує аж трицять типів. Фр. Міллер кладе в основу свого поділу структуру волосся, Серджи — форму черепа (еліпсоїдна, яйцювата, клинувата) і т. д.

Інші великі представники антропологічного напрямку — це Прітчард, Рудольф Вірхов, Топінар, Каспарі й ин.

Виникненню археологічного ухилу в історії культури сприяли три великі відкриття в царині передісторичної цивілізації: 1) кухонні рештки, 2) будівлі на палях, 3) рештки дилювіяльного періоду. Кухонні покидьки (Kjökkenmöddinger) вперше знайдено в Данії р. 1848-го і тоді-ж-таки дослідила їх Данська Академія Наук в особі її представників Стенструпа, Форхгаммера і Ворсо. Згодом їх знайдено ще в Ірландії, Шотландії, Сардинії, Франції, Португалії, Америці й Азії. Оці купи сміття з величезної кількості мушель, кісток оленя, кабана, собаки, птахів, то-що важливі були для відтворення картини життя передісторичної людини та для вироблення наукової методології в цій царині. Року 1853 на березі Цюрихського озера в Швейцарії знайдено рештки пальових селищ: зима того року була надто холодна й суха і рівень води в озерах швайцарських дуже понизивсь, а через це й відкрито сліди пальових будівель на Цюрихському озері. Згодом виявилось, що зона поширення будівель на палях дуже простора: вона захоплює Швайцарію, Савойю, Вюртемберг, Баварію, Австрію, Північну Італію, північно-західню Боснію, частину Африки, Зондські острови, північні області південної Америки і т. д. Нарешті, розвоєві археологічного напрямку багато сприяли знахідки решток передісторичної культури дилювіяльного періоду, що їх зробив французький археолог Буше де-Перт р. 1863 у каменярях Мулен-Кін'йон біля Аббевіля (департ. Соми) і цим завдано удар теорії Кюв'є й забезпечено перемогу вченню Ляйєля.

Культурно-історичний матеріал, що його археологи винесли із надр землі на поверхню, досяг поволі такого великого розміру, аж виникла необхідність у ньому розібратися, розділити його на групи, покласифікувати його. Найпростіша із схем, що належить данським ученим Томсенові і Ворсові (кам'яний, бронзовий і залізний вік), не могла вже задовольнити наукових вимог і тепер найбільшої популярності набула схема французького археолога Габр. Мортільє (див. табл. на стор. 33).

Із пізніших представників археологічного напрямку можна назвати Гернеса, Обермаєра, Дешелета, О. Монтелюса, Вільке, Губерта Шмідта, Шухардта й ин.

Лінгвістичний ухил в етнографії виявляється в вивчанні мов малокультурних народів, у цікавості до питань походження й розвитку людської мови, а також у застосуванні мовних даних до відтворення первісної культури (лінгвістична палеонтологія). Подані в різних дослідників класифікації мов розбити можна на три групи: 1) морфологічні —

ВІКИ	ПЕРІОДИ	ЕПОХИ
Кам'яний	Еолітичний	1. Тенейська 2. Пюікурнійська
	Палеолітичний	3. Шельська 4. Ашельська 5. Мустьєрська 6. Солютрейська 7. Мадленська (8. Тураська)
	Неолітичний	(9. Тарденуазька) 10. Робенгавзенська
Бронзовий	Циганський	11. Морзька 12. Ларнодська
Залізний	Галатський	13. Гальштатська 14. Марнська (15. Беврейська)
	Римський	16. Люгдюньєнська 17. Шандоленська
	Меровінгський	18. Вабенська

на підставі будови мови, 2) психологічні — на підставі відношення мови до думання і 3) генеалогічні — на підставі споріднення і спільності походження. З погляду структури чи форми мови давно вже намічено три основні типи: 1) ізолюючі мови (схема  $R + R_1 + R_2...$ ), 2) аглютинативні мови (схема  $pp, Rss, ...$ ) і 3) флективні мови (схема  $R^x, p R^x s...$ )<sup>1)</sup>. Гіпотезу про послідовну зміну цих типів в історії розвитку кожної мови сьогочасна наука відкинула. На відношенні мови до думання засновується психологічна класифікація мов, що виходить не з будови окремих слів, а із структури цілих речень (Штайнталь і Лацарус). З генетичного погляду мови групуються в родини: індо-європейську, семітичну, угро-фінську, урало-алтайську й т. д.

В питанні про походження мови наука висунула три теорії: онома-топείчну (вона вважає, що мова повстала із звуконаслідувань), емоційну

<sup>1)</sup> У цих схемах R — визначає корінь, p — префікс, s — суфікс,  $R^x$  — відмінений корінь.



(мова виникла з окликів) і еволюційну (мова розвинулася з виразистих рухів). Прихильниками першого погляду були Гердер і В. Гумбольдт, другого — Русо, Гайгер, третього — В. Вундт. У питанні про розвій мов висунуті були: теорія родословного дерева (Шляйхер), теорія хвиль (Йоган Шмідт) і теорія діалектів (А. Мейє). Останніми часами Н. Я. Марр висунув теорію схрещування мов.

За допомогою порівняння слів у споріднених мовах одтворюється картина первісної культури даних народів. Початок цьому напрямкові поклав А. Кун (1845) і Як. Грім (1848). Методу, якою він користується, запозичено з порівняного мовознавства: із подібності слів на визначення того чи іншого поняття в споріднених мовах робили висновок про те, що за тієї доби, коли ще ці народи (індо-європейські, семітичні, то-що) жили спільним життям, те поняття, яке дане слово визначувало, вже було відоме. Пікте (1859—1863) зробив першу спробу дати суцільний нарис культури індо-європейського періоду, а по його слідах пішли Юсті, Ген, Шрадер, Мух, Косинна, Файст й ин. Але вони вже притягають до досліду й археологічні дані.

Але найбільшим і найплодотвірнішим напрямком для розвитку етнографії був напрямок соціологічний, що висуває на перший план закони розвитку людської громади. Намагаючись вирватися із хаосу окремих конкретних фактів, наукова думка пробує встановити загальні закони соціальної еволюції.

Значіння Огюста Конта полягає в тому, що він заснував науку про суспільство й закони його розвитку, він ідею закономірності й еволюційний погляд у соціологію, вимагав застосовувати точні методи досліду зокрема — порівняно-історичну методу. Всю історію людськості ділить він на три стадії: 1) теологічну (персоніфікація сил і предметів природи, панування релігійної думки), 2) метафізичну (абстрактне мислення, палування філософії) і 3) позитивну (запанування науки). Перша стадія своєю чергою розпадається на три періоди або фази: 1) фетишизм або одухотворення природи, множність невизначена, 2) політеїзм чи ідея божества, долі, множність визначена, 3) монотеїзм. Цим періодам відповідають така чи инакша структура суспільства й політичний устрій: на теологічній стадії розвитку світська влада належить військовому станові, а духовна — жерцям; на метафізичній — світська влада перебуває в руках юристів і державних діячів, духовна — в руках мислителів, літератів, учених; третя стадія — це суспільство майбутнього.

Перейняття соціологічного принципу до історії культури дало життя чотирьом напрямкам: 1) органічній теорії суспільства, 2) дарвіністичному напрямку в соціології, 3) психологічному напрямку і 4) економічному матеріалізмові, чи марксизмові.

Вже Конт висловлював думку, що на суспільство треба дивитися, як на свого роду організм. Та найвидатнішим представником органічної теорії суспільства був Герберт Спенсер (1820—1903).

Його „Основи соціології“ (Principles of Sociology, 1876—1896) — синтетичне оброблення величезної маси етнографічного, археологічного й історичного матеріалу з порівняної й еволюційної точки погляду. Спенсер виходить із загальних законів світу: 1) вічності матерії й енергії, 2) принципу еволюції. Ця остання виявляється в трьох процесах: 1) концентрації чи інтеграції, 2) диференціації і 3) зростанні означености. Він проводить аналогію між суспільством і організмом, їх будовою і розвитком. Ріст тварини й рослини заснований на концентрації тих елементів, що входять до складу оточення; ріст соціального організму теж являє собою послідовну концентрацію невеличких володінь у великі феодальні держави і далі в королівства й імперії; властива всьому органічному світові диференціація спостерегається і в соціології (виділення окремих родів мистецтва з одного спільного коріння); наростання означености в історії мистецтва можна ілюструвати переходом від крем'яного знаряддя до мікроскопа, перетворенням грубого ідола в художню статую, чародійних казок у реалістичну белетристику. Але Спенсер не заперечує рис відмінности між організмом тварини і суспільства: 1) всі частини в тварини утворюють одну конкретну цілість, всі-ж частини суспільства — одну розділну цілість, 2) у суспільстві немає того, що відповідало-б „чуттєвищу“ тваринного організму: в індивідуальному організмі свідомість сконцентрована в одній невеличкій частині, а в соціальному організмі розлита вона по всьому його агрегату, властива всім його одиницям. Розвиток суспільства й культури розуміє Спенсер значною мірою як психологічний процес поступінного поглиблення між унутрішнім життям і оточенням, росту відтворення й віддалення від первісної рефлекторної діяльності, і в „Основах соціології“ він користується не стільки біологічними аналогіями, скільки багатими даними порівняного дослідження історії й етнографічного матеріалу.

Спираючися на твори Ернеста Геккеля, П. Ф. Лілієнфельд-Тоаль (1829—1903) намагається встановити соціально-ембріологічний (=біогенетичний) закон у своїй книжці „Гадки про соціальну науку майбутнього“ (Gedanken über die Soziologie der Zukunft, 1873). Карло Шефле у своєму творі „Vau und Leben des sozialen Körpers“, 1875—1878, поруч біологічних чинників у житті суспільства (закон природнього добору, пристосування, спадковости, випирання нижчих форм вищими, то-що), визнає існування економічних, соціальних і психологічних впливів.

Близько до розгляненої оце школи стоїть дарвіністичний напрямок в етнографії, що намагається з'ясувати суспільний розвиток із самих факторів боротьби за існування, природнього добору, то-що. Одним із перших учених, що намагавсь застосувати Дарвінове вчення до нашої царини, — це був німецький лінгвіст Август Шляйхер (1821—1868). Великий прихильник природничих наук, надто-ж ботаніки, він относив і мовознавство до природничих наук, уважаючи мову за такий самий організм, якими є, наприклад, тварини й рослини. Під Геккелевим



впливом переносив він до мовознавства цілком тільки-що витворену Дарвінову теорію походження видів. З цього погляду відомі його твори: *Die Darwinische Theorie und Sprachwissenschaft*, 1863 та доповнення до неї: *Ueber die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte des Menschen*, 1865.

Значно більшу звернули на себе увагу праці Клеманс Ройє (Royer) (народ. 1830 р., з 1859 р. професор філософії в Лозанні). Перекладачка славетного Дарвінового твору „Походження видів“, вона доводила в своїй праці: *Origine de l'homme et des sociétés*, 1869, що всю історію пояснити можна принципами Дарвінової теорії.

У такому напрямку — що-правда з дуже неоднаковими відтінками — намагалися застосувати принцип дарвінізму до історії й соціології Еккер, Гельвальд, Winwood Read, Trezza, Bagehot й ин. Найбільшу вагу мають праці англійського економіста й публіциста Беджота (Bagehot, 1826-1877). У своїй книжці *Physics and Politics* 1873 (рос. переклад Спб. 1874) він застосував Дарвінову теорію про природній добір і спадковість до питання про походження державних організацій.

Третю форму соціологічного напрямку в етнографії можна назвати колективно-психологічною. За основоположника її вважають Штайнталя й Лацаруса, що видавали з 1860 до 1890 р. журнал, присвячений народній психології й мовознавству (*Zeitschrift für Völkerpsychologie*). У цьому журналі брали участь найкращі сили науки й філософії того часу: філологи — Тоблер, Пот, Містеллі, Дельбрюк, філософи — Коген, Зімель, юрист Лабанд, етнологи — Герланд і ин., історики письменства — А. Бізе й ин.

Г. Штайнталь (1823 — 1899), професор берлінського університету, в розробленні загального мовознавства сходився з Вільгельмом Гумбольдтом і був основоположником психологічного погляду на мову й її історію. У нас вплив його найсильніш виявився на славетному лінгвісті, О. О. Потебні. В історії культури Штайнталь виходив із гербартівського поняття про аперцепцію, як процес засвоєння нових уявлень давніми, великими масами уявлень, котрі вже були в свідомості. Характерну рису мітологічного уявління він бачить у тому, що в такому уявлінні зміст відчуття якогось природнього явища (зоря) асоціюється з звичними, домінуючими уявліннями (червоність стікаючої крові) — звідсіля міг про сонце, як про героя, що вмирає і сходить кров'ю. Отже, з Штайнталя є основоположник так званої теорії ілюзії, яку він виводив із того-ж-таки процесу аперцепції. Із Штайнталевих творів видатні: *Ursprung der Sprache*, 1851; *Charakteristik der hauptsächlichsten Typen des Sprachbaues*, 1860; *Einleitung in die Psychologie u. Sprachwissenschaft*, і т. д. <sup>1)</sup>.

М. Лацарус (1824—1903) відомий своїми філософськими й психологічними працями. Основу його світогляду становить поєднання гер-

<sup>1)</sup> Про нього див. С. Sganzi ni, *Fortschritte d. Völkerpsychologie*, 53—66.

бартівської психології й гегелівської філософії історії. Р. 1851 він видрукував працю *Ueber den Begriff u. Möglichkeit einer Völkerpsychologie*, і цю дату можна вважати за рік народження народньої психології, яку він визначає як вчення про елементи й закони духового життя народу, розділяючи цю науку на дві частини: 1) історичну народню психологію, 2) психологічну етнологію. За найважливіші елементи духового життя народу він уважає мову, мітологію, релігію, культ, фольклор, письменство, мистецтво, практичне життя (трудова діяльність, соціальні організації і т. д.). Основні закони народньої психології — каже Лацарус — такі: 1) закон неперервности розвитку (*Gesetz der Continuität*), 2) закон згущення думання (*Gesetz der Verdichtung im Denken*) і 3) закон переносу з однієї царини до другої (*Gesetz der Uebertragung*)<sup>1)</sup>.

До цього самого напрямку зарахувати треба ще Тарда, Фульє, Лебона, Сігеле, Штоля, Вундта й ин.

Найважливіший твір французького соціолога й криміналіста Г а б р. Т а р д а — це його книжка: *Закони наслідування* (*Les lois de l'imitation*, 1890). Тард доводить, що суспільність тісно сполучена з наслідуванням (*la société c'est l'imitation*). Основний закон усього суцього — всесвітнє повторення (*répétition universelle*) під формами хвилястого руху в неорганічній природі, закону спадковости в світі органічному і явищ наслідування в світі соціальному. Культура для Тарда — наслідок підсумовування й концентрації незчисленних окремих наслідувань. Але-ж, як-би діяв самий тільки закон наслідування, то неможлива була-б еволюція. Та річ у тім, що повторливі ряди заходять один в один, викликаючи тим самим відхилення від строгого повторювання і, через це, окрім наслідування діє ще й іновація, яку звичайно називаємо індивідуальними особливостями, ініціативою, винаходом. Соціальна динаміка зводиться, — каже Тард, — до отаких основних процесів: 1) дифузія культур, чи механічне змішання різних цивілізацій, що просякають одна в одну, не зроджуючи жадних нових форм; 2) інтерференція культур, чи органічне злиття різних цивілізацій, що підсилює або знищує наслідок, 3) рефракція чи перелім культурних потоків від одного народу до другого. В історії мов Тард висуває гіпотезу переміжних і спеціальних потоків (*courants intermittents et spéciaux*), зводячи процес розвитку до манії винаходу й наслідування (*manie d'invention et d'imitation*). Генезу релігії виводить Тард од чужоземних магів і несвідомого наслідування<sup>2)</sup>.

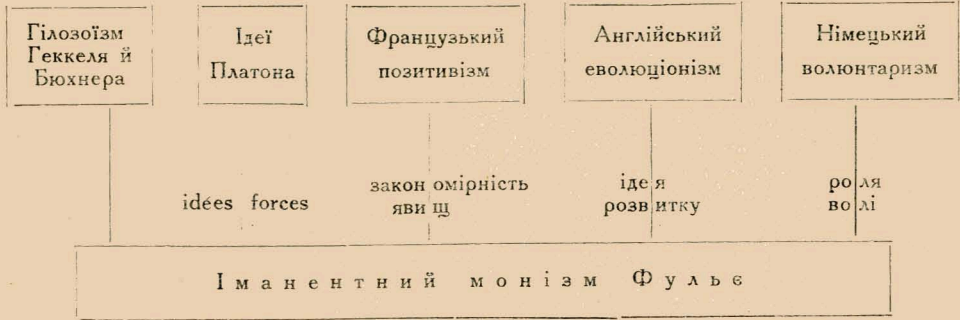
Альфред Фульє (*Fouillée*), професор *Ecole Normale* у Парижі, мислить собі світ, як множність психічних індивідуальностей. Кінець-кінцем у світі все духове, всяке бугтя одушевлене. Перебуваючи підо

<sup>1)</sup> Про Лацаруса — див. *A. Leicht. Lazarus, der Begründer der Völkerpsychologie. Leipzig, 1904, Sganzini, op cit., 29—58.*

<sup>2)</sup> Про нього — див. *Beulot, Revue philosophique 1896, Wróblewska, Arch. f. Gesch. der Philosophie. 1896; А. Козловъ, Тардъ и его теорія общества. Київ, 1887.*



впливом Вундтового волюнтаризму він підкреслює ролю волі в житті людини. Ось схема, що пояснює вплив на Фульє його попередників:



Історія в уявленні Фульє це не що інше, як особливе поєднання психічних сил (*forces psychiques*), що його зовнішнім виявом є життя народу (*la vie nationale*). Він відкидає матеріалістичне розуміння історії й гадає, що історичні факти можна пояснювати тільки психологічно. В основі соціальних явищ лежить воля, як загальна скерованість нахилів природних чи набутих (*direction générale des inclinaisons naturelles ou acquises*). Темперамент утворює статичку народнього характеру, його доосередню силу, розум і воля — динаміку чи відосередню силу. Соціальне оточення — це продукт чергованих реакцій розумів і волінь.

Гюстав Лебон (*Le-Bon*) у своїх працях: *L'homme et les sociétés*, *Lois psychologiques de l'évolution* доводить, що життя народу і всі вияви його цивілізації — це простий відбиток його душі (*le simple reflet de son âme*). На такій самій точці погляду стоїть Карло Каттанео (*C. Cattaneo*).

Італійський психолог і криміналіст Сціпіон Сігеле (*Sighele*) у своїй книжці „Злочинна юрба“ (*La folla delinquente*) перебуває під впливом Тарда й теорії епідемічних психоз Серджи. Другий італійський учений Пасквале Россі (*1867—1905*) у своїх творах: *L'anima della folla*, *La psicologia collettiva* й ин. проводить повну аналогію між колективною душею й індивідуальною (*l'anima della folla esiste e si è venuta formando così come una psiche individuale*).

Один із найвизначніших представників психологічного напрямку в історії культури й етнографії — це німецький психолог В. Вундт. Народня психологія (*Völkerpsychologie*) має за завдання — каже Вундт — досліджувати ті психічні процеси, які лежать в основі загального розвитку людських груп і виникнення загальних духових продуктів універсальної цінности. Три проблеми становлять зміст цієї науки: 1) історія мови, 2) історія міту, релігії й мистецтва, 3) історія звичаю (права, господарства, держави). Збігаючись що-до свого матеріалу з історією, народня психологія відрізняється від неї, на Вундтову думку, тим, що має справу з загальними явищами, витвореними колективною творчістю і розгляданими з психологічної точки погляду; а тимчасом історія вивчає поодинокі факти, втручання особи в хід людського розвитку, досліджуючи

ті фактори історичного процесу в однаковій мірі. Народня психологія спирається на індивідуальну психологію, на історію, етнографію і т. д. В індивідуальній психології найважливішу роль відіграють асоціації (при пасивному стані волі) й аперцепція (при активній участі суб'єкта в пізнанні). Аперцепція цяя набувати може дві форми: 1) мітологічна персоніфікація, тоб-то оживлення природи (анімізм), 2) естетичне вчування, проіціювання „я“ в об'єкт (Einfühlung = художня аперцепція). На ґрунті первісного анімізму розвиваються уявління про свобідну душу (Psyche) і тілесну чи звязану душу (Körperseele). Всю історію людської культури ділить Вундт на чотири доби: 1) анімізм, фетишизм, магія, 2) тотемізм, культ предків або манізм, 3) доба героїв і богів (на цьому ступені розвитку влада родовладик і старшин переходить до військової організації, що приводить до утворення держави), 4) доба всесвітніх релігій, вселенських царств, самосвідомости всієї людськості.

Осторонь стоїть Зігм. Фрейд і його школа психоаналізи (Тотем и табу, рос. переклад 1923 р. й ин.).

Окрему галузь соціологічного напрямку в етнографії становить теорія економічного матеріалізму. Р. 1884 з'являється книжка Фридр. Енгельса: „Походження родини, приватної власности й держави“, в якій автор популяризує висновки Льюїса Моргана й надає їм марксистського освітлення. Бебель іде тим самим шляхом, особливо в дальших виданнях своєї праці „Жінка й соціалізм“, що вийшла вперше р. 1883, та Карло Кавтський у книжці „Виникнення родини й шлюбу“. Кавтському належить також відома книжка про походження християнства, в якій він досліджує соціально-економічні обставини зародження нової релігії. Один із видатних представників марксистської етнографії на Заході — це Генрих Кунов (Die Verwandtschaftsorganisation der Australneger, 1894; Die soziale Verfassung des Inkareiches, 1896 і багато инших), який доводить, що найпервісніша соціальна організація — це територіяльні групи, які ще не мають поняття про кровне споріднення і розпадаються на три класи що-до віку. Кунов одкидає стадію групового шлюбу, має нахил перебільшувати давність патріархальної сім'ї. У своїй книжці „Виникнення релігії й віри в бога“ (1913) він виводить релігію з анімізму й культу духів.

У дусі марксизму написана теж і книжка Айльдермана: „Первісний комунізм і первісна релігія“ (1921), повна сміливих і парадоксальних думок. Він доводить, наприклад, що релігія — винахід старих дідів і має за мету експлоатацію мисливських дружин. Цікаву частину книжки становить критика поглядів Кунова. Про инших представників економічного матеріалізму на Заході та про марксистську стихію в новітній нашій етнографії мова буде в окремій статті.

#### IV.

Досі ми зазнайомилися з історією різних напрямків і ухилів в етнографії, що засновуються на матеріалі тієї чи иншої науки: геогра-



фії, антропології, археології, мовознавства й соціології. Звернімось тепер до розгляду історії властивої етнографії, як окремої науки, що ступила на шлях самостійного розвитку в другій половині XIX віку.

Мало не одночасно в Англії (Морган, Мак-Ленан, почасти Мен, пізніш — Тейлор і Леббок) і в Німеччині (Вайц, Бастіян, Бахофен) з'являється низка праць, що поклали початок науковому розробленню цієї нової галузи знання. Разом із тим виникає ціла низка етнографічних наукових товариств—перше з них засноване ще р. 1839 у Парижі (Société d'Ethnologie). Р. 1842 засновано в Англії етнологічне товариство (Ethnological Society). Р. 1870 утворюється в Німеччині Товариство Антропології, Етнології й Археології (Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie u. Urgeschichte), в Австрії — Антропологічне Товариство в Відні; в Америці вже в 1848 р. зароджується славетний Смітсонівський Інститут. В 1851 і дальших роках в Англії Лесм (R. Latham) випускає низку праць з етнології й історії культури; Морган, Мак-Ленан і Мен закладають початок новому науковому рухові в царині етнографії,—рухові, що в його основу лягли порівняна й індуктивна метода і всеосяжна концепція еволюції. Тейлор запроваджує нові методи в досліді над історією культури, утворюючи епоху в розвитку етнографії, відкриває своїм ученням про анімізм та переживання шлях для новітньої етнографічної школи, що за її представників уважаються Ендр'ю Ленг, Фрезер, Марет і ин. У Німеччині Вайц і Бастіян засновують німецьку етнографічну науку. У Швейцарії Бахофенів твір (1861) про материнське право робить цілий переворот у наших уявленнях про історію родини й шлюбу. Настає „золотий вік“ етнографії.

У ранній молодості Льюїс Морган (1818—1881) вступив до таємного товариства, що мало назву „Великого ордена ірокезів“ і ставило собі за мету зберегти культуру червоношкурних індіців, відстоявши за ними право самостійного національного розвитку в рамках американської цивілізації й федеральної конституції. Він довго жив серед ірокезів і його навіть був усиновив один із червоношкурних вождів плім'я сенека. Перший великий науковий Морганів твір про соціальний побут червоношкурних (Союз п'яťох ірокезьких племін) вийшов р. 1851. Уже тоді Морган звернув увагу на своєрідну систему визначення споріднення в ірокезів. Згодом, спостерегаючи життя й побут оджибвеїв, він помітив, що, не зважаючи на відмінність у мові, вони виробили таку саму систему родової організації й відносин споріднення. Вражений цим відкриттям, Морган розсилає анкети, збирає величезні матеріали про системи споріднення серед инших червоношкурних племін, зацікасовує Смітсонівський Інститут і в 1868 р. подає велику доповідь про свої дослідження, надруковану р. 1869—71 в XVII томі *Smithsonian Contributions to Knowledge* під заголовком: Системи однокровности й споріднення людської сім'ї (Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family). Вміщені тут таблиці назов споріднення й кривности охоплюють 139 різних племін і народів земної кулі.

Основний твір Морганів з'явивсь у р. 1877 під заголовком: *Давнє суспільство* (повний заголовок: *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilisation*, рос. переклад під неправдивим заголовком: „Первобытное общество“ вийшов р. 1900 за редакцією Д. Кудрявського). На перший план у цьому творі висунуто соціальні стосунки; господарство й ідеологія відступають на задній план. Три універсальні ступені людського розвитку, що їх установив Морган: дикість, варварство й цивілізація з їх підвідділами тепер уже перестаріли, але зібрані дані про ірокезів не втратили своєї ваги й донині. Останні роки свого життя Морган працював над великим твором „Доми й домашнє життя в тубільців Америки“, що вийшов р. 1881 в IV-му томі *Contributions to North American Ethnology*. Тут він доводить, що величезні спорудження в Мехіці, що їх еспанські письменники вважали за царські палаци, були насправжки спільним житлом для первісних комуністів.

В історії первісної сім'ї Морган налічує скількись послідовних ступенів розвитку: 1) безладні полові зносини і споріднення по матірній лінії, 2) кровно-споріднена сім'я, тоб-то шлюб рідних і колатеральних братів та сестер, 3) пуналуальна сім'я, 4) часова парна сім'я і 5) індивідуальна сім'я. За основну пружину людського прогресу Морган уважав відкриття й винаходи матеріальної культури. Про Морганів вплив на Енгельса див. вище.

Мак - Ленан (1827—1881), шотландський юрист, реконструював історію сім'ї цілком инакше як Морган, і Морган цілісіньке життя вів із ним жорстоку полеміку. У своїх працях „Первісний шлюб“ (*Primitive Marriage*, 1865), „Культ тварин і рослин“ (*The Worship of Animals and Plants*, 1869—1870) й „Етюди з давньої історії“ (*Studies in Ancient History*, 1896) розвиває Мак-Ленан цілком нові погляди на історію первісного людського суспільства. Особлива його заслуга перед наукою — це відкриття тотемізму й екзогамії.

Г. С. Мен, англійський юрист (1822—1888), справедливо вважається за основоположника порівняльного дослідження суспільних форм і установ. Тепер його праці: *Давній закон* (*Ancient Law*, 1861) і *Рання історія установ* (*Early History of Institutions*, 1875) уже перестаріли. Так, наприклад, він виводить, слідом за Аристотелем, розвиток первісного людського суспільства із патріархальної сім'ї, вважаючи її за первісну форму родинних відносин.

Але одним із найвидатніших основоположників нової етнографії є, без сумніву, Едвард Тейлор (1832—1917). Вже перший великий Тейлорів твір: *Досліди в царині історії людськості* (1865 р., по-російськи: *Доисторическій бытъ человечества и начало цивилизації*, М. 1868) відразу висунув його в ряди найкращих етнографів і поклав початок еволюційній школі в нашій науці. Ще більшої слави зажили його праці: *Первісна культура* (1871, рос. переклад під таким самим заголовком 1873 і 1896—7) й *Антропология* 1881 (рос. переклад 1882 й 1908). Значіння Тейлора в історії етнографії полягає в тому, що: 1) він завів



нову методу пережитків, що відповідає рудиментарним органам у тварин, 2) завів методу статистичного порівняння і 3) витворив учення про анімізм, як первісний світогляд людськості. Пережитки (survivals) — це такі явища, які колись викликало саме життя і мали вони глибокий реальний змісл, а нині цілковито його втратили, але існують і далі як уламки далекого минулого, як рудиментарні органи в біології. Метод статистичного порівняння (method of adhesion) повинна була, на Тейлорову думку, надати етнографії характеру точної й строгої науки. Порівнюючи по змозі як-найбільше число народів, він прийшов до висновку, що певні прояви тих чи інших категорій людської культури більш-менш часто трапляються об'єднаними з певними формами інших категорій. Звідсіля робить він висновок, що ті явища, які виявляють отаке спріднення (adhesion), стоять у генетичному звязку між собою, і встановлює послідовність їх розвитку. Наприклад, звичай, що чоловік уникає родичів своєї жінки, зустрічається вкупі з тим, що чоловік переходить жити до жінки в сім'ю — 14 разів, а вкупі з тим, що жінка переходить жити до чоловіка — 9 разів, укупі-ж із тим, що чоловік спершу переходить до жінки, а потім перевозить її до себе — 22 рази; жінка уникає родичів свого чоловіка, як живе в своїй сім'ї — 0 раз, при мішаній формі — 5 разів і при переході до чоловіка — 8 разів. Звідсіля Тейлор робить висновок, що заборона зносин між чоловіком і родичами його жінки стоїть у тісному звязку з переселенням його до їх хати, і що матріярхат мусів перейти в патріярхат, бо в противному разі пережитки уникання жінкою родичів чоловіка повинні були-б зберегтися і при матріярхальному устрою. Вчення про анімізм, як відомо, полягає в тому, що первісна людина переносить на всю околицю природу основні властивості свого власного „я“, заселяючи всі сили й стихії природи душами, чи духовими істотами.

Дальший розвиток етнографічної науки вінс чимало поправок у Тейлорову теорію. Він показав, що закони думання в сьогочасної людини й у первісного дикуна не однакові, і що дикун користується в своїй свідомій діяльності так званим передлогічним мисленням (Леві-Брюль, Дюркгейм). Далі виявилось, що переживання й сами деформуються та еволюціонують з бігом часу. Окрім того, Тейлорові джерела належать до різних шарів культурного розвитку і, ставши надбанням науки ще в 50—60 рр. минулого віку, тепер уже перестаріли. Отже під впливом нових даних етнографії захиталася всенька величезна будова Тейлорової аргументації: на зміну анімізмові з'явилася теорія аніматизму (Марет і ин.) та магії (Прейс і ин.).

Та проте значіння Тейлорове в історії нашої науки надзвичайно велике. Він витворив цілу школу першорядних учених, із яких необхідно згадати: в Німеччині — Брайзіга, Мюллера-Ліера, Вундта, в Голандії — Тіле і Вількена, у Росії — Харузїна і Л. Я. Штернберга, в Англії до Тейлора прилучаються своєю методою Е. Ленг, Фрезер і Джевоас.

Джон Лебок, лорд Евбері (1844—1913), англійський банкір, натураліст, археслог і політичний діяч, відомий своїм твором: „Початки циві-

лізації й первісний стан дикунів“ (Origin of Civilization etc, рос. переклад за ред. Коропчевського, 1870). Другий його твір — „Передісторичні часи“ (Prehistoric Times etc., 1865, рос. переклад 1876). Разом із Бахофеном, Мак-Ленаном і Морганом виходить він із первісного гетеризму, тоб-то безладних полових зносин, які він пропонує називати „комунальним шлюбом“. Відкидаючи стадію гінекократії, тоб-то влади жіноцтва, яку обороняє Бахофен, він проте приймає його теорію про материнське право і бачить відбиток останнього у грецькому міті про Ореста.

У Німеччині наукову етнографію розпочинають Вайц і Бастіян. Теодор Вайц (1821—1864) перший намагавсь у Німеччині надати етнографії характеру точної природничо-історичної науки. Основний твір Вайців, що згодом переробив і закінчив його Герланд, „Антропология первісних народів“ (Anthropologie der Naturvölker, 1854 й далі), у 6-х томах, являє собою першу спробу висвітлити історію фізичного й психічного розвитку людськості на підставі всього наявного етнографічного матеріалу. Завдання антропології — зв'язати біологічний і соціальний бік наших знань про людину. Вайц нараховує чотири фактори, що впливають на розвиток культури: 1) фізична організація людини, 2) властива кожному народові особлива форма його розумового життя, 3) географічне оточення й 4) соціальні відносини.

Та справдешній основоположник етнографії в Німеччині є Адольф Бастіян (1826—1905), директор музею народознавства в Берліні, що із 79-х років свого життя 28 років пробув у мандрівках. Дві ідеї лежать в основі його наукової творчості: 1) роля особи як пасивного відбиття суспільного життя і 2) вчення про основну думку чи ідею народів (Elementar- oder Völkergedanke). Надзвичайна подібність у матеріальній і розумовій культурі народів, що живуть на величезному віддаленні один від одного, пояснюється, на Бастіянову думку, суспільністю колективної думки (Gesellschaftsgedanke), характерної для даної, географічно обмеженої території. На початку культурного розвитку людськості думка була одна, згодом вона диференціюється і звідсіля відмінності в культурі народів. Але в своєму розвитку оця народня чи колективна думка пристосовується до географічно наданої їй території. У цьому — ідея так званих географічних провінцій, яку завів до науки Бастіян і в якій він бачив основу етнології (Grundlage d. Ethnologie). Географічні провінції — це області однакової культури, в яких перетинаються межі провінцій ботанічних, зоологічних і антропологічних. Оці географічні провінції виявляють могутній вплив не тільки на фізичний, а й на психічний склад людини. З того моменту, як географічне оточення перестав цілковито впливати на долю народу, починається період історичний. Запозичення допуслав Бастіян тільки для тих народів, що стоять уже на вищих щаблях культурно-історичного розвитку. Найважливіші Бастіянові твори — це: „Людина в історії“, 3 томи (Der Mensch in der Geschichte), „Народи Східньої Азії“ у 6 томах (Die Völker des östlichen



Asiens), „Народня думка в побудуванні науки про людину“ (Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft von Menschen, 1881) й ин.

Поруч з Бастіяном згадати треба й про іншого дуже видатного німецького етнографа — Ратцеля (1844—1904), бо обидва ці вчені зробили величезний вплив на дальший розвиток нашої науки в Німеччині: обидва напрямки, що борються тепер в етнографії, — школа еволюційна й школа культурних циклів, — початок свій ведуть од Бастіяна й Ратцеля.

Син воротаря в герцогському замку, аптекар, згодом студент природничого факультету, кореспондент і фельетоніст, Фр. Ратцель здобуває 1875 р. катедру географії в мюнхенському політехнікумі, а з 1886 р. стає професором у ляйпцігському університеті. Найважливіші його твори: „Народознавство“, „Антропогеографія“, а також досліди про лук і стріли в Африці, про каннібалізм, про міграції, про походження арійців, про панцер з палічок і т. д. Тимчасом як етнографи тієї доби ділили людськість на етнічні групи, Ратцель завів поділ на культурні цикли, тоб-то на групи народів, що мають подібну культуру, і доводив можливість споконвічних культурних запозичень, а не тільки культурних переживаннів. Ратцель мав багато учнів, що серед них особливо визначаються: Гетнер, Гасерт, Шурц, Шмельц, Вейле й російські етнографи Адлер і Івановський. Коли попередня школа виходила з принципу: „подібні причини викликають і подібні наслідки“ і приймала тотожність творчого апарату, тоб-то логіки й психології в первісній людині, „духа народу“, то цей новий напрямок, що веде свій початок від Ратцеля, ставить собі за завдання вивчати певні культурні типи і шляхи розповсюдження даної культури чи окремих її елементів. У протилежність до попередньої чисто еволюційної точки погляду нова школа називає себе культурно-історичною. Тепер її представниками є Лео Фробеніус, Фр. Гребнер, В. Фой, Б. Анкерман, Вільг. Шмідт й ин. Історик науковою своєю освітою, Гребнер вперше обґрунтував методологію культурно-історичного напрямку в етнографії. Названі вчені доводять, що світ первісних народів не становить однорідну („гомогенну“) масу, як це собі мислить еволюційна школа. Навпаки, ми тут спостерегаємо постійну диференціацію окремих культурних і етнічних шарів, а період їх розвитку в окремих випадках буває дуже різний. Є молоді і старі культурні круги. Це дає спромогу визначити відносний вік елементів, що споконвічні в окремих культурних циклах. А які-ж конкретні цикли встановлює сьогочасна культурно-історична школа в етнографії? Щоб ясніше читач міг уявити собі взаємовідношення окремих культурних циклів, які встановлюють ті чи інші вчені, я подаю на стор. 45 схему отого взаємовідношення <sup>1)</sup>.

Отака суть найновішого напрямку в царині етнографії. Проти теорії культурних циклів висловлюється ціла низка сьогочасних дослідників, як Еренрайх, Габерланд, Кремер і ин. Сьогочасне становище етнографії характеризується падінням давніх теорій (анімізм, теорія по-

<sup>1)</sup> Див. про цю школу арт. Thurnwald'a: „Kulturkreis“, Ebert. Reallex. d. Vorg. VII, 1926, 118—122.

слідовних стадій розвитку форм господарства і т. д.) і поживавішанням методологічної дискусії (теорія паралелізму розвитку, теорія культурних ер, вчення про конвергенцію, що запровадив до етнології Еренрайх, і багато ин.). Та сьогочасному становищу в царині етнографії, а так само історії української й узагалі слов'янської етнографії я гадаю присвятити окрему статтю <sup>1)</sup>.

У В. Шмідта	У Гребнера	В Анкермана	У Фоя	Область поширення
1. Екзогамно-моногамна	—	Первісна культура		Пігмеї і пігмеїди
2. Екзог. половототемістична . . . . .	Тасманська	—	—	Тасманія, деякі півд.-східні області Австралії
3. Екзог.-рівноправна .	К у л ь т у р а б у м е р а н г а			Реліктові форми в Австралії, Африці, передній Індії
4а. Екзог.-патріярхальна	Зах.-папуаська	Східн.-африканська	Тотемістична	Північна і південна Америка, передня Індія
4б. Екз.-матріярхальна .	Схід.-папуаська	Зах.-африканська	Двокласова	Передня і східня Індія, Америка
4в. Патріярх. - великосімейна . . . . .	—	—	—	Урало-алтайські (турко-татарські), індо-європейські і семітські народи
5а. Вільн.-матріярхальна	Меланезійська	—	Культура лука	Культура виникла в півд. Азії через вдертя патріярх.-великосімейн. скотарських племін у екзогамно - матріярхальні культури
5б. Вільн.-патріярхальна	Полінезійська	Суданська	Полінезійська	Культура виникла через вдертя патріярхально - великосім. племін в екзогамно - патріярхальні культури.

<sup>1)</sup> Складаючи цього нариса, я користувався отакими працями: А. Bastian, Vorgeschichte der Ethnologie. Berlin, 1881; Th. Achelis, Moderne Völkerkunde, 1896; W. Schmidt, Moderne Ethnologie—Anthropos I, 1906; Gräbner, Methode der Ethnologie, 1911; Carlo Sganzini, Fortschritte der Völkerpsychologie von Lazarus bis Wundt, 1913; E. Hoffmann-Krayer, Bibliographie und Geschichte der Volkskunde, 1910; Aranzadi y Hoyos Sainz, Etnografi, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España. Madrid, 1917, O. Stoll, die Entwicklung der Völkerkunde von ihren Anfängen bis in die Neuzeit—Mitteil. d. Geogr.-Ethnogr. Geselsch. XVIII, 1918; A. Guichot y Sierra, Historia del folklore. Sevilla, 1922; H. Plischke, Von den Barbaren zu den Primitiven 1926 й інші.



Dr. Eugen Kagarow, Professor a. d. Universität Leningrad. Abriss der Geschichte der Ethnographie.

Der Verf. bespricht die historische Entwicklung der Ethnographie in vier Abschnitten. I. Antike Ethnographie. II. Mittelalterliche Völkerkunde. III. Anfänge der wissenschaftlichen Ethnographie im XVIII Jh. und verschiedene (orientalistische, romantische, historische, philosophische, geographische, anthropologische, archäologische, linguistische und soziologische) Richtungen in späterer Zeit, wobei in der soziologischen Richtung vier Hauptformen unterschieden werden: die biologische, darwinistische, völkerpsychologische und ökonomische. IV. Entwicklung der Ethnographie als einer selbstständigen Wissenschaft mit eigenen Methoden und Aufgaben von Bastian bis auf unsere Zeit.

Ленинград 1926.

*Проф. Евген Кагаров.*

---

## ЮНАЦЬКІ І ХАЙДУТСЬКІ ПІСНІ У БОЛГАР.

(Записані в с. Тернівці на Миколаївщині).

З усіх слов'янських народів болгари найпізніше почали своє культурне життя, тим-то й не дивниця, що інтерес до народньої поезії у болгар, прокинувшись з 80-х років, ще не ослаб, і була-б шкода, коли-б він зменшивсь, бо ще багато народня пам'ять зберегає скарбів з часів глибокої старовини і чекає записувача. Ці скарби в інших народів вже давно займають належне їм місце на полицях книгосховищ, тільки в болгар цю роботу ще не закінчено. В самій Болгарії народню поезію студіюють досить авторитетні вчені, як Арнаудов, Балабанов, письменник Неміров. На мою думку, не слід обмежувати цей інтерес тільки Болгарією; на Україні болгар чимало: тільки на Одещині і Миколаївщині є 7—8 болгарських сіл з людністю в 30—35 тисяч. У Таврії і Криму їх іще більше. А коли взяти на увагу, що людність болгарська надзвичайно консервативна і це заваджало їй змішуватися з місцевим елементом, робило її замкненою, то можна припустити, що пісні і звичаї в цих селах могли зберегтися навіть краще, ніж у самій Болгарії. З певністю, наприклад, можна зазначити, що селянин у Болгарії одягнув європейське вбрання мало не на 20—30 років раніш, ніж український болгарин. Пісні серед українських болгар записувано випадково, і бралися за цю справу люди мало авторитетні. З високоавторитетних учених багато записав проф. Державін, але все, що він записав, зібрано в селах Таврії й Басарабії. По болгарських селах можна натрапити на пісенники, надруковані на Московщині або Україні, тільки-ж пісні в них невідомо де зібрані і досить невисокої якості, являють собою швидше приспіву переважно весільних пісень, а то попросту набір слів без ніякого змісту. Тепер записувати важенько: пісні вже зникають з пам'яті старих людей, а молоде покоління або зовсім їх не знає, або знає самі початки; його настроєві більше відповідають: „яблучка“, „моя мама спекулянка“, то-що.

Скількись слів про с. Тернівку, де записано всі наведені тут пісні. С. Тернівка—за сім верстов од Миколаїва. За архівними даними, її засновано р. 1803, своє сторіччя вона святкувала одночасно з Миколаївом.—але старі люди запевняють, буцім-то їхні діди переселилися року 1796 або й на 2—3 роки раніше, ніби-то дозвіл переселитися дав їм ще катерининський уряд. Землі у наших дідів було скільки-завгодно, але сіяли, аби вистачило на харчі через зиму; головну увагу було



звернено на скотарство, садівництво і городництво. Треба сказати, що наші діди були, нівроку, значно кращі садівники, ніж їхні нащадки. Не на одному з прадідівських садків або виноградників тепер росте тільки лобода та бур'ян. Ще перед 50 роками багато було виноградників, і вина готували собі на зиму чимало господарів. Траплялося, що дехто їздив у Басарабію й привозив собі звідти вина. А з осені починалися весілля з їх безперервними бенкетами і тоді оживала юнацька і хайдутська пісня. Коли, йдучи за спогадами старих людей, перенестися в перші десятиліття ХІХ в., можна з певністю припустити, що у тернівців довгенько підтримувався безпосередній зв'язок з покинутою батьківщиною через своїх хайдутів. Не всі ті, що змандрували з рідного краю, настільки захопилися життям у нових умовах, щоб цілком одірватися думкою й почуттями від покинутої батьківщини. Залишені там родичі, розкішна природа долини Мариці <sup>1)</sup>, жадаба помститися над турчином, що вигнав їх із батьківщини, не одного з них вабили назад, а надто тих, хто ще там устиг дістати бойове охрещення на Балканах. До недавнього часу можна було чути від старих людей оповідання про хайдутів тернівських і з інших сіл. Оповідання, звичайно (мені довелося чути про 3-х героїв), утрачали поволі свій реалістичний характер і набирали рис, властивих героїчному епосові взагалі. У Тернівці чимало родин, що виводять свій рід од якого-небудь ніби вславленого хайдута. Трапляється, що скількись родин, чужих одна одній, визнають якогось спільного родоначальника-хайдута, доводячи спільність свого походження досить непевними аргументами, як-от: ніби за старих часів у них було однакове прізвище.

Дарма що ці оповідання фантастичні, проте такі хайдуди серед пересельців таки були; вони частенько навідувалися до Туреччини, цікавлячись більше „пушкою“, ніж плугом. Ці хайдуди досить довго підтримували зв'язок пересельців із рідною країною (двоє хайдутів, переказувано мені, померли десь у 40-х роках). Цей зв'язок мав для пересельців велику культурно-національну вагу: він відновляв і поповняв ті традиції, що вони вивезли були з собою із своєї батьківщини, давав нову силу зберегати їх і далі. Надто багато це важило для хайдутських пісень, для збереження їх. Для болгар-пересельців вони не просто пісні; вони — їх історія, джерело їхньої родинної й соціальної морали, джерело надії на визволення рідної країни, що поволі в їх уяві злилася була з поняттям „Стара Планина“, де ніколи не згасала героїчна боротьба за волю. Цікаво буває послухати розмови, що звичайно починаються після проспіваної пісні: старі пригадують, що чули від дідів, прадідів про хайдута, що про нього співали в пісні, і з цих спогадів складається ціла героїчна поема; ще частіше герой пісні нагадує слухачам долю відомого їм свого хайдута, і довго, доповнюючи один одного, пригадують вони його пригоди, мовчазну, сувору вдачу, надлюдську фізичну силу.

<sup>1)</sup> Тернівці — пересельці з Тракії, з Одринського вілайєту.

Співають хайдутських пісень звичайно підчас якогось бенькету (на весіллі, хрестинах, родинях). Співають ув один голос, причому часом у супроводі гри на „кавалі“. Кавал або акомпаньює співові, або повторює мотив після кожного куплета (кавал — це рід сопілки або кларнета; складається він — дерев'яний або металевий — із трьох частин без пістона, — звук має зубний тембр). Грати на ньому важенько, а тому гарні кавальджії траплялися не часто.<sup>1</sup> Тепер вони в Тернівці перевелися, тільки 2—3 є в В. Буялику.

Останній кавальджія в Тернівці (І. Шулев) помер року 1919. Кавал як-найтісніше звязано із хайдутськими піснями, на йому найкраще віддати можна їхні тягучі, мінорні мелодії, з дуже складними та важкими варіаціями, нелегкими і для співу. Інші два інструменти: „гайда“ (коза) відповідає жанрові весільних пісень, і „свірка“ — танкових.

Де-далі в минуле одходили спогади про батьківщину; чим більше поривалися звязки з рідною країною, що підтримували або свої хайдуті, або нові втікачі, тим більше хайдутські пісні втрачають свій специфічний характер і зливаються з піснями іншого типу, відомими в нас під назвою „субатських“ або „субашких“ (субаш — означає бенькет). Ці пісні співають теж за трапезами на весіллях, і під їх сумні мотиви підпили „чичовца“ (дядьки) проливають чимало сліз.

Хайдутські та субатські пісні плутано одну з одною. Це пошкодило обом. Поволі межі між ними почали стиратися, і хайдутська та субатська пісні зливалися в одну. Це легко могло статися, субатська бо пісня змістом наближається до хайдутської: за свій сюжет вона має яскраву подію з життя родинного, або громадського, і елемент героїчний стоїть у їй на чільному місці. Таке злиття шкодить записуванню, бо сами співці не помічають, що окремі частини пісні не відповідають одна одній. Щоб установити більше-менше правдивий текст, доводилося мені збирати цілу громадку співців, чоловіка 5—6, один із них співає (не співаючи вони не можуть пригадувати), а інші його доповняють або виправляють. Підчас отаких виправляння часом виникала цілком окрема пісня, що поодинокі її частини злилися з іншою.

Найбільше перешкоджає те, що дуже багато пісень призабуто, і хоч скільки я копавсь був у пам'яті найстаріших співців, проте нічогосінько не потрапив добути. Початки пам'ятає навіть і молоде покоління, тимчасом як кінець пісні зникає цілком. Це можна з'ясувати тим, що їх цілком і не співали, а більше-менше закінчену сцену з хайдутської пісні співали, як окрему пісню. Треба сказати, що Тернівка та, здається, й Болгарія не мали таких співців-професіоналів, як ото українські кобзарі або великоруські сказітелі, що як зберегали, так і творили пісні. Отже довга пісня-дума із складною фабулою і з численними пригодами потрапляла в несприятливі умови і розбивалася на окремі частини, що поволі стали їх уважати за окремі пісні.

Тепер дозволю собі торкнутися змісту записаних пісень. Їх усього 17. Вісім із цих пісень треба віднести до епосу ще юнаць-



кого <sup>1)</sup>, що панував перед турецькою неволею. Всі вони мають на собі відбиток давньої давнини. Герої їх: Радул, Богдан, Крале-Марко — певні історичні особи. За найдавнішу, на мою думку, треба визнати пісню про Гьоро-Джелепел (джелепел у піснях значить те самісіньке, що герой, хайдутин). У самому героєві важко впізнати якусь історичну особу, але в ній змальовано боротьбу з татарами, отож пісню треба віднести до XIII або початку XIV ст. (останній напад татар — 1292 р.). Татари вдиралися до Болгарії або через Добруджу або біля Видина. У пісні говориться, що Гьоро володіє 9-ма містами (число 9 фігурує у всіх піснях) і між ними — „Будина-града“, що в ньому не важко пізнати Бдин (давня назва Видина). Можна думати, що Гьоро <sup>2)</sup> — один із видинських Шишмановичів, що походженням своїм були кумани (джелепел — напевно слово тюркського походження).

Далі, 3 пісні про „Кара-Бугдань“ — є скоріше уривки з якоїсь великої пісні, хоч ті, в кого їх записано, запевняли, наче-б із давніх часів дві з них (3 і 4) співано в такому вигляді. Може бути, що такими їх завезено із Болгарії. В особі Богдана можна бачити історичного Богдана, македонського князька, що 1372 р. стає за васала в турецького султана Мурада I. У македонському епосі він відомий під назвою: „Лютіца Богдань“. У наведених уривках додаток перед ім'ям, „кара“ (чорний), має таке саме розуміння. У всіх трьох Богдана характеризувано однаково, як людину жорстоку, егоїстичну. Він забиває свого небожа на очах його матери й батька, щоб у майбутньому цей небіж не відняв у нього влади; своєю лютістю він жахає свою дружину — Грозданку, що клене свою матір і Богданову за своє замаріроване життя <sup>3)</sup>.

Пісням про Крале-Марка в нас не пощастило. Наведені 2 уривки образ Марків передають слабенько. У першому уривкові дружина Маркова Калинка (істор. Гелена) зраджує його. Її спокушає на зраду Бяльо. У цьому малюнкові не важко впізнати історичну подію, що сталася 1380 р.: Марко прогнав свою зрадливу дружину Гелену, а вона передала сербському воеводі Балші II (у пісні — Бяльо), ворогові Марка, місто Костур. У пісні Калинка ніби сама тікає і вже по дорозі шкодує та й, зустрівши Маркову матір, прохає її, нехай вона нічого не каже Маркові, щоб змогли повернутися. На цьому пісня уривається. Другий уривок — тільки початок пісні. Марко збирається їхати шукати собі дружину і радиться з матір'ю <sup>4)</sup>.

Герої 7-ої пісні Радул <sup>5)</sup> теж уславлена історична постать у болгарському епосі. „Радул-бег“ з Букурешта відноситься до героїв із циклу

<sup>1)</sup> Юнаків у піснях уживано хайдутами помилково: слово хайдутин з'явилося пізніше.

<sup>2)</sup> Серед героїв циклу Марка Кралевича цю постать нагадує „Груйо“ (Збірн. Верковича).

<sup>3)</sup> У „Сборникъ Имп. Ак. Н. за 1832 г.“ є пісня подібної композиції про те, як Богдан забив свого небожа. Записав пісню Качановський.

<sup>4)</sup> Обидві пісні є в тому самому збірнику, тільки іншої композиції.

<sup>5)</sup> Пісню надруковано в I збірн. Од. Ком. Кр.

про царя Івана Асеня II (Шишмана), тирновського царя до 1393 р. (саме коли турки Тирнов захопили). Пісня виславляє фізичну силу Радулову, він перемагає ведмедя. Зміст пісні може вказувати на боротьбу з хижаками, але композиція пісні дає право думати, що боротьба з ведмедем з царевого наказу перед натовпом глядачів є просто розвага, от як та боротьба, що й досі практикується по болгарських селах підчас щорічних „зборів“ (святкувань або в день Юрія, або храму). Здобути ймення „Боримечка“ — ідеал кожного борця. Остання пісня з юнацького циклу, пісня про Стояна, що його цар розлучив з молодою дружиною, покликавши до себе на службу, — то варіант пісні про Симона, що є в збірнику бр. Миладинових, — відноситься до пісень Маркового циклу<sup>1)</sup>.

Останні 9 пісень відносяться до хайдутських пісень турецької вже доби і мають уже інший кольорит. У них співець інакше ставиться до героїв, аніж в юнацьких піснях. Співець не так нанизує різні пригоди героїв, як виявляє своє й узагалі народне почуття до них, як до борців за народню волю. Співець хайдутської пісні неначе сам захоплюється мріями свого героя про волю, блукає з ним по горах і лісах, або безнадійно сумує, описуючи їхні невдачі й загибель. Мова хайдутських пісень яскравіша за мову юнацьких, багатша на метафори, вособлення. Хайдутські пісні дають також значно більший матеріал для характеризування народньої морали, для виявлення постати ідеального борця за волю, як її уявляє собі народ. Улюблений герой наших пісень — Стоян, пісні про нього мають досить закінчений вигляд. Стоян має, на думку проф. Теодорова, риси, спільні з Крале-Марком, і пісні про Стояна складено на півночі Болгарії під впливом Маркового епосу, що йшов із півдня, але вже модифікованого під впливом боротьби з турчином. Хайдути Страхил і Чавдар — історичні постаті. Зберігсь ще уривок пісні про якогось хайдута Димитра.

Хайдути відрізняються від юнаків здебільшого тим, що підлягають певному кодексові морали, хоча й своєрідної. Хто порушить отого кодекса, того відповідно карали (дарма що болгарська мораль не надто оптимістична: часто-густо зло панує над добром). Хайдутин не підлягає звичайній моралі. Подавшись хайдутувати, він пориває з сім'єю і з її вузькою мораллю. Хайдутин зразу виростає на цілу голову вище од звичайних людей, авторитет батька, матери для нього не існує. Про батька жадна пісня не згадує. У російських білінах „батьюшка“ згадується на першому місці, батькова порада вважається за критерій служіння народнім ідеалам; в українських думах „батько і ненька“ згадуються разом; буває, що український козаченько радиться з батьком перед походом. Болгарський хайдутин ніколи не радиться з батьком, він сам знає свої завдання, а батько ніби мовчки благословляє сина, і хоч йому боляче, проте він стримується. Мати — інша річ. Хайдутин не те, щоб визнавав її авторитет, йому по-просту шкода її. Вона утримує його, щоб він

<sup>1)</sup> Пісня в декількох варіантах є в Збірн. Верковича. Рос. Ак. Н. 1920 р.



не йшов у бій, пророкує йому загибель, оплакує його наперед, але це ніколи його не стримує, він завсіди її покидає. При нагоді його думки перш за все вертаються до матери. Хоч хайдутин і кидає матір, часто навіть без притулку, проте народ ніколи не взиває його за це образливою назвою „нехранимайка“ (син, що відмовився матір годувати, мало не рівнозначен назві „розбишака“).

Характерний що-до цього зміст трьох пісень (12, 13 і 14), що показують, як ставиться хайдутин до матери. У третій із них Стоян вдається до матери, пропонуючи їй або дивитися на нього, або лягти, або навіть бити, бо через три дні він піде в хайдути. Він кидає матір. Мати чекає цілий рік і подається шукати його, розпитує подорожніх про сина, але ніхто про його не знає, тільки радять її вдатися до журавлів, орлів і воронів, може вони, високо літаючи, бачили його. Мати питає журавлів, а ті відповідають, що бачили її сина на березі моря: постіль його — пісок, подушка — мармуровий камінь, а ковдра — синє небо. Ворон, його товариш, крилами йому тіль держить, кігтями хліб кришить, а дзюбом воду носить. Стоян посилає ворона додому, щоб сестра і дружина прислали йому одіж. Тут навіть не Стоян, а його мати — центральна постать пісні. Пісня ніби має на меті змалювати, як неспокійна думка матери стежить за сином, що блукає по всяких нетрах, і збентежена уява малює їй його страждання. У 12-ій пісні Стоян ніби вирішив стати орачем, щоб годувати стару матір, але витримує недовго: двічі обійшов він ралом поле, за третім разом розпріг буйволи і погнав їх у ліс, побажавши їм, щоб відміть їх із'їв, а сам зникає в темному лісі. Цікаво одзначити, що в хайдутському епосі часто мати підноситься на таку височінь, що відношення до неї пісні наближається до якогось культу. Честь уславленого лицаря поділює нарівні з ним і його мати, бо вона-ж його на світ народила й виховала в ньому таку лицарську вдачу. Коротенька пісня (ч. 13) малює сумну картинку: через село проходять сегмени (турецькі жандарми), несуть юнакову голову, ніхто не пізнає її; аж наприкінці надходить „стара бабічка“ і вона пізнає голову свого сина Стояна. „Офером, бабо, машала“ (честь і слава) — хвалять бабусю турки за те, що вона виховала такого юнака, і бажають їй іще одного такого виховати і щоб і йому вони голову відтяли.

Друга найближча до хайдута особа — то сестра, і вже аж тоді дружина. Стоян (у п. 15) лежить біля криниці знеможений, недужий, чекаючи допомоги від своєї родини. Сестра і дружина приходять жати недалеко криниці і чують зойки слабого, тільки-ж пізнає його голос не хто як сестра і перша таки біжить йому на поміч. Правда, пісня<sup>1)</sup> (17) малює також образ і сестри-зрадниці, що, ратуючи одного брата, зраджує другого і передає його туркам; це викликається ніби-то вимогами села, що боялося помсти від турків. Зрада сестрина вдається, але народ цього не виправдує і своє відношення висловлює устами Радича, що каже

<sup>1)</sup> Пісні надруковано в збірн. Од. Ком. Кр.

сестрі: „коли ти мене обдуриш, то краще-б я тобі був очі вийняв, на шпички настромив і до капелюха причепив“. Проте сестра його перехитрувала. В пісні характерна довірливість хайдутина Радича до сестри, що, на його думку, не може зрадити брата.

Не раз-у-раз хайдутин тільки обороняє знедолених; трапляється, що його захопить якийсь егоїстичне почуття: заздрість, себелюбство, помста за образу. Він тоді порушує той кодекс морали, що його повинен дотримуватися. За це його чекає кара. Стояв у пісні (16) вирізав ціле весілля за те, що його обминули при частуванні, але якась вища сила його за це страшенно карає. Повернувшись з хайдутського походу, він із'їв скільки ягідок із дерева, що виросло на тому місці, де загинули молоді і дівер, яких він прив'язав був до дерева. Од цих ягідок починає він кволіти, прикований до постелі.

Помста часом буває справедлива, коли хто не розуміє завдань хайдутина і стає йому на перешкоді. У пісні про Чавдаря (п. 10), Чавдар вирізує громадян с. Стамбулова за те, що вони хтіли його піймати і повісити. За це він не терпить ніякої кари, а спокійно зникає в лісі.

В уривку пісні про хайдутина Дмитра (п. 11) малюється образок, як хайдутська „дружина“ (ватага) так обідралася; що хоче розійтися на заробітки, але ватажок „Димитр“ утримує її, спокушаючи якоюсь живою від пограбування багатирки Кирими. Цього народ не осуджує, бо робиться воно за-для вищої ідеї. Найпопулярніший із хайдутів болгарського епосу — „Страхил-страшен хайдутин“. Він, як і Чавдар, малюється надзвичайно суворим. Страхил має такий суворий погляд, що навіть самі хайдутини не витримували і тікали від нього. У 9 пісні схарактеризовано його досить витримано, хоч головною постаттю виставляється якийсь хлопчина, що не з'якався Страхила, ба навіть каже йому, нехай встане з-за столу та й поступиться своїм місцем. Це імponує як Страхиліві, що вибирав був собі тільки сміливих юнаків, так і народнім уявлінням про справжніх хайдутів. З хлопчини вийде справжній хайдутин, от як Страхил. Про Страхила найбільше і усних переказів. Про нього оповідають, що найдужче ненавидів він ченців та попів. Своїм хайдутам він наказував: „ако срешнеш калугерин, обеси го на първо дърво“<sup>1)</sup>. Турків дозволяв усіх забивати, хоч для бідних дспускав вийняток. За смерть болгарина карав хайдутів сам на смерть, але відняти майно у болгарина-багатія дозволяв. До недавна від старих людей можна було почути багато прислів'їв, приписуваних Страхиліві. Суворої вдачі був і Чавдар, як характеризує його пісня, тільки-ж усні оповідання про нього призабулися.

Цим вичерпується матеріал, що його пощастило мені записати. Коли я починав цю роботу, то не сподівався був навіть цього добути, настільки цей жанр пісень призабуто. Всі інші пісні: танкові, колядки, весільні збереглися куди краще, цікавиться бо їми більше молодь, а хайдутські і юнашкі пісні — для старих.

<sup>1)</sup> Як зустрінеш ченця, повісь його на першому дереві.



Дозволю собі додати ще скількись загальних слів про ці пісні і про характер їх виконання. Коли придивитися до хайдутських пісень і хоч позверхово порівняти їх з юнацькими, не важко помітити, що всі пісні про хайдутів проійнято надзвичайним сумом, ба навіть безнадійністю, чого зовсім непомітно в юнацьких. В останніх героїчна подія може здивувати, піднести настрій, юнаки завсіди досягають своєї мети, а в хайдутських, дарма що викликають вони захват подвигами своїх героїв, але кінець-кінцем і співцем і слухачами опановують сум і безнадійність, як безнадійним було і 500-літнє рабство у турчина і безнадійна боротьба з ним. Хайдутин гине на самоті без товаришів і родини: його товариство — самісінькі орли і ворони, і вони спочивають йому. Такому змістові відповідають і надзвичайно сумні мотиви цих пісень, що викликають мимовільні сльози у слухачів. Чи талановито виконує співець ту або иншу пісню про хайдута, оцінюється кількістю осіб, що в них співець викликав сльози. Сліз своїх слухачі не соромляться, не вважаючи на те, що часто вони ллються за весільними трапезами. При записуванні траплялося, наприклад, що якась молодиця або бабуса одмовлялася співати, боячись, що не стримає сліз.

#### ЮНАШКИ ПЯСНИ.

1. Прудавало са Тенино Яни,  
 Прудавало са, ценувало са:  
 Бяло й лице за мили браино,  
 Черни й очи за пубратима.  
 Иден я купи, други прекупи,  
 Гьоро джелепел е прекупника.  
 Метна я Гьоро на врана коня  
 Та я заведе Гьоро  
 На неговите девет градове,  
 Девет градове с девет вратички.  
 Гьоро си майци тихо говори:  
 — Яс кида, мале, да хайдутувам  
 Пак Янка теби дома уставам.  
 От де са зели черни татари,  
 Разбиха Гьором девет градова,  
 Девет градове, девет вратички,  
 Та му отзели Тенино Яни,  
 Та го занели в татарска земя.  
 Отишал Гьоро ф татарска земя;

Татарски моми хоро играят,  
 Тенино Яни хорото води.  
 Фана са Гьоро за тенка Янка,  
 Янка му тихом тихо говори:  
 — Я надзъд-надзъд, чуздо-чuzдинче,  
 Да не та згледа черно татарче:  
 Кръвнина струва среди селото,  
 Среди селото, среди мигдана.  
 Фана я Гьоро за тънка рька,  
 Метна я Гьоро на врана коня  
 Та я заведе в Будина града.  
 Гьоро си майци тихо говори:  
 „Стани ми, мале, стани отвори,  
 Че пак ти вода Тенино Яни“.  
 — Оле-ле, Гьоро, оле-ле сину.  
 От де дойдоха черни татари,  
 Разбиха твойти девет градова,  
 Та ми отзеха Тенино Яни.

#### За Кара-Бугдань.

2. Бугданю, Кара-Бугданю,  
 Пил Бугдань, пил Кара Бугдань,  
 Пил вино, пил медовино  
 И върла бяла ракия  
 На войвоводово „коляно“<sup>1)</sup>.

Войводиця го питаше:  
 „Бугданю, Кара-Бугданю,  
 Откато стана хайдутин  
 Колко си села разселил,  
 Колко си къщи раскопал,

<sup>1)</sup> В инший пісні „поляна“.

Колко си майки расплакал,  
Колко си бащи разжалил?“  
Бугданъ войводици думаше:  
„Войводице — ле, невясто,

Девет сѣм села разселил,  
Девет сѣм къщи раскопал,  
Девет сѣм майки расплакал,  
Девет сѣм бащи разжалил“.

- 3<sup>1)</sup>. Пил Бугданъ—пил Кара Бугданъ,  
Пил вино, пил медовино  
И върла бяла ракия  
На войводова поляна.  
Като са яли и пили,  
Вяра и клетва сторили:  
„Който на път срещнеме  
Жив да го не оставеме“.  
Като с дружина тръгнаха,  
Найнапрѣх сестра му срещнаха,  
Сестра му бяла Тоторка  
И зет му Гьозлем-Никола.  
На тях са ништо не рекли.

Ми им дитето отзели,  
На ръжен го набучили,  
На огин го припекали.  
Майка му я накарали  
На субаш пясня да пѣе  
Тяйно му го накарали  
Подир сѣс кавал да свари.  
И тя викнала, запяла:  
Печи са, печи, Бугданю,  
Вуйчо ти каил не стана,  
Че си на име кръстено,  
И тебе думат, Бугданю,  
Да не му хайдутлук отземеш.

4. Грозданка по двор одеше,  
Ново кѣндило миѣше,  
И го пред бога палеше,  
И се Бугданя кѣляше:  
„Бугданю, кара Бугданю,  
Бог да та убий, Бугданю!  
Убие да та поразѣ,  
Чи ми си веки дотегнял:  
Ката ден, ката сутрина  
Кървави дрехи да пера,  
Остри ножове да трия,

Търговски глави да крия.  
Бугданю, Кара Бугданю!  
Бог да убие, Бугданю,  
Твоята майка и мойта.  
Моята майка Бугданю,  
Дано я господ убие,  
Защо ма даде на тебе.  
Твоята майка, Бугданю,  
Дано я господ поразѣ  
Срсем ма стори, Бугданю,  
Бугданю, кара-Бугданю.

#### За Марко.

5. Бяльо по двори одеше,  
По двори, по бѣлдарани,  
И си Калинки думаше:  
„Калинки, булка кубаво,  
Яла ми млада престани“.  
Калинка Бяльом думаше:  
„Почакай, Бяльо, не бързай.  
Ки прата Марко на нива  
И стара майка на лозе  
Ки фкарам крави ф агѣли,  
Малки тиленца в угради,  
Ки преспа дите ф люлката.  
Сама за вуда ки идам  
От Стойчов студен кладенец  
И там ти, Бяльо, престана“.  
Фкарала крави ф агѣли  
И дребни тиленца в угради,  
Турила дите ф люлката,  
И не си зела видрата  
Ами си зела дрехите

Та че до Бяльом пристана,  
Пристана та му уйдиса.  
Тръгнаха в пътю да върват.  
„На пътю Марко срещнаха.  
Марко си от лов идеше.  
Марко си Бяльом думаше:  
„Бяльо-ле, прѣмактарю-ле,  
Дали т'я коню туварен,  
Дали сѣс тешко имане,  
Али ти бульче пристана,  
Пристана та ти уйдиса.  
Бяльо си Марком думаше:  
— Марко-ле, млада войводо,  
Не ми с коньо туварин  
Ниту сѣс тешку имане,  
Ала ми бульче пристана  
Хубава булка Калинка. —  
Бяльо фѣф пътю си тръгнал  
Марко си Бяльом извика:  
„Почакай, Бяльо, почакай,

<sup>1)</sup> Спѣвається на хоро на Великдень.



Яс да ѝ дарба дарувам,  
Шапа алтъни дарувам“.  
Калинка — хитра, разумна,  
Дръпнала чумбер над очи,  
Да не я Марко познае,  
На Марко ръка цълува.  
И пак си ф пътя тръгнаха.  
По пътя майка срезнаха.  
Майка Калинка пузнала.  
Пузнала и прудумнала:

6. Седнал ми с Марко да вечеря  
Суха ляба и пиперя.  
Кък вечеря и вечеря.  
Под мустак са подсминува  
Стара майка Марком дума:  
„Ой ти тебе, крале — Марко,  
Като идеш и вечеряш,  
Под мустак са подсминуваш,  
Дали Марко ти са смяеш  
На моята тежка старостъ,

7. Радульо, млада войвода,  
Снощи са Радул оглавил,  
Углавил главеш да прави.  
Упекли печки лябове,  
Пускали бочки със вино,  
Заклали крава ялова.  
Тридни са яли и пили,  
Тридни ми и три вечери.  
Като са яли и пили,  
Радульом абер дофтасал  
От царю от господарю:  
Де да с Радул да дойде  
Със мечка да са поборе,  
Със мечка, със пелеванка.  
Я Радуль майка попита  
Мале-ле, мила мале-ле  
— Царю ми абер проважда  
Да ида, мале, да ида  
Със мечка борба да бора  
Той ще ма града на гради“.  
Майка Радулом думаше:  
— Седи, Радулю, не оди  
Със мечка борба да бориш:  
Балабан мечка — штрравница  
Тя ще та Радульо убие,  
Убие да та изиде. —  
Радуль майчи си думаше:  
— Ки ида и па ки дойда;  
Па ку са нящо забава  
Венчайте булка з деверу,  
Па на Радулю раздайте

„Калинко, булка хубаво,  
Що стури, булки направи,  
Та си до Бяльо пристана“.  
Калинка майчи думаше:  
Я върви мале фъф пътно,  
Дребни си сълзи не рони,  
Да не са Марко дугади,  
Да не са Марко расърди,  
Расърди и са разгняви  
Яс да са надзъд повърна.

Али може да са смяеш  
Ти на моята вечеря?“...  
Марко майчи отговаря:  
— Не са смия яс на старостъ,  
Ни на твоята вечеря;  
Ми яс мисла да са жена  
И яс дума си задумах,  
Кую Кунче яс да зема  
Да зема ли коня дебелана  
Али коня бързоношка.

#### Радуль

Тритине и деветтине.  
Стана Радульо утиде  
Та си кавала забрави,  
Кавала двата глашника  
Та са на надзъди повърна  
Та на майка си думаше:  
— Подай ми, мамо, кавалу.  
Майка му нищо не речи  
Тя му кавалу подаде  
И дребни сълзи пороне.  
И Радуль тръгна отиде,  
И найде село Коблево,  
Прямо сред село отиде,  
Сред село, среди мигданю.  
За свире Радуль с кавала  
На юреш, на голям буреш  
Та са събрали, събрали  
От села от кадалъци  
Радульом борба да гледат.  
Отдолу мечка идише.  
Като са мечка наближи,  
Наближи, тихо порева.  
Радуль си кавал остави  
И са със мечка олови  
И така на мечка думаше:  
— Балабан, меч ко-штрравнице,  
Ако ма мечко убиеш,  
Убиеш да ма изедеш.  
Та че са Радуль расърди,  
Расърди та са разгняви,  
В синю я небе издигна

В черна я земя удари,  
Удари та я затърли.  
„Офером Радуль — машала“

Радуль майчи си думаше:  
— Мале-ле мила мале-ле,

Посегни в златни джобове,  
Езвади златни ябълка,  
Да си устата раскваса,  
Да си сърцето раблажа.

