

36. 543.
ВСЕУКРАЇНЬСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ.
ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE.
SOCIÉTÉ PRIMITIVE ET SES SURVIVANCES EN UKRAINE, REVUE SCIENTIFIQUE
SOUS LA RÉDACTION DE CATHERINE HRUSHEVSKA, MEMBRE ACTUEL DE LA CHAIRE.

Sommaire voir p. 144.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
керівниці Кабінету Примітивної Культури

1929

В и п. 2.

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ:
ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ,

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

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

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

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

**КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА КОМІСІЯ
ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК**

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

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

Адреса: Київ, вул. Короленка, 35.

ПРИЙМАЄТЬСЯ ПЕРЕДПЛАТА НА РІК 1930 НА НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ
УКРАЇНОЗНАВСТВА:

„У К Р А Ї Н А“

з додатком

„НАУКОВОГО ЗБІРНИКА ЗА РІК 1930“

За цілий річник „Україна“ з додатком „Наукового Збірника за 1930 р.“ 8 карб., за півроку 4 карб. 25 коп.

За доплату 1 карб. за 1 кн. передплатники „України“ одержать дуже важне для українців і українознавців видання:

„Первісне громадянство та його пережитки на Україні“ за рік 1929.

Передплатники „України“ на 1930 рік можуть одержати комплекти „України“ з додатком „Наукового збірника“ за роки 1924—1928, по 3 карб. за комплект.

Всі матеріяли, книги, обмінні видання для „України“ і збірників треба надсилати на адресу:

Історична Секція Української Академії Наук. Київ, вул. Короленка, 35.

Справи передплати до редакції „України“ ніяк не належать: з ними треба звертатися до Київської Філії Державного Видавництва, Київ, вул. Ка. Маркса, 2.

04 10
ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

ACADEMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE D'HISTOIRE D'UKRAINE

Société Primitive et ses survivances en Ukraine, revue scientifique
sous la rédaction de Catherine Hrushevska, membre actuel de la Chaire.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

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

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури

~~35415/7~~

1929

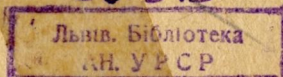
ВИПУСК 2.

ЗАГАЛЬНОГО ЧИСЛА КНИГА 7.



сф
сф. зм. зм. зм.
зм. зм. зм.
зм. зм. зм.
зм. зм. зм.

36.343



36.343
1954
1955
1956

ШЗ(Р=1УК)-3

Бібліографічний опис та шифри
для бібліотечних каталогів на цю
мнугу вміщено в Літописі Україн-
ського Друку та Хартковому репер-
туарі Української Книжкової Палати.

Т595.14

Дозволяється випустити в світ.

Неодмінний Секретар Академії Наук акад. О. Корчак-Чепурківський

Львівська державна
наукова бібліотека

№

5664

Київський Окріт № 232.
Держтрест „Київ - Друк”,
1-ша фото-літо-друкарня.
Сінний майдан № 14.
Зам. № 366—3.000.—9 арк.
1930.

ПОЛЬ РІВЕ.

З ПОЧАТКІВ ЛЮДСТВА—ЛЮДИ З РОЗКОПІВ¹⁾.

Геологічна схема. Геологи поділяють історію землі на чотири великі доби: первичну, секундарну, третичну і четвертичну. Перша характеризується фавною безхребетних і нижчих хребетників, друга це доба гадів, третична і четвертична — ссавців.

Третичну добу поділяють на чотири періоди: еоцен, олігоцен, міоцен та пліоцен. З погляду походження людини нас цікавить тільки останній з них, новіший. За тих часів європейський клімат був теплий, а серед фавни Європи виступає, як характеристичне явище, південний слон.

В свою чергу четвертичний період поділяється на сучасний четвертичний або голіоцен—його характеризує клімат і фавна майже однакова з тим, що ми маємо тепер,—і період старший четвертичний або плейстоцен. В плейстоцені знов розрізняються три періоди—нижчий плейстоцен, з м'яким кліматом, за якого в наших краях було багато гіпопотамів і старовинних слонів (*elephas antiquus*), середній плейстоцен з холодним і вогким кліматом, коли у нас жив мамут, носорог і північний олень, нарешті вищий плейстоцен—з холодним і сухим кліматом; його часто називають віком північного оленя—завдяки величезній кількості цього звіря за сеї епохи. Під кінець ся епоха виявляє фавну подібну до степової.

Які ж відкриття дотично людини чи її попередників було зроблено в верстках землі, які відповідали б сим вищеозначеним періодам?

Третична людина. Була колись думка, що вже знайдено докази існування людини, чи якогось ества до неї подібного, ще за третичної епохи—у нахідках різаних костей і особливо камінців з слідами людського вжитку, в так званих еолітах. Сі еоліти дали привід до завзятих полемік, але нині, завдяки працям М. Буля і де Брейя (Breuil) особливо, доведено, що камінці можуть придбати вигляд навмисне обточених завдяки тому, що їх перергортали швидкі текучі води або що на них тиснули верхні ґрунти. Нині майже однодушно прийнято думку, що коли людина й жила за третичної епохи і дійсно вживала камінців, то за сучасного стану науки неможливо відрізнити ті камінці від таких, що буди побиті і обточені під впливом натуральних причин, а не людської праці. Нѣ доказано також, що надрізи зроблені на деяких кістках третичної епохи—дійсно діло людини. Одним словом дотепер ні одна знахідка не дала ще слідів того ества, що могло вживати ті еоліти, або мало порізати сі кості, так що гадка, яку висловив в 1885 р. де-Надаїяк (Nadaillac) все ще точно відповідає дійсності: „Людина могла існувати на протязі всіх третичних часів; ані кліматичні, ні біоло-

¹⁾ Переклад з рукопису надісланого автором для «Перв. Громадянства». Ред.

гічні умови, ніякі обставини в фавні або фльорі не заперечують а ргіогі можливості її існування. Але до сеї хвилі ні один відомий факт, ні одна знахідка— жоден доказ на які доводиться спиратися, не дозволяє ствердити з будь-якою певністю існування третичної людини“.

Людина нижчого плейстоцену. Аж до 1907 року про людину що жила в Європі за нижчого плейстоцену, було звісно не більше як тільки її виробництво, яке археологи називали шельським і ашельським; але згодом дві сенсаційні знахідки принесли нам перші відомості про фізичні прикмети сього ества. Се знахідка нижньої щелепи в пісках Мауера коло Гайдельбергу 1907 р.; потім, 1912 р. знахідка частини черепа та нижньої щелепи серед гравію в Пілтдаун в Сусексі в Англії.

Долішня щелепа того ества якому дано ім'я Гайдельберзької людини, *Homo heidelbergensis*, замітна сполученням людських і пітекоїдних рис. Вона вражає своїм масивним виглядом, широчиною своїх гилок і відсутністю підборіддя. Щелеповий кут зрізаний, вирізка дуже мало зазначена, воронячий паросток тупий з заокругленими краями, суставна поверхність виростка дуже значна. Нарешті, коли поставиш кістку в горизонтальний план помічаєш, що під підборідною симфізою залишається велике порожнє місце. Всі ці риси зближують сю щелепу скорше з щелепою антропоїда ніж з людською, і зовсім ясно, що коли б щелепу знайдено без зубів, вона б завдала чимало клопоту палеонтологам, але зуби ці виразно людські і зокрема ікли не виступають понад інші зуби.

Се ж сполучення людських і пітекоїдних рис може ще більш виразне знаходимо і у *Eoanthropos'a Dausoni*, себто у того індивіда, що його останки були знайдені в Пілтдаун. З морфологічного погляду щелепа з Пілтдаун— щелепа шімпанзе, а трохи пізніше знайдений там же кливак, виразно більш розвинений ніж людські ікла, тільки ще більш підкреслює подібність сеї щелепи до мавп'ячої. Але череп, оскільки можна судити про нього в теперішнім його знищенім вигляді і на підставі реконструкцій, які з нього роблено, до речі— досить правдивих, значно ближчий до сучасної людини ніж череп *Homo neanderthalensis'a*, людини середньо-четвертичної, про яку буде мова далі.

Таке ество було отже справжнім «анатомічним парадоксом» і се змусило багатьох добрих анатомів вважати, що се помилка приділяти череп і щелепу одному індивідові. На їх думку в Пілтдаунськім ґрунті знайдено два ества: людину і антропоїда. Але ці сумніви послаблюються новою знахідкою зробленою в 1915 році в тім же місці—фрагментів черепа з усіх поглядів подібного до попереднього, і великого кутнього зуба подібного до такого ж зуба попередньої щелепи. Дивно було б коли б два рази підряд було знайдено вкупі останки двох різних еств. Отже логічніше допустити, що ці останки належать до одного ества, хоч яким парадоксальним не здавалось би таке сполучення анатомічних рис як отсе.

Людина середнього плейстоцену. Значно численніші і значно важніші дані щодо людини середнього плейстоцену. В хронологічнім порядку, тримаючись тільки найпевніших і незаперечених документів, треба згадати: Гібральтарський череп (1848), Неандертальський (1856), щелепа з *la Naulette* (1866), черепи і кістки з *Spy* (1886), щелепа *Malarnaud* (1889),

Капринські останки (1899), кістяк з la Chapelle-aux-Saints (1908), кістяк з Мустіє (1909), два кістяки La Ferrassie (1909—1910), кістяк La Quina (1911), діточий череп звідти ж (1915), ерінгсдорфські кістки і черепи з окомиць Ваймару (1914, 1916 і 1925), кримські кістки (1924), тиверіядські пматки черепа з Галилеї (1925), діточий череп в Гібральтару (1926), череп Саккопасторе з околиць Риму (1929).

Отже людина середнього плейстоцену розповсюдилася на величезних просторах з передньої Азії до Гібральтару через центральну і східну Європу.

В сучасний мент вона нам добре відома щодо своїх основних характеристик, головню завдяки працям професора М. Буля і доктора Г. Мартена; я беру від першого діагноз цього старовинного людського типу:

Тіло малого зросту дуже масивне. Голова велика, лицева частина дуже розвинена в порівнянні до мозкової частини. Череповий індекс середній. Череп плоский; орбітні дуги незвичайно великі творять неперервний вальок; чоло дуже похиле; потилиця висунена наперед і стиснена в вертикальному напрямку.

Лице довге, висунене наперед, зубні кістки плоскі і похилі, верхні щелепи позбавлені іклових дучок, мають форму гострої мордочки. Орбіти дуже великі, круглі. Ніс дуже широкий, виступає. Великий простір субназальний.

Нижня щелепа міцна, без підборіддя, з широкими гилками, кутня частина тупа. Зуби великі, морфологія великих кутніх має примітивні риси.

Хребтовий стовб і кістки кінцівок мають чимало мавп'ячих рис і виявляють двоногу чи прямовісну поставу, менш досконалу ніж у сучасних людей. Ноги дуже короткі.

Середня місткість мозку коло 1450 кубічних сантиметрів. Будова мозку має багато рис первісних людей або мавп'ячих, особливо завдяки малому розмірові чолових ділянок і загальному рисунку закруток.

Виробництво сеї породи відоме не згірше як і її фізичні риси—се техніка Мустіє.

Людина вищого плейстоцену. Знахідки що дотичать людини вищого плейстоцену дуже численні. Вони дають змогу визначити в західній Європі тих далеких часів існування трьох людських типів. Ось вони за порядком їх появи—тип Грімальді, тип Кроманьон і тип Шанселяд.

Породу Грімальді представляють два кістяки (кістяк старої жінки і чоловічий кістяк 15 до 17 років) відкриті 1907 р. в найглибших верствах Діточої Печери на території громади Грімальді, коло Ментони.

Їх дослідив проф. Р. Верно. З геологічного погляду вони належать до найстаршого періоду вищого плейстоцену, або до епохи переходу середнього плейстоцену до вищого. Зріст жінки 1 м. 60 см., зріст юнака 1 м. 56 см., що відповідає більш менш 1 м. 60 см. у дорослого чоловіка (середній зріст Француза). Пропорційне відношення членів, форма миски, всі черепні і лицеві риси у сеї породи (дуже довгастих і високий череп, великий з малими пипковими наростками), широке і низьке лице, ніс вдурений при основі, дуже широкий з дуже виразними носовими проводами; значний прогнатизм—нагадують негрітську расу, хоча й не зовсім зливаються з нею. Тому расу Грімальді називають також негроїдною.

Здається можна піти ще далі щодо уточнення цього положення. М. Буль і В. Соллас думають, що негроїди з Грімальді були особливо близькі до сучасної людності Південної Африки — до Бушменів і Готентотів. Ся думка ніби potwierджується іншим відкриттям з тої ж археологічної верстви, де знайдено й обидва кістяки: тут знайдено статуетки жінок з виразною стеатопігією, характеристичною також і для згаданих африканських народів. До цього може слід додати ще цікаве помічення Фробеніуса, що в багатьох африканських країнах, які лежать між колишнім місцем побуту негроїдів і сучасною територією народів з стеатопігією, оградність жінок або загально розповсюджена завдяки умовам життя, або вважається ідеалом жіночої краси. Здається, що такий же зв'язок між обома центрами стеатопігії існує як і завдяки спільності матеріальної культури, так і спільності мистецтва (малярства — піктографії).

В кожному разі якщо статуетки з стеатопігією представляли дійсно той сам тип про який тут мова, то треба визнати, що сей тип існував в Європі на дуже великих просторах, бо ж згадані цікаві зображення знаходили не тільки в ментонських печерах, але і в багатьох місцях південної Франції: в Lespugue (департамент Верхньої Гаронни), в Brassempouy (департ. Ландів), в Laussel (департ. Дордонь), в Північній Італії (Савіняно) в Майнці і навіть в Долишній Австрії (Віллендорф).

Расу Кро-Маньон представляє велика скількість знахідок з печери Raviland (в Уельсі), в Солютре (департ. Сени і Луари), в Combe-Capelle, в Cro-Magnon, в Laugerie Basse (департ. Дордонь), в Sorde (департ. Ланд), в печерах Грімальді, вже згаданих з приводу негроїдної раси, в Брні і в Предмості (на Мораві). Всі ці знаходки зроблено в археологічних верствах, що в значній мірі відповідають старшому вищому плейстоценові (оріньякський період археологів).

Сю расу характеризує дуже високий зріст (1 м. 87 см. в середньому), дуже міцна миска, яка має риси миски білої раси; голова велика, але не гармонічна, себто череп довгастий і порівняно вузький, а лице широкі і низьке — прямокутні орбіти, ніс вузький і досить довгий та виступаючий нижня щелепа з виступаючим підборіддям трикутної форми.

Здебільшого антропологі вважають породу Кро-Маньон за приналежну до білої раси. Дійсно, в різних околицях Франції, зокрема в Дордоні трапляються часом індивіди, що носять основні риси сеї породи. З другого боку де-Катрефаж і Гамі відзначили дивну аналогію між людиною з Кро-Маньон і Кабілями. Нарешті Верно вказав, що людина з Кро-Маньон поволі емігрувала через Іспанію на південь і зложила основний елемент тубільного населення Канарських островів, себто Гуанчів.

Шанселядська раса, що з'являється в середньому вищому плейстоцені (період Солютре археологів), репрезентується кістяками знайденими 1888 р. в скельному захисті Шанселяд коло Régigneux і новими знахідками доктора Г. Мартена в долині Рока (департ. Шарант). Навпаки від попередньої, ся раса як думають, була мала на зріст (1 м. 52 см. до 1 м. 57 см.). Череп у неї дуже довгий, незвичайно розвинений в напрямку височини і дуже великий (1710 кубічних сантиметрів у чоловіка з Шанселяд, 1525 у чоловіка з

Рок). Череп вигнений зломаним луком. Лице дуже широке і одночасно дуже високе—се також відрізняє його від раси Кро-Маньон. Вилиці сильно виступають на зовні і вперед, так що ніс мало вирізняється на загальному рівеню лица. Сей ніс довгий і вузький, субназального прогнатизму нема.

З сим своєрідним типом др. Мартен зв'язує і два кістяки знайдені 1914 р. в Оберкассель коло Вонн і кістяк в печери Hoteaux (департ. Ен).

Л. Тестю що старанно вивчив кістяки з Шанселяд, зближує сю четвертинну расу з Ескімосами. Г. Мартен, здається з більшим правом, називає її монголоїдною. В кожному разі певне те, що багато культурних елементів нашого плейстоцену знаходиться в культурі сучасних арктичних народів Європи, Азії й Америки.

Кінець-кінцем всі три людські раси, що з'явилися на протязі вищого плейстоцену в Західній Європі, входять без труда в категорію нинішньої людини. Номо *sapiens*'а, до якої належать всі сучасні люде, бо ж для лиць кожної з сих рас антропологи знайшли паралелі у різних існуючих народів. Отже вже на світанку вищого плейстоцену ми маємо справу з сучасною людськістю і зразу спиняємось перед незвичайним поліморфізмом, расовою різnorodністю.

Неандертальська людина. Такий приблизний підсумок наших відомостей про передісторичну людину в Європі. Які ж висновки дає він для питання про початок і розвиток людини? Підвалиною всіх реконструкцій, які пробувано робити з вищезазначених елементів, розуміється являється Неандертальська людина,—перше тому, що хронологічно се перше людське єство виразно відмінне від сучасної людини, подруге тому, що ми знаємо його найліпше.

Морфологічний дослід неандертальської людини висвітлює два капітальні факти: з одного боку се незвичайна односторонність етнічного типу, що він репрезентує, з другого—глибока різниця між ним і тими людськими єствами що з'явилися безпосередне по нім.

Всюди де знайдено останки людини середнього плейстоцену—чи то в Галілеї, в Криму, в Хорватії, в Пруссії, Бельгії, Франції й Італії, чи в Еспанії, всюди сей тип виявляє незвичайну одноманітність.

Не вважаючи на довгість геологічного періоду, що обіймають відкриття зв'язані з Номо *neanderthalensis*, не вважаючи на просторість території де їх зроблено, непомітно, щоб в ньому відбувалася скільки небудь значна еволюція, що дала б про себе знати в кістякових змінах. Всюди і завжди неандертальська людина залишається майже тою самою.

З зоологічного погляду Номо *neanderthalensis* з своєю одноманітністю протиставиться Номо *sapiens*'ові з його величезною різnorodністю, так як яканебудь дика звіряча порода домашній, от як вовк собаці. Не менш помітна й відсутність морфологічних ланок між Номо *neanderthalensis* і Номо *sapiens*. Сей ніби являється висновком попереднього. Порівняймо хочби людину середнього плейстоцену з людиною вищого плейстоцену, або, як се часто робили з найнижчими представниками сучасного людства, зокрема з Австралійцями. І ми побачимо—М. Буль довів се—що поза поверховими подібностями і деякими окремими рисами не можна виявити достатньої подіб-

ности, щоб установити можливий морфологічний зв'язок між *Homo neanderthalensis* і *Homo sapiens*.

Я скажу те саме і про випадкові пережитки неандертальського типу, що часом ніби трапляються між сучасними людьми. Єдиний безсумнівний пережиток неандертальської людини, дотепер відомий, се так званий *Homo Rhodesiensis*—його останки знайдено 1921 р. в Broken Hill на півночі Родезії. Ці останки складаються з черепа і фрагментів костей, знайдених разом з слідами виробництва подібного до бушменських виробів. Вони не роблять враження дуже давніх і М. Буль мав повне право написати, що можливо колись в недосліджених ще тропічних лісах Африки буде знайдено припизнаних нащадків того незвичайного ества. Більшістю рис *Homo Rhodesiensis* безумовно зближається до неандертальської людини.