8. Стуяновата майчица  
Тя са е млогу збъркала,  
Збъркала и прибързала,  
Стуян си млад углявила.  
Фъф петък Стуян згудила  
Ф събута дено преоде,  
Ф неделя свадба направи.  
Ф пундяник абер дуфтаса  
От царю, от господарю:  
Де да е Стуян да дойде  
На царю слуга да бъде,  
На царю и на царица.  
Ако-ле дойде — не дойде,  
Главата да му земете,  
На царю д'а донесете.  
Стуян си майци думаше:  
— Мале-ле мила мале-ле,  
Какво да правим, да сторим,  
Да ми примяна събиреш,  
Бульчето да са не угади.  
Бульчето хитро-разумно,  
Прискокна в долни гърдини,  
Набрало цвяте сякакво,  
Набрало зелен бусиляк,  
Дор три го китки увило  
Та ги Стуяном пудава,  
Така Стуяном наръча:  
Стуяне пръвно-пръвнило,  
Стуяне пръвно-венчило,  
На ти, Стуяне, тяс китки  
Куга до царю да идеш,  
На царю слуга да бъдеш,  
Да ги, Стуяне, пуливаш  
Сутрин и вечер със вуда,  
На пладнин със дребни сълзи.  
Да са китките весели:  
До куга тий са весели,  
До тогав ка сам лефтера  
Като китките пувяйнат,  
Тогав ка са ожена“.  
И тръгнал, Стуян, отишал

При царю, при гуспударю.  
Нусил си Стуян китките,  
Нусил ги Стуян пуливал  
Тъмн ми девет години,  
На десетата гудина  
Киткте му пувяйнали.  
Стуян по двору одеше  
И дребни сълзи ронеше.  
Слугар Стуяном думаше:  
— Стуяне, вярна дружино,  
Що одеш по двор та плачеш?  
Стуян му отговаряше:  
“Кък да не ода да плача  
Китките ми пувяйнали,  
Бульчето ки са ожени“.  
Слугар на царю доложи,  
И царю Стуян пувика.  
Стуян си царьом думаше:  
— Царю ле, господарю-ле,  
Бульче ми днески са жени,  
Днес ки му бѣди свадбата,  
Пусна ма царю да идам.  
Царю Стуяном думаше:  
„Стуяне вярен слугарю,  
Отземи мядни ключове,  
Отвори темни зндани,  
Езведи кунче ранено“.  
Като го Стуян изведе  
Та че го Стуян възседна,  
Пътю му бяше за три дни,  
Той го премина в три часа  
Булче си под бул заваре,  
Тя по тръпеза ходеше.  
Той седна открай трапеза  
Булка до Стуян наближи  
И при Стуян застава,  
Пудаде жълта бѣклица  
Стуян ѝ пръстен пудаде,  
Булка та буле отфърля  
Стуян за ръка улове.



## ХАЙДУШКИ ПЯСНИ.

## За Страхил.

9. Разсърдило са момченце  
 На майка и на тийно си,  
 Че го не глават, не женат  
 За русокосо момиче,  
 За чърнаока девойка.  
 Той стана рано ф неделя  
 Та са примяни нареди  
 Та че в гурата отиде  
 При Стойчов — студен кладенец,  
 Де са дружина събира,  
 Студена вода да пие,  
 И там дружина завари.  
 Мумченце вуйчо-си пузнал  
 И на вуйчо си думаше:  
 „Вуйчо-ле, млада войвода,  
 Пиши и мене ф тефтеря,  
 И ази със вас да дойда“.  
 Вуйчо мумченце думаше:  
 „Мумченце, внуче вуйчово,  
 Ти ми си много мънечак  
 Хайдушки измет да вършиш,  
 Кък да та вуйчо запиши,  
 Ния при Страхил ки идем:  
 Той му е страшен погледу  
 И му с грозна сурата,  
 Ти ки са, мумче, уплашиш“.  
 Мумченце дума вуйчо-си:  
 „Пиши ма, вуйчо, пиши ма

И ази със вас да дойда,  
 Макар подире да върва,  
 Турбата със ляб да носа  
 Стовната, олам, със вода“.  
 Дружина тръгна-отиде  
 И при Страхила стигнала,  
 Отдалек му са поклони,  
 Отблизу селям му даде.  
 Страхил стана от столу  
 Та че ги страшно погледна,  
 Дружината са приплаши  
 И са идзъди повърна.  
 Мумченце кара-черпанче,  
 Той от Страхил са не плаши,  
 Ами до Страхил пристъпи;  
 Страхил го страшно пугледна  
 И на мумченце думаше:  
 „Мумченце кара-черпанче,  
 Я одмайниса оттука,  
 Доде ти с добро говора“.  
 Мумченце дума Страхилом:  
 „Страхило, страшна войвода,  
 Що ма ти страшно поглеждаш?  
 Мене ма майка имала,  
 Юнашко сърде ми дала  
 Та са Страхилом не плаша,  
 Я стани от столнината,  
 Ти стани ази да седна“...

## За Чавдар.

10. Чавдарьо, Чавдар войвода.  
 Чавдар на Гьорги думаше:  
 „Гьорги ле пръмактарино,  
 Много си пъти ма слушал,  
 Яла ма днески послушай:  
 Отземи сопа на рамо  
 Та иде, Гьорги, та иди  
 Надолу фъф Стамбулово.  
 Походи, Гьорги, походи  
 Низ села, низ магалите,  
 Послушай Гьорги граждани,  
 Какво ортуват за мене“.  
 Гьорги Чавдарьом послуша:  
 Отзе си сопа на рамо,  
 Отиде Гьорги надолу,  
 Надолу фъф Стамбулово.  
 Походи Гьорги нис селу,  
 Нис селу, низ магалите,  
 Послуша Гьорги, послуша,  
 Какво ортуват граждани.

Граждане лошо ортуват:  
 „Ако уловим Чавдарю,  
 Уловим, ки гу убясим“.  
 Гьорги са надзъд повърна.  
 Та на Чавдаря думаше:  
 — Седи, Чавдарю, не оди:  
 Граждани лошо ортуват:  
 Ку та, Чавдарю, уловат,  
 Уловат ки та убясат.  
 Чавдар на Гьорги думаше:  
 „Гьорги ле пръмактарино,  
 Още ма еднъш послушай:  
 Езведи конче ранено.  
 Оседли та го обьйозди,  
 Ки идем, Гьорги, фъф село,  
 Фъф село, фъф Стамбулово“.  
 Чавдар със Гьорги отишли  
 Фъф село, фъф Стамбулово.  
 Прямо прес село минали  
 И среди селу утишли.

И там селени срешнали,  
Чавдар селени наближи  
Та че ги Чавдар попита:  
„Граждани, вия селени,  
Я кого вия тръсите,  
Яко тръсете Чавдаря,

11. Димитър, чуен — прочуен  
През девет села гулями.  
Посъбрал ми е Димитър  
Момчета, като вълчета,  
Юнаци, като зли вълци.  
Та ги Димитър поведе  
От Илинден до велиден,  
От велиден до Митровден.  
Дружина дума Димитром,  
„Че голи — боси станахме,  
Голи и боси, гладни и жадни,  
На голи рамена пушките,  
Да идем да си заробим“.

Ази съм Чавдар-войвода“.  
Че са налево завъртя  
Сички граждани исколи.  
И са надъзди повърна  
И па в гората утиде.  
Чавдарю — Чавдарь войвода.

Димитър дума дружини:  
„Дружино вярна — зговорна,  
Мало сте много ходили,  
По-малко да походите  
Доде Кирима заmine,  
Кирима, Кирим-Къдъна,  
Със дванайсето кошули,  
Със млогу тежко имане.  
Още дума не дудума  
И Кирима са зададе  
Със млогу тежко имане,  
Със дванайсето кошули.  
Димитре, млада войводо.

#### За Стоян.

12. Де са е чуло видяло  
Хайдутин орач да бива,  
Като ми Стоян хайдутин.  
Запрегнал лиси биволе,  
Запрегнал ралце-игралце  
Та на нивата отиде  
Черни угари да оре;  
Бяла пшеница да сяе  
И стара майка да ране.  
Еднаш-ли, дваш-ли обърнал,  
И на третия — потрети  
Тънка са пушка пуспала:

Абер Стояном дофтаса,  
Де да е Стоян да дойде.  
Стоян на краю искара,  
Распрегна лиси биволе  
Та че ги Стоян натири  
И си биволи къляеше:  
„Бивули, лиси бивуле,  
Дано ва мечка изеде“  
И са юнашки прувикна:  
„Дружино вярна-зговорна,  
Сбирай са вярна дружино  
Хайдутлук да хайдутуваме“.

13. Отдолу идат сегмени,  
Сегмени билик-башии,  
Отдолу идат и върват:  
Юнашка глава носиха  
Със закрутинe мустаци.  
Прямо сред село кундиса,  
Сред село, среди мигданю.  
Свървя са дребно и едро,  
Свървя са старо и младо,  
Да си главата пузнават.  
Никой си глава не пузнал.  
Една ми стара бабичка  
Тя найподире вървяше

И си главата пузнала  
На своя си сина Стояна.  
Сегмени баби думаха:  
„Офером, бабо, машала  
На твойта сина Стюяна,  
И още иден да йзгледаш  
И да го, бабо, испратиш  
С хайдуги да хайдугува  
И нему глава да земем:  
Девет сме гори минали,  
Дорде го, бабо, намярим,  
Девет синджири скасахме,

Дорде го, бабо, увързем,  
Девет сме саби струшили,  
Дурде му глава отсечем“.

14. Гледай ма, мамо, гледай ма,  
Гледай ма нагледай ми са,  
Карай ми, на — побивай ма,

Ощи ми днески и утре  
Та че другиден мале-ле,  
Ки ида мале ки ида



По друмища мале, пътища,  
 Пак ти мале-ле, — ки одиш  
 По друмища, мале, да питаш  
 За Стоян, млади войвода.  
 Та че е Стоян отишал.  
 Стояновата майчица  
 Чекала два дни и три дни,  
 Чекала цяла година:  
 Стоян са надзъд не върнал.  
 И тя тръгнала по друме,  
 По друме и по пътища,  
 Та е питала друмници,  
 Друмници още пътници:  
 „Друмници, вия пътници,  
 Като по друми вървите,  
 По друми и по пътища,  
 Да не видяхте друмници  
 Маята сина Стояна:  
 Той ми е личин отличин,  
 До пладнен оде в чървено,  
 От пладнен в синьо, зелено“.  
 Друмници баби думаха:  
 — И да го бабо видяхме,  
 Ния го не познаваме.  
 Питайте, бабо, жераве,  
 Жераве, орли, гарване.

15. Кикувичката кукува  
 На дърво, на кисалица,  
 Абер Стуяном казува,  
 Стуян хайдутин да иде.  
 Стуян си майци думаше:  
 „Слушаш ли, мале, чуваш-ли,  
 Кукувичката кукува,  
 Кукува и хуротува,  
 Мени ми абер казува.  
 Ки ида, мале, ки ида,  
 Хайдутлук да хайдутувам:  
 Дружина да си повуда  
 И байряк да си понуса“.  
 Стуянувата майчица  
 Тя си Стуяном думаше:  
 „Не ходи, сину, не ходи,  
 Малку ли ти е тувойто,  
 Тувойто и бащиното:  
 Хиляда ти са уфците,  
 Петстотин ти са кузите“.  
 Стуян си майци думаше:  
 „Ки ида, мале, ки ида“.  
 И Стуян стана отиде,  
 И си дружина посъбрал,  
 Дружина вярна, зговорна.  
 Вярна и клетва стурили:  
 Кайто са на път разболи,

Баба жераве питаше:  
 „Жераве, орле, гарване,  
 Като фръкате високо,  
 Лично широко гледате,  
 Да не видяхте жураве  
 Маята сина Стояна?“  
 Жераве баби думаха:  
 — Видяхме, бабо, видяхме.  
 На край ми море лежаше:  
 Ситен му писок пустеля,  
 Мраморен камен главница,  
 Синьо му небе покривка.  
 Гарван му би другарин:  
 С криля му сянка държаше,  
 С нохте му лабиц треше,  
 С уста му вода носеше.  
 Стоян гарваном думаше:  
 — Гарване, вярна дружино,  
 Фръкне, гарваньо, подфръкне  
 През девет села далеко,  
 На десетото ми село  
 Ти по гарвански заграчи:  
 Яс имам жена Янчица  
 И имам сестра Станчица,  
 Гарвански език разбирач,  
 Дренце да ми испратат.

По-редом да го гледаме,  
 На ръци да го носеме.  
 Та че ги Стуян поведе  
 Тъмни ми девет години.  
 На десетата година  
 Стуян са болен разболеал:  
 Поредом са го гледали,  
 На ръци са го носили.  
 Много са малко минало,  
 Дружина дума Стояном:  
 „Веки ни, кардаш, додяло  
 Поредом да та гледаме,  
 На ръци да та носеме“.  
 Стоян дружини думаше:  
 „Дружино вярна — зговорна,  
 Певече сте ма носили,  
 По малко ки ма носете,  
 Тук има гура зелена,  
 При нези нива бащина,  
 При нива дърво високо,  
 Под дърво студен кладенец.  
 Там да ма оставете.  
 Ки дойдат нива да женат  
 Та ки ма, олам, отземат“.  
 Много е малко полежал,  
 Душли са нива да женат,  
 Стуян си виком извика:

— Бре боже, бре мили боже,  
Няма-ли няйде някого,  
Да дойде да ма обиде,  
Да даде вода студена“ —  
Де го зачула сестра му,  
Сестра му бяла Иленка.  
Иленка були продумна:

„Бульо-ле, байновици-ле,  
Що ми са гласи зачуват  
При студеното кладенче,  
Да не на брат ми Стюяна.  
Айде бульо-ле да идем  
При студеното кладенче  
Вудица да си донесем“.

В другому варіанті кінець пісні инший. Замість слів: „Много ми малко полежал“ і т. д. такий текст:

Малко-ли много са мина,  
Дор два ми, дор три місяца.  
Душло е време да женат:  
Вървяло дребно и едро,  
Вървяло старо и младо  
От сутрин дордо пладнина.  
Найнаподир са задали  
Негово будче младечко,  
Й негова систра Маринка.  
Жнали са, що-то познали,  
Викнали та си запяли.  
Стюян са на крака исправи,  
И им със ръци замаха,  
Със уста не продумнува.  
Маринка були думаше.

16. Розболял са е млад Стоян  
Та лежал Стюян та болял  
Тъмъп ми девят години,  
Майка Стюяном думаше:  
— Сину Стояне, Стюяне,  
Защо ми лежиш та болиш,  
От какви сину гряхове.  
Стоян си майци думаше:  
— Мале-ле мила мале-ле,  
Срам ми е да ти обада,  
Грях ми е да ти ни кажа,  
От къкво лежа та бола,  
Знаеш ли, мале, помниш-ли  
Прекин първата година  
Като с хайдуги вървяхме.  
На пъту свадба срешнахме.  
Кумове, мале, сватове  
Тий найнапряди вървяка  
Жълти бъклици въртяха  
Със вино и със ракия.  
Сичките редом служиха,  
Сичките дарба дариха,  
Па мене ма подминаха,  
За мене дарба не стигна  
Дружината ми са присмяха:  
— Тънка-ли беше дарбата  
Сладко-ли беше виното? —  
И мене ми са нажали  
Та си у дома отидах,

„Я иди, бульо, да видиш,  
Що ни за чуляк мааше  
Със уста не продумаше.  
Булка Маринки думаше:  
„Не мога, Маринко, да идам,  
Що да ми речат ората,  
Брат ти Стоянчо го няма,  
Пак яс със чужди уртувам“.  
Маринка тръгна отиде  
И са надзъди повърна,  
И си на буля извика:  
„Бульо-ле Стюянеце-ле,  
Яла бульо-ле да видиш,  
Това е брат ми Стоянчо  
При студеното кладенче.

Та са примяних наредих  
С хубава гурска примяна.  
Припасах сабя фрингия,  
Отзех си пушка буйлия  
Й на път свадбата присрешнах.  
Че са налево завъртях:  
Сичките редом исколих,  
Туку си, мале, оставих  
Булката, мале, и зето  
И маненкото деверче.  
Яс си ги мале заведах  
Фъф пуста гура зелена  
При едно дърво два брата  
Та ги, мале-ле, овързах,  
Със ръци да са не стигат,  
Със очи да са не гледат,  
Пак сами, мале, отидах  
С хайдуги да хайдугувам.  
Като са надзъд повърнах  
Че що да видиш мале-ле  
Булката мале и зету  
Хубаво дърво станали  
И по дървото мале-ле  
Черни маслини вързали:  
Скъсах си мале та апнах,  
Люто ма глава заболя,  
Люто ми глава и клето сърце  
От тугав лежа та бола.



17. Рада Стуяном думаше:  
 — Браино Стуяне, Стуяне  
 Що одеш жален, каѣрен,  
 Тъжин, браино-ле, грижовен.  
 — Сестро-ле, Радо, наймалка  
 Наймалка, та найхубава  
 Кък да не хода сестро-ле  
 Жален, сестро-ле, каѣрен  
 Тъжин, сестро-ле, грижовин  
 Че м'я селото викнало,  
 Викнало, сестро, гръмнало  
 Ако не фанем Радича,  
 Ки уловеме Стояна  
 В турски го рѣци издадем.  
 Рада Стуяном думаше:  
 — Браино Стояне, Стуяне,  
 Не оди жален, каѣрин  
 Тъжен, браино-ле, грижовен  
 Яс да ти Радича Езлъжа,  
 Езлъжа да го доведа  
 Като ми сиво гуведо.  
 Тя стана рано ф недяля  
 Та са примяни нареди,  
 Напусна пълни бочове  
 Та наля жълта бѣклица,

На край ми гура утиде  
 Та са юнашки прувикна:  
 — Браино Радичу, Радичу  
 Де да се браино, да дойдиш,  
 Че сме Стуяна згодили,  
 Згудили свадба да правим:  
 Без тебе, браино, не бива.  
 От де я зачул Радичу,  
 Той си на Рада думаше:  
 — Сестро ле Радо наймалка,  
 Наймалка, та найхубава,  
 Да не ма, сестру, излъжиш,  
 Фѣф турски рѣци издадеш:  
 Ако ма, сестро, излъжиш,  
 Учите да ти езвада  
 На клечки да ги нанижа.  
 На калпак да ги накича.  
 — Браино, Радичу, Радичу,  
 Де са е чуло видяло,  
 Сестра брата си да йзлъжи,  
 Фѣф турски рѣци издаде.  
 Радич сестра си пуслуша,  
 Подир сестра си отиде.  
 В село Радича фанали,  
 Ф турски го рѣци издали<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> У наступній книжці „Етногр. Вісн.“ буде подано паралелі й варіанти з друкованих раніш текстів до „Юнацьких і хайдутських пісень“.

## КОБЗАРИ Й ЛІРНИКИ

### ВСТУПНІ УВАГИ

Аж нарешті мусимо констатувати, що давнє кобзарство українське вимирає. Під старими кобзарями ми розуміємо тих, що одбули якусь більше-менше систематичну науку в школі свого „пан-отця“, „майстра“, здобули від нього традицію виконання дум і репертуар (принаймні—основу його) інших пісень. Ще ходять по світу Кулики, Кучугури-Кучеренки та інші, отже вони прилучаються вже до кобзарства іншої, новішої формації. Ці кобзарі або мають дуже обмежені засоби що-до художности свого виконання та до багатства свого репертуару (як Кулик) і через те, ще живучи, потроху забувають, розгублюють репертуар, набутий од свого „пан-отця“, вчителя, або, маючи добрий голос і добре граючи (як Кучеренко), все більше підпадають упливі книжному, інтелігентському. Можна зазначити такий уплив і в Кулика: він цікавиться збірками й має деякі з них. Одбивається книжка потроху й на тексті його пісень. Ще більш одбивається вона на репертуарі кобзаря Петра Ткаченка: пісня „Ой, не шуми, луже“ має за джерело Лисенківський текст, пісні „Як билинька в полі зав'яла“ та „До сестри“ просто книжні вірші, покладені на спів, як і відома серенада Левка на текст Старицького „Ніч яка, Господи“, правда, дуже поширена всюди. Очевидно, репертуар П. Ткаченка не списаний увесь; у противному разі його треба визнати за занадто обмежений, хоч, що правда, і це з'явище типове для кобзарів цієї формації.

До третьої формації треба зачислити сучасних кобзарів-аматорів, людей видющих, що не мають музичної освіти, а просто кохаються в кобзі й збудували собі невеличкий репертуар кобзарський, переважно з пісень побутових та історичних (В. Потапенко та ин.). Вони звичайно мають не музичну, а якусь іншу професію, і кобза в них більше „для душі“. Ці кобзарі-аматори іноді зливаються в кобзарські гуртки (капели кївські, полтавська та ин.), беруться ретельно до праці, і тут уже тип кобзаря цієї формації виливається в людину з доброю іноді музичною освітою й артистичними даними (М. Полотай та ин.).

До кобзарів цієї формації треба зачислити й таких кобзарів віртуозів, як Гнат Галайда (Хоткевич), Юхим Захарович Литовченко та ин. Останні два крім віртуозности своєї техніки мають ще й композиторські



здібності, що дають їм змогу утворювати для кобзи інтересні власні композиції.

Взагалі, на нашу думку, для кобзи тепер стелються два можливі шляхи: 1) Шлях вивчення й „музейного“ виконання зразків давньої кобзарської продукції, яку пощастило досі музикам записати [записи М. Лисенка — „Зап. Ю. З. отд. геогр. общ.“ т. I, К. 1874 р. та „Кіевск. Стар.“ 1888 р. VII; матеріали Ф. Колесси — „Мелодії укр. нар. дум“ („Матер. до укр. етнології“, Львів, тт. XIII та XIV, 1910 — 1913 рр.) та ин.] Тут, очевидно, доводиться обмежуватися тими технічними засобами кобзи, що обмежувалося ними давнє кобзарство; різні характери строю кобзи не раз уже зафіксовано в літературі [зазначені вище праці; Лисенко (Боян) „Нар. муз. струменти на Вкр.“ („Зоря“ 1894 р. та окр.); Ф. Колесса „Укр. нар. думи“, Львів, 1920 р. та ин.], як і репертуар її. 2) Шлях інтимної української лірики (романсу), для чого наша кобза придається чи не найкраще. Навряд щоб можна було доброго чого сподіватися від спроб перенести до кобзарського репертуару твори європейської музики. Вийде те, що з „Андреевским ансамблем балалаек“: цікаво раз послухати виконання Лістової рапсодії на балалайках, взагалі-ж краще слухати її на фортеп'яні. *Similia similibus!*

*Д. Ревуцький.*

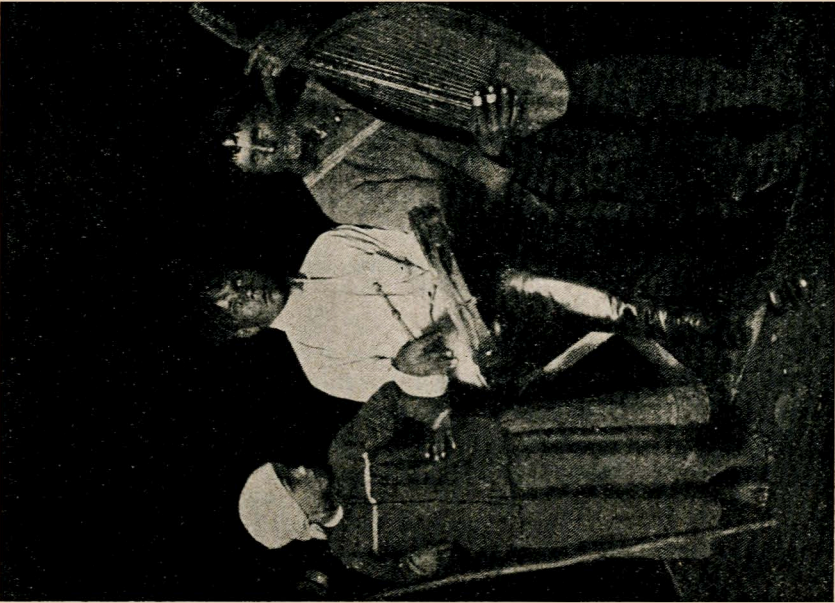
## I. КОБЗАР П. В. КУЛИК.

(Замітка).

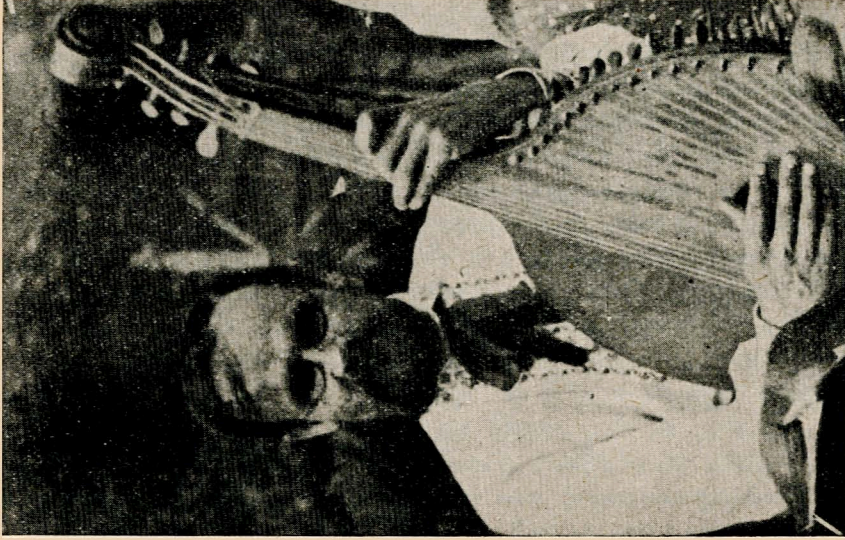
Павло Васильович Кулик — кобзар старішої формації, тієї формації, що не носила на собі штучности, впливу книжки, — він із тих кобзарів, що вчилися співати дум, пісень та псалм, які донесла до них традиція сліпців-старців з вуст до вуст, од давніх поколінняв до нашого. Це людина, що має вже 65 років, що чималий світ топтала на своїм віку. Родом П. Кулик із с. Волинки<sup>1)</sup>, де він мав хату й шматок землі, але років вже з 20 тому переселився він у Сосницю і тепер живе тут на В'юнищі<sup>2)</sup> теж у своїй власній хатині. Коли йому було 23 роки, він з двома товаришами провалився узимку в глибокому рівчаку коло с. Волинки. Товариші його через це незабаром померли, а він став сліпий. Кулик каже, що після цього мати загадувала йому таку роботу, що міг її робити й сліпий — товкти просо, то-що, але-ж він дуже нудивсь, і мати віддала його вчитися грати на бандуру в с. Бабу до Данила Руденка. П. Кулик перше вчивсь у цього кобзаря, а потім „кінчав

<sup>1)</sup> С. Волинка (кол. Сосницького пов.) — 12 верст. на північ од м. Сосниці (тепер в Чорнотичькому районі на Конотіпщині).

<sup>2)</sup> Передмістя Сосниці (тепер село).



Кобзар Павло Кулик  
(з м. Сосниці на Чернігівщині).



Кобзар Петро Ткаченко-Галашко  
(з м. Сиявки на Чернігівщині).





науку“ у Луки Думенка в с. Ольшаному<sup>1)</sup>). Кобзар Лука Думенко був, певно, поважана людина. Згадуючи про давні традиції старців в околицях м. Сосниці, Кулик оповідає про те, що колись старці мали свій „суд“, який обирали вони підчас ярмарку<sup>2)</sup>). Кулик назвав із числа суддів кілька кобзарів, додаючи, що „пан-отцем“ у них був кобзар Думенко<sup>3)</sup>).

Дещо з тих пісень, що їх навчивсь Кулик за молодечих літ, він позабував, але протягом свого життя довелося йому перейняти чимало таких, що він давніш не знав. Не один раз чув я від Кулика, як, тиняючись по селах та містах і містечках, зустрічавсь він із різними кобзарями і як один одного закликали вони: „ходім до мене, ти мене навчи своєї, а я тебе“. Отже, коли я згадував імення декого з кобзарів<sup>4)</sup>), що знали кілька дум, Кулик казав: „вони це знають із книг“. Штучне якимось мало прищеплюється до Кулика, може завдяки обставинам його життя, а може через те, що це — проста натура. Його поводитир Семен Сидорович Власко, 20 р., із с. Кудровки<sup>5)</sup>), недавно хваливсь мені: „я знаю більш, чим дід, усяких дум та пісень“. Це, може, й правда! Тільки-ж Власко, який гарно співає, вміє грати на бандуру й гарно грає на бубон, — кобзар нової вже формації, що знається з капелами, книжками й т. и. Кулик та Власко, це — дві різні постаті, один одного відтіняють вони своїми властивостями, хоч, ходячи по світах, вони іноді разом удвох співають пісні часом під акомпаньямент двох бандур, часом Кулик грає на бандуру<sup>6)</sup>), а Власко на бубон. Так виконують вони свої пісні по великих містах, бо Кулик буває в Ніжені, Чернігові, Києві, Катеринославі, Бахмуті, Харкові й т. и. (Бував він у цих містах ще й перед війною 1914 р.). Недавнечко, прийшовши до мене, розказував: „був я літом“ (1925 р.) „в Києві, дак і в Академії Наук був, посідали кругом мене, — хоч не бачу да чую, — а я їм сьпіваю да граю“.

Павло Кулик уміє робити бандури. Його репертуар: Дума про трьох братів Озівських, пісні історичного характеру: про Морозенка, Ой на горі да женці жнуть; сатирично-жартівливого: Попада, Дворянка, Міщанка, Теща, Кисіль, Ярема да Хома, Омелечко, про Бугая побутового: Казав міні батько, Одна гора високая, а другая низька, У сусіда хата біла; релігійного: Лазар, П'ятниці, Сон Богородиці, Що в мирі являється, тропарі, кондаки, то-що. Це його основний репертуар, що до нього останніми роками ввійшло кілька нових пісень.

<sup>1)</sup> Баба й Ольшане—села Сосницького району (кол. пов. Сосницького) за 12 верстов од Сосниці обидва, перше в західню, а друге — в західньо-північну сторону.

<sup>2)</sup> Кулик каже, що іноді збиралося по 40—60 старців. Суддів було 4—6. Був суддею й Кулик. Так було років 9 тому. Тоді був у Сосниці й цех старечий.

<sup>3)</sup> Присуди за крадіжки були суворі (били різками). Отже, серед старців були й заступники, проте без кари не обходилося.

<sup>4)</sup> Напр., Терешка Пархоменка.

<sup>5)</sup> Чорнотицького району (кол. Сосницького пов.) — 15 в. од Сосниці в східньо-північну сторону.

<sup>6)</sup> Кулик уміє грати й на ліру, тільки не користується цим.



Вперше познайомивсь я з Павлом Куликом р. 1895-го в Сосниці. Коли я спитавсь у його, чи вміє він співати пісень історичних про козаків, татар або поляків та дум, відповідь була негативна: „Знав, да забув“. На мої настирливі запитання за думу про Хмельницького, почав її співати, але проспівав тільки 3—4 строфи. Потім із думи про трьох братів Озівських проспівав строф 15 і замовк, кажучи: „Не зумію“. Отже я попрохав Кулика прийти до мене, згадавши всю думу. Тоді-ж-таки, р. 1895, в скорому часі пощастило мені вперше почути й записати від Кулика всенюку цю думу. Думу про трьох братів Озівських Кулик потім виконував часто <sup>1)</sup>, думу-ж про Хмельницького так і не згадав.

Доводиться мені закінчити цю коротеньку замітку тяжким повідомленням про те, що 27 листопаду минулого року кобзаря Кулика спіткало велике лихо. Злочинці вбили його дружину — Ганну Кулик, — їй було 38 років <sup>2)</sup>, його рідну дочку (2 роки) та дочку його дружини від першого чоловіка (9 р.), а разом із тим товариша його поводиря (Власка)—матроса. Забрали й трохи грошей, думали, що найдуть багато. Вони розбили вночі вікно, влізли в хату й постріляли всіх з „одрізів“. Сам Кулик та поводир Власко під той час були, здається, в с. Бабі. Вернувши, вони застали живими тільки двох дівчаток: одній 4 роки (це — рідна дочка Куликова), а другій 10 р. (дочка дружини, — іноді поводир Кулика). Вони вдавали ніби вбиті, і тим уратувалися. Після цього нещастя, я бачив Кулика 10 січня. Згадуючи про свої тяжкі втрати, кобзар Кулик вражає силою свого духа. Хоч він і змарнів трохи, проте ще бадьориться: надію має побувати взимку в Конотопі, а влітку — в Києві.

*Ю. Виноградський.*

„Було колись — на Україні поле зеленіло,  
 прийшло лихо непрохане — усе опусьтіло,  
 опусьтіло, занепало, рятунку немає,  
 нема сили, нема волі — усе пропадає,  
 пропадає вся надія, а лихо сьміється.  
 Буде горе ще буільшєє, чи воно минеться?  
 Не минеться сеє горе, не так воно склалось.  
 Було колись товариство, воно все єдналось,  
 а тепера товариство ни/е чого не чує,  
 тилькі дихо одно робить, собою торгує.  
 Цур козаки (казати?) нам про волю, бо її немає,  
 в кого сила буільша зроду, то той її має.  
 Живуть, було, батьки наші і гадкі не мають,  
 тепер свої препоганьці себе роспинають,  
 роспинають, недолюдкі, да ще й убивають,  
 а чужинці в нашій хаті знай собі гуляють.

<sup>1)</sup> Підчас війни (з р. 1914) селяни слухали її з напруженою увагою, іноді з сльозами на очах.

<sup>2)</sup> Павло Кулик осліп бувши парубком. Жонатий був двічі.

І гуляють вони добре, а нам туолькі шкодять,  
 сини наші в Україні ні/є чого не роблять,  
 і не роблять і не хочуть нічого робити,  
 довелося Україні гірко в світі жити!  
 Україно, ненько наша, що ти вробила,  
 на що колись предків наших до себе манила?  
 Як тепера нам, бідлахам, прийшлося горювати  
 і старую Україну часто споминати!  
 Україно, ненько наша, бесталанний краю,  
 за що тебе роспинають, і сам я не знаю!  
 Чи за те роспинають, що краєм ти пишна,  
 ой, чи виросла в садочку яблунька та вишня?  
 Виростала у садочку, пишно росцвітала,  
 зажурилась Україна та й плакати стала.  
 Плаче бідна Україна і слюез не втирає,  
 життя гюерке непрохане, а дітей немає.  
 Вирастають на Вкраїні темни мої дієги,  
 покинули стару неньку на білим сім світі,  
 покинули, притоптали і жалю немає,  
 що нездрячі мої очі, його не питає.  
 Не питає і не хоче, не в кого питати,  
 бідна моя голуівонька, що його казати!  
 На сім свієті усе люде да горе будують,  
 а ти, може, шо померли, нечого не чують.  
 Перестаньте, люде добри, горе будувати,  
 бо прийдеться усім нам скоро умирати!

Співав 1 липня 1925 р. кобзар Павло Васильович Кулик удвох із своїм учнем, Семеном Сидоровичем Власком. Кобзар вів основну мелодію, а хлопець додавав верхню партію (позначено дрібнішими нотами; див. нот. додаток) Пісні цієї навчивсь П. В. Кулик од свого „майстра“, кобзаря Луки Думенка, 53—55 років. Жив Думенко в Ольшані біля Сосниці на Чернігівщині, а родом був із Киселівки того-ж району. Вчивсь П. В. Кулик у Думенка три роки. До зазначеного в замітці Ю. С. Виноградського репертуару П. В. Кулика ще треба додати: „Чечітку“, „Чижика“, „Метелицю“, „По дорозі жук-жук“, „Польку“, „Бариню“, „Комаринського“.

Подав Д. Ревуцький.

## II. КОБЗАР ПЕТРО ТКАЧЕНКО.

В нашій місцевості, себ-то в частині Сосницького повіту на Чернігівщині, відомі були такі кобзарі: небіжчики — з с. Волосківки Пархоменко, з Олександрівки Андрій Шут, описаний іще в Кулішевих „Запискахъ о Ю. Руси“, і з м. Синявки Петро Федорович Ткаченко та живий з с. Корюківки Олександр Корнієвський, причому цей останній відомий не так як кобзар, а як добрий майстер бандур.

У цій замітці ми маємо подати відомості про Ткаченка-Галашка, що їх пощастило зібрати на місці.



Петро Ткаченко-Галашко родом селянин із м. Синявки кол. Со-  
сницьк. пов., тепер Конотіп. окр., де він народивсь р. 1878-го 21-го грудня.  
Батько його був дуже бідний селянин, колишній кріпак Синявського  
пана Лисанецького. Отож дитячі роки його зминули в тяжких злиднях  
і може цим можна пояснити те, що, 8—9 років мавши, він, застудившись,  
заслаб та й осліп на обидві оці. Після цього батьки почали посилати  
його жебрачити, і він, сидючи на людному шляху, випрохував, хто що дасть.

Спробу 14-літнього хлопця вступити до Чернігівської школи сліпих  
здійснити не пощастило, бо він уже тоді переріс. Отож на 16-му році  
почав він учитися грати на бандуру у Синявського бандуриста-сліпця  
Андрія Гайдука. Цей, протягом двох років учивши, навчив трохи грати  
та співати й подарував бандуру на спомин та як атестат своєму  
учневі<sup>1)</sup>. Мріючи бути справжнім кобзарем-співцем і вдосконалюватися  
далі, Галашко вдався до відомого кобзаря Терешка Пархоменка, що жив  
був за 7 верстов у с. Волосківці. Вчитися було нелегко: раз, що треба  
було заробляти хліб для батькової родини, знов-же й батько був якийсь  
суворий і не дозволяв грати в хаті. Отже-ж хлопець мусів був ховатися  
на горищі й грати вночі. Незабаром батько й мати померли, і Петро  
залишивсь сам. У 20 років він був уже кобзарем, але грав тільки  
в своїому селі та в поблизьких околицях. На 22-му році він одруживсь  
із дівчиною з х. Забарівки, Ганною Омельківною.

Року 1905-го, певне за рекомендацією Пархоменка, викликав його  
до Катеринослава директор Історичного Музею ім. Поля, проф. Д. І. Явор-  
ницький. Перебувши в останнього два місяці, Ткаченко виступав на кон-  
цертах та виставах, що їх улаштували Катеринославські українські  
організації. Це була його перша мандрівка. Проф. Яворницький збудив  
у ньому почуття українця й національну свідомість, після чого, поширю-  
ючи між народом пісні, граючи та співаючи їх, Ткаченко не раз окрім  
того розповідав про козаччину та старожитні вольності українські.

За переказами поводиря, мешканця с. Синявки Грицька Семка, що  
об'їздив з кобзарем мало не всі головніші міста України (Миколаїв,  
Херсон, Одесу, Київ, Катеринослав, Харків, Полтаву, Прилуку, Пирятин,  
Ніжень, Конотіп, то-що), Ткаченко чимало зазнав утисків та перешкод  
од влади. Року 1908-го його заарештовано, як виступав він у Миколаїв-  
ській „Просвіті“ та вже за три дні на прохання відомого Аркаса його

<sup>1)</sup> „Гайдук Андрій був родом з-під Городні (на Чернігівщині), але здебільшого жив  
у Синявці і, хоч був зовсім сліпий, проте майстерно плав мотузки й наритники, а також  
і грав на кобзі. У нього часто, надто на храму та в ярмарок, збиралося багато старців  
(мало не самі тільки лірники), що дуже були його взагалі шанували й уважали за стар-  
шого. На кобзі мабуть грав він не дуже добре, коли Ткаченко мусів був їти доучуватися  
до Пархоменка, дарма що вчивсь, каже Ткаченко, у великого майстра Андрія Шута з Оле-  
ксандрівки. Відомості про науку в Шута стверджуються хронологічно: Гайдук помер ро-  
ків із 30 тому, мавши 60 літ, себ-то молодість його припадає на останні роки Шутового  
живоття. Отож, Ткаченко був, так-би мовити, внуком Шута, але яка спадщина дісталася  
йому від діда — невідомо. Точно знаємо, що дум Ткаченко не співав“ (Запис  
Михайла Полотая).

звільнено. Був затриманий одного разу в Дарниці, а другого разу, року 1909-го, в Пирятині на Полтавщині за збори в гімназіяльного вчителя. Мандруючи скрізь, він перевозив, ховаючи в бандурі, таємні листи, як до нелегальних тогочасних українських організацій, так і до окремих осіб<sup>1</sup>).

Підчас війни (1914 — 1917) Ткаченко мандрував із власної волі з козацьким полком на Південно-Західньому фронті; був і в Галичині. З року 1916-го й до смерти (помер він 3 січня р. 1918 від тифу) жив удома, в м. Синявці, де мав невеличку хату на горбику коло ставка; сюди слухати його співи збиралася селянська молодь<sup>2</sup>).

Пам'ять у нього була дуже добра; досить було раз побалакати з ним, щоб через багато часу при новій зустрічі він міг завсіди згадати, де та за яких обставин одбулася розмова. Співаючи він казав, що в Полтаві цю пісню або думу співають так, у Харкові так, і разом із тим співав на ті мотиви, додаючи: „А я співаю так...“ В репертуарі Ткаченка є пісні, що зміст їх склав або-ж переробив він сам, а більшість пісень співав давніх, що їх навчивсь од інших кобзарів<sup>3</sup>). „Кажуть, що він деякі пісні (слова й мелодії) склав сам, але які то були пісні — встановити не довелося. Більшість пісень Ткаченко взяв од Пархоменка, що в нього він кінчав науку, а меншість у попереднього навчителя Андрія Гайдука“ (Мих. Полотай).

Співав Ткаченко „Пісню про Морозенка“, „Ой запив козак, та запив, загулявся“, „Не питай ти моїх пісень, сестро моя мила“, „Як би-линонька в полі зав'яла“, „Ой не шуми, луже“, „Зібралися всі бурлаки“, „Ой сів пугач на могилі“, „В кінці греблі шумлять верби“, „Зійшов місяць“ — на смерть Шевченка, „Максим козак Залізник“, „Кармалюка хлопець гарний“, „Та вже років з двісті“, „Така її доля“, „Ніч яка, Господи“, „Ой не світи місяченьку“, „Зоре моя вечірняя“, „По діброві вітер віє“, „Заповіт“, „Катерину“ — останні чотири пісні з Кобзаря Шевченка, „Ой пійду я в білий гай“, жартів. пісня.

*Т. Пащенко.*

<sup>1</sup>) Михайло Полотай у своїх додатках, за словами поводиря, також згадує про перевозіння листів „у розпоротій халяві“. Про виступи Ткаченкові М. Полотай подає такі відомості: „У тих-же осіб, що в них Ткаченко зупинявся й жив, він і виконував свої пісні, так що концерти його мали швидше родинний, а не громадський характер. Спроба дати прилюдний концерт у Миколаїві скінчилася тим, що кобзаря забрато в поліцію, звідки його довелося визволяти М. Аркасові, ініціаторові цього концерту“.

<sup>2</sup>) „Свого часу, занотовує М. Полотай, Ткаченко був дуже популярний в окрузі і його любили старі й молоді за веселу вдачу й дуже шанували за пісні. Нема чого казати про місцеву інтелігенцію, що вклонялась перед його талантом, і коли в нього були такі слухачі, то Ткаченко співав часом з надзвичайною чулістю й запалом (а голос мав розбитий), в кожнім разі з великою охотою. На весіллях хоча й любив бувати, але більше, щоб випити, а співати серед п'яних дуже не любив“.

<sup>3</sup>) До репертуару Ткаченка ще треба додати в дописі Пащенка не зазначені пісні „Про руйнування Січи“, „Забіліли сніги“, „Йшла вдова долиною“ (Мик. Полотай).



### III. КИЇВСЬКІ ЛІРНИКИ.

Взимку у Києві на вулицях лірників не видко і навіть тії два, що постійно в Києві живуть, Купріян Москаленко і Йван Мартиненко, не показуються. Купріян іде на села і там грає по хатах, бо надворі холодно, а Йван, теж через холод, жебрає без ліри. А як на-весні потепліє і сільські люди цілий день на полі в роботі і ніколи їм слухати лірницького співу, збираються лірники до Києва і грають там аж до холодів.

Цього літа, року 1926-го в Києві було 7 лірників.

З сімох зазначених лірників двоє були в Києві випадково і недовго. Кузьма Радомський з Малина пробув три дні і вернув назад. Йому 31 рік, сліпий він зроду, на лірі грає з 20 років. Учивсь у старого лірника один рік, складав іспит, знає лірницьку мову теж од свого вчителя. Репертуар його — лірницькі псалми (10 номерів), 6 пісень про імперіялістичну війну — так звані „інвалідні пісні“ — московською мовою і пісні українські: Заповіт Шевченків, Тарасова ніч, Розрита могила, Пісня про Нечая. Голос у Радомського — невеликий баритон, співає він негарно, на лірі грає добре.

Данило Максименко, 56 років, з Чорнобиля, пробув у Києві три тижні. Осліп сім років мавши, на лірі почав учитися в 18 років, у науці пробув три роки, іспит склав на лірницькому зібранні в Чорнобилі, добрячий і доброзичливий дід. Співає без шапки, чистенько вдягнений, акуратно зачісаний. Любить і шанує давні лірницькі звичаї і з охотою про них говорить. Мав трьох учнів, учив їх також і лірницької мови. Співає тільки лірницькі псалми, але знає і пісні побутового змісту. З історичних знає тільки про Нечая. Голос у нього — невеликий тенор. Співає і грає Максименко, як усе в нього, акуратно, чисто й приємно.

Дальші три лірники бувають у Києві наїздами, але живуть по довго.

Кость Заєць, 30 років, осліп од віспи в 20 років, жонатий, має одну дитину; він з с. Доброводи коло Гуманя, де в нього є хата і город. Почав учитися на лірі, скоро осліп, у лірника Івана Губаня; вчивсь один рік, іспит склав. Живе влітку у Києві, на зиму виїжджає додому. — „Жити, слава Богу, скрізь погано. Але в Києві не треба воріт одчиняти, як по селах ходити, та від собак не треба обгонитись. Сядеш собі на базарі та й співаєш і всякий, хто хоче, то й дасть“. Репертуар у Костя невеликий — 8 псалм релігійного змісту і одна, як він каже, „чепуха“.

— Петлюра сказав: на позицію!  
— Гроші взяв та й утік у Галицію.  
— Ой ти Польща, ти Польща моя!  
Чого лізеш на Україну,  
Бо не буде твоя.

А Денікін прийшов,  
Хотів панувати,  
Свої гроші розпустив  
Царські, щоб забрати.

У Костя дуже низький бас, неприємного тембру. Ліра маленька, високого тону. Все-ж-таки в співах цього лірника єсть музичність. Живе

Кость у Києві поблизу Жидівського базару в маленькій кімнаті цілою кумпанією сліпців; тут і гармоніст Андрій Воловик із жінкою, сліпий дід жебрак, сліпа жінка з дитиною — всього восьмеро душ. За кімнату усі разом платять 6 карб.

Семен Зелінський. До 22 років був ломовим візником; 22 років осліп і пішов з лірою. Жонатий, дітей не має. Ні в кого не вчивсь і іспита не складав, а жив у його батька в селі лірник і Семен перейняв у нього усі псалми та пісні, а також сам навчивсь грати на лірі. Репертуар у нього величенький — понад 60 №№. У нього добрий баритон широкого діапазону. Зелінський любить товариство і в товаристві співає — без ліри — гарних пісень: Та щука — риба в морі, Ой, не пугаї, пугаченьку. Він з гумористичним відтінком розказує, як на початку його лірництва в Фастові лірники вимагали: або іспит склади, або постав кварту горілки, і як він од них утік на Деміївку. Але й тут якийсь лірник і собі вимагав іспита і дійшло навіть до бійки та до городовика. Одтоді Зелінський 18 років жив на Деміївці й допіру тепер купив собі хатину в своєму селі Великих Дмитровичах, де й живе взимку. Зелінського не завдовольняє ліра і він гадає перейти на гармонію.

Центральне місце серед київських лірників належить, безперечно, Дмитру Киселеві. Кремезна людина, 52 років, сліпий на обидві очі. Родом із Сквирського повіту, жонатий теж з сліпою жінкою з Радом. пов. Має п'ятеро дітей. У Киселя єсть своя хата, город і дві десятини поля. У себе в селі Кисіль живе більшу частину року, а решту мандрує „по всіх усядах“. У Києві буває двічі-тричі на рік, живе по місяцю і більше; до Києва бере з собою дружину, дівчину і наймита-поводаря. Цим разом Кисіль жив на Шулявці поблизу залізниці.

Ще Куліш описав тип кобзаря в „Записках о Южной Руси“ Андрія Шута, що пояснює той світогляд, який ми бачимо виробленим і з'ясованим у Дмитра Киселя. „Андрій Шут, — каже Куліш, — все рідше виходить з бандурою, він одкинув усі ті пісні, де тільки жарті або пристрасні рухи серця, і співав тільки псалми на пошану Ісуса та святих і пісні історичні. Нарешті він зовсім закинув бандуру і заробляв на шматок хліба тільки тим, що сукав мотузки, та покірним випрошуванням милостині по праву сліпоті своєї. На своє ремесло жебрака він дивиться як на діло, угодне Богові. Жебрак для того існує, щоб нагадувати людям про Бога і чесноту“.

Кисіль до цього ще не дійшов, але безперечно на шляху до цього. Коли я запитав у нього, чи не знає він будь-яких пісень, крім релігійних, одповів мені, що знав і співав і про Морозенка, і про Швачку, і про Коновченка і ще деякі, але тепер закинув і забув. „Осліп я, коли було мені шість років, а жінка моя, коли було їй чотири роки. Не за свої-ж це гріхи ми покутуємо так тяжко усе життя! Бо ми-ж були маленькі і нагрішить не встигли. Але єсть якийсь закон, якийсь такий порядок, щоб один чоловік був щасливий, а другий, щоб був вічний каліка і вічне страждав. Але, як вже мені така доля судилася, я мовчу,



я терплю, я вік свій живу випрошеним, виблаганим хлібом. І як для когось і для чогось треба, щоб я світа не бачив, щоб я до самої смерти плакав і мучився і усе це не за мою провину, то треба, щоб цюю муку усі бачили, щоб усі також страждали моїм стражданням. І я ходжу, я щодня показуюся людям з цими-о сліпими очима. Нехай люди видющі (бо вони-ж не знають, що то за нещастя світа не бачити) знають, що вони перед мною щасливі, що тую муку, що і для них могла бути, я її несу. І совість їх не засне і в щастю своєму спокійному вони не забудуть бідного та нещасного.

Ну, то як-же мені, сліпому, розказувати людям веселі байочки, виспівувати веселі пісні! Як-же мені ліру мою сліпецьку торгати та накручувати під танець! Колись зза молоду, як ще розум був дурний, нетвердий — співалося і гралося всячину. Але годі! Тепер я тільки співаю псалми. Усі, яких навчив мене мій учитель, і тії, що я потім переймав од інших лірників“.

Розуміється, не треба казати, що Кисіль складав іспит, що він мав учнів: це видатний лірник з великим авторитетом у всіх київських лірників. У нього великий репертуар, він знає всі тії псалми, що списані у Демущького, і багато інших. Співає він характерною лірницькою манерою, вимовляючи шелестівки, з додатковими складами, хорощим гармонійним басом і добре грає. До речі, у Киселя ліра дуже рідкого гатунку: на чотири струні. При такій лірі ведеться подвійна мелодія на четвертій струні, що настроєна в унісон квінті. Клавіші-ударники розкладено тут у два ряди.

Постійно живуть у Києві два лірники: Купріян Москаленко і Іван Мартиненко. Купріянові 62 роки. Він родом з с. В. Вовчанка на Тарашанщині, осліп у 7 років, а в 11 пішов у науку до лірника і вчився 4 роки; іспит складав у Ставищах. Це найстарший і найцікавіший лірник у Києві. За своє довге лірникування він, не користуючись ніде ні пароплавом, ні поїздом, обходив Київщину, Поділля, Таврію, Катеринославщину, Херсонщину й Кубань. У нього великий репертуар, він знає найбільше псалм, причому, не менше як по два варіанти кожної, а Страшного суду 4; історичних пісень зовсім не співає, але знає багато гумористичних: Теща, Чумак, Правда й Кривда, Соцький, Хома й Ярема, п'яницькі. На жаль, він утратив голос і співає якимось викриками. Зате грає на ліру артистично. З Купріяна Москаленка, можна сказати, лірницька енциклопедія. Він знає всіх лірників не тільки на Київщині, ба й по-за межами її, знає, де вони вчилися, де іспит свій складали, знає, який у кого репертуар. З сумом каже про те, що лірництво гине. — „Помремо ми, старі лірники, і після нас нікого не лишиться. Бо молоді не хтять на лірі вчитися. От у мене учні були 20 літ тому, а з того часу не було більше. Але зникне ліра і змовкне, а потім на ній знов гратимуть. Ось побачите“.

Останній з київських лірників — Іван Мартиненко або Демберський, з назви села, звідки він родом. Мартиненко живе в Києві 12 років

на одному місці ввесь час, на Старій Наводницькій дорозі за Лаврою; він, між иншим, з лірників тільки один, що не ходить по селах і живе тільки з київських заробітків. Іван Демберський сліпий зроду, почав вчитися на лірі, коли йому було 21 рік, — тепер йому 42 роки. Вчивсь у лірника в Білій Церкві, але навчивсь тільки чотирьох пісень: Ісусе мій прелюбезний, Лазар, Сирітка, про Варвару — і мусів покинути науку, бо лірник бив свого учня. Коли вперше став ходити з лірою, кумпанія лірників на ярмарку в Лопатинщині за те, що він не складав іспиту, попсувала йому ліру. Испиту він усе одно не складав і незабаром по тому перейшов до Києва. Мартиненко — людина природньої інтелігентної вдачі. Завсіди м'який і делікатний, він з великою охотою оповідав мені про все, що знав з лірницького побуту, сам вишукував адреси інших лірників, передавав їм мої доручення і все це тільки через єдине бажання — дати мені якомога більше відомостів про лірництво для моєї доповіді, вона бо, на його думку, матиме значіння взагалі для лірницької справи. У нього я бачив книжку П. Д. Демуцького „Ліра і її мотиви“ і він усе прохав мене співати йому кантів, яких він не знав, і тут-таки грав їх на лірі і сам співав. Од нього одного з сліпців я чув скарги на свою сліпоту, не плаксиві професійні скарги жебраків, а характеру иншого. „Проклята сліпота, говорив він, стільки цікавих речей на світі, такого можна-б навчитися, а тут не бачиш“. Він до мене здався був з незвичайним проханням: повести його до Національного музею. „Я там усе обмацаю. А як боятимуться, що я попсую дещо або вкраду, то нехай сторож коло мене стоїть на мої гроші“. Мартиненко сам за допомогою сліпого, що вмів читати сліпі книжки, навчивсь і собі читати і прохав мене знайти йому українську сліпу книжку.

У Івана Мартиненка великий лірницький репертуар, принаймні усі ті псалми, що їх співають інші лірники, знає й він; знає ще й більше, отож про „Лазаря“ співає два канти, неподібні один до одного, співає гарного канта про Івана Хрестителя. До того-ж у нього, як ні в кого другого з лірників, непоганий репертуар нерелігійного характеру: „Панщина“ — вона єсть у збірникові Ревуцького і три козацькі думи. Це не ті старі думи речитативні, звичайно, це думи-пісні пізнішої пори з відокремленими строфами і сталою мелодією. Але зміст їх з суто-козацького життя і мелодії надто характерні. Одна пісня — це варіант тої пісні, що можна почути її в Київській капелі кобзарів „Ой на горі вогонь горить“, між иншим з цікавим додатком:

Біжи, коню, дорогою,  
Пускай туман за собою,

Щоб черкеси не здігнали,  
Щоб сідельця не здійняли.

Мелодія не тая, що у київських кобзарів, — характерного лірницького сумування з амбітусом не ширше од кварти. Зміст другої пісні такий: татарська орда ізсікла, вирубала козаків-дончаків, і вони вдаються до Січи по допомогу.



Мелодія її доволі характерна. На жаль, Мартиненко знає тільки чотири початкові строфи цієї думи.

Ой, грім вдарив, ой, грім вдарив,  
Аж у хмарі щось гуде —  
Ой, щось-бо нам, панове молодці,  
За пригодонька буде.

Де взялася, де взялася распроклятая орда;  
Ой, іссікла, вирубала все донського козака.  
Самі-ж бо ви, панове молодці, таке робили.  
Що своєї ружинокки та й не набили.  
Що своєї ружинокки та й не набили,  
Що вірного чатування не постановили.

Третя пісня мелодією скидається на пісні селянські: така вона розлога, гармонійна, широка. А змістом цілком козака: козаки складаються по шагу, щоб купити коня кошовому отаманові.

Іван Мартиненко чув її од своєї матері і всю знає.

Од курія до курія  
У отамана нема коня.  
Складімсь хлопці, хоч по шагу;  
— Купім коня кошовому.  
Заклавсь орел із коником  
Од могили до могили.  
— Як ти, коню, хутчій прийдеш,  
То ти мені крильця угнеш.  
— Як я, коню, хутчій влечу,  
То я тобі копит всічу.  
Од могили до могили  
700 верстов ще й чотирі.  
Коник біжить — земля движить,  
Орел летить — аж гай шумить.  
Коник біжить — чистим полем,  
Орел летить — синім морем.  
Коник топнув в однім місті —

Ступнув вперед верстов двісті.  
Прибіг коник до могили  
Та ждав орла три години.  
Ведуть коня напоївши —  
Летить орел ізомлівши.  
— Де ти, орле, забарився,  
— До могили не вспішився?  
Орел тогді засмутився,  
В ноги коню уклонився.  
— Ой, конику вороненький,  
— Ой, братику мій вірненький!  
— Прости мені з крильцятами,  
З маленькими з орлятами,—  
Коник орлю одвічає,  
По коліна крильце утинає.  
Налетіли соколята —  
Та побили орлянята.

У Івана Мартиненка слабкий голос тенорового тембру. На лірі грає добре. Єсть ще у нього гармонія і з гармонією він теж виходить, але дуже рідко.

Не можна обминути лірницьких жінок. Переважно вони сліпі і здебільшого вони ходять з лірниками і разом з ними співають, звичайно в унісон. З сімох київських лірників тільки у Костя Зайця видюща жінка, але й вона ходить з ним за поводаря і співає разом з ним. Лірницькі жінки, як я завважив, добре знають репертуар, часом навіть краще од лірників. Трапляється, що жінки грають і на лірі і тоді лірник або не йде зовсім і сидить удома, або мовчки сидить з таліркою. Скільки день у Києві була лірничка Параска з Полтавщини; вона грала на маленькій лірі дуже високого строю, а її чоловік сидів мовчки. З його теж лірник, але він заслаб на горло. Бачив я ще лірничку в Боярці.

Треба ще сказати про таємну лірницьку мову. В „Кіевской Старинѣ“ за 80-і роки Вал. Боржковський наводить лексикон на 300 слів для лірників Поділля і має цюю мову за специфічну лірницьку і зве її „лебійською“ од слова „лебій“—дід цією мовою. Того самого року Николайчик теж у „Кіевской Старинѣ“ додає, що багато слів з лексикону Боржковського він чув од чернігівських кушнірів, причому слова ції вживались з шахрайською метою. Але, між иншим, він зазначає, що чернігівські кушнірі ніколи не бували на Поділлі. Пізніше через тридцять років про мову лірників пише Ревуцький у книжці „Українські думи та пісні історичні“ так: „таємна лірницька мова має слова, схожі з таємничими говірками шаповалів, коробійників та злодіїв. Мова ця складалась, між иншим, з чужоземних слів, напр. грецьких“.

Те, що тепер можна сказати про лірницьку мову, цілком стверджує висновки Николайчика й почасти Ревуцького. Цією мовою говорять не тільки лірники, а взагалі жебрущі люди, навіть і великоруси. Власне ввесь лексичний матеріал, зібраний у Боржковського, лірники знають, за деяким винятком; але єсть і по кілька слів на одне поняття. Так хліб буде в Києві кумса, в Полтавщині сунета, а в Чернігівщині сума; карбованець — скительник, галінець, курібник. Взагалі-ж це звичайні, тільки перекручені українські слова: правошити — правити, псалити — співати, псальня — пісня, ковізник — коваль, котило — колесо, лікувати — лікорити, лікорник — лікар, та вигадані згідно з ознакою предмета: двері — скрипота, одчинити — одскрипота́ти, вухо — слухомка, трясти — трясомити, нога — ходу́ха. Єсть кількоро грецьких слів: міяс — мед, а звідсіля перекручене — оміясник — цукор. З грецьких, що їх зазначив Ревуцький, лишилося одне, перекручене: малий (гр. мікро́с) — мекрій. Важко припустити, щоб од грецького теос — бог було лірницьке — хвесь; чорт подібне до цього — хверть. Між иншим слова лебій — дід, звідки і пішла назва „лебійська мова“ — немає. Прикметники, форми дієслова утворюються як звичайно в українській мові: крім — гріх, крімішний — грішний, кулати — бити, покулати — побити, клево — добре, неклево — недобре. „Мало про що жебракам треба між собою поговорити, щоб чужі не знали“ — сказав мені один сліпий жебрак, колишній бухгалтер.

Ф. Сенгалевиц.



## МОВА НАШИХ ШКОЛЯРІВ.

За останніх часів увага наших фольклористів, як і слід, звертається не тільки на пережитки минулого, ба й на творчість сьогоднішнього дня. Студіюючи цю творчість, не можна не помітити, що надзвичайно поширюється так звана „блатна“ мова. Як цілком слушно зазначив В. П. Петров („З фольклору правопорушників“, Етногр. Вісник, кн. 2), цю мову можна тепер почути і в місті, і в селі, від людей усякого стану й усякого віку. Мову і старих і дітей пересипано, може краще сказати — засипано, блатними словами. На цей бік справи, на мову наших дітей, зокрема школярів, я-б і хотів звернути увагу шановних читачів.

Я хочу спинитися на самій мові. Нема чого доводити, що мова — то один із могутніх чинників, що організують наше психічне життя. Коли слово це знаряддя, щоб висловити наші внутрішні переживання, то, з другого боку, слово само на них впливає, не тільки оформлюючи їх, але часто й емоціонально офарблюючи. Зовсім не однаково, чи сказати „вкрасти“, чи сказати „збондрити“, „свиснути“, „шопнути“. Перше слово зазначає факт і може містити в собі, залежно від особи, певний осуд того факту. „Блатні“-ж слова, зазначаючи той самий факт, мають зовсім протилежний емоціональний зміст: осуду вчинку немає зовсім; навпаки, тут є певний присмак якогось молодечтва, є значною мірою похвала.

Я мав спрому спостережати мову підлітків, хлопців і дівчат, учнів полтавських трудових і професійних шкіл, де викладова мова — українська. Мова цих дітей являє собою якийсь потворний конгломерат, якусь невимовну мішанину слів українських і московських, як літературних, так і народніх, з величезною домішкою „блатних“, або, як вони сами кажуть, „шпанівських“. Вони запевнювали мене, начеб-то вживають цієї мови тільки тоді, як їм хочеться говорити „по-чудному“, для сміху, або-ж „для понту“, себ-то щоб позадаватися, для молодечтва. Тільки-ж я помічав, як ця мова вдирається і в їхню поважну розмову, надто в тих, хто мало начитаний і не розвинув у собі смаку до літературної мови. Отже, ця мова де-далі набирає якихось фактичних прав, має тенденцію витискати літературну мову. Записуючи найяскравіші слова й вирази, я склав словничка, десь близько 150 слів. Це багато не вичерпує школярської мови, а втім дає вже матеріал для деяких, коли ще не висновків, то спостережень.

По-перше, джерела цієї мови. Це не легко визначити, особливо для мене, бо я не мав новітніх словників арештантської мови, а мусів обмежитися старою книжкою С. Максимова „Сибирь и каторга“ (видання СПб „Просвѣдѣнія“) та книжкою В. Попова „Словарь воровского и арестантского языка“ (К. 1912).

Є багато слів і виразів власного виробу, і не можна не сказати, що деякі з них, хоч і не дуже елегантні, дак зате-ж яскраві. Такі, наприклад: гайку прикрутить (підборкати, носа втерти), дати одскоч (те саме, особливо в справах залицяння), заткни свою плювательницю (замовч), задаватися на гречані макарони (чванитися), катись колбасой (іди геть), одскоч, грязь, од подошви (те саме, тільки зневажливо), топай холодочком по сімейному (те саме, іронічно), а не пішов-би ти вибриком (те саме), нема сала (немає сили, немає можливості; іноді те, що й „не буде діла“), хмизбо (погано). Вирази власної творчості ґрунтуються здебільшого на українській мові, що й узагалі являє собою основу мови в наших школярів. Треба тільки відзначити, що, поруч слів української літературної мови, вживаються й такі вирази, котрі, існуючи в народній мові, в літера-

турній слів не вживаються. Такі, наприклад, слова: зирити (дивитися; в Грінченка, II, 151 — зирно = рос. зорко; але це саме слово є і в словникові Даля: зырить — высматривать, подстергать; I, 1739, Москва, 1912); зори'ть (те-ж значіння; див. Грінч., II, 180, але-ж і в Даля, I, 1729); зану'да (лайка, щось подібне до людини дурної, нудної; у Грінч., II, 73, зануда = тоска); зати'ритись (заховатися; див. Грінч., II, 107); загло'ба (лайка: дурнувата людина; Грінч., II, 27; заглобити = заплішити); лахи' (вживається, як і слово „барахло“, для вислову презирства, щоб зазначити щось нікчемне; Грінч., II, 348: ла'ха = отрепье); ча'пать (ходити; Грінч., IV, 444: чапати = ходить медлено, ступая со звуком).

Українські таємні мови (як напр. мова лірників) не одбилися на школярській мові. Я знайшов тільки слово „кима'ть“ або „кема'ть“ — спати, що трапляється в лірницькій мові (кі'мати — Гнатюк, Лірники, Етногр. Збірн., Львів, II, 12; кима'ть — Николайчик, Отголоски лирн. языка, Київ. Стар. 1890, IV, 128; кемита'ти — ночувати — Боржковський, Лірники. К. Стар. 1889, IX, 705). Але-ж воно має те саме значіння й у мові арештантській (Попов, 40).

Чимало слів узято з мови московської. Маємо в даному випадкові на увазі вплив народньої московської мови, і то здебільшого провінціалізмів. Такі, наприклад, слова: бухте'ть (брехати; Даль, I, 359; бухти'на = ложь); жо'мать (їсти; Даль, I, 1315 — жевать вслух, чавкать); збо'ндирить (вкрасти; Даль, IV, 43; збо'ндить); начудити (зробити щось дивне, смішне, сказати дурниці; Даль, II, 1205 — напроказить, надѣлать глупостей); парень-гвоздь (похвала, і дуже велика; Даль, I, 854: гвоздь — человекъ рѣзвый, увертливый). Цей вплив народньої московської мови пояснюється, мабуть, тим „великим переселенням народів“, що відбулося на нашій території за часів голоду та громадянської війни.

Нарешті, дуже багато слів узято з мови арештантської, справді „блатної“. Ці слова або вживаються в тому самому розумінні, що й в арештантів, або-ж значіння їх міняється, пристосовуючись до потреб школярської громади. Деякі слова, очевидячки, дуже подобаються, і школярська творчість переробляє їх, пристосовує до своїх шкільних понять і свого шкільного побуту. Такі, наприклад, слова: а'мба (кінець; первісне значіння — смертельний удар, Максимов 216); блатно'й (спеціаліст у школярських справах, своя людина, добрий товариш; первісне значіння — злочинець, Попов, 16); стріляти (залицятися, просити докурити цигарку — „бичка“; Попов, 82 і Даль, IV, 592 — просить милостыню); заси'патись (пійматися, провалитися на іспитах, взагалі оскардитися; це слово вживається часто, і щоб зазначити різні міри „засипки“ говорять: засипатися в доску, в мамонтовое дерево, в гроб); зе'цать (дивитися); зекс (мовчи; щоб підсилити, кажуть: зекс на канаті; а ще дужче — зекс на цепену); загна'ти (продати); ко'цать (бити); ліпа, ліповий (брехня, фальш, фальшивий); налива'ть (брехати, вигадувати); плю'нуть (вистріляти); плітува'ть (тікати); уркаган (зłodий, але іноді й похвала, як слово „блатної“); фарго'во (щасливо); форс (гроші); шпана' (свої люди, своя громада); шпе'йер (револьвер); шке'ри (штани); шо'пнути (вкрасти); ша'мати, шамо'вка (їсти, їжа) і т. д. Особливо популярне слово „понт“. В словникові Попова це — „толпа, жертва шуллера“; в наших школярів — це слово, яке важко й пояснити, щось подібне до вихвалювання, до молодечства; вживається здебільшого іронічно. Од цього слова — понти'ть, понти'ть на ра'достях (брехати, хвастати, заноситись), с по'нтом на характер (кажуть на брехуна, чванька), понт кругосветний (великий брехун). Таке саме популярне слово „буза'“, але-ж не як назва питва (Грінч., I, 107; Даль, I, 336), а в розумінні — брехня, нісенітниця. Од нього походять слова: бузи'ть (іноді — бузу варить), бузотьо'р, бузотьо'рка, бузотьо'рство, бузиньо'р, бузиньо'рка, бузо'вой (як прикметник), бузи'ст, бузи'стка.

Такі елементи, що з них складається мова в наших школярів. Тут і зазначене „переселення народів“, і в'язниця, і гірші впливи вулиці. Вже цей коротенький огляд не говорить нічого дуже доброго про склад школярської мови, ні про те, що нею висловлюється. Придивившись, що' ці слова визначають, мусимо поробити теж не дуже втішні висновки.

У школярській мові дуже багато синонімів; напр., чимало для поняття „красти“: збо'ндирити, пе'шить, схарла'ть, сви'снуть, стрельнуть, сци'зить, сти'рити, сча'пать, шо'п-



нуть і т. д. Для поняття „брехати, плести нісенітницю“: бо'тать, бузи'ть, бузу' варить бухте'ть, взять на бога, взять на пушку, наливать, понти'ть і т. д. Багато синонімів для поняття „бити“: бу'бну вибити, висікти бубну, вирубать бубну, висвітить чирву, вставити чирву, жо'хнуть, по зубе' дати, ко'цять, кна'цять, ря'шку сковирять, глаз вибить і т. д. Вражає, що є багато слів для лайки. Крім звичайної лайки, що на неї і так, на жаль, наша мова не бідна, вживають ще таких слів: жлоб, зара'за, зану'да, затру'ха, заки'ря, загло'ба, ки'рик, кале'ка 20-го века, медико'ваний, му'рик, прицу'чуватий, сво'ра, тварь, гад, гад ползу'чий, угле'д, шпак, шля'па, шмок, шпек, шпок і це ще не всі, бо школярська творчість тут виявляє себе мало не що-дня.

Нехай багатство синонімів до поняття „красти“ й „брехати“ пояснюється просто поганими сторонніми впливами; втішаймося думкою, що з наших дітей не такі вже злодії та брехуни, як про це промовляє їх страшний жаргон. Але-ж синоніми „бити“, лексикон лайки не можуть дати нам цієї втіхи, бо тут чимало є власної дитячої творчості.

Я маю в себе не гурт матеріалу: спостережав я тільки дві трудові школи та дві професійні. Тож я й не претендую на хоч трохи вичерпаву цінність моїх нотаток. Я хтів тільки звернути увагу збирачів і дослідників ще й у цей бік нашого бурхливого життя, бо, я певен, він дуже важливий. Коли мова відповідає психологічному складові того, хто її вживає, то мова наших школярів говорить про певний вплив „блатної“ вулиці, а звідси — про вплив тієї болячки нашого часу, що про неї так багато пишеться в щоденній пресі, — хуліганства.

Отже я й гадаю, що подібний матеріал має вагу. Вагу наукову, бо діти-школярі то — значна частина нашої людности. Але-ж до того це — діти, а на дітях ґрунтується майбутнє нашої держави. І через це подібний матеріал набирає ваги ще й педагогічної і, нарешті, широко громадської.

Володимир Щепотьєв.

### СЛОВНИЧОК ШКОЛЯРСЬКОЇ МОВИ.

- А**'м ба — кінець; щоб підсилити, кажуть: ам-ба й три точки. (Попов, 13; Максимов, 216 — смертельный ударь).
- А**м е р и к а н с ь к и й — цей прикметник додається до речівника, щоб його підсилити.
- А**р а п а з а п у с к а т ь — задаватися (Поп. 13: арапъ — аферисть); н а а р а п а — на дурничку: піти в театр на арапа, скласти іспит на арапа.
- Б**а р а х л о' — слово, що висловлює погорду, позначає щось нікчемне. Так говорять на книжку, на лекцію, на людину (Еварницький. Словник, 14 — негодная вещь, хламъ; Даль, I, 121 — хламъ, домашняя рухлядь; Поп. 15 — всякая вещь, составляющая цѣнность).
- Б**а р а х л я н и й — прикметник від „барахло“: барахляна лекція — погана.
- Б**а я д е'р к а — легковажна дівчина, кокетка; так можуть сказати на накрашену.
- Б**л а т н о'й — спеціаліст у школярських справах; вживається, як прикметник, і при звертанні, визначає й похвалу (Поп. 16 — преступникъ).
- Б**ольно'й, больно'й на го'лову — дурний.
- Б**о'т а т ь — брехати, плести нісенітницю (Даль, I, 292 — качать, болтать, колебать).
- Б**р а т в а' — збірне: чимсь об'єднана група: „це наша братва“, „це Шевченківська братва“ — учні Шевченківської школи.
- Б**у'б н у в и'б и т и — бити (Грінч., I, 104: бубна — буля).
- Б**у з а' — брехня, нісенітниця.
- Б**у з и'ть, бузу' в а р и'ть — брехати.
- Б**у з и н ь о'р, бузинь o'рка, бузі'ст, бузі'стка, бузоть o'р, бузоть o'рка — брехун, брехуха.
- Б**у з о т ь o'р с т в о — брехання.
- Б**у з о'в о й — прикметник від „буза“.
- Б**у х т е'ть — брехати (Даль, I, 359: бухти'на — ложь).
- Б**у ц о'й — п'яний; щоб підсилити — буцо'й в до'ску (Даль, I, 355: бу'сать — пить; Поп., 20 — бу'сий; Еварн., 59 — бу'сий).
- В**а й д і' — одійди геть!
- В**а л і' куль o'м — іди.
- В**а'н ь к у в а л я'ть — те, що „строїти дурня“ (Поп., 21: симулировать сумасшедшаго).
- В**а р и'т и бузу', лі'пу — брехати.

- Взять на бо'га, взять на пу'шку — одурити й насміятися.
- Ви'бити, ви'рубати, ви'сікти бу'бу — бити.
- Ви'світить чи'рву, вста'вить чи'рву — бити.
- Ви'стрілять — здобути, здебільшого — випрохати докурити „бичка“ (недокурюк). (Поп., 82 — стрѣлять — просить милостыню; Даль, IV, 592 — те-ж).
- Гад, гад ползу'чий — лайка.
- Га'йку прикрути'ть — підборкати; те, що „носа втерти“.
- Гардероп — з како'го ти гардеро'па? Питають, як хто скаже якусь дурницю.
- Ге'льди — гроші.
- На ге'ц бра'ти — брехати.
- Ге'льдія — па'рень пе'рвої ге'льдії — спеціаліст.
- Гла'з ви'б'ю — погроза: поб'ю.
- Грач — новак, не знавець (Поп., 28 — состоятельный, но простой человек).
- Грубо' — дуже добре.
- Да'ти одско'ч — те, що „втерти носа“, особливо в справах залицяння.
- Держа'ть фасо'н — додержуватися високого тону, задаватися, пишатися (Поп., 29).
- Діко'фт — хліб; вар. „Сидеть на декофте“ — без грошей.
- Дух — міліціонер (Поп., 30 — городской, тюремный надзиратель).
- Жлоб — дурень, чудна людина.
- Жо'мать — їсти (Даль, I, 1315: жо'мкать — жевать вслух, чавкать).
- Жо'хнуть — сильно ударити, вистрелити.
- Загло'ба — лайка: дурнуватий (Грінч., II, 27: заглоби'ти = заплшити).
- Загна'ть — продати (Поп., 33).
- Задава'ться на греча'ні макаро'ни — чванитися.
- Заїда'тись — задиратися (Грінч., II, 42; Даль, I, 1669).
- Заки'ря — лайка: дурнуватий.
- Закі'нчено й запеча'тано — так визначають рішучий кінець.
- Закро'йся — замовчи, ти говориш дурниці.
- Залимо'нить — ударити.
- Замрі', паца'н! — мовчи.
- Зану'да — лайка: дурнувата, нудна людина (Еварн., 260: занудный — скучный, тоскливый; Грінч., II, 73, зану'да — тоска).
- Запа'рка — стан роздратованої людини (Грінч., II, 76: запа'риваться — пускать пары).
- Зара'за — лайка: капосна людина.
- Заси'пать — оскандалити, перемоти в словесній суперечці: „Засипать по реферату“ (Поп., 35 — выдать). Заси'паться — пійматися, провалитися на іспитах, взагалі оскандалитися (Поп., 35). Заси'пка — оскандалення; різні міри зазначаються словами: заси'пка в до'ску, в ма'монтовоє де'рево, в гроб (Поп., 128: засып' — проваль).
- Заске'сь — підглянь, постережи.
- Зати'рить — закинути, заховати так, що й сам не знайдеш (Грінч., II, 107). Зати'ряться — заховатися.
- Заткни'сь, заткни' свою плюва'тельницю — замовчи (Еварн., 274: заткнуться — замовчати).
- Затру'ха — лайка; щось подібне до дріб'язкової людини.
- Збо'ндрити — вкрасти (Еварн., 284 — збо'ндити; Даль, IV, 43 — збо'ндить).
- Зві'дкіль ти зірва'вся? — кажуть, як хто скаже дурницю.
- Здре'фіть — злякатися (Даль, I, 1223; Поп., 31).
- Зекс! — тихше, обережно, мовчи. Щоб підсилити значіння, кажуть: Зекс на кана'ті, на цепу'; я про тебе зекс на цепу — я про тебе не скажу (чи не сказав, не кажу) ні слова (Поп., 36). Вар.: шестая — кричать, коли є небезпека. Блатне слово.
- Зе'цать — дивитися (Даль, I, 1699 — зе'тить; те-ж саме — Максимов, 216; Поп., 36).
- Зори'ть — дивитися (Грінч., II, 180; Даль, I, 1729; Поп., 36).
- Зи'рять — дивитися (Даль, I, 1739; Грінч., II, 151 — зир'но — зорко).
- По зубе' дам — погроза: поб'ю.
- Как бог молод'ой — іронічна похвала.
- Как жив'ой — іронічна похвала.
- Кале'ка, кале'ка 20-го ве'ка — глузування, лайка.
- Ка'рточка — обличчя.
- Каті'сь колбасо'й — іди.
- Кача'й — починай.
- Каю'к — кінець (Поп., 40 — насильственная смерть; Еварн., 343 — смерть).
- Кема'ть, кима'ть — спати (Гнатюк. Лирники. Етногр. Зб., II, 12; Николайчик. Отголоски лирн. яз. К. Стар., 1890, IV, 128; Боржковскій. Лирники. К. Стар., 1889, IX, 705; Попов, 40).
- Ки'рик — придуркуватий, дурень.
- Кна'цать — бити.
- Кольо'са — черевики.



- Кото́рий — вживається для сміху: „человек, которий...“, „ето дядя, кото́рий паца́н“.
- Ко́цать — бити (Поп., 42 — косать).
- Кри́ть — те, що й „засипать“, але головне — словами (Поп., 44 — отвѣчать).
- Ла́хи — те саме, що й „барахло“ (Грінч., II, 348: ла́ха — отрепье).
- Лі́па — брехня. Лі́повий — фальшивий (Поп., 46).
- Ма́ку! Коро́бочка ма́ку! — а дзуськи! (те, що в рос. „дудки!“).
- Малахо́льний — божевільний.
- Малка́ш — малий (як речівник).
- Масли́на — куля.
- Медико́ваний — дурний. Вар. — розумний, досвідчений.
- Мент, ме́нтор, мі́льто́н — міліціонер (Поп., 50 — менть).
- Мо́нєта — гроші.
- Мудса́льо́ний — дурень.
- Муда́к, мудо́зово́н — марнослов. (Діти не знають походження цих слів і вільно їх уживають: Даль, II, 929: му́де' — мошонка самца вмѣстѣ съ ядрами).
- Му́рик — придуркуватий, дурень.
- Набу́датись — напиться п'яним (Макс., 200 — набусаться; див. слово „буцо́й“).
- Нала́дити — прогнати: я тебе нала́жу.
- Налива́ть — брехати (Поп., 55).
- Нати́рити — накрасти (Даль, IV, 884; Поп., 56 — поговорить украсть).
- Начу́дити — сказати або зробити щось чудне, якусь нісенітницю (Даль, II, 1205 — напроказить, надѣлать шалостей, глупостей, проказы; Макс., 206 — сдѣлать неудачную кражу).
- Нема́ са́ла — немає спромоги, не буде діла.
- Не́т спа́са — нема спасіння, нічого не зробиш. „Криє мене так, що прямо нет спаса“.
- Нікакі́х два́дцять, і нікака́я га́йка, і нікакі́х гвозд́о́в — ніяких суперечок, кінчено — і ні слова. „Оце зроби — і нікакіх двадцять“. (Числівники в арештантській мові: Поп., 29: 25 — сыщикъ, 26 — приближеніе надзирателя; Макс., 206; 25 — сыщикъ).
- Одойди́, одойди́ на два варе́ники — забирайся геть.
- Одско́ч — не лізь. Одско́ч од моє́ї печі́нки — одчепись, не в'язни. Одско́ч, грязь, од підо́шви — те саме, з погордою. Одско́ч да́ти — прогнати, надто в справах залицяння.
- Одчу́дити — те, що й „начудити“.
- Па́рень-гвозд́ь — велика похвала (Даль, I, 854: гвоздь — человекъ рѣзвый, увертливый).
- Па́рится́ — сердитися.
- Патенто́ваний ці́мес — здеморалізована дівчина, найвища міра „баядерки“.
- Паха́н, паха́нша — батько, мати.
- Паца́н — хлопець малий.
- Пе́шити — красти.
- Пі́чка — небезпека, сигнал небезпеки. Пор. нар.: „Піч у хаті“.
- Пішов-би (а не пішов-би) ти ви́бриком — забирайся геть.
- Пле́нзати, пле́нтати — тікати (Грінч., III, 193: плентатися — плестись, тащиться).
- Плітува́ть — тікати (Поп., 65; Даль, III, 314: улелся — ушелъ, убѣжалъ; III, 316: плетухать — шататься, бродить, слоняться).
- Плю́нуть — вистріляти (Поп., 65).
- Подле́ця бу́ду — клятьба.
- Подорва́ть — втекти.
- Пон́т — слово для виразу молодечтва, хвастощів, брехні. „Для по́нту“ — для молодечтва. (Поп., 67: понть — толна, жертва шуллера; але це слово, здається, давно вживається в школярів, незалежно від впливу арештантської мови). Пон́т кругосвѣтний — великий брехун; також велика брехня. Понти́ть, понти́ть на ра́достях — брехати. На пон́т брата́ — брехати. С по́нтом на хара́ктер — говорять на брехуна, хвалька.
- Посіпа́ка — ті, що стоять за голом у футболі й подають м'яча.
- Поти́рити — штовхнути, відштовхнути (Грінч., III, 378 — швырнуть, бросить; Поп., 60: отгырить) вкрасти.
- Причу́увати́ — дурнуватий (Грінч., III, 451).
- Пя́тью во́сім — недокурок „бичок“; себто величина недокурка становить 40% (8 × 5) цілої цигарки.
- Руб два́цять — говорять, коли людина шкурильгає на одну ногу, наче її кроки до цього подібні.
- Ря́шку сковира́ть — бити.
- Сапа́тка — ніс.
- Сво́ра — лайка, подібне до рос. „сволочь“.
- Скес — жаднюга; щоб підсилити — „скес дубо́вий“. (Даль, IV, 182: скесъ — чортъ, сатана).
- Скесува́ть — несити очі мати. Скесъ — подивись. На скеса́х — на варті.

- Скро'їся — годі тобі брехати, плести нісенітницю, замовчи.
- Слаб о' — погано, невдало, немає сили, нема спромоги.
- Соло'ний, саль о'ний — прикметник, що додається до речівника, щоб його підсилити.
- Сорві'сь — іди геть (Поп., 80; сорватися — изб'язать наказанія).
- Сорок — те, що „п'ятью восьм“.
- Спешить — украсти.
- Сти'рять — украсти (Поп., 83; Макс., 215).
- Стрельнуть — украсти.
- Стрелять — прохати, особливо прохати покурить; залицятися до дівчат (Даль, IV, 592 — просить милостыню, попрошайничать; Поп., 82 — те-ж).
- Стукать гла'зом — дивитися.
- Су'рло — обличчя (як лайка).
- Су'ча дра'ла — лайка.
- Схарла'ть, сц'изить, сча'пать — украсти.
- Топать — ходити. Топай холодо'чком по сімейному — іди (іронічно).
- Угло'д — лайка, але ласкавого характеру.
- Угро'бить — погроза, щось подібне до „вбити“. Угро'битись — те, що й „засипатись“, тільки в вищій мірі.
- Уркага'н — злодій: вживають іноді, як похвалу (Поп., 83; урка — крупный воръ).
- Уарто'во — щасливо (Поп., 89; Макс., 193).
- Фасо'н — високий тон у розмові, одержі, поводженні. На всь о'м фасо'ні — шикарно вдягнений. Фасо'нно — гарно (Даль, IV, 1131: фасонистая вещь — красиваго покроя). Фасо'н держа'ть — поводитися пишню, додержуватися високого тону (Поп., 89).
- Форс — гроші (Поп.; 90).
- Фра'ер — кавалер, з вульгарним відтінком (Поп., 90 — общее названіе жертвы).
- Фуца'ть — бити ногою м'яча (в футболі) або що інше.
- Ха'ла — гроші.
- Халту'ра — спеціаліст на злодійські штуки (Макс., 207 — похороны; Поп., 91 — кража въ квартирѣ, гдѣ находится покойникъ; Даль, IV, 1163 — пожива, даровая ѣда; похороны, поминки; скопленные деньжонки).
- Халу'й, халу'й-посіпа'ка — те, що й „посіпака“ (Даль, IV, 1164 — слуга, лакей, холопь).
- Хмиз — те, що й „барахло“. Хмизо'во — погано.
- Холодо'м, холодо'чком — поволі.
- Цимесі камп'от — щось дуже гарне.
- Ча'пать — ходити (Грінч., IV, 444 — ийти медленно, ступая со звукомъ).
- Ша'мать — їсти. Шамо'вка — їжа.
- Шантрапа' — те, що й „шпана“, але з презирством.
- Ша'тія — те, що й „братва“.
- Шка'па — презирлива лайка. Нар. значіння — „кляча“. Шкапогри'з — те саме.
- Шке'ри — штани (Макс., 205; Поп., 95).
- Шкет — те, що й „пацан“ (Поп., 95 — подро-стокъ-арестантъ).
- Шля'па — лайка: тухтій.
- Шмок, шпак, шпек, шпок — погірдлива лайка.
- Шопнути — вкрасти.
- Шпана' — широко збірне ім'я: взагалі люди; частіш те, що й „своя братва“. Дівчата говорять тільки на хлопців, хлопці — і на себе і на дівчат. (Даль, IV, 1465 — коренное тюремное население; Поп., 97 — те-ж).
- Шпані'ст — член „шпани“, але незначний.
- Шпє'йєр — револьвер (Поп., 97). У „блатной музыке“ — шпалер.
- Ште'мпа, штемпі'ха — батько, мати.
- На ять — дуже добре. „Відповісти завдання на ять“.



## ДО ЗВИЧАЮ КИДАТИ ГІЛКИ НА МОГИЛИ „ЗАЛОЖНИХ“ МЕРЦІВ.

Життя — коли не радість для людини, то природній її стан. Тому померлий завжди роздратований своєю смертю. Відповідний ритуал повинен його заспокоїти й сприяти його загробній подорожі, а також не допустити йому повернутися назад, щоб так чи інак турбувати живих, лякати їх чи шкодити. Природньо, що разом з диференціацією окремих осіб, а потім станів у родині, роді та плім'ї, разом з розшаровуванням серед живих, починається така сама диференціація і серед мерців. Ватажок — то не звичайна людина і „в полях блаженного полювання“, а цар виразно різниться своїм царським станом і там, за гробом<sup>1)</sup>. Йому прислужують по смерті його-ж-таки раби, яких разом з ним закопали чи спалили, або й раніше ще вбили, щоб вони влаштували в країні мерців гідне свого господаря житло. Поруч того, як розвивається світогляд і утворюються певні етичні умовності, диференціюється й смерть: вона може бути добра й недобра. Саме розуміння доброї чи недоброї смерті, звичайно, виходило з загального укладу життя. Отож, людиність Нікарагуа вважає смерть удома, в ліжкові — за погану, а в бою — за добру<sup>2)</sup>, погляд діаметрально протилежний тому, що його пильнують укорінити місіонери тим-таки осельникам. Але коли є добра чи погана смерть, то, значить, є добрі й погані мерці, їм є різні місця; по той бік життя їх чекає там різна доля.

Уважно студіюючи це останнє питання, виявили, що всупереч давній думці, ніби всі мерці однакові, треба виставити диференціацію мерців що-до ґатунку їхньої смерті. Отакий висновок зробив російський вчений Д. Зеленін<sup>3)</sup>, простудіювавши це питання у цілої низки народів. Що-до східного слов'янства та їхніх сусідів пермяків, вотяків, бесермян, знов-же черемісів, мордовців, татар, якутів, кізильців, чуваш, гагаузів, бурят, гіляків, литвинів ця диференціація укладається в таку формулу: є мерці двох ґатунків; одні — котрі померли звичайно й над ними виконали потрібний ритуал, другі — це померлі неприродньою смертю: вішалники, потопельники, самогубці взагалі, замерзлі в дорозі, нагло померлі, часом — померлі в бою<sup>4)</sup>. Аналогічно розподілено мерців і в Західній Європі,

<sup>1)</sup> Спенсер, Основы социологии, СПб 1876 с. 225.   <sup>2)</sup> Їб., с. 226.

<sup>3)</sup> Див. його „Очерки русской мивологии“ в. I. СПб, 1916.

<sup>4)</sup> Д. Зеленинъ, о. с., с. I.

і в Новому Світі, отже, погляд цей повною мірою стосується до всієї людности<sup>1)</sup>. Для другої категорії мерців Д. Зеленін прибрав термін „заложні мерці“, виводячи цю назву від слова „закладати“, маючи на увазі той особливий спосіб ховати подібних мерців, що практикувався в руській давнині. Як свідчить володимирський єпископ Серапіон (XIII в.), вішалників і потопельників не ховали в землі звичайним способом, а залишали зверху, нехай як церква боролася проти цього звичаю, засуджуючи тих, хто вигрібав похованих отаких „заложних“ мерців. Згодом, на початку XVI віку Максим Грек зазначив народній ритуал похорону таких мерців: „телѣса утопленнихъ или убиенныхъ и поверженныхъ не сподобляюще ихъ погребанію, но на поле извлекше ихъ, отынаемъ коліемъ“<sup>2)</sup>. Така боротьба між народньою традицією та церковною практикою зрештою закінчилася компромісом: виробивсь звичай ховати таких мерців у „божедомахъ“, „скудельницахъ“, „убогихъ домахъ“. Мерців, не виконуючи над ними церковного ритуалу, звозили у великі відкриті ями, де й залишали трупи до сьомого четверга після Великодня („семик“). У цей день правили панахиду й засипали яму<sup>3)</sup>.

Коли звичайні небіжчики — нейтральні що-до живих, то „заложні“ — шкідливі. Померши раніш, ніж їм випадало, вони засуджені доживати свого віку за гробом і тісний звязок мають з нечистою силою, то будши одним з її видів, то як її слухняне знаряддя. Бог не кличе такого мерця, місця йому ні в пеклі, ні в раю, нема, він блукає безпритульний. Такі мерці відвідують своїх жінок чи наречених, охоче ссуть кров із живих людей, стережуть скарби. Немилосерді лихварі, вони можуть протягом трицятьох років ходити правити борг, не дозволяючи навіть грудочки землі взяти з своєї могили; звязок з нечистою силою використовують, щоб перекидатися на лісовиків, степовиків, домовиків, відьом, упирів і так шкодити людям. Негативні риси їхньої вдачі за гробом зростають до велетенських розмірів — і добре, коли такий мрець тільки „плуває людей у лісі: він може накоїти лиха більше. Земля їх не приймає й плаче на 30 сажнів, коли покласти на неї такого мерця<sup>4)</sup>).

У згаданому своєму досліді Д. Зеленін, між иншим, спинивсь на дуже цікавому звичаї й тепер мало поширеному — кидати на могили „заложних“ мерців, найбільше самогубців, — гілки, сіно, солому, скибки каміння, землю, ганчірочки, лапті, то-що. Звичай цей Зеленін знайшов у багатьох народів: українців, білорусів, москалів, жидів, киргизів, зирян. Обряд цей зареєстровано в Саратовській, Олонецькій, Вологодській, Псковській губернях, у Гродненській та Мінській, на Чернігівщині, Полтавщині та Волині, знов-же у Галичині<sup>5)</sup>. Всього Д. Зеленін подав до 15 фактів згаданого особливого ритуалу коло могил „заложних“ мерців.

Що-до пояснення цього звичаю, то дослідник, констатуючи давність цього обряду та його поширеність між різноманітними народами, що

<sup>1)</sup> Ів. с. 40.    <sup>2)</sup> Ів. с. 58.    <sup>3)</sup> Ів. с. 60 д.

<sup>4)</sup> Див. Милорадовича, Замѣтки по малорусской демонологіи—Кіев. Стар. 1399, 8—9, також пов. С. Терещенкової, с. 89.

<sup>5)</sup> Зеленинъ, гл. II, § II та д.



само собою заваджає з'ясувати початкове значіння обряду взагалі, гадає, що найдавніше тлумачення цього звичаю у східного слов'янства зводиться до участі в похороні заложного мерця. Сьогочасне народне розуміння звичаю — різноманітне: участь у похороні (Харківщина, Кулішів запис), жертвне розуміння (Чернігівщина та Гродненська губ.), зрештою — оберег (Саратовська губ.)<sup>1</sup>). Librecht зібрав багато даних про цей звичай на заході Європи та в позаєвропейських народів і зробив висновок, що таке кидання — жертва, щоб ублагати мерця й тим уникнути лиха, що він його може заподіяти; також велика купа галуззя, на його думку, править за барикаду, що перешкоджає мерцеві вийти з могили<sup>2</sup>). Цю думку що-до східного слов'янства Зеленін уважає за неприйнятну: барикада ця має у нас тільки магичне значіння, а не матеріальне. Той факт, що її палять, свідчить саме про магичне толкування обряду.

Етнографічна Комісія Української Академії Наук і собі протягом р. 1925—26 досліджувала цей звичай, збираючи про нього відомості. За допомогою селян-дописувачів зібрано чимало фактів, також підшукано дані з давніх публікацій. Отже, користуючися з призьбраних нових фактів і маючи на увазі факти Зеленінові, можна дещо сказати про цей цікавий звичай.

Для зручності ми викладемо всі факти в тому хронологічному порядку, що в ньому їх публіковано. Викладаючи ці факти, ми користуємось із 15 фактів, що їх подав у своїй праці Зеленін, кожного разу цитуючи відповідну сторінку в його книзі, а подаючи факти, що їх зібрали дописувачі Етнографічної Комісії, це відзначатимемо. Отже матимемо більше-менше такий порядок вивчення нашого звичаю.

1. В 30-х рр. занотований був давній звичай — кидати гілки на могилу розбійника Аніки (10 в. од Вологди), іноді промовляючи: „Аничка, Аничка, на тебѣ вичку“... „Накопившийся за годѣ ворохѣ вѣтвей сжигается вѣ одинѣ лѣтній день собравшимся народомѣ, при чемѣ на зтомѣ сходбищѣ ѣдят блины и гуляютѣ“ (Вологодск. Губ. Вѣд. 1843<sup>3</sup>). 2. Натяк на цей звичай маємо і в красному письменстві, саме — в одному з російських віршів Щоголева — „Чумацкія могили“<sup>4</sup>). 3. Р. 1853-го в I т. Етнограф. Сбѣрн. Рус. Геогр. О-ва повідомлено про могилу „Батурку“ на Чернігівщині (м. Олександрівка, д. Сосницьк. п.). Тут поховали жаденного на землю власника, що, склавши умову — взяти до своїх рук стільки землі, скільки він її встигне оббігти за день, — помер знесилений. На цю могилу кидають щось, хоч старий лапоть, „какѣ бы вѣ уголеніе алчности покойнаго“<sup>5</sup>). 4. Р. 1857-го Куліш у „Записках о Южной Руси“ подав оповідання селянина, що на Харківщині „оце й тепер водиться: є поховані над дорогами, то чумаки, то так деякі проходили; так на їх могили жаден, хто йде, або їде, полінце, скіпку, траву, або грудку землі кидають, а нащо воно, Бог його зна — буцім-би то й самі помагали ховати“<sup>6</sup>). 5. До цього-ж р. застосуємо повідомлення Шевченка, що його не знаходимо у Зеленіна. 15 липня 1857 р. Шевченко, занотовуючи похоронні звичаї киргизів, записав: „За моеї памяти вѣ Малороссіи на могилахѣ самоубійць совершался обрядѣ не менѣ поэтической и истинно христіанской, который наши высшіе просвѣщенные пастыри, какѣ обрядѣ языческой, повелѣли уничтожить.“

<sup>1</sup>) Ів. с. 35.    <sup>2</sup>) Ів. с. 36.

<sup>3</sup>) Зеленинъ, о. с. с. 31. Скрім зазначеної у Зеленіна порівняльної літератури можна навести Забылина „Рускій Народъ“... с. 65. Очевидно у Забылина — передрук з Снѣгирева „Рускіе Простонар. Праздники“.

<sup>4</sup>) „Молодикъ“ Бецького за 1843 р.    <sup>5</sup>) Зеленинъ, с. 31—32.    <sup>6</sup>) Ів. с. 30.



В Малороссії самоубійць хоронили также в полѣ, но неперемѣнно на перекрестной дорогѣ. В продолженіе года, идущій и їдущій мимо несчастливаго покойника долженъ былъ что-нибудь бросить на его могилу,—хоть рукавъ рубашки оторвать и бросить, если не случилось чего другого. По истеченіи года, в день его смерти, а болѣе в зеленую субботу (наканунѣ Троицына дня), сжигаютъ накопившійся хламъ, какъ очистительную жертву, служатъ панихиду и ставятъ крестъ на могилѣ несчастнаго<sup>1)</sup>.

Повідомлення з п'ядесятих таки років: 6. Великолуцьк пов. Псковськ. г. під курганом „лежить храбрый витязь, богатырь славный, павшій в честномъ бою за вѣру христіанскую. В память витязя служили встарь панихиды, нынѣ же чтуть его слѣдующимъ образомъ: каждый проѣзжій и прохожій ломаетъ вѣтку и бросаетъ на могилу“... Що третього року „въ осеннюю ночь кто-то сжигаетъ“ купу базалуччя „и на пепелище кладетъ сосновый крестъ“ (Архив Рос. Геогр. О-ва, рукопис Благовещенського; Семевскій-Великія Луки и Великолуцкій уѣздъ. СПб. 1857)<sup>2)</sup>. 7. Там-же, в Холмськ. пов. є могила богатыря; якщо на його могилу не кинути сіна чи трави, то мрець уночі заступає дорогу (рукопис Благовещенського). 8. Щоб порівняти наведені факти, Зеленин подає опис Зрянського звичаю, що запис його стосується до р. 1867. На могилу злодія Яг-Морта (с. Іжми Вологодськ. губ.) треба плюнути й кинути камінь, палицю, гілку. Старі люди гудять тих, що не виконують цього звичаю (Вол. Губ. Вѣд. 1867, 5—6)<sup>3)</sup>. 9. Р. 1872 опубліковано повідомлення Л. Малиновського, що у Воєзерськ. погості Каргоп. пов. Олонецьк. губ. на могили самогубців кидають камені чи паличка, яке потім палить (Е. Барсовъ. Причитанья Сѣвернаго Края, т. I, с. 312)<sup>4)</sup>. 10. На території кол. Переяславського повіту „всякій проѣзжающій и проходящій считаетъ неперемѣннымъ долгомъ бросить на могилу самоубійцы хотя что-нибудь, что попадется подъ руку: колокъ сѣна, вѣтку дерева, горсть земли и т. п.; для чего это такъ дѣлается, народъ не знаетъ и отвѣчаетъ только: такъ треба“ (П. Чубинскій, Труды экспедиціи, т. IV, 1877 г., с. 712)<sup>5)</sup>. 11. Р. 1885-го дописувач „Саратовскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“ пише: „Самая могила, гдѣ похороненъ самоубійца, есть опасное мѣсто отъ присутствія в ней нечистой силы, могущей всегда, а особенно ночью, надѣлать челоуѣку какой-либо вредъ“... Щоб паралізувати вплив нечистої сили, селяни кидають гілки чи солому на такі могили (Сарат. Губ. Вѣд. 1885, № 11)<sup>6)</sup>. 12. Року 1890 І. О. Карський повідомив, що в Гродненській та Виленській губернях самогубця ховають на болоті чи в гаю коло дороги. Кожен повинен кинути щось на могилу самогубця: камінь, поліно, галузку, бо инакше мрець за ним гнати-меться (Сборникъ II отд. А. Н., т. 51. 1890)<sup>7)</sup>. 13. Ф. Кудринскій р. 1894 в етнографічному оповіданні „Утопленница“ подає факт, дуже близький до нашого вірування: „Як вішалник, то знявши з дерева, треба його на тому місці й поховати, бо він не даром вибрав сам собі місце для смерти. І на могилу йому треба зелену гіляку кинути, сказавши: „на, і я ще тобі дам“. Бо він з тою гілякою піде на суд Божий“... (Кієв. Стар. 1894)<sup>8)</sup>. 14. П. Демидович у статті „Изъ области вѣрованій и сказаній бѣлоруссовъ“ р. 1896 (Этнограф. Обзор., 2—3) наводить дані про Білорусь. У Почановській вол. Новогрудського пов. є могила вішалника, а дорогою з с. Криничного до м. Єремичі того самого повіту могила — за одним варіантом дітей, що замерзли у дорозі, а за иншим — братів, які повбивали одне одного. На ці могили подорожні кидають ломаччя чи каміння<sup>9)</sup>. 15. Р. 1899 один із дописувачів Російського Географічного Товариства повідомляв, що в Серниках д. Овруцького пов. Волини на могили самогубців — потопельників та вішалників кидають, хто мимо їде, крутіні соломи (Зеленинъ, Описание рукописей, I, 294)<sup>10)</sup>. 16. До р. 1911 стосується спостереження Сержпутовського що-до Слуцького повіту Мінської губерні: там на могилу вішалника при дорозі „накидали лому, бо хто їдзе тут, та што колькавекъ кине на калець: кажуць, што тагда висельникъ не будає пужаць“ (Сказки и рассказы бѣлоруссовъ-польщуквъ. СПб. 1911, с. 91)<sup>11)</sup>. 17. Коли до цього додати ще

<sup>1)</sup> Т. Шевченко. Щоденник. Запис 15 липня 1857 р. Цитую за Яковенківським виданням, сс. 202—203.

<sup>2)</sup> Зеленинъ, с. 33. <sup>3)</sup> Іб. с. 34. <sup>4)</sup> Іб. с. 29. <sup>5)</sup> Іб. 29—30. <sup>6)</sup> Іб. 29.

<sup>7)</sup> Іб., с. 30. <sup>8)</sup> Іб., с. 53. <sup>9)</sup> Іб., с. 30. <sup>10)</sup> Іб., с. 30. <sup>11)</sup> Іб., с. 30.



факт, що Зеленінові його подав О. Парфецький, то це будуть усі факти, що їх маємо в „Очеркахъ русской мифологіи“ нашого автора: в Галичині, поблизу містечка Сколе Стрийської округи є „долина Святослава“, а в ній — „Святослава могила“ — місце, куди всі подорожні кидають галуззя. Коли хто вітки не кине, то тому скоїться якась нещастя<sup>1)</sup>.

Тепер наведемо ті факти, що їх Етнографічна Комісія здобула від своїх дописувачів. Особливо повні відомості пощастило зібрати про цей звичай у с. Сошникові д. Переяславського повіту.

По „кóпаній“ дорозі, що йде з с. Сошникова на с. Гусинці, верстов із 5 од Сошникова, в 15 кварталі Сошниківської скарбової дачі є місцевість під назвою „Лашчи/шині горби“, або „Лашчині горба“. Біля цих горбів... міститься горбик, на якому завсіди можна бачити кучу різноманітного хламїття: гілля від дерев, паліччя, хмизу, соломи та іншого... Потім цю купу палать. На місці цьому вбита „Баба Лашчиха чи Ляшчиха“. Баба Лашчиха, як теперечки згадують, була страшенна вояка — „вбєнна була“ й билась проти польських загонів, що іноді набігали на Сошників. Була з неї ще й чарівниця: лядському війську вона відводила очі, а її зброя — кочерга та мітла — здавалася ляхам жахливою зброєю й вона гнала їх із поля аж у саму гущавину ліса. Одного разу, як Баба Лашчиха гнала таким чином поляцький забіг, один лядський салдатик пристав і, побачивши, що Лашчиха гналася сама, що в неї крім кочерги та мітли нічого більше немає, стяв їй голову. За іншими відомостями поляки порубали її тут на дрібні шматочки... Лашчиху поховали там-таки. Пригадують, що колись тут стояв і дубовий хрест. Хоч-би хто йшов і їхав — кожен уважає за свій обов'язок кинути на горбика або палічку, чи там хворостину, чи пучок соломи або чого іншого, що трапиться в цю мить під руками. Дехто додає: „Оттут баба Лашчиха голову положила, хоч-би їй місце при-трусити“. Інші кажуть, що йдучи обіч цієї могили тільки палки не кинеш — безпремінно заблудишся. — Одного разу на возі у мене за хурмана сидів хлопець і саме снідав; на возі не було ані палки, ані соломи, ані сіна; тоді він кинув на моголу недоїдену цибулину та й додав: „На тобі, Лашчихо, цибульки — борщику зварити!“

Таку пам'ять додержують селяни через те, що буцім-то вона „незапечатана“ була, як її ховали. За іншими відомостями, що їх поширено значно менше, з баби Лашчихи була зрадниця і хоча й була з неї православна, отже полякам вона усе переводила, воювала українців. Один наш салдатик підсидів її, та як побачив, що вона несе якогось листа до поляків, підбіг до неї та стяв їй голову. Не раз бачать люди, як баба Лашчиха ходить тепер біля своїх горбів, збирає сучки та співає якись чудернацькі пісні. А дехто чує тільки співи Лашчихи, а її самої не бачать, не видно її. Ходить вона часто також по-над багнами Паламарьовим та Прокоповим і теж збирає сучки та співає; це найчастіше спостерегають пастухи. Раз щось біля року 1913 трое пастушків із с. Сошникова Кіндрат Соловей, Самійло Лазоренко, Савка Гончук та пастушка Маруся Лазорко пасли свою худобу та й послули. Прокинувшись вони почули, що хтось гукає: „Марусьо, гов! Марусьо, гов!“ Маруся побігла на голос, шукала, шукала, але нічого не знайшла. Тоді всім стало ясно, що то кликала Марусю баба Лашчиха; дуже вони тоді перелякалися і покинули навіть те сгійло, що міститься в 15 кварталі Сошниківської дачі. І досі ще, як хто з малечі збирається йти на Гусинці або з Гусинець на Сошників, то їх лякають: „Отам Лашчиха перестріне, дак битиме, кочергою загребе, а мітлою замете“.

Коли на горбику Лашчихи збереться здорова купа, тоді пастухи або хтє інший із малечі підпалюють купу, вона згорає, а на її місце починає рости нова купа.

Примітка записувача. Цікаво зазначити, що таку саму пам'ятку знайшов я в Костромській губ. на могилі татарки Надруковано в VIII вип. Трудовъ Костромского Научного Общества за 1917 годъ<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Ів., с. 33.

<sup>2)</sup> К. Ю. Заваляко. Етнографічні матеріали, записані на Переяславщині р. 1919—24. Архів Етн. Ком. Української Академії Наук.

Р. 1925-го підчас екскурсії нашої до с. Сошнікова призбирані були нові матеріяли про „Бабу Лашчиху“ від селян. Подаємо дещо з того матеріялу.

...На тому місці, де ото зараз у гаю купа, то жила баба, Лящихою її звали, а у неї дочка Варка. Це я в'єрно помню, а як бабу звали — то забув. Тоді саме поляки воювалися. От прийшли поляки у Сошніков, та й стали по хатах ходити, народ мучить. То баба Лашчиха з дочкою сховалася під піччю. Заходить до хати якийсь поляк, а на столі лукошко стояло з цибулею. Той поляк за цибулею й укусив, а воно-ж гірке; то він скривився та щось по своєму й почав балакати. А баба з-під печі до його озивається: „Та тош цибуля, паночку, ни їште, тош цибуля“. Побачив поляк бабу, да до неї по своєму: бар-бар-бар. А баба до дочки: „Он бач, Варко, че пан знакомий, як і жевать тебе знає... Вилаж, дочко“... Поляк витаскав їх обох. Одвів бабу трохи далі, де ото саме купа зараз, да й зарубав її, а дочку з собою забрав. То зараз ото люди, хто не йде, то й кидають усе: й вітки, й солому, а як дрова хто везе, то дровець кине. І наскидають отак велику купу, возів на сім, на восьм, а тоді й запалять; згорить — до знову наскидають. Палять-же купу найбільш зимою, коли холо-но“ (Єгор Прядка, с. Сошніків, 49 рок.). До оповідання Єгора Прядки Антін Лазоренко 37 р. додав: „Вообще, кажутъ, що вона відьма була, то її як поховали, то осиковий колок у могилу забили, як це народ вірує“...

Оповідання Деміда Тищенка 60 р.: „...Када Богдан Хмельницький б лет воєвал над Днепром, тут, у Сошнікові, були польські распорядітелі, а як почалася війна, то повтікали у Ржищів до графа Дзельницького. Отоді-ж у Сошнікові жили люде, а у ніх две девочки було. Батько і мати померли, а девочка одна на воспитанії польського пана зосталася. Старшая замуж вишла за одного чоловіка і в друге село пішла, а друга подложницею була у польських распорядітелей. Оті пани покинули її в Сошнікові. Батько її називався Ляско. Сестру її, що ото вийшла заміж, звали Параскою, а як її звали — не знаю. Вона красивая девка була, Лясківна! То правда, не девка, а скритка панська. Вона знає, с ким зналася! І от коли Богдан Хмельницький з войском расположився в Сошнікові, скритка ота самая іде на перевіз та й дивиться, чи нема десь кого? Як бачить, що нікого нема, переїде у Ржищів, розкаже, які полки де стоять, бо вона всі полки знає. Оттоді поляки з навчених орудій і попадають у полки. Запримітив це Богдан Хмельницький, всіх отаманів скликав та й каже їм: „Хтось з салдат зміну ділаєть“. Вони й говорять: „Не може так бутъ, бо всі салдати в'єрно служать“. От один із салдат приходить до Богдана і каже: „тут що-неділі проти п'ятниці ідьог одна молодиця на перевіз; чи не вона доказує, як розположені главниє сили?“ Вибрав Б. Х. двох салдат і наказав їм: як буде йти в Сошніків Лясківна в каззонном лісу, як буде вона йти через лес, — так голову з неї знімьт! Пішли салдати, полягали на моріжку, але бачать — іде дівчина, прибрана, хороша дівчина. Покликали її, сіли поруч, гуляли, балакали... Проте приказаніє сполнить-же треба. От один на другого моргнув... Зарубали там-же її і голова покотилася, лежить труп — і голова покотилася... Прийшли салдати до Богдана і кажутъ: „действительно, ішла молодиця, ішла і срубали ми її голову“. Б. Х. дав распорядініє: з дороги знять і одступивши десять шагов убік закопати її. Робочі в десяти шагах от теперішньої кучі закопали і голову її і хребет... Кидають на могилу із Київської губернії котория, бо вона була добродетельною полякам і сожалеють за нею. Коли не має палички, оберемок дров, як везуть, кидають, в память, що вона тим делала. Наші не накидають, то Київляне підкидають, сожаленіє імеють“...

Подамо тепер писані повідомленія дописувачів Етнографічної Комісії:

2. По шляху на с. Копилів (Київщина) на могилу вішалника кидають гадуззя, солому, сіно, то-що; для чого саме — не знають (Н. С., студент Київського ІНО). 3. У Броварському гаю (с. Бровари Київськ. окр.) є чиясь могила. Дехто каже, що там захована відьма, і обходять ту могилу, а у день Тройці кидають на ту могилу часник (Дм. Чепурний; Бровари). 4. В с. Давидківцях повісився Арсень Даценко. Поховано його на границі в лісі, де сходиться Давидківський та Пирогівський ліс. На тій могилі, де він по-



хований, забили осикового кілка, для того, щоб той вішалник не лякав та не водив людей. Коли яка людина проходить біля тієї могили, то неодмінно має кинути на ню гіллячку, при цьому примовляючи: „на тобі, вішалнику гілячку, та застроми собі в с...у“. Тих гіллячок не палять, і не справляють ніякої панахида. А як не кине яка людина гіллячки, то ту людину буде вішалник водити по лісі, що й не вийде нікуди... Тепер такого звичаю вже немає, а ще за мого діда це робилося, і він мені дещо розповів (Ів. Бабій с. Давидківці на Проскурівщині).

5. Звичай кидати гілки, грудки землі, сіна, то-що, був і в дуже рідких випадках ще заховується і тепер серед старих людей, але не на якусь могилу, а тільки на могилу того мерця, що його поховано без попа, не запечатано. Кидає всякий прохожий, що знає цю прикмету, доти, аж доки його запечатає піп... Робиться це для того, що над могилою мерця, що поховано без попа, купчиться дуже багато нечистої сили, і от коли кине хто гілку, чи грудку, чи що, то вона, нечиста сила, розлітається почасти, а почасти хапається за ці гілки та грудки і мерцеві стає легше. З купою нічого не роблять, а тільки могилу очищають од неї, коли піп уже відправить панахиду та запечатає (Нова Басань, Чернігівщина. І. Дешко).

6. В садку в могилу чоловіка, що колись давно тут зависівсь. Кажуть, що ночами видно, як на могилі клубок жару качається. На могилу кидають полин. Хто не кине, того притягне: будеш блукати й не вийдеш відтіля, кругом садка ходитимеш, а далі не підеш. Той не кидає й не боїться, хто сам знається з нечистою силою. Хоч куп і не накладають, але кидають куди хто попав у напрямку садка. Садок той зветься „Курущина“ (Студент робфаку Хар. С.-Г. Інституту Онисимів, х. Рибалки, Бригадірівського району Кременчуцької округи через В. Білецьку).

7. В ліску коло яру, в зрубі, поховано чоловіка, вбитого років 50 тому. Хто проїжджає повз могилу, кидає сіно, гілку, сміття з воза, то-що. Роблять це для того, щоб було видно могилу. Ведеться це з тих пір, як убили того чоловіка. Хто не кине гілки або чого іншого, того Бог накаже. Кидають усі, що знають, що так треба робити. Накидана вже здорова купа, що вже починає покриватись травою (Студ. робфаку Харк. С.-Г. Інституту Піддубний через В. Білецьку, с. Запсьоля Грайворонск. пов. Миропільської вол. на Курщині).

8. На могилу тих, що вкоротили собі життя, кидають якісь гілки і забивають осиковий кілок, щоб той не ходив, бо він не запечатаний попом. Так було в м. Буртах років з 30 або більше тому (М. Дяченко, м. Бурти на Черкащині).

9. В м. Ічні, в урочищі Яськовець в гаї на роздоріжжі є могила, де поховано людину, що скінчила життя самовбивством (повісилась). На цю могилу кидають гілки, паліччя всі, хто-б не пройшов мимо. Коли накидають дуже багато паліччя, тоді хто-небудь підпалює його, і коли паліччя це горить, то душі мерця в цей час стає легше, бо вогонь ніби-то заміняє молитву, що очищає душу. Палять паліччя найбільш у клечальну суботу (напередодні Зелених свят). В цей-же день, головним чином, і поминають таких мерців (правлять панахида) (І. Павловський з Ніжея).

10. Той чоловік, що сам собі зробить смерть, то їм завладають зліє духи і йому це тільки й є, що це гілля, що люди накидають. Він у цьому гіллі ховається від злих духів, бо вони їм їздять (Павло Богдан 78 р., с. Хлупляни Словечанського р. Коростенщина, подав Хилько).

11. Коли буваєш в лісі, чи на полі і часто приходиться блудить, то кажуть, що водить вішалник і навіть може водить до самої ночі, до півнів, як нічого не кинеш на могилу, а як кинеш, то не так можна хутко заблудити, а саме вночі часом (Харита Мостовецька 69 р., с. Хлупляни Словеч. р. Коростенщина, подав Хилько).

12. Між Дарницею й Київом у гаю є „Веселий горбок“; на тому горбикові вбито богомолку й на цей горбок кидають галуззя та сіно. Як пройти не кинувши — то лиха від того не буває (Кирило Мудрак 23 р.)

13. Біля с. Княжичі (Київщина) є „козацька могила“, де начеб-то загинуло багато козаків у боротьбі з поляками. На „козацьку могилу“ кидають, коли повз неї йдуть, сіно, солому, галуззя, що прийдеться. Лиха від того як не кинути, не помічали, а кидають, як проходять (К. Мудрак).

14. Літ з 50 тому, я ще малий був, як мій батько розказував: По дорозі з с. Меньовки до с. Яновки і до с. Мурочівки на роздоріжжі в урочищі „Хутори“ біля деревзі Киенки (Коростенщина) поховано вішалника. Звався цей вішалник Онисько. Напився, посварився з жінкою, взяв веровку та на



воротях і повісився. Послі одчепили й поховали на роздорожжі. Будь-то умер чоловік, то його поминають, дають за упокій і нищим, щоб за його душу молились богу, а коли вішалник, то говорять, що вун свою душу оддав злому духу, до кидають гаузи разніс і тим його упоминають, будь-то говорять, що зли дух мучить его, а коли кидають на це місце голля, то вун кидася його і хватає голля (с. Меньківка, Павло Малашевський 44 р., малописьменний). 15. Кидати гілки — цей звичай заведено здавна. Старі люди не знають, відкіль цей звичай заведено, тільки кажуть, що раніше кидали всі, хто проходив біля могили вішалника, а тепер кидають тільки старі жінки, молоді жінки та дівчата також кидають, але не всі, а декотрі... До революції вішалника ховали тільки на тьсямі або на трьох кінцях, де сходяться поля трьох сіл. Три кінці саме найстрашніше місце, бо там крім вішалників, злігаються відьми на пораду, а також, коли хто хоче з „лихим“ діло мати, то йде на три кінці й віддає свою душу нечистому, щоб той йому допомагав. Огож, коли проходять коло грібка, де поховано вішалника, то моляться „до воскресного богу“ і кидають паличку чи соломинку, сіна трошки, то-що, й кажуть: „на тобі, вішалнику, коня вороного“. Тоді він не зачіпає людини, а буде їздити на тій бур'янині, яку кинуту. А коли людина не кине нічого, то вішалник сяде на людину й буде їздити всю ніч. Коли хто повіситься, то його не кладуть на землю, а підстеляють солому чи якого сміття. На землю гріх кидать, бо земля буде плакать на 30 сажнів навколо того місця. На вішалника ніхто не хоче ями копати й нести ховать, худоби також не дають, а тому, коли це трапиться, то йдуть до двох п'яниць і тіко ті, коли добре вип'ють, то викопають яму і затягнуть на ключинах ключками й поховують. Над ямою, як мають ховати, то три рази вдарять мотузком, щоб не ходив лякати. Там, де ховають вішалника, стояв стовп і після такого похорону сельський староста вигонив чоловіка, який мусів відбути якийсь обов'язок. Той чоловік вийде до грібка вішалника й заб'є цвяха в той стовп і пригне його. По цвяхах було видно скілька вішалників, а стовп здалека показував, що там вішалник, аби ті, які мають пройти, молилися „до воскресного богу“ і підшукали гілочку чи що инше для того, щоб кинути „коня“. В останній час стовпи на грібках вішалника знищено. Ті гілочки, соломки та инше, що кидають на вішалника, ніхто не бере, бо коли-б хто взяв, то й вішалника разом-би взяв, а те все потрохо не помітно вітром розноситься, то-що (подала С. Терещенко, Звиногородка). 16. Тепереньки вішалників ховають на цвинтарі і не так трохи вже бояться. А як ось перше моєї свекрухи брат повісився, то його поховали аж за цариною на тьсямі в рові. Але кажуть, що не оден він там є, а багато там їх поховано, бо раніш більше ніде не ховали, тільки на тьсямі. То розказують, що ляка, страшно ходити, ще хто знає, що там вішалник, то кине що-небудь йому, бо тож треба кинути паличку, чи соломинку, або трави й сказати: „На тобі, вішалнику, коня“. То він хоч і налякає, але їздить не буде, бо їздитиме на тому, що кинуть. А хто не знає й цього не зробиць, то Господи як мордує! Вискочить на плечі, та й не пускає додому, а їздить на полі, як йому схочеться. То бояться тудою ходити вночі. Раніш і стовп там стояв той, що ото за кожним вішалником то цвяха забивали (с. Штиринці, Звиногородщина Наталка Нужна 30 р. Подала С. Терещенко). 17. В нашому селі був такий клопіт. На одного парубка та наговорили таке, що й купи не держиться. А він не міг теї неправди пережити, бо совісний хлопець був, і пішов у ліс та й повісився. То його нашли, назгрібали листя й зняли, бо так не можна вішалника кидать на землю, бо земля буде плакати, то хоч і де повіситься, а як скидають, то соломю підстеляють. Потім близькі родичі потурбувались, покликали п'яниць, бо так ніхто не піде на таке безголов'я і коней ніхто не дасть, то мусіли староста вигонити, так як ото на шарварок. Бо що ви думаєте,—може на конях окошитись. То огож ті п'яниці перевезли тими кіньми на тьсяму, а родичі, батько й мати геть віддурались... Потім староста вигнав чоловіка, який мусів піти і забити цвяха в стовп. То той парубок нікому нічого лихого не робив (с. Козацьке, Трохим Коваль 24 р. Подала С. Терещенко). 18. Біля с. Щурини д. Луцького повіту на Волині є могила вішалника. Хто їде чи йде — кидають на неї соломю чи сіно. Иноді, коли їде хтось кіньми швидко, то крутінь соломю чи сіна заготовлюють зарані, щоб вчасно кинути вішалникові (Ол. Тхоржевський. Луцького п.). 19. Такий-же звичай і у тій-же формі виконується в с. Тростянець того-ж-таки Луцького



повіту (Ол. Тхоржевський. Луцьк. пов.). 20. Був один чоловік завісився. Хотіли його поховати на могилах, але церковна адміністрація заборонила. Поховали в хвосці (канаві) біля могилок. Коли хто йде з правовірних, то його обов'язок взяти каміночку і кинути. Або дручка кине, як нема каміня. Бувало як пасемо товар, то часто бачимо — добра купа домаччя й каміння лежить. Найбільш кидають хлопчики й баби. Це возьме каміня, підійде до могили, скаже, щоб йому там не було царства небесного, і кине. І плюють. Здається, одвертаються й плюють. Інші баби кажуть, що кидають на те, що йому буде тяжко встати на суді (на страшний суд), а інші — щоб він тепер не ляжав (Від учителя Г. Дем'янука з с. Сельця Потіївськ. р. на Волині, зап. Н. Дмитрук). 21. На могилу вішалника треба солому або сіно кидати, а то буде коні випрегат. Там у нас є до Овруча їдучи Корч Грушов, то там їх аж три. То там накидали соломи, сіно... Хто що везе, то кине. Закідано гет. Як ноч'ю їхит, то вон мучит — хоч на воз сяде та тяжко коням везти, або випрегає коні. Це був зачепився Мірон Не'йов за пал' — із я'рмелу їхав, да п'яний був, да як найхав на па'лю — і не мона їхат. Ходиг кругом воза да каже жуонці (називн. відм. жионка): — Хведо'ра! Молис воскресного богу, бо це шібелник держи'т. Тут ми є тобою й заночуєм. Це правда була. А вранці побачив, аж то па'ля (Від Терешка Ярмольюка, с. Болотниці, Народицького р-ну на Коростенщині, записав Н. Дмитрук). 22. В с. Подлубах комсомолец застрелився (він крав коні; міліція мала заарештувати його; щоб не потрапився, він застрелився). Його закопали біля кладовища і накидали на могилу всякого домаччя. І плюють на могилу, бо він оддав себе тому, що свистить (Запис Н. Дмитрука, с. Лопатичі від селян у сільраді). 23. Це в лісі в Зольні. Це було в году, десятом, одинадцятим. Я ще був малим. Я ходив с пастухами. Бачу — купа голя. Шо це таке? — питаю. А вони кажуть, що це там пов'іщаний чоловік закопаний. Голя кидають для того, що за їм бури'ть — ог еслі он завісиця, то сейчас бура наступає, голя трощить. І тепера як бура, то кажуть: хтось пов'існися (с. Зольня. Від голови сільради. Запис Н. Дмитрука). 24. Вішалника там ховають, де завісеця. А як в будинку, то на роспуття везуть. Як втопица, то вон не винен — його на кладбище несуть, а як в'єшаеця, то чортові душу оддає. С попом не ховають. Вигребут ямку та й закопають, як скотину. Тепер то й на скотину кладбища є, а той — так. Осо'вого колка заткнуть (йому не полагаеця хреста делати, бо чорт душу взяв). Як хто йде, то взяв, звиняйте, говняка' да бросив на її (могилу). Голя' кидають на то, що вон поганий, всьо одно як злий (с. Лопатичі, Олевського р. Запис Н. Дмитрука).

Перелік усіх фактів, що так чи инакше стосуються до нашого обряду в хронологічному порядку показує, що перші звернули на себе увагу ті випадки ритуалу, котрі звязувалися з чийсь ім'ям взагалі, а це цілком зрозуміло, бо в таких випадках ім'я притягає до себе увагу сторонньої людини більше, ніж самий обряд. Перші відомості за ритуал дуже загальні і подекуди, може й через причини цензурні, — невиразні, як наприклад те, що на могилі Аніки базалуччя палять „въ одинъ лѣтній день“ — очевидночки цей „лѣтній день“ ніякий инший, як клечальна субота чи взагалі день, звязаний із „семиком“, а під „осенней ночью“, що нею палять купу над могилою „богатыря, павшаго за вѣру христіанскую“ у Псковській губ. Торопецького повіту, можна розуміти й Дмитрівську суботу — день, також звязаний з поминанням мертвих.

Слід визнати, що з давніх описів обряду цікавий опис маємо у Шевченка, який подає нові цінні факти: кидання гілок обмежується в часі — це найбільше рік чи час до клечальної суботи, коли правиться панахида, після чого обряд припиняється. Цікава вказівка й на те, що церква бореться з цим обрядом.

У такому вигляді наш обряд, справді, нагадує той компромісовий звичай ховати „заложних“, що про нього каже Голубинський <sup>1)</sup>. Загальність описів перешкоджає спочатку висвітлити роль мерця. Факти, які свідчать про те, що нечиста сила купчиться біля могили заложного, що на цьому місці взагалі водиться нечиста сила, потрапляють у літературу порівнюючи пізно — аж у 80 роках минулого віку. Перші пояснення (народні чи авторів дописів) обряду — невизначені, мають подекуди тенденцію звязати обряд з особистою вдачею мерця. Магічні пояснення маємо тільки з 80-х років. Про обов'язковість обряду свідчить з старих записів 50-х років тільки один (Благовещенського), тимчасом як цей мотив представлено досить виразно (близько половини всіх записів). І пізніші записи стверджують, що ритуал стосується до могил „заложних“ і не залежить од індивідуальних властивостей мерця. Розбійника, богатиря, чумака, вішалника і потопельника споріднює смерть — нагла, несподівана, хоча-б і в бою за віру.

Факти, що про них повідомили дописувачі Етнографічної Комісії, додають деяких нових рис до обряду, не змінюючи втім кардинально його загального змісту. Отож, бачимо, що окрім сіна та гілок кидають на могили полин та часник. Це не несподіванка, бо, як відомо, полин, часник і мак — випробувані обереги від нечистої сили в різних її виявах. Що-до самої тривалости обряду — треба застосувати нові цікаві дані. Ми спостерегаємо в більшості поданих описів кидання гілок не обмежене певним терміном: кидають доти, поки живе весь обряд. Але є випадки, коли обряд виконують тільки протягом певного часу — до року зо дня смерті, чи до клечальної суботи (опис Шевченка), „до тих пір, поки піп не запечатає“ (опис 5), або обряд виконується тільки в певний термін — Зелені свята (опис 3).

Вказівка на те, що „заложного“ мерця закопують п'яниці, стверджує народній погляд на п'яницю, як на майбутню жертву нечистої сили, як на кандидата до „заложних“ мерців <sup>2)</sup>. Деталь, що про неї повідомила С. Терещенкова, а саме: вішалника тричі б'ють, перед тим як ховаги, щоб не ходив лякати, — особливо цікава. Бо це биття має, безперечно, разом із фізичним і виразне магічне значіння, як биття взагалі в ритуалах, напр. у весільному <sup>3)</sup>. До виключно магічних дій над „заложним“ треба зарахувати й факт убивання цвяхів у стовп над могилою. Народне розуміння, що його подається у повідомленні — начеб-то це робиться для того, щоб можна було перелічити мерців по забитих цвяхах, а стовп — для того, щоб знати, де є такий мрець, а разом із ним і нечиста сила, це видається нам за пізнішу раціоналізацію обряду, що має взагалі звязок з аналогічним забиванням у дірочку переляку, підвію, то-що, а значінням своїм дорівнює, річ можлива, забивання осикового кілка. Нові дані

<sup>1)</sup> Див. Зеленинъ, о. с., с. 60.

<sup>2)</sup> Пор. Зеленина о. с., с. 10.

<sup>3)</sup> Е. Кагаров. Що значать деякі укр. весільні обряди. Етногр. Віс. II, с. 23.



дозволяють подати й нові варіанти народнього розуміння ритуалу: в накиданих гілках мрець ховається від нечистої сили (10); нечиста сила залишає в спокої мерця й кидається на гілки (5,14); гілка — це „кінь“, що на ньому їздитиме мрець замість їздити на живій людині (15,16). Це — найпоширеніші народні погляди. Сюда треба додати ще те розуміння обряду, що трактує його як оберег проти бурі, яка підіймається після кожної наглої смерті. Хоч у наших фактах таке розуміння маємо тільки в одному випадкові; але погляд про таку бурю — дуже поширений і шукати оберега в такому разі — річ цілком для народнього світогляду природня.

Не таке поширене, як попереднє, народнє розуміння обряду кидати гілки та инш. для того, щоб знати було місце, де поховано мерця (7), що мрець із гіллякою піде на суд божий (див. с. 85), що паління галуззя заступає молитву (9). Цікаво, що факти з таким поясінням нічого не говорять про лихо від мерця. Можна припустити, що втрата вірування, ніби заложний може накоїти лиха, і призвела до подібних пояснень. Чогось певного, щоб ним кидати на могилу „заложного“ мерця, як бачимо, немає; тому ніщо з наведених речей — солома, сіно, гілля, то-що — не характерне для обряду, як і спалювання купи, в чому легко пересвідчитися з наших описів.

Підкреслимо ще цікаві факти, що подав їх Н. Дмитрук. На могили заложних кидають паліччя, каміння та инше з погордою, плюють; кидають навіть екскременти. Пояснюється це тим, що мрець оддав себе діаволові й не заслуговує, щоб могили його шанували (20, 22, 24). Не кажучи вже про те, що аналогічних фактів взагалі обмаль (маємо у Зеленіна випадок з зирянською могилою) і що подібні описи обряду певною мірою нові, наведене розуміння дає цікавий матеріал до історії обряду, та про це скажемо далі.

Переходячи до наших міркувань у цій справі, відразу зазначимо, що загальний стан студій над цим звичаєм іще далекий од того, коли можна буде висловити категоричну думку й подати остаточне поясіння. Звичай ще не досліджено на всіх просторах, де його взагалі можна сподіватися; даних, щоб скласти мапу поширення цього звичаю, дуже мало ще, а це, як недавнечко зазначив проф. Ю. Соколов, має значіння для мітологічних та етнографічних взагалі студій <sup>1)</sup>.

У сучасному обряді кидання гілок чи чого иншого на могили „заложних“, на нашу думку, помішано два окремих моменти, що переплелися поміж себе в наслідок історії цього ритуалу. Перший, давніший момент — це старий, так-би мовити поганський погляд, що для „заложного“ мерця потрібні спеціальні заходи. Безперечно, дуже можливо, що таке вірування було у наших предків. Що воно є у інших народів, так само як

<sup>1)</sup> Див. „Художественный фольклор“, М. 1926, I с. 27. У даному разі це особливо цікаво, бо вже на підставі тих відповідей дописувачів Етнографічної Комісії Укр. Академії Наук, що тепер маємо, можна гадати про типовість цього звичаю для лісової смуги.

і конфлікт з церквою на цьому ґрунті у нас можуть стверджувати нашу думку. Можна гадати, що особливий обряд похорону таких „заложних“ полягав, між иншим, у тому, що їх не закопували в землю, а закидували камінням, деревиною, то-що (порівняй свідоцтво Максима Грека: „... отыняемъ коліемъ“). Таких заходів уживали, безперечно, уважаючи на можливе лихо від мерців—заложних. Такий похорон був оберегом од них.

Потім народній світогляд змінився під впливом церкви. Церква взяла собі привилей єдиної правосильної посередниці між живими й мертвими. Уніфікувавши попередні різноманітні обереги в одному універсальному оберезі—хресті, церква почала заводити й свій похоронний ритуал. Подекуди вона скористувалася з попередніх поглядів, пристосовавши, скажімо, свої поминання мертвих до відповідних днів народньої віри.

У питанні про „заложних“ мерців народнє вірування й церква мали погляди спільні подекуди, але разом і різні. Церква не перечила існуванню особливого розбору мерців—заложних, виклавши це виразно у „мертвенному каноні“<sup>1)</sup>; церква, як і народній світогляд, позбавляла „заложного“ певного ритуалу (розуміється, ритуалу свого специфічного), але народні вірування позбавляли „заложного“ закопування в землю, а церква боролася проти цього уперто й рішуче.

Боротьба, як те зазначив був Зеленин, скінчилася на компромісі—похороні в „скулельницях“.—Отже, припускаємо ми, деякі випадки нашого обряду, як наприклад описаний у Шевченка, свідчить про мішанину двох поглядів. У даному разі на мерця кидають гілки, а потім піп „печатає“ його, править панахиду; по тому іноді й обряд припиняється. Цікавий випадок помішаного обряду подає Зеленин<sup>2)</sup>: раніше на могилі богатиря, „павшаго въ честномъ бою за вѣру христіанскую“, правили панахиди, а тепер кидають гілки, але спаливши їх—кладуть хреста. Годилося-б після того, як хреста поставлено, вже не кидати більше гілок, бо мерць „запечатаний“, народній і церковний ритуали виконано, але—давнє вірування триває, наче інерційно: „снова проѣзжіе и прохожіе бросають сучки на кургань“.

Про таку саму мішанину двох зазначених моментів свідчить і той опис кореспондента Етнографічної Комісії, де зазначається, що обряд виконують до того тільки, як „піп запечатає“ (опис 5).

З поданих описів бачимо, що далеко не скрізь народнє розуміння обряду однакове, але переважно воно зазначає мотив оберегу, як основний. Ми й собі гадаємо, що нові факти, а також уважніше дослідження на самому місці вже зібраних фактів повинно-б висунути цей мотив ще виразніше.

Що-до такого народнього розуміння обряду, як участі в похороні, то таке пояснення маємо тільки в одному випадкові. Пояснення і, якщо вони тільки подаються, здебільшого свідчать за магічне значіння обе-

<sup>1)</sup> Зеленинъ, с. I.    <sup>2)</sup> О. с., ст. 33.



регу. Самий похорон, як бачимо, ще не гарантує спокою від „заложного“, безперечно, шкідливого мерця. Оскільки ми не маємо більше фактів з таким поясненням, то можна припустити, що й пояснення, наведене у Куліша, випадкове. Не можна спинитися й на жертвовному значінню обряду (Гродненська губ. Чернігівщина), тим більш, що в самих фактах такого пояснення немає, а це є тільки припущення автора опису<sup>1)</sup>. Коли в Гродненській губ. гадають, що мрець гнатиметься, як не кинеш чогось йому на могилу, то природніше вважати це не за жертву, а так само за оберег од нечистої сили, що діє або безпосередньо, або через своє слухняне знаряддя — заложного мерця. Жертвне значіння ритуалу на могилі Батурки (Чернігівщина) більше виводиться з характеру мерця, ніж із змісту самого обряду. „Обережне“ пояснення його й тут цілком можна прийняти. Ми не надаємо значіння таким поясненням, як ті, що ми були цитували раніше: кидати треба, щоб видно було могилу, коли не буде хто кидати, то його бог накаже; з гілкою мрець піде на страшний суд etc..., бо вважаємо їх уже за пізнішу раціоналізацію звичаю; це свідчить про те, що значіння обряду починає в деяких місцях забуватися.

До осібних варіантів цього обряду можна виділити ті його описи, що говорять за кидання паліччя, каміння і навіть екскрементів з презирством (записи Н. Дмитрука).

Цікаво було-б збільшити наші фактичні дані як-раз аналогічним матеріалом, бо досі ми нічого не знали про таку форму звичаю серед слов'ян. Відомі аналогічні факти стосувалися жидів (Авессаломова могила) та зирян (Яг-Морт). Таке кидання нав'язує народові, принаймні в межах поданого матеріалу, суто конфесійні погляди на мерця, бо іншої причини так зневажати його могилу, як та, що він віддав душу діяволу, — немає. Отже, гадаємо, й таке народне розуміння обряду треба застосувати до пізнішої його деформації, коли на вішалника стали дивитися очима церкви.

Нам здається найприродніше обряд кидання гілок на могилу „заложного“ мерця пояснити, як оберег од нечистої сили, що купиться, як гадає народ, на могилах „заложних“, чи від самих мерців, котрі мають змогу накоїти подорожньому лиха. Тим більш, що кидання соломи, галузки, навіть грудки землі часто трапляється в народньому вжиткові саме у формі оберега, напр., при зустрічі з попом і взагалі з людиною, що може наврочити<sup>2)</sup>.

Розуміється, що наш погляд на цю справу склавсь у межах поданих фактів.

*Володимир Білий.*

<sup>1)</sup> „Нынѣ каждый мимоидущій или ѣдущій обязанъ бросить что-нибудь на эту могилу, какъ-бы въ утоленіе аличности покойнаго“ (Зеленинъ, с. 32).

<sup>2)</sup> Повідомлення дописувачів Етногр. Комісії Укр. Академії Наук.

## ПРО „ЗІЛЬНИЦЬКИЙ“ ОБРЯД І СПОЛУЧЕНІ З НИМ ПІСНІ.

Народні вірування в чарівну силу зілля й коріння мають підвалини в світогляді примітивного громадянства. Греки та багато й інших народів давнього світу святкували завмирання та відродження рослин, щоб тим сприяти як-найшвидшій появі рослинності з землі. Ритуал цих свят відродження рослин, як гадає Frazer<sup>1)</sup>, був тоді скрізь приблизно, однаковий і паралелі його заховалися в весняних та купальських обрядах сучасного європейського селянства.

Не зникає ще й досі подібний світогляд серед нашого народу, що часто всі видимі явища природи, які ніби мають властивість свого індивідуального життя, переносить, між іншим, і на рослини. Відомо теж, що в старовинних травниках зілля має особливі назви і описується як жива істота<sup>2)</sup>. Іван Франко каже, що поняття ліку в народній уяві мало не ідентифікується з поняттям зілля і що віра в те, що є зілля на всяку слабкість, дуже поширена в народі<sup>3)</sup>.

На Україні, як відомо, зілля збирають не тільки на-весні й улітку, підчас зелених свят і купальської справи, але й протягом мало не цілого року, як ще в середині минулого століття М. Маркевич згадує про траву „нечуй-вітер“, що росте взимку по берегах річок і що її збирають з 13 грудня по 1 січня, і про траву „прикрит“, що вживається проти весільних наговорів — її збирають з 15 серпня по 1 листопада<sup>4)</sup>.

Отже ця замітка має подати деякі відомості про обряд і мелодії пісень на „Зілля“. Так зветься день 10 травня, коли святкують Симона Зилога, чи, як кажуть на Київщині й Полтавщині, „Зблота“. Про цей обряд, що одбувається в той день тільки на Україні і що в ньому беруть участь самі баби й молодичі, а молоді немає, небагато занотувала наша етнографічна література.

Перші коротенькі згадки про цей обряд бачимо у Максимовича<sup>5)</sup>, згодом у згаданого вже Маркевича<sup>6)</sup> та П. Чубинського<sup>7)</sup>, що нових варіантів обряду не дав, а повторює тільки попередні відомості Максимовича та Маркевича. Інші невеличкі згадки про зілляницький обряд можна знайти у С. Чернявської<sup>8)</sup> та Іванова<sup>9)</sup>.

На диво мені не трапилося вказівок на те, щоб цей обряд існував у сусідній до нас Білорусі<sup>10)</sup>, де сами природні й географічні умови сприяють захованню по глухих кутках сивої старовини. У Білорусі окремого обряду на збирання зілля немає, дарма що чимало співається там пісень про зілля<sup>10)</sup>. Тільки на Купала білоруські дівчата, як свід-

<sup>1)</sup> Аничковъ. „Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у славянъ“, ч. I, 1903, стр. 344.

<sup>2)</sup> Забѣлинъ. „Исторія русской жизни“, т. II, стр. 275—283.

<sup>3)</sup> Записки Наук. Т-ва ім. Шевченка. Львів, т. XXIII, стор. 188.

<sup>4)</sup> „Обычаи, повѣрья, кухня и напитки Малороссіянъ“. Кіевъ, 1860 г., стр. 7.

<sup>5)</sup> „Дни и мѣс.“ Рус. Бес. 1856 г., стр. 79.

<sup>6)</sup> Див. ту-таки примітку I, стор. 7.

<sup>7)</sup> Труды эксп. в Зап. Кр. III. 1872 г. СПб., стр. 184.

<sup>8)</sup> Обряды и пѣсни с. Бѣлозерки, Херсонской губ. — Харьковъ. 1893 г., стр. 16.

<sup>9)</sup> „Жизнь и повѣр. крестьянъ Купянск. у., Харьков. губ.“. Сборн. Харьк. Ист.-Филолог. Общ. Харьковъ 1907 г., в. XVII.

<sup>10)</sup> Збірки Шейна, Романова, З. Радченко та инш.



чить П. Шейн<sup>1)</sup>, розбігаються в бору шукати цілющі трави, що їх другого дня святять вони в церкві. В одній пісні співають:

— „На святого Івана дзеўкі зелкі збірали  
І зеланчік низнали, до й цара послали.  
А цар зелак ниспознаў, до короля отослаў.  
Гета зелля купалля: дзевоцькая умивання, дзецюцькая кохання“.

Звичай святити віночки заховавсь у Польщі і в Галичині<sup>2)</sup>, але в Забужжі (колишня Сідлецька губ.) це робиться не на Купала, а на „Зеленця“ 15 квітня<sup>3)</sup>. Що до Росії, то там, у старовину, обряд шукання зілля був,—ми це бачимо із „Стоглава“ (XVI в.). „Исходять обавницы, мужіе и жены чаровницы по лугамъ и болотамъ и въ пустыни и въ дубравы, ищуще смертныя травы и привѣта (приворотъ) чревоотравного зілля на пагубу челоуѣкомъ и скотомъ, туже и дивія корення копають на потвореніе мужемъ своимъ“. — Тепер, наскільки мені відомо, окремого зільницького обряду в Росії немає, але сліди його залишилися в деяких російських піснях<sup>4)</sup>. Так зване „зариваніє“ трав провадилося в Росії виключно під Івана Купала<sup>5)</sup>. Можливо, що розгляданий тут обряд був відомий у Смоленській губ., де, за Сахаровим<sup>6)</sup>, селяни в день Симона Зилота сіють пшеницю і вірять, що „вона буде як золото“.

Переходжу до самого обряду, що його записав я влітку минулого 1925 року в селі Українці<sup>7)</sup> на Київщині, де я збирав народні мелодії з доручення Відділу Етнології Кабінету ім. Хв. Вовка при Українській Академії Наук. Ось що казала мені баба Мелашка Грабиха, 80 років: — „На Симона Золота баби йдуть у ліс, шукать зілля: п'ятилиник на чай, а далі копають маслянку; корінь у неї жовтий, хороший. Його дають з хлібом корові, щоб вона була молошна, щоб масло було жовте. Як рвуть зілля, то приказують: „Пресвятая діва Марія ходила по Святій горі, зіллячко копала, Симона Золота споминала, — стань на помочи нам“. Після того баби і молодіці (молоді йдуть за старими да учутьця) п'ячуть, напечуть ото ще зранку дома млинців, сала, вареників, принесуть це до лісу, сідають у бору, п'ють по чарці, а як мало горілки, дак ми видовбаєм з дубу жоледа і ним частуємося, щоб більше нам погуляти. Тоді як нап'ємося, до тоді вже йдем додому, качаємося, перекидаємося, тарілки поб'єм, щоб порожніх додому не нести!“

Друга баба з того самого села Одарка Яковиха, 67 років, казала мені: „На „Зілляника“ жінки збираються до одної хати, як-би до товаришки. Печуть яєшню, свіжу рибу, варять вареники, набирають ряжанки, становлять кожна собі все це в корзину і гуртом йдуть до лісу. Там рвуть ромашку, цвіт брата й сестри, п'ятилиник, матошник, і потім сідають вкруг у лісі й починають пирскать зілля самогоном чи горілкою, щоб зілля мало силу, потім починається гульня, випивають і приказують...“ (Що саме приказують, Яковиха так мені й не сказала).

У селі Келеберді, Золотоніського пов., на Полтавщині, в святкуванні „Зілляника“ є деякі характерні одміни від Київщини, а саме: зілля збирають баби до схід сонця (на Київщині цього не додержуються, як, напр., у с. Українці, м. Трипілі, Преварці під Київом), перед початком збирання зілля, баби всі скидають із себе всю білизну і, нарешті, після того як зілля зібрано, гульня провадиться не в лісі, чи в полі, як усюди,

<sup>1)</sup> Зап. И. Р. Георг. Общ. СПб. 1873 г., стр. 434, № 227.

<sup>2)</sup> Ф. Колесса. „Людві вірування на Підгір'ю в с. Ходовичах, Стрийського пов.“ т. V. Зап. Наук. Т-ва, Львів. стор. 92, 166, 170—206.

<sup>3)</sup> І. Бессараб'є. Сборн. Отд. Рос. яз. и слов. И. Акад. Наукъ, т. LXXV, № 7. „Матер. для этногр. Сѣдлецкой губ.“, СПб. 1903 г., стр. 186.