Він виявляє навіть ще більшу грубість форм і звірськість вигляду. Зате він держався зовсім просто, чого людина середнього плейстоцену ще не осягнула. Се видно з положення потиличного отвору кістяка і з деяких рис кісток. Таким чином маємо доказ, що *Homo neanderthalensis* ще довго жив у Африці серед сучасних чорних народів. Але се не заперечує факту, що між ним і сучасним чи передісторичним *Homo sapiens* лежить таки морфологічна прірва. Цікаво, що ця морфологічна прірва відповідає такій же культурній прірві на яку вказав абé Брейль. Неандертальська людина мала зовсім рудиментарне виробництво, де ніщо не вказувало на естетичні стремління. Навпаки людина вищого плейстоцену мала дуже різномірний і дуже спеціалізований струмент і однаково вдало обробляла камінь, дерево, ріг і кість, а що найважливіше вона має мистецькі здатності: її твори — різьби, гравюри, рисунки і малюнки являються часто справжніми шедеврами. Як немає переходу від черепа з la Chapelle-aux-Saints до черепів Грімальді, Кро-Маньон або Шанселядських, так само нема переходу від убогої культури Мустіє до чудесних культур оріньякської, салютрейської і магдаленської. Щоб установити споріднення між сими людськими типами і між сими культурами, треба б припустити, що при кінці середнього плейстоцена раптом сталася зміна, що перетворила *Homo neanderthalensis*'а в *Homo sapiens*'а.

Простіше і правдоподібніше, припустити, що людина вищого плейстоцену і сучасна, яка від неї походить, не являються простими нащадками неандертальської людини, бо та репрезентує бічну лінію роду *Homo*. Ця лінія в Західній Європі вигасла перед сучасною геологічною ерою, а довше затрималася в Африці, тим часом як *Homo sapiens* являється продуктом іншої лінії, якої за сучасними відкриттями ми не можемо прослідити в середнім плейстоцені.

Знахідки в Пілздауні в Гайдельберзі підтримують сю гіпотезу. Хоч і відмінна дечим від щелепи неандертальського черепа, мауєрська щелепа не відрізняється есенціонально. Вона міцніша, має більш примітивний характер, але М. Буль вказав що її можна б приладнати до черепа з Ля-Шапель не міняючи тим його вигляду значно. Коли ж взяти на увагу, що ця щелепа належить до часів значно старших ніж ті, коли жила людина середнього плейстоцену, то можна в ній добачати примітивніший ступень цієї людини, інакше кажучи можна допустити, що *Homo heidelbergensis* представляє в нижчому плейстоцені предківську форму неандертальської людини.

Пілтаунська знахідка вимагає більшої обережності з огляду на непевність реконструкції черепа зробленої з недостатніх фрагментів. Втім вигляді як ся реконструкція його представляє, чоловік з Пілтаун з людським черепом і антропоїдною щелепою являється одною з тих дивних синтетичних форм які палеонтологія викрила і щодо інших викопаних пород. В кожному разі се єство на підставі характеру сього черепа ніяким чином не походить з того кореня, що й неандертальська людина і більш логічно буде допустити, що воно являється одною з предківських форм, від якої вийшов *Homo sapiens* через еволюцію, котрої етапи на протязі середнього плейстоцену лишилися нам не звісні. Таким чином в початках четвертичного періоду ми потрапляли б на ті два типи, що їх даремно шукали в середньому плейстоцені. Се давало б величезне значіння сій знахідці. Але поки робити висновки, слід почекаати ще інших відкриттів.

Та брак останків *Homo sapiens*'а в середнім плейстоцені може пояснюватися дуже просто. Багато палеонтологів, зокрема М. Буль, вважає, що коли дотепер в сій геологічній верстві не знайдено слідів нашого безпосереднього предка то се тому, що в тих часах він ще не з'явився в наших краях, а прийшов тільки в останнім періоді плейстоцену вже разом з своєю чудесною культурою. За сею гіпотезою місце його походження може бути Азія, звідки пізніше вийшло стільки наступів на Європу, а зокрема Південна Азія, де за часів вищого міоцену і нижчого пліоцену помічається незвичайний життєвий рух, особливо у вищих приматів, як каже М. Буль.

Пітекантроп. Відкриття доктором Дюбуа (*E. Dubois*) на острові Яві в 1891—1892 рр. останків Пітекантропа—черепної чашки, стегна і кутнього зуба, на довго звернуло погляди палеонтологів в сю сторону. В часах коли питання про походження людини за браком даних ставилося ще не так докладно як нині, вважали що в Азії розвинулося було се гіпотетичне єство, близький родич *Pithecantropos*'а, від якого вийшов *Homo neanderthalensis* що, в свою чергу, породив *Homo sapiens*'а. Як ми бачили, друга частина сеї гіпотези тепер уже не витримує критики, але треба признати, що першу частину ще можна обороняти дуже поважними аргументами. Певна річ, що з морфологічного боку череп пітекантропа дає прекрасний перехід від великих мавп до неандертальської людини. Але філогенетично ніщо не доводить аби він являвся переходом між пліоценовими предками сих мавп і неандертальською людиною—бо слід пам'ятати, що зв'язок треба встановляти власне з мавпами тої епохи, а не з сучасними. А се якраз не вдається зробити, за браком потрібних даних.

Інша теорія вважає пітекантропа великою мавпою-гіббоном. Вона спирається з одного боку на морфологічні порівняння, з другого боку, на той факт, вказаний М. Булем, що в деяких геологічних періодах дуже часто трапляються велетенські форми звірів, таких, що їх сучасні представники мають значно менший зріст. Пітекантроп мовляв, являється тим у відношенні до мавп гіббонів, чим *Megatherium* і *Glyptodon* супроти сучасних американських лінявців і тату, європейське *Troglitherium*—супроти бобрів, мадагаскарські *Megaladapis*—супроти мавпівок. Себто він міг би належати не до людського пня, а до іншого—пня антропоїдів, і так само як *Homo*

neanderthalensis представляє бічну і закінчену гілку роду Номо, так *Pithec-anthropus erectus* був би бічним паростком того пня, з якого вийшли великі чоловікоподібні мавпи.

Сю тезу загально й прийнято тепер. Вона ще зміцнилася недавно працею Осборна про геологічний вік Явської знахідки. Сей нью-йоркський вчений вважає, що ґрунт в якому знайдено пітекантропа належав до середнього плейстоцену, а не як дотепер думали—до переходу від пліоцену до плейстоцену.

Викопані люди поза Європою. Все таки в даний час антропологи загально вважають, що питання про походження людини знайде свою розв'язку поза Європою. Бо західня Європа здається такою багатою на знахідки тільки завдяки багатству розкопин, що тут були зроблені. З сього зовсім не виходить що саме тут, на малому півострові, прищепленому до спільного континенту, людина й почала свій розвиток. Насправді Європа мусіла досить пізно прийняти сі людські хвилі, що випливали мабуть з місцевости, де первісна людина, себто людина позбавлена будь-якої зброї чи виробів, могла з'явитися і розвинутися в кліматі, що забезпечував їй у всіх порах року рослинну поживу, потрібну для її існування.

І дійсно численні відкриття останніх років показують що людина жила у всіх частинах старого світу від найдавніших часів. В Передній Азії, в Сибірі, в Індії, в Китаю, в Єгипті, в Берберії, в південній Африці знайдено знаряддя морфологічно подібні до найстарших знарядь плейстоцену наших країв. А стратиграфічні умови в яких їх знайдено (особливо в Китаю і в півд. Африці) говорять про велику давнину сих предметів, навіть про їх сучасність з європейськими плейстоценовими нахідками.

На жаль відкриття людських костей значно рідші. Окрім черепа з Галилеї, згаданого вище, можна зазначити тільки два явські черепи з Wadjak, які знайшов Дюбуа в 1890 р., череп з Talgai (Queensland) знайдений 1884 р. і череп з Coonua (теж в Австралії) знайдений в листопаді 1925 р. — вони можуть бути віднесені до плейстоцену. Кістяк з Oldoway (німецька східня Африка) що відкрив др. Г. Рек в 1914 р., череп з Боскоп (в Трансваалю) викопаний того ж року, череп з Бушвелт (в Трансваалю), недавно знайдений, не означені ще досить точно щодо їх геологічного віку, але можна думати, що вони дуже старі, може плейстоценові.

В Америці хоча не раз на протязі століття зголошувано відкриття костей, нарядів, навіть пліоценових, та ніщо не дозволяє думати, що людина з'явилася там перед кінцем плейстоцену, або навіть, перед періодом переходу палеоліту до неоліту.

Хоч як нечисленні викопані останки людини поза Європою, все ж вони відкривають нам дуже цікавий факт, а саме, що сучасні людські раси знаходяться на своїх місцях від дуже давних часів. Дійсно череп з Ваджак, в Талгаї і Когуна виразно австралоїдні, кістяк з Олдовой—негроїдний і навіть має сліди калічення зубів, яке і тепер прийняте у Негрів, боскопський череп виглядає просто як бушменський, а череп з Бушвелт слід зближувати з черепами Коронна, чорних тубільців південної Бечуанії.

Те ж зауваження можна зробити і до нібито викопаних черепів з Америки— всі вони за Грдлічкою мають риси характеристичні для сучасних Індіан.

Підсумовуючи можна сказати, що безсумнівні успіхи палеонтології людини головню виявилися в тому, що уточнили й правильно спрямували дальші розшуки, але не дали ще певних висновків. Найновіші відкриття показують, що під час нижчого й середнього плейстоцену в Європі розвинувся людський тип цілком окремий від сучасної людини, він мав багато більше мавп'ячих рис ніж найнижчі людські породи сучасности, але вже вповні заслугував на ім'я людини. Можна припускати що одночасно з тим нижчим еством мусів існувати й інший людський тип—пілтаунаський череп являється мабуть його першим свідком дотепер звісним,—і в своїм розвитку сей пілтадаунський тип дав людські раси вищого плейстоцену, тим самим і сучасні людські раси. Але як далеко ми не сягаємо в минуле, нігде не знаходимо тої антропоїдної форми з якої вийшли різні типи людини, різні типи роду Номо. Людина має за собою довгу низку предків людського вигляду, але з них ми знаємо тільки декілька.

Викопані мавпи (примати). Все що ми знаємо тепер з історії викопаних мавп доводить, що так само як людська галузь так і мавп'яча галузь виходить з далеких глибин минулого і немає змоги уточнити ту епоху, коли ці дві гілки сполучалися в спільному пні.

Найстарші звісні примати з'являються в нижчому еоцені, майже на початку третичної ери, в північній Америці в виді мало диференційованому—так що його часом буває трудно відрізнити від інших тогочасних форм, що стоять в основі інших звірячих пород напр. комахоїдних. Найбільш диференційовані з них нагадують сучасних мавпівок. Ці примати первісно скупчені на північно-американським, або на якимсь північно-американсько-європейським континенті, перейшли з одного боку до Південної Америки, де дали початок сучасним широконосим мавпам, з другого боку—до Європи, де вони з'являються під час середнього еоцену, розмножуються за вищого еоцену і нижчого олігоцену, а потім переходять до Азії, Африки і на Мадагаскар, де дають початок різним мавпівкам сього острова.

Відкриття зроблені 1910 року в Фаюмі в Єгипті і досліджені Шльосером, показують, що на протязі олігоцену сей нижчий тип приматів дав початок новим формам, в яких можна вгадувати предків вузьконосих мавп з одного боку і антропоїдів—з другого. Справді, в тім часі мусіла статися диференціяція типу, бо вже починаючи від міоцену всі останки мавп, що були знайдені виявляють велику близькість з сучасними мавп'ячими породами. Я вгадаю тут для міоцену: *Pliopithecus antiquus* дуже близького до гіббонів; *Mesopithecus Pentelici*, середнього між макаком і семнопітеками, *Dryopithecus*—з них деякі близько споріднені з шимпанзе і горилами, хоч вони мають і більш примітивні риси; *Palaeosimia* попередники і близькі родичі вперших орангутанів. В пліо-міоценовій епосі згадаю—*Syncephalus subhimalayanus*—справжнього павіяна, *Palaeopithecus sivalensis*, що має риси і горили і шимпанзе, *Sivapithecus indicus*, дуже близького свояка орангів. В пліоцені, а ще більше в плейстоцені тотожність викопаних мавп і сучасних ще ясніше підкреслюється. Славний череп знайдений 1924 р. в Таунгс (Бечуанія), в якому хотіли бачити рештки нового Пітекантропоса (його назвали *Australopithecus africanus*)—здається слід віднести до групи шимпанзе і гори.

Ясно отже, що людський пені і пені мавп'ячий розвивалися паралельно, кожний з них поділявся знов і знов, починаючи від найдавніших часів. Без парадокса можна сказати, що коли б неандертальська людина поцікавилася так само як і ми питанням про своє походження, питання се було б для неї таке ж ускладнене як і для нас.

В тому що за ще старшої геологічної епохи, а її при наших сучасних знаннях не можна ще точно означити—сі два пні: людський і мавп'ячий сполучалися в один пені, який вийшов від спільного предка,—в сьому нема сумнівів. Що палеонтологія дасть нам з часом документи, які позволят поповнити ланки сеї подвійної генеалогії—на се капітальні відкриття останніх літ дають нам певну надію. Треба довіряти науці, що вирвала вже стільки таємниць у мертвої природи.

Але можна вже й нині твердити, що коли се діло буде докінчене, в останнім результаті людина і мавпа стануть перед нами як дві конечні форми двох таких довгих низок, що розвивалися незалежно на протязі так довгого часу, що їх трудно навіть назвати справжніми родичами.

Колись Карл Фогт казав, що краще бажає бути удосконаленою мавпою ніж павшим янголом. Тепер ся альтернатива вже не ставиться. Ми знаємо, що людина ні одно ні друге.

Бібліографія. Boule, Marcellin, Les hommes fossiles. Eléments de paléontologie humaine. Paris Masson 1923.

Déchelette, Joseph, Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine. Paris Alphonse Picard 1908 — 1914.

MacCurdy, George Grant, Human origins, a manual of prehistory. N-York, London. D. Appleton & Co. 1924.

Obermayer, Hugo, El hombre fósil. Comisión de investigaciones paleontológicas y prehistoricas, t. IX Madrid, Museo nacional de ciencias naturales 1925.

Osborn, Henry Fairfield, Men of the old stone age, 2 ed. New-York. Charles Scribner's sons 1923.

L'Anthropologie, Paris, Masson.

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

НА БІЧНИХ СТЕЖКАХ КОБЗАРСЬКОГО ЕПОСУ.

(„Дума про Чабана“—причинок до титання про пародії на кобзарські думи).

В незвичайно цінній рукописній збірці Кондрацького, що принесла нам найдавніші до тепер записи репертуару професійних народніх співців, разом з думою про козака Нетягу і піснею про Тешу, знаходиться ще жартова пісня про Вівчаря, що розгубив стадо. Акад. М. Возняк, відкривши сей надзвичайний рукопис, надрукував сю пісню в „Записках Наукового т-ва ім. Шевченка“, т. CXLVI¹⁾, та завважив при тім, що вона невідома йому ні з одного друкованого тексту.

У Кондрацького ся пісня заховалася у двох варіантах, що обидва нагадують формою кобзарські думи, а змістом і окремими образами близько підходять до категорії тих творів, що в нашій літературі загалом вважаються пародіями на кобзарські думи²⁾.

Сей дуже цікавий рід нашої пісенности досі в наших збірниках був представлений досить малою кількістю текстів, що не дозволяють робити якінебудь певні висновки про характер сього поетичного роду. Тому категорія пародій на думи і залишається до тепер цілком недослідженою щодо її походження і функцій, і дослід над нею, поза кількома загальними увагами в кількох працях про думи, являється зовсім не початою роботою. На заваді такому досліді стоїть не тільки брак загальних відомостей про кобзарські пародії, хоча через байдужі відносини збирачів до сього роду поезії і особливі умови, в яких він консервується, ми і про ті тексти, які маємо, не знаємо здебільшого ані де вони записані, ані від кого. Але найважливіше те, що всі звісні пародії записані тільки по одному разу, існують в одному варіанті, а се дуже шкідить в межах такого не устаткованого щодо форми жанру як думи. Воно позбавляє можливості з'ясувати, що в тексті являється продуктом одноразового настрою імпровізатора-співака, а що належить до традиції. А дослідника думового епосу тільки традиція і цікавить.

Новоопублікована пісня про Вівчаря являється щасливим виїмком з сього загального сумного правила. Всупереч вражінню М. Возняка вона була записана декілька разів в різних місцях і часах, і заховалася в кількох варіантах, що дають нам досить широкі можливості для порівняння і досліді.

Правда, говорячи про сю пародію в своїй новій праці про „Речитативні форми в українській народній поезії“, акад. Ф. Колесса також не завважив друкованих варіантів сеї пародії, і вже потім як його стаття була надрукована,

¹⁾ М. Возняк. Із збірника Кондрацького кінця XVII в. (Кільки давних даних до старої української пісенности). „Записки Н. Т-ва ім. Ш.“ т. CXLVI Львів, 1927.

²⁾ Кілька таких пародій з'явилося у Чубинського, Труды экспедиції т. V, сс. 1170, 1171, 1172, та в „Українських записках П. Мартиновича“, с. 41.

він в листі до нас восени 1928 р. звернув увагу на варіант у Чубинського, т. V, с. 1172¹⁾. Але в дійсності маємо ще й окрім сього тексту кілька друкованих записів сього твору. А саме: текст С. Носа—очевидно записаний на Лівобережжю від якогось Подоляка, і текст Манджури з Олександрівського пов. на Катеринославщині; добрий пересказ пародії дає Кухаренко в „Основі“ і Кольберґ. Крім того маємо один ще недрукований варіант, бо два роки тому сю пародію знов записав на Запоріжжю М. Б. Коросташ. Разом з двома варіантами Кондрацького се дає нам уже 6 варіантів записаних по обох боках Дніпра, від Волині до Запоріжжя. А се як на ті звичайні умови, в яких мусить працювати дослідник української пісенности,—матеріал досить багатий! Згадаймо, що славна дума про Самійлу Кішку звісна нам лише в двох поезіях записаних і в кількох уривках.

Дослід над сим матеріалом дає нам змогу поширити дещо наші відомості про категорію пародій на думи взагалі і при тім дозволяє зробити ще деякі цікаві помічення щодо консервації народньої поезії в умовах професійної усної передачі. Бо коли з пісню про Вівчаря ми й не знаходимося цілком у сфері професійної кобзарсько-лірницької творчости, то безумовно підходимо до неї дуже близько. Пісня своєю формою відходить від загально розповсюджених пісень, що їх співають не професійні співаки; щождо дійсного кола поширення і її справжніх носіїв—відомостей про се ми й пошукаємо тут в самих записах.

Приступаючи до студії над варіантами нашої пародії мусимо попередити вяснити походження кожного з них, по скільки се дозволяють ті убогі відомості, що є в наших записах. Вони зроблені в досить далеко розкиданих місцях.

Два тексти у збірці Кондрацького не мають заголовка і місце їх походження не зазначене. Щодо місця походження збірника Кондрацького в цілому, стаття акад. Возняка дає такі дані. Збірник, що задумувався спочатку як записна книжка, альбом афоризмів, був зложений в люблинській єзуїтській колегії десятого січня 1684 р. як про се говорить заголовок: „Sententiae per Alfabetum Compositae Anno Domini 1684 Die 10 Januarii Lublini in Scholis Religiosorum P.P. Societatis Jesu Authore Religioso Kondracki“. Але більшу частину теперішнього змісту збірника—польські і українські пісні і вірші—внесено до збірки очевидно пізніше, „при кінці XVII в., а мало що й у XVIII (як от вірш на листку 4 а, попсовані тексти пісень і записки на листках 62 б, 63 а, тощо)“, каже акад. Возняк, „і ледви чи в тому місці і тою людиною, що названа в заголовку“. Видавець не каже чи записи зроблені рукою одної людини, двома чи ще більшою кількістю осіб, не говорить нічого і про письмо збірки, а щодо „означення околиці, де перебувався збірник то, каже він, цікава записка на л. 3 б: „1693 w Lubohyniah wybyli stozka zyta kop 17“ й дальша записка з тієї ж сторінки про те, що „wysialy w Lubohyniach“ стільки то ярого жита. З інших записок цікава

¹⁾ „Первісне Громадянство“ 1927 р., вип. 1—III, с. 60; книжка вийшла в світ в вересні 1928 року, розвідка акад. Колесси була надіслана зимою 1927/8 р. і друкувалася весною.