<sup>4)</sup> Великорусскія народныя пѣсни изд. А. Соболевскимъ. СПб. 1895 г., т. I, №№ 139—145, 147.

<sup>5)</sup> Сказанія Русскаго Народа, кн. 7, стр. 30 (10).

<sup>6)</sup> Ibid., стор. 40.

<sup>7)</sup> Село старе, зване донедавна Злодіївка.

а вдома, на селі. Дослівно про це подаю тут спогади Явдохи Галаян, 37 років, з зазначеного села Келеберди. „На Симона Золота збираютьця до схід сонця баби й молодичі, одягнені в чисту білизну, копать зілля. Збираютьця не всі баби села, а тільки ті, которі трохи знають зілля всяке, то од того, а то од голови, од живота, золотухи і щоб мить голову, щоб коси росли і дітей купать, щоб сухотів не було, і для скотини, од усяких наливів і од лишаїв. Знахорки рвуть зілля, яке не знаю, для всяких там любощів, або яких-то там чарів; вони нікому не кажуть, яке саме зілля рвуть. Коли зібралися, ідуть у діброву, чи на поле, на горби; йдуть далеко від села, щоб ніхто не бачив і щоб люде не ходили, бо вони знають, де зілля росте. — „О, вже пішла відюга (відьма) по зілля!“ — кажуть по селу. Є таке зілля, що рвуть листя, а на другому зривають тільки квіточки, — а то є таке, що коріння копають. Оце пришли до бору і як починають рвати зілля, то всі скидають з себе всю білизну, становляться голі, бо кажуть: „як нарвеш в одежі, то не буде помагати од усякої хвороби“. Маленькі діти, як ідуть разом з матер'ю, то їм можна рвати в одежі. Кожна баба, як нахилиться зілля рвати, приспіває: (співають потишенько, щоб пастухи не бачили) „Святий Авраам на це зілля орав, а Бог садив, а спас родив, мати божа поливала і на помоч це зілля давала“<sup>1)</sup>. Як жінка хора, то приказують: „І хрещеній, народженій, рабі божій це зілля на поміч“. Може ще які баби тайно собі щось шепчуть, а це завсіди тоді буває, то цього вже ніхто, крім їх не знає. У старих людей є такий вже закон: як вона вже дуже стара, то вже як не ходить нікуди по зілля та шептати (знахорувати), до тоді вже по просьбі, або там уже в неї є такі рідні, що хтіли-б навчитися, то вона вже тоді передає по секрету своє знахірство, бо як усі будуть знати, то не поможецьця, а їй умірати не можна, бо тоді трудно буде умірати їй, вона ніяк не мотиме вмерти, як не передасть свого знахірства, поки в стелі не зірвуть дошки в тому углі, де ікони стоять, поки вона й невмре<sup>2)</sup>. Це у нас кажуть іноді: „от не вмірає баба, бо вона відьма була, багато знала шептати“, — а як уже вмре, то кажуть: „мабуть уже передала гріхи свої усі, що знала шептати“.

— „Копать зілля до схід сонця, поки роса опаде на зіллі, бо тоді вже не поможе од усякої хвороби. Коли накопають, то забирають чи в кошики, чи в платки і тоді несуть вже додому. Котора баба близько, то забігає додому, заносить, а которі далше живуть, то йдуть до одної баби, або в садок, чи в хату, і вже приносять тоді горілки, вареники варять, яєшню пражуть, їдять сметану, п'ють, танцюють і співають пісень. Все це робилося років з 20 тому назад“.

— „Зілля рвуть таке: Золототисяшник, Череду (од золотухи), Відмеже ухо (воно од наливів; його мочуть у горілці і як наливає палець, то листочком обкладають ранку і вона загоїтьця), Ромашку для дітей пити, Полиню од живота на горілці настоюють і голову миють, Деревій теж од живота: мнуть його з сухим пшоном і трошки туди води вливають, і все мнуть його з сухим пшоном, і пшоно й деревій тоді цідять на тряпочку і п'ють від болю живота (це, кажуть, його сосяшники схопили),

<sup>1)</sup> В с. Британи, Борз. пов. на Чернігівщині, влітку цього року, я записав од баби Уляни Міни таку рецитацію до зілля: „Золот Симон оре, а Спаситель сіє, нехай приймаєтьця, а я зілля нарву, хай помагаєтьця!“ Близькі варіанти тексту, без мелодії, див. у П. С. Івашенка „Слѣды языческихъ вѣрованій въ южно-русскихъ шептаньяхъ“, Труды III Археолог. Съѣзда въ Россіи, т. I. Кієвъ 1878 г., стор. 319; П. Чубинського, т. I, стор. 85; М. Драгоманова: „Малор. нар. преданія“, — Кієвъ 1876 р., стор. 24. № 2; В. Кравченка: „Звичаї в с. Забрідді, Житомирського пов. на Волині“. Житомир. 1918 р., стор. 28 і Е. Шарко: „Етногр. Обзор.“, 1891 г., № 1, стор. 170 („Изъ области суевѣрій Малоруссовъ Черниговской губ.“); Вісник Одеської Коміс. Краєзнавства № 2—3. 1925 р. Одеса, стор. 92. В с. Борщі, Балтськ. пов. на Юра, а не Зилота, рвуть якась зілля для корови і примовляють: „Св. Аврам на те зілля орав, Варвара великомучениця його поливала, св. Юрій всіх святих ззивав, щоб це зілля помішне було, щоб до корови молоко прибуло“.

<sup>2)</sup> Порівн. „Звичаї в с. Забрідді, Жит. пов.“ Етн. мат. збір. В. Кравченко, стор. 61 (3).



Підбиль<sup>1)</sup> (листи такі круглі від чирок, ран), Подорожник, Зіньбівать (такі куці здорові ростуть і рясно цвітуть жовтенько; це од сухотів купають дітей), Блекоту (од зубів: підкурюють їх, щоб не боліли), Матошник і Ракові шийки (це коріння од жіночої хвороби), Стосилник травичка, цвіте ліловенькими квіточками (це, щоб був апетит: мочуть в горілці і п'ють ще як чай), Трилисник — зілля (щоб у грудях не боліло), Материнку од колькі й від кашлю, Цінь (сухе зілля жовтеньке, купають дітей од золотухи), Чистець (прикладують до ран), Серпоріз — од порізів, Сокирки п'ють од живота, Коровки — колючка: витирають од ревматизму, настоюють на горілці, або на уксусі<sup>2)</sup>.

На Звиногородщині в селі Попівці, як казала мені Софія Терещенко, баби й молодичі, без дівчат, збираються на „Симона“ вдень у одної якоїсь удови. „Варять вони зілля всяке, виливають цю воду разом з зіллям у переріз (велика широка діжка). Кладеться на столі хліб і на хлібі рушник. Це все для самого „Симона“ і вибирають якусь вдову і вона зветься „Симоном“ — її роздягають, садовлять у переріз і купають. Одна жінка поливає на бабу, що сидить в діжці, а останні жінки до цього приспівують. Далі „Симона“ витирають рушником, спочатку руки. Після того, як „Симон“ вилізе з води, в тій воді купаються, роздягнувшись, всі баби й молодичі по черзі. Коли викупаються, обов'язково всі йдуть у садок і там уже годуються, випивають і співають. Ще з вечора баби позносять сюди страви: затірку, курей, яєчка, масло, сало. Самогон заправляють корінням. Та бабуся, в котрої збираються, з самого рання готує страву, — їй допомагають жінки“. Під цей час бабуся співає: „На шалвію (?) окріп грію, на тою<sup>3)</sup> не буду, Розсердила чорна<sup>4)</sup> кого, — просити не буду! В дзіньдзівері<sup>5)</sup> купалася, в дзіньдзівері зросла, проси бога, ти, Юхіме, щоб за тебе вийшла“.

До цього свого запису обряду на „Зільника“ подаю деякі паралелі з побуту нашого та інших народів. У Максимовича згадується про звичай деяких із українських жінок, засіявши сонячники, в день „обновлення Царягорода“, 11 травня, коли стемніє, оббігати голими навколо грядок, щоб „як не може по світу голе ходити, щоб так не могли горобці сояшників пити“<sup>6)</sup>.

Звичай голими збирати зілля, тільки-ж не в день Симона Зилота, а на Йвана Купала, заховавсь і на Гуцульщині<sup>7)</sup>, де іноді рвуть зілля голими не тільки жінки, ба й чоловіки<sup>8)</sup>.

В Абхазії на Кавказі, напередодні весняного святкування першої квітки, так званого „маннч-чекан“, дівчата, за проводом старих жінок, співаючи й стріляючи ідуть до бору шукати „п'ятилисника“<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> В Білорусі зветься „падбел“. Див. „Смоленській Етногр. Сборн.“, состав. В. Н. Добровольській, ч. I, 1891 (Зап. И. Р. Г. О., т. XX, стор. 216—217).

<sup>2)</sup> Зілля тоя — від нечистого і його сіють до схід сонця, а як на ніч, то нечистий визбара, бо він боїться тої і в ту хату, де є тоя, він не може увійти. Про тою див. книжку Г. О. Булашева „Українській народъ въ своихъ легендахъ и религиозныхъ воззрѣніяхъ и вѣрованіяхъ“, вып. I. Київъ 1909, стр. 353—4.

<sup>3)</sup> Не від прикметника „чорний“ а замість чорт-зна; співачка пояснила, що, згадуючи чорта, її односельці звичайно якось змякшують вираз.

<sup>4)</sup> Дзінь дзівер дівчата сушать, варять і купаються, щоб вийти заміж за того, кого бажає дівчина. Назва „дзінь дзівер“ мабуть перекручена. В словнику Грінченка згадується зілля „Дзензелія, чи ценцерія (Золототисяшник). Про дзіньдзівер згадується ще в другій пісні: „Ходив гарбуз по городу“ Див. В. Александров. Пісня про гарбуза. Рослинний епос по народній темі. Харків 1839. В номенклатурі рослин, вміщеній в кінці цієї книжки, м. и., пояснено, що „Malva Sylvestris“ — це є Зензівер.

<sup>5)</sup> Собран. сочин., т. II. 1877 р., стор. 498.

<sup>6)</sup> Шухевич. Гуцульщина, VII, 1904 р. Львів, стор. 262.

<sup>7)</sup> Ibid. V, 1908, стор. 259.

<sup>8)</sup> Дубровинъ. „Истор. войны и влад. русскихъ на Кавказѣ“, т. I, вып. 2, стр. 12.

В Осетії на зелені свята („Осталті кув д“) баби, одягнені в білу одіж, ідуть до свяченого дерева „дзуару“, виголошують молитви, їдять особливі млинці і водять навкруги дерева танки<sup>1)</sup>.

О. Фамінцин<sup>2)</sup> подає свідоцтво Менеція (XVI в.) про Прусів, Литву та Жмудь. Ці народи в день св. Юра правлять офіру богіві Пергубіосу, шануючи його, як бога квітів та рослин. Характерне тут те, що жрець, проспівавши, бере чашу з пивом, випиває його і порожню кидає назад через голову (пор. з звичаєм с. Українки).

Поміж мелодіями до „Зільника“, котрі я записав, найхарактеристичніша на мій погляд мелодія з Полтавщини, що співається при самім обряді<sup>3)</sup>. Ця пісня (нот. дод. № 1) складається з 4-х двоколінних віршів і має таку складочислову схему: [(5 + 6) + (4 + 4)] + [(4 + 4) + (4 + 6)].

Кількість складів у піввіршах (отже й у цілих віршах) не всюди рівна. Ця нерівноскладовість виступає ще гостріше в варіантах, зазначених на ст. 97, примітка (ці варіанти записані без музики), і це примушує нас зробити висновок, що пісня розвилася з рецитатії, що й погоджується з її культовим характером. Ритмічні відділи, відповідні піввіршам, не виявляють тої симетрії, яку в цілому виявляє складочислова будова. Спільна кількість складів у двох перших віршах (19) більше-менше однакова з спільною кількістю складів у двох останніх віршах (18); тимчасом у музичних ритмі обидві половини мелодії виявляють виразну неоднаковість. У першій половині кожному піввіршові (незалежно від кількості складів у ньому) відповідає однаковий ритмічний відділ з 4-х одиниць (чверток), а в другій половині маємо відмінну будову: в кожному з двох останніх віршів перший піввірш має вдвоє меншу ритмічну величину, і йому відповідають у співі тільки дві чвертки.

Саму мелодію збудовано на квінті g -- d (база — g).

Щодо інших пісень, що їх співають на „зільника“ підчас „гульні“<sup>4)</sup>, то найпоширеніша серед жіноцтва тих місцевостей, де я записував обряд, пісня „Копай, мати, зілля“; вона друкується тут у 3-х зразках; у двох з них співачки сполучили дві окремі мелодії з характерною збільшеною секундою в одній пісні, що співала Грабиха (Див. приклад в нотному додаткові під № 4 і 7).

Текст цієї пісні, з невеличкими одмінами, співачки с. Українка та м. Трипілля, як я спостеріг, одірвали з середини другої пісні, поширеної теж у різних варіантах не тільки на Україні<sup>5)</sup>, але й Білорусі<sup>6)</sup>, Галичині<sup>7)</sup>, зокрема на Гуцульщині<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> В. Миллеръ. „Осетинские стюды“, II, стр. 276—277.

<sup>2)</sup> А. Фаминцынъ. „Божества древнихъ славянъ“, СПб. 1884 г.

<sup>3)</sup> У римлян „заговори“ — молитви співалися і сами співи таких заговорів мали для них магічну силу. Про це див. книгу: Н. Познанскій. Заговори. Петроградъ 1917 г.

<sup>4)</sup> В с. Українка я записав ще 4 зільницькі мелодії, зміст тексту яких не зв'язується з самим обрядом, тому, за браком місця, їх тут не наводжу.

<sup>5)</sup> Гулак-Артемовський „Народ. укр. пісні“, Київ, 1883 р. вид. II № 32.

М. Лисенко: а) 5-й десяток піс. на хор. (№ 3); ця-ж мелодія вміщена в збірці Хведоровича, вид. Фесенко, Одесса, I N; в) III вип. одноголосн. пісень (№ 23).

Бігдай. „Пісні Кубанських і Терських козаковъ“, вип. VII № 255.

П. Чубинський V. 414. Рубець 216 пісень, № 146.

<sup>6)</sup> З. Радченко. „Сборн. малор. и бѣлорус. пѣсенъ Могилевской губ.“, 1911 г. (№ 112).

Романовъ „Бѣлорус. пѣсни II. с. 75 № 25.

<sup>7)</sup> „Гаївки“ В. Гнатюка, Львів 1909, т. XII, текст, сторін. 202—208; мелодії №№ 16—19.

До паралелей, наведених там до тексту пісні про „Чудесний корінь“, дозволю собі додати тут ще: „Бѣлорус. пѣсни, собр. Н. Носовичемъ (Зап. И. Р. Г. Общ. т. V. СПб, стр. 118, № 11).

Блудовскій. „Пинчуки“ Этн. Сборн. 1890 г. (ті-ж Записки, XIII, стр. 60—76).

<sup>8)</sup> Гуцульщина, Шухевич, III, Львів, 1902.



Порівнюючи весь цей матеріал, можна постерегти, що західньо-українські і наддніпрянські варіанти пісні про „чудесний корінь“ об'єднуються семи-складовою будовою вірша, причому силабічному принципі галицьких варіантів протиставиться мелізматика центрально-українських зразків, себ-то виразному танковому ритмові перших протиставиться розтягання мелодії в останніх<sup>1)</sup>.

Даремне гадати, де саме і коли повстала мелодія пісні про „Чудесний корінь“ (найдавніші з друкованих записів тексту пісні зроблено в перші десятиріччя XIX віку, як це видно з паралелей В. Гнатюка<sup>2)</sup>), бо за довгий, порівнюючи, час мелодія, а поруч неї й самий текст пісні могли еволюційно змінювати свою структуру, що й бачимо з різних її варіантів, а то й зовсім окремих, не схожих з нею мелодійних одзнак, як у згаданих піснях с. Українки і м. Трипілля.

Тепер-же, ґрунтуючися на тому, правда, ще невеликому матеріалі, який маємо, можна констатувати, що стала 7-складова ритмічна схема, якій підлягають мало не всі з наведених тут варіантів згаданої мелодії, свідчить про те, що ритмічний бік пісні заховується в пісенній народній творчості більш ніж мелодійний, і що ця властивість сприяє живучості й самої пісні.

Зільницькі мелодії існують серед нашого народу, тільки їх тяжко перейняти від старого, консервативного жіноцтва; воно неохоче передає сторонній людині відомості про самий обряд і його пісні, бо побоюється, що тоді зілля втратить чарівну силу.

Тільки цим і можна, нарешті, пояснити те, що записів цього обряду в нашій етнографічній літературі обмаль.

#### Програма до збирання матеріалів до зільницького обряду.

1. Чи святкують селяни вашого села 10 травня день Симона Зилота? 2. Коли святкують, то чи всьє село, чи переважно баби й молодіці, чи буває присутня тоді і молодь (дівки й діти), що тільки дивиться? 3. Які саме існують легенди й вірування в селян про зілля й коріння і як зовуть самого Зилота („Золото“, „Зилот“, „Зілот“, чи „Зільник“)? 4. Чи є і які саме підготовчі заходи жіноцтва за день, чи раніше до святкування „Симона“? 5. Чи верховодять, коли йдуть в ліс чи поле по зілля, ті баби (одна, чи скільки), що спеціально лікують і шепчуть у селі, чи, може, в цей час жадна з таких бабів навмисне не хоче виявляти себе і всі жінки йдуть по зілля неорганізовано? 6. Чи траплялися випадки, що чоловіки забороняли своїм жінкам ходити в ліс по зілля і, взагалі, займатися зільницькою справою? 7. Чи цей похід по зілля робиться спільною громадою з цілого села чи окремими групами, чи індивідуально? В першому разі пояснити чи йдуть усі старі жінки села, — в другому разі, — чи групи випадково складаються, чи може до них входять найбільше жінки з одної якоїсь родини, або із сусідніх хат? 8. Чи намагаються жінки вийти з дому по зілля непомітно, чи роблять це отверто? 9. Чи співають і яких саме пісень по дорозі до лісу? (Записати докладно весь текст і мелодію до нього). Коли йдуть по зілля не вранці, а після обід і вже заховати те, що йдуть по зілля, од сторонніх не можна, то чи не співають якихось одмінних пісень? 10. Чи бувають і які саме випадки, коли перешкоджають мандрівці до лісу, і якого вони набувають характеру (залісного, глузливого, то-що) і хто саме перешкоджає (пастухи, чоловіки, то-що)? 11. Описати докладно, як одягнено тоді жіноцтво? 12. Що несуть жінки з собою для обряду (святу воду, самогон, щоб пирскати зілля, кошника, хустину, щоб складати

<sup>1)</sup> У Бігдая 8-складов. вірш у пісні „Та по тім боці Дуная“, власне, також належить до 7-складового, коли відкинути перший склад не конче потрібного слівця „Та по тім боці...“, „Та вівчар вівці ганяє“. — Те саме помітно і в білоруській пісні, зап. в З Радченкової, де в першому тактові вставлено слово: „той девочці“, що, фактично, перетворило 7-складовий вірш у 8-складовий, тимчасом як з дальшого такту вся пісня має виразну 7-складову форму.

<sup>2)</sup> „Гаївки“; Матер. до Укр. етнології, т. XII. Львів. 1909.

зілля та щось інше), чи несуть з собою і яку їжу та горілку? 13. Записати докладно, з чого саме починається обряд збирання зілля? 14. Чи буває масове, спільне збирання зілля, причому все зібране потім ділиться поміж усіма, чи цього ніколи не буває, а кожна баба це робить окремо, чи збирають окремими родинами? 15. Яку саме молитву чи закляття промовляє, або співає найзвичайніше жінка, зриваючи зілля? Чи це є вигук, а то й спів масовий, чи індивідуальний? (Як є мелодія до такого співу, — записати її поруч тексту, а також передати нотами, нехай приблизно, вигук, коли це можливо). 16. Чи така „молитва“ промовляється чи співається тільки до першого випадку зривання зілля, чи в кожному дальшому разі зривання іншого зілля щось інше нашіптується, промовляється чи співається, — чи ця молитва (приспівка) лунає спочатку, а потім уже нічого не співають підчас збору зілля? 17. Чи всі жінки перед тим, як почати збирати зілля, скидають з себе всю білизну і який час так залишаються? Записати, як вони пояснюють цей звичай? 18. Чи пиячать баби тут-таки в лісі, чи в полі, на горбах, де збирали зілля, і яке значіння, на їхню думку, має розбивання посуду: тарілок, то-що після „гульні“, чи не відбувається гуляння ще й вдома? 19. Коли переважно копають зілля й коріння: до схід сонця, чи до якої години дня, чи пізніше копання не зменшує силу зілля і чому саме? 20. Чи риють підчас обряду ямки і скільки їх, і чи кладуть грошиків (по скільки) в кожную ямку, а разом з тим і цілушку з хліба на кожне зілля і для чого саме це робиться? 21. Чи бувають серед присутніх при обряді відомі селові чарівниці, шептухи, чи вони збирають зілля окремо, щоб ніхто їх не бачив? 22. Як саме закінчують обряд? чи його кінчають у лісі, чи переносять його в село додому (які саме дії переносять)? 23. Записати докладно, чи повертаються з лісу учасниці обряду разом, організовано і яких пісень тоді співають? (Записати всі такі мелодії з текстами). 24. Чи відрізняє народ те зілля, що збирає на „Симона“ від зілля, що збирається іншого часу (на Купайла, Маковія, то-що)? 25. Як саме відрізняє народ зілля від коріння, чи він не робить цього, а уважає й зілля і коріння за те саме? 26. Чи поділяється зілля на жіноче, яке ніби цвіте, і чоловіче, що такого цвіту не має? 27. Чи траплялися випадки, що баби несли зілля на продаж до базару? За яку саме ціну продавалося зілля? 28. Записати всі пісні, приказки й нашіптування, що проказують баби, лікуючи зіллям слабих. 29. Записати всю народню термінологію обряду, точні назви кожного зілля й коріння; від чого саме воно помагає при лікуванні; легенди, звязані з такими рослинами?

*Михайло Гайдий.*

---



## ВІРУВАННЯ В ВИХОР І ЧОРНА ХОРОБА.

„Мітологіві перш за все треба розв'язати питання, звідки взялися міти“,—писав був свого часу видатний англійський фольклорист А. Ланг<sup>1)</sup>. Гадаючи, що розв'язати питання про походження мітів можна тільки шляхом, мовляв, монографічних студій, себ-то досліджуючи походження кожної даної мітологеми зокрема, ми зупинимо увагу в цьому разі на мітологемі вихору, як такій, що дає нам певну конкретну підвалину для відповідних спостережень що-до генези мітів<sup>2)</sup>.

Що-до тлумачень мітологемі вихору і спроб з'ясувати її генезу, то зміна шкіл і напрямків за останні 50—70 років виразно позначилася і на концепціях цієї мітологемі. Коли спочатку було висунуто мітологічно-натуралістичну гіпотезу походження мітів, що згідно з нею перекази про вихор виникли в наслідок процесу мітологізації реальних, природніх явищ і фактів<sup>3)</sup>, то пізніш на зміну цій натуралістичній концепції в 890—900-х роках прийшла анімістична школа, що висунула гадку про те, що уявління про вихор походить з початкового, попереднього уявління про душу. Уявління душі-вихору, як гадали були представники цієї школи, обумовило розвиток усіх дальших вірувань і переказів про вихор<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> А. Ланг. Мифология. М. 1901, ст. 5.

<sup>2)</sup> Досліджуючи фольклорні перекази про вихор, ми головну увагу звертаємо на дослід вірувань у вихор, як на джерело отих переказів. Що саме вірування спричинюється до появи легенди, це методологічне застереження прекрасно з'ясовано в розвідці Вол. Гнатюка „Пісня про непідну матір і ненароджені діти“ Львів 1917, ст. 1—52. Аналіза джерел міту, оформлений в сюжетну схему, передбачав попередню аналізу вірування, що з нього отой сюжетизований міт (легенда чи казка) повстають.

<sup>3)</sup> W. Roscher: Hermes der Windgott. Leipzig 1878, за основу мітів уважає метеорологічні явища природи й Гермеса тлумачить, як бога вітра; при чому перекази, що вітер схоплює людей і відносить невідомо куди, на думку Рошеру, виникли з того факту, що люди часто зникають без сліду в горах і на морі, де дме злий Борей. Його ж: A. Lex. d. gr. u. r. M. V. 1, 2, ст. 2360—2. L. Preller: Gr. M. Berl. 1887, 2, ст. 470—2. Міти про вітер, як опис природнього явища, див. W. Mannhardt W. Feldkulte. 1887, II, 85—6. За М. Мюллера більша частина мітів основана на тлумаченні явищ і стихій природи. Про М. Мюллера й А. Куна див. O. Gruppe. D. gr. S. u. M. in. ihr. V. zu d. o. R. I. 1887. А. Н. Афанасьєв: „Поэт. возвр. слав. на прир.“ хтів бачити в мітичних переказах слов'ян відбитки й вособлення різних явищ зовнішньої природи (Садко, прим. образ бога вітру, т. II, ст. 214). Про натурал. і метеорологіч. напрямок у мітології див. Е. Кагаров в Очеркь совр. сост. мифол. науки. X. 1914, ст. 304—323.

<sup>4)</sup> В. П. Клингеръ. Животное въ ант. и совр. суевѣріи. Кієвъ, 1911, ст. 39—47, ст. 100—103. Ник. Харузинъ. Этнографія, т. IV, СПб. 1905, ст. 39, 53—6; 83. Wundt. M. u. R. II. 2 i 3 Lpz. 1905. O. Gruppe Gr. M. u Religionsgesch. 1906, див. далі.

У своїй статті ми робимо спробу звести до купи й систематизувати матеріал, що ми його одержали в першу половину 1926-го року в відповідь на розіслану від Комісії анкету. Збирачі на місцях щиро відгукнулися на запитання Комісії, і це утворило можливість скупчити значну кількість записів і тим не тільки поповнити відомості, що їх раніш було публіковано в українських фольклористів<sup>1)</sup>, але й разом з тим одночасно, ґрунтуючися на нових матеріалах, перевірити твердження, що їх висунули були попередні дослідники.

За надісланими й раніш видрукваними відомостями, в селянстві, надто в старшому поколінні міцно тримається віра в те, що вітер (вихор) може пошкодити людині. Людина, що „потрапить“ у вихор або-ж, за іншим виразом, що її „підвіє“ вітер<sup>2)</sup>, слабне, „стає припадочна“, „пропаща“, „навіки нещасна“. „Коли кого підвіє, то тяжко можна захоріти“, „...лихо з того буває“. Занедужати на вихрову хоробу це значить мало не напевне більше ніколи не видужати або-ж дуже довго лікуватися. Починаючися з вихрового підвію, з почуття овіяння, ця важка недуга, згідно з цим початковим симптомом, що є за основне переживання, найбільш для неї характеристичне, зветься ледві чи не скрізь на Україні підвієм. У людини, котру підвіяло, підвійний випадок виявляється в голівному болі, шумі й гудінні в голові, м'язовому здриганні, тремтінні, почутті холоду й спеки; їй німіють члени, болить голова, синіють руки й ноги, чорніє обличчя, з рота тече слина, кидає в жар і холод. Хорий втрачає свідомість, стає без пам'яті, зомліває, глухне, німіє. Від вихору „забиває памороки в голові“... Поруч зомління і затьмарення свідо-

<sup>1)</sup> Див. Н. Милорадовичъ. Нар. мед. въ Луб. у. Полт. губ. К. Стар. 1931 кн. III, ст. 387—9; Його-ж, Нар. обр. и пѣсни Луб. у. ст. 14; П. Чубинскій, Труды экспед., т. I, СПб. 1872, ст. 131, 32—35; т. II, СПб. 1878, № 3, 89, 132. Антін Оницьук, Мат. до гуцул. демонології. Мат. до укр. етн., т. XI, Львів, 1909, ст. 9—12. В. Гнатюк, Г.-р. н. лег. Етн. Зб., т. XIII, ст. 12—13, ч. 223; Його-ж, Знад. до г.-р. демон., Ет. Зб., т. XV, Хмарики, 252—3. В. Доманицький, Нар. мед. у Ров. п. на Вол., Мат. до у.-р. етнол., т. VI, 1905, ст. 101. Вол. Шухевич, Гуцульщина, ч. V, Львів, 1908. Зла бола—лихе, ст. 248. З. Кузеля, Вір. Гудулів про бурі. Зап. Н. Т. ім. Ш., т. 86, 1908, кн. VI, ст. 146—9. Д. К. Зеленинъ, Опис. рукоп. Уч. Арх. Р.Г.О. П. 1914, в. I, ст. 299; в. III, ст. 1114 (переполох). П. Ефименко, Сб. мр. закл., М. 1874, ст. 67, № 212. И. Манжура, Сказки, прислівья... Сб. Х. И.-Ф. О., т. II, в. 2. X. 1899, ст. 154. Я. П. Новицкій, Дух. миръ въ предст. мр. нар. Ек. 1912, ст. 5. Його-ж, Мр. нар. заг. Ек. 1913 (од переполоху), ст. 8—9, Н. Маркевичъ, Обычаи-повѣрья... К. 1860. (Переполох), ст. 90. Ф. Волковъ, Этн. особ. укр. нар. Укр. Народъ, П. 1916, т. II, ст. 599. А. А. Потєбня, О нѣкот. симв. въ слов. н. поэзіи. X. 1914, ст. 60—64. Б. Д. Гринченко, Этн. мат., в. I. Ч. 1395, ст. 11—12, 254; в. II. 1897, ст. 35. М. Драгомановъ, Мр. н. пред. и разск., Київ. 1876, ст. 35, 387. И. Рудченко. Нр. ю.-р. сказки, в. II, Київ. 1870, ст. 125—136. Сахаровъ. Сказ. р. нар. СПб. 1885. Р. н. чернохн., ст. 77—79.

<sup>2)</sup> „Вітер, який буває не часто“, зауважено в одному з записів. „Як який вихор, тільки із ніг кине, а як який, то закрутить,—то тоді людина хоріє такою болезню, що довго треба, щоб поки злічити. На цю хоробу кажуть підвій“. В. Гребенник уч-ця Тршк. с. Ч. Слобода, Черкащ. „Кажуть заслаб, бо підвіяло“. Мясківка. Тульч. о. Школа. „Опанхуль“, „св вѣтру“ (Попов, Рус. Н.-Б. Мед. СПб. 1903, ст. 21—67).



мости, як особливости вихрової хвороби, підвій визначається конвульсіями і спазмами. „Вихор може надуту ломоту“. „Від вихору людину трусить, б'є і вона непритомна падає в корчах“. Конвульсії в стані підвію бувають такі міцні, що в наслідок припадку одбере іноді руки й ноги, скривить рота, зверне на бік голову, перекосить обличчя, скрутить і скалічить. Людину паралізує; вона стає калікою, відколи „її покрутив вихор“. Параліж і калічення, це, поруч почуття овіяння, типова ознака вихрового захворювання. Але окрім фізичних страждань вихор спричинюється й до психічних захворювань. При вихровому схопленні людина втрачає психічну рівновагу, божеволіє, теряє розум, „забалакується“, „робиться слабка на ум“, „ума тронеться“, „здуріє“. Підвійний .алюцинує, йому маряться хоробливі галюцинаційні побачення, жахливі постаті („здвірається йому з рогами“); він бачить те, чого ніхто не бачить і чує те, чого ніхто не чує.

Вихрова хвороба, як за це свідчить наведений опис хвороби, а також, як це зазначається і в надісланих записах, це не що інше, як чорна неміч, „падуча“, „припадок“, епілепсія. Епілептик, за народньою медициною, підвійний, хорий на вихрову хворобу. Хорий на підвій це „зрушений вихром“, „підійнятий в повітря“, „піднятий вгору“.

1. „Коли людину вихор підвіє, то та людина довго чакнутиме, хорітиме, бува й на всеняке життя нещасною стає. А коли, бува, вихор підійме людину вгору, то це ще гірше, така людина або помішається розумом, збожеволіє, або стане на ній чорна болість (припадок)“. Сл. Ч. Оскол. Ів. Ганчаренко (Від Ізюмськ. Музею). 2. „Селяни вірять, що вихор може пошкодити людині. Людина може захоріти на параліж чорну хворобу, вихор може повернути рота“. Уч. Андріївськ. Школи Сталин. о. 3. „Селяни вірять, що вихор може пошкодити людині. Хвороби од вихора бувають такі: ломить руки, ноги, боки одбирає, кривить губи, божеволіють, глухнуть, німіють, вмирають. Особливі назви кожна хвороба не має, кажуть тільки: „вихор його підхопив“. Завшк. П. Брасюк. Миропіль. Волинь. 4. „Як хто злякається дуже, або вітер підвіє, то лихо з того буває. Вітер вкине нечистий дух, а воно тоді його й шелесує. Робиця на йому припадок, чорна болість, ото чоловіка й тасує, а вдвірається йому з рогами і ніяк ніхто не вилікує. Таке буває й з вітру, і з ляку. — Як хотять кого вилаяти, то кажуть: бодай ти за вихром пішов“. Зап. В. Білецька в с. Сквородинівці Харк. о. від діда Маркіяна Міхна 70 р. (неписьменний). 5. „Од вітру та вихру бувають хвороби: головна біль і чорна болість. Є повір'я, що коли подме на чоловіка вітер, який буває не часто, то в того починає боліти голова, так вроді лихорадки, трясє, морозить (холодно). І від вітру може заболіти чоловік на припадок“. Зап. А. Легкий, х. Олексіївський Бахм. р., Конот. о. 6. „Хвороби од вихру бувають різні: ізличимі й неізличимі. Неізличими: перекіс (що-не будь перекосяться напр., рот, ніс, око, брови й ин.), німота, глухота, чорна хвороба (припадки)“. Ів. Куліш, х. Кияни Богод. р., Харківщина. 7. „В нашій місцевості вірять, що вихор завжди шкодить людині. Людина, що побува, попаде в вихор — пропаща; вона робиться слабкою на ум, часто божевільніє, становиться калікою. Людину, що заболіла від вихору, частіше зовсім не лікують, гадають, що ніяке злля, нічого тут не допоможе, бо в ту людину ввійшов нечистий дух. В нашому селі є 2—3 особи, що слабують на чорну слабість, падучу, про яких місцеві селяни кажуть, що ця хвороба приключилась після того, як один перебував в вихрі, а другого сонного в полі злякав вихор-же. Що хорий на чорну слабість побував в вихору, — це бачили селяни, котрі й розказують, що він тільки й захорів після того, як його покрутив вихор, а до того він був здоровий... Селяни ставляться до хорих на чорну слабість, як до нещасних,

що були-б здорові, коли-б не попали в вихор". І. Л. Ольховик, с. Річки, Сум. о. 3. „Наші селяни ще й досі вірять, що вихор можить пошкодити людині. Мині дома казали, що од вихру можить бути чорна хвороба і можить людина здуріть. Од цих хороб нивідомо, як лікувати. Кажуть, що у вихрі крутиться нечистий дух і він можить укинутись у людину“. (Зап. учень Юх. Матько). Подав учит. Д. Довженко. С. Піски на Удаї на Лубенщині. 9. „Учень Кас'яненко (х. Шущьке) чув од матери, що як вітер обвіє, то людина занедужає, у голові шумить, її скрутить. Другий учень каже: „Як вихор схопитьсь й подме на людину, то людина занедужає на поганку або підвій“. Учит. Іван Мацько, с. Дмитрівка на Конотіщині. 10. „Зрушені вихрем з місця або й підійняті в повітря звичайно слабують на епілепсію, що її звичайно уважають за хворобу загадкову, з думкою про ‚нечистого‘, вираз ‚ним трясє‘ (щось, хтось трясє)“. — В с. Головчинцях Літ. пов. Поділля, пастух Казимир Добранський підчас вихру сказав: „От я зараз вбіжу в нього, вдарю його палицею навалі (лівою рукою „на отамаш“) і потече з нього кров“. Вдершись у вихор зараз упав і не міг встати. Додому його привезли. Був спараліжований: скручено йому ногу і руку, лице скошено. Крім того, па дуча слабість в дуже тяжкій формі. Помер підчас припадку... — Особисто я знаю маленького хлопчика в місці мого постійного мешкання, який має епілепсію після випадку підняття вихром. Епілепсія в формі нетяжкої, себ-то припадки бувають зрідка. Зветься Яким Назаренко, з с. Кумар Херсонських“. Левко Юркевич, с. Кумари на Одещині. 11. „У містечках Березівці та Петровівці на Одещині, де жив мій дід, вірили в т. зв. ‚підвій‘. Підвій може статися таким чином: ось іде людина по вулиці або по стежу, налітає вихор, що може підняти людину догори, а потім нечиста сила (дідько) може кинути або й спустити додолю. Буває й так, коли, мовляв, не підніма, а пройде вихор через людину, кажуть — підвіяло. Через цей підвій можуть бути різні хороби. Оповідають так: одну жінку, як підвіяло та спустило її додолю, то в неї почалася кровотеча, з чого й померла. Через підвій може статися також ‚чорна болість‘, переполох. Взагалі кажуть, коли вже підвіяло, то вже не жити тій людині, дідько її забере“. Учит. П. Непомящій. С. Орлівщина Катерин. о. 12. „Всі селяни нашого села, а також і району цілком вірять, що вихор може пошкодити людині. Хороби вихор може нанести такі: скрутити людину так, що може й вмерти, — це головне. Особливо наслідки вихру: обморок та шум в голові, коли натрапить вихор людину. Чорна слабість буває в наслідок вихру: є в нашому селі дід такий, що часто находить на нього ця хвороба. С. Я. Опанасенко. С. Гельмязове на Полтавщині. 13. „Селяни вірять, що од вихору можна захоріти. Розказують випадок, що коли був попав вітер на дитину, то її нога стала нерухомою. А то чоловік надійшов на вітер, то його піднесло від землі й він з переляку помер. Коли людина перелякається, то ця хвороба зветься ‚переляком‘, коли нога стає нерухомою — параліжом“. С. Мазурівка, передмістя Тульчина. К. М. Соколов, член Кам. Наук. Т-ва. 14. За словами Г. Т. Осадчого, подаю такі відомості щодо вірування в „підвій“: „в с. Угловатій вірять, що вихор може пошкодити людині, бо тоді в неї буде параліч або всього тіла, або окремих частин його, а також інші хороби. Лікують ці хороби замовленнями. Від селянина с. Рогів (на Гуманщині) Івана Гергеля (20 р.) я довідалася, що в цьому селі теж вірять у підвій. Гергель розповідає, що, коли він був ще малий, то його підвіяв вихор, від чого він захорів. Мати тоді водила його кілька разів до баби-шептухи і та, посадовивши його на стілець та поклавши під стілець серпа, замовляла йому підвій. Як саме баба замовляла, Гергель не пам'ятає“. Ант. Кудрицька. Гумань. 15. „Мало не всі селяни вірять, що вихор може пошкодити людині. Хороби од вихора (як кажуть селяни) бувають такі: ламає кістки, коле в кінці пучок рук і ніг, болять плечі. Ці хороби вони звуть ‚вітряними‘. Лікують їх звичайно баби-шептухи, до лікарів не вдаються, та їх у селі й немає“ (Запис. учень Ніпа Кирило з с. Горохова). „У нашому хуторі селяни здебільша вірять, що вихор може пошкодити людині. Від вихору буває така хвороба: підвій, жах — переляк“ (Зап. учень Прохорець Микола з хут. Шовковиця). Подав учит. М. Небощійський. Батурин на Чернігівщині. 16. „Селяни кажуть, що од вітра та од вихора бувають ‚всяки болізні‘. От як про це згадує Марія Прокопівна Сиворакша 84 років: „Од вітра буває людина занездоровіє, болять плечі,



кості болять, обнемодіє людина' (в с. Загребеллі). А от слова Кулина Іванівни Удодової, 75 р., з с. В'ючища: „Як ускачить чоловік у вихор, дак йому і ноги і руки повикручує, або зробить так, що у голові шумить, гуде, думок багато, той чоловік наче ума тронецца'. Марія Сиворакша називає хворобу од вітра, про яку вона оповідала, — „сплічник' (хворобу „сплічник' знають і в Сосниці. Навіть кажуть: „хай тобі сплічник' (з слів Лухери Нак), бо „вона з плечей починаєцца', „плечи тисне'. А Кулина Удодова перелічує такі болізни від вихора: „припадочне', „пудвій', „из-м'яку', „ляк вселяєцца', „пояснює Удодова. „Переполюїх, або ляк буває вітрової', додає вона“. Зап. Ю. Виноградський. М. Сосниця на Чернігівщині. 17. Селяни вірять, що вихор може закрутити людину, переполахати на смерть, пошкодити, понівечити. Від вихору людину трясє, б'є й вона непритомна падає в корчах. Хвороба зветься „падоуча-чорна хвороба“. П. Стодоля. Лохвиця, Ром. о. 18 „Серед людности Зинов'євської округи існує переконання, що від вихора виникає ціла низка хвороб, що всі разом відомі під назвою „підвій', але кожна окрема хвороба має й спеціальну назву: вітрової параліч, младенчество, младенчеське, переляк, навій, пристрій, вітряна лихоманка, бишиха й просто „підвій'. Всі ці різноманітні назвою хвороби мають такі ознаки: болить під ложечкою, бере на коліки, людина хворіє, худіє...; руку, ногу викрутить, зверне на бік голову, крутить ноги й руки'. „Як людина попаде у вихор, то повикручує руки й ноги; людина тяжко захворіє, також „підводе під груди й коле'. (Устимівка). „Вихор перейшов одну молодичку і тепер в неї росте на спині горб. Переконана, що горб росте од вихору, в якому був підвій. Лікується у бабок. (Бережинка Зинов. р.)“. Под. С. Ф. Шевченко, Зав. Навч. Част. Зинов. Педтехнікума. 19. „Як підвіє вітер, то є так, що тільки підвіє, сам у собі слабій, в середині, тільки ідну ногу відійми, тільки пальці на руках. Є так що тільки ідну руку; тільки так, що терни вьсо: руки й ноги (підвійний чоловік); так, що голова болить підвійно: так, що підвійця вітер в плечі). Є так, що губу заверни. Є, що назад голову, руки й ноги заверни. Віхор то'та відмовляція свяченим ножом, на Великдень 7 раз свяченим; христиш ножом слабого“. П. Ковальов од баби-шептухи Кат. Барщевської (неп., 45 р.), с. Горбівці Вінн. окр. 20. „У м. Коростишеві та в с. Старосільцях (10 верст. від Коростишева на північ) вірування про те, що вихор може пошкодити — досить поширене. Тут селяни певні, що хто попаде у вихор, то неодмінно скалічить, а тому вихор далеко обходять. У м. Коростишеві селяни, щоб вихор не пошкодив, тричі хрестяться. Хорості од вихору звуть у Коростишеві „підвійом“. В. Ролля. Коростишів на Волині. 21. „Та людина, яку обвіє вихор, так зразу її починає ламати, кидає у жар. Хороби ці так і звуть „підвієм', „переполохом“. М. Курило, с. Н. Олександрівка Мелітоп. о. 22. „Селяни вірять, що вітер та вихор можуть пошкодити людині; паралізує руку чи ногу, може повернути на бік або назад в'язи. Хвороба зветься „підвій“. П. Дмитренко, с. Косяківка, Б. Церківськ. окр. 23. „У однієї баби можна було допитаться про хороби од вихору. Вона пам'ятає три назви: 1) підвій, 2) калічення і 3) параліч. Одного разу вихор перейшов через хлопця, то цього хлопця скалічило, відібрало руки й ноги. Часто буває, що навіть не видужують. Друга баба теж підтверджує про вірування. Про хороби від вихору вона каже, що шумить у голові, руки й ноги посиніють, стануть ніби ганчірки, з рота тече слина, бува як кине, то той чоловік згорбатіє на увесь вік. Інші наводять приклад до цих вірувань такий: „Один чоловік вербу чухрав у невеликий празничок, коли вітер як закрутиться, схватив того чоловіка, підкинув вище верби, потім кинув додолу і в того чоловіка відібрало руки і ноги“. С. М. Дивиця. Прилуц. Окр. Краєзн. гурток. П. Куриленко.

Описи, що їх ми маємо в наукових медичних працях, присвячених епілепсії, цілком стверджують наведені в нас фольклорні факти, в яких говориться про те, що уявління про вихор звязане з уявлінням про чорну хворобу, а також дається характеристику чорної хвороби як вихрової хвороби. Почуття людини, що її підвівав вихор, як попереднє

передчування близького приступу чорної хвороби, є певна прикмета розвиненого функціонального неврозу. В кожному описі *epilepsiae gravioris* ми знаходимо детальний виклад цього „подвійного“ почуття, причому безпосередній початок припадку визначається терміном *aura* (віяння, подув), що цілком відповідає фольклорній відомій нам назві „підвій“<sup>1)</sup>.

Фольклорні записи досить точно накреслили як загальний характер чорної хвороби, так і окремі моменти в процесі розвитку „чорного“ припадку. Свідчення переказів про почуття холоду й спеки, колоття, свербіння, здригання, болі в голові й окремих частинах тіла, легкості, піднесення й навіть польоту або-ж глухоти, оніміння та зціпенілості, — ці свідчення становлять групу чуттьових, сенситивних переживань<sup>2)</sup>. Мало не всі записи говорять про моторові почуття, корчі, спазми, конвульсії, здригання м'язів обличчя, рук, ніг<sup>3)</sup>, причому констатується параліж або всього тіла, або-ж окремих частин. В фазі клонічних конвульсій ці конвульсії бувають іноді такі міцні, що трапляються переломи й вивихи<sup>4)</sup>. Віяння вихру й калічення — явища однієї хвороби, різні моменти одного процесу, що фольклорну їх звязаність повторює їх психо-патологічна єдність.

<sup>1)</sup> „Безпосереднє продромальне становище називають *Aura epilepsia*, — визначення, яке має вказати на те, що хорі відчувують подув повітря, яке ніби їх підвіяло (*einen Luftzug verspüren der sie anzuwehen scheint*)“. M. D e u t s c h. *Die Ursachen u. Heilung d. Epilepsie*. Berl 1898. „*Aura* сенситивна полягає в почутті холодного чи теплого вітру“. Ch. Féré. *D. Epilepsie*, Leipzig. 1896; ст. 70. „Авра є явище початку припадку. Вона виявляється часто в почутті холодного віяння (*Gefühl von kühler Luft*, що овіває яку-небудь частину тіла“ (*ibid.*). „Сенситивна авра характеризується почуттям холодного чи теплого вітру (*par une sensation du vent froid ou chaud*)“. J. Voisin. Paris. 1897. р. 54. „*Epilepsia gravior*. „Непосередньо передь приступомъ появляется особый характерный предвѣстникъ, извѣстный подъ названіемъ ‚ауры‘ (*aura* — дуновение). Характеръ ауры очень разнообразенъ; иногда она ощущается какъ дуновение вѣтерка“. Др. П. Н Булатовъ и др. Н. И. Степановъ. Учебн. нерв. и душ. бол. СПб. 1912, вид. IV ст. 80.

<sup>2)</sup> M. Deutsch каже про „ненормальні почуття холоду, свербіння, тиснення в сфері серця, колоття в тілі, здмання газів у шлункові, ненормальні почування в генітальних органах“, як особливість сенситивної групи (О. с., ст. 20). „*Die Aura sensitiva besteht in der Empfindung... lauer oder eisiger Nässe, von Kitzeln, Jucken, Frösteln, Starrwerden, Brennen, oder überhaupt irgend eines Schmerzes, der an irgend einem Punkte der Peripherie, des Rumpfes oder der Glieder beginnt und nach dem Kopfe zu fortschreitet*. Ch. Féré. О. с., ст. 70. Voisin, p. 55.

<sup>3)</sup> „Ця продромальна спазма може початися в руці, в обличчі, в носі й виявлятися в контракції. Спазма варіюється в характері; то вона позначається в здриганні м'язів, то в тремтінні, то в поштовхах“. Féré, ст. 63; I. Voisin, p. 56. M. Deutsch підкреслює, що при моторовій аврі буває „рід зціпенілості, параліжу“ (О. с., ст. 20—21).

<sup>4)</sup> „Фаза клоническихъ судорогъ. Ригидность смѣняется быстрыми, обширными неправильными судорожными сокращениями конечностей, лица, туловища; конечности совершаютъ сильныя и размашистыя движенія, такъ что нерѣдко происходятъ поврежденія ихъ, иногда даже вивихъ“. Др. В. Ненковъ, Р-во по нерв. бол. СПб. 1909, ст. 263. „...Конечности изгибаются на всевозможные способы, иногда съ такой силой, что остаются переломи и вивихи“. П. Булатовъ, о. с., ст. 81.



Найбільш цікаві для нас сенсорно-психічні явища епілептичного підвію (аври), що одкривають нам невротичні джерела тих переказів про переживання підчас вихрового схоплення, що їх Харузін уважав за можливе назвати „абсурдними“. Переживання сенсорно-психічної аври такі своєрідні й специфічні, що вони, як зазначає Féré, — дуже рідко відповідають звичайним реальним вражінням нормальних, не-хорих людей. „Це здебільшого надзвичайні, незагальні вражіння, що їх хорий не може ані точно описати, ані порівняти з будь-чим, що переживається в умовах реальної дійсності“ (S. 72). Ирреальність, невисловленість, суб'єктивність — ці особливості визначають характер епілептичних психічно-сенсорних переживань. Підвійні невротики відчують пахощі, чують звуки, слова, цілі фрази й розмови, причому чутливість у хорих так загострюється, що найслабший звук сприймається як біль; бачать фарби таких відтінків, що насправжки їм нема нічого подібного. Трапляється, що бачать жахливі постаті<sup>1)</sup>.

Хоч народня медицина й відрізняє переполох од підвію й чорної хвороби, але дуже часто вказує на ляк, як на одну з причин чорної хвороби. Великі моральні емоції, а з них особливо жах, зазначає J. Voisin, як визнають усі медики, це одна з найголовніших причин, що викликають епілептичний припадок<sup>2)</sup>. Дід Маркіян Міхно мав цілковиту рацію зауважити, що „чорна болість буває і з вітру, і з ляку“.

Нарешті, після цих продромальних становищ, що тягнуться дуже недовго, наступає самий припадок, ictus, коли хорий втрачає свідомість і з піною з роту, синім помертвілим обличчям корчиться в конвульсіях.

Коли в наслідок почуття віяння (підвію, аври), як попередника епілептичного припадку, і в наслідок вивиху, параліжу чи взагалі скалічення, що трапляється підчас приступу чорної хвороби, повстає переказ про те, що людина потрапила в вихор і той вихор її скалічив, тоді ми можемо напевне сказати, що тут ми маємо ототожнення

<sup>1)</sup> „Ці вражіння надзвичайно суб'єктивістичні. Хорі вірять, наче їм з'являються певні особи або-ж фантастичні предмети. Вони бачать, як ті наближаються до них. Коли вони підходять зовсім близько, тоді втрачається свідомість“. Féré, S. 74, пор. S. 273. „Хорого охоплює надзвичайне хвилювання, жахливі візуельні галюцинації. Він бачить або-ж огонь, або-ж полум'я, або-ж вигаданих істот (des êtres imaginaires), що його оточують“. Voisin, о. с., р. 101. „Хорі іноді бачать точки, що світяться, зірки, сяяння. Світла не можна витримати без болю. Або-ж це бувають зорові галюцинації, обличчя, що корчаться, дія воли й т. и.; або-ж ще віз, коняка, що несе, скажений собака й т. и... Ці галюцинації як-найщільніше звязано з переляком, що був за вихідну точку для першого прояву хвороби“. (Idem, р. 59—60). Про подібні слухові й зорові почуття, а також про побачення жахливих постатей (schreckhafter Gestalten) згадує також і M. Deutsch (О. с. ст. 21).

<sup>2)</sup> О. с., р. 30—31. „Коли переляк (une frayeur) викликав перший приступ епілепсії, становище жаху повторюється кожного разу, коли буває конвульсивний припадок“. Про жах, як причину епілептичного захоруння, див. Féré, о. с., ст. 75. Пор. також: „Словами заболѣль съ испугу, испужанъ, измѣшанъ всего чаще опредѣляется происхождение такихъ страданій, которыя относятся къ идіотизму, умопомѣшательству истеріи, эпилепсіи и кликушеству“. Г. Поповъ. Рус. нар.-быт. медицина. СПб. 1903, ст. 38.

двох віяннів, аври психічної й природньої. Уявління в н у т р і ш н ь о г о п і д в і ю переноситься на з о в н і ш н е я в и щ е п р и р о д и <sup>1)</sup>. Невропатичне переживання аври, підвію спричинюється до появи циклу переказів про метеорологічні явища. На підставі проробленої аналізи ми маємо повне право говорити про невротичні джерела переказів, у яких розповідається, що вихор є причиза чорної хороби, що він калічить людей, викликає в них божевілля, підіймає їх і відносить... Нема нічого дивного, що невротик, хорий на вихрову хоробу, оповідатиме абсурдні речі про побачене раптове світло, про розмови й слова, про жакливі постаті, що „вздрілись“ йому, коли його схопив і підніс вітер. „Абсурдність“ цих переказів обумовлена не тим, що це є рештки „пережитків“ давніх первісних вірувань народів, які стоять на нижчому щаблі культурного розвою, і не тим, що перекази ці базуються на будь-яких особливостях „до-логічного“ примітивного мислення, і не тим, що первісні народи вірять у загальну „одушевленність“ природи <sup>2)</sup>, а хоробливими „чорними“ почуттями, переживаннями й побаченнями, сублімацією певних епілептоїдних неврозів.

Українському визначенню „підвій“ відповідає термінологічно точне слов'янське „восхищеніє“, латинське *garjo, garax* і грецьке *ἀρπαγή* <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Дослідники, що стоять на ґрунті натуралістичного тлумачення мітів, гадають, що мітологема „вихор схоплює і відносить“ виникла з спостережень зовнішніх, природніх явищ. За Рошером, ця мітологема виникла з того, що в горах і на морі, де віє північний вітер, люди іноді гинуть, зникаючи безслідно. *Hermes...* ст. 38—39. Методологічна помилка всіх подібних натуралістичних тлумачень полягає в тому, що мітологема виривається з циклу описів і береться по-за цикловою її звязаністю з певним комплексом фольклорних явищ.

<sup>2)</sup> Визначивши анімїзм, як уявління примітивної людини, що вся природа одушевлена, має своє особисте життя, почуття й здібності, що й людина, — М. Харузін з погляду „анімїзму й персоналізму“ тлумачить абсурдний елемент міту. „Только благодаря ему можно понять, напр., представлення бушменовъ, что вѣтеръ былъ прежде человѣкомъ, у котораго были жилище-хижина и мать и который занимался игрой — катаньемъ шаровъ. Представлення русскихъ крестьянъ многихъ мѣстностей о томъ, что можно спугнуть вихрь, бросивъ въ него ножемъ, на которомъ послѣ этого останутся слѣды крови, коренятся въ переживаніяхъ тѣхъ же идей, которыя господствуютъ у некультурныхъ расъ“ (*Этнографія*, М. т. IV. 1905, ст. 39).

Так само проф. В. П. Клінгер, стоячи на ґрунті анімїзму й припускаючи уявління первісних народів про „тварину-душу“ (ст. 27), в своїй дисертації („*Животное въ ант. и совр. суев.*“ К. 1911) стверджує, що абстрактне уявління душі, що виникло з „конкретного поняття подиху“ („духъ“, душа“, дых-ати“, „spir-itus“ і „spir-are“, „πνεῦμα“ і „πνέω“, у жидів *ruach* і *neshamah* — душа й подих і т. д.), утворила ґрунт для розвитку уявління про душу-вихор. Зв'язок уявління душі з уявлінням вітру проф. Клінгер з'ясовує як такий, що виник у наслідок зовнішнього асоціанїзму: уявління душі-вихру це вособлення природнього явища, уявління з чисто фізичною основою. „Если душа для первобытногo чoлoвѣкa была лишь дыханіемъ, т. е. легкимъ дуновеніемъ, то для него разница между душой и вѣтромъ могла быть лишь количественной, не качественной или субстанціальной, и ничто не могло помѣшать допущенію, что душа-дыханіе можетъ по временамъ превращаться в душу-вихрь, подобно тому, какъ иногда легкой, ласкающей вѣтерокъ переходитъ незамѣтно въ грозное завываніе бури. Итакъ, въ первобытной психикѣ существовало прочное основаніе для выработки представлення о душѣ-вѣтрѣ, душѣ-вихрѣ..“ (О. с., ст. 40).

<sup>3)</sup> Аналізу терміну *ἀρπαγή* в олександр. і візант. письменників див. П. Флоренскій, „Не восхищеніемъ непщева“. Б. Вѣст. 1915, кн. VII—VIII, ст. 512—562.



Вихор підвіає людину, вивіає, „восхищаєт“, підіймає її й односить. Поруч слова „попав у вихор“, „наскочив на вихор“ існує й аналогічне „підняв вихор“. Почуття піднесення, „восхищенія“, польоту, що входить, як одна з складових частин, у комплекс вихрових переживань, це почуття характеристичне також і для чорної хороби, як хороби вихрової<sup>1)</sup>. Що „вітер односить“, це дуже поширене народне вірування. Деякі хорі на чорну неміч мають почуття надзвичайної легкості, піднесення, зльоту. Їм не тільки здається, що тіло їхнє втратило свою колишню вагу, що вони більш не звязані з землею і можуть злетіти, знестися, але вони цілком переконані, що справді підіймаються в повітря, що дійсно вітер односить їх. Український фольклор дає нам низку переказів, де оповідається про те, як людину підхопив вихор, підняв угору й поніс, іноді, невідомо куди назавсіди. „Вітер односить“, — цю тему, як характеристичну для вихрових переказів, зазначив іще Потебня в своїй дисертації „О нѣкоторыхъ символахъ“.

1. Дітей 5 і 7 років підняв вихор. Після цього діти хоріли, а дівчинка навіть оніміла. Лікувала шептаннями баба, яка вже вмерла. Студ. Полт. ІНО П. Долженко, від І. К. Запорожця, с. Займанка на Червоноградщині. 2. Дівчинка років 4-х ішла до матери, яка працювала біля машини. Коли дівчинка йшла, по дорозі піднявся вихор; цей вихор вхопив її і підняв на сажінь угору. Коли вихор дівчинку кинув, люде підняли її й понесли до матери. У дівчинки були викручені в'язи й ріт повернуто на бік. Дівчинку понесли і до бабів, які шептали і в'язи виправилися (Комишувата, Компан. р.). Под. С. Ф. Шевченко, м. Зінов'ївське. 3. Коли вихор не перекрестити, то він тебе схватить і понісе. М. Балашенко (с. Леськи), уч. Ч.-Слобідської школи, Черкащина. 4. Як вихор наближається, то хрестяться, а часом і присідають, бо думають, що вихор може піднести людину і кинути де-небудь. Дбають про те, щоб уникнути як-небудь спіткання з вихром. М. Білинський, м. Вінниця. 5. На тому місці, де крутиться вихор, не можна ступити — захореш: руки й ноги буде ламати, скрутить тебе. Як хто так захореш, то кажуть „на вихор наскочила“, або „її вихор підняв“. Як хто захореш на це, то йдуть до шептухи і вона вишептує. Н. Столбіна. Суми. Худ.-Іст. Музей. 6—8 а) Гр. с. Попівки Г. Лічнакова каже, що вона була хора на півдвій і лікувалася у баби, яка помилово визнала за переляк, а коли вона викотила яйцем і коли те яйце розбила в склянку, то в склянці показався півдвій; тоді вона вимовляла півдвій. в) Гр. с. Богачівки М. Піддубня каже, що в них у селі два роки тому вихор підняв трьохлітню дівчинку, покрутив трохи нею та й кинув. Та дівчинка й тепер є, тільки її очі позавертало й мову одібрало. Цю дівчинку не лікували, бо дітей від півдвію не можна вилічити. с) Того-ж села старий дід Вівсей Троян минулої осені, глядів баштан, то як налетів на нього вихор, він у той час був коло кореня і, мабуть, про щось негарне подумав, то як схопив того діда та кругом кореня так і носить і до землі не допускає й за корінь не дає вхопитись. Люде бачили, як його носило. Тоді дід цілу зиму хорий був, аж оце трохи підчопав, але баби до нього добре бралися, поки вигнали. d) Оповідав хлопець с. Хлопнівки Гніденко. Коли вихор крутиться, так то, кажуть, чорти та відьми танцюють. Отож треба дивитися в лівий рукав свитки, щоб їх побачити. То ми, бувало, як пасем на полі, — було завсіди дивимось, але мені щось ні разу не вдалось побачити. Може від того, що я не вмів „да воскресне бог“. А один хлопець, менший від мене, кинувся в вихор, щоб роздивитись чи є чорти і спробувати чи підніме, то вони його

<sup>1)</sup> Деякі хорі почувують загальну легкість (légèreté générale). Їм здається, що вони можуть полетіти (voler), і от чому G o h... кинувся в вікно перед акцесом“. I. Voisin, p. 56. „Дехто також чуває надзвичайну легкість (Leichtigkeit) і вірить, що підіймається в повітря (Lévation) Ch. Féré. O. c. ст. 72.

як схопили, то сипнули йому межі гої порохом і крутили ним, як мухою, а потім кинули. А бриля взяли й не повернули. Ми його насилу дотягли додому, то він з рік хирів, голова морочилася, наче аж розум одбирало годиною й трясло ним, вночі схватувався та щось балакав. Але у нас в така баба, що хоч і яка хороба, то відробить, то вона й йому відходила. Записи С. М. Терещенко, м. Звиногородка на Гуманщині. 9. Наріжний Дмитро, учень 2-ої гр., Пирогів Трудшколи, 17 р., селянин, оповідав, що чув од свого діда Яроша 80 р., що вмер 1925 р., що давно, коли дідові було ще 17—18 р., тралилась з одним розбишакуватим хлопцем 13 р. кепська пригода: гуляли (хлопці) на вулиці коли це несеться вихор. Всі давай тікати, а розбишак нікого не слуха, та до нього, вихор йому назустріч, згустилися в ньому 4 вихрові нечисті в ще більші клубки, схопили хлопця і понесли його геть... З того часу його ніхто вже й не бачив". с Пирогов Крем. о. В. І. Гудим. 10 Переказ про те, як одного чоловіка вихор носив. „Було це під осінь; побіріжник нашого ліса йшов дорогою посеред ліа і перед ним зірвався вихор невеличкий. Він іде, а вихор поперед нього крутиться і все більше й більше. Побіріжник взяв патика і почав за ним бігти і бити його на всі боки патиками; вихор зірвався ще більший і схопив с цього побіріжника, я вам кажу, і підняло вгору, так височинною, як добра береза, несло, несло, взяло й посадило на бусляче кубло, тоді він посидів там на кублі з півгодини, аліз і розказує — „Сй, налякався-ж я, щоб ви знали! Взяв мене диявол їдною лапою за праве стегно, а другою — за ліву руку і так дуже тісно держав, що я аж одубів з ляку, сидів з півгодини, поки до пам'яті дійшов". А знаки там, де він держав лапами, є ще й зараз. Тоді той побіріжник з то о переляку й помер". Записано в с. Черепашинцях Калинівськ. р. Він. о. 13—III—1926 від Олексіюка Миколи 65 р., хлібороба, письменного, місцевого. Зап. А. Присяжнюк.

Наведені в нас перекази з українського фольклору, коли їх брати в звязку з загальним описом підвію, кидають нове й яскраве світло на аналогічні перекази з грецької мітології. Як ми були бачили, до видатних особливостей вихру належить те, що він схоплює, односить. Вітер, що односить<sup>1)</sup>, — це одна з головних тем як в українському, так і в грецькому фольклорі. В Гомеровій „Одиссеї“ ми знаходимо кілька епізодів, що цілком нагадують цитовані українські оповідання на тему вихрового „схоплення“ людини: вихор (θύελλα) схоплює людину й уносить її. Перш за все вкажемо на „Одиссею“ 61—81, де описується, як Пандареєві дочки були схоплені вихрами (θύελλα, в. 66) і як їх передчасно, ще до шлюбу ці вихри (Гарпії), схопивши (ἄρπυιαι ἀνθρώπων), передали „Ерініям на службу“<sup>2)</sup>. „Вітер односить людину“, — ця мітоло-

<sup>1)</sup> „Здібність вітру відносити (verschwinden zu lassen) ввійшла в прислів'я“. W. Roscher. Hermes der Windgott. Leipzig. 1878. S. 39. Трохи нижче Рошер пише, що про людей, які невідомим чином без сліду зникали, казали, що їх викрали (geraubt hätten) вихри... S. 40.

<sup>2)</sup> Про цей міт див. O. Gruppe. Griech. Myth. V. I, 81, V. II 1216; 1357; Roscher, o. s., S. 40, Anm. 157; В. Клінгер. Жив. въ ант. и совр. славян. Киевъ 1911, ст. 41. E. Rohde, I. S. 72. W. Mannhardt Ant. Wald- u. Feldkulte Berlin. 1877. II S. 91. Preller Griech. Myth. Berlin, 1887. I. 835. Roscher (Pandareos. A. Lex. d. Gr. Myth. V. III, 1. Leipzig 1902. S. 1500—1). Звертаємо увагу на одну примітку схоляста до Od. 76, де говориться про душевну хоробу, що її насилає Зевс на дочок Пандарея. Ця примітка, на нашу думку, є зайвий і безпосередній доказ на користь зробленого в нас порівняння грецького міту з українськими переказами про вихрове схоплення слабих на чорну хоробу. В цій хоробі Рошер добачає *λυαυθροπία*, певний рід меланхолійного божевілля, коли хорі певним стає подібний до пса. Відповідний переказ про аналогічне божевілля від вихру в укр. фольклорі є у Милорадовича; о. с., К. Ст. 1900, III, ст. 388—9.



гема набула достотнього виразу в Гомеровому оповіданні про Пандареєвих дочок. „Народне це оповідання, каже Е. Роде, дозволяє виразніш, ніж будь-що інше в Гомеровій поемі, довідатися про вірування, що людина ще до смерті (ohne zu sterben) може бути віднесена (entführt werden) з країни живих і продовжувати жити в іншому місці, як от живими були віднесені дочки Пандарея в царство мертвих<sup>1)</sup>“. Тотожне тлумачення цього оповідання приймає, за Роде, також і Рошер. „Це оповідання, пише він, ґрунтується на вірі, що люди, не вмираючи, ще в живому тілі (bei lebendigem Leibe) в потойбічну країну, царство мертвих... можуть бути перенесені чи схоплені (versetzt oder entrückt<sup>2)</sup>“.

Поруч переказу про дочок Пандареєвих, однесених вихром туди, де кінчається царство живих, треба поставити оповідання про Оритею, що її схопив Борей. Цей міт подає Платон, як інтродукційний мотив, на початку „Федра“ (229 В), діалога присвяченого опису екстаза й еросу. Тема Оритеєвого міту — тема вихрового схоплення: Оритею, дочку царя Аттики, коли вона одного разу гуляла на березі Іліса, схопив був Борей і поніс з собою у Тракію<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Psyche, II Aufl, I, ст. 72. В. П. Клінгер бере під сумнів тлумачення Роде. Пояснення Роде, що Пандареєві дочки потрапили в царство ериній живі, здається проф. Клінгеру „ніскільки странным“. „Постоянное пребывание въ кругу эриний, въ которых самъ Роде призналъ... тѣни усопшихъ, можетъ быть, пише В. П. Клінгер, понимаємо лишь какъ приобщеніе къ ихъ сонму, т. е. какъ смерть“ (О. с., ст. 41). Але коли міт про дочок Пандареєвих розглядати, як п'яну ланку в циклі оповідань про вихрове схоплення, то доведеться згодитися не з В. П. Клінгером, а з Роде. „Приобщеніе“ до сонму мерців доведеться вважати в такому разі не за смерть, а за окреме специфічне становище, за „ніби смерть“, „смерть підчас життя“. Схоплений вихром уподібнюється мертвому; він, згідно з мітом, ще перед смертю, ще підчас життя, в стані подібному на смерть, робиться причетний до країни мерців. Роде, на нашу думку, мав рацію висловити своє тлумачення.

<sup>2)</sup> Pandareos. A. Lex. d. Gr. M. 1902. III—1, ст. 1500.

<sup>3)</sup> Мітологічно-натуралістична школа, що в кожному переказі хотіла вбачати відгуки „метеорологічного“ міту, в особах Велькера. Прелера й Рошера (Hermes Windgott, ст. 40, Anm. 159), дивилась на цей переказ про Оритею, як на мітологічне зображення ранкового туману, розвіяного північним вітром. Прелерове тлумачення (о. с. В. II, ст. 149) повторює окрім Рошера Rapp (A. L. I. 814) і Wöbner (A. L. III. 950). З цим „атмосферичним“ тлумаченням Оритеї ледві чи можна згодитися, бо тема даного міту явно зв'язує його з циклом легенд, що виникли з вірування: вітер односить людину.

В „Федрі“ є певні вказівки на те, що міту про вихрове схоплення Оритеї на березі Іліса Платон, одкидаючи натуралістичне тлумачення (ніби вітер штовхнув Оритею з скелі, і вона загинула), надавав екстазотворче розуміння.

Коли божественний патос, надхнення захоплює Сократа, і він почуває себе „похищеннимъ нимфами“ (Νυμφῶν-λήπτους — полонений, надхнений нимфами; піднесений; божевільний; λήπτους-λήπτους схоплювати, „исхищать“, переносно: надхнути), він згоджується визнати місце на березі Іліса, присвячене нимфам, де він знаходиться, місце, де, згідно з мітом, вихор схопив Оритею, — за священне місце. „Видко, каже Сократ Федру, це місце справді священне, а тому не див'яся, коли підчас своєї промови, я часто буду захоплений нимфами (в становищі найття). Бо-ж і тепер уже сказане сливе брентить дитирамбом“ (238 С-Д). Тут відповідь на запитання Федрове, чи вірить Сократ в істину міту про Оритею. Своє становище екстатичного схоплення Сократ зв'язує з віруванням

Пенелопа в своєму горі бажає або ж швидкої смерті од стріли Артеміди, або ж щоб її схопив вихор (*ἡ ἔπειτ' ἀναρπάξασα θύελλα*) і імлістою стежкою поніс її туди, де починає свою течію Океан, себ-то де вхід у підземний світ. „Туди бажає Пенелопа без того, щоб вмерти (*ohne doch zu sterben*), бути вихопленою (*entrückt zu werden*) з землі живих, де їй стало нестерпуче<sup>1)</sup>“. В цьому місці, як зазначає Е. Роде, бажання швидко вмерти виразно протиставляється бажанню бути занесеною вихром (гарпіями). „Гарпії (*— θύελλα* 63, вихор) отже приносять тут не смерть, але схоплюють живу людину (*ἀναρπάξασα ὄντο* 63, *ἄρπυιαι ἀνθρώπων* 77 = *ἀνέλοντο θύελλα* 66) і несуть до берега океану<sup>2)</sup>.

Вірування, що „вітер односить“, було дуже поширене в античності<sup>3)</sup>. Коли про Одисея довго не було ніяких чуток, близькі його гадали, що він не вмер (Od. 236), але „вихри (гарпії) його схопили“ (Od. 241; XIV, 371: *ἄρπυιαι ἀνθρώπων*). Сенс цього протиставлення смерті вихровому схопленню, такого характеристичного для античної свідомости, з'ясовується, на нашу думку, цілком виразно в контексті всіх тих вірувань, що їх зв'язано з вихром. Уявління позначене в античній формулі: не вмер, але вхоплений вихрами, як уявління про одрив од країни живих, має свій певний розум, коли його брати не відокремлюючи од уявління про вихрову хоробу. Становище вихрового схоплення тлумачиться в фольклорі, як становище подібне до смерті, хоч од смерті й відмінне, як становище уподіблености смерті, як певне хтонічне переживання.

Ми підійшли до циклу хтонічних<sup>4)</sup> переказів, переказів про мерців, що вмерли неприродною смертю й що душі їхні засуджені на блукання в поривах вітру. О. Групе в своїй великій праці, присвяченій грецькій мітології, в розділі *Chtonische Sturmdämonen* робить спробу

про вихрове схоплення Оритеєвого міту. З іронією одкинувши змагання надати „абсурдним“ мітам натуралістичний розум, Сократ уважав за необхідне йти до тлумачення мітів через самопізнання (229—230).

Про термін *ὑπερόληπτος* див. О. Gruppe. Gr. M. II. 829—2. 926—1. Rhode. II. 374. Mannhardt, II, 36—37. Од цього-ж дієслова *ἐπιλαυβάζειν* походить і назва епілепсія (Voisin).

<sup>1)</sup> Rhode op. c., S. 72. Die solche Entführung bewirken, sind die „Harpyen“ oder der „Sturmwind“, das ist dasselbe. Ib.

<sup>2)</sup> О. с., S. 71, пр. 1. Як вказує Роде, таке унесення (Entführung) вихром, як бажання, набуло значіння прислів'я: „Коли-б у той день, як тільки мати мене народила, заніс мене злий вихор вітра на гору або-ж в хвилі великошумного моря“ (Орфеві гімни, *ibid.*).

<sup>3)</sup> Можна говорити про певний цикл переказів в античній мітології на тему схоплення вихром людини („Die Entführung durch die Sturmgöttheit“ О. Gruppe Gr. Myth. V. I. M. 1906, ст. 35 пр. 1, пор. 342, 842—2). Не можна не згодитися з О. Групе, коли він інші аналогічні перекази про унесення Астерії, Айгини, Ганімеда орлом, Талеї шулікою ставить поруч із схопленням Оритеї Бореем (О. с. II. ст. 841—2). Пор. також міти про Менелая, Фінеаса, Ніобу й т. и.