записка з л. 13 б: „1646 Donauit Jabłone. Potym Anno 1646 y 47 y 48 dał sobie na Paplin tenze Alexander Jabłonski gdzie wydał Annę Jabłonską curkę swę za P. Zochowskiego Dziedzicza do Zebrzeniec. Potym AD 1649 dał na Piętki na zastaw lat 3 az do annum 1652. W tych leciech. pułkowiec Jaburowski nabył od P. Jabłonskiego ze niemiał possessyi w Ziwsku“. Як видно інтереси автора крутяться все коло родини поміщика Яблонського і його маєтку Яблонної і мабуть коло сусідніх сіл. На думку акад. Возняка се місцевості волинські: Любохині в Володимирському повіті, Зівск – Зівка, Ziwka в Рівенському пов. Щодо Яблонної то акад. Возняк схиляється до села в Новгородському або Рівенському пов. сеї назви. Але, зауважимо, що назви дуже подібні до сеї розповсюджені на цілім Правобережжі. Та й треба рахуватись з тим, що топографічні записки могли бути зроблені іншою людиною і в іншій місці ніж записи пісень. Тому і не слід силуватися уточнити місце запису сих пісень за отсими вказівками. Тексти виразно говорять про Правобережжя, про місця, близькі до Волоської границі, і нам покищо слід обмежитися сим спостереженням.

Запис у Чубинського, теж без заголовка, не має примітки про своє походження. Надруковано його між записами Ів. Новицького і записами в Більського повіту так само як і інший запис пародії на думу: „На синьому морі, під припічком долі“, що теж не має примітки про своє походження. Можливо, що обидві пародії походять з одного джерела, але чи була се збірка Новицького, сього з певністю сказати не можна. Є ще в сьому томі один подібний запис в Барішполя, очевидно запис самого Чубинського, або когось з його дому—але чи слід з сього здогадуватися, що й наша пародія теж його запису? Мабуть краще обмежитись зарахуванням нашого варіанту просто до колишнього „Югозападного Краю“ головни до північно-західного Правобережжя, де зібрана більшість текстів експедиції Чубинського.

Четвертий варіант С. Носа—під заголовком „Курта“, записаний на Чернігівщині від людини, що була родом з Поділля¹⁾. П'ятий варіант—Манджурин, називається „Талавири“ і записано його на Катеринославщині, але Манджура чув сю пісню і в Ізюмському повіті на Харківщині²⁾.

Новіший запис Б. М. Коросташа—записаний на Запоріжжі, від селянина П. Голуба 78 літ, що замолоду був чабаном. Записувач назвав сей текст „Чабанського думою“, іншого заголовка він не має. Як бачимо, п'єса в цілому не має якогось власного заголовку—з огляду ж на те, що в більшості текстів герой називається чабаном і ми також будемо називати сю думу-пародію звичайною назвою для стану який вона описує—„Чабаном“.

Більшість перерахованих тут записів прийшла з Правого Берега, бо ж Носів запис правобережний з походження. Можливо отже, що ся річ взагалі належить Західній Україні, або принаймні не менше їй як і Східній. Щождо її виконавців, то лиш в одному місці нам означено точно співака, саме у Коросташа, що записав свій текст від чабана професіонала. Записувач занотував і мотив сеї пісні—мотив цілком подібний до кобзарських дум—і зауважив, що Голуб виконував свою пісню по кобзарськи, на лад думи тільки без інструменту. Манджура при своїм записі підкреслює також

¹⁾ „Кіевская Старина“, 1882, кн. VIII, с. 385. ²⁾ Там же, 1883, кн. IV, с. 90.

його думовий характер, мовляв більш виразний в його тексті ніж у Носовім Нос же не кажучи нічого про спосіб виконання його тексту завважає, що „напѣвъ пѣсни въ высокой степени мелодичный и хватающий за сердце“, а говорячи про кінцеву частину тексту додає, що „напѣвъ этой части пѣсни глубоко заунывный и трогательный, особливо когда пѣние сопровождается игрою на бандурѣ“. Останні слова про бандуру і про варіацію мотива—„особливо заунывный“—показує, що мова йде також не про пісню звичайного строфого характеру, а про твір подібний до думи, який виконує коли не кобзар, то людина вчена в кобзарській справі, що грає на бандурі. Все се говорить про твір типу думи і такий же тип, ще виразніший ніж у Манджури і Носа, бачимо в тексті Чубинського і в варіантах Кондрацького.

Особливо варіанти Кондрацького вивняють нас ще більше, що ми маємо тут діло справді з думою. Коли попередні тексти, не вважаючи на форму думи, походять не від кобзарів, хоч і не від звичайних масових співців з народу,—то ці записи дійшли до нас в цілком кобзарській обстанові в складі типового кобзарського репертуару. Поруч з ними в збірці Кондрацького записано „Тещу“ і „Козака Нетягу“—речі, що належали до репертуару багатьох кобзарів, зокрема ніжинського Братиці. Тексти в збірці Кондрацького йдуть в такім порядку: довгий Чабан, Теща, короткий Чабан, пісня про Байду, пісня „Течуть річечки з криниць до озера“ і дума про Нетягу,—се дозволяє нам думати, що пісня про Чабана в XVII ст. належала до репертуару спеціалістів-співців кобзарів, що констатував і акад. Колесса в вище згаданій статті. Такої ж думки держиться і видавець: „ствердження гумористичних і сатиричних речей у репертуарі кобзарів Вересая, Братиці, Чуба і ін. дозволяє здогадуватися, що дума про козака-Нетягу, пісня про Байду, речі про Вівчаря й Тещу з збірника Кондрацького—це частина тодішнього (кінця XVII в.) кобзарського репертуару“.

Се potwierджується і самим змістом сей поеми. Жарт-пісенітниця, що нагромаджує ніби цілком не пов'язані гротескові образи на нехитру низку оповідання про чабана, що розгубив своє стадо, в дійсності оперує запасом образів і висловів котрі належать до кобзарського репертуару, і повторюються в різних думках як лосі сошпихес кобзарського епосу. Ці образи могли вийти тільки з тої ж майстерні, де вироблялися й думи—з кобзарських шкіль, від людей умілих в думовій імпровізації. Бо хоч би сей жарт призначався й на те аби пародіювати думу, насміхатися з неї, він вимагав таки спеціальної поетичної техніки, на яку не міг би здобутися „невчений“ пародист. Варіант Степана Носа, оброблений очевидно інтелігентською, не кобзарською рукою, показує нам виразно як в сій невмілій руді зразу затрачуються специфічно-думові вирази і способи вислову, котрими залюбки гралися композитори напр. варіантів Кондрацького і Манджури, використовуючи поважний матеріал дум для несподіваних комбінацій, та створюючи ефект сильно комічний, але незважаючи на грубе вражіння, досить вишуканий в засобах.

Деякі з сих спільних образів в пародії і в думках відзначено у акад. Колесси, який завважає, що ся гумористична рецитація не то „що своєю формою і стилем, а ще й змістом споріднена з думами“. Маючи в руках значно

більший матеріал, ми можемо поширити ці аналогії—перетворення думових мотивів в пародії.

Наприклад жалісні образи степових козацьких дум: помираючий козак на могилі, сумна „військова суремка“ — останній сигнал безпомічного козака, ся степова паралеля до „S. O. S.“ сучасних потопаючих пароплавів, що звучить в думках про утечу з Озова і в Самарських братах —

До Савур могили прибуває
Там на Савур могилу снисхожає,
Там козак лягає, спочиває...

Дума про Озовських братів. Укр. Нар. Думи т. I. № 3, вар. А, ряд. 101—103.

До Савур-могили прихожає
На Савур могилу голову склоняє
Гірко сльозами ридає...

Теж вар. Ж, ряд. 125—128.

Нехай наш найменший брат на ноги козацькі встає
У тоненькі військові суремки заіграє—
То будуть козаки чистим полем гуляти
Будуть наші ігри козацькі зачувати
Будуть вони до нас приїзжати.

Самарські брати. Там же № 10, вар. А, ряд. 27—39.

Се дає в пародії такий образ чабана, що грає вівцям сидючи на могилі—

То вувці на толоку виганяв,
Сам на могилу схажав,
У фуяру своєму війську вигравав.
Ой що тільки трошки на могилі припав,
Трошки немножко задримав,
Ледві третього дня о полудню встав,
Тільки що бідний овчар одно око заснав,
Тож встає,
Очі нюгтями продирає
Сльозами се промиває

Бідний вівчар як свиснув,
Всі овці ¹⁾ за ворота потиснув,
В чистое поле овці ¹⁾ вигоняв,
Сам на могилу схожав
Хліба солі вживав
Сльозами ся обливав
Господаря споминав...

Стор. 74 рукопису Кондрацького.

В вар. Кондрацького ряд. 28—37.

Ся остання сцена чабана, що сльозами поливає не незаслужені побої та „згадує“ господаря, знов цинічно натякає на звисні поетичні образи невольничого епосу:

Стали бідні невольники на собі кров християнську забачати
Стали землю турецьку віру бусурманську клясти проклинати
„Невольники“ Корпусу т. I № 1, вар. А, ряд. 27—28.

Стали брати у города християнські перебувати
На святі церкви накладати
І нищих убогих наділяти
Турецьку землю клясти проклинати

„Азовські брати“. Теж вар. И ряд. 157—166.

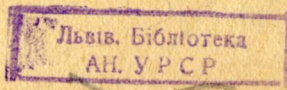
У Манджури і у Носа маємо також зворот до Орла (і до Вітра), що виразно пародіює слова плачів: то невольника, що тужить за волею і рідним краєм:

Ой ти голубоньку сивенький
Ти далеко літаєш, ти далеко буваєш

Полеги ти в городі християнські
До отця до матусі.

„Плач невольника“, там же № 2, вар. А, ряд. 6—9.

¹⁾ Мабуть помилка зам. вівці, див. вище в тім же тексті—вувці.



То знов нещасного батька, що побивається за сином:

То сокіл... то жалібно квилить проквіляє,
Сизокрилого орла в вічі забачає
Та словами до нього промовляє:
Бій сизокрилий орле
Чи ти не чув не бачив, де то моє дитя
Бездільне та безрідне ясне соколе поділося
„Сокіл“. Там же № 3, вар. А, ряд. . .

Замість того пародія питає:

Ой орлику братіку,
Ти високо літаєш,
Ти далеко видаєш... ¹⁾
Чи не бачив ти моєї штирі бирі
Сімсот ще й чотирі? (Манджура)

Чи не бачив ти моїх овець? (Нос)
Гей йорлику, братіку, ти високо літаєш, ти
далеко видаєш
Чи не бачив ти моєї штирі бирі, щей купе
ягна? (Коросташ).

Але ось інші образи думового епосу, особливо добре звісні в колах, де зачепив свої тексти Кондрацький. Се поєдинок в степу: козак б'ється з Татариним, обдертий, зле озброєний лицар-голота проти багатого пишно одягненого бусурмана:

Ой від поля Кіліїмського іде козак Нетяга,
Рукою махає,
Ні о чім не дбає... (текст Кондрацького,
ряд. 1—3)

Аж де ся взяв Татарин старий бородатий,
На двох конях лисавих за ним уганяє...
(теж, ряд. 8—9).

То не ясний сокіл літає—
То козак Голота сердечний добрим конем гуляє
(Лукашевич, с. 49, ряд. 7—8).
Ой став Татарин к нему приїзжати,
Пороху на полку посипати,
Сердечного козака Голоту січе да рубає,
Голота нагайкою стріли отбиває
(теж, ряд. 9—12).

А ось відгомони сього тріумфу молоді сили над старечюю хитрістю в нашій пародії:

У Манджури:

Ой я ж думав що то вітер шумить
А то мій хазяїн на сивім коню біжить.
Та запахли мені гарячі книші
Я ж думав що то гарячі книші,

А то мій хазяїн та запарив на мене бичі
Як узяв мене тими книшами годувати
Як узяв мене тими бичами потягати...

А у Кондрацького:

Я ж не мовлю вітер шумить
Оглянуся, аж господар конем біжить
Як чорний ворон летить
На вороні коні
В голубому жупані,
На овчаря махає...
Аж господар руку міняє
За лоб хватає,

Жилаву дубину зза плеча виймає
То ж мене бив, бив
Волочив.
Тую дубину розпрядивив
Мою сорочку до моїх плечей он приліпив
По коню раз, по мині двійчи²⁾
Пришлось мені за конем бігти.
(Довший вар. Кондрацького).

Але чи зза сеї фарсової постаті битого ліноуха, розпусника, якого на поводі веде хазяїн, не виглядає кобзарський улюбленець:

Менший брат піший піхотинець
Що за кінними братами угонає
Коні за стремена хватає...

Інша героїчна бравада кобзарської музи — другий лицар-голота, Андиберж, нагадується при читанні Вівчаря Кондрацького. Дума про мітичного

¹⁾ Порівн., сокола білорозця думи про Олексія Поповича, що „далеко видає“.

²⁾ Мабуть замість — двічі, що римує з наступним рядком — бічи (бігти).

проводиря запорізької черні своїм веселим тоном близько підходить до сього жарту, що ми тут розглядаємо, але в дійсності ці спільні складники міняються під дотиком сатиричної руки, баналізуються. Мотив прихильності корчемної наймички до замаскованого героя, певна невиразна солідарність робітниці з заступником простого люду, що описані в сих рядках думи:

Настя Кабашна

На свою службу кликала покликала:

„Служко-моя! велю тобі од мене ключі за-
брати,

В погреб войти — одну бочку миновати,

А з другої норцового пива вточити,

Оцьому козакові, бідному Голоті на по-
хмиллі

Живіт його козацький скріпити.

Служка ключі забрала

Дві бочки обминала

А з третьої бочки оковитої горілки вточила

Козаку Голоті на похмилля

Живіт його козацький скріпила.

Як узав козак, бідний Голота конівку
за уху.

Так стало на дні сухо.

Як став козацьку хміль голову розбирати,
То давай козак от ту кінву об поміст до-
бре гримати

І стала шинкарська груба на десять штук
крізь по хаті літати. —

(Дума про Андібера, запис Ніговського),

—використовується для пародії з тим результатом, що все се змінюється в
чревоугодництво закоханої хазяйки перед битим чабаном:

Господинька до наймитки промовляла:

Піди ти, двое куряток заріж.

Одно зпечимо,

Друге зваримо,

З перцем, з шапраном,

Аби бідному овчареві к животу і серцю
пристало.

Наймичка як побігла, четверо разом зада-
вила. —

Хоч би ти, небого, шестеро задавила,

Аби бідному овчареві догодила!

Єще дванадцять локоть лляного полотна з
скрині взяла

До шинкарки понесла,

Конов меду взяла,

До дому принесла,

Овчарови на піч подала.

Бідний овчар як взяв за уху,

Вчинив на дні сухо.

Гидко, гидко

Що в коновці дно видко.

Тоді овчар як напивсе

То єще гірше розболівсе

Як червона халава вид закраснівсе

Як пятак віс заострівсе.

(Довший вар. Кондр.)

Що у 12 пасом ткала

Ось нарешті побутові образи — дума про Козацьке родинне життя, твір з складною психологією, яку пробували толкувати Куліш, Горленко і інші, образ невпорядкованих родинних відносин, що прикривається невдалими, але героїчними спробами козацьки дотримати певний декорум хоч перед сусідами, перед вулицею. Згадаймо її заходи, щоб в голій пустці зробити гідну зустріч козакові, і потім її побожну брехню перед сусідками, щоб затерти сліди домашнього скандалу:

„Тоді козачка у хату вбігала...

До скрині тягла

Не простого, лляного полотна тридцять лок-
тів узала,

До шинкарки тягла

Три кварта не простої горілки взяла,

З медом з перцем розігрівала.

Оттим козака частувала та вітала.

(Записки о Ю. Р. т. I с. 215.)

Вийшла козачка за ворота,

Аж там стоїть жінок ціла рота,

Одна подумала, друга погадала,

Третя була заречна, не втерпіла словом
сказала:

„Козачко-сестричко! Мабуть ти синило робила.

То по під очима у тебе од речі взялося?“

А козачка козака із сорому викупала:

„Жіночки-маїночки, сему не подивуйте

То я ходила пізньої ночі по лучину

Та підбила карі очі на кручину!“

(Горленко. „Кіевская Старина“
1884 кн. XII с. 640).

Пародія навпаки використовує сей матеріал для зовсім іншого завдання — для змалювання підлої жінки, що годячи своєму коханцеві-наймитові, дає свого чоловіка перед сусідками:

То господинька на улицю вихожає
До жоночок промовляє:
Біда, мої жоночки,
На мої курочки —
Пшона не їдять.

А мій мужичище
Як чорний вовчище
Сироватку хленче
Аби була.—

(Кінець довгого текста
Кондрацького).

Так бувало наймитко, бідний овчарище пи-
рогів в сметані не їсть.

Так в сій пісні як в кривім зеркалі відбиваються образи і ситуації всіх важливіших дум — покривлені, осміяні, споганені — творячи немов сатирично-пародійну антологію кобзарського епосу.

Але і спеціальні мотиви пародій на думи знайшли тут собі місце, з натуральністю явищ, що обертаються в своєму рідному крузі. Порівняймо сей уступ з думи про Михійка, яку записав П. Мартинович від кобзаря Крюковського — трохи змінений знайдеться він і в довшому варіанті Кондрацького:

То він то (Михій) в тому лісі Лебедині гу-
ляє
Та на чистий степ поглядає:
То йому то бачиться, що в чистому степу

Ой коли я близьею прибігаю

Пильнейко ся приглядаю

Я ж но мовлю: мої овці та ягниці,

Аж то дівки та молодиці

Збирають полуниці,

молодиці

На долі брали червець та полуниці,

Низейко в траву голови похиляли

К ньому ся..... пообертали.

То він то мерщій з ліса Лебедина вибігає

До тих молодиць поспішно прибуває,

Та на те місто пильненько поглядає:

Бодай же они собі глеки побили,

Що б тиждень і три дні по степу блудили.

Аж то не молодиці збирають полуниці,

Що мене бідного овчаря од гостинця далеко
подгудили.

А воно очертяні куніці

Над річкою мають,

(Довший текст Кондрацького)

Головками від вітра кивають

То він то чим дужче назад до ліса Лебе-
дина поспішає

Та те болото клене прокладає:

Та бодай же тебе болото провалля завалило,

Як ти мене з ліса Лебедина так далеко за-
манило...

(Мартинович, Записи с. 47).