Окрім грецької й римської мітології, віра в те, що вітер схоплює (Raublust), властива також і іншим мітологіям, у тім і німецькій. Див. Rapp: *Loreas. A. Lex.* V. I. ст. 311; Schwarz Poet. Naturansch. II. ст. 53. Mannhardt, O. c. II, ст. 93 ff.

<sup>4)</sup> *χθόνιος*—inferus, що належить підземному царству, царству мертвих *χθόνιοι θεοί*—боги підземного царства, Гадеса.



з'ясувати, як саме перекази про вихри було зв'язано з переказами про мерців переказами хтонічного змісту. „Є, за Групе, два пункти, що в них віра в могутніх духів-мерців охопила також сферу уявліннів про демонів-вітрів“. По-перше, уявління про душу-повітря, уявління про те, що душі повертаються в повітря, повинна була, як гадає О. Групе, привести до висновку, що в бурю гнівні духи носяться повітрям. По-друге, уявління, що вітри з'являються з вулканічних нетрів, мало не необхідно повинна була, як зазначає Групе, призводити до того, що в вітрах бачили тіні, які там у нетрях землі жили <sup>1)</sup>“. Свою концепцію процесу хтонізації вірувань у вітрових демонів О. Групе розвинув, ґрунтуючися на припущенні анімістичної теорії, що уявління про душу є перводжерело всіх дальших вірувань. Але не кажучи вже за те, що уявління про душу-вихор розпливчасте й невиразне, ніяке уявління, що душа є повітря й що в повітря вона повертається, не могло-б обумовити процесу хтонізації вихрової мітологема, коли-б ця мітологема не мала коріння в відповідних „хтонічних“ переживаннях людини <sup>2)</sup>. Вірування, що людина ще за життя може переноситися до країни мертвих, жива уподібнюватися так чи інакше мерцеві, тільки воно могло сприяти виникненню „хтонічних“ переказів. Тема одриву од землі в мітах про Оритею, про Пандареєвих дочок та ін., сполучена з поняттям вихрового перенесення в країну мертвих („живий, але країні мерців причетний“), є по суті хтонічна тема. На те, що тема одриву була за джерело для хтонічних уявліннів, на це, між иншим, вказує і В. Вундт <sup>3)</sup>. Вихор створює можливість доторкнутися невідомих „океанічних“ країн. Він, за народними віруваннями, є засіб зносин з потойбічним світом, посередник між царством живих і мертвих, людей і демонів. У вихрі й через вихор здійснюється зв'язок між цими двома країнами <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Gr. Myth. II. 1906. ст. 845.

<sup>2)</sup> Це визнає і проф. В. П. Клінгер. Не зважаючи на те, що він, як і Групе, стоїть на ґрунті анімістичної теорії, він уважає за необхідне застерегти: „Необхідно однако сказати, що представлення о душе-вихре особливою популярністю не користується. Оно было повидимому слишком расплывчато и бедно красками для того, чтобы успешно отстаивать себя, когда с ним стали конкурировать представления параллельные, нередко более яркие и потому сильнее говорившие народной фантазии“ (О. с., ст. 43). Розпливчата невиразність і непопулярність уявління про душу-вихор пояснюється, на нашу думку, не так тим, що її втискали інші уявління, як тим, що мітологема вихру виникла не з уявління про душу, а цілком незалежно від неї. Фікцію душі треба в даному разі одкинути. Про непотрібність „гіпотези душі“ для мітологічних тлумачень див. L. Levy - Bruhl. Les fonctions mentales... P. 1922, p. 92.

<sup>3)</sup> В. Вундт, кажучи про вплив екстатичного становища на утворення уявління про душу, припускає, що візії, сполучені з уявлінням про одрив од землі (Entrückung in die Ferne), є головне джерело для хтонічних уявліннів, уявліннів про життя після смерті й про царство мерців (Mythus u. Religion II. ст. 108), але, як показує аналіза переживань екстатичного схоплення, мітологема „одриву“ (ἀρπαγή, восхищення, Entrückung, підвія) є не тільки мітологема „життя після смерті“, але передусім уявління про причетність іще за життя до країни мертвих: схоплений вихровим піднесенням ще за життя переживає становище смерті...

<sup>4)</sup> „Коли вітер сильно дме, то кажуть, що хтось повісивсь або народивсь андихрист“ (С. Юрков. Київ. о.). Аналогічні вірування є також у білорусів, якутів, чехів, німців і т. д. див. Клінгер, ст. 43. „Коли жінка пригужить за вмерлим, то останній уле-

Вірування, що людина при живому тілі в вихрі може бути занесена в потойбічну країну, що ще за живоття підчас вихрового схоплення людина „восхищается“ „на берега Океана“, таке уявління „живої людини, що носиться в вихрі“ розвинена в фольклорних переказах про „відьму, що носиться в вихрі“. В народньому фольклорі відьми це й єсть ті демонічні істоти, що для них характеристичне оце перебування в вихрі. Смерть відьми — вихрова смерть. Як за життя вона носиться в вихрі, так і своє земне існування вона кінчає в пориві вихру.

1. „Одна баба заболіла і з місяць лежала больна, і ніяк не могла померти. Люде казали, що вона була грішна, що треба зірвати стелю в хаті. Син послухав, зірвав стелю. То тоді піднялася страшенна буря і на другий день баба померла. І бушувала, поки баби не поховали, а як поховали, то перестала буря. Люде казали, що то була відьма“. Зап. С. Юрков від матери. Волинь. 2. „Коли нечистий жениться, а відьми на весіллі гуляють, то піднімається сильний вихор. Як найбільше розгуляється, то найгірше й найвище крутиця й тоді, боронь боже, що буває, як кого набреде. Коли людина з віхром спіткаєця, то треба впасти ниць і ховать леде, руки й ноги, щоб нечистий не побачив, і в той мент говорить „да воскресне бог“. Коли людина хоче побачити відьмів та нечистих сил, які крутяться в цьому весіллі, то треба дивитись під ліву пахву, то побачить, коли не цілих нечистих та відьмів, то хоч їх ноги: вони наче курячі або якісь страшні; леде не дадуть показати. Коли кинути в вихор свячений ніж навіглі, який завжди буває коло очкура прив'язаний, то ніж упаде в крові, бо він попаде в відьму й забрудиця в крові, а відьма вже-ж таке полетить. Раз оден чоловік зробив з очкура свяченого петлю та й кинув у вихор, ножа теж кинув на віглі, то видко, що очкур зачепив відьму, бо назад не вернувся, тільки видко було, що крутився, а ніж упав у крові. Одна жінка в нашім селі, Ївга Приймакова, як крутився вихор і вона задивилася на те, як крутилася відьма. В вихрі її було видно тільки хусточку, а вона хотіла, щоб усю відьму побачить, курячі ноги було видко. То вона й не встигла впасти ниць, то як на неї налетів вихор, то вже-ж її дурно не пройшло, — голова з рік морочилась, а одну ногу то одняло на всенький вік. То вона й десятому заказувала на вихор дивитись“. Зап. С. М. Терещенко від Палажки Гуменної, 74 р. з с. Попівки, Рижанів. р. на Гуманщині. 3. Коли вихор крутиться на роздоріжжі, то це відьми танцюють. — Вихор на полі — чортове весілля. — Коли у вихрі крутяться листочки, то це чорти крутяться, які показуються у вигляді листя. (Тоді втікай, бо піднімуть тебе і будеш крутиться з ними, як ті листочки). Селяни вірять, що од вихру може вкинутись нечистий дух в людину. І коли вкинеться нечистий дух, тоді той чоловік робить не те, що йому (чоловікові) хочеться, а що накаже йому цей дух. Наводять такий приклад: вихор підхопив хлопчика й виніс його на стіжок. Після цього хлопчик поводити себе так: коли розказують щось смішне, то він плаче, а коли сумне, то він сміється. Завшколи П. Брасюк, м. Миропіль на Волині. 4. У нас говорять — чорт йде. Тихо, як по волосу було. І вон сорвався да як прихав до єдного сарая і забрав кришу і геть вгору потащив і потащив, і поступенно почав бросать там, сям. Єслі он ідьот, перехрестився і падавш ниць. Опухне чоловік, ноги попухнут, руки. Може й на той світ піти“. Н. Дмитрук, с. Лопатичі, Олевськ. р. Корост. о. 5. Хто останеться у вихрі, то неодмінно буде відьмою і буде знатись з чортами. Взагалі селяни вважають, що підчас вихру відвідує людину (яка попала в вихор) або святий, або чорт. Учит. І. Р., с. Андріївка Сталин. о. 6—10. Що „підвій — бес“ (П. Ковальов. Вінн. о.), що „од вихру може вкинутись нечистий дух і тоді людина кричить не своїм голосом“ (М. Курило, Мелит. о.), що в вихрі перебува нечистий (С. Ф. Шевченко, Зін. о.; Я. Волошин, Нікопіль; А. Ка-

тить вихром у хату й повибиває вікна, нашкодить у хаті“ (А. Пашківський. Б. Церква). Переказ про панію, що після смерти приходила до дітей, годувала, купала, розчісувала їх, а потім зникала і тоді чуно було дужі пориви вітру, — записав студ. Полт. Іно Козубенко в с. Журавці на Полтавщині.



щенко, Прилука; Ів. Куліш, Харківськ. окр.; З. Гончаренко Ізюмськ.; І. Шевель Глух. о.), що „у вихрі крутяться чорти або чортяче весілля“ (О Шпаківський, Б.-Церк. о.; Дм. Чепурний, Київськ о., П. Куриленко, Полтав.) або ж, що то „чорти б'юься“ (П. Долженко, Полтав.), — це все загально поширені вірування.

Уявління про вихор належать до демонічних уявліннів. Становище вихрового схоплення робить людину причетною до потойбічного світу, демонізує її. Як античні міти говорять про демонічну природу вихрового схоплення (вихор — гарпії — Борей), так і українські перекази стверджують демонічний характер підвію. Людина, що її схопив і несе вихор, це людина схоплена демоном: її „дідько“ схопив. Підчас вихрового підвію схопленому „здрівається з рогами“; він споглядає жахливі постаті, фантастичні особи, дикі кошмарні обличчя. Féré, як ми казали вище (див. ст. 108), свідчить, що в продромальному становищі психічно-сенсорної аври хорий иноді бачить дияволів. Епілепсію, як зазначає J. Voisin, завсіді вважали за демонічну хворобу: morbus sacer, morbus demoniacus, morbus divinus, die schwere oder böse Krankheit у розумінні: важка й інфернальна хвороба (О. с., р. 2—3). Почуття овіяння й унесення, з одного боку, і демонічні зорові галюцинаційні привиди з другого, як явища одного комплексного ряду, як мітологізовані сублімації тотожних переживань, спричинилися до того, що повстало уявління: демон — вихор<sup>1)</sup>.

Віктор Петров.

---

<sup>1)</sup> Зібраний у нас матеріал: лікування від підвію, заговори, обереги від вихру, невикористані перекази про кидання ножа в вихор, за браком місця, відкладаємо до іншого разу.

## УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ ПРО ДІТОЗГУБНИЦЮ.

Після докладної праці покійного В. Гнатюка „Пісня про покритку, що втопила дитину“ (Матеріяли до укр. етнології, видає Етногр. Комісія Наук. Тов. ім Шевченка у Львові, т. XIX—XX, стор. 249—389, і окреме, 1919 р.) дальший дослід народніх утворів на цю тему провадив проф. Л. Білецький; недавно він мав виголосити в Празі доповідь „Історія балади про покритку, що втопила дитину, в слов'янському фольклорі“. Я беруся тут до розгляду українських пісень на цю тему, щоб дослідити їх віршову та музично-ритмічну форму, зужитковуючи до того як давніше надруковані записи з мелодіями, так і досі ще ненадруковані, найбільше з матеріялів Кабінету Музичної Етнографії при Українській Академії Наук, а почасти з матеріялів Відділу Етнології Кабінету Антропології та Етнології ім проф. Вовка при Укр. Академії Наук і Етногр. Відділу Муз. Т-ва ім. Леонтовича.

### РОЗДІЛ I.

Пісня, яку В. Гнатюк вибрав за ближчий предмет своєї студії, буде розглянута в другому розділі. Покійний автор сконстатував, що існує ще чотири зовсім незалежні одна від одної пісні на ту саму тему, і заважив, що жадна з них не розвинулася та не спопуляризувалася так, як п'ята. Та одну з чотирьох пісень, згаданих у тій студії мимохідь, варто виділити і на ній спинитися: це та, що у вступній частині трактує батька провинниці — „Короленка“, частіше „коваля“, „коваленка“ або „коваленька“. Безперечно, цей утвір, рівняючи, убожчий, коли оцінювати його, як епічний, та він визначається силою ліризму, що тут виступає наперед. Завдяки, певно, літературній вартості цієї пісні і великому хистові, що ним позначені різні мелодії, на які її співають, вона стала одною з найулюбленіших на східніх та центральних українських землях.

Тимчасом я не знаю варіантів, що були-б записані за давніх часів десь далі на захід, ніж опублікований 1883 року в *Zbiór wiadomości do antrop. krajowej*, VII, ст. 182, № 34, варіант Z. Rokossowsk'oi з с. Юрківщини Звягельського пов. (Волинь). Та в цьому західньому варіанті вже нема зазначеного характеристичного вступу; він починається подібно до таких польських:

Tam za Warszawą na bloniu  
wywijał Jasio na koniu.

Wójtówna za nim chodziła  
maleńke dziecko nosiła

O. Kolberg, *Pieśni Ludu Polskiego*, Warsz. 1857, № 12 a—j, l—r



Пізніше східньо-українська редакція — з „ковалем“ поширилася, певно, й на Волинь, та границі давнього російського володіння вона, очевидно, не переступала. Чи ця й інші пісні, популярні тут та невідомі давніше на землях Австро-Угорської держави, ринули на Захід за війни, коли політична границя затерлася? Чи сталося це тепер, коли нема кордону між західною частиною давньої Волинської губернії та Галичиною? Таке питання заслуговує на увагу тамошніх дослідників народнього життя.

На доповнення до варіантів, згаданих у В. Гнатюка, подам оці:

В а р. 1.

Із-за гори вітер повіває; Короленка журба обнімає і т. д. „Українські пісні видані коштом С. Балліної“ СПб. 1863 р. № 32. Мелодію подаю тут в нотному додатку під № 1. Всі мелодії і тексти, надруковані в цьому збірнику, записав у Харкові та Ромні О. Потебня (це в збірнику не зазначено). Потебня застеріг пізніше, що цього збірника було видано, хоч і за його згодою, та за його довгої відсутности, без жадної його участі і з великими помилками<sup>1)</sup>. Цим, мабуть, пояснюється незрозумілий бекар перед нотою *a* в 4-му такті і екстравагантне повторення ноти *gis* у 5 такті, що під нею нема нового слов. складу; певно склад „ро“ в слові „Короленка“ повинен стояти саме під цією повтореною нотою *gis*, а не під наступною *eis*.

В а р. 2.

Дуже близький до попереднього музичний і словесний текст у збірниках А. Рубця „Двісти шестнадцять нар. укр. напъвовъ“ Москва (рік цензурного дозволу — 1872) № 195 і „100 укр. нар. пѣсень“ № 20. Повний словесний текст — саме в другому з цих збірників; в першому зазначено, що мелодія — з Конотіпського повіту. Музичний текст в обох виданнях трохи різниться. Я подаю в нотному додатку під № 2 редакцію другого Рубцевого збірника, а в виносках зазначаю там відміни за першим збірником.

В а р. 3

Ол. Гулак-Артемовський, Нар. укр. пісні з голосом. К. 1868 № 41 (мелодію подаю в додатку під № 3):

1. „Ой ковалю, ой ковалю та й і коваленьку,  
чом не встаєш рано пораненьку?“
3. „Чом не встаєш, чом не встаєш рано пораненьку,  
чом не кувеш стиха помаленьку?“
5. „Чи ти свого, чи ти свого заліза не мійш,  
чи своєї челяді жаліш?“
7. „Ой я своє, ой я своє та залізо мію,  
тіки челядь свою я жалію.“
9. Ой з-за гори, ой з-за гори вітер повіває;  
а коваля журба обнімає.
11. А коваля. а коваля журба обнімає,  
що у його дружини немає.
13. Тіки в його, тіки є в його дочка Катерина,  
тай та йому слави наробила.
15. Породила, породила маленького сина,  
в колодязі взяла й затопила.
17. В колодязі взяла й затопила,  
тичиною тай (і) пристромила.

<sup>1)</sup> Автентичне пояснення, — див. А. Потебня. Объясненія малорусских и средных пѣсень (відбитка з Русского Филологического Вѣстника). Варшава 1888. Стор. 637, прим.

19. Тичиною, тичиною тай (і) пристромила,  
сама стала з вітром говорила:
21. „Повій, вітре, повій, вітре, з холодного яру  
те нажени дощовую хмару!“
23. „Позаливай, позаливай стежки та доріжки,  
щоб к колодязю люди не ходили.
25. „Щоб к колодязю, щоб к колодязю люди не ходили,  
мале дитя тай не розбудили“.

Текст Гулака-Артемовського я тут инакше поділив на рядки, ніж в оригіналі, — мені здається, що віршова будова цим способом краще унаочнюється, крім того, слівце „і“ в першому вірші я вставив тим, що воно стоїть в оригіналі під нотами, опущено його там тільки в окремо надрукованому повному тексті: в віршах 18 і 19 з догадкою вставив це саме слівце за аналогією, бо воно потрібне для доповнення до розміру, видержаного в цілій пісні за винятком віршів 24—25, де є один склад п о н а д м і р у. Перед 18 віршем (за мовою нумерацією) в оригіналі раз повторено слово „тичиною“ — тут я його здогадкою опустив, бо воно порушує будову пісні і без сумніву надруковане через помилку.

Вибравши з-поміж давніших оцей варіант, щоб подати повний текст для ознайомлення читачів з літературним змістом пісні на старому зразкові, додаю тут ще вдатніші частини з інших давніх текстів (згаданих у В. Гнатюка). Отже вступ виложено з великим поетичним хистом у варіанті В. Милорадовича з Лубенського пов. (Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва X ст. 119):

Ой ковалю, славний коваленку,	Чи в коваля сталі не хватає?
Чом не встаєш рано пораненьку?	Чи коваля журьба обнімає?
Чом не кувеш заліза тоненько?	Чи в коваля дівчини немає?
Чи в коваля заліза немає,	— Єсть у мене дочка Катерина і т. д.

а остання частина — дуже майстерно (тільки не з погляду версифікації) в варіанті Закревського (Старосвѣтській Бандуриста, СПб 1860, ст. 69 <sup>1</sup>):

В колодязі його потопила,	та спусти дощик дрібнесенький,
тай за ворота виходила,	та залій <sup>2</sup> ) стежки й дорожечки,
з буйним вітром розмовляла,	щоб не знати ні трошечки,
що на серці — те й казала:	щоб туди люди не ходили,
та не ввій, вітре та тихенький,	з колодязя води не носили,
та повій, вітре та буйненький,	щоб мого сина не ворушили,
та нажени хмару чорнесеньку,	щоб мого серця не сушили!

У варіанті Потєбні дівчина, втопивши сина в колодязі, „шипиною його пристромила, буйним вітром тай приговорила“. У вар. Рубця „буйним вітром тай пригородила“, а у Милорадовича „буйним вітраи тай приговорила“; тоді йде мова до вітру.

#### Вар. 4.

В виданні „Збирникъ нар. укр. писень. Зібравъ и для хору уложивъ М. Лисенко. Десятый десятокъ“, Київ (рік ценз. дозволу — 1899) під № 7 уміщено аранжування пісні

Ой, ковалю, молодий ковалю,  
Гей, чом не кувш з вечора до ранку і т. д.

<sup>1</sup>) У Закревського є деякі немайстерно записані мелодії, та до цієї пісні, на жаль, не подано й недосконалого музичного нотування; самий текст записано так, що судити про віршову будову варіанту не можна.

<sup>2</sup>) Це слово в передруку у В. Гнатюка виображено „залей“, але у Закревського „залѣй“, то-б-то „залій“ (див. пояснення транскрипції в його передмові), що теж неправильно.



Зазначено, що пісня—Звиногородського пов., од Кошиця. Тим, що не відомо, яка була правдива форма у народньому виконанні, я тут не репродую цього варіанта, і тільки зужитку його в ритмологічних зіставленнях.

## Вар. 5.

Відмінний змістом і формою варіант з Житомирського повіту у виданні „Збірник найкращих (sic) українських пісень. Зібрав К. Поліщук, ноті записав М. Остапович (Редакція А. Кошиц)“. К. 1913 р. ч. II № 20 (мелодія подається в додатку під № 4):

Ой ковалю коваленьку, Чом ни рано в кузні куеш?	І старого, і малого, Й челядника молодого.
Чом ни рано в кузні куеш <sup>1)</sup> , Чи челядоньки жалуеш?	Тільки нима ще одної, Ковалівни молодой.
„Я раненько в кузні кую, Челядоньку не жалую.	За годину, за другу, Ведуть її молодую.
„Сталась міні пригодонька, Превелика сухотонька.	Ой йде вона схиляється, На всі боки вклоняється
„Породила дочка сина, Тай у саду схоронила.	І старому, і малому, Й челядині молодому.
„Кленом листом пристелила, З буйним вітром говорила“;	Ой ви батьки, ви старії, Научайте діти свої,
„Не вий вітре буйнесенький, Бо мій синок малесенький.	Щоб по ночах ни ходили, Бравих хлопців ни водили.
Не звій листу кленового, З мого сина маленького“.	Ковалівна бач водила, Той і сина породила.
В неділеньку — пораненьку Пан збірає громаденьку.	Возьміть її обсудіте, Тай із села проженіте.

Дівчина тут не втопила дитину, а схоронила в саду. Що пісня переходить у другій частині до суду і кари, це відрізняє варіант від інших, поданих у першому розділі нинішньої розправи, і зближує його з піснею, про яку буде мова в другому розділі. Така контамінація — і в тому варіанті, що з паперів М. Драгоманова подав В. Гнатюк на стор. 252 його праці, за пагінацією окремої відбитки ст. 6.

Пісня зложена 8-складовим віршем, як і згаданий вище волинський текст Рокосовської і невідомо де записаний текст, вийнятий з паперів М. Драгоманова.

Далі подаю досі недруковані варіанти.

## Вар. 6.

З с. Старосілля д. Остерського пов., нині Київської Округи. Записали 1922 року у Грицька Пономаренка й Омелька Шевченка Олена Курило (слова) і я (голос). Цю

<sup>1)</sup> В тексті Остаповича замість цього „чи челядоньки жалуеш“, то-б-то 3-й вірш однаковий не з 2-м, а 4-м. Але так наші народні співаки не зробили-б; коли повторення віршу не входить у принцип будовання строфи (як у даній пісні, що строфує без повторень), то окремі евентуальні повторення робляться звичайно способом конкатенації, — як у редакції, що я тут предкладаю. Здогадуюся, що в оригіналі запису тут зовсім не було зазначено повторення, а той, хто редагував тексти до видання (О. Кошицеві належала певно тільки музична редакція), доглядавши гандж у строфуванні, поправив її невластивим способом.

і ряд інших пісень ми списали за ініціативою і організаційною допомогою Керівника Етнологічного відділу Кабінету Антропології та Етнології ім проф. Вовка при Укр. Академії Наук — А. Оницьку.

1. *У* Ой ти ковал-ковал-коваленко,  
чом не куєш рано-поранень\_ко?
3. А чи в тебе заліза немає,  
а чи в тебе сталі не хватає?
5. *У* А чи в тебе сталі не хватає,  
*У* а чи в тебе дів\_чини немає?
7. Була в мене дівчина Марина,  
вона міні слави наробила.
9. Вона-ж міні слави наробила,
- 10—11. що ввечора дитину вродила, <sup>1/1</sup>
- 12—13. а к півночі в річеньку втопила, <sup>1/1</sup>
14. *У* а до світа все бога молила <sup>1)</sup>:
15. *У* Ой дай, боже, сніги да морози,
- 16—17. щоб замає сліди да дороги, <sup>1/1</sup>
18. щоб <sup>2)</sup> не знали сусіди дороги
19. Щоб не знали, куди я ходила,  
щоб не знали, кого я любила.
21. Я й любила козака Василя,  
я-ж думала, що панського сина.
23. Я й думала, що панське дитятко,  
аж він стерво сукин син цигансько <sup>3)</sup>.  
(мелодія в додатку під № 5-а).

## Вар. 7.

М. Гайдай, збираючи торік муз.-етногр. матеріали в тому самому с. Старосіллі з доручення зазначеного Відділу Етнології, записав ще й зовсім іншу мелодію до цієї пісні у Михайла Кашки; цей селянин запевняв, що його мелодія (у додатку під № 6) давніша.

В тексті, що записав М. Гайдай, є такі одміни (окрім фонетичних) проти запису О. Курило: 2. Чом не встаєш ковати раненько, 3—4. Чи у тебе заліза не має, чи й у тебе сталі не хватає; 5. Чи у тебе..., 6. Чи у тебе... 7. Ой була.... 9. Вона мені... 14. а ік світу Бога упросила, 15. сніги да й морози; 18. що-б не знали сусіди-вороги; 21. Я любила, 22. Я-ж думала, що царського сина 23. що він син царський; 24. роздивлюся — с. с. циганський.

## Вар. 8.

М. Калистратенко записав у с. Лісниках, Будаївського району, Київської округи варіант з гуртового співу дівчат та парубків (д. додаток, № 7). Словесні відміни проти запису О. Курило (окрім фонетичних) такі: 1. Ти, ковалю славний коваленку! 2. Чом не куєш ввечора до ранку?; 3—6. Чи у тебе...; 8... страму. 9. Вона мені страму... 10. із ввечора... родила; 11. а в півночі в криницю втопила, 12. а вдосвіта, та й бога просила. 13 = 15. Пошли боже... та морози. 14 = щоб не пішов Іван до ворожки. 15 і 16 = 19 і 20; 17 = 20.

<sup>1)</sup> у варіації: просила.

<sup>2)</sup> у співі: щогогоб.

<sup>3)</sup> Як я вдруге, в-осени 1926 р., вислухував цю пісню, Г. Пономаренко пояснив, що до двох останніх віршів є такі варіації: 1) „Я-ж думала, що він син\_панськи (або: царськи) роздивлюся — с. с. циганськи“, 2) коли в передостанньому вірші: „панське дитятко“, то в останньому може бути замість „цигансько“ — „прокляцько“. Знаком\_ при слові „син“ тут визначено невизначний голосовий звук, — про нього буде мова пізніше, в ритмічній аналізі іншого варіанту (9, мел. № 8).



Далі: 18. Я-ж любила да царського сина. 19. Я-ж думала, що то син да царський, 20. роздивлюся с. с. циганський. 21. Я-ж думала що то шапка сива, 22. роздивлюся — голова плішива. 23. Я-ж думала чоботи сап'янці, 24. роздивлюся, — видно п'яти й пальці.

## Вар. 9.

Гр. Верьовка в с. Локнистому Черніг. окр. у І. та У. Тарасенків записав варіант:

Ой ти коваль, коваль-коваленко,	(гей!) а ік свету все бога просила:
(гей!) чом не куєш рано-зараненько?	„ „Пошли, боже, сьнеги да й морози,
„ чи у тебе угалля немає,	„ заметайте следи дай дорожки,
„ чи у тебе сталі не хватає.	„ що-б не знали суседи ворожки
„ чи у тебе дівчини немає?	„ що-б не знали, куди я ходила
„ — Бсть у мене душа Катерина,	„ що-б не знали, кого я носила.
„ вона-ж мені слави наробила,	„ Я ходила в криниченьку панську,
„ що з вечора дитину вродила,	„ я носила дитину ковальську.
„ а в півночі топити носила,	

Всі вірші, починаючи від 2-го, повторюються: кожен вірш у перший раз, з приспівкою „гей!“, закінчує зворітку, а повторення його, без цієї приспівки, розпочинає наступну зворітку.

Мелодію подано в додатку під № 8. Цей запис П. Козицький поклав в основу свого твору, вміщеного в вид. „Держ. В-цтва України: „Чотири нар. пісні для міш. хору“ під № 4. Текст там подано неповний, а з змін у ньому найважливіша — „Ой ти ковалю“ замість „ой ти коваль(и)“. Виходило-б, що тут 11-складовий вірш 5 + 6, тимчасом цей вірш, як і в інших близьких варіантах, 10-складовий 4 + 6; згідно з оригінальним записом зайвий склад вноситься не вжиттям граматичної форми — вокатива, а явищем чисто-фонетичної природи, про яке буде мова пізніше в ритмічній аналізі цього варіанту.

Альтернативність „дочка Катерина“ і „душа Катерина“ в вар. Милорадовича, також тирада „у його дружини не має, тіки в його дочка Катерина тай та йому слави наробила“ в вар. Гулака-Артемівського в зв'язку з виразами „душа Катерина“; „я носила дитину ковальську“ оцього варіанта з с. Локнистого дає привід звернутися до осіб, що роблять попередження над пісенністю на місцях, з пропозицією з'ясувати, як сами співаки розуміють подібні редакції цієї пісні: чи це є це один з утворів на широко розповсюджену в фольклорі тему про кровоміство? <sup>1)</sup> Чи, може, ті версії, де коваль — батько дітозгубниці, і ті, де коваль — батько згубленої дитини, завжди свідомо розрізняються?

## Вар. 10.

У м. Озаринцях коло Могилева над Дністром цю пісню співають у 12-складових віршах;

Ковалю, ковалю, вставай пораненько,  
куй субі, ковалю, гей! стиха помаленько.  
Чи тубі, ковалю, сталі ни хватайи,  
чи в тебе, ковалю, гей! дівчини немайи?  
„Ой, є в мени дівка, дівка Катерина,  
вона-ж міні, шельма, гей! дива наробила.  
Вона-ж міні, шельма, дива наробила,  
ше вчєра з вичєра, гей! дитя породила.  
Шє вчєра з вичєра дитя породила  
тай коло вівночі, гей! в кирниці втопила.

<sup>1)</sup> Короткий перегляд дотичних культурно-історичних даних з згадуваннями й за фольклорні розроблення подав недавно акад. Хв. Мищенко: З історії східно-візантійської культури. Споріднення й шлюб. Записки Іст.-Філ. Відділу Укр. Академії Наук. Кн. VII—VIII (1926), д. зосібна стор. 146—7, 151—2, 161.

Та й коло вівночі в кирниці втопила,  
до білого світу, гей! в бога ся просила:  
Ой, пошли-жи, божи, снішки та порошки,  
щоб позамітали, гей! стишки <sup>1)</sup> та дорощки.  
Щоб позамітали стишки та дорощки  
тай шоби ни знали, гей! сусіди ворощки“.

Цей текст подав Т. Коняга. Мелодію (дод. № 9) з його голосу записав В. Харків.

Для короткості та наочності визначатиму віршову будову пісень літерами й цифрами в таких умовних значіннях:  $V$  = вірш (versus);  $V8$  і т. п. = вірш 8-складовий і т. п.;  $V(4+4)$  і т. п. = вірш 8-складовий з цезурою по 4 складі і т. п.;  $V_1, V_2$  = 1-й, 2-й вірш; відповідний рядок мелодії, коли потрібно, специфікується символом  $mV$ ;

$a, b$  і т. д. = перша, друга група складів віршу (розділені цезурою) і т. д.; відповідні мелодичні групи, коли потрібно, відзначаються як  $ma, mb$  і т. д.;  $a4, b6$  і т. п. = перша 4-складова група, друга 6-складова група і т. п.;

$r$  = (від refrain в умовно розширеному розумінні) приставка або вставка, напр. „гей!“, що вводиться по-над міру вірша (нім. Einschiebsel, сербо-хорв. umetak) і повторюється регулярно в усіх зворітках у відповідному місці;

$U$  = частка solo в піснях, записаних із двоголосого виконання. Літеру  $U$  вибрано за символ, щоб мнемонічно відсилати до unus (це слово справді вживано для відповідного зазначення в зах.-европ. церковному многоголосому співі); з мнемонічного погляду краще було б ужити аббревіцій  $S$  (solo) або  $P$  (praesentor, — сказати-б „praecinendum“), але ці аббревіції придатуться в інших студіях для інших речей.

Аналізуючи музично-ритмічні форми, я змушений, через брак нотних знаків у друкарні, виражати схеми просто цифрами:

1) Основна ритмічна вартість, привлащена в даній пісні одному словесному складові, буде визначатися через 1, удвоєна — через 2 і т. д., отож коли в нотації ця ритмічна одиниця виражається чверткою, то 1 визначатиме чвертку,  $1\frac{1}{2}$  — чвертку з точкою, 2 — половину,  $\frac{1}{2}$  — вісімку і т. д.; коли в нотному записі основна ритмічна одиниця виражається вісімкою, то 1 визначатиме вісімку, 2 — чвертку, 4 — половину  $\frac{1}{2}$  — шіснацятку і т. д.

2) Коли на один словесний склад припадає два або більше тонів, то ціла лігована група чи мелізма виражається цифрою, що відповідає сукупній протягості словесного складу в співі.

3) Коли в двоскладовій групі замість первісного рівномірного ритмічного відношення складів 1:1 приходить вишукане відношення 3:1, виражене в величинах  $1\frac{1}{2} + \frac{1}{2}$ , то в схематизації визначаються основні вартості  $1 + 1$ . Як-би віддавати оці звичайні способи ритмічного мудру-

<sup>1)</sup> Стежки.



вання: 1) пунктування (напр. чвертка з точкою й вісімка замість двох чверток), 2) розщеплення другого з двох первісно рівновартних тонів на два дрібніші і прив'язання лігою першої розщеплини до попереднього тону, — то в результаті постали-б не схеми, потрібні, щоб орієнтуватися в безкрай ритмічній розмаїтості пісень, а необсяжна кількість деталізованих, індивідуалізованих формул; узгляднювати в систематизації такі дрібниці, як те, в якому саме місці приходять подібні рафінування (вони іноді бувають несталі і довільні), немає ніякої рації.

4) Ритмічна вартість павз, що в укр. піснях здебільшого відбирають частину протягlosti у попереднього тону для віддиху (і при повторенні тої самої мелодії часто виявляють неоднакову довжину), в схемах не відзначається окремо: в відповідних випадках довгість попереднього складу показується, як первісна, принципіальна, без ущербу, зробленого їй павзою.

Відрізнений своєю формулою  $V_1 (4 + 4) + V_2 (4 + 4)$  варіант 5 (мел. № 4) співається в правильній ямбічній мірі, — розуміється, зовсім не вважаючи на словесні наголоси:

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

Ой ко-ва-лю, ко-ва-лен-ку, чом не ра-но в куз-ні ку-еш.

Про такий, ніби ямбічний, ритм див. Ф. Колесса. Ритміка українських народніх пісень (Відбитка із Записок Наук. Тов. ім. Шевченка). Львів, 1907, ст. 84, 86, 126—7 (у примітках). К. Квітка. Рецензія на кн. А. Фінагіна. Русская народная песня. „Музыка“ 1924 р., № 1—3, ст. 47. Я утримуюся тут од дальшого і вхідливішого трактування цього ритмічного типу, щоб мати змогу приділити більше місця ритмічним особливостям інших варіантів розгляданої пісні.

Вар. 10 (мел. № 9) також одмінний від усіх інших, які вдалося зібрати, формою:  $V(6 + 6)$ . Півстих у співі виражається послідовністю ритм. вартостей, яка найчастіше прив'язується до цього  $V$  в українських піснях, — 4 основні і 2 удвоєні; отже  $V_1$  має звичайну муз.-ритм. форму:

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

Ко-ва-лю, ко-ва-лю, вста-вай по-ра-нень-ко.

Але особливість будови саме даної пісні виявляється в модифікації кожного  $V_2$ : на місці його середової цезури вставляється приспівка „гей“, що виходить по-над основну міру пісні:

1 1 1 1 2 2 | 2 | 1 1 1 1 2 4

Куй су-бі, ко-ва-лю, гей! сти-ха по ма-лень-ко.

Удовження останнього складу („ко“ = 4) — явище звичайне. Перетинки в нотному записі поставлено так, як доцільніше в науковому виданню, — щоб унаочнити генетичне членування; як-би треба було вважати

на практичній потребі диригування, нотний запис можна б зазначити в такті  $\frac{2}{4}$  з зміною на  $\frac{3}{4}$ ; хто дбає найбільше про однотайність такту, той, певно, змінив-би тактове зазначення перед словом „гей“, щоб обмежитися одною зміною і мати в кінці два однакові  $\frac{3}{4}$  такти; та краще, коли вже не вирізняти „гей“ в окремий такт (що допустиме), то потактувати другу частину мелодії, відповідну другому віршові зворотки, так:

$\frac{2}{4}$  куй собі, ко-|  $\frac{3}{4}$  валю, гей!  $\frac{2}{4}$  стиха пома-|  $\frac{3}{4}$  ленько.

Другий з цих тактів мав-би два акценти — на першій і на третій чвертках (як часто буває в мазурках—див. F. Starczewski. Die polnischen Tänze. Sammelbände der Internationalen Musikgesellschaft II, 4, S. 692) і ритмічно подібних до них нетанцівних піснях. У такому тактуванні буде ясно, що приспівка „гей“, притулена до першого півстиха, і удовження ритм. вартости останнього складу другого півстиха („ко“), компенсуючи той надмір, що додає першому півстихові приспівка „гей“, вирівнює в співі довжину обох півстихів.

Форма *ab + erd* цієї пісні нам тепер здається надто простенькою; але треба собі уявити, скільки радості вона давала, коли була свіжою, що-йно винайденою. Вона тішить досі наших людей, вона тішила на протязі віків німецький народ, — бо, в збільшених величинах, виявляється в Hildebrandslied, найстарішій вповні захованій для нас народній пісні з германської героїчної саги і одній з найцінніших поміж німецькими піснями взагалі, як схарактеризував цей твір Fr. M. Böhme (Altdeutsches Liederbuch. 3 Aufl. 1925, S. 1—9.; Н. J. Moser. Geschichte der Deutschen Musik. I. Bd. 3 Aufl. 1923, S. 259). Її перейняв німецький народ, скоротивши й змінивши, з уст середньовічних професійних мандрівних (fahrende) співців; найдавніший з апис початку тексту, без нот, датується 1359 роком, а запис мелодії — 1541 роком; та Беме здогадувався, що мелодія „Гільдебранда“ або виникла разом з її текстом у XIII в., або, як спільна мелодія до героїчних пісень (Heldenton), служила вже й до окремих співів, з яких пізніше невідомий поет зложив епопею за Нібелунгів. На „Hildebrandston“ ще і в XVII віці співали одну політичну й одну духовну пісню. Що саме зближає цю німецьку форму з формою розгляданої української пісні, — це положення *r* (в укр. пісні „гей!“; в нім. „ei ja!“) посередині другої половини строфи; але строфи німецької героїчної пісні більші і складаються не з 4 півстихів, як в укр. пісні, а з 8:

„Ich wil zu land ausreiten“—  
sprach sich meister Hildebrant<sup>1)</sup>,  
„Der mir die weg tet<sup>2)</sup> weisen  
gen Bern wol in die land;

Sie sind mir unkund geworden  
vil manchen lieben tag, [Ei ja!]  
in zwei und dreissig jaren  
fraw Uten ich nie gesach“.

(мел. № 13).

<sup>1)</sup> Так підтекстовано під нотами; в відокремленому тексті — „Hildebrand“.

<sup>2)</sup> В Deutscher Liederhort „thät“, — очевидно, поправлено на пізнішу транскрипцію для зрозумілості.



Прикласти до Hildebrandslied формулу  $ab + crd$  годиться не тільки щоб порівняти її з укр. піснею; її структура і сама собою не може бути коротше виражена; тільки рівняючи німецьку пісню до розгляданої української за поміччю цієї формули, треба застерегти, що для першої  $a$  і  $b$  символізують не половини від  $V_1$ , а половини від Aufgesang, так само  $c$  і  $d$ —не половини від  $V_2$ , а половини від Abgesang.<sup>1)</sup> Та нас у даному разі цікавить самий конструктивний принцип,—він, мабуть, і у німців виявився давніше в менших величинах і пізніше пристосований до 8-рядкової строфи. Вставку „ei ja!“ Беме визнав за „свого роду хоролий рефрен, подібний до Omquäd<sup>2)</sup>, що й тепер ще практикується в старих північних (Скандинавських) баладах. Ці слова, що регулярно повторюються в визначеному місці, за найдавніших часів співали, певно, слухачі“.

У другому великому збірникові німецьких пісень (Erk-Böhme. Deutscher Liederhort, I, 71) Беме, подаючи знову цю саму пісню (з хибами в муз. транскрипції) трактував зазначену вставку инакше: Die Worte „Ei jahal“ (на цей раз не „Ei ja“) sind nur zur Fügung für den Tonsatz eingeschoben... Da sie nur in einem Drucke u. nur in erster Str(ophe) vorkommt, hat man sie nicht als Kehrreim zu betrachten. Проте муз.-ритмічна міра тут заповнюється не вставленням зайвих слів „Ei ja(ha)“, а чисто музикальним способом—лігатурою; вставка тут не суплетивна, а ампліфікативна. Що вставка знаходиться тільки в одному старинному виданні,—також-ж з коментарів Беме видно, що це й є те видання, в якому є ноти,—значить, воно найважливіше для пізнання форми пісні; що вставку зазначено тільки у першій строфі,—також-ж і теперішні записувачі часто для скорочення не пишуть подібних повторюваних вставок кожний раз у кожній строфі.

Подібні вставлені приспівки в українських піснях іноді мелодично та ритмічно відчленовуються так, що теж можуть викликати уявлення, як колись слухачі впадали солістові в спів, а іноді органічно врастають у мелодію, таким способом, що хорові впасти в даному пункті було-б нелегко і ненатурально, отже в цих утворах, мабуть, тільки зберігсь з прадавніх часів самий конструктивний принцип вставлювання, так мовити, середових рефренів, але самі пісні ніколи зазначеним способом (сольо з хоровою вставкою) не співалися,—вони, а також, певно й їх архетипи, були утворені вже тоді, як маса переросла ту стадію, коли могла брати участь у пісні тільки короткими покличами, отже цих пісень зразу почали співати або в цілості сольо, або в цілості хором; приспівування рефрену хором практикується не скрізь на Україні і здається, тільки тоді, коли це—рефрен у дійсному розумінні, тоб-то приспівка в кінці  $V$  або строфи, до того—довша, ніж один поклик.

Форма  $ab + crd$ , хоч і простенька, оказується оригінальною і дуже інтересною, коли порівняти її з іншими формами, витвореними з тих самих елементів—шостискладових півстихів і приспівок (розуміючи

<sup>1)</sup> Части строфи (за пізнішою, майстерзінгерською термінологією). <sup>2)</sup> Omquaed.

під останніми і такі вставлені понадмірні слівця, як „да“, „та“, „ой“). Ставлячи *r* то на початку *V*, то в середині, то в кінці, повторюючи окремі півстихи, розширені через *r* або ординарні, також повторюючи вповні *V*<sub>1</sub> або *V*<sub>2</sub>, наш народ витворив на диво велику кількість таких форм, — я їх нарахував по-над 30, переглянувши кілька значніших збірників мелодій, та на форму  $ab + crd$ , яка виявляється в даній пісні з-під Могилева над Дністром, знайшов тільки один ще приклад — з Закарпаття: див. д-ра Ф. Колесси „Нар. пісні з південного Підкарпаття“ (в Наук. Зб. Тов. „Просвіта“ в Ужгороді за рік 1923) № 87. — і то подібність між цими двома піснями обмежується віршовою формою; музично-ритмічна форма закарпатської пісні багато скомплікованіша:

1	2	1	2	3	3	:	2	<sup>2</sup> / <sub>3</sub>	<sup>2</sup> / <sub>3</sub>	<sup>2</sup> / <sub>3</sub>	<sup>2</sup> / <sub>3</sub>	<sup>1</sup> / <sub>3</sub>	2
Не	жаль	би	ми,	не	жаль,	ей <sup>1)</sup> ,	я	лем	по-си-	дів,	ей,	ей,	ей,
Же	бим	з	риб-	ков	ле -	жав,	я	-	кийсь	дя -	бел	вви-	дів
-----						-----						-----	
6						6						1	
-----													
<sup>1</sup> / <sub>2</sub> <sup>1</sup> / <sub>2</sub> <sup>2</sup> / <sub>3</sub> <sup>1</sup> / <sub>3</sub> 3   3													
я - кийсь дя - бел вви-дів													
-----													
6													

Дод. мел. № 12

Отже розглядана пісня з-над Дністра, скільки мені відомо, єдина в своєму роді, у всякому разі представляє рідку музично-ритмічну форму. Найбільше багатство зазначених форм витворили українці на Закарпатті, — як видно з названого збірника Ф. Колесси, і цей факт погоджується з тим, що вони дуже люблені у мораван та словаків; поляки, здається, не в такій мірі уподобали цю конструктивну маніру, проте й у них вона постерегається особливо в танцівних піснях, — це зазначила вже Н. Windakiewiczowa (Studia nad wierszem i zwrotką poezji polskiej ludowej. Osobne odbicie z T. Lll. Rozpraw Wydziału filologicznego Akademii Umiejętności w Krakowie. Стор. 81—2, див. також стор. 60. 52, 38—9). На Україні такі розширення *V*<sub>12</sub>, здається, трапляються рідше в мірі віддалення від Карпат; між моїми записами, видрукowanymi в II т. Етн. Зб. У. Н. Т. до порівняння з розгляданою формою  $ab + crd$  можу вказати на таку, що з нею неначе парується і їй опонується:

$arb + cd$		
6	1	6
Ой соколе орле, гей! Ори моє поле		
6	6	
Ори моє поле та насієш жита		

№ 204, з-під Малина (повторення слів „ори моє поле“ в цій першій зворітці — випадкове, в дальших зворітках конкатенації нема).

<sup>1)</sup> У цьому разі „ей“ — не вставка (*r*): тут воно потрібне для доповнення до 6-складової міри, а не для переповнення, до того ж потрібне й логічно, як звучник.



Ця остання пісня — старинного характеру, і це, до певної міри, також свідчить за те, що й наддністрянський варіант пісні про дітозгубницю — не з новітніх.

Всі інші варіанти цієї пісні зложені з  $V10 (= a4 + b6)$ ;  $b6$  звичайно не має середової цезури, та в музичному відношенні членується так, що перші чотири склади творять окремий відділ, — назв'їм його тактом ( $T$ ) з застереженням, що коли розуміти цей термін достоту, як визначає сьогочасна теорія, він далеко не завжди може бути приложений до слов'янських, і особливо східньо-слов'янських народніх пісень (зрештою ревізія того визначення почалася і в зах.-европ. літературі). Отже, коли умовно прийmemo за  $T$  групу з чотирьох ритмічних одиниць, відповідних основній довгості словесного складу в співанні кожної даної пісні (в нотних записах ці одиниці звичайно визначаються, або як чвертки, або як вісімки), то  $V10 (= a4 + b6)$  предстане в таких формах:

### Тритактовій (А).

1 1 1 1 1 1 1 1 2 2  
Та за-цви-ла ка - ли - ноч- ка в лу-зі

Ф. Колесса, Ритміка укр. н. п. ст. 134  
Розд.-Людк. №№ 484, 485, 1454—1458.

U - da - ra - lo u tam - bu - ru dja - ěe

Fr. Kuhač. Južno-slov. nar. popjevke, № 619,  
див. W. Wollner, Untersuchungen über den  
Versbau des südslavischen Volksliedes, ст. 76  
окр. відбитки.

Ke-ré vtá - ěek na dvóch du-bech se - dá.

Fr. Sušil. Moravské Nár. Písňe № 330, див.  
L. Zima, Nacrt naše metriky, Rad Jugosl.  
Akad. XLIX, ст. 37.

(в усіх трьох прикладах одсікання двох останніх складів групи  $b$  в окреме слово не видержується в дальших віршах; взагалі регулярно проведене відділювання двоскладових слів є ефект, що народнім версифікаторам не вдається провести через усі зворітки довшої пісні).

Чотиритактовій (В), де всі склади групи  $a$  виявляються в удвоє збільшених ритмічних вартостях:

$\overbrace{2\ 2\ | 2\ 2}^{a4} \parallel \overbrace{1\ 1\ 1\ 1\ | 2\ 2}^{b6}$   
Йу Ма - ри - сі ха - та на по - мос - ти

Розд.-Людк. №№ 480—1, 521—2; Квітка Нар.  
мел. Лесі У. № 98, Квітка Етн. Зб. II № 571;  
Ф. Колесса. Підкарп. № 47.

cr - na | go- ro | pu - na ti si | la - da

Кухач № 51 (Вольнер, *l. c.*).

Dě- ku- | ju vam | má mi -lá ma-| mën-ko

Сушіль № 631 мел. 3 (Зіма, *l. c.*).

Чотиритактовій (C), де останні два склади групи *b* виявляються в ритмічних вартостях, збільшених не вдвоє, як у формах (A) і (B), а вчетверо:

$a4$		$b6$			
1 1 1 1		1 1 1 1		4	4
Ой за-цви-ла		ка-ли-нонь-ка		в лу - зі	

Розд. Людк. № 524.

Več u- bi -jaš | srd-ce mo - je | bol - | no

Кухач № 245 (Вольнер, ст. 77).

Коли  $b6$  переkraємо, згідно з музично-ритмічним членуванням, на  $b4 + b2$ , то ритмічні рівності виявляються так:

в формі (A)	$a4 = b4 = b2$
в формі (B)	$a4 = b4 + b2$
в формі (C)	$a4 + b4 = b2$

У українців найменше представлена форма (C). Мелодії до тих варіантів розгляданої тут пісні, що зложені з  $V_{10}$ , генетично сходять (так само, як і пісні про трійзілля) до типу (B), та її модифікації виявляють велику винахідливість східних українців у розвиванні та перетворюванні типу перейнятого, мабуть, із заходу.

(В дальшій аналізі №№ будуть відсилати до нотного додатку).

І так, українські варіанти Потєбні й Рубця, №№ 1 і 2, збудовано тим способом, що для першого віршу взято форму (B), відому нам і з південно та західньо-слов'янських пісень, а для другого віршу утворено п'ятитактову форму:

(D)      2 2 | 2 2 | 1 1 1 1 | 4 | 4

Ко-ро-лен-ка жур-ба об-ні-ма-е

що виглядає, як сполучення форм (B) і (C), — в цьому сполученні зужито максимальні удовження як з одної, так і з другої форми.

П'ятериста міра тут виявляється в будові цілого  $V$  ( $5 \times 4$ ); та принцип п'ятірності може виявлятися і нарізно в будові окремих його частей —  $a4$  та  $b6$ :



В *a4* удовження першого складу творить п'ятірну форму:

	$\alpha$ )	4 2 2 2	(5 × 2, ніби пеон перший в удвоє збільшених вартостях), Мел. № 6.
		Чом не вста-еш	
пор.:		2 2 2 2	
		Чом не вста-еш	Мел. № 3,

а удовження останнього складу — форму

	$\beta$ )	2 2 2 4	(5 × 2, ніби пеон четвертий в удвоє збільшених вартостях).
		Чом не вста-еш	Мел. № 5 <sup>b</sup>
		Чом не ку - еш	Мел. № 5 <sup>a</sup>
		ти, ко - ва - лю	Мел. № 7

Обидві ритмічні схеми  $\alpha$  і  $\beta$  розгляданих українських пісень явно розвилися з схеми, яку має *a4* в типі (B).

В *b6* п'ятірність виявляється одією схемою ( $\beta_1$ ), яка згоджується з схемою  $\beta$ , дарма що припасована до меншої кількості складів:

	$\beta_1$ )	1 1 1 1 2 4	
		Ко - валь ко - ва - лен - ко	
		ко - ва - ти ра - ньень - ко	№ 6.
		Слав - ний ко - ва - лен - ку	№ 7.

В варіанті № 5<sup>a</sup>, мого запису, постерегаються ще такі особливості: *a4* в  $V_1$  виділяється, як соловий заспів (U) і має форму середньої величини між властивими цій групі в типах (A) і (B):

1 1 2 2  
ой ти ко - валь

Уживаючи умовно термінів античної метрики, висловимося, що в типі (A) *a4* має подобу дипіррихія, в типі (B) — диспондея, а тут — ростучого йоника (ionicus a minore).

Ростучий йоник характеризує також варіант Кошиця-Лисенка (4), де він утворює для цілого віршу семірність:

	(E) (2 × 2)	1 1 2 2		(4 × 2)	1 1 1 1 2 2	(3 × 2 + 4 × 2 = 7 × 2,
		Ой ко - ва - лю			мо - ло - дий ко - ва - лю	ритм. відношення
Пор.		У Ма - ру - сі			ха - та на по - мос - ті	нагадує епітри).

у вар. пісні про трійзілля з Берестейщини у Квітки Е. З., II, № 550 (схема найясніше виражена там у 3-й зворотці і далі), також Лис., одноголос. зб. III, № 26 (Ф. Колесса, Ритміка 133).

<sup>1)</sup> Цю форму зазначив акад. Ф. Корш у „Зам'ячанияхъ къ элементарному учебнику муз. ритмики Ю. Н. Мельгунова“ (Труды Муз.-Этногр. Комиссии, т. III, вып. 1, Москва 1907, стор. 99), та надав їй дуже чудного і незрозумілого тактування.

Коли розглянемо, як ростучий йоник зужитковується взагалі в піснях, зложених з  $V = a4 + b6$ , то постережемо, що частіше він вирівнює  $a4$  з  $b6$ , бо  $b6$  в даному сполученні звичайніше виражається в рівномірних основних вартостях:

(G)      1 1 2 2 | 1 1 1 1 1 1  
 Ой за-цви-ла ка-ли-нонь-ка ф пло-ті

(Розд. Людк. № 479).

Таке вирівнююче значіння йоніко-взорого удовження первісної групи виду дипіррихія ясно виступає, коли прирівняти форму  $G$  до оцієї виїняткової форми:

(H)      1 1 1 1 | 1 1 1 1 1 1  
 Ой дів-чи-на | по гри-би хо-ди-ла

(Мат. Укр. Етнол. XVI А. № 55),

що виглядає, як найпростіша; проте було-б ризиковано робити висновок від цієї видимої простоти до пріоритету, — навряд чи цей ізольований український взірєць зберіг первісну форму  $V_{10}^1$ ; нема даних, щоб на якому-будь етнічному ґрунті число 5 і його кратні (як тут: 10), можна було-б покласти на початок ритмічної еволюції.

Форма (G), люблена на прикарпатській Україні; її існування в польській пісенності сконстатував проф. J. Łoś (*Wiersze polskie w ich dziejowym rozwoju*. Стор. 40). Та між українськими мелодіями, які можу зараз пригадати, окрім цитованої під літерою  $G$  ще тільки одна волинська (в моєму зб. з гол. Л. У. № 96) провадить ритмічну рівність через усю пісню, як ті польські зразки, що я міг побачити. В десяти інших мелодіях (№№ 486—495 в зб. Розд.-Людк.)  $V_2$  приносить ретардування, надаючи групі  $b6$  відзначену вгорі форму  $\beta_1$ :

1 1 2 2 | 1 1 1 1 2 4  
 Ой Ма-ри-сі | сім літ хо-ру-ва-ла

Розд. Людк. № 488 (пісня про трой-зілля<sup>2</sup>).

Тим, що в Києві нема всіх серій Kolberg'ового  $Lud'u$ , я не можу простудіювати, в яких формах виявляються ті зразки польського  $V(4+6)$ , що познаходила Н. Windakiewiczowa, *op. cit.*, 69—70.

Походження подібних форм можна пояснити так: у ритмічній еволюції пісень принцип кристалистий, що виявляється як-найдосконаліше тоді, коли твір членується на рівновеликі частини, зложені з однакової

<sup>1</sup>) Здогад Л. Зіми, що цією первісною формою була зазначена тут під літ. В., вибликав справедливе заперечення Вольнера.

<sup>2</sup>) Варіанти пісні „Ой у полі три дороги різно“ (характеру „вуличних“), подібної ритмічної форми, подані в моєму зб. (Е. З.) II під №№ 461 і 578, я записав не з гуртового виконання, не на „вулиці“, а в кабінетній обстанові, з виконання одної людини, з певністю отже можна покласти, що в натуральному виконанні, на „вулиці“ там теж останній тон довше протягався ніж зазначено в моєму записі.



кількості рівномірних тактів, змагається з принципом живоносним (виразів ужито за Н. J. Moser'ом, l. с., 285, у нього *das kristallinische Prinzip, das vitale Pr.*), що раз-у-раз вносить відхилення й нерівності. Форма  $V_2 (= cd)$ , в якій  $d = \zeta_1$ , постала з вияву цього останнього принципу, — саме з кінцевого ретардування, спочатку чисто агогічного і не стисненого рахівною мірою основних ритмічних одиниць (часівок). Таке кінцеве ретардування колись було загальним правилом у західньо-європейській артифіціальної музиці (G. Schünemann, *Geschichte des Dirigierens*, 1913, s. 93). Коли ця маніра виявлялася в народньому соловому співі, вона могла зоставатися чисто-агогічною, але пристосована до народнього хорového співу, позбавленого диригентських знаків, вона мусіла скристалізуватися в ритмічній схемі, вираженій виразною послідовністю кратних довжин, і в даній формі скам'яніла в кратну (геометричну) прогресію 1, 2, 4. В цілому принцип рівновеликості  ${}^mV_1 = {}^mV_2$ ,  ${}^ma = {}^mb = {}^mc = {}^md$  змінився на принцип поступання:  ${}^mc < {}^md$ , і тому  ${}^mV_1 < {}^mV_2$ . Рівновеликість  ${}^ma = {}^mb = {}^mc$  тут залишається, але принцип поступання, раз винайдений, шукає собі виявів у складніших формах, ширшого і консеквентнішого проведення.

Таку тенденцію бачимо з мого запису вар. б (мел. № 5-а). Виконувачі цього варіанту в тому разі, коли я їх вислухував, провадили цей принцип в усіх чотирьох муз.-ритмічних гемістихах (не вважаючи на кількість складів у них), отже утворили ритмічне поступання:

$$\begin{array}{l} {}^ma4 < {}^mb6 < {}^mc4 < {}^md6 \\ {}^mV1 < {}^mV2 \end{array}$$

Спосіб цього поступання — ритмічне удовжування гемістивів  $b6$ ,  $c4$  і  $d6$  через розтягнення, що-разу все більше, останнього складу. В цифрах, що визначають послідовні довгості груп, символізованих, як вище, літерами  $a$ ,  $b$ ,  $c$ ,  $d$ , виявляється в істоті така прогресія:

$a$	$b$	$c$	$d$
3	4	5	6

Як-би прогресія була справді видержана в цих точних величинах, перед нами був-би новий момент скам'яніння того, що витворене поривом духу визволення від скам'янілості, але фактично математичної, „неорганічної“ точності прогресії не було, бо величина  $b$  була не 4, а  $4\frac{1}{2}$ , також і в величині  $b$  (останнього члена  $d6$ ) постерегалися незначні відхилення в обидві сторони. Чи мій запис зафіксував еволюційний момент, коли ще не дійшло до затверднення у математично-точну прогресію, чи, може, такий момент, коли новий імпульс оживлення вже зруйнував цю точність — прогресію у властивому розумінні? Я схилиюся до першого здогаду, але треба-б більшої кількості точних записів, зроблених у різних людей і в різні моменти.

Вже тоді, як ці рядки було написано, мені вдалося, знову-таки дякуючи ласкавій організаційній допомозі А. Онищука, зробити повторний

запис у тих самих співаків, у листопаді цього 1926 року, отже за малим не 4 роки по першій записі. На цей раз я попередив співаків, що мені дуже важливо, щоб вони видержували кінцевий тон кожної музичної фрази рівно стільки, скільки його видержується, коли пісню співають у натуральній обстанові, і не скорочували-б протягости за-для прискорення справи (як це здебільшого роблять, коли співають без відповідного настрою, діловим способом, спеціально для запису). Отже в повторному записі (м. № 5<sup>b</sup>) сталися такі відміни проти давнього <sup>1)</sup>: останній склад  $V_1$  („ко“ в слові „коваленко“, кінець 2-ї дільнички доданого тут нотного тексту) видержувалося рівно 2 рахівні часівки, тому  $b=5$  (з цього иноді коло  $\frac{1}{2}$  відходило на павзу), а останній склад  $V_2$  („ко“ в слові „пораненько“, — остання нота мелодії) видержувалося здебільшого 4 часівки, кілька разів по  $4\frac{1}{2}$  — 5 і тільки один раз —  $3\frac{1}{2}$ ; при  $4\frac{1}{2}$  і 5 наступало раптове *smorzando* після 4-ї рахівної часівки (в інших випадках *smorzando* або не помічалось або було настільки коротке, перед замкненням тону, що вирахувати довгість значеної ним частки не було способу). Я не певен у тому, що вчинив як було слід, зробивши співакам зазначене попередження. Кінець-кінцем ніякі корективи не можуть зробити лабораторне виконання адекватним натуральному (тоб-то такому, коли співаки не знають, що з їх виконання робиться запис), а що точна фіксація та виміри були-б можливі тільки за поміччю реєструвальних апаратів, отже ультралабораторним способом, коли, на одностайне свідчення всіх вдумливих записувачів, ненатуральність надто шкідливо відбивається на продукціях, то справа здобуття ідеально-точних матеріалів для тонких психологічно-естетичних дослідів представляється при сучасному рівні техніки безнадійною.

Отже поступання виразилося на цей раз (осінь 1926 року) в таких величинах:

	<i>a</i>	<i>b</i>	<i>c</i>	<i>d</i>
Довгість останнього складу	1	2	2	4
Довгість гемістиха	3	5	5	7

Тоб-то, при рівності середових дільниць довгості останнього складу поступали в кратній прогресії, а довгості самих дільниць — в арифметичній.

У варіанті 3 (мел. № 3)  $U$  вже не входить у нормальну ритмічну величину  ${}^mV$ , а дається попереду кожної зворітки і передхоплює словесний зміст  $a4$ ; в самому  $V_1$  ця словесна група, таким чином, вже повторюється. З таким повторенням у формі  $U$  зіставмо повторення іншого виду, властиве й крайнім західнім землям. Саме, в деяких утворах  $V_{10}$  ( $= 4 + 6$ ) виявляє тенденцію до ритмічної асиміляції з улюбленим  $V_{14}$  ( $= 4 + 4 + 6$ ), напр.

$V_1$	2	2	2	2	1	1	1	1	2	2	
	Ma	-	ру	-	си	-	на		не-ду-жа	ле-жа-ла.	$a^2 b$

<sup>1)</sup> Що давніше було проспівано на кварту нижче, співаки пояснили тим, що тоді були захрипілі.



$V_2$     1 1 1 1 | 1 1 1 1 || 1 1 1 1 | 2 2    *c c d*  
 Із-за мо-ря, | із-за мо-ря || зіл-лячка ба- | жа-ла.

(К. Квітка, Е. З. II № 571, пор. Розд. Людк. № 525).

У варіанті 3 повторення 4-складової групи не втискується в незмінену ритмічну величину віршу, як у цьому прикладі, а, виявлене способом передпослання солового заспіву, додає цілий відділ, ритмічно слівце рівновеликий цілому  $V_1$  даного варіанту, у всякому разі рівновеликий простій його формі (B):

2 2 4 8    в мел. № 3 = 2 2 | 2 2 | 1 1 1 1 | 2 2  
 Ой ко-ва-лю    Йу Ма-ри-сі | ха-та на по-мо-сті (Розд.—

Людк. № 481) і = первісному (імовірно) 2 2 | 2 2 | 1 1 1 1 | 2 2  
 Ой ко-ва-лю тай і ко-ва-лен-ку,

що було в основі варіантів №№ 1—3 і 5—7 розгляданої тут пісні. Таким чином  $U$  перетворює тут двочастинний уклад мелодії у тричастинний, та замість елементарного принципу ритмічної рівноважності частин, тут з вишуканістю вподобано той самий принцип ритмічного поступання, що його вже відзначено з приводу мого запису № 5-а. Цей принцип тут виявляється і в мікроскопі самого  $U$ : 3-й склад у ньому рівновеликий двом першим, а 4-й—двом 3-м і чотирьом 1-м („геометрична“ прогресія). Макроритмічно він проводиться тим способом, що, протягаючи останній склад  $V_1$

2 2 2 2    1 1 1 1    2 6  
 Ой ко-ва-лю тай і ко-ва-лен-ку,

цьому  ${}^m V_1$  надається спільна довжина в 20 ритмічних одиниць проти 16 одиниць  $U$  (і здогадного архетипу самого  ${}^m V_1$ ). Виходячи з постереження, як звичайно співають подібних пісень (особливо гуртом на „вулиці“), можна покладати з певністю, що останній склад у другому вірші протягається ще довше, ніж на 6 основних ритмічних одиниць (у даному записі визначуваних вісімками), і тоді ми мали-б завершений поступ, проведений в усіх трьох членах. Що дійсна протягість коронованої ноти (значеної ферматою) не зміряна достоту, це велика шкода. Взагалі в наукових записах корону (фермату), як усякі знаки, що дають волю артистичним вподобанням того, хто читає ноти, треба по можливості замінити якимись точнішими способами транскрипції. Коли довжина даного тону постійна, тільки понадмірна, то треба просто визначати дійсну ритмічну вартість, не звертаючи уваги на те, що цим порушується оптична однотайність тактів чи відділів. Коли довжина тону, звичайно означуваного ферматою, мінлива, то я в своїх пізніших, ще не друкованих записах визначав мінімум і максимум в основних ритмічних одиницях, коли обставини запису дозволяли переслухати пісню стільки разів, що-б можна було поррахувати крайні величини, а в найудатніших випадках — також і ту величину, яка найчастіше виявлялася,

і ставив відповідні цифри по-над нотою, напр. 6—8 або, напр. (у точніших зазначеннях), 6 (5—8). Дуга над цифрами була-б, властиво, зайва, та тим, що принципи наукової транскрипції народніх мелодій ще виробляються (та й будуть вироблятися далі, поки триватиме саме записування), і окремі дослідники пропонують і практикують свої окремі знаки або надають спільним знакам особливих значінь, може виникнути змішання з іншими значіннями цифр, ставлених над нотою, отже краще зразу специфікувати символ, зберігаючи дужку, що мнемонічно зв'язуватиме його з звичною ферматою.

Уживання знаку фермати, часто направлене на графічно-оптичне вирівнювання відділів у ритмічному членуванні, може, й не один раз сховало від ока дослідника якийсь інший, нерівнісний принцип, що існував у свідомості народніх співців, позбавлених у своїй творчості та в своєму виконанні помочи нотного письма чи хоч грубої графічної символізації. Записувач давнього типу, що прагнув нормалізації, певне передзначив-би мелодію № 5 мірою  $\frac{1}{4}$ , або  $\frac{2}{4}$ , і кожную останню чвертку 2—4 тактів був-би коронував.

Відметення цього невиразливого способу виявило в даному разі маніру, в високій мірі гідну уваги, та щоб перевірити, оскільки вона видержується до кінця в інших варіантах, на перешкоді стає, як ми бачили на прикладі запису Гулака-Артемівського (мел. 3), коронування останньої ноти. Шкоду від неточности доводиться констатувати і що-до музичного тексту Кошиця-Лисенка (4). Цей текст дається зформулювати так (треба зазначити, що видання, в якому вміщено цей витвір, — не наукове):

$\overbrace{1 \quad 1   2 \quad 2}$	$\overbrace{1 \quad 1 \quad 1 \quad 1   2 \quad 2}$
Ой ко-ва-лю	мо-ло-дий ко ва-лю,
$\overbrace{2 \quad 1 \quad 1   2-2}$	$\overbrace{1 \quad 1 \quad 1 \quad 1   4   \hat{2}}$
Гей, чом не куеш	зве-чо-ра до ран-ку

З цієї схеми виясняється змодифікований принцип прогресії:  $b$  рівновелике з  $rc$ ;  $a$  менше, а  $d$  — більше, ніж  $b$  і  $rc$ , та в яких саме величинах виявляється  $d$ , знати не можна навіть приблизно; певно тут не загоджено навіть постулату, щоб коронована нота визначалася хоч мінімальною присвоєною їй у виконанні довгістю, — ця довгість очевидно не менша від попередньої (4 одиниці), та визначена половиною нотою (2 одиниці), щоб погодити рутині, яка жадає, щоб останній такт був неповний, коли твір зазначається, як тут, з-за такту (Auftakt).

З приводу  $U$  в вар. 3 треба заважити, що, тимчасом як свій словесний зміст цей заспів бере з  $V_1$ , передхоплюючи його перші слова, мелодичною стороною він становить зовсім незалежний витвір, який не повторюється в дальшому ході мелодії. Таке  $U$  (1) треба відрізнати



від  $U$  (2) того типу, що входить у склад  $V$  і  ${}^m V$ , мелодія в цьому разі застається в межах цього основного корпусу, і форма пісні не дізнає від  $U$  понадмірного прибудування, і

від  $U$  (3), що появляється тільки по 1-й зворотці або по  $V_1$ , звязуючи або зворотки або  $VV$  і повторюючи перед наступним  $V$  останні слова з попереднього.

$U$  (3) я мав нагоду трактувати в моїх попередніх працях <sup>1)</sup>, і з ним доведеться ще здібатися в розділі II цієї розправи.

Ці пісенні типи, характеризовані через присутність  $U$ , можуть бути представлені так:

- |             |   |            |
|-------------|---|------------|
| I. $U(1)$   | $U + V_1 + V_2$<br>$a + ab + cd$  | (мел. № 5) |
| II. $U(2)$  | $V_1 + V_2$<br>$a^m b + cd$   | (мел. № 3) |
| III. $U(3)$ | $V_1 + U_1 V_2 + U_2 V_3 \dots + U_{n-1} V_n$<br>$ab + bcd + def \dots$ |            |

Є ще інші способи урозмаїтнювати спів через внесення солових партій.

Хоча записувач варіанту з с. Локнистого (мел. № 9) не відзначив поділу на солову і хорову партію, проте ясно, що цей варіант належить до типу II.  $U(2)$ . Ритмічні відношення у цьому варіанті відмінні від відношень в інших варіантах.

Форма  $ab + \widehat{rcd}$  зближає його з вар. Кошиця-Лисенка, але тимчасом, як там  $rc > a$ , тут  $rc = a$ ;  $b$  — не 1111|22, як там, а 1111|24 (як мел. № 5<sup>b</sup>).  $V_2 > V_1$  тим, що  $d > b$ , але в якому відношенні виражається ця нерівність, і тут невідомо, бо цей записувач також поставив фермату без точнішого зазначення. Зате він виявив докладність, визначивши перший вірш так:

Ой ти коваль(и), коваль ковален(и)ко.

Зайві склади „льи“, „ни“ стоять під окремими нотами.

Явище злучення шелестового звука з окремим тоном у співі за поміччю доданого голосового (виразного або невиразного), невластивого звичайній вимові, постережене в сьогочасному людовому співі у багатьох народів, також у церковному співі християнського Заходу і Сходу<sup>2)</sup>.

Р. Лях називає цю маніру „вставлюванням (Einschiebung) епентетичних голосових звуків“<sup>3)</sup>. Іноді її чути і у вишколених концертних

<sup>1)</sup> Е. З. У. Н. Т. II, передмова, стор. VII (зокрема прим. 6); Укр. пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем, стор. 103 за пагінацією „Етногр. Вісника“, кн. 2, стор. 28 за паг. „Повідомлення Кабінету Муз. Етнографії“ № 2.

<sup>2)</sup> Про це — в передмові до мого Зб. укр. м. (Е. З. У. Н. т. II) ст. XI.

<sup>3)</sup> R. L a s c h, Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie. Leipzig 1913. S. 273.

та оперових співців, — втім далеко частіше у вульгарних російсько-„циганських“ співачок, — також у мові того або іншого оратора чи педагога.

Акад. Є. Карський пояснив це явище „метою доповнити слабкий склад у стопі, якого бракує“ <sup>1)</sup>. Але таку мету можна констатувати надто рідко. Один із таких незвичайних випадків явить передостанній вірш варіанту 6: „я-ж думала, що він син панський“, де, справді, невиразний голосовий звук, що я тут визначив через  $\underline{\quad}$ , репарує 10-складову норму вірша. Навпаки, в даному варіанті зайві склади, утворені зазначеним способом, понадмірні; в дальших віршах, де на відповідних місцях стоять склади відкриті або хоч і закриті, так у звиклій формі без придатка — скажемо за Р. Ляхом — „епентетичного“ голосового звука, вірш входить у свою складочислову норму, а ноти, що в 1-му, ампліфікованому вірші, лучилися з понадмірними складами, з'єднуються лігою з попередньою нотою; доцільніше було-б, як-би записувач просто позначив їх, як лігатуру.

Так само понадмірні склади утворюються іраціональним звуком в вар. 6, вірш 2 „(поранень\_ко“) і 6 („дів\_чини“), див. також мел. № 10 в додатку.

#### Вар. 11.

До виказаних вище друківаних варіантів треба додати запис Д. Ревуцького, недавно опублікований в його збірці „Золоті ключі“, вип. I, К. 1926, № 106,—з с. Іржавця Прилуцької окр. д. Полтавської губ. Текст там близький до вар. 3 і 6 9. За організаційною допомогою Д. Ревуцького, за яку складаю подяку, я мав змогу переслухати цю пісню в виконанні селянки того самого села Маври Мороз, що виспівала слова пісні так, як надруковано в згаданій збірці (тільки замість „залізо“ казала „железо“), але продовжила і закінчила її такими двовіршами:

Я любила парня не простого,                      Я думала, що він син гусарський,  
Я любила парня молодого.                      коли воно — сукин син поганський.

Співачка запевнила, що в Іржавці всі отак замикають пісню, а коли Д. Ревуцькому останніх слів там не продиктували, то певно тим, що соромилися.

Впадає в вічі, що варіанти, записані недавно і подані вперше в оцій розвідці, здебільшого закінчуються лайливими виразами, а в давніше опублікованих текстах таких виразів нема. Було-б ризиковано пояснити це тільки погрубшенням самої нар. поезії: як показує пояснення Маври Мороз, треба мати на увазі ще й власну цензуру співаків, коли вони диктують, знаючи, що всі слова будуть заведені в книгу; бувала й тепер іще буває також цензура з руки самих записувачів.

Важливіші особливості варіанту М. Мороз у порівнянні з записом Д. Ревуцького, зробленим за співом інших людей (див. у дод. № 10-а), такі (мій запис—№ 10-б): вона вдвоє удовжувала останній склад групи  $a4$  в перших зворітках; у дальших зворітках, виконаних з більшою певністю й самовладанням, вона в цю збільшену довгість вставляла *gruppetto* до наступного тону; агогічної підготовки до кінцевої фермати, визначеної в записі Д. Р. знаком „ten“ над  $d$  (що ним виражене власне маленьке удовження, на те мені дане автентичне пояснення), вона не робила; останній тон вона протягала завсіди рівно дві чвертки, як зазначено в моєму записі і запевняла, що довше не протягають і в селі, коли співають цієї пісні гуртом на вулиці. До двоголосся в записі Д. Р. вона дала такі пояснення: партію *solo* виконує нижчий голос; вищу партію „виводить“ тільки один співак, хоч-би співочий гурт був дуже великий.

*Климент Квітка.*

(Кінець буде).

<sup>1)</sup> Е. Карський, Бѣлорусы. т. III. М. 1916, ст. 540.



## МОТИВ ПОРТРЕТНОГО ВИОБРАЖЕННЯ В УКРАЇНСЬКИХ ПІСНЯХ.

Українська пісня насто з'єднує образи, що повстали за сивої давнини, з новими, сьогочасним життям утвореними. Старовинні пісенні образи часто дають цікаві зразки захованого в них відмінного від сьогочасного способу думання, тимчасом новіші відбивають іноді дуже детально сьогочасне життя. Образи, утворені за старовини, частенько виявляють окремі нитки тканини думок та світоуявлення первісної людини, що не зовсім зникли ще й тепер і з-під новітніх нашарувань подекуди визирають яскравими „переживаннями“, на перший погляд незрозумілими в сьогочасному оточенні<sup>1)</sup>.

В українських лірично-побутових піснях, що змальовують загальнолюдські почуття, от як кохання, сум через утрату близької коханої людини та пекуче бажання її вернути, в цих одвічних поетичних мотивах як колективної творчості, так і окремих поетів різних станів та епох — відбивається подекуди відмінний від сьогочасного спосіб думання. Навіть пісні, що склалися в порівняючи пізню добу, приміром рекрутські та заробітчанські, мають образи, що походженням сягають у давнину й переносять нас в інше світоуявлення.

Такий на перший погляд не досить виразний хід думок постерегаємо в групі українських лірично-побутових пісень, де згадується за виображення, готування портрету. Ці згадки трапляються здебільшого в піснях про кохання, весільних, рекрутських, знов-же і в голосіннях. У цих піснях виображення не розрізняється з оригіналом і розуміється, здебільшого, як живе, як утворення другого оригіналу, коли особа, з якої малюється портрета, повинна кудись від'їхати чи взагалі якимось зникнути.

---

<sup>1)</sup> К. Грушевська, у своїй розвідці „Примітивне мислення та його відгомін в нашому фольклорі“, подаючи одну з головних тез Леві-Брюля, зазначає за Леві-Брюлем: „Між примітивним думанням і цивілізованим лежить більше, ніж різниця в степені розвою, тут основна формальна відміна. Старша форма в своїм характернім виді не зливається і не вростає в пізнішу еволюцію, що відбувається на іншим господарським і побутовім ґрунті. Вона має тенденцію жити паразитарно, як чужорodne тіло на організмі сучасного життя... Сучасний погляд і світогляд не дозволяють існувати таким думкам, чи затримуватись надовго в свідомості, тому вони тепер ізольовані і позбавлені ширшої психологічної опори, але вони ще живі десь в підсвідомих глибинах“ (Київ 1924, ДВУ, ст. 109).

У пісні, де дівчина розлучається з своїм любим, вона заходжується змалювати його портрета, нехай-би він замінив оригінал підчас його відсутности:

... Та коли-б була знала, та з тобою не стояла,  
То б я собі була малярка мага:  
Я б своє (твоє?) личенько тоді-б змалювала,  
Я б свої (твої?) брівоньки пером написала,  
Я б свої (твої?) кучері та позавивала;  
А позавивавши, на бумазі звила,  
На бумазі звила, на стіні прибила;  
Та на тій-же стіні, де сидіти мені,  
Коло тій кроваті, де спати лягати,  
З милим розмовляти <sup>1)</sup>).

Варіант:

Треба мені, друг мій, муляра нанять,  
Твоє біле личенько да й намальовать,  
Русії кудрі до стіни прибिति:  
Ой як спать ложуся, хотя й нагляжусь,  
В півночі проснусь, та наговорюся <sup>2)</sup>).

Або:

... Завертала миленького, завертала:  
„Ой, вернися, мій миленькій, завернися,  
Солодкого меду-вина напийся,  
І на мое біле личенько подивися.  
Спишу твоє біле личенько на бомазі.  
Приб'ю твоє біле личенько в кімнаті,  
Сама сяду, молодая, на кроваті,  
Буду твоє біле личко цілувати,  
Усякий час, врем'ячко споминати <sup>3)</sup>).

Коротший варіант:

... Якби я знала, що ти кидать будеш,  
Так я твоє лице та й ізмалювала-б,  
На стіні прибила-б. де мені сидіти,  
А на тій кроваті, де спать я лягаю <sup>4)</sup>).

Тут виображенню коханої людини надається особливого значіння, межа між ним та оригіналом мало не зовсім втрачається і малюнок, що ніби оживає, має замінити відсутнього.

В весільній пісні:

Казав еси, ти, мій батенько,  
Не дам тебе, моя доненько;  
А тепер-же мавш мене дати.  
Звели мене та й намальовати  
У сінечках на одвірочках,  
У світлоньці та й на кубочку,  
Як сивую голубочку.

<sup>1)</sup> Чубинській, т. V, ст. 100, № 209. Варіант пісні очевидячки зіпсований.

<sup>2)</sup> Ibid. <sup>3)</sup> Ibid., ст. 312, № 615.

<sup>4)</sup> Гнѣдичъ, Матеріали по народной словесности, т. II, вип. I, стор. 58, № 596.



Куди йтимеш, та й на мене глянеш,  
 А з ким станеш, мене згадаеш.  
 Ой десь моє дитяточко в людях,  
 Ні з ким воно та й не знається,  
 Усім воно покоряється <sup>1)</sup>.

У рекрутській пісні:

За гаєм зелененьким доріжка лежала.  
 Туди наша сударіня некрот провозжала,  
 Исписала, змалювала вдовиного сина:  
 Славен, дивен удовин син на воронім коні,  
 На воронім коні грає в голубім жупані <sup>2)</sup>.

Крім вищенаведених, згадки за малювання трапляються і в інших піснях:

Ой там, на горі	— „Ой мати моя,
Малювали малярі,	Позич мені таляра,
Малювали, рисували	Викупити чорні брови
Чорні брови мені.	В молодого маляра <sup>3)</sup> .

Або:

Та одчн пише на бомазі,	Исписали-змалювали
Другий на китайці,	Дівці чорні брови <sup>4)</sup> .

Подібне розуміння виображення сягає своїм походженням в ту добу, коли малярське мистецтво було на послужі у первісної магії, ворожбитства. З поданих зразків бачимо, що малюнок це щось живе, частина дійсности, од якої він не відмежується. Отаке розуміння виображення могло утворитись тоді, коли все, що оточує людину, не розрізняли на живе та мертво. Мистецтво, що творилось з магичною метою, не було для людини тільки німим і штучним сполученням рис та фарб. Свідомість протилежности мертвого й живого ще не виникла в людській уяві, тому й малюнок набував усієї повноти життя, не меншої од його живої моделі. Магічні дії тому й могли здаватися можливими, що люди не знали нічого пасивного, мертвого та нерухомого. Вираз „як живе“, що його вживають і тепер на те, щоб зазначити силу вражіння од виображення, малюнка чи то подоби, зробленої з чиєїсь постати, фігури, свідчить за ілюзію, завдяки якій виображення утотожнюється з оригіналом <sup>5)</sup>.

Згадки за малювання портрету трапляються і в голосіннях; тут також відчувається потреба замінити померлого його зображенням:

Де-ж ті малярі, що малюють рідні матері? <sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Власний запис у м. Богодухові на Харківщині р. 1923.

<sup>2)</sup> Чубинській, т. V, ст. 991, № 81.

<sup>3)</sup> Ibid., стор. 15, № 42.

<sup>4)</sup> Уривок з пісні власного запису.

<sup>5)</sup> Порівн. S. Reinach, L'art et la magie в збірці Cultes, Mythes et religions т. I, ст. 136.

<sup>6)</sup> В. П. Милорадовичь, Сборник малорусских пѣсень лубенскаго уѣзда. Сборникъ Харьковскаго Историко-Фил. Общества, т. X, Харк. 1897, стор. 204, № 45.

Або:

Я буду рано вставать, свою матінку споминать.  
 Як я буду Вас споминать і як я буду Вас доставать?  
 Буду я, моя матінко, малярів наймать,  
 Та буду свою матінку малювать.  
 Шо я вже не змалюю,  
 А хоч і змалюю, так не такую!<sup>1)</sup>

Можна припустити, що згадки за малювання портрету в голосіннях належать пізнішій добі, а саме з їх відгук похоронного ритуалу вищих клас на Україні, де вживано портрета померлого. К. Широцький у статті „Де-що про давні портрети“<sup>2)</sup> зазначає: „Треба знати, що як і на Заході, (на Україні) існував дуже пишний похоронний обряд, у склад котрого входило, між иншим, заготовлення портрету з умерлого і несення його за домовиною; бувало й так, що портрет замінявся живим образом небіжчика в той спосіб, що за труною йшов подібний до покійного і перебраний в його одержу чоловік. На могилі умерлого поставлялася різьблена постать його (напр. на гробі князя Костантина Острожського в Київській лаврі або Адама Кисіля в Нискиничаях на Волині), або писаний портрет, що завішувався на знамені і покладався у церкві поруч з корогвами. Часто портрет умерлого писався на вікові або на боці труни, як-то можна бачити на портретах львівських братчиків ХVІІ в. у Львівському Ставропигійському музеї, взятих туди з склепів під брацькою церквою Успенія“.

Отакий похоронний звичай, що існував переважно в Західній Україні, є відгук римського високорозробленого ритуалу, що міг розвинути з так званого *collocatio*, римського звичаю виставляти тіло небіжчика для прощання й ушанування при похоронах шляхетних римлян. Робили подібну до померлого вошану постать, що її клали зверху на труні. В похоронній процесії брали участь і актори, стоячи на колісниці в небіжчиковій одержі, з його регаліями та подібною до покійного машкарою на обличчі; заразом окремі особи несли зображення раніш померлих предків. І перші христіяни на своїх трунах у катакомбах, містили іноді, ідучи за поганським звичаєм, портрета небіжчикового<sup>3)</sup>.

Цей похоронний звичай, перейшовши на Україну через Польщу, як бачимо, був відомий і міщанам, львівським церковним братствам, і відгуки його зафіксувалися і в селянських голосіннях.

Натяк на вживання портрету підчас похоронів єсть і в західньо-українській баладі про Бондарівну. В баладі, що її записав р. 1923 на Гуманщині П. П. Курінний, є згадки за малювання портрету:

...„Ой звелів-же пан Каньовський  
 Малярів наймати  
 Та з тієї Бондарівни  
 Портрет малювати“.

<sup>1)</sup> Ibid., стор. 200, № 36. <sup>2)</sup> Часопис „Сяйво“ за 1914 рік, числа 7, 8, 9.

<sup>3)</sup> Порів. С. К. Кузнецовъ, Погребальныя маски, ихъ употребленіе и значеніе. Казань 1906, стор. 36, 39, 40.



Треба сказати, що у всіх надрукованих варіантах згадок за малювання посмертного портрету Бондарівни нема; є тільки у двох варіантах згадки за те, що пан Каньовський звелів „молодїї Бондарівні труну малювати“<sup>1)</sup>. В деяких, найповніших варіантах, напр. у Костомарова (Народныя пѣсни, собранныя въ западной части Волынской губ. въ 1844 г. Малорусскій литературный сборникъ изд. Д. Мордовцева, Саратовъ 1859), докладно описано розпорядження пана Каньовського що-до церемонїалу похорону Бондарівни. Вираз „труну малювати“ міг, звичайно, містити в собі не тільки вказівку на розмальовану різними фарбами труну, але й вказівку на малювання портрету на вікові або в головах труни.

Бондарівна, як історична особа, викликає сумнів<sup>2)</sup>, але вона, як народня героїня, довгий час жила в пам'яті народній і в селянських хатах на Волині траплялися її портрети. Про портрет Бондарівни, доньки Луцького бондаря, w barwiastym mieszczańskim stroju w ocolicach Lucka, згадує польський етнограф Стецький<sup>3)</sup>, знов-же й Костомаров: „На Волинѣ народъ помнить Бондарівну: нерѣдко въ деревенскомъ домикѣ можно встрѣтити портретъ ея въ одеждѣ волинскихъ сельскихъ дѣвиць“<sup>4)</sup>. У Городецькому музеї барона Ф. Р. Штейнгеля (в с. Городку Рівенського повіту на Волині) був такий портрет № 290, за музейним інвентарем. „Онъ представляеть дѣвушку въ малорусскомъ костюмѣ XVIII в., писанъ масляными красками, изображеніе погрудное; длина портрета 41 сантиметръ, ширина 31 снт. Дѣвушка одѣта въ корсетку, на шеѣ три ряда коралловъ и дукачи, голова убрана тремя разноцвѣтными лентами, концы которыхъ спадають на спину. Въ рапортѣ отъ 31 января 1856 г. Владимирскаго земскаго исправника, нашедшаго этотъ портретъ, значитъ, что по преданію это портретъ Бондарівни, любовницы Потоцкаго, старосты Каневскаго. Въ музей подарилъ его извѣстный собиратель В. В. Тарновскій“<sup>5)</sup>.

Оці-о згадки за те, що портрети Бондарівни справді існують, звичайно ані трохи не доводять, що вона існувала як історична особа, але з другого боку, портрети її можливі тільки як посмертні, бо власне пригода з паном Каньовським та передчасна її загибель зробили з Бондарівни народню героїню.

Вживання портрету в похоронному ритуалі або людини, перебраної в одяг небіжчиків, нарешті скульптурного зображення, що повстало з ста-

<sup>1)</sup> Конощенко А., Укр. пісні з нотами. Вип. I. Одеса, 1900, № 33, стор. 47. Демуцький, Нар. Укр. пісні ч. I. У Києві 1905, № 8, стор. 5—6.

<sup>2)</sup> Порів. Ц. Нейманъ, Малорусская баллада о Бондаривнѣ и панѣ Каневскомъ. Киевская Старина 1902, кн. 3.

<sup>3)</sup> T. I. Stecki, Wołyń pod względem statystycznym, historycznym i archeologicznym. Lwów 1864, т. I, ст. 111.

<sup>4)</sup> Н. Костомаровъ, Нар. пѣсни, собранныя въ западной части Вол. губ. въ 1844 году. Малорусскій литературный сборникъ. Изд. Д. Мордовцевъ. Саратовъ 1859.

<sup>5)</sup> Отчетъ Городецькаго музея за первый годъ (1896—1897) Н. Бѣляшевскаго, ст. 43. Дякуємо П. І. Тиховському за вказівку на цю книжку.

родавніх вірувань, має аналогії і у багатьох інших, наприклад, фінських народів і відбилося в фінському епосові, саме в XXXIII руні Калевали, так званій *kulto neito*<sup>1)</sup>).

Ототоження копії з оригіналом, що розвинулося на основі первісних вірувань, обумовило обережне ставлення до дозволу себе малювати. В цьому ховається причина того, що на Україні портрети писали не з живих моделів, а після, вже як людина померла. К. Широцький у згаданій статті зазначав, що „портрети були в нас в свій час у великому попиті і переходувалися з великою пошаною, та не всі вони писалися з натури (це є справедливе лиш що до приїзжих), бо існував в старовину такий звичай, по котрому боялися писати портрет людини за її живоття; через те з живої натури писалася лиш фігура — все доличне: одежа, руки, аксесуари, а лице дописувалось тоді вже коли чоловік вмилрав — теж з натури, або по пам'яті — може й не тим вже майстром. В такому вигляді портрет переходив до нащадків та ставав за оригінал для повторення його в копіях“. У тому, що боялися малювати портрет за живоття, відбилося колишнє вірування, що, заволодівши якоюсь частиною людини, напр. її нігтями, волоссям, або-ж площинним виображенням чи скульптурною подобою, можна через це вчинити їй шкоду<sup>2)</sup>).

Це побоювання необережно дати до рук чужій або ворожій людині свою подобу або портрет виявилося останніми часами в страху фотографуватися, бо фотографуючи можна негарно вплинути й на саму людину. Так одна вродлива селянка, що, носила до міста фотографові молоко, на пропозицію зняти її відмовила: „не треба, бо як знімете,

1) Кн. Н. С. Трубецкой, Финская пѣснь „kulto neito“, какъ переживаніе языческаго обычая, стор. 231—232. Этногр. Обзор. 1905 р., № 2—3. Зміст руни такий: Коли в коваля Ульмарінена померла дружина, він довго побивавсь за нею й плакав. Нарешті він надумавсь викувати собі дружину з золота. Тільки-ж не відразу пощастило йому викувати золоту постать дружини гаразд, він кілька раз кидав у вогонь різні фігури, що виходили в його, і тільки після кількох спроб вийшла золота жіноча постать. Коваль купався разом з нею в лазні і потім лягає з нею спати. Але хоч скільки ліжників він надає, од золотої постати віє холодом, і він мерзне. Отак розказано в варіанті, що його записав Лейнрот, упорядчик Калевали, те саме і в варіантах Кронових. Спільний у них основний мотив: Ульмарінен — вдовець викував собі дружину з золота, щоб замінити свою померлу дружину. Щоб з'ясувати значіння цієї руни, автор статті, Трубецкой зв'язує її з деякими подробицями культу померлих у угро-фінів. Отож в „Описаніи народа Остяцкаго“ Гр. Новицького згадано про „странный же безумія и безстудія исполненный обычай наипаче жены ихъ (Остяки) по смерти мужа содержать. Умершу-же мужу жена приемъ одежду его нѣкую изсѣкше себѣ отъ древа подобие кумира полагаєтъ на сего одежду мужа своего и прибираєтъ утворяши на подобие умершаго, поставляєтъ-же его на мѣстѣ идѣже обыклъ быти мужъ ея сѣдѣти, вся-же, что ему живу бывшу угодная бяху пища нѣкая, сія сему бездушному древу усердно уготовляєтъ и на первомъ сѣдалищѣ своемъ, идѣ-же присѣдять — примать пищу, и его зъ собою положше, объемятъ, лобзаєтъ кумира сего, аки жива мвжа. Вѣруєтъ, бо умершу вся сія відѣти и душа умершаго иногда въ сего утворенного идола входитъ“. Памят. древн. письм. I—III изд. Майкова. СПб. 1884.

2) Порів.: Записки Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові, т. CXXVIII, ст. 212. В ол. Гнатюк, Людські фігурки з воску.



то вже тоді така не буду <sup>1)</sup>“. Подібне явище одзначив акад. Сумцов <sup>2)</sup>. В одному українському селі, коли фотографували на ярмарку групу, старенька жінка затулила обличчя хусткою, щоб не наврочили. Гнідич, що збирав матеріали в селі Бацманах Роменського повіту, зазначає: „На цьому кутку („Задубівці“) поставилися особливо підозріло до записування пісень та фотографування. Казали: Хіба то на добре?... то лихе щось приїхало, оце кого зняв, то ото забіра уже душі, це уже на тім світі до Бога не приймуть. Господь скаже: це мої, хто не знімався, а це чортові <sup>3)</sup>“. В сучасному пісенному матеріалі страх перед фотографуванням не відбився; навпаки, сучасна пісня емансипується від подібного страху.

Ой не ходи коло моря,  
 Бо й у море й упадьош;  
 Не влюбляйся в красивого,  
 Бо з досади пропадьош.

Ой, то море не глибоке,  
 Можна камушок достать;  
 А мій милий не далеко,  
 Можно карточку послать.

(З власних записів цього року в околицях Сталіна, Донбас).

Отже, пісенні мотиви про зображення, що трапляються і в нових записах (напр. у Гнідича), свідчать за те, як тривко живе уява, що склалася в ту давню добу, коли малювання вживалось з магичною метою. Ці уявління, пройшовши античні часи (пор. легенду про грецького маляра, що змалював виноград та пташок), середньовіччя (фабльйо, відоме і на Україні, про побожного маляра <sup>4)</sup>), живуть і досі, виявляючись і тепер у народніх віруваннях та поглядах.

*Віра Білецька.*

<sup>1)</sup> З власних матеріалів.

<sup>2)</sup> Сумцовъ, Очерки народнаго быта, стор. 2. Сборникъ Харьковск. Историко-Филологическ. Общества.

<sup>3)</sup> Гнідичъ, Матер. по нар. слов., т. II, вип. I, стор. 58, № 596.

<sup>4)</sup> Н. Сумцовъ, Легенда о благочестивомъ живописцѣ, Киев. Стар. 1894, кн. X, 20—24.

## НЕПРИЄМНОСТІ ЧЕРЕЗ ЕТНОГРАФІЮ.

Етнографи завсіди скаржаться на те, як важко збирати етнографічні матеріяли, як народ ставить ся до збирачів з недовір'ям і які доводиться вигадувати способи, щоб добути ті або інші відомості. Багато було цих способів у практиці збирачів-етнографів, але я певен, що такого, якого вжито на початку XIX в., ніхто з них не вживав.

Діялося це р. 1810. Графові Тадеушеві Чацькому, відомому діячеві на ниві польської освіти та колонізації на Правобережній Україні, людині дуже освіченій і з широкими науковими інтересами, спало якось на думку зібрати відомості про народні ліки. Для цього треба було вдатися до знахурок - відьом, у яких були всі секрети лікування й до яких удавалися недужі люди.

Але як це зробити?

Чацький удався до київського губернатора Панкратьєва. Той обіжно звернувся до повітових маршалків з проханням допомогти намірові Чацького. Маршалки і собі звернулися з таким самим проханням до окремих поміщиків.

Відьми на селі практикували не відкрито. Про відьом догадувалися, але точно їх не знали. Тим-то, коли поміщики здобули обіжника од повітових маршалків про народні ліки, перед ними повстало питання: до кого звернутися, у кого питати й збирати відомості? Треба було відшукати відьом. І ось в одному з повітів на Київщині (на жаль, не знаємо, в якому саме) один із поміщиків, щоб дізнатися за відьом, ужив отаких заходів. Він зібрав у своєму маєтку всіх бабів до річки і наказав топити їх у воді. Треба думати, зроблено це на підставі вірування, що відьма не потоне, а завсіди впливе. На жаль, цей експеримент закінчивсь нещасливо. Як каже офіційний лист, „происшествіе сіе имѣло весьма неприятныя послѣдствія“. Котрась баба, мабуть, утопилася.

Тадеуш Чацький був людиною, що стояла в звязку з петербурзькими аристократичними колами. Вісті про те, як він збирав відомості од відьом досягли й столиці, набули такого характеру, що міністр народньої освіти граф Олексій Кир. Розумовський, у відомстві якого служив гр. Чацький, як візитатор шкіл на Правобережжі, звернувся до нього ось з яким офіційним листом<sup>1)</sup>:

<sup>1)</sup> Архив кол. ун. св. Володимира. Справи, що залишилися після Чацького, В'язка 25, арк. 75.



Милостивый Государь мой  
Фаддей Феликсовичь.

Въ здѣшней столицѣ распространилась молва, что, по требованію Вашего Превосходительства объ отысканіи въ простомъ народѣ средствъ лѣченія, употребляемаго, по большей части, такъ называемыми въ Малороссіи вѣдьмами, покойный кievскій губернаторъ Панкратьевъ сдѣлалъ по сему предмету окружныя предписанія всѣмъ повѣтовымъ маршаламъ. Въ какомъ-то повѣтѣ, по предписанію маршала, одинъ помѣщикъ, для узнанія вѣдьмъ, приказалъ собрать въ своемъ помѣстьѣ бабъ и топить ихъ въ рѣкѣ. Присшествіе сіе имѣло весьма неприятыя послѣдствія. И хотя Вы съ добрымъ намѣреніемъ дѣлали отношеніе къ губернатору, но какъ оно было поводомъ къ таковымъ послѣдствіямъ, то и вмѣняютъ Вамъ сіе въ вину.

Для столь просвѣщеннаго мужа, какъ Вы, сіе происшествіе не новымъ служитъ доказательствомъ, что самыя полезныя предпріятія не рѣдко обращаются во вредъ, и что не можно быть довольно осторожну въ дѣлахъ такого рода. Случай сей заставляеть меня только напомнить Вамъ сію истину, въ охраненіе собственной Вашей чести.

Пребываю съ истиннымъ почтеніемъ  
Вашего Превосходительства  
покорнымъ слугою

С. П. бургъ  
Юня 24 1810

Г. Алексѣй Разумовскій.

Его Пр-ву Ф. Ф. Чацкому.

На цьому діло не стало. Чацький на лист графа Розумовського написав офіційний „отзывъ“, якого ми не знаємо, але який мусить бути в Ленінграді в архіві кол. Міністерства Народної Освіти.

Видко, все-ж-таки балачки про Чацького й його зайняття етнографією в петербурзьких двірських колах не припинялися і дійшли до самого імператора Олександра І. Міністр освіти гр. Розумовський мусів був „отзывъ“ Чацького докласти самому імператорові. Чацькому було „высочайше“ заборонено далі збирати відомості про народні ліки офіційним шляхом. Міністр народної освіти писав йому <sup>1)</sup>:

Милостивый Государь мой  
Фаддей Феликсовичь.

Отзывъ Вашего Превосходительства на отношеніе мое, по случаю встрѣтившагося въ кievской губерніи извѣстнаго Вамъ происшествія, котораго поводомъ было предложеніе Ваше объ отысканіи въ простомъ народѣ средства леченія и проч., представленъ былъ Государю Императору. Его Величеству благоугодно было повелѣть Министру Полиціи

<sup>1)</sup> Архив кол. ун. св. Володимира. Справи, що залишилися після Чацького. В'язка 25, арк. 74.

отнестись къ Волинскому, Кіевскому и Подольскому губернаторамъ, чтобы означенное предложеніе Ваше оставлено было безъ всякаго дѣйствія. А мнѣ высочайше поручено подтвердить Вашему Превосходительству, чтобы Вы впредь отъ подобныхъ публикацій воздержались, особенно же безъ вѣдома высшаго начальства.

Исполняя симъ высочайшее повелѣніе, пребываю съ истиннымъ почтеніемъ

Вашего Превосходительства

покорнымъ слугою

Г. Алексѣй Разумовскій.

№ 1444

Ноября 13-го 1810

Его П-ву Ф. Ф. Чацкому.

Отак нерозумний вчинок одного з поміщиків пошкодив дуже цікавому замислові, що міг мати цікаві наслідки для збирання матеріалів про народні ліки.

Все це листування міністра освіти з Чацьким характерне ще й з іншого боку. Воно малює ті умови на початку ХІХ в., у яких доводилося починати працю збирання етнографічних матеріалів. На випадок із Чацьким тепер дивимося ми з усмішкою, як на курйоз, але не треба забувати, що це була дійсність, що шкодила науці.

*Акад. Николай Василенко.*

---



## ПОЛТАВСЬКІ ПРИСЛІВ'Я В ЗАПИСАХ 1850-х РОКІВ.

Серед невиданих матеріалів Архіву Рос. Геогр. Т-ва можна знайти чимало цінного для української етнографії від кінця 40-х до 70-х рр. XIX в. Коли Д. К. Зеленін 1914 р. видав першого тома опису рукописів Архіву, я подавала огляд українських матеріалів, що містяться в ньому<sup>1)</sup>, зазначаючи незамінність його, дарма що там є значні, як на теперішній погляд, дефекти записування. Відтоді вийшло ще два томи опису, що подають силу нового матеріалу, що й досі спочиває в шафах Архіву, бо всенюк увагу етнографів скеровано на студії над сучасним побутом. Проте, щоб точно облічити нові елементи в цьому побуті, невідмінно потрібно знати за минуле.

В оцій замітці я спинюся на матеріялі для історії українського прислів'я на Полтавщині, власне на записах, зроблених рр. 1849 та 1850 в д. Полтавському повіті, р. 1854 в м. Гадячому та в Зінькові. Перший рукопис (XXXI. 19) одержано р. 1849 з Полтавської Дух. Консисторії й має він напис: „Копія. Върно. Въ должности столоначальника Николай Михайловскій“. На копії немає жадних указівок, хто й у якій місцевості склав оригінал. Тут читаємо 60 прислів'їв. Другий рукопис (XXXI. 21), що належить Михайлові Соколову, містить „Свѣдѣнія о домашнемъ бытѣ низшаго класса жителей, преимущественно казенныхъ крестьянъ и козаковъ въ Полтав. у.“; писаний в р. 1850-х. Тут є 60 прислів'їв: до п'яти з них — оповідання, що пояснюють ці прислів'я. Третій рукопис (XXXI. 26) — „Симеона Лукіанова сына Метлинскаго“ 1854 р. з м. Гадячого — містить 36 прислів'їв. Четвертий — найбільший — належить учителеві історії та географії Зіньківської повітової школи Василеві Степановичеві Шевичеві, близько р. 1854. Автор класифікує призначений матеріял за типами (сатиричні, історичні, філософські, господарчі) й подає поясіння деяких прислів'їв, зрідка зазначаючи, кому це поясіння належить. Спільна хибка всіх записів — це повнісінький брак указівок — з чіх слів записано прислів'я, чи непевна згадка про той стан громадський, що до нього стосується спостереження. Дальший дефект — дуже ряба ортографія, що дуже приблизно віддає місцеву вимову. В записах з Полтавщини, як і в друкованих збірках, немає певного розподілу матеріялу: прислів'я в справжньому розумінні цього терміну об'єднуються з жартовливими приказками, глузливими словами, часом із зразками лайки; тільки один Шевич спитується класифікувати матеріял.

Особливо цікава серед полтавських записів низка оповідань, доданих до прислів'їв. Ці оповідання подвійного характеру: або подають вони поясіння, звідки прислів'я походять, чи являють пізніший додаток до готового афоризму. В „Лекціяхъ по теории словесности“ О. Потєбня (Харків, 1894, стор. 82 й длш.) наочно показав, як байка чи оповідання, що змальовує конкретну подію, стискується в коротенький вислів, який потім перевертається на прислів'я, причому прислів'я це або повторює кінцеві слова оповідання, або-ж резюмує його зміст. Приклад останнього способу утворювати прислів'я подає оповідання, що йде за прислів'ям „В пич лопатою, а с печи заступом“ (XXXI. 21). М. Соколов пише: „Поговорку эту я слыхаль отъ одного козака. При спросѣ моемъ о значеніи ея, онъ отвѣтилъ: бачте добродію, була колысь жинка, велика кибитниця хлиб пекти. Було як спече, то й собака не йсть. Уже що доставалось їй от чоловіка, то ничего й казать. Один раз вона поробивши хлибъ святый посажала ёго в пич пектись. Як-же

<sup>1)</sup> Україна, 1914, кн. 4.

прийшлося виймати — хліб от черенї не отстае. Сажала лопатою, тепер треба брати заступ. Давай вона ним той хліб мусовати; так де вам, вин так до черени пристав, що вынять его з печи самїй було нияк не можно, а треба було и насилу с цеглою выривати. Такого то хліба наробила, та ще й пичь попортила. Оттак була сподручна, дотепна тая жинка. От витсель то, добродію, и приказка, что в пич лопатою, а с печи заступом“.

Інші оповідання, сполучені з полтавськими прислів'ями, очевидно, були пізнішим додатком до готових висловів. До прислів'я „Бій циле яйце в борщ“ (XXXI. 21) додане таке оповідання: „Зашли два мужика в шинок. Один говорит другому: Чуешь, чи купемо чертку, чи осьмину? Що-ж там з осьмини? Бій цили яйце в борщ! Купуй уже пивкварти, коли хочешь, щоб що було выпити“ (ср. М. Номис, Укр. приказки, прислів'я и таке інше, СПб, 1864, с. 98).

Місцевий випадок звязаний з прислів'ям „Потроху, та с папкою“ (XXXI. 21): „Та що й казати! Було таки у нашого Юхима добре хазяйство. Та що-ж! Не вмив шануватись. Було що дня гости та гости, горилка, та горилка поке спустил все. А нема того, щоб потроху та с папкою, щоб де коли, врядигоди выпив тую чарку, та закливав добрых людей. Годи-б его й люди поважали й худобу-б мав“. (Номис, с. 94).

Так само немає органічного звязку прислів'я „Не дай курци проса, нехай здохне“ (XXX. 21) — з таким оповіданням: „Знаеш що, жинко?“ — „А що?“ — „Кольсь я посулив Гнатови порося“. — „Так що-ж?“ — „Тепер свиня опоросилась, у нас их семеро, одного думаю дати ему“. — „Що ты, оханись! Хиба-ж Гнат з нами посуридски робить? Як зійде наша скотинка на его землю, то хиба вин ій так и отдасть? А гусей скільки перебрав за те тилько, що до него в двир зайшли? Колись був добрій чоловік, той можно було давати, а не теперь“. „Що правда, то правда! Так коли не так, не дам курци проса, нехай здохне! Не дам Гнатови поросяти, нехай выбачить“.

Прислів'я „Було-бь болото, чорты знайдутьця“ вставлено в таке, безперечно, пізніше оповідання: „Оце ты, Максиме, й свиню бреш? Гостей чи що сподиваешся? — Та може хто й зайде! В неділю на моїй улици празник. — А як ніхто не заверне? — Чом? Було-б болото, чорты знайдутьця“ (XXXI. 21).

Цікаве пояснення глузуливої приказки „Обійшовсь, мов Сахно в церкві“ (XXXI. 2) подає Шевич з слів місцевих людей: „Насмѣшка надъ незнающими и непонимающими самыхъ необходимыхъ вещей въ жизни. Сахно былъ удивительный дуракъ! Вотъ что между прочимъ о немъ разсказываютъ: когда однажды онъ пришелъ изъ церкви, его спросили: а былъ-ли сегодня молебень? Да должно быть, что былъ, отвѣчалъ онъ, именно былъ, я вспомнилъ теперь, онъ стоялъ возлѣ меня въ сѣрой свитѣ“. Ця приказка — стара — ми маємо її ще у Климентія — „обійшовся якъ Сахно в церквѣ“. Номис наводить таке пояснення до неї: „Той Сахно обійшовся ніби тим, що чогось задумався в церкві, чи здивувався та й свиснув. Чув у Лубенщині“ (с. 152); в іншому варіанті — „Обійшовся якъ Сахно в Каратулі“ — пояснення детальніше: „То чумакъ був Сахно, був в Каратулі на ярмарку. Спродавшись, загуляв так, що и в голові замакітрилось и якось одбився од своїх. А далі й пішов їх шукать, та й ушелепався у церков, а там саме одправа йшла; не розчовпав горазд, де й що, „гей“, каже, „а де наші?“ Їго й випхали з церкви (Ном., с. 288).

Очевидячки, це й є ті оповідання, що з них, як стало резюме, виникло прислів'я. Звідки-ж годі нове тумачення його в записках із Полтавщини? Серед оповідань, незв'язаних із даним прислів'ям, що начеб-то є готова форма глузувати з дурного, ми надібуємо на такий: „Де ти була?“ — „В церкві“. „Хіба служба була?“ „Була стояла в куточку, вуси накрутила, мов таракан“. „Та ні, обідня чи була?“ „Була й Обідня, стояла попереду всіх: старезна вже, стоїть та головою хита (пані була Обідня)“ (Номис, с. 278). Гадаю, що полтавський варіант подає пізніше розуміння прислів'я за допомогою готового оповідання. Тут, очевидно, моментом, що звязав прислів'я з мандрівною анекдотом, було згадування церкви, як місця події.

Для деяких прислів'їв полтавського запису ми надібуємо історичне пояснення їх походження.



1) „Дере коза лозу, а вовк козу, вовка мужык, а мужика жыд, а жыда пан, а пана юриста, а юриста чорт“ — Шевич занотовує, що тут мова йде про утиски на Волині й Поділлі підчас панування Польщі (XXXI. 2). 2) „Не то козак, що сборов, а то, що вывернувся“ — „ко времени свержения польскаго ига въ Малороссіи“ (Шевич) (пор. Ном., с. 81). 3) „Не до поросят свыни, колы свыню смалят“ — „ко временамъ самыхъ тяжкихъ испытаній Малороссіи: Сомко, Брюховецкій, чорна рада напминаются этой пословицей“ (Шевич) (пор. Ном., с. 4. 1; Франко, Гал.-рус. нар. приповідки, III, с. 61 — подає простіше поясніння: „Говорять про якусь безнадійно запізнене діло“). 4) „Подывыться, дядю, що дядына робыть: усих курей порызала, тилько пивень ходыть“ — це прислів'я, очевидно, уривок якоїсь пісні, Шевич тлумачить так: „Дядя — это Русскій Царь, дядына — это Польша, куры — малороссіяне, пивень — это Хмельницкій“.

На жаль, ніде Шевич не подає жадних указівок — чи йому належить цей історичний коментар, чи він ґрунтується на місцевих переказах.

Особливий інтерес являють варіанти давніх прислів'їв, відомих нам іще з записів еромонаха Климентія<sup>1)</sup>. Відокремлюємо їх в огляді.

1. „Баба с воза — кобыли легче“ (ср. Кл. „Баба з возу... легше“. Сим. „Кума шла пѣша, кумонямъ лехче“, 112. Ном. 106) (= XXXI. 2). (XXXI. 19) (XXXI. 21). 2. „Вид лыхого поли вриж, та и втикай“ (Кл. „От лихого поли врѣзавши<sup>2)</sup> утѣкати треба“) (Ном. 18, 40, 224). (= XXXI. 21) 3. „Вин за пориг, а вона за периг“ (Кл. Л. „Скоро за порогъ, а онъ за пирогъ“) (Ном. 174). 4. „Воду вары, вода и буде“ (Кл. Воду варывши, вода и будетъ). 5. „Вельке диво, що в пана жинка хороша“ (Кл. „Не дывуйся, що в пана жонка хорошая...“) (Ном. 107). 6. „Гольий розбою но бойтсья, а мокрый дощу“ (Кл. „Голому разбой не страшень“) (Ном. 31). 7. „Допік мов горохом об стіну“ (Кл. „Як горохомъ о стѣну“) (Ном. 255). 8. „Живиця, куме, не вважайте, що хлиб позиченый, а чи ланни его не отдаваты“ (Кл. „Куме, ѣжь хлѣбъ хоч позиченый, не мнѣ отдаватъ“). 9. „И мои гроши не полова“ (Кл. „Грошы не полова“) (Ном. 193). 10. „Коваль коня кує, а жаба свою ногу дає“ (Кл. „Коня куютъ, а жаба ногу пудставляетъ“) (Сим. „Куды конь с копытом, а рак тут же с клешнею“) (Ном. 51) (Коня куют, а... XXXI. 19). 11. „Колы не пип, не мыкайся в рызи“ (Кл. „Не попь, не мичся в ризи“ (Ном.). 12. „Куды голка, туды и вытка“ (= куды иголка, туды и нитка Кл., Сим., Ном. 173). 13. „Котузі по заслузі“ (Кл. „По заслузѣ котюзѣ“ Ном. 137). 14. „Куды кынь, то клын, а дирывам наверх“ (Кл. „Куды кин, то клынь“) (Ном.). 15. „Кумъ не кумъ, не лѣзь в горох“ (= кумъ не кумъ, не лѣзь у горохъ. Кл. или „свій, не свій... (Ном. 189). 16. „Любы дитей, як душу, а трусы як грушу“ (Кл. „Жону люби, як душу, а товчи злую, як грушу“) (Ном. 174, 168). 17. „Молодого кровь гріє, а старого дидько“ (Кл. „Молодого кровь грѣгъ“). 18. „Мы с тобою, як рыба с водою, я на дне, а ты до дидька“ (Кл. „Мы с тобою якъ рыба з водою“) (Ном. 184). 19. „Не быты кума, не пыты пыва“ (Кл. „Не бивши кума, не пити пива (= XXXI. 19) (Ном. 100). 20. „Не сіло, не пало, дай, бабо, сало“ (Кл. „Ни сѣла, ни пала, дай бабо сала“ (Ном. 125). 21. „Не сқыдай кожуха до святого Духа, а по святѣм Дуси в тим же кожусі“ (Кл. „До Святого Духа не покидай кожуха“). 22. „Оженывся та

<sup>1)</sup> Климентій Зіновіїв син, еромонах, віршувальник часів Мазепи. Література за нього: П. Куліш — Климентій, українській стихотворець временъ гетмана Мазепы — Русс. Бесѣда, 1859, V та Основа, 1861, I; В. Доманицький — Невідомі вірші еромонаха Климентія. Записки Наук. Тов. ім. Шевченка, 81; В. Перетц — Вірші еромонаха Климентія Зіновієва сина. Львів. 1912. Оригінал належить Бібліотеці Київського І. Н. О., описав його проф. С. Маслов у своєму каталозі рукописів Бібліотеки кол. Київськ. Університету (р. 1910). Складається з двох частин — віршів (опублікував акад. В. Перетц) та прислів'їв, цілком ще ніде не публікованих. Заголовок цієї частини такий: „Приповідсти [або теж присловія:] Посполитые, и Азбукою ради скорѣйшого (:якогого слова:) поѣсканя новособравшиися споряженные: и zde положенные, для розныхъ потребъ. Которыхъ заживають вречахъ слушныхъ Православные“. Писана збірка укр. скорописом XVII—XVIII в. Можна гадати, що збірка ця належала П. Кулішеві.

<sup>2)</sup> (Див. що... XXXI. 21).

и зажурывся“ (Кл. „Оженився, всѣмъ зажурывся“). 23. „Обищав пан кожух даты, да и слово его тепле“ (Кл. „Объщав пан кожух, да й...“ (Казав пан... XXXI. 19, 21) (Ном. 88). 24. „Паны як дурні, що хотять, то роблять“ (Кл. „Волно Богу що хотѣти, то чинити“ и „Ладно на сем свѣтъ що хотѣти, то чинити“) (Ном. 25, 31) 25. „Панска ласка до порога“ (= Панская... Кл.; Ном. 26). 26. „Проміняв ремінець на лычко“ (Кл. „Затративши личко чужое, ремѣнцемъ мусяшь отдати“) (Ном. 188. 207). 27. „Помершымъ — вічний покой, а дурному вічна память“ (Кл. „Дурному вѣчная память“) (Ном. 125). 28. „С москалемъ дружы, а камень за пазухою держы“ (Кл. „З литовиномъ братайся, да камен держи“. Ном. 18). 29. „С чужого воза хотъ посеред калу“ (Кл. „З чужого воза и посродку грязь зсѣдай“ (Ном. 188). 30. „Там добре, де нас нема, як мы туды прыйдем, то и там пожемъ“ (Кл. „Усюди добро, где насъ не маш: а где мы живемъ. то и людымъ попсумемъ“) (Ном.) 31. „Утяв як шыломъ патоки“ (Кл. „хвativity шилом... (Вхатив... XXXI. 19) (Ном. 37). 32. „Хотъ до Кракова, то однакова“ (= хочъ... Ном. 44). 33. „Хотъ голый, та в пидвязках“ (Кл. „хочъ голый да пишный“) (Ном. 98. 219). 34. „Не ходыть біда по лісі, тилько по людяхъ“ (Кл. „Лихо не по дереву ходит, тьлко по людяхъ“) (Сим. 79: „Беды ходят по людем, а не по лѣсу“) (Ном. 37). 35. „Поки сонце зійде — роса очи выість“ (Кл. „Покул сонце взійде, а выѣст...“) (Сим. 97, 132: доколе (пока) солнце всходит, а роса и глаза выбьет) (= XXXI. 19) (Ном. 110). 36. „Бог високо, царь далеко, а пидпанки що хтять, то роблять“ (Кл. Бог високо, а панъ далеко“) („Сим. 87: „Високо Богъ, далеко царь“) (Ном. 155. 27). 37. „Без хозяина товар плаче, без господыни свынї“ (Кл. „Без господаря и товар плаче“) (Ном. 197). 38. „В гурти и каша істься“ (Кл. „У гурту и кулѣшь с кашею ѣтся“) (Ном. 209). 39. „Ранняя пташка зубы теребит, а пиздня очи продырає“ (= Ранняя пташка зубѣть теребит, а позняя очи продираетъ. — Кл.; Сим. 136: Раняя птиця нос очищает, а поздная глаза продираетъ“) (Ном. 221). 40. „Хто рано встає, тому Бог дає“. (= Кл.: хто рано встаєт, тому Богъ даєт. Ном. 221). 41. „Хто дбає, той має“ (Кл.: хто дбаєт тот маєт. Ном. 193). 42. „Червонецъ маленькій та важненькій“ (Кл. „Маль золотникъ, да важокъ“). (Ном. 30). 43. „Шерсть, верть, в черепочку смерть“ (Кл. Шерть, верть, вышла чверть, бери роковое“) (Ном. 196). 44. „Ворона воронї очей не виклює“ (Кл.: „Ворон ворону ока не клюєтъ“; Сим. „В. в. глаза не выключет“, с. 85) (Ном. 152). 45. „Дай Боже усе умыти, да не все робыты“ (Кл. Дай Боже все умѣти, да не все робити. Ном. 117) 46. „Де нѣ думав ничь ночуваты, прійдеться двї“ (Кл. „Где не сподѣваешся ночи ночоват, там будеш двѣ“) (Ном. 104). 47. „З занову сытце на килочку, а як престарїється, то пид лавою“ (Кл. „Занова сытце на колочку виситъ“) (Ном. 102). 48. „За сыротою Бог с калытою“ (Кл. „За сыротою Богъ (= XXXI. 19) (= XXXI. 21) (Ном. 209). 49. „Зла искра поле спалытъ, и сама счезне“ (Кл. „Искра лиха и поле выжжет, и сама згинетъ“) (Ном. 57). 50. „Людей слухай, а свій розум май“ (Кл. „Людей слушай и свой розумъ держи“) (Ном. 119). 51. „Любышь позычаты, любы и отдавати“ (Кл. „Бувши виннымъ, треба бути и платнымъ“) (Ном. 208). 52. „Не карай Боже, ничим, як борщъ ни с чым“ (Кл. Не карай ничим, як борщъ нишимъ. „Не карай мене ничим“... XXXI. 21). 53. „Каликы не родятся, а робляться“ (Кл. „Калѣка не родиться, робится“) (Ном. 91). 54. „Поперед невода рыбы не ловлят“ (Не ловы... XXXI. 19) („Наперед невода рыбою не хвалысь“ (XXXI. 2) (Кл. „Наперед невода рыбы не ловы (в. не имай“) (Ном. 52). 55. „Тодї мынї лыжы губы, як гирки, бо як солоджї. то я и сам облыжу“ (Кл. Утры моѣ смажныя уста, а сахарныя и сам утру“) (Ном. 46). 56. „Покирне телятко двї матки ссе, а ледаче, ни одной (Кл. Ласкавое телятко двѣ матки ссетъ“) (Ном). 57. „Через святых до Бога, через добрыхъ людей до пана“ (Кл. „Черз слугъ до пана, а чрезъ святых до Бога“). 58. „Чужыми руками любышь жар загораты“ (Чужыми руками огонь загрѣбати“). 59. „Шануй горы, мосты, будут цілы кости“ (Кл. „Встават треба ѣдучи через мосты, жеб були цѣлы кости“) (Ном. 222) 60. „Щоб ниhto не дождав з дужымъ боротысь, а с богатымъ позываться“ (Кл. „З дужымъ боротысь, смерть на умѣ“) (Ном. 24). 61. „Як постельшь, так и выпешеш“ (Кл. Якъ постелеш, так и спатимешъ, Сим. 112. „Каково кто постелет, таково и выпется“) (Ном. 139). 62. „За мое жио, та мене й побито“ (Кл. „За наше жито, нас и побито“) (XXXI. 21) (Ном. 79). 63. „Абы на мене мисця свитѣв, а звизды и коломъ побью“ (XXXI. 19), „Аби мисця свитив, а звизды киломъ“



(XXXI. 21) (Кл. „Абы мѣсяць на мене свѣтивъ, а звѣзды хоч и так;“ вар.: „а звѣзды колком побю“ (Ном.). 64. „Не втаитця шыло в мишку“ (Кл. = Ном.). 65. „Що з воза впало, то пропало“ (Кл. „Давно тое пропало, що з воза упало“) (Ном.). 66. „Колы з лысыною родывся, то з лысыною и пропаде“ (Кл. „Лисий вродився, лисий згинеть. „Колы з лысыною родитися жеребя, з лысыною и згинет“, „Кон з лысыною родитися, з лысыною и изгинет“) (Ном. 64). 67. „Без Бога ни до порога“ XXXI. 19. 21) (Кл. „Без Бога а ни...“) (Ном.). 68. „Чуе муха, де струпь“ (XXXI. 21) (Кл.; Ном. 192). 69. „Шити, билити — завтра великдень“. (Кл.: Шити бѣлити завтре великден. = Ном. 196) (XXXI. 21. 19). 70. „Есть сего цвиту по всему свѣту“ (XXXI. 19. 21) (= Кл.; Есть того цвѣту по всему свѣту; Но ). 71. Литом нижкою откинеш, а зимою ручкою вхваташ“ (XXXI. 21) (Кл. Лѣтом отгрѣбають ногами, а в зымѣ брали-б и руками да не будет часомъ того часу“) (Ном. 12). 72. „За вовка помовка, а вовк на порози“ (XXXI. 21) (Кл. „О вовку говорят а вовкъ тут же“). (Ном.) 73. „Е в глеку молоко та голова не влѣзе“ (= Кл.: Е и в глеку... да... не влѣзе Сим. 86: „Видит собака в кувшине молоко, да не достанет что глубоко“ (XXXI. 2). (Ном. 104). 74. „Нихто не вида, як хто обида“ (XXXI, 2) (Сим. 149: „Христось все видить, хто ково обидить“: Кл. Нихто не вѣдает, якъ хто обѣдает“ (= XXX. 21) (Ном.). 75. „Хоть щилый вѣк учысь, то дурным треба вмерты“ (XXXI. 2) (Сим. 86: „Вѣкъ жить, а вѣкъ учитца“) (Кл. „Человѣкъ до смерти учится“ (Ном. 117). 76. „Кобза знаѣе, якоји грае“ (XXXI. 2) (Кл. „Знае то дуда, що играе“). (Ном.). 77. „Велькый дуб, та дупленатый“ (XXXI. 19) (Кл. „Великъ дубъ да дупнатъ (Ном.). 78. Не буде баба вѣйтом“ (XXXI. 19) (Кл. „Твоя баба войтомъ“) (Ном.). 79. „Богу молись, а чорта не гнѣвы“ (XXXI. 2) „Богу молись, а до берега гребьсь“ (XXXI. 19. (Кл. „Богу молися и кого іного не гнѣви“) (Ном. 114). 80. „Не грѣй гадюки в пазуси, бо вкуси“ (XXXI. 21). (Кл. „Не грѣй гадюки за пазухою“) (Ном. 58). 81. „Рада-б душа в рай, та грихи не пускают (XXXI. 21) (= да... не пуцають Кл.; Ном.). 82. „Про нашего Марку не буде сварку“ (XXXI. 26) (Кл. „За Марка не була сварка, за мысл взялися“) (Ном. 69), 83. „Далеко куцоду до зайця“ (XXXI. 2, 21, 26) (= Зайця Кл.). 84. „Богослов — неоднослов“ (XXXI. 2) (Кл. „Хоть Богословъ, да не однословъ“) (Ном. 195). 85. „Варыв чорт з попом пиво, та й молоту одцурався“ (молот — гуца; насмешка над корыстолюбием духовенства) (XXXI. 2) (Кл. „С. паном хтось инший пива варив да и молоту отцуравься“). (Ном. 18: „с москалем...“). 86. „Як вовка боятца, то и в лис нейты“ (XXXI. 19) (Кл. „боявшися вовка въ лѣсь не буват“). (Ном.). 87. „Ни швецъ ни жнецъ“ (XXXI. 19) (Кл. „Ни швецъ ни жнецъ“). 88. „Упросылись злыдни на тры дни, та чорт их и выкурить“ (XXXI. 19). (Кл. „Впросились злыднѣ на три днѣ, да и за три недѣлѣ не хотять отходити“). (Ном. 33). 89. „Гольий як бубон, а острый як бритва“ (XXXI. 19) (Кл. „Гольий як костка, а остер як бритва“). (Ном.). 90. На безрыбьи и рак рыба“ (XXXI. 21). „На безрыбьи и рак рыба. на безлюдди и Хома чоловик“ (XXXI. 19) (Кл. „И Хома дворянинъ на безлюдю“). Частину прислів'їв можна датувати за допомогою рукоп. збірки XVII в., що видав П. К. Симоні. 91. Мягко стеле, та твердо спать буде“ (XXXI. 19). (Сим. 120: Мягко стелет, да жестоко спать“) (Ном.). 92. „Дальше в лис, больше дров“ (XXXI. 19) (Сим. 96: „Дале в лѣсь, больше дров“) (Ном. 69). 93. „Не тилько свѣта що въ вікні — за викном больше“ (XXXI. 2, 21) (Сим. 124: „Не толко свѣту что в окошке“) (Ном. 107). 94. „Не вмер Данило, болячка вдавила“ (XXXI. 21) (Сим. 127: „Нашаво Данила земля придавила“) (Ном. 154). 95. „Великому кораблю велике й плавання“ (XXX. 21) (= Сим. 84). 96. „Абы корыто — собаки будут“ (Сим. 84; „Был-бы хлѣбъ, а у хлѣба люди будутъ“). 97. „Думка за морем, а смерть за плечыма“ (Сим. 78: „Боися Бога, а смерть у порога“) (Ном. 159) 98. „На чужый коровай очей не порывай, да собѣ дбай“ (Сим. 110: „Ищай чужее. свое погубляет и сам погибает“). 99. „Як куртї платят, то курта (собака) и бреше (XXXI. 2) (Сим. 112: „Какова псу кормля такова им и ловля“) (Ном. 88, 138). 100. „Дасть Бог и нашему теляти вовка поиматы (XXXI. 19) (Сим. 97. „Дай Богъ...“) (Ном.).

Порівнюючи полтавські прислів'я з старими варіантами, бачимо, що значною частиною вони добре заховались й іноді буквально збігаються з варіантами еромонаха Климентія. Іноді давній текст трохи поширюється (пор. 6, 7, 14, 17, 18, 21, 27, 36, 37, 47), або ж набирає звичайної ритмової форми; іноді з римом навіть — (10, 48, 28). Іноді ва-

ріянт цікаво відбиває різницю епох: див. популярне прислів'я: „С москалем дружы, а камень за пазухою держы“ (28), котра у Климентія звучить ще відгомном інших взаємовідносин: — „З литвином братайся, да камен держи“.

Чимало з полтавських прислів'їв свого часу, очевидно, не були поширені на Україні, бо в збірці, що її видав Номис за матеріалами близьких років, їх нема. Серед цієї групи є прислів'я, відомі і на Московщині — „не по коню, так по оглоблях“, „на то шука в мори, щоб карась не дримав“ та подібні, але є й цілком своєрідні, місцеві прислів'я, що їх записувачі ще могли пов'язати з конкретним випадком з місцевого життя, але які вже, очевидно, обернулись на той час у загальнопоширені.

*Варвара Адріанова-Перетц.*

---



## Рецензії та бібліографія.

Нова спроба посистематизувати дані первісної лірики. (Н. Werner. Die Ursprünge der Lyrik. Verlag von Ernst Reinhardt. München 1924).

Книга Н. Werner'a є одна з надзвичайно цікавих спроб з'ясувати еволюцію первісної лірики<sup>1)</sup> на підставі даних зареєстрованих у сучасних малокультурних народів, а почасти й даних старовинного фольклору — германського, індійського та грецького. Автор опрацював велику світову фольклорну літературу і хоч власних спостережень, здається, в нього не було, але велика заслуга його в тім, що він робить спробу оригінально переглянути відомий матеріал та звести його до певної і цікавої системи. Звичайно, щоб розібратися в цій системі та оцінити її, — треба виразно уявити собі суть авторового підходу та методи.

Кожну книгу слід розглядати одночасно з двох поглядів — що-до задуму й що-до його втілення. Вернерова спроба найцікавіша саме що-до свого задуму, бо що-до виконання — з автором дуже часто не можна погодитися. Це спроба еволюційної аналізи джерел лірики, у цьому розумінні слід вітати її, але даліше окреслення методи вже таке, що викликає сумніви. У передмові, пояснюючи незалежність своєї еволюційної методи од конкретно-історичної, Вернер каже, що він хоче йти шляхом „еволюційно-психологічної аналізи“. Адже-ж еволюція сама по собі „логічна“ і те, що вона в даному разі є еволюція форм людської психічної творчості, — не може змінити загальної суті розуміння еволюції. Процес творчості, що зумовлює утворення ліричних форм, підлягає безперечно психологічній аналізі, як і кожне психічне явище, але розгляд закономірності в змінах самих ліричних форм, як таких, може призвести нас тільки до усвідомлення логіки цих змін, тоб-то до еволюції їх. Такий „психологізм“, звичайно, дає суто фактичні шкідливі наслідки, от чому ми бачимо, що Вернер узагалі перебільшує в своєму постійному звертанні до „психологічних“ пояснень.

Отож, напр., він не хоче визнати за метафори деякі відповідні первісні зразки, бо не певний, чи є вони наслідком психологічного процесу певної та свідомої аналогії, проте в них ми бачимо цілком виразну мовну форму порівняння: „так..., як“. Здавалося-б, що фактична підстава для означення в таких випадках є як-раз тільки мовна форма; з другого боку й наша метафора зовсім не є наслідок цілком свідомого процесу: і в звичайній мові, і в поезії метафори утворюються на основі напівсвідомого процесу.

Виразніш у Вернера принципове розмежування метод еволюційної та конкретно-історичної. Вернер каже, що „історія“, як така, його не цікавить, що навіть, коли в нього і трапляється випадок історичного покликання на щось, — він це обґрунтує зокрема, як винятковий момент. З таким авторовим поглядом, здавалося-б, цілком можна погодитися: треба вивчити „джерела“ лірики, щоб показати, що вся сукупність ліричних засобів уже міститься в історичній творчій потенції людства і що, таким чином, мова може йти тільки про те, які були первісні ліричні форми — відомі або такі, що їх уважають за можливі, і кінець-кінцем, як уявити собі їх можливу еволюцію у сучасні форми. Справді, конкретної „історії“ первісної лірики й не може бути, бо взагалі про первісну людину

<sup>1)</sup> До хиб авторових належить і те, що він, говорячи про лірику, дуже часто оперує з матеріалом епосу. Ми весь час уживаємо авторової термінології, щоб не ускладнити свого розгляду зайвими поясненнями.

ми знаємо найбільше з того, що спостерегаємо в сучасних малокультурних народів, припускаючи, що форми первісної культури та культури сучасних малокультурних племен — принципово близькі.

Але й тут Вернер не забезпечив себе од непевних висновків: він, напр., ніде навіть не висловлюється про те, який у нього критерій, щоб уважати ті чи інші форми за генетично основні. Проте, відомо, що в цім полягають, може, найбільші труднощі систематизувати етнологічний й фольклорний матеріал, бо багато з цих форм могли бути історично декадансом досконаліших та й узагалі невідомо, що вважати за сталі ознаки примітивного стану культури. Тут Вернер поділяє, помиляючись, багатьох попередніх дослідників і можна сказати іде „традиційним шляхом“.

Усю книгу розподілено на дві головні частини: 1) загальну, 2) особливу. „Загальна“ частина торкається питання що-до загального-ж окреслення „змісту та форми“ в первісній ліриці та що-до основних їх типів.

До цієї частини додано вступ, де ми бачимо знов-таки загальну-ж характеристику примітивної свідомості, як передумови усіх модифікацій ліричних форм. Тут подано відомі її риси: надзвичайна конкретність, відсутність суворої диференціації і т. и. — „Особлива“ частина говорить про „поетичні форманти“, а саме: 1) поетичну образність у формі порівняння, метафори, 2) поетичне повторення, паралелізм, 3) еліпсу, 4) ритм, 5) риму, що її він розглядає, як окремий вид асонансу. Така система відгонить випадковість, бо автор навіть і обґрунтовує її дуже мало. Він каже, що: „..... es scheiden sich die Formanten, welche keine innere Beziehung zur allgemein Sprachlich - Denkhafte, von solchen, denen von vorneherein diese immanente Beziehung zukant“. (42 ст.). Перші він називає: „allgemein sprachliche Formanten des Lyrik“ і розуміє їх, як: die hohe Anschaulichkeit der Sprache letztlich das „Bild“, daß Gleichnis, а також і: „sintaktische Formanten die Knappheit der Ellipse, die Redseligkeit der Wiederholung, des Parallelismus“ (42 ст.).

Тут одразу-ж помітні основні хиби Вернерові, передусім — відсутність виразності в теоретичних його поглядах. Цілком незрозуміло, чому 1) він уважає явища ритму та асонансу за щось, що аж ніяк не стосується логічних моментів мови, процесу думки в мові, 2) він вирізняє саме порівняння, повторення та еліпсу, не кажучи нічого за інші відомі стилістичні фігури й тропи. Перше то дивніш, що з дальшого ми дізнаємось, що „die Rhythmik eine Tabuform der Bewegung“ (ist) (130 ст.). От чому напр. індійці, прислухавшись до ритму даної пісні, одразу розуміють, до якої соціальної групи вона належить, тобто для них, значить, ритм у мові є своєрідна логічна ознака змісту. Дивно також і те, що автор визнає за alogische Formanten тільки ритм та асонанси. Сучасний стан теорії звуку взагалі і мовного зокрема вимагає далеко ширшого підходу до явищ мовної звукомузики. Цікаво те, що матеріали Вернерові та його підхід до їх розгляду дають можливість убачати напр. елементи мовної „гармонії“ та її еволюції в примітивній ліриці.

Асонанси, як їх розуміє сам Вернер, викликаються з одного боку ритмом, з іншого боку — тяжінням до утворення закінчених цільних уривків мелодійного характеру. Це-ж як-раз цілком виразно й доводить їх „гармонічну“ роль, подібну до ролі напр. акордів у музиці.

Передусім Вернер розглядає зміст примітивної лірики. Автор підкреслює щільний зв'язок поміж словом, тоном та афективно-моторним суб'єктивними настроями. Згідно з цим він розрізняє „sinnfreie und logische Poesie“. Перша характеризується моторністю звучання, друга спочатку є короткий експромт, що вирвався був під впливом суб'єктивного зворушення. „Логічна“ лірика еволюційно походить від такого експромту. Крім того, слід розрізняти ще дві форми sinnfreier Lyrik: die in engerem Sinn alogische (Sinnlose) Poesie und die scheinlogische (logoide) Poesie. Як приклад першої, Вернер наводить пісню південно-амер. ботокудів: Kalani — aha.

Друга форма — це, коли вживається накопичення зокрема зрозумілих слів, але у сумі вони не являють певного змісту, систематичної думки. Тут Вернер розрізняє Ursprüngliche und degenerative<sup>1)</sup> Lyrik. Ця остання утворюється тоді, коли пісня, перехо-

<sup>1)</sup> Дегенерацію ліричних форм автор уявляє собі тільки в таких випадках і в такому вигляді, бо ширших тверджень ми в нього не знаходимо.



дячи до іншої соціальної групи, втрачає свій попередній раціональний зміст і залишається тільки суго ритмічно-мелодійна піеса. Цікаве між иншим таке зауваження Вернерове: на певнім ступені розвитку, у так званих напівкультурних народів ми помічаємо перші початки своєрідного поетичного почуття, напр. чорноногі індієці (Америка) зну-щаються з пісень білих як-раз саме за їх „логічність“, бо вважають їх за звичайну мову, що не лічить мистецтву.

У 2-му розділі автор перелічує *Urtypen logischen Lyrik: Nahrungs Lyrik, Sexualgesänge, Totengesänge* і кінець-кінцем, як наслідок порівнюючи великого ускладнення творчого розвитку — *Zornesang. Nahrungslyrik* Вернер вважає за основну форму — ein *Urtied*. Спочатку вони мають вигляд простого констатування об'єктів їжі, але трохи згодом утворюються й складніші форми, за термінологією авторовою — *Wünscherfüllungs- poesie* (поезія бажання здійснення чогось), як напр. *Schweingesang* у Півден. Андаманезії (ст. 15). На первісній-же стадії культурного розвитку здибаємо ми й *Sexualgesang* у формі простого констатування полового акту. *Totengesänge* розвиваються не на перших ступенях культурної еволюції. Вислови туги й скорботи спочатку мають вигляд простого виклику, що його позбавлено пісенної поетичної форми, напр. у індієців з Каліфорнії ми бачимо або 1) безглузді склади (*Jokala*), або 2) прості виклики „*inregulärer Kadenz*“ (*Jokut*) або 3) короткі афективні виклики, як от: „О, моя мати!“ (*Gallinomero*). Ї форми констатування „стану скорботи“, як напр. у караїбів: „О, які ми безталанні! Він помер!“ (ст. 17). Дальша форма розвитку полягає в тім, що почуття скорботи народжує почуття здивування перед змінністю, несталістю світу. Мовна форма, що є висловом цього почуття, є п и т а н н я. Ми здибаємо це усюди в усіх малокультурних народів, напр. у папуасів знаходимо такий зразок. „Чому він мусів умерти? Чому його заворожили?“ (17 ст.). Звідси розвиваються де-далі складніші форми, де почуття неможливости усвідомити рацію факту смерті й втрати дорогої для нас людини, — варіюється найрізноманітнішими способами: „Мій чоловік пішов, хто-ж инший буде мені (за чоловіка)? Мій батечку! Хто-ж працюватиме для мене? Мій чоловіче, хто-ж для мене кокосові горіхи (колуватиме)“ (ст. 18. Меланезійський зразок). Тут ми бачимо, як мотиви *Nahrungslyrik* увіходять у загальну форму траурної піеси й ускладнюють її.

Переходячи до *Zornesänge*, Вернер намагається з'ясувати психологічні основи їх, але невдало. Він вказує, що, тимчасом як інші пісні виникають на ґрунті виявлення почуттів *Wünscherfüllung* (бажання здійснити) що-до об'єкту, цих почуттів, *Zornesang* походить од почуттів бажання зруйнувати цього об'єкта (*Zerstörung*), що обурює вже самим фактом свого існування. Простіше було-б вказати, що вони виникають з активного афекту, адже-ж трохи далі він сам підкреслює, що природній вираз цього афекту — суто моторний, що виключає розум, почуття міри і через це й „логічну“ поезію. Вернер зауважує напр., що *Zornesang* народжується тоді, коли або можна вже вгамувати афекта, або, як, напр., у випадках малодушности, полохливости, він через деякий час поступово зменшується, слабшає під впливом інших афектів. Вернер убачає такі окремі мотиви у піснях цього виду: 1) мотив досади (*Ärgers*), 2) мотив знущання (*Hohnes*), що сам по собі зустрічається в таких двох формах: а) *Feindesang* (пісня проти ворогів), б) *Sexuelle Hohngesang* (пісні сексуального знущання). Першу форму дуже поширено по всьому світі, до того-ж ми здибаємо випадки спірки, суперництва, що заміняє безпосередню боротьбу, герць, як напр. такий ескімоський зразок: один ескімос обвинувачує иншого, що вкрав у першого його жінку, викликаючи другого на *Trommellied* (барабанна пісня), а другий ескімос і собі винуватить, обороняючись, першого в крадіжці в нього тюленя (20 ст.). Ще більш поширено другу форму, що зумовлюється гостротою боротьби чоловічого й жіночого полів. Тут особливого розвитку досягає перекривляння й переймання. Напр. у тубільців архіпелагу Бісмаркового ми здибаємо пісню, де співець знущається з жінки, ніби-то вона підчас сну своєї дитини мріяла про полові зносини з співцем. Уся пісня є по суті пісня кохання (жіноча) і тільки у початку й у середині ми знаходимо слова самого співця. Цілоком зрозуміло, що мотив переймання становить вже момент великих можливостей естетичного розвитку. Вернер, проте зауважує, що дальшого формального розвитку ці мотиви сами по собі набути не можуть, що тільки увіходячи в магічну



сферу, вони мають можливість такого розвитку. В магичній сфері усі ці мотиви повторюються, до того-ж матеріал пісень, пристосовуючись до магичного завдання, разом з тим ускладняється. *Nahrungslieder* перероблюються у *Zaubersprüche* (вирази чаклунські), до того-ж момент констатування розвивається у, мовляв, магичну „індукцію“. Те саме можна сказати і про сексуальні пісні. Магічні пісні над померлими подібні до *Totenbaunlieder* und *heuchlerische Weg'laglieder* (пісні-замовляння, шептання над померлими та удавані: не щиросерді жалібні пісні). Дяки на острові Борнео, напр., мають фахівців голосіння, бо сльози, стогони та жалібні пісні це є те, що, як своє власне майно, померлий забирає з собою на той світ.

Своєрідного розвитку набуває лірика в релігійних піснях, зауважує Вернер, але, на превеликий жаль, нічогосінько більш і не каже, хоч цей такий важливий вид первісної поезії, здавалося-б, цілком природньо повинен був-би звернути увагу дослідникову.

Вернер підкреслює, що соціальне середовище, ускладнюючи зміст усіх цих мотивів, разом із тим силою „традиції“, закріплює і окреслює їх, як певні і сталі ліричні типи. „Соціалізуючись“ *Nahrungs* und *sexuellerik* уходить в коло *fruchtbarkeit Zeremonien* (церемонії що-до плодючости), *Totenklagen* — в коло *Sterbezereemonien*, де набирають вигляду спеціальних *Sprüche* (вирази замовляння, шептання), *Zornesänge* — стають *Kriegsliedern*, звязуючись також із спеціальним церемоніялом. Далі Вернер намагається схарактеризувати психологічний процес, що звязується з вказаними видами первісної поезії. Він зазначає, що *alogische Poesie*, об'єднуючись з танками, звязується переважно з веселими настроями, тимчасом як *logische Poesie* — переважно з невеселими: Шаденберг та Майєр повідомляють про *Aetas*, що, не зважаючи на природню веселість їхньої вдачі, „логічна“ їх поезія здебільшого сумна. Цікаві й інші твердження Вернерові що-до загального характеру і тону первісної поезії. Він каже, що первісні „логічні“ пісні, що в їх основі є емоція бажання, скеровуються спочатку у, так-би мовити, бік примітивної об'єктивности: вони мають на оці об'єкт — причину емоції і бувають простими заступленнями реальною сприйняття даного об'єкту. Тільки згодом розвивається справжня *Ichlyrik* (суб'єктивна, індивідуалістична лірика), найшвидше в стадії магізму. Торкаючись питання що-до різниць у мотивах сучасної і первісної лірики, Вернер підкреслює „реальність“ примітивної і знаходить основну різницю в тім, що остання не виходить із сфери справжньої реальности, тимчасом як європейська приводить нас до якоїсь особливої „*poetische Wirklichkeit*“. Тут знов ми помічаємо теоретичну слабкість у Вернера. Він не спроможен до кінця змалювати різниці у ставленні до реальної дійсности в примітивній та сучасній поезіях. Примітивна поезія теж не зосереджується тільки на тому, що констатує факти околицьного середовища — адже Вернер сам каже, що це перший, вихідний момент у розвитку примітивної поезії, найбільше-ж удосконалюється первісна лірика саме у магичній сфері, де ставлення до реальної дійсности будь-що-будь не можна рівняти з простим констатуванням. Магічна дійсність — це дійсність уяви, але примітивна людина вірить у неї, надає їй риси реальної дійсности, надає їй життєвої силу і значіння цієї реальної дійсности. Проте, все це складна, творча, розвинена праця його уяви, от чому, через дегенерацію магізму, ми отримуємо вже як-найсправжнішу поезію. Отже, одміна тут полягає головне в суб'єктивній сфері, в сприйнятті, але не в об'єктивній сфері — в тім, що малюється. Коли-ж Вернер хоче показати, що існує якась особлива дійсність, одмінна й од реальної й од логічної — поетична дійсність, — треба окреслити її, змалювати її, щоб ми відчули її приблизно хоч так, як ми відчуваємо магичну дійсність. Инакше повстає справедливий сумнів, чи справді є особлива поетична дійсність, чи не є це просте перероблення даних магізму, чи не є „*poesie*“ — „*une mythologie dechue et rationalisée*“, як казав Рібо?