Всі образи зібрані в нашій пародії з різних творів і з різних місць об'єднані в одну загалом досить гармонійну цілість, що вдало доходить своєї мети — сильно комічного вражіння. Досягнути його з сими засобами було річчю не такою вже простою, і здійснитись вона могла або в уяві дуже доброго ученого знавця кобзарського епосу — або тільки в тім професійнім осередку, де були знайомі з усіми секретами думового мистецтва і могли обходитись з ним так фаміліярно. Трудно допустити, що в XVII в. між польськими інтелігентами могли бути такі знавці думового епосу, і що Кондрацький сам, чи то власник його записної книжки, наважившись зложити пародію на думи, виконав сю мету з таким небувалим чуттям народньої мови і стилю, як се ми бачимо в сих, чомусь аж двох редакціях його збірки! Думка ж про пародію кобзарів на власну творчість цілком імовірна

і має добрі підстави. Ми знаємо що посміхання з власної професії чи мистецтва належить до дуже розповсюджених і цілком нормальних явищ психологічної реакції на постійне суспільне оточення, особливо на професійну рутину. Не порушаючи звичайної пошани до того, чому людина служить цілим своїм життям, ця реакція дає час від часу необхідну полехку напруженим в привичних жестах і позах мускулам, розправляючи їх увільняючим сміхом. Так роки шкільної науки з їх тягарем вчення і дисциплінарних кар знаходили собі реакцію в школярських жартах і пародіях, якими так багата наша література. Навіть релігійна служба не вважаючи на всю свою величність знаходить реакцію в пародіях на святі писання і на богослуження. Не згадуємо про пізніші літературні пародії — посміхи письменників з свого діла, малярів — з мистецтва, що завжди творять чималий відсоток в нормальній літературній і мистецькій продукції, відповідаючи певним постійним психологічним потребам, і не означаючи сами в собі негативного ставлення чи критикування об'єкту, так само як „панібратське поводження з церковним текстом (старих українських пародистів) не зачеплює глибоко їхнього ставлення до релігії в цілому“¹⁾.

Кобзарська професія з своїми постійними пригадками про трагізм життя і смерті, з своїми плачами і молитвами потребувала реакції не менше. І ми її знаходимо її в тих своєрідних творах, що на лад і мотив побожних і поважних творів, якими братія заробляє свій святий хліб, виливає все те, що з нивів непрочищеного і придушеного професійною дисципліною підсвідомого не знаходило вільного доступу в ці поважні твори, а тому при нагоді, заховуючися в заміненнім крузі професії, далеко від непосвяченого уха, виявляло себе глумливими, безсоромними, майже блюзнірськими фразами. Останніми часами було записано чимало таких творів призначених для замкнених кобзарсько-жебракських свят, що звичайно на місцевий мотив дум співають більш або менш двозначні сатири то на своє мистецтво, то на соціальний стан і обставини життя цих співаків, виявляючи їх в цілком протилежнім світлі ніж той, яким оточує їх власна професійна, офіційна творчість. Для прикладу наведу оповідання лірника Василя Лимоза Б. Луговському про пісню-сатиру, чи гумореску про старців, що її — як він каже „старци ек зберутце себе на Хлебосольщину (старечі збори де учні складають іспити і дістають „визвол“) то й співають — у Радомисльському повіті на Київщині. Я, ек туди ходив, дак ночував у в адное слепкі вдови — вона мене й розказувала“. Пісня починається:

Ой було в того Соколивського старця
Сім синів і сім дочок
Дак вин їх усіх поженив
І подружив
І до способу всіх подоводив,

А самого старшого сина — Клима
Старцам, у поводири, навек оддав!
Ой була в того Клима
Залізна спина і т. д.

Дальший тяг пісні продовжує опис Клима при чім не обходиться без тривіальностей. Син лірника С. Гуменюка згадує також, як лірники бувало гра-

¹⁾ В. Адріанова-Перетц, До історії пародії на Україні XVIII в. „Записки І.-Ф. Від. ВУАН“ кн. XVIII (1928) с. 37.

ють «якої баламутки, а співає Суса—при людях, для штуки, а потім збируться старці то посміються»¹⁾).

Сатиру на шкільну науку, що де в чім нагадує і обстанову старечої науки, записав від лірника Костюка В. Прус²⁾).

Вірша ся безумовно належить до категорії «нищинських», себто вірш школярів про ніколу і школярське життя. Але вона цікава тим, що Костюк чи попередні лірники від яких він її перейняв, внесли до неї старечу нотку, відчуючи близькість між старою дяківською школою і лірницькими «консерваторіями», яких на Волині було чимало.

Старечі мотиви, відгомони жебранок чи прозьбубань трапляються і в старих нищенських віршах напр. прозьба і побажання у вірші еромонаха Климентія (вид. В. Перетца—Пам'ятки У.-Р. мови і літератури, т. VII, с. 36). Коли такі вірші потрапляли до старців, то й жебрацькі моменти мусіли підкреслюватися в них ще виразніше, а се траплялося мабуть колись не рідко.

В дослідях над думами не раз було роблене помічення про незвичайно чистий зміст думового епосу, далекий від всяких тривіальностей, що часто пробиваються в народніх піснях. Се дійсно так, але отсей „секретний“ професійно-сатиричний епос являється тим не менше природнім доповненням до того чистого образу. Він невідлучний від нього як психологічні відпадки, тріски і сміття відкидані при виробництві того високого мистецтва—негативний *Beiprodukt*, побічний продукт, що супроводить в тім або іншій виді людську працю. Не треба вважати його за якесь пониження для морального авторитету кобзарства, не слід думати, що се кидає тінь на високу мистецьку діяльність кобзарів. Але констатування його—се необхідний коректив до певних традиційних поглядів, що не повинні існувати далі. Перші дослідники кобзарства, особливо Куліш з його релігійним складом думки, утворили навколо кобзарів ореол якоїсь незвичайної чистоти, святого убожества і аскетизму, передаючи з рук в руки сю легенду, як характеристичну рису кобзарства і жебраків взагалі, що будучи „последними в народѣ по своему убожеству“, займають „первое мѣсто по развитію поэтическихъ и философскихъ способностей“³⁾. Як частина романтичної традиції такі погляди зрозумілі, тим більше що знаходять собі підтримку в поглядах народу на кобзарів-старців, як людей божих, носіїв певних святих прикмет. Тим не менше се погляд неправдивий і вже такі добрі знавці кобзарства як В. Горленко оцінили були всю фальшивість сеї легенди—ознайомившись з грубо реалістичною і цілком позбавленою аскетизму підшивкою кобзарського побуту, що одначе зовсім не зменшило їх захоплення сим станом, ані їх пошани до його мистецтва.

¹⁾ К. Квітка, До вивчення побуту лірників. „Первісне Громадянство“ 1928, к. 2—3, с. 120.

²⁾ „Входить пан-учитель в школу й каже: Та ходімо будемо на ліри грати, Хлопці, кидаймо писати й читати, Бо трудно з голоду помирати“...

Матеріали до вивчення побуту лірників Чуднівського району. „Первісне Громадянство“, 1928, кн. 2—3, с. 142.

³⁾ Записки о Южной Руси, т. I, с. 48.

Так напр. Горленко описує свої дуже характеристичні митарства за думами по миргородським ярмарку серед зібраних на ньому старців. Вони кватирували у Самійла, який „оказался величайший негодяй... вѣчно пьяный, едва ворочающий языком... Вечером вся братія была в сборѣ. Встрѣтили меня нѣкоторые крайнѣ подозрительно. Другіе напротив не обнаружили боязни и были хороши со мной... Сам же хозяинъ чуть меня не выгналъ, хотя онъ самъ не представлялъ для меня ни малѣйшаго интереса... Тѣм не менѣе и на другой день я былъ у нихъ и вмѣстѣ съ ними справлялъ „балъ“, какъ кажется всегда кончающій у нихъ ярмарку. Я угощаль их водкой, а они меня, все в надеждѣ все таки чего небудь добиться. Тут от нѣкоторыхъ наслушался много подробностей из их быта. Оказывается напримѣр, что старые кобзари умышленно несмотря на желаніе и просьбы молодых, не учили ихъ хорошимъ думамъ чтобы имѣть преимущество перед ними. В этомъ отношеніи и Крюковскій не дѣлалъ исключенія. Вообще я о нем услышаль много дурного“...

„Единственнымъ хоть нѣсколько старосвѣтскимъ пѣвцом, оказался лирик Сокур, на него конечно я и обратилъ вниманіе. Это старик довольно буйного нрава, циничный на словах, который перед другими пользовался каким то престижем, на него то я и налег. Но трудно было добиться. Он пил и послѣ ярмарки еще два дня и наконец на третій я мог записать от него Азовскихъ братьев и Коновченка—варіант который когда то былъ прекрасным, древним, но теперь мѣстами искаженный примѣсью какой то кабацкой грязи¹⁾“...

Така прозвічна обстановка розшуків за українськими «рапсодами» Цертелева, за «скальдами» Срезневського, за носіями «народної філософії» Куліша. Вони однаково різняться від етнографічних дослідів Куліша в гостинній отця Базилевича, як і від його ходження по народі під тим серпанкон легенди, яким він так пишався в своїй автобіографії. Тим не менше проза Горленкових розшуків захоплювала його не менше як поезія тих старших збирачів, і коли підходить річниця його миргородських пригод з п'яним Самійлом і з „цинічним“ Сокуром, його знов тягне до сього не відрадного, любого йому предмету: „8-го сент. в Миргородѣ ярмарка, меня такъ и тянетъ туда, къ этой миргородской патріархальности, къ кобзарям и картинамъ Боровиковскаго“²⁾.

В тім часі у Горленка складався проєкт нової статті про кобзарів, що виправляла б ідеалістичні погляди старих етнографів про кобзарство—бо всі старші праці на сі теми, не виключаючи і його власних статей були „або поверховні або ідеалізовані“³⁾. Ся стаття не була написана і се тим більша шкода що, можна думати, вона дала б деякі відомості і про внутрішнє-корпораційне життя кобзарів і про сю їх таємну літературу, до якої, до певної міри, належать пародії.

Горленко сам цікавився сим питанням і сам мав один запис пародії, на жаль загублений тепер. В листах до Мартиновича ми знаходимо й окремі

¹⁾ П. Мартинович, Листування з В. П. Горленком „Науковий Збірник“, 1929 с. 186.

²⁾ Лист до П. Д. Мартиновича 5 вересня 1887 р., ще не друкований.

³⁾ „Наук. Збірник“ 1929 с. 199.

цінні помічення над пародіями, що мусять бути зазначені тут. В цитованім вище листі є згадка, що він записав від Сокура і пародію на думи. „Онѣ есть уже в сборн. Чубинскаго (т. 5), но у Сокура длиннѣе, хотя приправлена совсѣм уже бессмысленной болтовней. При ваших поисках, добрыйшій П. Д., обратите ваше внимание и на этот род произведений—пародій. Может быть отыщется еще двѣ-три; не в этом ли родѣ Козак Мыхій? Онѣ очень характерны и составлены с большим юмором“.

Познайомившись потім з текстом Мыхія, Горленко знов згадував свій запис і запис Чубинського, називаючи їх уривками Мартиновичевого Мыхія, найповнішого з усіх. До цього додає: „Я считаю Мыхія потому шуточной пародией, что в нем нѣтъ фабулы, нѣтъ содержания котор. обыкновенно съ первыхъ же строкъ рѣзко обозначается во всѣхъ другихъ думахъ. Потому в немъ попадаются строчки цѣликомъ умышленно выхваченныя изъ извѣстныхъ думъ. Тѣмъ не менѣе все это не уменьшаетъ значенія этой хорошей находки (Мыхія)“.

Се перша замітка про пародію, яку ми знаємо, і цінна вона саме тим що підкреслює пародійно-гумористичний характер, не висуваючи мотиву сатири, з якою і не погоджується отся, зовсім вірно відзначена, беззмістовність пародій. Але ся увага Горленка лишилася без значіння, він ніде не повторив її друком, а випадкові уваги інших дослідників, що в нас є, інтерпретують пародію навпаки—як явище упадку думового жанру, як сатиру на думи і на козацтво, яке вони оспівували. Зазначивши розвиток дум за козацької доби і їх упадок, П. Житецький¹⁾, як перший з коментаторів пародій писав: „Настали нові часи. Над народом тяжать нові життєві інтереси. Під впливом сих інтересів він ні на хвилину не може відірватися від клопотів за завтрашній день. Його власне минуле здається йому мов казкою. Нарід не розуміє його, воно йому байдуже. Поезія дум не зворушує серця. „Тепер молоді все позабували, скаржаться кобзарі, старих пісень не слухають: йому співай про старовину, а він не знає що воно таке є.“ Того не досить: архаїчна форма дум послужила матеріалом для одної гумористичної пісні, котра являється не чим як пародією на думу. Ось вона:

«На синьому морі	На густі ліса,
Під припічком доли	На дикі степа,
Да там куда собака обметицу Іла:	На піч у куточок сховався.
Де не взялася з помийниці супротивна хвиля	Через комин поглядаю,
Тому кудому собаці хвіст одкрутила.	Там вареники-невільники в сметані потопають,
А я сильно злякався,	А я на них велике милосердя маю
На темні луга,	В бездонний глечик скидаю» ²⁾ .

Житецький назвав сю комічну пісню пародією на думу і вважав за явище викликане незрозумінням форми дум і їх змісту. Се була гадка хибна. Адже в часах коли записано сю думу і ще довго по тім думи, справжні кобзарські думи, і то навіть на хвалу козацтва, лунали ще в різних місцях України і їх слухали зі зрозумінням. Пародії не заперечували їх, а були просто паралельним до поважних дум явищем, тільки таким, що мало кидалося в вічі, бо й не на те воно було обраховано. Тому і культивувалися сі

¹⁾ Мисли, с. 175. ²⁾ Чубинський, V, с. 1170.

пародії в тому ж осередку де й справжні думи, хоч Житецький і не міг відзначити цього факту—бо його текст (Чубинського) був анонімний. А другий варіант, записаний від кобзаря, „Михій“, ще не був тоді опублікований. Але нині маючи сей варіант, що його записав від кобзаря Крюковського П. Д. Мартинович, можна з певністю сказати, що й „На синьому морі“...—коли може і не було записано від кобзаря—походило все ж з кобзарського осередку. П'ять перших рядків того тексту, доповнені і розвинені маємо також і у Мартиновича:

То я то на Чорному морі, та на суходолі
Під припічком долі і т. д.
Де то взялась на Чорному морі та на
суходолі бистрая хвиля,
Та купому собаці
При самій....
Хвіст одкрутила,

Та дідові старенькому,
Михійкові маленькому
У руки втербила.
То він то козацький звичай добре
знає
Та коло себе хоч мухи обгоняє¹⁾.

Подібний (хоч менше витриманий) варіант записав Б. Луговський в Чернігові 4/VIII 1924 р. від лірника:

Ой у Києві на Подолі
Чи було колись, чи ніколи
Як схопилася шура буре
Та завіяла та задула,
Отому ж то купому собаці
Одирвала хвіст при самуй...

А я собі плаваю
По Чорному морю по під лавочку,
А ек гляну я на кругу гору на
високу полицю,
Аж там вареники—святи мученики,
і т. д.

Як ми бачимо подібності між трьома варіантами тут не менше як у різних варіантах Чабана. На подібностях сих пародій з думами тут не місце спинятися, але ці подібності однак дуже значні, і на нашу думку, вони пояснюються не позичанням від дум, а черпанням з одного спільного джерела—кобзарської традиції.

Не можна бачити в них явища упадку сеї традиції в цілому, чи окремої сатири на героїв минулих часів, до яких нарід мовляв утратив почуття. А власне таку гадку, в слід за Житецьким, й висловив Ів. Каманін, що теж коментував кобзарські пародії в праці про багатирів козацької доби²⁾. Говорячи про безсмертність багатирства він зазначив, що поруч з безсмертям існує зовсім інший погляд: „його висловлено, на нашу думку, і в народній думі“ про Михія, „в якій з одного боку провадиться думка про виродження лицарства, з другого глузується з козаччини“. „Все в думі обернено на жарт і осміяно. Се український Дон-Кіхот кінця XVIII-го віку. Саме пробування маленького і старенького діда Михійка в Лебединському лісі наче вказує на його зникання з історичної арени після приборкання р. 1768 російським військом останнього гайдамацького повстання (Коліївщина) і зруйнування через сім літ Запорізької Січі; Запорозжці дійсно зібралися тоді в Лебединському лісі і ліс їх згубив; багато їх з нього вже не вийшли, му-сіли там ховатися і поробилися маленькими старенькими дідками, що жили тільки споминами про „давні свої розкоші“.

¹⁾ „Українські Записи Порфирія Мартиновича“, с. 48.

²⁾ „Записки Наукового Товариства в Києві“, кн. XI, 1913.

Таке символічне толкування Михія ледви чи відповідає первісним змінам сеї пародії. Трудно припустити в народнім оточенні і таке злорадне висмівання Гайдамачини, що загалом залишила по собі довготривалу романтичну легенду. Та ще й до того в Лохвицькім повіті, де Гайдамачини не було...

Тай помилкою здається зводити всяку пародію тільки до негативної критики явищ—анахронічних і ненормальних (неморальних чи не соціальних). В дійсності ся дуже важлива функція пародії тільки одна з її функцій і поруч неї існує ще чисто гумористичне завдання: передражнювання форми, що в Чабані власне й випирається на перше місце. Але не лише в Чабані, а й в інших пародіях на думи кобзарі більше жартують ніж висмівають, а як що висмівають, то хіба лише власне своє кобзарське мистецтво. Се висмівання думової манери, спеціального кобзарського стилю, який самим кобзарям часом хочеться передражнювати, особливо добре виступає в сій коротенькій пародії, що Драгоманів мав замір опублікувати в «Житті і Слові», а заховалась вона в його архіві в Софії, потім у Львові, тепер в Комісії Історичної Пісенности ВУАН²⁾. Пародія має всього 12 рядків і особливо підкреслює свій думовий стиль різними улюбленими мотивами зокрема невірничих дум:

То вже на Савур могилі собаки обметицю пили
Сіли пали на високому древе,
На глухій кропивині.

Кінчається пародія хвалебно-побожним тоном:

Дай же Боже щоб козаки пили й гуляли,
Козацької слави повік не теряли!
Услыши Господи у прозьбах і в молитвах.

Бачити в сих пародіях суспільно-політичну сатиру—як се робив Каманін, вже цілком не до речі. Припічок Михія се не Самійленкова піч, де „на чатах лежать патріоти“. Таке толкування являється фальшивим перенесенням критеріїв запозичених з класичної сатиричної літератури на явище зовсім іншого роду.

Ерофеїв вважає, що Михій «як пародія» може бути твором не ранішим XVIII в.³⁾ та як бачимо на прикладі з Вівчаря Кондрацького це думка цілком хибна. Пародії на думи, і то дуже закінчені, могли існувати вже в XVII ст. так само як і інші пародії, що існували правдоподібно взагалі завжди і в кобзарьскім колі не менше як де інде⁴⁾.

Тому пісня про Чабана, що переносить дію з звичайного благородного

¹⁾ „Записки Наукового Товариства в Києві“, кн. IX, 1913.

²⁾ Заголовок рукопису такий: Нові варіанти кобзарських співів. Передав з замітками М. Драгоманов. V. З записів Євг. Вас. Судовщикова. Порівн. попередні випуски серії Нових варіантів в „Житті і Слові“ т. III, 1895, с. 265; т. IV, 1895, с. 14.

³⁾ „Записки Наукового Товариства в Києві“, кн. VII, с. 61.

⁴⁾ Пародії на любовну лірику трубадурів напр. з'являються вже в XII ст. (Rimbaud d'Orange)—в часі коли ся лірика стоїть в повнім розцвіті. Див. M. Tresch, Evolution de la Chanson Française savante et populaire. I. 1926, с. 65.

Перші середньовічні пародії на святе письмо з'являються ще перед IX ст., коли про упадок християнського благочестія нема і мови. Порівн. P. Lehmann, Die Parodie im Mittelalter., 1922, с. 25 і д.