Через те, що у Вернера основні теоретичні позиції невиразні, ми бачимо, що його дальший виклад одгонить ніби-то повторенням вже сказаного тільки в трохи поширеному вигляді. Отож переходячи до розгляду „формального висловлення в примітивній ліриці та поступінного його розвитку“, Вернер висуває, як основний вид знов „констатування околицьного світу“ у формі називання різних об'єктів. Перехід од *Affectsausruf* до *Objectbenennung* сливе непомітний. Щоб це довести, Вернер наводить такий приклад: „О, мати!“ (ст. 30). Але слідом за цим еволюція іде далі і ми сливе в усіх малокультурних



народів знаходимо форми *Lyrik der Tierbeschreibung* (опису тварин), що розвивається з примітивної *Nahrungslyrik*. Напр. у Меланезії ми бачимо такий зразок: „Дикий кабан блукав собі трошки ногами по воді. Він увійшов у воду, щоб наловити риби. Він пив кокосове молоко на острові Buayan. Він пив кокосове молоко на острові Singa. Він пив кокосове молоко в селі Wulabo“ (ст. 31). *Sexuellieder i Spott und Hohngesänge* (пісні знуцання) також спочатку перебувають в стадії простого констатування. В цих піснях згодом розвивається епічний момент в наслідок того, що вони дають місце мотивам перекирвання, а ті й собі щільно зв'язуються з мотивами переймання. Вищий тип первісної лірики становить поезія, що символізує. Тимчасом як поезія, що констатує, щільно зв'язується з натуралістичним світосприйманням, поезія, що символізує, — є наслідок творчого переопрацювання естетичного об'єкту. „Розвинена форма об'єктивації (*Objectivation*), якої досягає поезія, що констатує, — є називання об'єктів або подій, що на них звернено душевне переживання людини. Поезія, що символізує іде значно далі, бо вона символізує в естетичному об'єкті самий душевний настрій, тоб-то надає йому певної форми (*anschaulich geformt ist*)“ (ст. 31—2). Символізування розвивається далеко не відразу, а тільки поступінно. Раніш воно зводиться, як каже Вернер, до заміни „однорідного однорідним-же чи взагалі чимсь дуже близьким до нього, спорідненим, до того-ж предметові, речові символи речей з'являються раніш ніж речові-ж символи почуттів: заміна цілого через його частину раніш ніж заміна цілого чимось цілим-же“ (ст. 33). За найпростіший гатунок символізування Вернер і вважає саме оцю останню форму, за його термінологією — форму *Symptomsymbolik*. „Коли замість якоїсь події або якогось об'єкту називають якусь ознаку або якусь частину, тоді називання є найпримітивніше символічне“ (ст. 33). Цілоком природно, що це буде перехідна форма од констатування до символізування. Напр., у жалібних піснях ми бачимо таку синекдоху: „Хто-ж носитиме мені кокосові горіхи? Хто-ж працюватиме для мене?“ (ст. 33). Коли, каже Вернер, порівняти цей уривок з таким: „О, мій чоловіче, чому ти вмер?“ (ст. 33) — можна бачити, що в першому, щоб схарактеризувати суму нещастя, лиха, вибрано одну його частину: нема кому збирати й приносити безталанній жінці кокосові горіхи. З іншого боку це вже не так просте констатування факту, як його символіка. На другій стадії розвитку ми бачимо „*gegenstadsymbolische Poesie*“ (поезія, що символізує об'єкти), як напр. у *Spottgesang* (пісня глузування) з островів короля Георга: „(Mat-ta, mat-ta). Що це за ноги, що це за ноги Jungore — bya)? Парубок з тулубом подібним до кенгуру (*Känguruhüftiger Kerl*)“ (ст. 34). З приводу таких зразків Вернер зауважує, що в них особливо яскраво виявляється щільний зв'язок поміж примітивною метафорою та примітивним-же розумінням, зв'язок, що здійснюється через загальну цим видам примітивної людської творчості функцію з'ясування чогось. Проте, погляди свої тут Вернер висловлює доволі невиразно, а тому вони викликають деякі сумніви. Спосіб міркування в нього такий в даному разі: „Коли меланезійці порівнюють жіночий сором до дерева, що серед його коріння роїться отруйна комарня, — то з цього виходить, що цим ще не досягнуто точного логічного пояснення“ (ст. 35). Тут Вернер мабуть заплутується у таких суперечностях: з одного боку метафоричність первісної мови виразно вказує на змагання до наочности уявління мало зрозумілих для первісної людини речей та подій, наближуючися цим до звичайної функції з'ясування, характерної для логічної думки взагалі, — з іншого боку образи, метафори та порівняння неточні і складніші од розуміннів. Автор передовсім не помічає, що він переносить вимоги сучасної точности логічної думки до сфери примітивного світогляду: те, що для нас є тільки метафора, у багатьох випадках у примітивної людини відіграє ролю розуміння за браком справжніх розуміннів. Утворення метафори для примітивної людини є вихід по лінії найменшого опору, коли вона хоче усвідомити свої взаємовідносини з околиціним середовищем. Крім того, не треба забувати, що, коли образи та метафори складніші од розуміннів, то походить це не тільки од їх примітивности, але передусім од того, що все наочне і тепер висовується з метою зробити даний факт приступнішим для нашого почуттєвого споглядання: напр., схема будинку, його план завсіди простіші ніж його картина, проте замінити одне одним без деякої шкоди для нашого пізнання не можна, бо ми й тепер ще не можемо мислити абсолютно абстрактно. От чому не можна не бачити

в образах та метафорах і тепер суто раціонального моменту, так само, як і в примітивних метафорах, а через це не можна й так різко відокремлювати їх од розумінь, абстрактних уявлень, як це робить Вернер. Далі Вернер змальовує третю стадію символізування в поезії, die Stimmungssymbolisierende Poesie (поезія, що символізує душевні настрої), але уявити собі її може найважче через ту-ж саму відносну невиразність основних теоретичних поглядів авторових. Він каже, що мета символізування настроїв може здійснитися через антропоморфізм первісних уявлень про світ. Наводячи такий приклад: „Наш одяг — це жалібні трави й квіти!“, Вернер зауважує, що тут ще не досягнуто цієї мети: „Отже, коли поет каже про „жалібні квіти“, то почуттєва аналогія ще не дійшла до почуттєвого символу. Вперше тоді естетичний розгляд (Anschauung) є символ душевного настрою, коли ліричний вислів цілком пристосовано до закономірності естетичної реальності (ästhetischen Objectwelt): тимчасом як слова про „жалібні квіти“ надають частині природньої події (Naturgeschehens) неприродньої, нереальної суті (Tatbestand). Зовсім інше, коли поет говоритиме про „зів'ялі квіти“ (welken Blumen): тут уперше естетичний погляд міститиметься в самому собі, тут уперше буде досягнуто повного об'єктивування душевного настрою“ (ст. 35).

Перехідний момент поміж analogisierende Gefühlsdichtung та gefühlssymbolische Poesie становлять випадки, коли утворюється ціла картина з низки аналогій, ужитих щоб висловити почуття: „Дрібний, дрібний дощик на поверхні (моря). Це не дощик, це сльози Оро. Густо падає дрібний дощик на поверхню моря. Це не є краплі дощові, це — сльози бога Оро“ (ст. 36). Вернер вважає за основну місцевість даного виду лірики Полінезію, де ми бачимо поезію кохання (жіночу) та космогонічну (чоловічу) саме у такому вигляді. Він наводить дуже ефектний зразок космогонічної пісні, де символізується почуття величності: „О Kane, о Кука-Рао! І Lono-куі, що живе у воді. Утворилися небо, земля. Оживлені, що ростуть і що рухаються. Там, угорі поділені на дві частині. О, океан великий, океан Kane! О, океан, що проходить водами у землю, у суходіл. О, океан з рибами, з великими. І з рибами малими. І з акулами, і з дельфінами, і з рибами великими і з Nihimapu Kane!“ (ст. 37).

Далі за загальним планом своїм, Вернер починає розглядати особливості формального вираження в його еволюції в магічній сфері. Автор хоч і намагається одрізнити „зміст“ од „форми“, але цієї мети не досягає, бо весь час, розглядаючи зміст первісної лірики, присвячує свою увагу і формі, не розмежовуючи одне од одного і не вказуючи виразно своїх принципів що-до цього. У цьому питанні, знов-же і в питанні про співвідношення між магічною і немагічною поезією у Вернера помічається велика невиразність і неточність. Напр. він каже, що магізм відіграє рішучу роль у еволюції форми в поезії, бо всі магічні формули зв'язуються з більш-менш ustalеними формами вислову, що їх ніяк не можна змінити: тоді або (в найкращому разі) знижується цародійство, або можуть бути навіть ще гірші наслідки для того, хто відважується на такі зміни. Він навіть підкреслює, що: „...в усвідомленні вжитку тої чи иншої форми, того чи иншого стилю покладено основи для повороту лірика од змісту самого по собі (blossen Gehalt) до вираження, що має певне значіння (zum bedeutenden Ausdruck), як він (поворот) пізніш в суто естетичній установці (Einstellung) ще раз і радикально, як іманентно художній, здійснюється“ (ст. 37—8).

Звідси, здавалося-б, цілком природньо було-б зробити висновок, що естетична форма нашого мистецтва є своєрідний варіант магічної, як приблизно аналогічно висловлювалися Гумбольдт та Потебня, але Вернер, мабуть, за браком суто лінгвістичного досвіду, цього не бачить. Це то ясніш, що навіть сам Вернер підкреслює весь час, що поетичний матеріал, зміст у магізмі залишається незмінним, тим самим, що і в немагічній сфері, тільки модифікуючися що-до технічного й стилістичного свого оформлення. От чому ми у сфері магізму знов зустрічаємо ті самі рубрики: поезія, що констатує й символізує і т. и. Отже весь ефект магізму як-раз і полягає в утворенні передумов поетичного стилю.

Знову ми зустрічаємося з sinnlose Poesie, що магічне значіння її залежить од моторової емоційности, або, як про це докладніш каже Вернер в иншому місці своєї книги, — од Hauch, тоб-то од того, що звук мови в таких випадках є просте й безпосереднє за-



кріплення магічного значіння видихання, хукання на об'єкт, що його магізують. Константування в магізмі має спочатку звичайний вигляд: „Стріляючи, не влучите, не вцілите ви в людину!“ (ст. 38. Чипевеї). Його скеровано або на простий вислів змісту душевного настрою, або — речі чи події, що їх бажано. З останнього мотиву може виникнути вже й епічно-легендарний момент, коли магічна піеса розвивається в більш-менш детальне оповідання, що закінчується вже безпосереднім магічним побажанням. Вернер наводить такий зразок з старовинного германського епосу: „Einst setzten sich nieder Walküren, setzten sich hierhin und dahin. Die einen Bandé hefteten, die anderen das Heer hielten auf. Die dritten pflückten herum an den Fesseln: — Entspring Haftbanden, entfah, Feinden!“ (ст. 40).

Симболічна магічна лірика народжується і на шляху шукання об'єкту (подібного до того, що його бажать), над яким можна було-б зробити магічне закляття, і через побоювання перед магічними силами, що приневолює утворювати містичні формули. Така напр. пісня малайця, що бажає закласти тигра і тим забезпечити себе од його нападу: „О, той, що трусить землю! Галасуй, рикай! Мое волосся повинно бути залізними голками. Мое волосся повинно бути мідяними голками. Волосся моєї бороди повинно бути зміями отруйними! Мій язик повинен бути крокодилом! Тигр (повинен сидіти) й ревіти в моїй пельці. Мій голос хай буде голосом слона, що сурмить! Мій голос хай дорівнюватиме громові!“ (ст. 41).

Цим Вернер закінчує загальну частину своєї праці. Підбиваючи підсумки, треба сказати, що певної картини еволюції пратипів Вернер не зміг дати, бо багато дечого в нього є невиразного й сумнівного. Проте, задум авторів, здається, правдивий: треба з'ясувати еволюцію типів примітивної поезії, щоб зрозуміти, що сучасна поезія в основі є тільки модифікація потенціального матеріалу первісної лірики, з деякими додатками (що-до форми) та з деяким розгалуженням основних форм. Вражіння єдиної лінії розвитку, відчуття нехай і складної, але єдиної еволюції форм єдиного-ж творчого людського духу — от наслідки, що їх здобуваємо переглянувши матеріал, наведений у Вернера. От чому, не вважаючи на теоретичні хиби авторів, треба вітати цю спробу, бо, здається, ці хиби не органічні, і інші дослідники, ідучи шляхом, що його утворював Вернер, позбудуться цих хиб і закінчать його працю. Велика-ж заслуга Вернерова в тім, що він яскраво накреслив, яку значну роль відіграє магізм в утворенні кваліфікованої поетичної техніки — ця думка проходить через усеньку його книгу.

*Борис Навроцький.*

Lud. Organ polskiego Towarzystwa Etnologicznego, wydawany przez polskie Towarzystwo Ludoznawcze we Lwowie. Serja II. Tom I—Rok 1922 (IV + 276). Tom II—Rok 1923 (IV + 168). Tom III—Rok 1924 (IV + 188). Tom IV—Rok 1925 (IV + 210). — Druk ukończono 30 czerwca 1926.

Першорядний польський етнографічний часопис — „Wisła“ — припинивсь р. 1905 на XIX-ому томі; р. 1916 зроблено невдалу спробу відновити його — в Варшаві видано т. XX, зш. 1—2, стор. 294; після того нове польське Етнологічне Товариство, засноване в Варшаві, почало видавати під класичною назвою „Wisła“ збірку етнологічних монографій (першим числом в цій збірці вийшла праця Цішевського про сіль: Ciszewski: Studja etnologiczne. I. Sól, Warszawa, 1922, s. 91. „Wisła“. Т. XXI, z. 1).

Другий польський етнографічний часопис — львівський „Lud“ — мав кращу долю: навіть воєнні часи не змогли знищити його цілком — р. 1915 вийшов т. XIX (ст. 172), в 1918 р. т. XX (ст. 331) за 1914—1918 рр. Далі, після невеличкої перерви, його відновлено як орган польського Етнологічного Товариства, заснованого р. 1921 в Варшаві. Цей новий „Lud“, орган Етнологічного Товариства, видає, як давніше, львівське Towarzystwo Ludoznawcze за матеріальною допомогою від польського міністерства освіти. До редакційного комітету ввійдуть: головний редактор проф. Адам Фішер і члени проф. Брухнальський, проф. Бистронь, проф. Хибінський, проф. Чекаловський, др. Франковський, проф. А. Гавронський і проф. Л. Козловський.

Редакція відновленого „Lud“у сподівається (I, 1—2) поширити рамці часопису і перетворити його згодом на двохмісячник певного типу, що „буде присвячений перш за все справам організаційним не тільки етнології, але й наук антропологічних взагалі, і інформуватиме про науковий рух у цілому та в поодиноких наукових ділянках“. Але, очевидно, матеріально-технічні умови й наукові можливості Польщі не такі ще сприятливі й великі, як то гадала редакція: чотири річні числа часопису виходять двічі—тричі на рік подвійними книжками, невеличкими завбільшки, і з чималим запізненням.

Що-до змісту редакція, справді, має на оці організаційні справи й, справді, виходить по-за межі „Lud“у перших двадцятьох томів. Отож, напр., у першому томі з 12 статтів семеро присвячено організаційно-методологічним питанням. Починається цей том деякою мірою програмовою й характерною для нового напрямку часопису статтею, що її написав один із редакторів, проф. Ян Чекановський: „*Antropologja, etnologja i prehistorja*“ (I, 3—16). Під антропологією він розуміє науку, що „досліджує рід людський, як біологічну основу соціальних явищ“, себ-то „властивості тіла людського й його природних функцій“, і цим, як наука природнича, відмежується від наук соціологічних, що досліджують здобутки діяльності людської; дарма що процеси історичні й соціальні впливають на явища, що їх досліджує антропологія. Далі Чекановський подає класифікацію антропологічних наук і звязаних із ними наук природничих і соціологічних. Оскільки погляди Чекановського, як одного з найавторитетніших дослідників, міродатні для інших польських учених і характеризують напрямок польської науки, наведемо тут ще означення, яке він дає етнографії, етнології та історії культури: всі ці науки реєструють і класифікують соціальні явища — це частини соціології; поміж собою вони відрізняються тільки спеціальними підходами — між ними існує такий взаємний стосунок, як між зоологією, порівняльною анатомією й ембріологією. „Етнографія дає нам монографічні описи поодиноких народів, намагаючися по змозі вичерпливо представити їхні соціальні інституції й предмети культури матеріальної. Етнологія розглядає ті самі явища порівняльним способом, підкреслюючи відміни поміж окремими народами. Історія культури досліджує розвиток цих явищ у часі“. Отже етнологія це одна з соціологічних наук, що за предмет собі має надбаня діяльності людської, і змішувати її з антропологією в жадному разі не можна.

Данину новому напрямкові часопису віддає і друга стаття: „*Problem etniczny w prehistorji*“ археолога Леона Козловського (I, 17—28), що обговорює дві методи в науковій передісторії: давню „типологічну“ і нову „етнологічну“, і оцінює їхні досягнення.

Далі методологічно-організаційному питанню, але вже в іншій ділянці, присвячено третю статтю в 1 зошиті: „*O organizacji pracy nad melodjami ludowem i*“ (I, 29—39) проф. львівського університету Адольфа Хибінського (Chybiński). Праця над музичною етнографією в Польщі після смерти Кольбергової (1890 р.) мало не зовсім припинилася, дарма що монументальні збірки Кольбергової застаріли й потребують перевірки та поповнення. А тимчасом характерні народні мелодії що-дня гинуть — надто підо впливом світової війни польська народня пісня зазнала великих і шкідливих змін. Отже Хибінський закликає збирати матеріали, сподіваючися особливо на різні етнографічні та краєзнавчі музеї; він пропонує кожному такому музеєві обов'язково закласти відділ музичної етнографії, придбати фонографа і в кожному разі гуртувати людей, що можуть узяти участь у цій негайній праці. Він навіть мріє утворити фонографічний архів народніх мелодій. Але поки-що через причини економічні на придбання фонографів великих надій покладати не можна; тому він дає низку вказівок, як науково збирати мелодії без фонографа. Підкреслює, між іншим, вагу досліджування музичних струментів. Уміщена наприкінці 1-го зошиту (I, 77—80) „*Kronika etnograficzna z Podhala*“ повідомляє, що він сам досліджує музичні струменти й інструментову музику Закопаного та найближчих його околиць.

Р. 1924 вийшла його праця на цю тему: „*Instrumenty muzyczne ludu polskiego na Podhalu*“ (Prace i mater. antrop.-archeol. i etnogr. T. III, 1924, s. 141 + 6 tablic).

Четверта й остання стаття в першій книзі теж має організаційно-інформаційний характер: Др. Франковський обговорює в ній „*Zbiory etnograficzne w Pol-*



с с е“ (I, 40—55) — передусім ті етнографічні збірки, що містяться в 9 музеях Варшави, Кракова й Львова; між іншими і в українському „Національному Музеї“ у Львові. Отак-о Польське Етнологічне Товариство почало інвентаризувати етнографічні збірки для проєктованого „Центрального Етнологічного Бюра“ в Варшаві. „Д. Е. Б.“ було-б надзвичайно корисним довідником для всіх польських етнологів і етнографів, коли-б Товариству пощастило організувати його так, як це зазначено в „Статуті“ (Статут див. I, 70—77). На жаль, у дальшому Товариство, здається, не виявило особливої працездатности й певною мірою розчарувало польських етнографів. (Див., наприклад, слова Фішера IV, 232).

У другій книзі першого тому є 5 статей: *Bystronja*, *Określenie się obrzędowe* (I, 93—96). *Czekanowski*, *Jindřich Matiegka* (I, 97—102). *Ehrenkreutzowa*, *Święta Cecylja* (I, 103—124). *Sochaniewicz*, *Przyczynek do czarów na Żmudzi w XVII w.* (I, 125—135) і одна методологічного характеру: *Adam Fischer*, *Znaczenie etnologji dla innych nauk* (I, 81—92). Цієї книжки мені випадково не надіслано, отже й не маю змоги докладніш зазначити її зміст.

У третій і останній книзі I-го тому маємо, перш за все, невеличкий, але надзвичайно цікавий етюд *Бистроня*: „*Czarność obcych*“ (I, 179—182); на підставі декількох фактів із фольклорної літератури тут переконуємося, що ще й досі існують рештки первісних уявлень про те, що чужі люди мають різні фізичні дефекти (тут — чорні частини тіла) і що вони не такі люди, як усі. Дві інші статті знову торкаються загально-методологічних питань: *Chorowiczowa*, *Problemy i metody badań nad pieśnią ludową* (165—178) обговорює два сьогочасні напрямки в студіях над народньою піснею — *Поммера* й *Мейера* (*Pommer*, *John Meier*). Школа *Поммера* розрізняє справжню народню пісню (*Volkslied*) від пісні, що перейшла до народніх уст із письменства (*ein volkstümliches Lied*). Тому перше й головне завдання в студіях над піснею для школи *Поммерової* це є питання її генези, походження. *Мейер*, дак той, навпаки, не добачає жадної різниці між піснею, утвореною в народі, і піснею, що перейшла до нього від освічених верстов; справжня народня пісня — це всяка пісня, що широко розповсюдилася й що її всі співають, — вже *Шерер* висловлював думку, що „*ein anderes Zeichen des Volksliedes als allgemeine Beliebtheit gibt es nicht*“. Отже питання походження це не є головне завдання в студіях над піснею: треба вияснити перш за все, як пісня поширюється, її еволюцію, історію пісенного мотиву і різних його фаз. Тут доводиться вирішити дві проблеми: філологічну і естетичну. Для першої треба: зібрати всі варіанти пісні, порівняти всі її версії, дослідити поширення їх як географічне, так і хронологічне, встановити взаємний стосунок поодиноких версій і мотивів і, по можливості, відтворити первісну її редакцію. Естетична проблема полягає в дослідженні характерних особливостей стилю пісні, що залежать найбільше від особливого — усного — способу її поширювати. Ілюстрації для таких студій польська наука має в найновіших працях проф. *Бистроня*, „*Pieśń o kochanku wziętym przemocą — w rekruty*“ і „*Pieśń o krakowiance, królu i kacie*“ (*Prace i mater. antrop.-archeol. i etnogr. II. Kraków, 1921*) розв'язують проблему філологічну, „*Artyzm pieśni ludowej*“ (*Poznań, 1921, VI—180*) — проблему стилістичну.

Методологічна стаття проф. *Ганшинця* (*Ganszyniec*), *Czynnik racjonalny w wierze i obrzędzie* (183—202) не обмежується тільки на тому, що констатує погляди, що існують у науці, але дає й свою оригінальну методологічну думку. Питання про раціональний чинник у народніх віруваннях і обрядах автор хоче вирішувати шляхом історичним, а не психологічним. Обряд у релігії та магії виникає з способу діяльності та думання первісної людини, він зв'язаний з культурою даної епохи. З'ясувати обряд або вірування це визначає подати його історію, слідкуючи за ним аж до того моменту, де він становить органічну частину певної культури; інакше, себ-то розглядаючи його ізольовано, ми знайшли-б самі психологічні поясіння („віра в магичну силу“, символ, то-що). Наприклад: звичай греків, римлян та инш. виливати перед тим, як пити, кілька крапель домі (за пізнішої доби ніби-то — „жертва богам“) мав первісно практичну, раціональну мету — викинути сміття з поверхні питва. Такого практичного джерела випадає шукати в усіх звичаях і обрядах, треба тільки додержувати двох методологічних вимог: 1. не відділяти релігійних і магичних обрядів від життя й цілої культури, бо в пер-

вісню добу між ними зовсім не було такої прірви, що існує для нашого розуміння; 2. не переносити наше суб'єктивне розуміння на минуле, це-ж бо тільки нам хочеться бачити скрізь символ або метафоричне значіння.

Том II (1923 р.), Prof. Bujał, *Dwa bóstwa prusko-litewskie „Kurche“ i „Okkopirrus“* (1—12). Дослідники різно пояснюють і етимологію слова „Kurche“ і місце цього бога, знаного вже з латинського документу 1249 р., в прусько-литовській мітології, але всі мають його за бога нижчого порядку — демона. Тільки—Брюкнер у відомій своїй праці „*Mitologja słowiańska*“ (Kraków, 1918) доводить, що Курке належить до вищих особистих богів („persönliche Götter“), як от литовський Perkun або слов'янський Перун. Буяк доводить, що таке твердження безпідставне; воно суперечить усім жнивварським звичаям і віруванням у слов'ян, литовців та германців; у характері Курка і в етимології назви він добачає звязок його з шкідниками рослин, зокрема збіжжя (лат. *curculio*, ентомологічне *Curculionidae*). Шанувати такого демона, якому беруть те, чим він володіє (збіжжя), треба було, щоб забезпечити себе від його гніву й пімсти. Останні колоски збіжжя у поляків тепер звуться курка, або вовк, коза (*kūska*) й ин.; це еволюція курка: одні з цих назов (курка) походять од звуків слова Курке, інші — від його значіння шкідника (вовк, коза, то-що). На цьому прикладі Буяк доводить, користуючися з матеріалу, зібраного в великій праці проф. Бистроня: „*Zwyczaje żniwiarskie w Polsce*“ (Kraków, 1916, XI + 293), що в сьогочасних народних поглядах ми маємо не витвір фантазії нової доби в людській культурі, але еволюцію давніх вірувань. Стриманий і критичний що-до можливості подібних висновків характер праці Бистроня він зве нігілістичним.

Пруського бога Оккопірна Буяк звязує з фінським Укко (*Ukko*) і що-до етимології назов і що-до значіння богів (обидва — боги неба).

Janina Klawe, *Teoria animistyczna w etnografii* (13—25). Як здебільшого й інші сьогочасні польські етнологи, авторка належить до „соціологічної школи“, що останніми часами повстає поруч давніх напрямків в етнології (почасти й замість них) — природничим (антропологічним, психологічним, еволюційним) і історичним. В сьогочасних звичаях і віруваннях ця школа шукає звязку з певними формами суспільного життя і не припускає, що їх можна пояснювати виключно походженням від первісних релігійних вірувань. Хоча й можливо, що будь-яке явище виникло з поняття душі, то-що, але вже в найдавнішій приступній для наших дослідів стадії воно звичайно не має в собі нічого з того первісного поняття. Анімістична теорія Тейлора — Вундта заваджає етнологам доходити правильного соціологічного розуміння, тому слід відкинути її, як непотрібну та шкідливу. Це доводиться на конкретному прикладі — розбираючи дисертацію проф. В. Клінгера: „*Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи*“ (Київ, 1911): античні й сучасні забобони, що їх проф. Клінгер пояснює анімістичною теорією, при соціологічному підході набувають зовсім иншого значіння.

Ganszyniec, *Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych* (33—62). В багатій літературі про перстень сливе зовсім не зверталось уваги на ролю його в фольклорі. Бажаючи заповнити цю прогалину, проф. Ганшинець, автор статті „*Ringe in dem Folklore*“ (в „*Real-Encyclopaedie*“ Павля), докладно опрацьовує тему що-до античних народів і Середньовіччя. Для нових часів він обмежується, на жаль, тільки твердженням, що всі вірування й забобони про перстень у сучасному фольклорі спираються на тому, що виробили в добу Відродження вчені й розповсюдили особливо лікарі та духівництво. Отже питання про перстень у сучасному фольклорі (зокрема і в слов'янському, звичайно) лишається відкритим.

*Bystroń, Pieśń o dziewczynie i przewoźniku* (63—71). Тут наведено з десяток польських варіантів пісні про дівчину, що, не маючи чим заплатити перевізникові, пропонує йому свою невинність. Джерело цієї пісні Бистронь шукає в легенді про Марію Єгипетську через посередництво німецьких пісень. Ці пісні, справді, дуже подібні до польських, а звязок з легендою про Марію показують навіть тим, що дівчина звється Марією. Не можна сказати цього про пісні моравські та словацькі, про які Бистронь каже, що „звязок їх із польськими безсумнівний“. У піснях польських, німецьких



і в легенді є два мотиви: 1) дівчина прохає перевізника перевезти її, 2) пропонує себе замість плати; в моравських і словацьких є тільки перший мотив. Про українські пісні на мотив перевозу та перевізника (їх наведено 4 варіанти) авторові доводиться сказати, що внутрішнього зв'язку їх із польськими нема, хоч польський вплив і тут можливий.

Frankowski, Wycinanki i ich przeobrażenia (82—128). Працю засновано на аналізі матеріалу, що знаходиться в етнографічному музеї в Варшаві. Властива мета її — з'ясувати походження й розвиток польських вирізних робіт із шкури, тканини й паперу. Але оскільки в цих роботах перехрещується низка різноманітних впливів, автор намагається з'ясувати аналогічні явища спочатку в культурах менш складних і аналізує вирізні роботи чукчів, айнів, китайців, татар і ин. Він переконується, що основні мотиви окрас мають спільний характер по всіх закутках землі; цей основний однаковий тип походить од використання однакових матеріалів і однакової техніки, причому ця техніка первісно має практичну мету. Далі первісні мотиви переносяться на нові матеріали, ускладнюються і комбінуються взаємно, утворюючи вже певний художній стиль. Такий стиль, утворений із комбінації первісних мотивів, помічаємо й на польських вирізних роботах. Особливо різноманітні у поляків паперові вироби: аналіза їх показує, що кожен закуток етнографічної Польщі витворив свій власний тип і свій напрямок. Цікава праця ще більше могла-б дати, коли-б до неї долучили малюнки, але на це, на жаль, не дозволили технічні умови.

У другому томі маємо, нарешті, ще одну спеціально археологічну статтю Леона Козловського: „Stosunek zlodowaceń do wędrówek kultur paleolitycznych i rozwoju cyklów kulturowych w paleolicie Europy“ (72—81) і невеличку статтю теоретично-методологічного змісту: Baudouin de Courtenay Ehrenkreutz „Materiał naukowy i przedmiot etnologii“ (26—32), що конкретизує й розвиває думку про етнологію, як одну з соціологічних наук, приєднуючися до поглядів, висловлених у вищезазначеній статті Чекановського.

Том III (1924 р.). Ganszyniec, Pas czarowny (1—31). Ця стаття є ніби-то продовження й додаток до великої праці авторової, виданої в 1922 р. у Львові: „Studja do dziejów magji I. Pas magiczny“. Історія чудодійного пояса починається від греків, бо вже Гомер ізгадує за відомий „пояс Афродити“ („Іліада“ XIV, 190—223). У римлян пояс відобрає важливу роллю в весільному обряді: у римських матрон він набув символічного значіння невинності. В Римі пояс набуває ще й іншого значіння: він берегає від ранення; в цьому значінні він має довгу історію в „Acta Sanctorum“. У XII в. католицька церква надає йому реліквійного зафарблення, що утримується до новітніх часів: пояси різних святих спеціалізували собі силу проти окремих хороб. Чудодійний пояс у фольклорі — німецького походження: з німецької мітології він перейшов до німецького героїчного епосу, звідтіля до лицарського й міщанського і, кінець-кінцем, до народніх казок. Розглядаючи пояс у фольклорі, окрім двох-трьох згадок із польського, автор, на жаль, не використовує слов'янського матеріалу.

Poniatowski, Przyczynek do genezy pierścienia (32—37). Вищезазначена стаття Ганшинця про перстень (Lud II) не зачепила питання про його генезу. Всупереч іншим гіпотезам (Вюнша, Гекенбаха) Понятовський дає історичне поясіння походження персня, згідне з теоретичними вимогами Ганшинця що-до викриття раціонального чинника в віруваннях та звичаях (Lud I). Він доводить, що перстень, як символічна окраса чоловіків, розвинувся з кільця, що вживалося, щоб напинати тятиву на лук. Це була необхідна частина озброєння і тому таке залізне кільце зробилося символом дорослого чоловіка і доводило його здатність, як вояка. На підставі своєї теорії автор далі висвітлює різні звичаї античних і новітніх народів; надто цікавий такий соціальний факт: у римлян, греків і також давніх германців тільки вільні люди мали право носити перстень (пізніше це стосувалося тільки до золотого персня); в жадному разі це не дозволялося рабам, тоб-то тим, хто не мав права носити зброю. Звичайно, що не всі звичаї новітніх народів можна пояснити цією теорією, адже нові народи запозичували звичай носити перстень вже як предмет окраси, а з цим, зрозуміла річ, сполучувалися різні вірування зовсім іншого порядку.



Poniatowski, O pochodzeniu zwyczaju siedzenia z opuszczonymi nogami (43—49). Цікаве питання про наш звичай сидіти з спущеними долі ногами знав був німецький дослідник Hahn („Thronende Herrscher und hockende Völker“, Zeitschrift für Ethnologie, 50, 1918). Він гадає, що цей звичай у нас установили вищі верстви чужих переможців та потім уже він перейшов до інших верств і загально поширивсь в європейських народів. Понятовський дає спробу висвітлити генезу цього звичаю історично-етнологічною методою. На його думку, він виник у народів-пастухів, що жили в землянках; за основу його було те, що в землянках були дві площини не на однаковій височині: в середині робилося трохи нижче місце, а сиділи на вищому (тому й сухішому). За допомогою такої теорії він спитується далі пояснити деякі звичаї в різних народних обрядах. З цього підвищеного місця первісної землянки розвинувсь, на його думку, також і трон, як символ найвищої влади.

Frankowski, Zabiegi magiczne przy rożyczeniu, kupnie i sprzedaży u ludu polskiego (50—111). Культура та світогляд первісної людини, як основна проблема загального народознавства, стоять на порядку денному в науковій літературі французів і німців (згадаймо відомі праці Lévy-Bruhl'a 1. Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Paris 1918. 2. La mentalité primitive. Paris 1922 та Th.-W. Danzel'a: 1. Kultur und Religion des primitiven Menschen. Einführung in Hauptprobleme der allgemeinen Völkerkunde und Völkerpsychologie. Stuttgart 1924; 2. Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte. Stuttgart 1924). Це питання, а особливо найхарактерніша риса світогляду первісної людини — „магічне думання“, очевидно, захоплюють і польських учених. З історичною методою підходить до нього, як ми бачили в обговорених вище статтях, проф. Ганшинець. В іншому напрямкові працює над ним др. Франковський, маючи на меті подати „реконструкцію світогляду первісної людини“ і зокрема „містичні шляхи в її віруваннях“. Така стаття його є власне попередня ілюстрація тих загальних праць, що він готує, і заснована на одному тільки явищі: на тих рештках „магічного думання“, що залишилися у простого польського народу в випадках, коли що-небудь позичають, купують та продають. В усіх цих випадках прості люди вживають певних заходів, щоб припинити шкідливий вплив чужої сили, що залишилася в предметі від зв'язку його з іншою людиною. Автор зібрав тут силу подібних фактів з польського фольклору, вичерпавши друковані й деякі свої недруковані матеріали. Умисне обмежується він тільки на польських матеріалах, виходячи з того методологічного переконання, що спочатку треба орієнтуватися в своїй етнографічному матеріалі, систематизувати його й змапувати (тоб-то показати географічне розповсюдження кожного окремого явища), і тільки по тому переходити до порівнювання з аналогічним матеріалом сусідів.

Bystron, Wpływy pieśni szlacheckich w poezji ludowej (112—126). Розглядаючи історію шістьох пісенних сюжетів еротичного змісту, проф. Бистронь дає новий причинок до розв'язання питання про стосунок народної творчості до літератури освічених клас на зразок своєї-ж-таки статті: „Przysłowia utworzone z fragmentów pieśni ludowych“ (Prace i materiały antrop.-archeol. i etnograf. T. II, 1921) та першої аналогічної праці про польські пісні Віндакевича: „Pieśni i erotyki popularne z XVII w.“ (Lud. T. X). Стаття подає нові доводи на те, що штучні еротичні пісні шляхетської літератури XVII—XVIII вв. переходили до народної словесности й живуть там почасти й до теперішнього часу.

Для повноти згадаємо в третьому томі (38—42) ще систематичний і докладно продуманий план збирання та досліджування матеріальної культури: Moszyński K., O wewnętrzny układzie prac, obejmujących całość kultury materialnej.

Том IV (1925 р.; закінчено друком 30 червня 1926 р.). Gołabek, Dziady białoruskie (1—40). Стаття складається з двох розділів: у першому зібрано з різних джерел відомості про білоруський обряд „дзяди“; у другому автор порівнює ці відомості з відомою поемою Міцкевича „Dziady“ і робить висновок, що Міцкевич (усупереч твердженням істориків літератури) зовсім не додержувавсь фольклорного матеріалу.

Brückner, Starożytności słowiańskie (80—92). У рефераті про величезну працю Л. Нідерле проф. Брукнер зупиняється особливо на цікавих для етнографа



розділах її. Критичні зауваження його торкаються переважно філологічних питань, що цілком зрозуміло, бо в цих питаннях філолог Брюкнер найбільше може сказати археологові Нідерле. В цілому він уважає працю Нідерле за велике придбання для науки.

*Bystroń, Kilkanaście przysłowi* (93—103) — розглядає 10 приказок і наводить джерела та паралелі.

*Udziała, Pasy wieśniaków polskich używane w południowej części Małopolski i na Śląsku Cieszyńskim* (104—127). Докладно описує велику кількість поясів (вовняних, шкурятяних і срібних) з зазначених у заголовку країн Польщі. Матеріал взято почасти з Краківського Етнографічного Музею, почасти з власних спостережень на місцях.

*Seweryn, Hafty opoczyńskie* (128—148). На підставі матеріалів, зібраних в околицях Опочна на Мазовшу, розглядає народні вишиванки, їх особливу техніку, назви її й еволюцію.

*Kozłowski L., Problemat rozwoju formy w prehistorji* (149—164), спитується застосувати до археології спостереження над розвитком форм культурного життя. Кожна форма відповідає своєму змістові; новий зміст шукає собі й нової форми; форма живе, тоб-то міняється тільки в залежності від змісту, тільки тоді, коли міняється зміст. Новий зміст у культурному житті може з'являтися трьома засобами: запозиченням, перехреснуванням різних впливів і винаходом. В цих трьох фактах завжди й треба шукати причини утворення нових форм та їхніх змін. Модне в XIX в. простолінійне розуміння змін явищ, як процесу сталого й все досконалішого розвитку, в сучасній науці є вже перейдений етап; і в археології, як і в інших науках, слід замінити його такою концепцією, що хоча й звертатиме увагу на всі факти в хронологічному порядку, але разом із тим братиме під увагу й всі просторові взаємовідносини поміж явищами. Нечувано велику вагу мають тут особливо етнічні напластування.

Мало не третину IV-го тому (стор. 45—80; 195—228) зайнято полемікою поміж антропологами Чекановським, Столігво та Понятовським і археологами Козловським, Савіцьким та Круковським. Полеміка, що почалася в попередніх томах і провадиться також і по інших часописах, нічого не дає сторонньому читачеві і справляє прикре вражіння, показуючи якісь чи не особисті ворожі стосунки поміж польськими вченими.

Порівнюючи з першою серією часопису „Lud“ у відділі статтів і дослідів ми бачимо: 1) переважають методологічні і організаційні питання, це зрештою пояснюється, може, тим, що нова редакція, хоча й відновлює тільки старий часопис, усе-ж-таки має перед собою нові завдання; 2) певний ухил у бік наук антропологічних і навіть археологічних. З цього приводу слід звернути увагу на лист до редакції проф. Бистроня (III, 187—188): поважний фольклорист-етнограф прохає виключити його з складу редакції, бо він не хоче відповідати за цей новий напрямок часопису, а повернути редакцію на етнографічно-фольклорний шлях колишнього „Lud“ у йому не пощастило.

Другий постійний відділ часопису—„Materiały i notatki etnologiczne (etnograficzne)“—порівнюючи з колишнім „Lud“ом зовсім незначний: здебільшого тут маємо дрібні причинки й замітки, як от, прикладом, назви корів з давніх пам'яток письменства, прозвиська гірників новотарського повіту, білоруську „батлейку“ (текст записаний у м. Несвіжі), старопольські суди над відьмами й т. ин. Відзначу тут із цих заміток невеличкий причинок проф. Клінгера: „Do legendy o pochodzeniu kobiety“ (II, 209—214) — додаток до його праці: „Z motywów wędrownych pochodzenia klasycznego“ *Serja I* (Poznań 1921 w „Pracach Naukow. Uniw. Pozn. Sekc. Humanist.“ Nr. 5). Мова мовиться про легенду, що пояснює різноманітні типи жіночої вдачі тим, що вони походять од різних тварин.

Цікавий і різноманітний матеріал подає відділ „Recenzje i sprawozdania“. Окрім систематичної бібліографії польського народознавства за 10 років (1914—1924) проф. Фішера (III, 147—163), тої самої, що вміщена також у „Zeitschrift für slawische Phil.“ (I, 1925), в кожному томі маємо низку рецензій (13 + 8 + 13 + 5) на нові праці з етнографії, етнології, антропології та археології — польські (19), німецькі (8), чеські (5), французькі (2), мадярські (2), хорватські (2), грецькі (1).

В етнографічному часопису, що видається у Львові, українського читача, безумовно, вражає цілковита відсутність яких-будь „Ukrainica“ (за винятком деяких паралелей в фольклорних статтях, напр., проф. Бистроня), особливо коли згадати, що перша серія цього самого „Lud“ у мала таких співробітників, як Іван Франко та Вол. Гнатюк.

Кінець-кінцем доводиться сказати, що новий „Lud“ своїм розміром і змістом може ще й не дорівнює „Lud“ові першої серії з його двадцятьма великими й різноманітним матеріалом наповненими томами, проте докладно інформує про наукове життя Польщі в галузі етнології та етнографії, про обсяг наукових інтересів польських етнологів, про методи, напрямки й наслідки їх праць (поширити відділ „Хроніки“ не пошкодило-б). Перші чотири томи свідчать про те, що етнографічна праця в Польщі значною мірою відновилася й поживалася, знов-же й за те, що з боку наукової методології польське людознавство стоїть на рівні сучасної європейської науки.

*Євген Рихлік.*

Národopisný Věstník Československý. Rediguje J. Polívka. Ročník XIX. V Praze 1926. Č. 1, str. 1—72, Č. 2, str. 73—144. (č. 2. vydáno v červnu 1926). Vyd. Národopisná Společnost Československá.

З великою втіхою констатуємо факт, що бурхливі часи не пошкодили цьому поважному органі слов'янської етнографії. За неодмінною (з 1906 р.) і досвідченою редакцією академіка Юрія Полівки, за участю найвидатніших наукових сил, він і надалі — зокрема і в даному 19-му річнику — зберігає своє першорядне місце й вагу для слов'янської етнографії, надто фольклористики; своєю змістовною хронікою він і надалі докладно інформує про працю слов'янських учених у цій галузі. Що-правда, відомості про етнографічну працю в Радянському Союзі не дуже численні; але це загальне явище: закордонні інформації про наш Союз і по всіх інших ділянках і часописах не дають справжнього уявлення про наше життя.

У перших двох числах біжучого річника з східно-слов'янської літературно-наукової хроніки маємо тільки дрібні замітки: 1) про книгу „Монголы“ (Москва 1923); 2) у відділі „Музеї та Етнографічні Товариства“ переказано зміст статті Д. Щербаківського: „Відділ народного мистецтва у Всеукраїнському Історичному Музею імені Т. Г. Шевченка у Києві“ (в „Записках Етногр. Тов.“, Київ I, 1925); 3) далі є стаття Карського (некролог) про білоруського етнографа Є. Романова (стор. 89—95); 4) рецензія на книгу Волкова: „Сказка. Разыскание по сюжетосложению народной сказки“ (Одесса 1924). Окрім того згадано „Бібліографію українознавства“ Івана Калиновича (Львів 1924) і статтю Недзельського про частушки („Воля Росії“ 1924).

З усього цього для нас найцікавіша невеличка рецензія ак. Полівки на книгу Волкова. В загальних рисах вона збігається з рецензією проф. С. В. Савченка (див. „Етногр. Вісник“ I, у Києві, 1925), але висловлюється ак. Полівка рішучіше. Коли, напр., проф. Савченко каже про наслідки праці, що вони „не будуть значні, боюсь, навіть зовсім незначні“, Полівка заявляє: „Ціла й надто марудна книга Волкова не дала ніяких особливих наслідків“; проф. Савченко гадає, правда з деякими застереженнями, що „алгебраїчні формули Волкова дають можливість швидко переглядати зміст казок“ — Полівка запевняє, що вони не мають ніякого значіння і складністю своєю тільки „безмірно заваджають при читанні книги Волкова“. Зрозуміла річ, що ак. Полівка, один із найвидатніших представників теорії міграцій, не припускає, що, досліджуючи казку, можна обмежитися тільки східнослов'янським матеріалом, як це навмисне зробив Волков (не до впадоби таке обмеження, звичайно, і С. В. Савченкові).

А втім ак. Полівка зовсім не заперечує користи та потреби формального, стилістичного досліджування казки й взагалі фольклору. Навпаки, він визнає, що туг чекає дослідників іще багато праці. Адже, справді, казка, порівнюючи з іншими видами усної творчості, має характерні, формальні особливості, особливості композиції, „сюжетосложення“, то-що. Але й ці особливості можна вивчати знову-таки тільки порівняльним спосо-



бом і в жадному разі не на матеріалі окремих національних груп. У формі, у стилі казок справді є, поруч загальних, міжнародних особливостей, ще й місцеві, національні; але саме там, де гадає знайти їх Волков (в „сюжетосложенні“), їх дуже мало: місцеве, національне треба шукати в інших стилістичних рисах, напр., у початкових та прикінцевих формулах казок.

Неначе щоб довести ці принципові твердження, в перших двох числах часопису надруковано початок очевидячки великої розвідки ак. Полівки над формальною, стилістичною особливістю казок: „Úvodní a závěrečné formule slovanských pohádek“ — Formules initiales et finales des contes slaves (стр. 1—16. 74—88). Аналогічні досліди вже існують (напр., Petsch: „Formelhafte Schlüsse im Volksmärchen“ 1900 і ин.), але без слов'янського матеріалу. Полівка, навпаки, хоче подати самий-но слов'янський матеріал і гадає вичерпати його ввесь; ми певні, що це йому пощастить, знаючи велику його ерудицію й, зокрема, надзвичайну його очитаність у казках. В цих формулах найміцніше виявилися характерні індивідуальні особливості творчості поодиноких народів, навіть досить близьких і географічною і культурною стороною. Тому він групує цей матеріал по окремих народах. Перший розділ („Початкові формули“) починається східньо-слов'янським матеріалом; великоруські, білоруські та українські (з території колишньої Росії) версії об'єднано тут в одну групу, бо вони виявляють однакові типічні й своєрідні звороти, нічого спільного не мають з ними українські версії, записані по-за межами колишньої Російської імперії. Остаточні висновки Полівка обіцяє зробити наприкінці своєї праці, але вже й тепер він висловлює думку, що ці початкові формули східньо-слов'янських казок походять од професійних оповідачів і зникають разом із ними; особливо це помітно на Україні. Цікаво, що інші народи колишньої Росії — мордва, башкири, татари, фіни, ести, литвини — не знають цих формул, а коли в їхніх казках іноді й є початкові формули, то вони аж ніяк не скидаються на східньо-слов'янські. Отже тут маємо формальну особливість східньо-слов'янських казок цілком незалежну від інших народів — індивідуальну, місцеву, національну.

Від дальших розділів ґрунтовної праці акад. Полівки сподіваємося чимало цінних спостережень та висновків. Тож нетерпляче на них чекаємо.

Інші статті в цих двох числах часопису, окрім рецензій, дають різноманітні припинки виключно з чесько-словацького фольклору та етнографії. Нове й цікаве для нас явище в сьогочасній чесько-словацькій етнографічній літературі це, передовсім, краєзнавчі збірники — *vlastivědné sborníky* (*vlastivěda* власне отчизнознавство — „родиноведение“). Принцип будувати шкільне навчання на краєзнавчій роботі разом із принципом трудової школи (*školní škola*) останніми часами починають захоплювати чеську педагогіку. Щоб поставити цю справу на практичний шлях, мало не по всіх округах Чесько-словацької Республіки (*okresy*) і видають оці краєзнавчі збірники — переважно для потреб школи й учителів. Видавництва цих збірників гуртують навколо себе місцеві науково-педагогічні сили, що добре знають свій край і тому дають цінний краєзнавчий матеріал — з географії, історії, економіки та особливо, іноді переважно, з етнографії та фольклору. Можна сподіватися, що ця корисна для краєзнавства та етнографії праця розвиватиметься й далі, бо вже й тепер збірники ці здебільшого набули характеру періодичних краєзнавчих органів своєї місцевості.

„*Věstník*“ (в числі 2-ому) обговорює кілька таких виданнів: 1. *Plzeňsko. List* (= часопис) *pro vlastivědu západních Čech. Vydává kroužek přátel starožitnosti. VII. 1925.* Отже, значить, уже сьомий річник. 2. *Od Horačka k Podyjí* (назви місцевостей). *Vlastivědný sborník západní Moravy. II. 1924/5.* 3. *Od Ještěda k Troskám. Vlastivědný sb. českého severu. IV. 1925/6.* 4. *VI. sb. východočeský. Vydává vlastivědné museum pro východní Čechy v Chrudimi. Sv. II. 1924.* 5. *Vesnice tkalců* (= Село ткачів). *VI. sb. podkrkonošské obce Studence u Jilemnice. Šešit II. 1926.* Останньому збірничкові (теж періодичному) належить виключне місце поміж іншими: він бо присвячений окремому селу і ставить собі за завдання 1) охопити виучування його всіма сторонами, 2) подати вичерпиви відомості. Отже — стаціонарна, монографічна метода.

Спорадично зустрічаємо подібні краєзнавчі збірники у чехів і давніш (напр., у мене в руках великий збірник, виданий р. 1895: „*Národopisný Sborník okresu Hořického*“,

стор. 423), але тепер їх видають систематично й з практичною педагогічною метою. Поважна наукова критика надає їм не тільки педагогічне, ба й наукове значіння — про це свідчить і „Věstník“: окрім згаданих бібліографічних нотаток, цій справі присвячено ще й окрему статтю — Filip, Některé vady našich vlastivědných sborníků (стор. 95—99). Автор, розбираючи для зразка один із таких збірників („Rychnovsko a Kosteletsko“), показує їх загальні хиби й подає вказівки та поради що-до їх удосконалення. Будь-що-будь, перед нами цікава спроба масової етнографічної роботи. Провадиться вона переважно силами місцевих учителів і можлива завдяки високому культурному рівню цих учителів.

Іншу мету й інший характер мають великі енциклопедично-інформаційні збірники й краєзнавчі „читанки“, призначені для тих, хто прагне одержати ґрунтовні наукові відомості по окремих питаннях чеської та слов'янської етнографії й краєзнавства. Уже вийшов перший том „енциклопедії чесько-слов'янської етнографії“ (Encyklopedie Národopisu lidu československého): „Moravské Slovensko“ — велика праця на 887 стор. з 492 ілюстраціями та 60 кольоровими таблицями під редакцією проф. Л. Нідерле; ім'я редактора — це чимала запорука науковості та ґрунтовності книги. Вийшла й „Slovenská čítanka“ (2 vyd. 1926, стор. 680) з багатим змістом: 57 статтів найкращих чесько-словацьких знавців Словащини під редакцією Яна Кабеліка. Автореферат редактора цієї „читанки“ подано в „Věstníku“ (стор. 114—126).

Такі монументальні видання можливі, звичайно, тільки тоді, коли є багато підготованих наукових робітників і працю організовано як слід. Р. 1924 в Празі відбувся перший з'їзд чеських і слов'янських етнографів, що обговорив мету й завдання чесько-словацької етнографії; довідатися про це можна з книги: „Úkoly a cíle národopisu československého“. Zprávy o jednáních sjezdu národopisných pracovníků československých v Praze 1924. Uspóřádal J. Horák (стор. 136).

Спеціально чесько-словацькій етнографії присвячено, окрім „Národopisného Věstníku československého“, ще інший поважний орган — „Český lid“, що вже 26-ий рік виходить у Празі під редакцією проф. Зібрта.

*Евген Рухлік.*

## Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven herausgegeben von Erdmann Hanich. Bd. II, Heft 1, Breslau 1926, Prie-batsch Verlagsbuchhandlung, 130 стор., ц. 6 марок.

Цей щорічник — одне з багатьох видань, заснованого р. 1918-го в м. Бреславі Східньо-Європейського Інституту (Osteuropa-Institut). Перший випуск II-го тому містить у собі здебільшого матеріяли з історії літератури й мови слов'янських народів. Отож, Рихард Залома присвячує статтю останнім рокам московського царату, ґрунтуючися на нових архівних даних, що їх опублікував „Гиз“ р. 1925). Теодор Вочке (Wotschke) змальовує студентські роки життя гр. Латальських, що вчилися в др. пол. XVI в. в німецьких університетах. Місцевий краєзнавчий інтерес має замітка М. Лавберта про першу спробу закласти Т-во друзів науки в Познані. Цікава полеміка між Брюненталем і Г. Ф. Шмідом з приводу нового критичного видання Вислицького Статуту (XIV в.), що його зробив перший із цих славістів.

Інші статті це — бібліографічні огляди нових праць з історії Югославії, Болгарії, з мовознавства, з слов'янських літератур, застосовуючи сюди й сьогочасну белетристику. Трохи осторонь стоїть праця Соломона Бірнбавма про художню літературу у жидів Східньої Європи. У другій частині випуску вміщено багато рецензій на нові книги.

Взагалі часопис має швидше характер науково-бібліографічного порадирика, ніж органа дослідчої творчої думки славістів. Проте, як орієнтовний матеріял, це видання Східньо-Європейського Інституту дуже корисне й цінне. У рецензіях на російські книжки помітна де инде тенденційність. З зовнішнього боку книжку видано бездоганно.

*Проф. Евген Кагаров.*



Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat II, Tartu (Дорпат), 1926,  
сс. 218.

Це вже друга книжка збірника Естонського Нац. Музею (про I книжку див. рец. в „Етн. Вісн.“, II, с. 153). Як і в I-ій книзі, перевагу віддано тут питанням матеріальної культури. К. Wiski, кустос етногр. від. угорського Нац. музею в Будапешті, подає огляд етнографічної культури мадярських споріднених народів (сс. 5—47). Головна увага присвячується культурі матеріальній; побіжно автор торкається народного мистецтва та фольклору, оскільки останній зв'язаний із головною темою автора. На жаль, дуже стислий німецькою мовою реферат не дає можливості людині, не обізнаній із мовою оригіналу, вчитатися в зміст цієї статті, надто цікаво для того українського і неукраїнського етнографа, що так чи інакше студіює культурні взаємини на Угорській Русі. Особливо це важливо для угорських русинів, що їх частенько, як довели це досліди покійного Вол. Гнатука, застосовують далеко не до тієї етнічної одиниці, що до неї вони належать, і то в межах не однієї тільки офіційної статистики. Про дерев'яні замки маємо нарис F. Leinbosk'a (сс. 46—68); в нарисі подається опис та класифікація їх з історичними вказівками та порівнянням цього приладдя, між иншим, і з українським типом дерев'яних замків.

Як і в I-й книзі в II-й статті, що стосуються народного будівництва; отже, окрім закінчення статті J. Manninen'a про будівлі Сетукезів (сс. 103—128) маємо ще начерк архітекта E. Ederberg'a про надвірні будівлі на Дагб (сс. 69—84). Працю M. J. Eesen'a присвячено питанню про хрест: з відомостями етимологічними подає автор перелік типів (10) хрестів, історичні вказівки що-до вживання цього символу на естонських церквах, ролю його в забобонах та звичаях. Додано добрі фотографії з різноманітних хрестів. Поміж статтів кваліфікованих дослідувачів дано місце й для майбутніх працівників. Студентські праці K. Indreko та E. Laid торкаються матеріальної етнографії. Перший із авторів пише за дерев'яні хомути в збірці Естонського Нац. музею, що має велику колекцію (300 штук) (сс. 129—169). Подається докладний опис і класифікацію їх. Праця другого початкуючого робітника, Laid'a (сс. 165—186) присвячена мордвинським пряжкам із збірки, що належить тому таки музеєві. Остання стаття—з археології „Ein Grabfeld der älteren Eisenzeit aus Nord-Estland (сс. 187—200) належить перу H. Moora. До неї подано багато ілюстрацій. Окремо, на сс. 201—203 подано перелік наукових інституцій та музеїв, як закордонних, так і на території кол. Росії, що обмінюються виданнями з Національним музеєм. З цієї інформації видно, що керівникам музею пощастило нав'язати чимало зв'язків з різноманітними інституціями.

Окремо прикладено до книжки брошуру англійською мовою „The Estonian National Museum Eesti Rahva Muuseum“ (с. 14), звідки довідуємося про історію заснування цього музею та теперішній стан музею. З брошури цієї видно, як швидко зростає установа.

Технічний бік видання, як і в першому числі — бездоганний. Багато прекрасно виконаних ілюстрацій (до 150) становить одну з найкращих прикмет цього збірника. Мапи, що їх додано до окремих статтів (Wiski, Indreko, Laid), дуже корисні для визначення меж поширення даного етнографічного явища. На потребу таких мап звертають увагу і фольклористи (складання мап поширення звичаїв, вірувань), і етнографи, що працюють над матеріальною культурою.

Володимир Білий.

### З ЕТНОГРАФІЧНОГО ЖИТТЯ НА МОСКВІ.

Рівнобіжно з тим як розвивається краєзнавство та етнографія, набирає колишнього свого значіння і Москва, як один із найважливіших етнографічних осередків. Правда, ми щось не чуємо про працю видатного колись „Етнографического Отдела“ Московського

„Общества Любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии“; припинилося й славнозвісне „Этнографическое Обозрение“ цього Відділу, а натомість і мабуть не без впливу його почали працювати інші установи. Вже з початку року 1926 фахівці чекали на перше число нового часопису „Этнография“; тільки-ж він трохи запізнився і замість нього першим на Москві вийшов часопис „Фольклорной Подсекции Литературной Секции Государственной Академии Художественных Наук“ — „Художественный Фольклор“ (112 ст., ціна 1 крб. 50 коп.).

Тут після коротеньких вступних уваг „от редакции“ (ст. 3—4; редактор Юрій Соколов) ідуть статті: Ю. Соколова („Очередные задачи изучения русского фольклора“, ст. 5—29), Б. Соколова („Экскурсы в область поэтики русского фольклора“, ст. 30—53), Н. Пісанова („Социально-политические судьбы песен о Степане Разине“, ст. 54—66), В. Богораза-Тана („Миф об умирающем и воскресающем звере“, ст. 67—76), Ів. Розанова („Литературный источник популярной песни“, ст. 77—80), Н. Грінкової („Сказки Куприяники“, ст. 81—93), Н. Андреева („FF Communications с 1917 года“, ст. 99—104), Н. Андреева („Antti Aarne“, ст. 105—6), А. Нікіфорова („Две французские книги по фольклору“, ст. 107—109) та „Краткий отчет о деятельности Фольклорной п/секции Г. А. Н. за 1924—1926 акад. годы“ (ст. 110—111).

Подаючи ці статті, редакція зазначає: „Первый номер „Художественного Фольклора“, несмотря на разнообразие тем, заключает в себе известную целостность. В вводной статье говорится об основных задачах изучения русского фольклора, в большинстве остальных предлагаются частичные проработки затронутых в вводной статье отдельных проблем: поэтики фольклора, социологического и этнологического освещения его, взаимоотношений книжной и устной поэзии, индивидуального и традиционного творчества. Н. П. Андреев и А. И. Никифоров дали сведения о крупных явлениях европейской фольклористики за последние годы“ (ст. 3)...

Отож у книзі є безперечно певний план і деякі частини його опрацьовано дуже докладно, аж до найдрібніших подробиць. Цілком справедливо шановний редактор нового часопису вважає за необхідне на самісінькому таки початку — „условиться о самом понимании термина ‚фольклор‘ и близких к нему терминов, иногда его заменяющих, как ‚народная словесность‘, ‚устная словесность‘, ‚народная поэзия‘ и т. д.“ (ст. 5), тим більше, що в звязку з цим і часописа названо трохи незвичайною для Росії новою назвою — „Художественный Фольклор“. Ю. Соколов виразно й слушно підкреслює хиби, надто з сучасного погляду, давніх наших назв; от тільки замало місця присвячує він визначенню самого поняття „фольклор“, хоч обсяг та зміст цього поняття і за кордоном, і в Союзі нашому не в усіх авторів однакові. Як каже Ю. Соколов, в Англії он (фольклор) долгое время употреблялся только в своем первоначальном значении ‚народной мудрости‘, т. е. материала для науки о народе, но, перейдя в другие страны — в Германию, Францию и т. д., он стал употребляться уже для обозначения самой научной дисциплины, посвященной изучению быта и творчества народных масс“ (ст. 6, примітка). Давніш у кол. Росії вживали цев слово в обох розуміннях, не зовсім навіть послідовно, а коли так, то краще поки що не заводити нових термінів, „як от художественный“ фольклор.

Підкреслено в часопису художній елемент фольклору через цілком зрозумілу причину: співробітники-бо його опинилися в „підсекції“ літературної секції Г. А. Х. Н.; „уже самый факт издания журнала Государственной Академии Художественных Наук“, свідчить редакція: „должен указывать на то, что вопросам, связанным с художественным моментом в фольклоре, будет уделяться в журнале преимущественное внимание“ (ст. 4); з цим погодитися можна тим легше, що в Москві-ж-таки є ще й „Этнография“; розмежуватися між собою обидва часописи можуть легесенько та й була-б це навіть дуже доцільна річ. На жаль, однак, таке розмежування не завсіди в часописах застосовано. Наприклад, замість бібліографії в № 1 „Художественного Фольклора“ подано короткий розгляд 24—60 випусків міжнародної Федерації Фольклористів (виникла вона 1907 р., її видання починаються з 1911 р.) та рецензію на дві нові французькі книжки з фольклору (1. Arnold van Gennep, Le folklore. Paris, 1924 р. та 2. Gedeon Huet, Les



contes populaires. Paris, 1923 р.). Праці ці безумовно цікаві й заслуговують на увагу, особливо FFC, тільки-ж розглядають вони фольклор не з спеціально художнього погляду; їхнє місце швидше в „Етнографії“, а в „Художественном Фольклоре“ хотілося-б знайти щось відповідніше, та такого чимало й є, як не в нашому Союзі, то за кордоном; бажано взагалі, щоб дві московські організації, що правитимуть, так-би мовити, за головні осередки етнографічної праці на Москві, пильніш і докладніш з'ясували своє становище, об'єкти й межі своїх дослідів, то-що. Варт одзначити ще й те, що в „Худ. Фольклоре“ є єдиний тільки некролог, і цей некролог присвячено споминам про професора Гельсінгфорського університету та члена фінської академії наук Antti Aarne, тимчасом як за російських працівників, хоч-би за тих, котрі працювали були в самій Москві, і згадки немає; а вже-ж згадувати найперше випадає не кого, як саме їх.

Я зовсім не хочу закидати будь-що редакторів та співробітникам „Художественного Фольклора“ і гадаю, що, як-би відповідні установи, не скажу: більше, а послідовніше й акуратніше діставали кошти на свої видання, справи розв'язувано-б і простіше, і швидше, і краще для науки та життя!

Акад. Андрій Лобода.

Українська Академія Наук. Культурно-Історична Комісія. — **Первісне громадянство та його пережитки на Україні.** Науковий щорічник за редакцією Катерини Грушевської, в. о. секретаря Культурно-Історичної Комісії. 1926. Вип. 1 і 2, 152 ст. Ціна 2 крб. 70 к.

Це є новий, вже третій етнографічний часопис у Києві (пор. „Записки Етнографічного Товариства“, „Етнографічний Вісник“ і „Первісне громадянство“). Його видає Культурно-Історична Комісія Української Академії Наук, частина тої „асоціації культурно-історичного дослідження України в світлі сучасного розроблення примітивної культури“ (ст. IV), яка працює за головуванням акад. М. С. Грушевського. Шановний керівник для своєї асоціації ставить такі завдання: „ґрунтовне студіювання всього, що робиться в досліді пережитків примітивної культури у народів слов'янських, індо-європейських та всіх прилеглих до України територій. Студії інтелектуальної і соціальної культури нижчекультурних народів взагалі як матеріялу для вьяснення підоснови сих 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 побуту. Детальне, можливо скрупулятне, методичне дослідження українського фольклорного, нового і давніше зібраного матеріялу під сим кутом: реконструкції старого світогляду і соціальних принципів за поміччю літературного і побутового матеріялу — виявлення в нім переживань старого світогляду і соціальних відносин“ (ст. VII). Ці „дезидерати“ в даній книзі так розроблено: насамперед читаємо „вступне слово“ акад. М. Грушевського (ст. III—VIII); після нього йдуть „розвідки й замітки“, а саме — К. Грушевської, Дума про пригоду на морі Поповича (ст. 1—35); К. Копержинського, Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку (ст. 36—75); Ф. Савченка, „Родини, хрестини, похрестини“ (невидана запись 1854 р. Опанаса Марковича) (ст. 76—82); акад. М. Грушевського, Постриження й інші обряди, відправлювані над дітьми й підлітками (ст. 83—86); Л. Шевченко, Звичаї, зв'язані з закладами будівлі (ст. 87—95); К. Грушевської, Спроби соціологічного об'яснення народньої казки (З приводу книги: P. Saintyves, Les contes de Perrault et les recits paralleles. Leurs origines. Coutumes primitives et liturgies populaires. 1923) (ст. 96—111); акад. М. Грушевського, Відродження французької соціологічної школи (Дюркгема) (ст. 112—117); невидана стаття М. П. Драгоманова про фольклорну літературу, що її подав М. Возник (ст. 118—122); 12 рецензій на закордонні, російські та українські видання (ст. 123—144); протоколи засідань відпов. установ акад. М. Грушевського (ст. 145—146); тимчасовий висновок із

студій над темою „Вдячний мрець“ П. Глядківського (ст. 147—149) і „Від'їзд у море рибалок та моряків у м. Бердянську“, до статті К. Грушевської „Дума про пригоду на морі Поповича“ додаток В. Кравченка (150—151).

Студії свідчать про те, що молодь у акад. М. Грушевського добре, ретельно працює; щорічник безумовно цікавий і заслуговує на увагу; тільки, як бачимо, і в Києві помічається те саме, що мені доводилося одзначити з приводу московських видань: не розмежовано певно, досить виразно, окремі наукові гуртки. Будемо сподіватися, що в дальшому це якось владається!

*Акад. Андрій Лободн.*

**Государственное русское географическое общество. Отделение этнографии. Сказочная комиссия в 1924—1925 гг. Обзор работ под редакцией председателя Комиссии Академика С. Ф. Ольденбурга. Ленинград 1926, 48 стор., 1 р. 15 к.**

Перед нами перше післяреволюційне, — та мабуть і перше друковане взагалі, — звідомлення дуже цікавої організації, що з 1911 р. існує при відділі етнографії Державного Російського Географічного Товариства. Це — „Казкова Комісія“, організація, що ставить собі спеціальну мету — об'єднувати й направляти збирання, а також студіювати казки, звичайно — переважно на терені колишньої Росії.

Знаходимо в книжці, власне, не тільки звідомлення, а й деякі наслідки роботи — статті, бібліографію і т. д. Зміст збірника такий: 1) С. Ольденбург — „Исключительная важность исследования народной сказки“ (автор звертає увагу, що тільки в нас казка ще живе в народі; треба поспішати вивчати її, бо на казках можна простежувати самий процес народної творчості). 2) Н. П. Гришкова — Отчет о работе Сказочной Комиссии за 1924—25 год (головні завдання: бібліографія всіх казкових видань, облік усіх матеріалів, що ще невидані, та облік „сказочников“; розробка класифікаційної системи казкових тем і т. д.). Як додаток — „Краткий перечень сказочных материалов, находящихся в рукописях“ (російські, українські<sup>1)</sup>, білоруські). 3) Элиаш — „Об учете сказочников и собирателей“ („опыт инструкции“ з додатком зразків карток для збирачів й оповідачів). 4) Н. П. Андреев — „Система Аарне и каталогизация русских сказок“ (аналіза відомої системи фінського фольклориста Аарне і спроба її пристосувати до обліку сюжетів російської казки). 5) Н. С. Оичуков — „Библиография сказки на русском языке с 1917 г.“. 6) А. И. Никифоров — „Обзор работ о сказке и легенде на русском языке за 1917—1925 годы“. 7) А. Е. Кудряшева и М. М. Серова — „Сказка в ленинградских кружках по рассказыванию“ (Звідомлення про дуже цікаву новину: утворення групи оповідачів казок, які розповідають казки для дітей по школах). 8) М. Б. Эдемский — „О собирании русских народных сказок“ („Из отчетов об этнологических наблюдениях в северных губерниях за последние годы“).

З зазначеного видно, які цікаві питання розробляють і ставлять члени Казкової Комісії. З одного боку ми бачимо тут бібліографічні підсумки; з другого — намічається низка цікавих праць. За надзвичайно важливий треба вважати намір Н. П. Андреева дати каталог усіх відомих варіантів російських казок за системою Аарне. Подібну роботу був розпочав ще до війни А. М. Смірнов, але не закінчив. Сміливо можна вважати, що тепер ця справа — найпекучіша й найпотрібніша. Оскільки — за старим звичаєм — у Росії постійно притягають до студіювання й обліку також і українську казку поруч російської, — такий облік був-би надзвичайно корисний і для українських фольклористів, тим більше, що навряд чи можна сподіватися, щоб хтось на Україні у ближчі часи зробив-би подібний облік українських казок. — Нарешті, педагогічне вживання казок, що

<sup>1)</sup> Побіжний огляд.



широко організовано у Ленінграді, варто не тільки вітати, а й рекомендувати до наслідування й українським педагогам та фольклористам.

Зазначимо цікаві відомості що-до зібраних матеріалів: 1) Зб. Невзорова — Пензенської губ. (близько 200 №№), 2) Гринкової — Воронізької, Ленінградської, Тверської (б. 100 №№), 3) Чернишова — різних губернь (227 №№), 4) Едемського — північних губернь (б. 150 №№), і т. д.

Дивує, що у бібліографічних покажчиках не згадується нічого про велику збірку орловських казок Каллиникова, який навіть почав друкувати її у 1917 р., а також про перевидання великої кількості казкових матеріалів (близько 1000 №№) Рудченка, про що згадувалось у „Живій Старині“ 1913 р. № 1—2 ст. XXIII та XXVI. Останнє особливо важливе для України, яка, на жаль, далеко не має такої кількості призбираних матеріалів, і — що може ще чи не гірш — не має такої класичної і загальної приступної збірки казок, якою стала — в численних російських та закордонних перевиданнях — у Росії збірка Афанасьєва. До речі — Казкова Комісія пригадала, що у 1926 р. саме сповнилось 100 років з дня народження цього „Російського Гримма“ і саме його пам'яті присвятила своє звідомлення. Але Афанасьєв заслуговує багато більшого вшанування.

*С. Савченко.*

### **Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Українській Академії Наук. Ч. I. Одеса. 1924, стор. 1—24. Ч. 2—3. Одеса 1924, стор. 1—269.**

Те широке зацікавлення до краєзнавчих студій, що ним позначилися останні роки, сприяло розвиткові в цій галузі видань, які яскраво відбили виявлення цього зацікавлення по окремих місцевостях, і ми тепер маємо не тільки монографічні розвідки що-до окремих питань, ба й спеціальні часописи й збірники. Сибір дав у цьому напрямкові низку цікавих видань, і серед них „Сибирская Живая Старина“ займає окреме видатне місце. В Москві недавно почали видавати журнал „Художественный фольклор“. Серед видань, що характеризують напрямок краєзнавчих студій по окремих місцевостях України, треба відзначити „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства“.

Перша книжка (ч. 1) подає відомості за те, як організовувано і налагоджувано праці Комісії; звідомні відомості подаються за секціями: 1) природних багатств (1-11), 2) археологічною (11-14), 3) соціально-історичною (15-19), 4) етнографічно-діяктологічною (20-24). Матеріали та опрацювання окремих питань опублікували тут тільки дві секції: 1) природних багатств — а саме: про гідрологію Куяльницького Лимана, про гідрологічні спостереження в Чорному морі, про малярійного комара на Одещині, та 2) Етнографічно-діяктологічна. Остання подає такі матеріали: Українське весілля в селі Глибокояри (Бадерево), Тираспільськ. повіту, 2) Хайдутські болгарські пісні в с. Тернівці, Миколаївського повіту. 3) про чумаків в с. Соболівці на Гайсинщині. Окрім того, вміщено окремі матеріали, а саме: 1) Звичаї та обряди на Юрія в селі Глибокояри й 2) Хайдутські болгарські пісні.

Друга книжка (ч. 2—3) містить як статті про принципові питання та завдання, що їх собі — Одеська Краєзнавча Комісія накреслює в зв'язку з працею студентства та краєзнавчих гуртків, так і звідомлення про наслідки праці окремих секцій. Окрім того, ми знаходимо розвідки з окремих питань і матеріали. Не перераховуючи всього того, що подають у другій книжці секції природних багатств та археологічна, варт спинити увагу на наслідках праці секції соціально-історичної та етнографічно-діяктологічної. Перша з них подає докладні статті: 1) про „Западные пути торговли Украины и Руси“, 2) „Новый труд по истории права и хозяйства Украины Н. Слабченко“ — Фааса, 3) „Масоны Ришельевского Лицея“ Рябинина-Шклярєвського; крім того цікаві: „Краеведческая библиография“ Семенова и „Указатель трудов, основанных на Одесских архивных материалах“. Наприкінці відділу надрукований некролог Е. Н. Трєфільєва, одного з видатних діячів секції. Друга, тоб-то етнографічна, подає цілу низку статтів та матеріалів, що їх можна згрупувати за такими ділянками: 1) Фольклор. Сюди

увіходять етнографічні матеріяли, що їх попризбірували слухачі проф. Волкова протягом 1919—24 рр. Переважне місце в цьому відділі становлять весільні звичаї та обряди, а саме: опис весільного обряду з села Дуфінки, а також села Тернівки, де живе болгарська людність. Спробу монографічного опису села являють статті: Е. Егорова—село Великі-Копані (на Херсонщині) і А. Миколюка—село Новозубрівка. Окрім того є невеличкі статті про купальський обряд в селі Дуфінці й про чумацтво в XVII і XVIII ст. ст.