оточення дум, козацько-лицарського світу, в оточення селянського побуту та ще й до найнижчої категорії його представників, якими звичайно вважають пастухів¹⁾, пересипаючи рясно своє оповідання непристойними лайками і натяками, на нашу думку належить не до виїмкових появ, а до явищ психічної реакції, що знаходить собі місце паралельно з офіційною поважною творчістю кобзарства. Через се саме й думаємо також, що сі твори не належали до офіційного репертуару професії, а більше до внутрішнього корпоративного вжитку, та може ще для відповідного цивільного слухача, досить розбещеного чи досить п'яного щоб смакувати сі незвичайні «думи». Се пояснює і деяке, не дуже значне поширення цих творів і їх своєрідний художній рівень.

Безумовно характерно для цих творів, що їх поширення не дорівнює і певно не дорівнювало творам офіційного репертуару професійних співців. Се бачимо виразно з «невиспіваности» хочби отсього Чабана. Разом з тим, як явище принагідне, що не грало ролі в професійній діяльності кобзарів, воно не зазнало і тої технічної обробки, яка давала своєму епосові кобзарська корпорація.

Се виявляється і в несконсолідованому змісті і в пливучості окремих деталей, що так дуже відрізняють Чабана з його 6-ма варіантами від якої-будь думи, звісної хочби в як великим числі варіантів. Наскільки в думках зміни і хитання бувають незначні і при тім виразні — кожду редакцію репрезентує певна школа, чи окремі кобзарі, індивідуальні ж варіації торкаються дрібніших деталей — настільки широкі і не унормовані варіації в сій пародії. Вони показують, що на неї ніяка кобзарська корпорація ніколи не поклала стільки роботи скільки потрібно було, щоб сконсолідувати, «виспівати» текст справжньої думи.

Пояснюються сі варіації також і тим, що твір сей мабуть скоро вийшов з корпоративного вжитку і засвоївся ширшим, не професійним громадянством. Воно ж не могло пильнувати цілоти текста так як се було потрібно для його хисткої форми, позбавленої певного ритму, що заховує в пам'яті більш менш ціло звичайні строфові пісні, і так як би се робили справжні професіонали думи. Через се ми й маємо в наших шости варіантах дуже неоднomanітний матеріал, не сконсолідований, не закінчений в якійсь тематичній схемі, який більше робить вражіння текучої імпровізації, ніж старого народного твору, популярного на протязі принаймні двох століть.

Але на се можна нам завважити, що ся ніби імпровізація властиво й не викристалізовується в пісню. Всі сі шість записів складаються з самих нісенітниць, словесних каламбурів, типу «мисливських оповідань», з тих побрехеньок, що стікають з розв'язаних язиків в веселім, трохи нетверезім товаристві — що можуть снуватися без кінця і ніколи не можуть бути повторені. Можна б навіть гадати, що всякі порівняння тут цілком не до речі, бо нема ніякого спільного змісту, тільки випадкові подібності.

¹⁾ Таке відношення до пастуха — вівчаря маємо саме в тексті Кондрацького, що походить з не степової України, тут пасівня не поважали так високо, як се бачимо на степах, де чабанство є основою цілої економічної будови.

Але аналіза цих текстів впевняє нас, що не вважаючи на свою хистку природу, вони таки творять цілість. Ся побрехенька обертається в рамках таки досить тісних, як на імпровізовану брехню. Вона навіть дає прекрасне свідоцтво того, яке колосальне значіння має традиція в консервуванні навіть мало традиційних творів, коли вона являється основою їх буття.

Постараємось, поперше, розібрати, що саме оповідає дума про Чабана, який її сюжет. Взнявши на увагу всі шість варіантів, приходимо до висновку, що вони розроблюють три теми:

1) про чабана, що заснув пасучи, розгубив своїх овець і мусить їх шукати — ся тема входить у всі 6 варіантів;

2) про кару від господаря за зроблену шкоду — се тема не самостійна і існує тільки в сполученні з першою: входить у варіанти Манджури, довший Кондрацького й Коросташа;

3) тема залицання господині до чабана — входить тільки до довшого Кондрацького. Таким чином тільки в сім одним тексті зібрані всі три теми. Чи се значить, що він являється повним текстом, а решта тільки уривки? Думаємо, що навпаки: сей текст абсорбував кілька окремих творів, — і ось чому.

Текст Кондрацького дуже довгий; він має коло 300 рядків і зложений з численних повторювань. Записати зі слуху такого безконечника було б дуже не легко навіть і для вправного записувача. Ми ж не маємо ніякого права думати, що Кондрацький, чи то інший анонімний записувач тексту, записував дійсно зі слуху — такі записи з'явилися тільки в часах романтичного захоплення народною поезією, і то записи перших записувачів були дуже далекі від точности і в мові і в стилі. Запис Кондрацького міг отже бути записаний хіба в пам'яті, може при консультації якогось співака. Але тоді знов неімовірно, щоб записувач втримав в голові сю безконечну літанію з її повторюваннями. Не будучи професійним народнім співаком, а навпаки маючи делікатний літературний смак, що виявився в гладеньких куплетах польських романсів, які знаходяться в його збірці, він мусив би був спростити сю пісню. Се річ звісна, що співаки, які знають кілька варіантів одної пісні (паралельні куплети, тощо), звичайно не співають всі підряд, які коли небудь чули, а вибирають якусь одну редакцію відповідно до облюбованої схеми. Текст же Кондрацького робить вражіння «збірного» тексту, себто тексту доповненого, зі всіми варіаціями, які тільки автор де чув і тут задумав вібрати до купи, аби не загубити „ані титли ніже тії коми“ з пісні, що в дійсності в сім виді, ніде, правдоподібно, і не співалася. Слід сеї роботи бачимо в коротшім тексті. Він оповідає про спання, загублених овець, і шукання, подібно як ми се маємо в тексті Чубинського, тільки довше; зате він не має кінця. Але видно записавши сей неповний текст, записувач (Кондрацький) почув десь знов інший варіант сеї теми, чи може нові уривки на сю тему, що давали нові моменти шукання, оповідали про господаря і биття чабана, й він рішив зв'язати їх з тим, що чув раніше. Переписавши знов, з маленькими змінами початок, він і причепив йому се продовження. В зв'язку з тим

продовженням мабуть стоїть і епізод з господинею — хоч можливо, що записувач чув його й зовсім окремо.

Се помітно напр. з того, що ті різні звороти і фрази, що повторяються за певним ритмом в коротшім тексті і в першій частині довшого, в дальшій тягу сього довшого тексту міняються і їх заступають інші вирази, або вони зникають цілком. Напр. в коротшім тексті шукаючи овець чабан все думає, що бачить їх і висловлює се своє вражіння досить одноманітно: „ген же мой цап, ген же баран... ген мой Сірко, ген і мой Білко...“ Се повторяється двічі (третій раз „десь мой цап і баран“). „Сірко і Білко“ згадуються тричі. В продовженню ж сих слів вже не знаходимо зовсім.

Далі, в своїй безрадності, Чабан коротшого тексту все повторяє: „Сам же я не знаю, що чинити маю“ (чотири рази). В продовженню, хоч чабанове положення і не поліпшилося, сеї фрази не маємо, — тільки раз приходить ся гадка в цілком іншій формі, і се ще більше підкреслює різність редакції сих двох шматків тексту: „сам же вже не знаю, що маю починати“ (рядок римує з другим: — пошов би своєму господареві казати“).

Той шматок довшого тексту, де говориться про господиню, очевидно творить знов окрему цілість, що не дуже міцно зв'язалася з історією шукання овець, а правдоподібно існувала і зовсім окремо, як пародія на т. зв. думу „Про козацьке життя“. В сьому впевняє нас те, що мотив господині у всіх наших варіантах зустрічається тільки двічі і то в цілком різних виглядах, тимчасом щодо інших мотивів існує певна постійність. Через се і повторяємо, що по всякій імовірності довший текст Кондрацького був зложений з двох чи трьох варіантів сеї теми, які обробляли три сюжети — епізоди чабанової епопеї. Інші чотири варіанти Чабана дозволяють нам обґрунтувати се твердження, даючи змогу відзначити дві різні редакції сеї історії в тіснім розумінню, без додатку про господиню.

Як сказано, відкинувши залицання господині можемо відзначити в усіх шости варіантах дві теми, об'єднані тільки в трьох варіантах. Але з сього не можна робити висновку, що ці три варіанти подібніші один до одного ніж до решти і творять окрему редакцію. В дійсності окрім сих головних тем в нашому матеріалі можна відзначити ще цілу низку окремих мотивів, що зустрічаються то в двох, то в трьох варіантах, і за їх розподілом тільки і можна, на нашу гадку, означити окремі редакції.

Сі мотиви такі:

1. Опис чабанового пасіння, де нанизуються різні абсурдні ситуації, описані звичайно кожна двома-трьома римованими рядками, побудованими на звуковій асоціації: Пас я овечки — пас коло гречки. Пас я в горосі — пасу і досі...

Сей заспів маємо тільки в варіанті Чубинського і у Кондрацького в обох текстах. Як ми вище завважили, початок довшого тексту правдоподібно був переписаний наново з коротшого тексту — отже властиво з сим початком маємо тільки два варіанти. Зате оба вони дуже подібні. Опис Чубинського коротший, але не має нічого такого чого не було б у Кондрацького. Однодушність сих текстів виявляється з їх порівняння:

Кондрацький:

Ой коли я, панове, в оронках бивав,
 То я там овечки пасав,
 Пас же я пас
 Пас в божий час,
 Пас по горах, по долинах
 По буковинах.
 Пас же овці, пас же я в овсі¹⁾
 Правди, не всі;
 Пас я овечкі
 Пас коло гречки;
 Пас я в горосі
 Правда, по тросі;
 Пас же я овці,
 Пас же в пшениці;
 Пас же я в просі
 Правда в нароці;
 Пас же я в житі²⁾—
 Тож мені за тое нещасное жито
 Добре боки набито.
 Пас же я в гречці,
 Взяли міні козаки по овечці.
 Пас же я в пшениці,
 Взяли міні козаки по ягниці,

2-й мотив. Опис стада та собак, що в інших варіантах заміняє заспів, який ми назвали мотивом першим. Так у Манджури:
 Талавирі вирі-вирі-вирі. Та вона³⁾ мені по глечіку молока носила
 Як пас я штирі-бири Та по коряку сира
 Сімсот ще й чотирі,

(До останніх двох рядків невиразного змісту порівняй нижче уступ з Кондрацького).

Коросташ:

Гей штиря та бира сімсот і чотири щей й куце ягня,
 Цапи бородаті, барани рогаті, а попереду черкелесенький кізочок.

У Носа заспів зовсім стерся, хоч і тут видно була мова про стадо:
 Ой йшов чабан горою, А курта⁴⁾ йшла долиною!

У Кондрацького і Чубинського сей мотив опису стада виринає пізніше, при шуканню:

Ген же мой цап,
 Ген же баран,
 Ген моя штира,
 Ген вегерина,
 Що мої ватазі перед водила,
 По корцьови солі здала,
 По казанові молока давала.
 Ген і мой Сірко,

Ген і мой Білко,
 Ген мої кудла—
 Щоб увчарові шия не схудла.
 (Кондрацький)
 То ж моя бира,
 То ж моя штира,
 То ж моя кудла,
 Ще ж вона не схудла.
 (Чубинський).

¹⁾ Так в довшому тексті.

²⁾ Тут у Возняка крапка. Нам вона здається не на місці.

³⁾ Очевидно вівця. ⁴⁾ Вівчарський собака.

Мотив 3. Спання Чабана на могилі і втрата через се стада; сей мотив є у всіх варіантах в дещо відмінних формах.

У Кондрацького вівчар що пас овець в чужім збіжжю і зато був битий іде:

Догожаючи своєму нещасливому боку
Пожену я овечкі всі на толоку.
То вувці на толоку виганяв,
Сам на могилу сказав,
У фуяру своєму вуйску пригравав.
Ой що тільки трошкі на могилі припав,
Трошкі, немнужко задримав,

Ледві і третього дня о полудню встав,
Тільки що бідний овчар одно око заснав,
Тож вставає,
Очи нютями продирає
Сльозами се промиває
В чисте поле поглядає,
Що овець свих немає.

У Чубинського чабан теж розгубив овець в гречці і тепер шукає, і шукаючи спочиває. Подібно і у Манджури:

Як піду я яром по долині
Свої бирі шукати,
Зійду я на могилу
Та простелю сірачину,
Ляжу я трошки спочину.
Чи спав, чи не спав,
Третього дня в полудні встав.
Гляну яром по долині
То ж моя штиря

(Чубинський).

Як зійду я на могилу,
Та прокину сірачину,
Та ляжу трохи спочину,
А чи спав чи не спав,
Четвертого дня вранці встав.
А чи їв, чи не їв,
Трое хліби з'їв—
Та нема ж моєї штирі бирі
Сімсот ще й чотирі!
Як пішов я дугами та берегами
Шукати своєї штирі бирі...

(Манджура).

Коросташ:

Гей як вийду я на могилу та прокину сірачину
Та ляжу трохи спочину.
Чи спав, чи не спав, третього дня встав,
Гей чи їв, чи не їв—семеро хліби з'їв.
Чи пив, чи не пив, бочку води випив (далі йде зворот до орла).

Подібність сього моменту у всіх варіантах разюча. У Носа як звичайно ся подібність менша:

Ой заснув я на хвилину,
А проснувся в обідню годину
Ня ня курта (приспів!)
Заснув Чабан, заснув Степан,

Да не заснула курта,
Як кинеться Чабан - Степан
А деж його юрта!

Мотив 4. Заклик Чабана до орла (і до вітра) щоб поміг знайти вівці. Сей мотив такий улюблений в нашій поезії, що від найдавніших часів використовує його як ліричний заспів в своїх найкращих творах, як плач Ярославни і Невольничі плачі, в незлічених любовних і жовнірських піснях-балядах, тут грає ролю вишуканого комічного ефекту. Він зустрічається не у всіх варіантах. Нема його ані у Чубинського, ні у Кондрацького, і се зайвий раз підкреслює близькість сих варіантів.

З-поміж інших трьох сей уступ замітний головню у Носа: тут говориться і про орла і про вітра:

Ой ти сизий орле
Ти всюди літаєш
І на горах і на скалах спочиваєш,

З високости у ті бездни прозриваєш,
І гадюку і казюку усе бачиш,
Чи не бачив моїх овець? (приспів!)

Ой ти буйний вітре,
 Ти всюди гуляєш
 І те море розбиваєш,
 Сиві-гриви підіймаєш,
 І с тим морем розмовляєш,
 І ті чайки, мов ті стружки розметаєш,
 І ті люльки, ті бурульки розкурляєш.

Шапки на бік заломляєш,
 І ті чуби розвіваєш,
 Горде дубе нагинаєш,
 Брюховецьких подвергаєш,
 І нас бідних визволяєш—
 Чи не бачив моїх овець?

В дальшій тягу звертається Чабан до Сірка, але не до пса, як у інших варіантах, а до Івана Сірка: „Ой ти батьку, Сірку, козацький барвінку“.

Вже Манджура звертає увагу на штучність цього уступу: „Варіант фонь Носа, ми їй кажемо, тронуть рукою грамотного чоловіка, а воть почему: въ стихѣ „і гадюку і казюку—усе бачиш“ два равнозначущія слова, потомъ къ чему полудикій чабанъ упоминаєтъ Брюховецкаго и кошевого Сірка? Обращеніє къ вѣтру кажемо черезчуръ многорѣчивымъ, и слово стружки не наше, его замѣняють тріски“. Дійсно сей зіпсований текст ніде не виявляє так виразно вмішання книжної руки як в сім уступі, що намагається перетворити веселу побрехеньку в поважну чи вірніше претенсійну «пїсню былинну». Зворот до вітра у Манджури і Коросташа цитовано вище.

5. Мотив шукання, знов незвичайно розповсюджений в народній творчості (та й не тільки в народній).

Гонитба за привидом чи за зачарованим предметом, що все міняється в очах людини, мотив метаморфози, використаний в масі незвичайно поетичних образів розсипаних в народніх переказах про зачаровані місця¹⁾: в казках про зачаровані предмети, що раптом міняються, або міняють оточення перед глядачем (як пояс, рушник-ріка, гребінець-ліс) в баладах про чарівні лови, коли той що втікає все міняє постать, а ловець міняється за ним, щоб його зловити; в старих епопеях та в творах поетів про міражі, наслання, привиди,—сей багатий поетичний мотив незвичайно щасливо використаний в нашій пародії-думі про Чабана, з певним, досить тонким комічним ефектом²⁾. Смішні помилки нещасного чабана перебивані прокльонами і лайками в досади, являються центральним моментом варіанту Чубинського та короткого Кондрацького, і знаходять відгомін у Манджури; у Коросташа і Носа сих моментів немає.

У Манджури мотив шукання дуже знеутралізований і помилки Чабана майже мають характер епічних порівнянь:

Ой я-ж думав, що то біліють овечки,
 Аж то мій хазяїн насіяв гречки.

Ой я-ж думав що то баранці, баранці,
 Аж то мого хазяїна кабанці, кабанці.

Прокльонів нема.

У Кондрацького се шукання починається словами:

¹⁾ Порівн. оповідання про збирання ягід, що нагадує епізод з чабанового шукання у Милорадовича, „Кіевская Старина“, 1897 р., IX, с. 56 (№ 1).

²⁾ Анекдоти на сю тему розповсюджені неменше ніж романтичні поеми, добрий зрієць в Галицько-руських анекдотах Гнатюка, „Етнографічний збірник“, т. VI, с. 318:

Ідү я в ночи понад став,
 Аж там вовків повен став.
 Я присів—а їх іно сім.

Я веляк, а їх вже йно пять.
 Я стою, стою—білий день,
 А то в воді чорний пень.

Пуйду в чисте поле овец шукати
Ген же мой цап і т. д. (як вже наведено вище).

Далі:

Я панове, бізко прибігаю
Пільно приглядаю,
Розуміючи, же овечкі
Аж ено мужик поганин нажав гречкі,
В снопи неповязав,
В копи не склав,

Осочаю, молочаю навикідав,
Осочай, молочай біліє,
А овчарові в очах гмиліє.
Ніва мужикові мила
А мні она неміла,
Що мене од гостинця далеко подгуліла
Очи та ноги мої ввередила...

Чабан згадує, що стадо його:

Там на Солонці,
На текучи водонці—
Ой коли я бізейко прибігаю.
Пільнейко се я приглядаю—
Я ж мовлю: мої овечкі,
Аж оно стоять полулєнні березові пє-
нєчкі.

Я ж мовлю: Сірко та Бірко,
Аж стоїт обгорилий березовий пенко¹⁾
Я ж мовлю: мое товариство кашу варили,
Аж оно скурви синове дютяри дютот ку-
рили,
Мене тим димом далеко од гостинця под-
гулілі.

Короткий текст не знає інших помилок і останній епізод лишився не закінчений, бо з нього маємо тільки: Ой коли ж я бізейко ся приглядаю... Довший текст, поперше, додає до епізоду з дігтярями побажання на їх адресу:

Бодай же оні собі по селові догет возілі
Щоби їм коло бочок обручи поспадали.
І щоби оні свой дьогет людьом дурно пораздавали,
Що міні, бідному овчареві, очі а ноги порвали.

Подруге, після дігтярів в довшому тексті приходить ще згаданий вище епізод з жінками, що закінчується прокльоном:

Бодай же вони собі глекі побіли,
Щоб тиждень в три дні по степу блудили,
Що мене бідного овчара од гостинця далеко подгуліли.

Дальші побажання Чабана щодо жінок пропускаю.

Епізод з гречкою і з дігтярями входить і до тексту Чубинського. Сей текст найбільш заокруглений і художньо найвищий з усіх, знаходить в мотиві невдалого шукання дуже ефектовне закінчення:

Я думав що то мої овечки,
Аж то бісові хлопці
Порубали березові плєчки.
Я їм добре на вжичу
Худа не мислю—
Коли б вони той дьоготь поробили
У базар подвозили, подвозили, продали,
Да жиду в збанок гроші отдали.
Гляну я яром по долині
Там моя бири²⁾.
Я думав що то мої овечки

Аж то сучій син, сильний багатир
Насадив три копи гречки,
Я йому добра не жичу³⁾,
Худа не мислю:
Коли б він ту гречку позвозив, помолотив,
Повіяв і на печі посушив,
І у млині намовов,
У неділю в ранці гречаників напів,
Первий гречаник в сметані умочив,
Та тим гречаником удавився.

¹⁾ Мотив пенька — порівн. примітку 2 на с. 32.

²⁾ Правдоподібно записувач пропустив тут повторення: Там моя штиря, Там моя кудла і т. д.

³⁾ Мабуть треба як і вище — на вжичу.



Остання тирада, що спокійним, фальшиво благодушним тоном розмотує сей клубок злоби, аж до його кінцевого побожного бажання (щоб він удавився), дає своєю будовою прекрасний взірєць штуки оповідання анекдотів: зацікавлюючи слухачів несподіваними змінами настроїв та різкими поворотами думки¹⁾ привести нарешті до зовсім несподіваного висновку, що комічно освітлює все попередю сказане. Його з повним правом можна вважати за один з найкращих взірців народньої гумористики.

Перерахованими мотивами вичерпується зміст коротшого варіанту і початку довшого Кондрацького та варіанту Чубинського, що таким чином виявляють цілком однакову будову: мотив 1 (опис пасіння), потім мотив 3 (сон на могилі), далі мотив 2, відмінно від всіх інших варіантів. Четвертого мотива нема, п'ятий же закінчує обидва варіанти *ex abrupto*. Все се разом дає нам право трактувати ці два варіанти за окрему редакцію думи про Чабана, що вийшла певно з одного джерела, територіяльно—правобережної кобзарської школи.

Щодо решти варіантів, то вони виявляють більше багатство мотивів, які й слід переглянути тут далі.

Мотив 6, доля стада.—Вона описується у Манджури і у Коросташа дуже подібно: овець поїв вовк, або просто загнали собаки—

Манджура:

Аж там твої штирі бирі
Сімсот ще й чотири,
Та погнав вовчик сіренький,
То в теї нема ноги,

В теї голови,
А в теї хвоста.
Та цап напирас, а Сірко підгоняє.
А сучка Мухтучка припинає.

Коросташ:

Погнав твою штиру та биру Куцко та Бирко
І сучка-яручка, і цуденята-ярчинята.
Гей, Куцко та Бирко задню підгоняє,
А сучка-яручка передню спиняє,

А цуденята-ярчанята по боках збивають.
Гей та пішов же я шукати штирі та бирі:
Де долинки там лежать головки,
А де обніжки там лежать ніжки.

Текст Носа і довгий Кондрацького не оповідають про зустріч з стадом—зазначають тільки, що воно знайшлося. В довгій тексті Кондрацького оповідається як вівчар знов іде в поле з вівцями, у Носа маємо тільки ці слова:

Он де мріють
Он де вівці—

які Нос толкував як «щасливий кінець» повісті. «Вдругь издалека несется лай курты. Услыхавъ курту Чабанъ увидѣвъ отару, переходитъ изъ плачевного завыванія въ радостный порывъ, начинается танецъ, приграванье и припѣвъ «козачка» ня-ня курта ...Козачкомъ оканчивается эта оригинальная пѣсня-былина на томъ моментѣ «когда курта, какъ соучастникъ радости, является у ногъ своего хозяина».—Все се видиться, чується і відчувається Носові в скромному закінченню його текста. Можливо, що музичний акомпанімент і зазначав тут дійсно якесь закінчення відповідним фіналом, але з самого тексту ми судили б просто, що варіант Носа кінця не мав і

¹⁾ Се спеціальний засіб комічного жанру, (порівн. у Volkdt, System der Aestetik, т. II с. 482, 99) але до речі такий засіб—дивування слухача несподіваними приспіваними, „умисним трюком“ відзначає М. Грушевський і в величальній поезії. Істор. укр. Літ., I с. 287. Тільки там сей засіб має очевидно іншу функцію—піднести напружений святочний настрій.

що те «онде мріють» було тільки епізодом шукання, яке мусіло закінчитися або зустрічю з стадом, як у Коросташа, або зустрічю з хазяїном—як у Манджури.

Ся зустріч творить окремий—7-й мотив. Він зустрічається в довшім тексті Кондрацького, у Манджури і Коросташа. Уступ Кондрацького цитовано вище і тут його не повторяємо. У Манджури починається сцена подібно, але оповіджена дуже коротко:

Ой я ж думав що то вітер шумить,	Як узав мене тими бичами потягать—
Аж то мій хазяїн на сивім коню біжить.	Бив, бив,
Та запахли мені гарячі книші,	 ¹⁾
Аж то мій хазяїн та запарив на мене бичі.	Десятого не добив
Як узав мене тими книшами годувати,	Тай той коло мене паложив.

У Коросташа се місце видимо дуже дефектне—одначе дечим доповнює таки Манджуру:

Гей як піду я до хазяїна, а хазяїн кілля теше;
 Кидай, хазяїн, кілля тесати, та ходім моєї штирі та бирі шукати,
 Штиря та бири сімсот та чотири ше й куче агня.
 Гей як піду я до хазяйки, й а хазяйка коржі пече.
 Кидай, хазяйко, коржі качати
 Та ходім моєї штирі та бирі шукати.
 Як покинула хазяйка коржі качати,
 Як почала мене качалкою потягати.

Се закінчення дає зрозуміти, що й розмова з хазяїном мусіла дати подібні наслідки. Вже заняття, за яким застав чабан хазяїна має в собі зловий елемент: воно дозволяє здогадатися, що се „кілля“ й буде повернено зараз же проти нашого „недоброго пастиря“. З другої сторони хазяйка з книшами у Коросташа дозволяє пояснити неясну згадку про „книші“ у Манджури—можна думати, що хазяйка згадувалася колись і тут, тільки її забуто і згадку про „книші“, досить зручно, зв'язано з хазяйськими „пареними бичами“. Сталося се очевидно під впливом уведення в варіант хазяїна, що на коню „як вітер біжить“.

У Кондрацького маємо і сю сцену і згадку про хазяйку і можна думати, що й варіант Манджури мав первісно перше зустріч з хазяїном, а потім вже поворот до дому і „книші“, та хазяйку з „качалкою“. Але на заваді сьому здогадові стоїть та обставина, що хазяйка у Кондрацького і хазяйка у Коросташа виступають в зовсім різних ролях. Очевидно і та і та належить до рівних редакцій думи, а непов'язаність окремих моментів в сім місці оповідання (головно у Манджури) пояснюється почасти контамінацією різних редакцій, головно ж—невиспіваністю сеї композиції взагалі. Бо в тім виді як ми її знаємо, вона має більше характер ходячих мотивів випадково нанизаних, то в такий то в іншій комбінації, ніж закінченого традиційного твору.

Останній з сих мотивів, що його треба згадати окремо, се і є згадка про хазяйку в зовсім різних толкованнях: як спільницю свого чоловіка, що ра-

¹⁾ Мабуть тут пропущено щось таке як «дев'ять на мені поломив» або подібне, звідси мова далі про „десятий бич“.

зом з ним карає Чабана за шкodu — мотив 8 (він є у Коросташа та посереднє—у Манджури) і мотив 9—про хазяйку спільницю Чабана, у Кондрацького.

Огляньмось тепер, як комбiнуються ці мотиви в чотирьох варіантах щоми розглянули вище.

Тут маємо—довший варіант Кондрацького, що починається так само як короткий (мотиви 1, 3, 2, 5); доля стада не описується, а тільки зустріч з хазяїном—7 і фінал з хазяйкою—9, що має на додаток новий вихід в поле Чабана (можемо се назвати 10-им мотивом) і розмову хазяйки з сусідками (11-ий мотив). Ці останні моменти не зустрічаються в інших варіантах і навіяні, як нам здається, іншими творами кобзарської традиції, тому й згадуємо про них окремо.

Варіант Манджури має таку схему: 2, 3, 5, 7 (8 тільки натяком), 4, 6. Схема Коросташа подібна складникам, але відмінна будовою: 2, 3, 4, 6, 7, 8, з зазначеними вище пропусками. Вся різниця, як бачимо в тім, що мотиви 4-6 і 7-8 переставлені з місця на місце і у Коросташа загублено 5. Загалом же подібність між сими двома варіантами не менш виразна як між Чубинським і коротшим текстом Кондрацького.

Ці дві групи являються виразними представницями двох різних редакцій, які назвемо, приблизно: правобережною (Чубинський і короткий Кондрацький) і степово-слобожанською (Манджура і Коросташ).

Окремо стоїть довший текст Кондрацького, що притикає до правобережної редакції, але багато від неї різниться своїми доповненнями (мотив 6, 9, 10, 11), про які вже говорилося як про можливий результат об'єднання сеї редакції з іншими, не відомими, редакціями сеї пародії, чи з творами на подібні теми.

Варіант же Носа і його відмінність пояснюється на нашу думку інакше. Він складається з таких мотивів: слабо розвинений опис стада, що можна зазначити як 2; потім 3, 4, 4 (сеї мотив повторяється двічі), ще раз 3 (вихід на могилу подібно як у Манджури, але без сну) і 5-ий. Як „шукання“—се вже було сказано—ми розуміємо кінцеві слова „Он де мріють, Он де вівці“. Перед тим уступ про «батька Сірка», що очевидно пояснюється інтелігентським додатком до тексту, як і багато іншого в сім творі. Як кінцевий етап в історії сеї цікавої пародії, текст Носа варт докладнішої уваги.

Сам варіант Носа уже поданий вище в окремих цитатах, що оповідають про сон Чабана, шукання загубленого стада, помилки в тому шуканню, нарешті зворот до орла щоб поміг його знайти, а далі і до отамана Сірка з поминанням Брюховецького та закінченням:

Ой ти, батьку Сірку,
Козацький барвінку.

Та надівай шапку-бирку
Та визволяй Чабана товаринку.

Як згадано, вже Манджура відзначив сумнівність різних місць цього тексту, деякі непорозуміння в мові, недоречно згадку про Сірка отамана, замість—як вірно зазначив—Манджура собаки Сірка, що виступає в інших варіантах. В тім виді як його надрукував Нос, сеї варіант взагалі робить дуже недолadne вражіння, під яким тільки по аналогії з іншими можна пізнати первісну сатирично-гумористичну тенденцію сеї пародії. Без сих аналогій се настільки трудно, що Нос сеї тенденції не зрозумів зовсім, а на-

впаки відчув чабанську побрехеньку як елегію, котру він і розвинув по мірі свого зрозуміння і таланту. Вже цитована передмова до самого тексту показує се дуже ясно. Вона старається додати до пісні все те, чого не встиг і не міг в неї вложити редактор, і дає цікавий приклад романтичного запарморочення, коли автор за своїми романтичними мріями про „благородний“ народний епос не може розглянути, що перед очима у нього досить таки виравний жарт. „Картина передаваемая пѣсней, проста, но высоко поэтична“, мріє фон Нос. „Жаркій полдень; изнуренный зноемъ и отсутствіемъ какихъ либо впечатлѣній пастухъ-чабанъ задремнулъ у могилы, а проснувшись не видитъ вокругъ себя ни своихъ овецъ, ни спутника одинокой своей жизни и сторожа стада—курты. Кругомъ его безбрежная какъ море степь. Не на чемъ глазу остановиться и лишь тамъ, гдѣ оканчивается горизонтъ, едва примѣтна „мрява“—игра палящихъ солнечныхъ лучей. Чабанъ окидываетъ истомленнымъ взоромъ степь и подъ давленіемъ истомы и страха за участь стада, обращается съ вопросомъ объ овцахъ къ орлу, что въ небѣ летаетъ, и вѣтру, что гуляетъ въ поле съ травой, и въ морѣ съ волною, и тщетно выкликаетъ своего спутника. При воспоминаніи о вѣтрѣ въ его воображеніи живо рисуется такъ не сходная съ однообразною пастушескою—бурная козачая жизнь и онъ вспоминаетъ недобромъ Брюховецкого и ласковымъ словомъ кошевого Сѣрка, то спрашивая объ овцахъ, то выкликаючи курту“. Дійсно дивно зв'язуються думки Носового Чабана: що спільного між вітром і споминами славного козацького минулого? Яка тут може бути асоціація?—хиба що через прислів'я „шукай вітра в полі“?—та се занадто вже прозаичний засіб для тої „високо поетичної картини“. Та не дивно і, навпаки, дуже характерно, що Нос власне й трапив в такий зазубень, шукаючи глибокого змісту там, де пародія саме оперувала несподіваними сполученнями і абсурдними комбінаціями образів, щоб викликати сміх своїх слухачів. Нос же, як бачимо, не відчув сього сміху з контрасту між банальною ситуацією: згубленими вівцями, і традиційним епічним зворотом до орла, що в пам'яті слухачів в'язався з трагічним патосом дум. Се наслідок етнографічної традиції, що уперто шукала тільки високого змісту, та ще й історичних натяків, і відмовлялася бачити в народній пісні тривіальне, особливо коли така пісня „сопровождается игрою на бандурѣ“. Тоді з репетування пастуха, що не може сам знайти овець, виходить якась апострофа до померлих героїв, мало що не Шевченкове „Гетьмани, Гетьмани, коли б то ви встали“.

Так поза сим інтелігентським збоченням ми знайшли в рамках варіантів Чабана дві редакції, що відповідають ніби територіальним редакціям, помітним в деяких думках¹⁾. Більша кількість варіантів дозволила б з більшою певністю визначити хитання складових моментів в рамках двох редакцій і точніше визначити ступінь їх сконсолідованості, особливо в порівнянні до таких же окремих редакцій в думках. Ми певні, що ся сконсолідованість виявилася тут менше, ніж в думках, і при більшій скількості варіантів виявилася б ще багато посередніх форм. Але сумніваємось все ж таки, щоб

¹⁾ Порівн. напр. розподіл різних редакцій Азовських братів—„Укр. Нар. Думи“ I с. ССХV і 93.

дальші відомості могли цілком затерти межі сих двох редакцій, які ми тут намітили як дві типові схеми, за якими комбінувалися ходячі мотиви „Чабана“ у двох районах його розпросторення. На підтверження сього поділу приведемо ще текст, не запис, а опис „Чабана“, що вкладається в одну з намічених редакцій і при тім дає незвичайно цінні відомості про побутовий ґрунт сього твору.

В змістовному нарисі Кухаренка про чабанство¹⁾ маємо оповідання про літню пашу овець. По заході сонця отара виходить пастись; коли вівці розійшлися як слід і спокійно пасуться, чабани обходять череду зваду.

„Отуть, на тихімъ уже ходу, одинъ чабанъ курниче собі пісню; другий витягъ зза пояса сопілку, висвистує якої зна, третій надувши козу (що грають) перекинувши гук²⁾ через плече, а рогівню³⁾ взявши в руки затинає штирі вирі сім сот і чотири: якъ чабанъ одіспавъ вівці, та прокинувшись, голосить за ними й пішовъ шукати: ось и забачивъ—далеко замаячили овечата, радіє чабанъ переверта на веселу пісню: роздивляється, ажъ то старі копиці сіна; ухнуть затуживъ виграючи жалібно, ажъ ось изновъ забачивъ вдалі овець, грає впять весело, ще й надто; прийшовъ близько, ажъ то пожата въ снопахъ гречка; заливаецця впять грецъ, на козі виграє своє лихе горе; не сподіваецця овець знайти; побачивъ зновъ, щось далеко рябіє; иде тужить, голову повісивъ и не вірить щобъ можна було знайти вівці; коли се тиць! піднявъ голову, ажъ передъ нимъ его овечата! отоді ери-тичний синъ зрадівъ! грає до танця и самъ зъ козою танцює, ажъ волоки на ногахъ розплуталися, мотляютьця.

„Отакъ чабани поти втішаютьця, поки отара наістця добре такъ, що й зъ місьця не рушать. Приходить гарба, отара отирлувалася, зорює, и чабани поснули. Підбилося в гору сонечко опала роса, чимчикує отара до води“.

Отже Кухаренко дає нам ще одну відомість про співання Чабана, ще одну дату і одну місцевість. З сього бачимо що на Чорноморіі, в половині минулого століття (відомість мабуть головно торкається 1850-х рр.) співали варіант загалом подібний до лівобережних; з таким же заспівом (момент з орлом Кухаренко міг проминути), з подібним до Манджуриноґо описом шукання, але без побоїв і з добрим закінченням, що трохи нагадує варіанти Чубинського і короткий Кондрацького.

Але вага Кухаренкового опису не в змісті його варіанту, але в соціологічних даних про нього. Він додає нам силу дуже потрібних відомостей, яких нам бракувало. Поперше він поширює розпросторення „Чабана“ на Чорноморі, далі доводить нам що „Чабан“ співався власне в колі пастухів-вівчарів, що ми почасті вже знали від Коросташа. Нарешті що виконують його заводячи (що видно вже від Коросташа і Носа) і під музичний супровід.

¹⁾ Я. Кухаренко, Вівці и чабани въ Чорномори. „Основа“, 1862, травень, с. 77.

²⁾ Дудка заправлена в лапу „кози“ що дає тільки один тон. Кухаренко, с. 73; також Никифоровскій, Очерки Витебской Бѣлоруси, „Этнографическое Обзорѣніе“, 1892. № 2—3.

³⁾ Та дудка в „козі“, на якій грають перебираючи пальцями як на сопілку.

В подібній обстанові знайдено останніми часами ще одну згадку про Чабана,—зовсім дефектний варіант, що записав сею зимою Ю. Сербул в с. Баштанці Миколаївської округи від селянина Ів. В'язовського, колишнього чабана. На питання збирача, які розваги були у чабанів, інформатор відповів: „найбільше було чабани грають на козу, це була колись така чабанська музика...

Ото грає чабанської:

Як було у мене штирі та бирі сім-
сот тай чотири

Ще й кущий баран,
Як вийшов я на могилу та простелю
сірячину

Та ляжу тай спочину—

Прокинувся я і стану, гляну, поди-
влюся,

Де мої штирі та бирі сім сот ще й
чотири

Ще й кущий баран.

Тут якось забувся; а тоді отак наче:

Потім він поглядів і побачив, що гречка біліє та подумав, що овечки:

Думав що овечки

Аж то посіяв

Сукин син білої гречки“.

„Оце було“, додає інформатор „Хведосей Вус, ще як ми хлопчиками були, то він жене вівці і ото стане з вівцями коло слободи і як почне співати опці „Штирі та бирі“ та грати на козу, то хто зна скільки дівтори назбіраєтьця до тієї кози.

„А то ще на сопілку різних грає, було аж очі красніють та грає. І це пошти всі чабани було грають, як ни на козу, то на сопілку, а то другий, як ось і Хведосей Вус і на те і на те“.

Під сопілку виконували Чабана і в Галичині, в Ясенів Долішнім, про що свідчить нотний запис, без слів, Кольберґа, на який вказав нам К. В. Квітка. Який саме Ясенів на долах мав на увазі Кольберґ не ясно—села сього імени є в повіті Дрогобицькому, Турчанському, Бережанському і Брідському. Крім того є Ясенів в Косівськй повіті, але сей має адміністративний придаток—Ясенів Горішній. Кольберґ називає сю п'єсу Овчарем, і каже, що її грав на сопілку, перериваючи гру словами, мабуть речитативом, Тома Чупрун з Ясенова. Зміст Кольберґ подає подібно до правобережних текстів. „Вівці пропали, (вівчар) стурбований шукає їх по лісі. Бачить—щось маячить здалека, та помічає що то пеньки. Нарешті знаходить овець і радіє пригравуючи на сопілку“¹⁾. Відзначу тут згадку про пеньки, що ми бачили вже у Чубинського і у Кондрацького. Сам опис нагадує зовсім Кухаренковий і дуже шкода, що записувач не зазначив професії співака Чупруна, та обстанови в якій ся річ виконувалася.