2) Діалектологія—„Уваги до дієприкметників в українській мові“ П. Бузука і програма до збирання особливостей української мови доби 1914—1925 рок. проф. Семенова.

3) Матеріальна культура: 1) „Піч в селі Шпиньки на Київщині“ В. Каковського, 2) Про деякі особливості та господарські можливості Правобережжя річки Кодими І. Матковського. Окрім того, в статті бібліографічні: про етнографічні роботи Де-ля-Фліза та про етнографічну діяльність Руданського, й стаття: „Національність, яко чинник рослинного краєвиду“.

Ця друга книжка „Вісника“ свідчить про те, як широко розвинулася праця Комісії й, зокрема, етнографічно-діалектологічної секції. Голова Комісії, проф. С. Дложевський, висловуючи принципові завдання Комісії, слушно зазначає, що „сучасне краєзнавство остільки ж окрема наукова дисципліна оскільки і, до того же в першу чергу, метода організації масової науково-дослідної роботи“. За перше своє завдання Комісія ставить „невпинне та безмежне збирання фактичного матеріялу“ й у краєзнавстві вбачає „міцний засіб організації й притягнення населення до науково-дослідної роботи в приступній та найціннішій для нього формі“. Цим здійснюється краєзнавчий нахил, що повинен бути обов'язковим елементом у програмі кожної дисципліни сьогочасної вищої школи.

Цілком погоджуючися з цими завданнями, ми все-ж мусимо звернути увагу на те, що було-б дуже бажано, щоб матеріяли за окремими ділянками збирали за докладнішими програмами й подавали-б цілком вичерпливу картину відповідного побутового явища.

*В'ячеслав Камінський.*

### **Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казанском Государственном Университете имени В. И. Ленина. т. XXXIII, вып. I, Казань, 1925, стр. 1—158.**

Розпочате ще 70 роками (1879) минулого сторіччя, видання це дало цілу низку цікавих праць в справі виучування питань місцевого значіння. В цьому випускові ми маємо такі статті: 1) О монетах волжских болгар X века—Р. Фасмера, 2) Восточная печать в эпоху реакции—Е. Чернишова, 3) Болгарский город Брягимов—проф. В. Смоліна, 4) Исследование ярлыка Сагиб-Гирей-хана, що видано було року 1523—М. Вахидова, 5) Стоянки каменного века подле деревни Христофоровки—В. Егорова, 6) О русском крестьянском зодчестве—Н. Калініна. Крім того 7) „Русская революция и Ленин“—Н. Фирсова и 8) „Научная деятельность Э. Р. Штерна“.—Бібліографічний відділ подає між иншим розгляд матеріялів про виучування Татарстана.

Як показує зміст, переважна кількість статтів зосереджує увагу на студіюванні питань суто-місцевого значіння, і серед них на окрему увагу за повнотою та всебічністю гідні: проф. В. Смоліна про „гор. Брягимов“, де між иншим подається про містичний культ поганської Болгарії, С. Вахидова—про ярлик Сагиб-Гирея з найдокладнішою його аналізою та усіх видань і, нарешті, Е. Чернишова—Восточная печать, де сливе вичерпливо розглядається видання татарською та иншими місцевими мовами, що виходили у світ протягом 1905—1913 років.

Взагалі журнал влучно прямує до поглибленої розробки питань, що їх висовують місцеві наукові інтереси, і становить опрацьовання в рамці суто-наукових студій

*В'ячеслав Камінський.*



**Записки Забайнальського Русского Географического Общества. Выпуск XVI.  
1925. Владивосток стр. 1—61.**

Невеличка книжечка присвячена частині праці відомого місцевого дослідника Олексія Кириловича Кузнецова на тему: „Развалины Кондуйского городка и его окрестности“, тоб-то дослід району в долині річки Аргуни, „составляющей правую систему р. Амура“ (стор. 10). Це перший розділ його праці, що має складатися з дев'ятох розділів. Поряд з археологічними знахідками, що їх ілюстровано силою малюнків, та звідомленнями за виробництво, оздобу, то-що, ми подибуємо тут нотатки про місцеві забобони (що-до „гromової стріли“), а також легенди (про Кондую, стор. 43—45), і серед них про білу березу, „легенду політичного змісту“ (стор. 58). Наприкінці подається огляд літератури про Кондуй й погляд на тубільців.— Життєпис автора праці Кузнецова, засланого перед 50 роками, подає малюнок впертої та плідної роботи його для вивчення місцевого глухого краю.

*В'ячеслав Камінський.*

**Володимир Герасименко. „Кармалюк в українській народній пісні“.  
(Додаток до ч. I Записок Кам'ян. Под. Наук. при У. А. Н. Т-ва).  
Одеса 1926. 1—16 ст.**

В наші часи переоцінки всіх колишніх економічних та соціальних взаємин особливої ваги набирають ті факти і ті особи, що з ними щільно в'яжуться перші спроби визвольної боротьби проти класового стану та проти соціальної і економічної нерівності. Адже не дивно, що з цього погляду постать подільського розбійника Кармалюка, людини своєрідної вдачі, бере очі всіх на себе.

Кармалюкова діяльність припадає на першу половину XIX в. і з його особою злучена безліч народніх пісень і переказів, де він змальований в авреолі мужности та лицарської вдачі. На підставі цих пісень і переказів, де виступає ідеалізована постать Кармалюка, повстали перша літературна спроба його художнього втілення в оповіданні Марко-Вовчок „Кармелюк“ (СПБ. 1865) та драматичні твори останнього часу за тією-ж назвою Васильченка<sup>1)</sup> і Старицької-Черняхівської, де продовжується та колишня романтична концепція Марко-Вовчка, яка не в'яжеться з дійсними реальними обставинами. Цікаво також зазначити, що ця літературна традиція має своє продовження в нових кіно-сценаріях Старицької-Черняхівської та Копиленка і в тих операх, що тепер готуються в Харкові.

А тому ми з великим зацікавленням зустріли невелику статтю В. Герасименка, де він у передмові зазначає: „Завданням цієї статті було поставити питання про виявлення особи Кармалюка, а саме, як він та його вчинки відбилися в народній уяві. Перекази про Кармалюка здебільшого були вільною передачею чуток і споминів не саме народніх низів, а переважно його надшарування — інтелігенції. Тому для цієї роботи брались головним чином народні (Кармалюцькі) пісні“. (Ст. 4). Трохи далі на ст. 9 автор говорить: — „Аналізуючи Кармалюцькі пісні, можна з певністю сказати, що їх складала переважно біднота, голота, що бачила в Кармалюкові свого оборонця і через нього виспівувала те велике страждене горе і те знуцання надлюдське, яке вони приймали од тих панів, катів людських“, хоч за кілька рядків наперед ми читаємо: „Постать Кармалюкова була овіяна не лише народньою романтикою, але й народницько-інтелігентською... Український народ до Кармалюкової особи додав і певне етичне пояснення. Взагалі грабувати не можна — гріх“. Ми навмисне наводимо ці основні авторові думки, бо, навіть оминаючи дуже спірне питання про „етичне пояснення“, нас вражає, що автор цієї статті обходить вже давно відомий факт, що пісня про Кармалюка — не народня пісня,

<sup>1)</sup> „Кармелюк“. Київ 1924.

а це є пісня польського каноника Яна Комарницького<sup>1)</sup> з Савранської школи бандуристів графа Ржевуського і складена вона була з певною агітаційною метою — підбурити українську людність проти Московського царату. Ця пісня Комарницького в усній народній творчості зазнала чимало різних змін, а тому вона має численні варіанти. Досліджуючи їх, наочно побачимо, що початкові її джерела — це польсько-українська літературна школа першої половини XIX в., яка існувала була одночасно з добою Кармалюка. Ненародність цієї пісні виразно відчував ще свого часу великий знавець української народної пісні Т. Г. Шевченко<sup>2)</sup>, що, записавши до свого щоденника 20 травня 1858 р. пісню про Кармалюка, додає до неї таку власну примітку: „Авторство цієї пісні дуже немудрої приписують самому Кармалюкові, се обмова на славного лицаря! Се виріб якого-небудь мізерного Падури“.

Зазначивши основну неслухну засаду цієї статті, ми повинні також одзначити, що автор подає цікаву спробу аналізувати Кармалюцьку пісню (ст. 12—13) і розрізняє цілком влучно два роди цих пісень — героїчних і пісень про кохання, де пісні другого роду — „видко просто прийняли ім'я Кармалюка замість якого-небудь Петра, Івана та инш.“ (ст. 13).

Шкода тільки, що автор не використовує відомого нам свого великого етнографічного запасу пісень про Кармалюка і не наводить жадного в цілості пісенного варіанту, бо окремі невеличкі витяги з 15 різних джерел дають менше що-до розуміння дійсної Кармалюцької пісні, ніж коли-б автор перевів аналізу варіантів Кармалюкових пісень і подав певне критично-літературне обґрунтування своїх тверджень.

До статті також ще доданий трохи стилізований портрет Кармалюка роботи Гагенмейстера за оригіналом Кам'янець-Подільського музею.

*С. Якимович.*

## ШКОЛА ТА КРАЄЗНАВСТВО.

(Огляд літератури).

У другій книжці „Етнографічного Вісника“ за рік 1926 ми подали загальну бібліографію що-до питання краєзнавства в школі і охопили в цьому нарисі літературу, що з'явилася з друку протягом 1925 та початку 1926-го року („Краєзнавство в школі“ — стор. 151). В черговому огляді для 3-ої кн. „Е. В.“ ми маємо навести відомості про літературу з цього-ж питання, що з'явилася на книжному ринкові останніми місяцями. Як і раніш, наш огляд не претендує на повність. Ті, хто побажав-би мати докладніші відомості, повинні вдатися до бібліографічної праці К. В. Сивакова „Краєведение и Школа“ у часописі „Вестник просвещения“ ч. 6 за 1925 р., стор. 136—142 та, особливо, до книжки Байсутова „Что читать по краеведению?“ Вид. „Новая Москва“ 1926 р., ст. 96, ц. 65 к. (Передмова помічена 29 січня 26 р.). Н. Байсутов поділяє свій бібліографічний огляд на такі розділи: I — як вивчати свій край? II — Краєзнавство та школа, III — про деякі підсумки краєзнавчих дослідів, IV — про музеї місцевого краю, V — як працювати з бібліографії місцевого краю. Що-до книжок загального характеру, які освітлюють проблему ролі краєзнавства в школі та які з'явилися останніми часами, зазначимо працю того-таки Н. Байсутова „Начатки краеведной работы“, вид. „Новая Москва“, стор. 104, ц. 75 к. Книжка поділяється на частини: I. — Що таке краєзнавство? (Зібрано низку означень краєзнавства, що його запропонували найвидатніші сьогочасні фахівці, та подано історію його розвитку). II. — Що може зробити краєзнавець? (Схарактеризовано ту громадську користь, що її може дати „непомітна“ праця кожного аматора-краєзнавця).

<sup>1)</sup> Русовъ А. „Торбанисты Грегоръ, Каэтанъ и Франць Видорты“. Кіевская Старина 1892 — III — 372. Боржковський В. Народня згадка про Кармелюка. „Зоря“ 1894 № 7, 11. (Авторові ця стаття відома, див. ст. 10).

<sup>2)</sup> Твори Т. Шевченка т. II. 1912 ст. 491.



III — Як провадити краєзнавчу працю? (Подано вказівки що-до переведення фенологічних спостережень та наведено „мінімальний програм“ фенологічних спостережень, який опрацювало російське товариство „любителей мироведения“ за постановою 2-ої всесоюзної конференції краєзнавства, що відбулася у грудні року 1924. Тут-таки подано нарис „вивчення річок“, „краєзнавча праця в галузі вивчення людини“, „краєзнавча праця в галузі вивчення соціально-економічного життя, а також і народного побуту“ з списком наукових установ РСФРР, що з ними можуть підтримувати звязок аматори-краєзнавці).

IV — Організаційні форми краєзнавчої праці. Тут можуть бути корисні зразки „нормального статуту наукових, літературних та науково-художніх товариств, що не мають на меті грошових прибутків і перебувають за керуванням Головнауки Наркомосвіти“ та „взірцевий статут волосного краєзнавчого гуртка“).

V — Музей місцевого краю (подано — „взірцевий план музею місцевого краю“).

VI — Краєзнавство та краєпраця („краєделание“) — („Краєзнавство та громадсько-корисна діяльність, на думку автора, повинні бути в школі об'єднані нероздільно. Вивчення та дія, краєзнавство та краєпраця — це, пише Байсутов, етапи одної й тої роботи“). Підбиваючи підсумки, можна відзначити, що праця Н. Байсутова охоплює доволі різноманітний матеріал і, коли вона й не стане в пригоді фахівцеві, бо вона схематична та стисла, то для прихильника та низового вчителя вона буде корисна.

Таку саму позитивну оцінку повинні ми дати й праці М. Я. Феноменова — „Изучение родного края“ Гиз. 1926 р.

Перше видання цієї книжки вийшло між люди ще 1922 року, але автор до другого видання вніс деякі доповнення (за його висловом — подає „більш спеціалізований матеріал“). Визначаючи краєзнавство, як „комплексне вивчення свого невеликого району“, Феноменов так характеризує завдання своєї праці: „Завдання цієї книжки дати читачеві деякі уявлення про характер та значіння тої краєзнавчої праці, яка за останній час викликає до себе увагу та притягає сили широких кіл рязанської громадськості, між иншим, також і увагу вчителства, політпросвітників, студентства та комсомольської молоді“. Що-до змісту, то т. Феноменов розподіляє свою працю на такі частини: I — „Завдання вивчення місцевого краю“, II — „Природа“, III — „Людність“ IV — „Історія“, V і VI — „Організаційна праця краєзнавчих гуртків“, VII — „Що-ж таке краєзнавство?“, VIII — „Різні укли в сучасному краєзнавстві“. Додатки: „Плани та програми дослідження“ (села, селянського господарства) і „Показчик літератури“. Зазначимо, що останніми часами з'явилося також нове (четверте) видання відомої праці того-таки Феноменова „Изучение быта деревни в школе“, Вид. „Работник Просвещения“. Москва, 1926 року, ст. 104, ц. 50 к. Слід також тут згадати й про цікавий підручник того-ж Феноменова „Крестьянский труд в старой и новой деревне“ Гиз. 1926 р. ст. 224, ц. 1 кар. 10 к. — підручник для сільських шкіл першого ступеня. В передмові автор пише: „Завдання книжки влити в роботу школи краєзнавчий та виробничий сільсько-господарчий зміст.. Необхідна умова успішності праць за моїм підручником є запровадження краєзнавчої праці в повсякденному житті школи“. Підручник поділяється на 9 тем: „Жовтень на селі“, „Як селу позбутися злиднів“, „Від трипілля, до багатопілля“, „Хліборобські роботи в покращеному господарстві“, „Кооперація“, „Старий та новий побут“, „Місто та село“, „Свято врожаю“. До книжки додано програми дослідів. Такий-же загальний характер, як і праці Н. Байсутова та М. Феноменова (перша з зазначених) — має невеличка праця Клетньової „Изучение родного края“ за ред. і з перед. Н. А. Рибнікова (Гиз., ст. 85, ц. 30 к.). З окремих видань належить указати хрестоматійний педагогічний збірник: „Школьное краеведение“ (Гиз, ц. 1 р. 50 к.), що склав А. М. Лебедев, та книжку Прохорової: „Из опыта работы краеведческого кружка в деревне“. Вид. „Новая Москва“, ст. 42, ц. 25 к.

Спеціальніше завдання, порівнюючи з працями, що їх було тільки-що зазначено, має книжка Нікіфорова „Этнография в школе“ (Гиз. 1926 року, стор. 136, ц. 80 коп.). А. І. Нікіфоров висовує важливу та актуальну проблему про ролю та місце збирання та пророблення етнографічного матеріалу в школі. Центр праці полягає у всебічно та широко складених програмах „щоб збирати етнографічні відомості“, що використовувати їх необхідно кожному вчителеві, котрий має відповідне завдання. Як передумова до цих про-

грам подаються деякі методичні вказівки що-до збирання етнографічного матеріалу та відповідна бібліографія. Цілковито доцільно було-б у зв'язку з цією працею висловити побажання, щоб на допомогу українському вчителю-етнографові з'явилася книжка подібного-ж характеру, яка подавала-б відповідні програми, що орієнтувалися-б цілком на особливості українського селянського побуту.

Такий учитель-етнограф може поки-що з користю перечитати також і книжку Б. і Ю. Соколових: „Поэзия деревни“ (руководство для собирания произведений устной словесности), вид. „Новая Москва“ — 1926 р., стор. 168, ц. 1 крб. 50 к. Ця книжка не орієнтується насамперед на школу, але не обминає питань, зв'язаних із нею (в розділі першому є підрозділ „Педагогічне значіння вивчення та збирання поезії села“).

Коли для селянської школи краєзнавча праця є, як висловлюється Байсутов, — „комплексове вивчення місцевого краю“ — для міської школи відповідну роль відграє „комплексове вивчення міста“. Останніми часами Ленінградське видавництво „Сеятель“ пустило між люди цілу низку важливих та цікавих у цій галузі праць. Нехай праці ці й орієнтуються переважно на місцевий матеріал, але з боку методичного безумовно повинні мати відповідне загальне значіння. Зазначимо насамперед збірники за редактуванням Ползикової-Рубець, що їх видано від імени Ленінградської шкільної екскурсійної станції. Ползикова-Рубець (ред.) „Экскурсионная практика“. Теми: „рынок“, „кооператив“ и „хлебзавод“ в школах I-го ступеня, стор. 96, ц. 80 к. Ползикова-Рубець (ред.) „Экскурсионная практика. Город, быт, производство в школах 1-ой ступени“, стор. 136, ц. 1 крб. Зміст: „Екскурсія по центральній частині міста“; „Екскурсія по робітничій окраїні“; „Екскурсія по торговельній частині міста“ (Ползикова-Рубець); „Екскурсія до червоної казарми“ (Анікієва й Асевич); „Виробництво на тлі географічного та соціального краю-виду“ (Ласкіна, Міляєва та Озерова). Меншу вагу для рядової школи має збірник з тієї самої серії (за ред. Ползикової-Рубець) — „Экскурсионная практика. Тема „Транспорт“ в школе первой ступени“ — стор. 51, ц. 45 к. та книжка Саговської „Изучение лесопильного завода в школе 1 ступени“ (Вид. „Сеятель“ — 1926 р., ц. 20 к.). До загального характеру збірників, що їх допіру схарактеризовано, наближається й збірник за редактуванням проф. Гревса „По очагам культуры — новые темы для экскурсий по городу“ (вид. „Сеятель“, 1926 р., ст. 168, ц. 1 крб. 50 коп. Зміст: І. М. Гревс „Екскурсійна метода та краєзнавчий підхід“ методичні перспективи для екскурсій в сучасній школі. Г. Е. Петрі „Лабораторний план та дослідчі екскурсій“. І. П. Анциферов „Вулиця ринків“ (екскурсія по кол. Садовій вул. в Ленінграді). В. А. Федорів „Екскурсії в галузі фінансового капіталізму“. В. Анікієва, К. Асевич, О. Тодес „Фабрика, як художнє ціле“. О. М. Риндина „Місто, як осередок культури“. Щоб докладно з'ясувати місце та роль вивчення міського побуту в школі, можуть також чимало прислужитися збірники за редактуванням А. Г. Ярошевського (вид. „Сеятель“ 1925—6 рр.): „Современность в школе первой ступени“, вип. I та II.

Підбиваючи загальні підсумки, ми можемо констатувати, що думка про необхідність поглибити краєзнавчий елемент у школі де-далі більш поширюється в московських педагогічних колах. Можна тільки побажати, щоб український педагогічний світ, перед яким відкриваються в цій галузі необмежені можливості, і собі перейнявся важливістю завдань, що стоять перед нашою школою в цьому напрямкові, в наслідок чого й повинна утворитися відповідна українська література.

*Г. Жураківський.*



## ЗВІДОМЛЕННЯ ПРО ДІЯЛЬНІСТЬ ЕТНОГРАФІЧНОЇ КОМІСІЇ УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК ЗА РІК 1926-й.

На чолі Етнографічної Комісії стояв, як і попередніми роками, акад. А. М. Лобода, голова Комісії. За керівничого Музично-Етнографічного Кабінету, що за статутом I-го Відділу перебуває при Етнографічній Комісії, був К. В. Квітка. Обов'язки секретаря Комісії виконував штатний співробітник Комісії В. П. Петров. Року 1926 Комісія втратила одного з своїх членів, акад. М. Ф. Біляшівського, що помер 21 квітня. На дійсних членів Комісії за звітний період були обрані: О. Н. Малинка, Є. Г. Кагаров, Ст. В. Савченко, Б. О. Навроцький та В. П. Чикилівська. Отже, Комісія має 28 дійсних членів<sup>1)</sup>.

Року 1926<sup>2)</sup> Комісія влаштувала 22 засідання, що на них було зачитано 31 доповідь; а саме: 1) 3/II. Засідання присвячене С. Д. Носові. Вступне слово від акад. А. М. Лободи; Вол. Білий: Етнографічна діяльність С. Д. Носа; В'яч. Камінський: Постаць С. Д. Носа, як етнографа, в обставинах чернігівського життя. 2) 17/II. П. М. Попов: До питання про методи збирання фольклорного матеріалу. 3) 3/III. Клим. Квітка: Укр. балади про дівчину, що помандрувала з зводителем. 4) 17/III. Петро Рулін: До історії укр. етнографії. Лист Дикарева до Куліша; Віктор Петров: Пісневий репертуар безпритульних. 5) 31/III. Євг. Рудинська: Етнографічні матеріали Ів. Рудченка; Віра Білецька: З студій над сучасними піснями. 6) 14/IV. Акад. Є. Ф. Вотчал: Фольклор у галузі прикладного природознавства. 7) 21/IV. Ф. М. Сенгалевич: Київські вуличні співці; П. М. Попов: Нова праця В. П. Клінгера про мандрівні сюжети класичного походження. 8) 19/V. В'яч. Камінський: М. П. Драгоманов у споминах Овсянко-Куликовського і Дейча. 9) 26/V. Др. В. Ф. Демич: Роля нечистої сили в народній медицині слов'ян. 10) 16/VI. Віктор Петров: Рецензія на збірник „Религія и Общество“. Лен. 1926. 11) 26/VI. Б. О. Навроцький: Джерела лірики (Спроба огляду даних первісної лірики за працею Н. Werner'a). 12) 30/VI. Олена Бор. Курило: Експедиція влітку р. 1926 на Поділля. 13) 22/IX. В. А. Камінський. Краєзнавча праця в Житомирі та на Волині. 14) 29/IX. Б. О. Навроцький: До історії розвитку первісної метафори. (За теорією Н. Wernera). 15) 6/X. Ф. М. Сенгалевич: Київські лірики. 16) 20/X. М. Тарасенко: Пам'яті ак. Вол. Гнатюка; Вол. Щепотьев: Мова наших школярів; Ю. Масютин: Етнографічні питання на археологічній конференції в Керчі в вересні р. 1926. 17) 27/X. Віктор Петров. Вірування в вихор і чорна хвороба. 18) 30/X. Акад. А. М. Лобода: Заклик Гнатюка збирати етногр. матеріали; В. П. Петров: Гнатюк у своїх порівняних студіях і розвідках. 19) 10/XI. Ю. О. Самарин: Слідами Рибнікова і Гільфердінга. (Наслідки експедиції Рос. Акад. Худ. Наук в Заоніжжя влітку ц. р.). 20) 17/XI. С. Т. Якимович: Мандрівка в с. Шляхові Киричинці та м. Летичів (нові дані про останні дні Кармалюка); В. А. Камінський:

<sup>1)</sup> Список дійсних членів подано в 1-й кн. „Етногр. Вісн.“. Там-таки надруковано й звіт про попередню діяльність Комісії від р. 1920. Звіт про діяльність за другу половину р. 1925 вміщено в II-й кн. „Етн. Вісн.“.

<sup>2)</sup> Од 1920 р. до 1-го січня р. 1926 відбулося 147 засідань Комісії, що на них зачитано 159 доповідей.

Життєпис П. П. Чубинського в світлі нових даних. 21) 1/XII. Павло Попов. Калинівський пісенний цикл. 22) 15/XII. Кл. Вас. Квітка: Сучасний стан етнографії в Осетії, Інгущі й Аджаристані. В. Петров: Звідомлення Етнографічної Комісії за р. 1926.

З етнографічних екскурсій р. 1926-го відбулося 8 екскурсій. О. Б. Курило зробила дві екскурсії на Поділля (перша екскурсія в квітні-травні до Могилівської, Кам'янець-Подільської та Проскурівської округ, друга в серпні до Вінницької округи). За предмет обох екскурсій було дослідження подільських говірок. Зібрано великий діалектологічний матеріал (фонетичний, морфологічний, синтактичний та лексичний). Одночасно зібрано й фольклорний матеріал (казки, приказки та тексти пісень). П. М. Попов відбув протягом серпня-вересня екскурсію до Конотіпської, Глухівської, Сумської округ та Рильського повіту на Курщині; підчас подорожі зроблено 227 записів казок, новель та переказів, а також голосінь, нар. вірувань і нар. щоденника; окрім того, П. М. Попов виступав з інформ.-інструкт. доповідями на район. учит. конференціях та на центр. губ. курсах для перепідготовки вчителів укр. шкіл у м. Курську. Наукову доповідь про сьогочасний стан і завдання української етнографії (взагалі й на Курщині зокрема) зробив Попов у Курському Т-ві Краєзнавства. Вол. Білий їздив на Поділля (с. Кодим та околиці), де збирав фольклорний матеріал, переважно вірування та прислів'я, надто-ж матеріяли з нового побуту. Екскурсія В. Білого тривала 17 день, зібрано близько 300 прислів'їв, 63 вірування, 7 рел. легенд, 17 нар. анекдот, 14 казок, 4 заговори, 22 приклади з нар. етимології. В'яч. Камінський, що його відряджено було збирати матеріяли звичаєвого права, одвідав Волинь (Житомир і Коростень), Поділля (Кам'янець, Вінницю й Проскурів, де знайомився з польськими осідками) і Чернігівщину (Чернігів, Остер, Літки). Крім матеріялів звичаєвого права, зібрав матеріяли про чумацтво й чумаків, а також про деякі дрібні питання з етнографії. В. П. Петров відбув дві подорожі у липні на Поділля (Немерча, Могилів) та в серпні на Канівщину; записував переважно легенди й вірування. С. Т. Якимович у серпні подорожував до с. Шляхові Киричичі та до м. Летичева, збираючи матеріяли про Кармалюка; в с. Шереметці Вінн. окр. записано легенди про М. І. Пірогова; підчас подорожі зроблено фото-знімки відповідних місцевостей.

Року 1926 продовжувано складати бібліографічний покажчик україн. фольклору, що над ним, як і давніш, працював О. Ю. Андрієвський. Окрім зазначених у попередньому звідомленні джерел, переглянено ще такі видання: „Сборн. Харьк. Ист.-Фил. О-ва“, „Зем. Сборн. Черн. губ.“, „Черн. Губ. Вѣд.“, „Черн. Еп. Вѣд.“, „Труды Подл. Арх. Ком.“, „Вол. Губ. Вѣд.“, „Етногр. Збірн.“, „Зап. Н. Т. ім. Ш.“, „Изв. отд. р. яз. и сл. Ак. Н.“, бібліографічні покажчики та окремі праці. Комісія, отже, має по-над 6 тис. карток. Одночасно з працею над покажчиком фольклору, Комісія розпочала роботу над виписуванням карток для „Словника українського фольклору“, маючи на увазі скласти компендіум, що охоплював-би всі дані українського фольклору. Ані московська, ані українська фольклористика не мали подібного видання, тимчасом як для грецького й римського фольклору можна назвати низку видань, а в тім і таку солідну працю як „Ausführliche Lexikon der griechischen und römischen Mythologie“, за ред. W. H. Roscher'a.

Року 1926 особливо розгорнулася видавнича діяльність Комісії: здано до друку дві книжки часопису „Етнографічний Вісник“; видано низку програм та анкет, розвідку Кл. Квітки „Українські пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем“, перший випуск праці проф. Є. Кагарова: „Нарис з історії етнографії“. Розмір книжок „Етнографічного Вісника“, порівнюючи з 1-ою книжкою (6 арк.), збільшено вдвоє (12 арк.); введено новий відділ: „Статті, матеріяли й замітки з історії укр. етнографії“ і прикладено спеціальний нотний додаток. У 3-ій книжці подано й ілюстрації. Маючи на думці дати масовому робітникові, що цікавиться науково-дослідною працею краєзнавчого характеру, пристосоване до практичних вимог видання інформаційно-інструктивного змісту, Етнографічна Комісія налагодила справу з виданням „Бюлетеня Комісії“. У другій половині року 1926 видано два числа „Бюлетеня“.



Видаючи „Бюлетень“, Комісія має задовольнити попит в інструктуванні на місцях дописувачів Комісії, що число їх поволі зростає й охоплює де-далі ширші кола громадянства<sup>1</sup>).

Надісланий від дописувачів матеріал дав можливість скласти опубліковані в цій 3-й книжці „Е. В.“ розвідки про звичай кидати гілки на могили мерців, а також про вірування в вихор і чорну хоробу. Відповіді на анкети „народній календар“ становлять основу для спеціального фольклорного видання, присвяченого річному циклу народнього календаря, що стоятиме на черзі в видавничих планах Комісії. Ґрунтуючися на матеріялах, що їх попризбірували дописувачі Комісії в Окрколекторах, М. П. Афанасьїв (Запоріжжя), В. Т. Борейко (Київ), Г. Мартинюк (Житомир), Г. Ю. Стельмах (Київ), знов-же й на тих, що їх надіслав з Бахмачу І. Х. Луньов, складено збірку: „З фольклору правопоручників“ („Е. В.“, кн. II).

Етнографічна Комісія Академії щиро дякує всім, хто надіслав протягом 1926 року до Комісії фольклорні записи і тим посунув значно наперед справу з організацією фольклорного Архіву Комісії:

К. Андреюкові (Корост. о.); Андрієвській Тр. Школі (Сталинськ. о.); М. П. Афанасьїву (Запорізьк. о.); Гр. Бабієві (Проскур. о.); Я. Н. Башті (Кременчуцьк. о.); В. Ю. Білецькій (Харків); М. І. Білинському (Вінниця); М. З. Бириюкові (Проскур. о.); Г. І. Бичкову (Кременчуцьк. о.); П. І. Богуславському (Чернігівщина); Ф. Божору (Зінов'ївське); В. Т. Борейкові (Київ); Броварській Тр. Школі (кер. Г. Р. Равчукові); К. І. Бурому (Гомельськ. губ.); К. Г. Вальовому (Конотіп. о.); П. І. Вербі (Крем. о.); А. Вержбицькому (Криворіжжя); П. В. Верещагину (Київ. о.); Війтовецькому Етногр. гурткові (О. Єфимович, Кулениченко та іншим); Ю. С. Виноградському (Сосницький музей); В. Волинському (Сумськ. о.); М. Волохову (Борзна); І. А. Гаєвському (Крем. о.); Л. Н. Гайовому (Донбас); Глобинській Тр. Школі (Крем. о.); А. К. Головкові (Запорізьк. о.); І. Голубинському (Борзна); О. Гончаренкові (Микол. о.); С. П. Гребінці (Б.-Церк. о.); В. І. Гудимі (Крем. о.); П. І. Даценкові (Роменщина); Давидківській Труд. Школі (Проскурівщина); В. Денченкові (Броварі); І. Г. Дешкові (Ніжен. окр.); І. Н. Діхтарову (Чернігівщина); О. Діхтарю (Полт. на); П. Т. Дмитренкові (Б.-Церк. окр.); Н. К. Дмитрукові (Коростень); О. Т. Довганю (Гумань); Д. І. Довженкові (Луб. о.); Дравівській Тр. Школі (Прилуччина); В. М. Дранникові (Олександрія); К. П. Дремову (Борзна); П. Дятлові (Київ. о.); М. М. Дяченкові (Черкаси); А. Л. Єремїїву (Проскур. о.); В. М. Жаків (Київ. о.); Сев. Жовтому (Поділля); Х. Л. Заболотньому (Катер. окр.); Л. Завадському (Черкаш); П. Завойкові (Переяславц.); Захаржевському (Роменщина); П. Ф. Зиневичу (Корост. окр.); О. Я. Зінов'їву (Херс. о.); П. Зубенкові (Харк. о.); Т. М. Зубенкові (Полт. окр.); Гр. Іванюкові (Він. о.); Б. Калмановському (Ніжен. о.); Н. Калужному (Прага); Ю. С. Каменцову (Київ); Кам'янецькій Зал. Школі 40 (кер. І. Я. Грищенко, гурток диткорів); О. І. Кашарайлові (Микол. о.); В. Т. Килимникові (Він. окр.); Ю. Кисієві (Прил. окр.); Д. П. Кладієнкові (Б.-Церк. о.); Кабищанській І Тр. Школі (Черніг.); С. Ковалевському (Шепетівськ. окр.); М. І. Ковалєві (Донбас); П. Ковальову (Поділля); П. А. Ковбасюкові (Берд. о.); А. Я. Ковтунові (Житом. о.); В. О. Ковтунові (Луб. о.); І. В. Козирєві (Проскур. о.); П. Є. Коломийченкові (Ніж. о.); Комишнянській Тр. Школі (Луб. о.); П. П. Коненкові (Вінниця); В. Косенкові (Ром. о.); М. Т. Коцюбі (Київ. о.); Т. Д. Котицеві (Поділля); С. М. Котляревському (Конот. о.); Кочетковському (Старобільськ.); В. Кочубєєві (Шепет. о.); О. Крамаренкові (Полтава); С. Кривоконєві (Червоноград); О. О. Кривицькому (Могилів. окр.); А. К. Кривов-Сварукові (Вінн. о.); П. Ф. Крутькові (Зал. Шк. 29, Погребище); М. А. Кудрицькому (Черкащина); Ант. Кудрицькій (Гумань); І. П. Кулішеві (Харк. о.); А. П. Курило

<sup>1</sup>) У звідо́мленні, опублікованому в попередній II-ій книжці „Етногр. Вісн.“ подано список шкіл, що розгорнули етнографічно-краєзнавчу роботу й надіслали матеріяли, що їх зібрали учні підчас шкільного навчання, як розробляючи комплексні теми, так і в наслідок роботи гуртків; там-таки зазначено Педтехнікуми й ІНО, що в них налагоджено краєзнавчу роботу й тим створюється відповідна ґрунтова база, щоб здійснити краєзнавчий ухил у трудшколах.



(Мелитоп. о.); К. Я. Лазоренкові (Червоноград); Д. К. Лебедеві (Чернігів); А. Г. Легкому (Конот. о.); В. Лесику (Сміла); К. Л. Липку (Катер. о.); В. Лисенкові (Полт. о.); В. Литвиненкові (Катер. о.); О. О. Ліщинському-Недолі (Бардич. о.); І. Х. Луньову (Конот. о.); О. У. Ляківському (Київ. о.); Й. П. Мазяру (Жит. о.); Мало-Дівницькому шк. кр. гурткові (Полт. о.); К. О. Макаренкові (Київ. о.); Л. П. Макаренкові (Київ. о.); Мар'їнській Тр. Школі (Стал. о.); Г. Д. Мартинюкові (Житомир); М. Г. Марченкові (Харк. о.); А. К. Матійко (Черк. о.); К. Маслівцю (Полтава); І. Мацькові (Конот. о.); І. В. Мелай (Черк. о.); В. Р. Міялицькому (Бардич. о.); З. Микальчукові (Тульч. о.); Мірошільській Тр. Школі (Волинь); О. Т. Міхно (Пирятин); О. Г. Мишутиніві (Катер. о.); С. П. Можаровському (Фастів); Морчаківській (Шепет. о.); П. Д. Мотречкові (Полт. о.); К. Мудракові (Київ. о.); М. Небощицькому (Батуринській І Тр. Школі); П. Непомняшому (Катер. о.); Ю. Г. Нестеренкові (Глухівський Педтехнікум); І. Ф. Неутриевському (Червоноградський Педтехнікум); В. Никитченкові (Донецчина); Етнограф. Секції при Ніженському ІНО; С. П. Новашевському (Тульчин); Носівській Тр. Школі (Ниж. о.); В. Олександровському (Катеринослав); Я. А. Олійникові (Полт. о.); І. Л. Ольховикові (Сумськ. о.); С. Я. Опанасенкові (Переяслав); Г. Т. Осадчому (Гум. окр.); Етногр. секції при Остерському Педтехнікумі; Павловському (Ніжен. ІНО); П. Г. Пазенкові (Черкаси); А. М. Пашківському (Б.-Церква. Тр. Школа З); Перещепинській Тр. Школі; Петропавловському Райбюрові Краєзнавства, Петропавл. Тр. Школі (Павлогр. о.); Пирятинському Педтехнікумові (кер. Черняшевський); Ф. М. Пилипенкові (Глухів); П. Н. Пишулці (Першотр. окр.); С. М. Плічко (Крем. о.); І. О. Познякові (Першотр. о.); В. Ф. Покальчукові (Черкаси); І. К. Положаєві (Артем. о.); О. В. Полякові (Гумань); І. Д. Пономаренкові (Луб. о.); А. Й. Присяжнюкові (Він. о.); Я. Притиці (Христинівка); Гурткові краєзнавства при Проскурівському Педтехнікумі (кер. Л. Г. Гаєвий); Д. Ф. Проценкові (Херсон. о.); О. А. Прудкояду (Нікопіль); К. І. і І. Я. Рековим (Нікопіль); І. Я. і О. Риженковим (Броварі); В. Роллі (Волинь); Г. П. Романцеві (Павл. о.); О. О. Рубинові (Він. о.); М. В. Рябому (Поділля); А. М. Сабойдашу (Борзна); Г. Л. Сапигонові (Чернігів); П. С. Сагановському (Тульч. о.); М. Середовичеві (Він. о.); М. Сідляр (Черн. о.); Н. С. Сидоренківні (Харків. о.); П. І. Сироті (Ромен. о.); В. П. Скрипченкові (Нікопіль); М. Л. Слободянику (Б.-Церк. о.); К. М. Соколову (Тульчин); І. Я. Сокольникові (Конот. о.); Д. О. Сподаренкові (Золотоноша); П. І. Стодолі (Лохвиця); Г. Танцюрі (Гайсин. о.); В. С. Тарасенкові (Глухів. о.); С. М. Терещенковій (Звиногородка); П. Я. Тихоновичеві (Старобільський Педтехнікум); Є. Тичині (Чернігівщина); І. М. Ткаченкові (Запор. о.); Ів. Ткаченкові (Артемівський етнограф. гурток учителів); І. Є. Трубі (Алчевськ); П. П. Украдиженкові (Київськ. о.); О. М. Файтові (Бородянська Тр. Школа Київськ. о.); Я. Федченкові (Прилуцьк. окр.); І. Фесенкові (Поділля); Гр. Фідровському (Полт-на); А. М. Яворському (Бардич. окр.); І. П. Хилькові (Корост. о.); Бор. Холдевичу (Давидківська Тр. Школа Проскур. о.); Хорольському краєзнавчому Т ву; Ю. Хотичу (Проск. о.); І. І. Чабаненкові (Зінов'ївщина); Д. І. Чепурному (Київ. о.); Чорнуській Тр. Школі (Луб. о.); Шарапкинській Тр. Школі (Луган. о.); Ф. Є. Шевченкові (Артем. о.); А. А. Шевченкові (Кубань); Зінов'ївському Педтехнікумові, завпедчастиною С. Ф. Шевченкові; А. М. Шенгеріві (Крем. о.); О. І. Шеремецинському (Ром. о.); І. Шерстюкові (Херсон. о.); О. К. Шпаківському (Б.-Церк. о.); В. О. Щепотьєву (Полтава, ІНО); Запорізькому Педтехнікумові (керів. Як. П. Щириця); Л. М. Юркевичеві (Одещина); С. Юркову (Київ. окр.).

Архів Комісії, що складається з матеріалів, що їх надсилають дописувачі Комісії, і з рукописів та фольклорних збірок відомих етнографів ХІХ в. О. Бодяньського, Пл. Лукашевича, Ст. Д. Носа, Б. Д. Грінченка, архіву Я. П. Новицького та паперів Мик. Мих. Білозерського, поповнився останніми часами рукописом відомого збирача укр. пісень, А. Рубця. Рукопис цей, що становить великий том, передав до Комісії Д. Кл. Лебідь. Комісія дякує Д. К. Лебедеві за це цінне придбання.

Велика збірка портретів укр. фольклористів, часом раритетів та реліквій, збільшилася рідкими портретами Костомарова й Чубинського, що їх подарувала Комісії К. П. Чубинська, онука П. П. Чубинського, за що Комісія широко їй дякує.



Бібліотека Комісії склалась, передовсім, з книжок, придбаних у спадковців небіжчика Я. П. Новицького, члена-кореспондента Української Академії Наук († 1925). Книжки Я. П. Новицького в основній масі являють цінні видання старих українських фольклорних текстів (Максимовича, Метлинського, Костомарова, Куліша, Маркевича, Єфименка, Номиса, Рудченка, Антоновича і Драгоманова). До цих книжок чимало було докуплено окремо, а також і передано з інших установ Академії. З російських цінних збірок в бібліотеці є записи Сахарова, Рибнікова, Кириєвського, Безсонова, Даля, Афанасьєва. Незабаром б-ка матиме сьогочасну закордонну літературу. На 1 січня 1927 р. б-ка має 240 назов.

#### Звідомлення Кабінету Музичної Етнографії за 1926 рік.

К. Квітка їздив на Поділля записувати нар. мелодії і досліджувати весняні звичаї, зв'язані з співами і танками. Грунтуючися на своїх безпосередніх постереженнях у селах Могилівської округи, склав програму для досліду цих звичаїв та гулянок і за цєю програмою збирав матеріали переважно за допомогою слухачів Могилівського та Проскурівського Педагогічних Технікумів і курсів для сільських учителів у Кам'янці. Адміністрація цих освітніх установ і слухачі ставилися до роботи з гідним подяки сприянням. Другу екскурсію К. Квітка зробив в околиці Новгородка Сіверського — для запису обрядових троецьких („грняих“) пісень.

Нештатний співробітник М. Гайдай записував нар. мелодії підчас подорожи до Вінницької та Проскурівської округ, ставлячи на першу чергу дослід лірницького репертуару. В дорозі на ст. Жмеринці у нього вкрадено фонографа, фонограми й рукописи; дещо з цієї втрати відновлено повторним записом. Другу екскурсію М. Гайдай зробив до Ніженської округи з субсидією почасти від Кабінету Муз. Етнографії, почасти від Відділу Етнології Кабінету Антропології і Етнології ім. проф. Вовка; зібрані матеріали записувач розподілив між цими установами.

Давній заслужений і досвідчений збирач укр. нар. мелодій А. Конощенко (А. Грабенко), що мешкає в Херсоні, передав Кабінетові свої ще не опубліковані записи, і Кабінет готує їх до друку. Окремі записи надійшли від Д. Лебеда і Б. Луговського (Чернігів), А. Бабія і М. Калістратенка (Київська округа), М. Крамарського і В. Харкова (Поділля), М. Некозаченка (укр. мел. Саратовської губ.). Деякі давні записи М. Гайдаю і К. Квітці опубліковано вперше цього року в „Етнограф. Вісникові“ (в нижченазваних розвідках К. Квітки) та в зб. Д. Ревуцького „Золоті ключі“.

Дослідчу роботу К. Квітки звідомного року було зосереджено на систематичному студіюванні українських нар. пісень, що групуються навколо певних сюжетів. Окрім того, К. Квітка працював над питанням про примітивні тоноряди у східних слов'ян, над муз. інструментами слов'янських народів, над писаними пам'ятниками укр. світської музики XVIII в. (в стосункові до нар. музики), над тональними системами культурних народів Азії, над питанням про зв'язок музичних інструментів давнього Єгипту з сьогочасними інструментами відсталих народів. Надруковані такі праці К. Квітки: „Філарет Колесса“ („Музика“ № 12 за 1925 рік, вийшов 1926 року), „Укр. пісні про дівчину, що помандрувала з зводителем“ (Етнограф. Вісник, кн. 2), рецензія на видану Краківською Академією Наук монографію львівського професора Ad. Chybiński'ego *Instrumenty muzyczne ludu polskiego na Podhalu*“ (Записки Іст.-Філ. Відділу У. Академії Наук, кн. VII — VIII) „Музыкальная Этнография на Украине в послереволюционные годы“ (часопис „Етнографія“ в Москві), „Укр. пісні про дітозгубницю“ (розділ I — в оцій книжці Етногр. Вісника).

М. Гайдай опублікував у кн. 2 та 3 „Етногр. Вісника“ праці: „Мелодії блатних пісень“ і „Зільницький обряд та зв'язані з ним пісні“.

Побувавши звідомного року на Кавказі, К. Квітка знайомивсь із станом етнографічної, зокрема музично-етнографічної роботи в Осетії, Інгущії та Аджаристані.

ДОДАТОК  
ДО РОЗВІДКИ К. КВІТКИ  
„УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ ПРО ДІТОЗГУБНИЦЮ”.

№1. Запис О. Потебні. Укр. пісні, вид. Баліної №32.

$\text{♩} = 60.$  (?)

Уз - за го - ри ві-терь по-ві - ва - е,  
ко - - - ро - лен - ка жур-ба об-ні-ма - - - е.

№2. А. Вубець. 100 укр. нар. п'єсень, №20.

Скоро.

Уз - за го - ри ві-терь по-ві - ва - е, ко - ро - лен - ка  
жур-ба об-ні-ма - - - е. - ва - е, ко - ро - лен - ка

№3. О. Гулак - Артемівський. Нар. укр. пісні, №41.

Не швидко.  
Один.

Укрт.

Ой ко-ва-лю Ой ко-ва-лю тай и ко-ва-лень-ку  
гол не вста-єть ра-ко по-ра - нень - ку.

№4. Запис М. Остаповича. Збірник К. Поліщук II. №20.

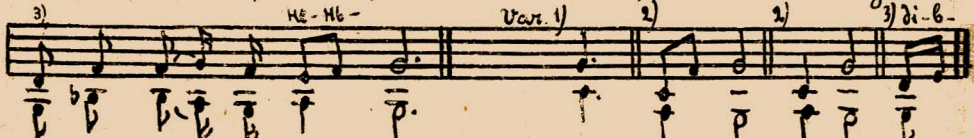
Ой ко-ва-лю, ко-ва-лень-ку, гол не ра-ко вкюз-ні кч-єш?



№5<sup>a</sup> Запис К. Квітки 1922 року.



Ой ти, ко-вал, ко-вал, ко-ва-лен - ко, гол не ку - ем

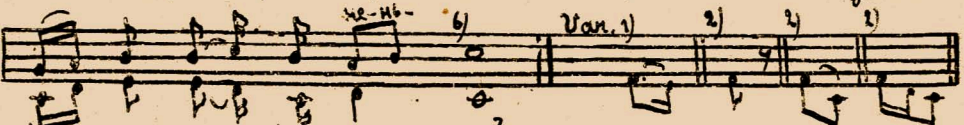


ра-но по - ра-вень - ко? - ку ку - ем ку-ем ра-

№5<sup>b</sup> Мезик 1926 року.



Ой ти, ко-вал, ко-вал, ко-ва-лен - ко, гол не ку - ем



ра - но по - ра-вень - ку?



ле-н.

№6. Запис М. Гайдая.

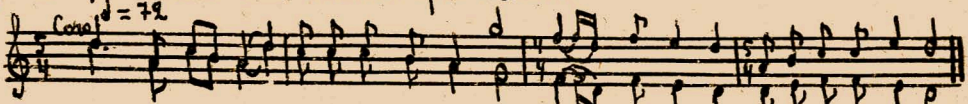


Ой ти ко - валь, ко - валь ко - ва - лен - ко,



гол не вта - ем ко - ва - ти ра - нень - ко.

№7. Запис М. Калістратенка.



Ти ко-ва-лю, славити ко-ва-лен-ку, гол не ку-ем з ве-го-ра до ранку.

## №8. Занис Гр. Вербовки.

Andante.

Ой ти ко-ва-ль(и), ко-вань ко-ва-ле-н(и)-ко,  
гей, гол не ку-еш ра-но за-ра-нерь - ко.

## №9. Занис В. Харкова.

♩ = 72

ко-ва-лю, ко-ва-лю, вета-вай по-ра-мень-ко  
куй со-бі, ко-ва-лю, гей, стн-ла по-ма-лень-ко.

№10<sup>a</sup>. Д. Ревуцький. Золоті китори І. №106.

Solo

Хор

Ой, ко-ва-лю, ко-вань ко-ва-лен-ку,  
гол не ку-еш ра-но по-ра-мень-ку?

№10<sup>b</sup>. Занис К. Квітки.

♩ = 68

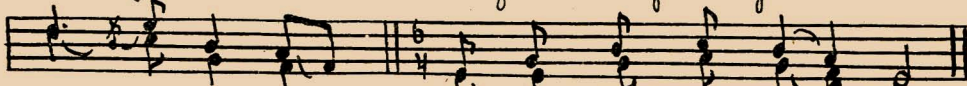
Ой ко-ва-лю, ко-вань, ко-ва-лен-ку, гол не ку-еш  
ра-но по-ра-мень-ко. те-бе



## №11. Занн А. Конощенка.

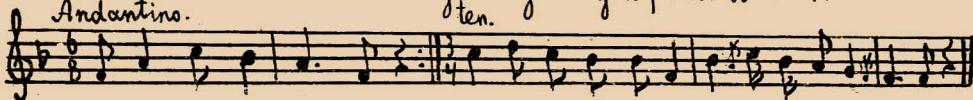
*Largo, grave, marziale.*


1. Ой, ти, ко-ва-лю,      ти, ко-ва-лю, ой, ти, ко-ва-лен-ку  
2. Деб у ме-бе,      деб у ме-бе за-мі-за не-ма-є



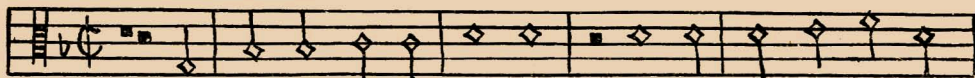
ром не ку-ем      ра-но по-ра-нен-ку?  
що й у ме-бе      вся те-ляга у-ла-є.

## №12. Ф. Колесса. М. п. з нивг. Низкарната №87.

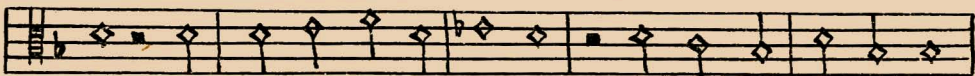
*Andantino.*


Не жань би ми, не жань,      Ей я лем по-су-дів, ей я кийсь гя-бел-бу-дів.  
Ме-бим зруб-ков ле-жань,

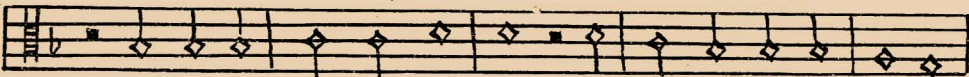
## №13. Fr. M. Böhme. Altddeutsches Liederbuch. №1.



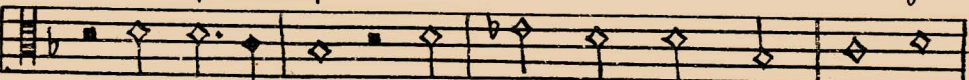
'Ich wil zu land aus-rei-ten' - sprach sich mei-ster Hil-te =



brant, 'Der mir die weg tet wei-sen      gen Bern wol jnn die land;



Sie sind mir vn-kund gewor-den vil man-chen lie-ben tag,



Ey ia - - ! jnn zwey vnd dreis-sig ja-ren



fraw Ut-ten ich nie ge-sach?

## Мелодії

До зільницького обряду.

Записав М. Гайдай.

1. с. Келеберда Золотоніського пов., Полтавщина.  
Співала Євдокія Галан.

♩ = 72.



Свя-тиї Ав-ра-ам на це зі-ля о-рав, а Бог са-див, а нас ро-див,



Ма-ти Бо-жа по-ли-ва-ла і на по-лог це зі-ля да-ва-ла.

2. с. Попівка на Звизькогородщині.  
Співала Софія Терещенко.

♩ = 100.



На шал-ві-ю (і) о-крин ці-ю, на то-ю не бу-ду,



Роз-сер-ди-ла гор на ко-го, - про-си-ти не бу-ду.

3. Та ж співачка.

♩ = 120



В дзінь-дзі-ве-рі ку-па-ла-ся в дзінь-дзі-ве-рі зро-сла,

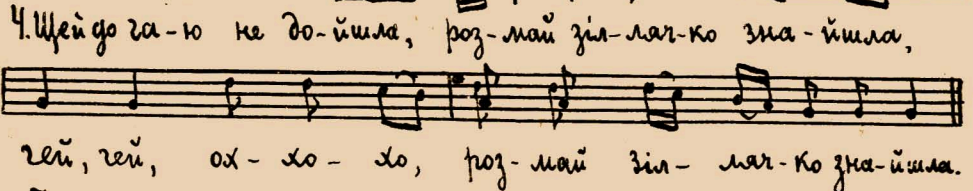
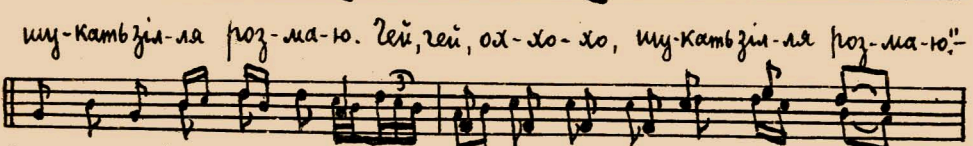
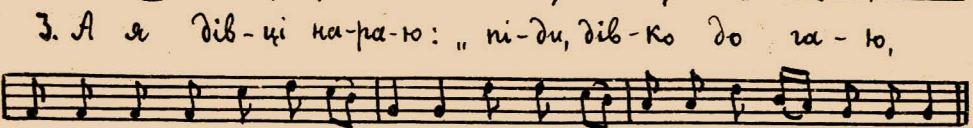
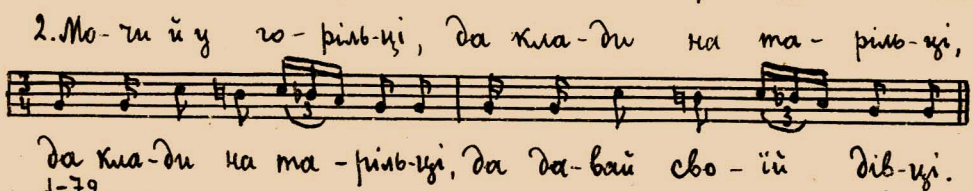
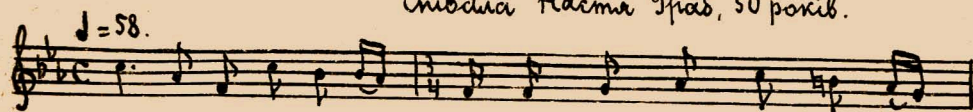


про-си Бо-га ти, ю-ли-ме, щоб за те-бе ви-йшла.



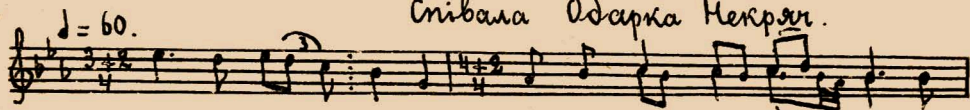
4.

С. Українка на Київщині.  
Співала Настя Граб, 50 років.



5.

М. Трптілля на Київщині.  
Співала Одарка Некрач.





Да кла-ди на та-ріль-ці, (i) кла-ди на та-ріль-ці,



та да-вай сво-їй дів-ці, та да-вай сво-їй дів-ці.



„Ма-ти, мо-я ма-ти, шось го-рля-ка не п'ять-ця



шось го-рля-ка не п'ять-ця ко-ло мо-го сер-ця



так, як га-ди-на в'ять-ця, так як га-ди-на в'ять-ця.

6.

М. Мришля на Київщині.

Співала Оксана Мертво, 70 років.

$\text{♩} = 76$ .



1. „(i) Ні-ди, дів-ко, до га-ю, ні-ди, дів-ко,



до га-ю, ко-пай зі-ля роз-ма-ю.”



2. Щей до га-ю не дой-шла, щей до га-ю  
на-ко-па-ла ко-рі-ня, на-ко-па-ла



не до-йшла, роз-май зі-ля-чко зна-йшла.  
ко-рі-ня стіг бі-ло-го ка-мі-ня.



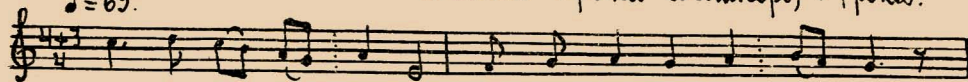
щей до га-ю не до-йшла, роз-май зі-ля-чко зна-йшла.



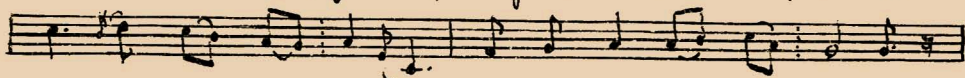
7.

с. Українка на Київщині

Співала Орина Велисоро, 57 років.

 $\text{♩} = 69$ 

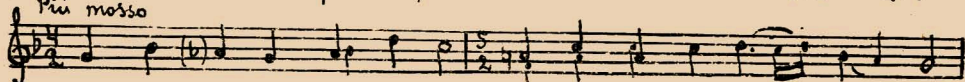
„Ко-пай, ма-ти, зіл-ля, да з під зіл-ля ко-рін-ня,



по-ло-щи на різ-ці, да за-прав-ляй в го-ріль-ці,



за-прав-ляй в го-ріль-ці, та да-вай сво-їй дів-ці.

По-йди, дів-ко, до га-ю, на-рви зіл-ля роз-ма-ю,  
При-бі-га-ю до во-рст, хва-ти-ла-ся за жи-вот:та я до га-ю не до-йшла, роз-май зіл-ля-ка ка-йшла,  
„Ой, ма-монька, що ро-бить, не ло-жеши кар-мо-бить!“

8.

с. Пилитовичі на Київщині.

Співала Христина Мадзюкко.

 $\text{♩} = 60$ Ко-пай, ма-ти, зіл-ля, до ко-п, ми-ти зіл-ля, да з під зіл-ля ко-рін-ня.  
Мо-ти й у го-ріль-ці, да мо-ти й у го-ріль-ці, да ло-жи на та-ріль-ці.

9.

її ж співачка.

 $\text{♩} = 76$ На-ка-жі-те твій дів-ці, що вви-ши-тій со-рог-ці  
Не-хай ме-не твій не жде, хто сва-та-є, не-хай йдеГей, гей, во-ха-ха, що вви-ши-тій со-рог-ці  
Гей, гей, во-ха-ха, хто сва-та-є, не-хай йде.

10.

м. Озаринці Мотлівського пов. на Поділлі.  
Співав Василь Перасунько.

♩=60



Ой, на го-рі, на го-рі го-бан вів-ці га-ня-є,



цей, цей, ну ха, ха, го-бан вів-ці га-ня-є.  
*Rit. mosso.*



мур-ге бу-ло, мур-ге бу-ло не хо-дить, мур-ге бу-ло, мур-ге бу-ло



не мо-бить, мур-ге бу-ло мур-ге бу-ло тай не знає,



чим те-пер, чим те-пер за-бу-вать ... за-бу-вать.

11.

с. Красносілка на Мириницці.  
Співала Любов Мулявка.

♩=72.



Ой, по го-рі, по го-рі вів-гар вів-ці зна-є,



вів-гар вів-ці зна-є, цей на хлоп-ців мор-га-є

12.

с. Келеберда на Полтавщині.  
Співала Евдокія Галак.

♩=72.



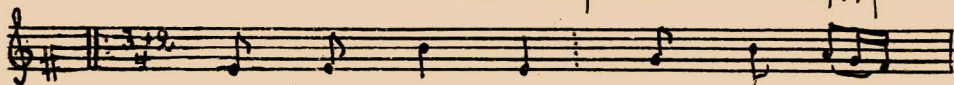
Ой, на го-рі, на го-рі, ой, на го-рі на го-рі вів-гар вів-ці га-ня-є.



13.

♩ = 60

м. Боршнів на Полтавщині  
Співала Параска Ловикова, 77 років.



1. Ой, ви хлоп - ці, мо - лод - ці,
2. Ме - хай со - бі за - муш іде,
3. Ой, ко - на - ла ко - ре - ня,
4. По - ло - ска - ла на льо - ду,



Ой, ви хлоп - ці мо - лод - ці, на - ка - жи - те ді - вой - ці.  
 Ме - хай со - бі за - муш іде, нех на ме - не тай не жде.  
 Ой, ко - на - ла ко - ре - ня з під бі - ло - го ка - мі - ня.  
 По - ло - ска - ла на льо - ду, на - сто - я - ла на ме - ду.

14.

Мелодію вхотів на фонограф й. Воздольський.  
 Списав і зреданував Ф. Колеса.  
 В. Матюк. Таївки. № 18.

Allegretto.



На ши - ро - ким Ду - на - ю ти - сар цу - си зна - ня - є.



Ой. го, я - я! ти - сар цу - си зна - ня - є.

## До розвідки Д. М. Ревуцького.

Записав Д. Ревуцький  
 від кобзаря Кулика.



й Бу - ло ко - лись, на Укра - ї - ні по - ле зе - ле - ні - ло,



при - йшло м - хо не - про - ха - ме, у - се о - пусь - ті - ло. ... по - ле зе - ле -

## ДЕ ЩО Є.

	стор.
Пам'яті акад. Володимира Гнатюка . . . . .	3—5
Проф. Євген Кагаров. Нарис історії етнографії . . . . .	7—46
С. І. Цветко. Юнацькі й хайдутські пісні у болгар . . . . .	47—62
Кобзарі й лірники. . . . .	63—75
Д. Ревуцький. Вступні уваги . . . . .	63—64
Ю. Виноградський. Кобзар П. В. Кулик . . . . .	64—67
Т. Пашенко. Кобзар Петро Ткаченко . . . . .	67—69
Ф. Сенгалевич. Київські лірники . . . . .	70—75
Вол. Щепотьев. Мова наших школярів . . . . .	76—81
Вол. Білий. До звичаю кидати гілки на могили „заложних“ мерців . . . . .	82—94
Мих. Гайдай. Про „Зільницький“ обряд і сполучені з ним пісні . . . . .	95—101
Віктор Петров. Вірування в вихор і чорна хвороба . . . . .	102—116
Клим. Квітка. Українські пісні про дітозгубницю . . . . .	117—137
Віра Білецька. Мотив портретного виображення в українських піснях . . . . .	138—144

### Матеріали й статті з історії української етнографії.

Акад. Николай Василенко. Неприємності через етнографію . . . . .	145—147
Варвара Адриянова-Перетц. Полтавські прислів'я 1850-х років . . . . .	148—153

### Рецензії та бібліографія.

Бор. Навроцький. Нова спроба посистематизувати дані первісної лірики (Н. Werner. Die Ursprünge der Lyrik) . . . . .	154—160
Проф. Є. Рихлік. Lud, т. I—IV, 1922—1925 . . . . .	160—167
Проф. Є. Рихлік. Národopisný Věstník Československý. XIX. . . . .	167—169
Проф. Євген Кагаров. Jahrbücher für Kultur und Geschichte der Slaven, II, 1. . . . .	167
Володимир Білий. Eesti Rahva Muuseumi Aastaraamat II . . . . .	170
Акад. Андрій Лобода. З етнографічного життя на Москві . . . . .	170—172
Акад. Андрій Лобода. Первісне громадянство та його пережитки на Україні . . . . .	172—173
С. Савченко. Гос. Русск. Географ. Общество . . . . .	173—174
В'ячеслав Камінський. Вісник Одеської Комісії Краєзнавства, ч. I. . . . .	174—175
В'ячеслав Камінський. Известия Общества Археологии, Истории и Этнографии при Казан. Унив., т. XXXIII, в. I. . . . .	175
В'ячеслав Камінський. Записки Забайкальского Русск. Геогр. О-ва. Вип. XVI . . . . .	176
С. Якимович. Волод. Герасименко. Кармалюк в українській народній пісні . . . . .	176—177
Г. Жураківський. Школа та краєзнавство . . . . .	177—179
Звіdomлення про діяльність Етнографічної Комісії Української Академії Наук за рік 1926 . . . . .	180—184

Нотний додаток . . . . .	1—10
--------------------------	------





**В И Д А Н Н Я**  
**ІСТОРИЧНО-ФІЛОЛОГІЧНОГО ВІДДІЛУ**  
**УКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК**  
**У К И Ї В І .**

**I. Записки Історично-Філологічного Відділу:**

- кн. I (1919)—1 крб. 50 к.; кн. II—III (1920-1922)—2 крб.; кн. IV (1923) — 2 крб., кн. V (1924—1925)—2 крб. 50; кн. VI (1925)—2 крб.; кн. VII—VIII (1926)—7 крб.; кн. IX (1926)—4 крб.; кн. X (друк.); кн. XI (друк.); кн. XII (друк.).
- III** «Україна» (1924) кн. 1-4 — 5 крб.; (1925) кн. 1-6 — 6 крб.; (1926) кн. 1-6—6 крб. (продається тільки в Держвидаві).
- III.** «Етнографічний Вісник», кн. I (1925) — 90 коп.; кн. II (1926) — 1 крб. 80 коп.; кн. III (1927) — 2 крб.; кн. IV (друк.).

**IV. Збірник Історично-Філологічного Відділу:**

- № 1 — акад. Дм. Багалій, Нарис української історіографії. Вип. I: джерелознавство (1923) — 1 крб.; вип. II: козацькі літописи (1925) — 1 крб.
- № 2 — Т. Сушицький, Західньо-руські літописи, як пам'ятки літератури (1921) — 1 кб.
- № 2а — О. П. Сушицький, Зап.-руські літописи, какъ памятники литерат. (1921) — 1 кб.
- № 3 — акад. Аг. Кримський, Історія Персії та її письменства. I. Як Персія, звоєвана од арабів, відродилася політично (1923) — 1 крб.
- № 4 — Давній Київ: а) Хв. Ернст, Контракти й контрактний будинок у Києві (1924), 2-ге вид.—50 коп.; б) Збірка—Київ та його околиця (1926)—6 крб. 25 коп.; в) В. Щербина, Нові студії з історії Києва (1926)—2 крб. 50 коп.
- № 5 — В. Науменко, Нові матеріали для історії початків української літератури XIX в., I—III (1924)—50 коп.
- № 6 — акад. Аг. Кримський, Перський театр, звідки він узявся та як розвивався з 5 малюнками (1925) — 1 крб.
- № 7 — проф. Вол. Резанов, Драма українська. Т. I. Старовинний театр український. Розвідка і тексти. Вип. 1. Сценічні вистави в Галичині (1926)—2 крб. 75 коп. Вип. 2. Як устатковувано сцену (з мал.) (друк.). Вип. 3. Шкільні дієства великоднього циклу (1926)—4 крб. Вип. 4. Шкільні дієства різдвяного циклу (друкується).
- [№ 8] — Ол. Курило, Уваги до сучасної української літературної мови, 1923 і 1925 (продається тільки в Книгоспілці).
- № 9 — акад. Аг. Кримський, Хафиз та його пісні, в його рідній Персії XIV в. та в Європі (1924)—1 крб. 25 коп.
- № 10 — акад. Аг. Кримський, Історія Туреччини (1924) — 1 крб. 50 коп.; Вступ (1926)—75 коп.
- № 11 — Ів. Каманін та Ол. Вітвіцька, Водяні знаки українських паперів до 1650 р. (1923) — 2 крб. 50 коп.
- № 12 — акад. О. Шахматов та акад. Аг. Кримський, Нариси з історії української мови та хрестоматія старописьменської українщини (1924) — 1 крб.
- № 13 — Програми для збирання етнографічних матеріалів: I. Ол. Курило, Початки мови (1923) — 25 коп. II. Клим. Квітка, Професіональні народні співці та музиканти (1924) — 60 коп. III. проф. С. Тимченко, Діалектологічні вказівки (1925) — 15 коп. IV. Програми до збирання пісенного матеріалу (1925)—5 к. Див. № 29.
- № 14 — В. Ганцов, Діалектологічна класифікація українських говорів (з картою) (1923, відб. з IV-ої книги „Записок“) — (випродано).
- № 15 — Найголовніші правила українського правопису (1926, 150-та тисяча)—10 к.
- № 16 — акад. П. Тутківський, Матеріали для бібліографії українського мапознавства (1924) — 50 коп.
- № 17 — проф. Хв. Тітов, Матеріали для історії книжної справи на Україні (із 221 знімком) (1924) — ц. 10 крб.
- № 18 — проф. С. Тимченко, Локатив в українській мові (1925)—60 коп.
- № 19 — акад. А. Кримський та М. Левченко, Знадоби для життєпису С. (з 4-ма мал. та вступною промовою ак. С. Єфремова)—1926—3



- № 20 — проф. Хв. Тітов, Стара вища освіта в київській Україні кінця XVI — поч. XIX в. (із 180 малюнками) (1924).
- № 21 — О. Курило, Фонетичні та деякі морфологічні особливості говірки села Хоробричів (1924) — 60 коп.
- № 22 — проф. М. Марковський, Як утворивсь роман «Хіба ревуть воли, як ясла повні?» (1925) — 1 крб. 25 к.
- № 23 — Л. Шульгина, Пасічництво. Праці Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка. Вип. I. (1925) — 40 к.
- [№ 24]—Рос.-україн. словник. Т. I-й, під головним редагуванням акад. А. Кримського (1924) — 2 крб. 50 к.
- [№ 25]—ак. Д. Багалій, Український мандрований філософ Г. Сковорода (1926)—4 крб.
- [№ 26]—Науковий збірник Істор. Секції за р. 1924—3 крб. 40 к.; за р. 1925—3 крб. 50 к.
- [№ 27]— а) К. Грушевська, З примітивної культури (1924)—2 крб. 50 к.; — б) Первісне громадянство та його пережитки на Україні (1926).
- [№ 28]— Шевченко та його доба. 1-й Збірник Комісії для видавання пам'яток нов. письмен. (1925) — 1 крб. 75 к.
- № 29—Див. № 13. I, Програми до збирання оповідань казок і пісень (1925)—5 коп.
- № 30 — акад. С. Єфремов, Поет і плантатор (1925) — 20 к.
- № 31 — проф. В. Данилевич, Археологічна минувшина Київщини (з 5 таблицями малюнків та 9 мапами). 1925—1 крб. 25 коп.
- № 32 — проф. Є. Тимченко, Номінатив і датив в українській мові (1925) — 75 к.
- № 33 — акад. В. Перетц, Слово о Полку Ігоревім (1926) — 4 крб. 25 коп.
- № 34 — проф. С. Кагаров, Нарис історії етнографії, I (1926) — 75 коп.
- № 35 — Археол. досліді 1925 р., з малюнками (трипільської культури) (1926) — 2 крб. 25 коп.
- [№ 36]—акад. М. Грушевський, Історія української літератури, т. IV (1926)—6 крб.; т. V (1926) — 2 крб.
- № 37 — Декабристи на Україні, Збірник Комісії для дослідів громадських течій на Україні за ред. акад. С. Єфремова та В. Міяковського (1926)—3 крб.
- № 38 — Проф. В. Кордт, Чужоземні подорожні по Східній Європі до 1700 р. (1926) — 2 карб. 25 коп.
- № 39 — Вад. Модзалевський, Гути на Україні (1926) — 2 крб. 25 коп.
- № 40 — Трипільська культура. Збірник I (1926)—3 крб. 25 коп.
- № 41 — Рос.-укр. словник правничої мови, під гол. ред. ак. А. Кримського (1926)—4 кб.
- № 42 — Літопис Величка, т. I (1926) — 3 крб. 25 к.
- № 43 — Збірник Археографічної Комісії, I (1926) — 3 крб. 75 к.
- № 44 — проф. М. Марковський, Енеїда (друкується).
- № 45 — Проф. Є. Тимченко, Вокатив і інструменталь в українській мові—1 крб. 40 к.
- № 46 — Історично-Географічний Збірник (друк.).
- № 47 — Кл. Квітка, Пісні про дівчину-втікачку (1926).
- № 48 — проф. П. Бузук, Нарис історії укр. мови (1927) — (друк.).

.....

Державні установи та товариства, котрі вдаються безпосередньо до Академії Наук (Київ, вул. Короленка [кол. Володимирська] 54, тел. 14-26), мають на академічних виданнях 35% знижки. Інший склад видань — «Книгоспілка», Київ, вул. Короленка № 46. (Видання під №№ II, 8, 24—28, 36 набувати можна тільки в книгарнях Д. В. У. та Книгоспілки).

.....

**Ціна 2 карб.**











0,34 коп.

Б 156853