К. В. Квітка оповідав, що йому не раз доводилося чути сю п'єсу у сопілковім виконанню; на Чернігівщині чула її і О. Андрієвська, на жаль не знаємо тільки чи проказувано до гри і текст, чи співано його як пісню, чи нарешті музиканти й зовсім не подавали тексту.

Все таки відомості ці про поширення Чабана хоч і не повні, дуже цінні для нашої роботи, з боку вартости твору для сільської публіки.

¹⁾ О. Kolberg, Rokucie, т. III, 1888, с. 70.

Обстанова ж, що розкривається в описі Кухаренка і В'язовського, пояснює дещо — хоч і далеко не все — в його історії. В ній і постараємося по змові розібратися тепер.

Правда дані наші не дуже багаті.

У всіх наших текстах ми відзначили сліди кобзарської техніки і речитативну форму, спільність образів і мотивів з іншими думами, вживання думових мотивів з метою пародії, з такою зручністю, що впевняє нас в кобзарському походженні цього твору. Се приймає як сказано і акад. М. Возняк. Погоджується з сею думкою і акад. Філарет Колесса. Але се загальне помічення цілком не дає відомостей про те, де саме і коли зложено сю думу-пародію, що послужило для неї матеріялом і яка була її дальша доля.

Щодо часу походження відповідь у нас може бути така. Найстарший запис Кондрацького, не датований, належний приблизно до кінця XVII або першої половини XVIII в. Він дає нам дуже великий текст, що правдоподібно являється конгломератом кількох варіантів як се ми казали вище, і свідчить про досить довге існування цього твору — що дало вже чимало розгалужень. Але нічого ближче про нього ми не знаємо.

Місце де зложено Чабана не відоме нам також. Тексти Кондрацького вгаують на сусідство з Волощиною і побережжя Дністра:

Не пуйду ж уже господарові казати,	Ну од села Великії Овчарі перебивати
А пуйду в поле оведь шукати,	Хліба прохати.
Годі уже своїх ног на потай (потапу) подавати	Не схотіли мені Великії Овчарі хліба дати,
	Ну я в Малих прохати.
Пуйду я уже в Волощину —	Уже ж полтора милі од Дністра ухжає...
Однаково умію по волоськи говорити.	

Зустрічі з вівчарами говорять також про землі сусідні з Волощиною, де в оселях на волоському праві протягом XIV, XV, XVI і почасті XVII в. процвітало скотарство і особливо вівчарство, мабуть більше ніж де в тогочасній Україні. В початку XVIII ст. район середнього Дністра колонізувався наново по турецькій окупації, і тут на слободах могло розвиватися велике селянське господарство, з наємною челяддю, що досить близько підходить до обстанови, яку ми бачимо в довшому тексті Кондрацького.

В сих сторонах вівчарське господарство існувало завжди як джерело м'ясної і молочної поживи, та вовняного і хутряного одягу для населення і могло сотворити відповідний ґрунт для первісного витворення нашої думи. Але треба застерегтися, що сей район не був єдиним можливим: відповідний ґрунт для цього був і в тих інших вівчарських районах України, де була звісна дума про Чабана. Відбиття ж топографічних і соціальних умов Побережжя в варіанті Кондрацького могло бути не більше як пізнішим прив'язанням (приуроченням) існуючого твору до нової території. Бо ніщо не дає нам повного права вважати редакцію, репрезентовану записом Кондрацького, за старшу від лівобережно-степової і вважати один вівчарський район за більш відповідний для утворення сеї думи ніж інший. Се утруднюється тим більше, що нам бракує цілком докладних даних про овече господарство за старих часів.

Певне, що вівці в нашій економіці завжди грали певну і не малу роль.

Але на протязі часу їх роля мінялася і різні райони займали різне місце у вівчарстві. На початку XVIII ст. лівобережне вівчарство було настільки розвинене, що Петро I вважав за доцільне реформувати його і положити в основу нової вовняної промисловости за допомогою взірцевих господарств і спеціалістів інструкторів виписаних з закордону разом з расовими вівцями на розплід¹⁾. Царський наказ 1722 роздавати примусово сих овець багатоземельним господарствам показує також, що в таких господарствах звичайно велося і вівчарство.

На Правім березі хоч заходів до поліпшення не відомо, але примітивне вівчарство мусіло мати не менші розміри, особливо в степах: про се говорять такі факти як захоплення татарськими напасниками при нападі в 1769 р. 100 тисяч овець від населення і козаків на Запорозжю, при чому окремі господарі стратили по 2, 4 і 5 тисяч овець²⁾—цифри досить високі. З початком XIX ст. тут починається расове вівчарство за допомогою закордонних вівчарів і інструкторів, і степовий район набирає найбільшого значіння в українськім вівчарстві. Сьому сприяли великі й вільні простори ще досить мало заселеної країни, і багата трав'яниста рослинність степу. Та найважлишою причиною був величезний зріст попиту на вовну, що стався під впливом занепаду французького і німецького вівчарства і ся економічна причина пояснює нам, що і в природньо менше придатних для вівчарства районах України починають теж розводити расових овець, так що в 1840 р. скількість овець по різних районах України як степової так і лісової приблизно вирівнюється. В 1846 р. Харківщина і Полтавщина мають по 1¹/₂ мільйона овець, Волинь коло мільйона, Київщина понад 800 тисяч. В 1848 Херсонщина має самих мериносів понад 800 тисяч, Катеринославщина понад мільйон³⁾.

Після вовняних криз, що відбулися на занепаді вівчарства на Україні і після звороту населення, особливо степових районів до пшеничної спекуляції, розподіл вівчарства по Україні дещо змінився — центр тяжкості пересунувся на північний схід, на Полтавщину і Чернігівщину, можливо в зв'язку з питанням про постачання води — бо степове вівчарство підпадало все більше через брак води для миття руна і через недостатню чистоту своєї вовни, що не могла конкурувати з іншими вовнами⁴⁾. Але все таки великих різниць в розподілі вівчарства не бачимо і далі. Зокрема з усіх тих районів де ми маємо відомості про „Чабана“, ні один не виступає наперед перед другими як більш вівчарський, і не дозволяє вважати його більш відповідним від інших для створення сеї сатири.

Вона, як ми бачили, була звісна на Підгір'ю (Кольберг), на Поділлі (Носів текст записаний від Подоляка) і на Побережжю. На Чернігівщині (Нос), на Харківщині (згадка Манджури), на Катеринославщині (текст Ман-

¹⁾ М. Іванов, Вівчарство, ДВУ, 1928, с. 8.

²⁾ Д. Багал'їй, Колонізація Новоросійського края, „К. С.“ 1889 р., VII, с. 138.

³⁾ Слабченко, Матеріали до економічно-соціальної історії України XIX с., т. I, с. 31.

⁴⁾ Там же, с. 33.

джури і Коросташа), на Херсонщині (Сербул) і на Чорномор'ю — все у районах, що в XVIII—XIX ст. мали розвинене вівчарство. За сучасних умов значіння сих районів у всеукраїнським вівчарстві також більш менш рівне. За статистикою 1924 р. (перед перерайонуванням України) Поділля і Катеринославщина мали більш менш однакове число овець (коло 1 мільйона голів, так само як Херсонщина і Донеччина). Харківщина не стояла значно нижче (700 тисяч), а Київщина, Чернігівщина (1300000) і Полтавщина (1500000) стояли значно вище¹). Дані ж 1926, після перерайонування, окрім загального зросту вівчарства і збільшення відсотку овець в скотарстві дають дещо інший розподіл по районах, і найбільшу скількість овець ми маємо вже не на Полтавщині, а на Чернігівщині. В Глухівській окрузі маємо в числі всієї худоби 57%, овець, і подібний відсоток, 53%, має округа Тульчинська, на колишнім Побережжю, та сусідні округи Уманська (50%) і Могилівська (42%)²). В 1927 р. при загальному зрості відсотка овець в числі всієї худоби по УСРР (38% зам. 37%) по окремих районах відсотки змінилися: в Глухівщині правда, ми маємо тільки 54% замість 57%, але в Уманщині 37% замість 50, в Могилівщині 29 замість 42, в Тульчинщині 35 замість 53, і тепер найвищий відсоток мають округи: Глухів — 54%, Чернігів — 43%, Конотоп і Лубні — 40%³). Сі дані показують хитання в овечому господарстві, що утруднюють вибір між нашими вівчарськими районами якогось одного провідного, що міг би вважатись за розсадник овечої культури. Окрім того треба мати на увазі, що почавши від згаданих реформ Петра I розвиток вівчарства, як сказано, відбувався під певним контролем, що мусів змінити давніший розподіл вівчарства на нашої території, як він складався відповідно до самих природніх і соціальних умов.

Так отже не можна зв'язати питання про місце походження нашої думи з питанням про огнища вівчарства, що теж зістається нерозв'язаним при сучасних даних, без допомоги відомостей про стан вівчарства за старих часів. Бачимо тільки, що ся пісня розповсюджувалася в районах де вівчарство грає певну роль, очевидно тому, що для свого існування вона вимагала певних суспільних умов, а власне чабанської професії. Деяке світло на се питання міг би певне пролити сусідній румунський матеріал, побутовий і фольклорний, та його використання належить відкласти на пізніше.

Що мотив „Чабана“ тут не зовсім чужий, се показують п'ять мелодій для сопілки з Мармороського Комітату на Підкарпаття, записані від румунського населення, що їх Бела Барток називає „інструментальною програмовою музикою на тему загублених овець“⁴).

Щодо тематичного матеріалу, що був використаний для Чабана, то по всій імовірності його дав широко розповсюджений мотив сплячого сторожа, вартового, чи вірніше вартівниці — пастушки або огородиниці, що в нашій пісенності багато репрезентований в колядках і в щедрівках. В своїй основі сей образ належить до парувальної символіки і як такий повто-

¹) Іванов, Вівчарство, с. 275. ²) Україна, статистичний щорічник, 1926, с. 90.

³) Україна, статистичний щорічник, 1928 р., с. 154. ⁴) B. Bartók, Volksmusik d. Rumänen von Maramures, 1923, ss. XXVI i 177.

ряється в колядкових величаннях дівчини, що оберігає сад, береже його для молодого:

Стерегла ябка красна дівонька,
Красна дівонька, чом Аниченька;
Прийшов до неї (батенько, братенько, се-

Ой донько ж моя, верзь же ми ябко —
Біг-ме не вержу, милому держу.

(Головацький ч. III т. II с. 91).

стричка) єї:

Серед сих мотивів стереження саду маємо групу таких, що ускладнюють се стереження випробовуванням чуйности дівчини райськими птахами: дівчина сокотить город (виноград) і шикочи засипає, зі сну будять її райські птахи, яких вона проганяє доводячи тим свою чуйність і обережність.

Прилетіла д ній райська пташка,
Райська пташка крильцями збила,
Тим кгречну панну Анну збудила.
Райська пташко, не спивай вино.

Бо мені вина багато треба —
Треба мені вина на дві, три службі,
На одну службу — на святе Різдво,
На другу службу на Василя і т. д.

(Купчанко, „Записки Ю.-З. О. Г. О.“ II с. 375).

Коли прозора символіка сторожі саду ускладнюється сим мотивом сну, уступаючи місце конвенціональному величання домашньої молоді, то ще невиразнішою стає вона в групі величань, де замість сторожі коло саду дівчина засипає пасучи стадо — губить його і знаходить знов за допомогою милого. Колядка закінчує твердження „милий кращий за всю рідню“ і входить тим в категорію парувальних і весільних пісень на тему порівняння між рідною сім'єю і дружиною.—

Ой по під садом, під виноградом—
приспів: В ялині, в ялині
При з'ячененькій дубині

Воли згубила, батька просила
Іди батеньку, волики знайди
Волики знайди, мені прижени
Батенько, не йде і т. д.
Миленькій іде, волики, жене.
Ліпший миленький, як брат рідненький.

(Голов. ч. III від. II с. 86).

Там паняночка, чом Анниченька
Волики пасла, шитяно шила,
Шитяно шила, вердо заснула,
Твердо заснула, воли згубила

Пасло чадейко біле стадейко,
Стадейко пасло, шитечко шило,
Шитечко шило, стадо згубило і т. д.

(Сон пропущено).

„Піди батенько волики знайди“.

(Голов. II с. 75).

(Там же с. 133).

Так мотив сну як проби дівочої чуйности в зв'язку з пасінням стада стає тільки звичайною обстановкою для якоїсь події, ситуацією що в свою чергу може стати самостійною темою пісні. Може зійти до самого тільки заспіву, як у сій колядці, де зовулі віщують парубкові про молоду:

Наш Івасенько, молодий паненько
Пас коня свого вороного.
Коня пасучи, твердо заснувши,

Ой прилетіло три зозуленьки:
Єдна сіла тай в головах...

(Чубинський т. III с. 289).

Або може розвинутися в головний мотив як у сій, очевидно теж величальній пісні з загадками:

Ой за гаєм зелененьким
Пасла дівка коні вороні.
А пасучи погубила,
Пішла шукать—блудила,

Приблудилась к темному луку,
А в тім лузі стоїть кущ калини.
Там стояли два дворянчики.
Чи не бігли сюди коні вороні,

Чорним шовком випутані
Золотом гриви позаплучувані?

Загадаємо тобі 5 загадок,
Як розгадаєш—коні знайдеш і т. д.

(Чуб. V. с. 1073).

Ще більше розгорнувся мотив сторожі стада в сім, мабуть лемківським уривку, що не вважаючи на свій зіпсований вигляд має для нас багато цікавого як пісня, що обертається взагалі в крузі мотивів тих величальних пісень, які ми переглянули, а одночасно має дуже багато спільного і з Чабаном:

Пасло дівча воли
Попід чорні гори,
Дробне шиття шило,
Волки потратило,
Само заблудило
До темного леса,
До глибокої долини;
Прилетів ку нему
Орябичок птачок—
Орябичку птачку,
Препекні пірка маш,
Ти високо літаш,
Ти далеко видаш:

Ци не видів ти там
Мої штири воли,
Лем яко соколи,
А на них дзвоночки,
Яко органочки?
Видів я їх видів:
На високій горі
Отець з нима оре,
А так горко плаче:
Ей Боже мой, Боже
Ніт моєї дівочки
Поганяць волочки! і т. д.

(Голов. ч. III. від. 1 с. 228).

Особливо важно тут відзначити звертання до птахів щоб шукали стадо, мотив що відбився в «Чабані» в такій змінений обстанові. Взагалі нам здається, що наведеного досить або потвердити думку про використання «Чабаном» отсього величального мотиву як матеріялу для свого оповідання — правда не безпосереднє, але під впливом іншої групи пісень, саме жартовливого тону.

В сих піснях парувальна символіка первісного мотиву стада через зв'язані з нею еротичні асоціації використовується для жарту на тему любовних пригод, як от:

Ой пасла дівчина ягнятчка в полі,
Загубила ягнятчко—нещаслива доля!
Треба мені вертатися,
Ягнятчка питатися,
Ягнятчка мого!

Ой не знайшла дівчинонько ягняти того,
Надигнала попа в лісі, попа молодого—
Ой чи мені вертатися,
Ой чи мені питатися,
Боюсь я його...

(Чуб. V с. 1112 і 1077. Порівн. Етнографіч. Збірн. Наук. Т-ва ім. Шевченка, т. V, с. 120).

Пропало, мати, ягнятко,
Буде в мене дитатко—

С попом гуляла («Ет. Збірник» т. V). ¹⁾

В сій пісні мотив загубленого стада стоїть перед нами вже у вигляді двозначного натяку, придатного до всяких жартових комбінацій ²⁾ — навіть

¹⁾ На сю ж тему Ф. Колесса, „Етнограф. Збірник“ т. XXXIX—XL № 543 в і д.

²⁾ Як прим. в Перезв'язних піснях де з пасінням худоби зв'язується думка про певні родинні ускладнення:

Пасу, пасу вівці
На Хведоровці,
А вовк за горою,
А я за другою

Вийди матюню
С кацюбою,
Вовчика бити,
Мене боронити (Чуб. IV с. 508).

або:

Ой піду я вівці пасти
Хотять в мене жінку вкрасти.
Я волів не пожену

Маю жінку навіжену
Я піду з волами
А жінка з москалями (Чуб. IV с. 552).

таких що не мають нічого спільного з первісним значінням сього мотива, як от і наш „Чабан“. Сей жартовий мотив і був на нашу думку приводом для первісної композиції „Чабана“ в кобзарських колах, де гумористика завжди мала своїх представників — згадаймо хочби Тещу, Чичітку, Дворянку, Кисіль і всі ті гуморески, що належали до репертуару найповажніших кобзарів нам відомих.

Не треба мабуть ще повторяти, що в тій стадії, коли його було взято для обробки в пародію, сей мотив сторожі і пасіння не мав вже свого первісно-парувального чи пізнішого еротичного значіння. Навпаки було б помилково в духу психоаналізи добачати в Чабані якусь замасковану еротіку, так само як помилкою буде взагалі шукати в кожному символі народньої пісенності якогось конкретного змісту, що пояснюється первісним значінням мотиву. Се первісне значіння міняється, але зв'язані з ними асоціації зістаються і вони й викликають певний настрій, чи то урочистий, чи то жартовливий. Коміку „Чабана“ таким чином почерпнуто з тих асоціацій, що зв'язуються з „пасінням і губленням“, які ілюструють наведені вище пісні. Але ці асоціації дали лише певний настрій, а не сам зміст твору, який одначе бере участь, „partiципує“ в первісним і в інших значіннях мотиву сеї теми, вживаючи відомого терміну Л.-Брюля.

Інше джерело змісту нашого твору певно лежало в піснях-жартах про пастухів як професію, що хоч не ясно, але все таки представлені в нашій пісенності. Сі пісні творять виразну меншість в порівнянні до величальних і ліричних, особливо гуцульських пісень, де професія пастуха, згідно з нашою історичною традицією, представляється як почесна і щаслива. Але тим не менше певні сторони сеї професії викликали і глузування, а воно відбилося у відповідних піснях, як в отсій пісеньці, що висміває окремі атрибути пастушого стану:

Ой пас вівці да на бондарівці,
Положив бурдюк да на могильці,
А булавочку на билинці.
Ой їхав дядько на сивій кобилі
Да взяв бурдюк да на могилі.—
—Дам тобі дядьку, чорну ярку,

Верни бурдюк і булавку.
Да мені бурдюк хліба носити,
А булавкою порося убити,
А в дудочку заграти,
Щоб веселенько іграти.

(Чуб. V. с. 1086).

Також в деяких коломийках висмівають бруд і неохайність чабанського побуту:

Ой чабане, чабанику,
Будеш ти ся мати,

Нащо було, чабанику,
Сорочку знимати!

(„Етнограф. Збірник“ т. II. с. 261).

Ішли блихи (блоти) як раз в місто,
Мухи з міста в гори—
Стрітилися на Німчиці
Так собі говорі:

Утікаймо до вівчарів
Там с тої Віжниць—
Ми на бриндзу, ви в лудине
Кучирі—китиці.

(Там же с. 268).

Се, думаємо, в коротких рисах той тематичний матеріал, що послужив на кобзарську перерібку «Чабана». Ближчі обставини, час і місце сеї перерібки нам не відомі і, як сказано, ми можемо тільки твердити одно—що ся пере-

рібка відбулася в кобзарських колах, засобом думового мистецтва, але ко-
нечного закінчення, прийнятого для думової поезії тут не одержала.

Як твір невідхожий до офіційного кобзарського репертуару, а можливий
тільки як жарт в своєму товаристві під веселу хвилю, ся нова «дума» не
могла міцно засісти в кобзарським репертуарі і тому не виробилася, не ви-
співалася досконало, як се було з продуктами кобзарства призначеними для
їх нормального поетичного ринку. В таких обставинах з думою могло ста-
тися тільки одно, вона мусіла або по волі зникнути або перейти в широкі
народні маси, нарівні з всякою непрофесійною поезією. Для останнього од-
наче дума не здатна взагалі—на се їй бракує міцної ритмічної форми і рими,
що допомагає пам'ятанню. Шкодить і залежність її від імпровізації. Нарешті
дума вимагає виконання під музичний супровід, а се замикає їй широкий
доступ до народніх мас, який мають звичайні пісні. Щоб перейти в широкі
маси «Чабан» мусів би змінити сі свої вибагливі прикмети думи. Мусів би
наблизитися до форми строфової пісні, а в такім вигляді ми правдоподібно
тепер і не пізнали б в ньому його колишнього думового походження. А коли
се не сталося, коли „Чабан“ затримав і на далі свою вільну форму, на лад
думи, коли на протязі щонайменше двох століть він мандрував так по Ук-
раїні стаючи відомим в своїх двох редакціях дуже далеко розкиданим міс-
цям і при тому досить добре заховуючи свій старий (не важимося сказати
початковий) вигляд,—одним словом коли ся дума пародія не вважаючи на
втрату своєї первісної соціальної бази—своїх носіїв-кобзарів і їх привич-
ної публіки, не розложилася з боку форми, і тільки понизилася з звичайного
рівня думи,—то для пояснення сього процесу мусять існувати якісь своє-
рідні причини технічного і соціологічного характеру. «Чабан» мусів потра-
пити в якесь окреме середовище, що могло переховувати свою пісенність
засобами більшими від звичайної пісенної традиції і зближеними до кобзар-
ських. Зокрема ж в середовище музикальне.

І очевидно сим середовищем стала власне чабанська професія.

Не вважаючи на нібито велике віддалення від професійних музик до про-
фесійних пастухів, перехід сей в дійсності не такий не природній. Перш за
все характер пастушої роботи лишає відповідне місце для розвитку музич-
ного уміння, місце що трудно було б заповнити з тим самим успіхом чимсь ін-
шим, чи в галузі мистецтва чи виробництва. І як каже згаданий вище ін-
форматор, «почти всі чабани було грають». Розуміється, інструменти для сього
мусять бути портативні і зручні, невеликі і легкі, всякого роду сопілки,
дудки, ріжки, або отся коза, зроблена з легко приступної пастухові звірячої
шкіри і мало що важча для переносу від звичайної сопілки чи флюари. Так
що йдучи за отарою котрий «на сопілку висвистує», а котрий «надувши
кову затинає». Отся розповсюджена музикальність, думаємо, й була першою
умовою для переймання кобзарського твору чабанами. Розпоряджаючи тех-
нічними засобами для прийняття і консервації музикального речитативу, що
їх бракує звичайній народній масі, чабани й виявилися тут відповідними
перемесниками для кобзарів.

Другим сприятливим моментом вже не для сприймання кобзарського твору,
а більше для його консервації була соціальна структура чабанської професії.

Природа їх праці ізолює їх в дуже значній мірі від решти населення, принаймні на значні періоди, колись звичайно довші ніж тепер, а се сприяє відокремленню і духового життя. В чабанських традиціях заховалися спомини про колишні цілорічні випаси в степах в південній Україні, значно частіш ніж трапляються тепер. Сі випаси віддаляли чабанів від села на довгі місяці, переривані хіба короткими гостинами. Зрозуміло, що така ізоляція корисно відбивається на консервації окремих власних традицій і звичаїв і власної словесности. Ми й бачимо се в одному з найкращих показників автономности суспільних груп — в існуванні власної професійно-станової мови чабанів. Правда сеї мови не можна рівняти з секретною мовою кобзарів і жебраків або шаповалів, тощо. У чабанів не маємо повного лексику, нема й відмінних граматичних форм, як вони, хоч слабо, помічаються в „лебійській мові“. Тут маємо тільки досить невеликий словник технічних термінів зв'язаних з чабанською роботою. Але він важний як безсумнівний показник виробленого групового життя сеї професії, її автономности, яку до того ж в минулому мабуть слід уявляти собі значно ліпше розвиненою. Так само й мова її в минулому могла бути багатша, могла охоплювати не самі робочі професійні терміни, але й дещо інше: побут, природне оточення, тощо.

Ся ж автономність чабанства як суспільної групи підкреслюється і переважною спадковістю сеї професії в певних родинях, зв'язаною із вихованням для професії молоді, що переходить на протязі свого робочого життя різні шаблі чабанської ієрархії від підпасача до чабана, атагаса, атамана, тощо. А з тим іде виховання певних моральних і товариських примет, що відрізняють групу від решти населення. Як на цікавий приклад вкажу, що чабани були переважно й мисливцями і знавцями ловецького діла з його секретами — вихованням псів, замовляннями, пересторогами і магічними маніпуляціями проти звіря.

Все се на нашу думку добре пояснює цікавий факт, на який ми вказували — консервування кобзарського твору в пастушій осередку. Технічні умови для сеї консервації і суспільна підвалина була тут дійсно сприятлива.

Щодо нашого Чабана, то тут і сам зміст думи був для того теж дуже придатний. Ситуація взята з чабанського побуту і не являється властиво сатирою на чабанство. Коли в довшім варіанті Кондрацького ще помітне привирливе відношення до «вівчаря» з погляду господаря-хлібороба, то в новіших варіантах, се поволі вигладжується, уступаючи місце жартам над різними нещасливими пригодами, що належать до професії — як от несвоєчасна поява господаря в полі¹⁾ і т. ін. Але все се пригоди дрібні, що не викликають важкого почуття, і навіть саме загублення стада, як його описує дума, не має в собі нічого зловіщого — бо не нагадує нічим тих випадків, коли дійсно з стадом може трапитися біда, як от від бурі, під сильним вітром, в снігову метелицю, на решті вночі, тощо. Тим більше, що собаки при стаді і мусять його боронити,

¹⁾ Що такі події дійсно хвилюють чабанську думку, підтверджує спогад старого чабана, що ще й нині згадує випадок як йому вдалося перейняти атагаса, який саме їхав з економії в степ, — тим часом як його чабани вбили вівцю і власне її варили в той час. Запис Ю. Сербула.

та своїм гавканням дадуть знати пастухові. Отже навпаки — представляючи таке несерйозне нещастя з добрим кінцем, пісня повинна була викликати тільки добрий настрій — відганяючи дійсно грізні образи чабанського життя і зводячи ніби на жарт їх зловіщість. Тема отже була зовсім приємна й легко заціпилася в чабанськім осередку, де для неї був відповідний ґрунт.

Більш того: як бачимо окрім «думи» про чабана існує і інструментальна п'єса на сю тему. Вона поширена між Румунами і на Україні. Хоч розміри того поширення докладно й не відомі, але ясно, що для сонільників і дударів чабанів вона ще більше доступна ніж речитативна «дума про чабана». Виникає отже питання, чи інструментальну п'єсу не слід розглядати окремо від нашої пародії, і то як первісну, так що кобзарі перейняли її від чабанів, а не навпаки? Одначе таке формулювання питання здається нам все таки не зовсім вірним. Якщо первісно «Чабан» виконувався тільки інструментально, то він не міг би подати сього матеріалу для кобзарської перерібки зовсім; якщо ж він і супроводився таким ембріональним — чи навпаки рудиментарним текстом, — як той що переказує Кольберг, то подивимося, що він міг дати кобзарям. Чабан загубив вівці і шукаючи їх уважає копиці сіна або пеньки за овець. Се ще дуже далеко до того багатого орнаменту, що розмальовує на дану тему співак Чубинського або Кондрацького, чи хочби Манджури і Коросташа. Як ми бачили, елементи сього орнаменту взяті власне з дум і тим самим мусіли бути роботою кобзарської корпорації. Отож хочби інструментальний „Чабан“ існував незалежно і раніше від пародії „Чабана“ то свій закінчений вигляд, що надав йому його властиву популярність, він завдячив таки кобзарству.

Первісний продукт чабанської традиції, щоб стати вартісним твором, мусів бути перше перероблений спеціалістами співу, а не спеціалістами випасу, а в такім вигляді він уже ставав ціннішим і для своїх первісних, гіпотетичних, авторів. Тому вважаємо „Чабана“ таки за перенесений у інший осередок кобзарський твір, а не за пастуше, засвоєне кобзарями добро.

Незвичайно цікаво і для повнішої оцінки сього випадку і для освітлення історії нашої пісенности взагалі було б знати, чи випадок заціплення сеї думи - пародії в чабанських колах зовсім ізольований, чи може й інші твори кобзарського репертуару знаходили собі тут пристановище?

Треба признати, що чабанська пісенність зовсім не досліджена. В наших великих збірниках трапляється вряди - годи то одна то дві «чабанські» або «пастуші» пісні, що не дають ніякого поняття про те, чим дійсно живе ся співуча професія. А систематичної чабанської збірки, або хоч більшої описової роботи немає.

Се важлива прогалина в нашій фольклористиці і така, що її скоро треба б доповнити. Розорювання степів поставило хрест над вівчарством ще в минулому столітті. Останні часи тільки приспішують його ліквідацію. Окрім кількох старих людей, що замолоду чабанували сами, нема вже й кого питати про сю колись важливу суспільну групу.

А тимчасом, не кажучи про загально соціологічну її вагу, якої ми тут не торкаємось, ся група має велике значіння і з боку не менше недослідженої соціології нашої пісенности.

Звісно, як ще мало досліджене, не вважаючи на немалу пророблену працю, кобзарство як носій найвищого роду нашої пісенності — дум. Його попередні етапи, попередня організація і суспільне становище викликають все ще завзяті суперечки — тим завзятіші, що майже не спираються на ніякі фактичні документальні дані. Не менш загадкове з деяких боків і пізніше зникання кобзарства і його епосу — дум. Багато неясного існує і в справі взаємин між думами і пісенністю всенароднього вжитку. Для багатьох з цих питань повної розв'язки сподіватися й не можна. Тим цінніша кожна дрібниця, що хоч трохи може освітити головні проблеми. І таку вартість на нашу думку могли б мати саме поглиблені студії над заціпленням кобзарських творів в інших осередках. Як бачимо, таке заціплення трапилося в справі «Чабана», — могло воно траплятися і в інших випадках і навіть в інших осередках.

Описаний же тут приклад цікавий на нашу думку з того погляду, що вказує на можливість таких запозичень і можливість шукати кобзарських творів не серед самого професійно-музичного кола, але і в інших музичальних осередках, крім чабанського. В деяких випадках продукція кобзарів очевидно перевищувала попит їх власної аудиторії і тоді сі невдалі чи просто зайві твори не затримувалися в кобзарськiм ужитку, а збувалися на бічні колії, де менші естетичні вимоги та корисні умови консервації забезпечували сим невдалим продуктам існування на деякий час — часом навіть на цілі століття.

Можливо що таких бічних колій для збуту кобзарський епос мав колись і більше, можливо, що вони відіграли навіть чималу роль в консервації дум, що колись могли розповсюджуватися не за допомогою самої музичної корпорації, а кількома паралельними засобами, і між ними кобзарство було тільки найважливішим.

Все се питання для обміркування і для досліду — але одно що можна вивести, як нам здається з прикладу «Чабана» більш менш певно, се те, що яке б не було значіння сіх бічних доріг в розповсюдженню кобзарських творів, творчого мистецького впливу вони мабуть не мали¹⁾.

Всі вище згадані тексти нашої пародії підтверджують се. Правда, між ними трапляються дуже дотепні уривки, чималої гумористично-літературної

¹⁾ В кожному разі се не були впливи широкі. Єврейські переспіви нашого «Чабана», хоч можливо досить розповсюджені (два варіанти в єврейських народніх піснях М. Кіпніса, один у С. Гинзбурга і Морека, Еврейські народные пѣсни в Россіи, СПб. 1901 і один запис М. Береговського з Горностайполя) дають тільки послаблені взірці шукання овець і не мають сліду ані безпосередніх спостережень, ані нової комбінації мотивів. Відзначити хіба теологічний підхід одного з варіантів Кіпніса, що представляє клопоти чабана, як кару божу:

«As got wy! onschyken of! a pastuch a zoге... Цікава теж подробиця в горностайпільськiм тексті М. Береговського, що чабан розгубив вівці, бо

«Зашов я в корчму
Людичку прикурити».

У всіх цих текстах велика вага лежить на приспівках, рефренах, що не мають нічого спільного з стилем дум і пародій на них. Перегляд єврейських варіантів завдячує К. В. Квітці і М. Береговському.

вартости. Як ми бачили також, текст виявляє досить значну міцність схеми, і варіанти її виразно поділяються на дві редакції, в середині яких варіації не дуже значні. Але все таки рівняючи їх до популярних кобзарських дум, записаних в подібній кількості текстів, ми одержуємо різні образи. З одного боку в думі варіації можуть бути і значно більші — бо кожний співак вільно оперує своїм матеріалом міняючи деталі і словесні окраси свого оповідання, часом модифікуючи настрій, освітлення, моральні висновки. Але поза сими варіаціями основна схема оповідання стоїть непорушно, епізоди впливають одно з одного в певнім порядку і без вагань. В „Чабані“ ж, не вважаючи на велику точність в повторюванні окремих висловів як сі «штирі-вирі», «штирі-бирі», „тала-вирі“, в самій схемі оповідання нема такої певности. Епізоди перемішуються, значіння їх вагається — як от епізод з хазяями у Манджури, роля собак сторожів (у Коросташа вони саме й розігнали стадо — річ дуже мало імовірна, можливо хіба як «побрехенька»). Ціле оповідання своєю простотою і короткістю різко відрізняється від подібних же кобзарських творів суто „кобзарського ужитку“, навіть від таких пародій як „Михій“, що виконуються самими кобзарями, а не якимись спадкоємцями бічної лінії, як ті чабани, що виконують нашу пародію.

АКАД. МИХАЙЛО СПЕРАНСЬКИЙ.

ЧОТИРИ УКРАЇНСЬКІ ПІСНІ КІНЦЯ XVII-го СТ.

Подані нижче чотири пісні заховалися в архіві родини Квашніних-Самаріних в Історичному Музею в Москві (743 № 375 св. I) серед родинного листування та донесень з родинного маєтку до братів Михайла і Андрія Квашніних в роках 1679—1681. В тім часі Андрій Квашнін був стольником в Москві.

На зворотних сторінках сього архіву й знаходяться згадані українські пісні, серед інших великоруських пісень. Всі ці пісні списані одною рукою, за винятком тільки декількох. Запис дуже не чіткий, зроблений прихашцем, при тому досить мало грамотний.

Перша з пісень тільки уривок, що немає початку, три інші заховалися краще.

Хочеш мене старенкого да й покинути (2)
Охъ умри умри да старые кости (1)
Жалься боже, жалься боже мои молодости (2)
О и не умираешь и не пропадаешь (1)
Тылько мене молодую да забавляешь (2)

Ишла девчина до Днепра по воду ішла девчина до [Днепра] воду.
Ои глянула на быстрюю воду. Ои глянула на быстрюю воду
Казаченко по Днєпрове плывле *)
Девчиненко бѣлы ручки ламле
Плыви плыви козаچه до мене
Нехай сяду у човенъ до тебѣ
Скоро девчина в човенъ уступила
Днєпровая хвиля наступила
Ставь се човенъ воды набирати
Стала девчина козака прохати
Ратуї же мя козаченку ратуї
Дамъ я тобѣ великую плату
Не хочу я великия платуы
Тылько хочу да за себѣ взяти
Гдымъ ся взоїла на Днєпрове волна
Видернула девчиненку з човна
Зажурился козаченку стоя
Ои бѣдная головенку моя
О якъ же мне бѣзъ девчини жити
Приде ся мне в Днєпре утопити
Стой не топися душу загубишь
Перевенчаемъся кеды мене любишь.

*) У рукоп. плывлю. Всі вірші аж до кінця повторяються по двічі.

В'ЯЧЕСЛАВ КАМІНСЬКИЙ.

СЛИДИ РОДОВОГО ПОБУТУ В СЬОГОЧАСНИХ ВЕСІЛЬНИХ ЗВИЧАЯХ НА УКРАЇНІ.

Весільний звичай крадіжки курей.

Не вважаючи на неабияку увагу присвячену українським весільним обрядам, далеко ще не все, що увіходило та й зараз увіходить до сього складного комплексу стало за об'єкт окремих спостережень, а з тим разом і наукового опрацювання. До таких моментів, чи то майже невідомих, чи то мало відомих у весільному ритуалі належить зарахувати звичай крадіжки курей підчас весілля. За джерело виявлення цього звичаю стали судові справи, а заслуга виявлення їх належить Павлу Михайловичу Дашкевичу (помер 1. березня 1897), що був у свій час відомим селянським адвокатом і визначався, як знавець звичаєво-правних норм селянства. Дослідам його над питаннями звичаєвого українського права присвячено низку статтів, що їх було надруковано в часописові «Юридический Вестник» на протязі 1886—1892 років. Працюючи у цій галузі Дашкевич присвятив свої статті як принциповим питанням звичаєвого права України, так і окремим найбільш видатним та яскравим, як приміром: приймацтво — це найдокладніша його праця¹⁾, передшлюбні витрати за звичаями Українців²⁾, нотаріяльна діяльність волостей³⁾ і майбутній цивільний кодекс та народні звичаї⁴⁾.

З-поміж питань порівнюючи дріб'язкового значіння Дашкевич спинив був увагу тільки на одному і саме на крадіжці курей підчас весілля⁵⁾. Чи це тому, що на нього ніхто раніш уваги не звертав, а воно цього вимагало, чи тому щоб висвітлити разом і значіння звичаю, який міцно заховуючись в житті й існуючи як певний стародавній звичай, став за об'єкт судового розгляду. Студіюючи за архівними матеріалами вироки волосних судів в добу зараз же після знесення кріпацтва, Дашкевич натрапив на цей звичай, який у документах текстואльно він подає так:

«№ 4. 1862 года октября 31 дня. Киевской губ. Сквирского уезда, 4 мирового участка, Лучинский крестьянский волостной Суд, вследствие жалобы жительствующей в с. Лучине солдатки Секлиты Саварцевой, что здешние временно обязанные крестьяне Федот Иванов Левончук и Максим Афанасьев Онищенко во время одной крестьянской свадьбы ночью тайно взяли три курицы Саварцевой и, зарезав их, по приготовлении скушали. Постановил

1) «Юридич. Вестник», 1887, август, сс. 538—565.

2) Ibid., 1892, февраль, сс. 216—238, апрель, сс. 523—546.

3) Ibid., 1891, май—июнь, сс. 138—156.

4) Ibid., 1886, август, сс. 496—529.

5) Ibid., 1891, сентябрь, сс. 151—152.

хотя по принятому крестьянами постоянному простонародному обычаю во время случающихся свадеб как в домах, где таковыя производятся, так и в соседних домах, тайно брать у бывших на свадьбе домовых птиц резать и таковыя кушать, — за что обиженный за то претензию не простирает, — то таковой обычай, признавая преступным и обидным каждому хозяину, которого птицы будут взяты, даже можно назвать воровством. В цели прекращения подобного зла на будущее время в пример прочим означенных Левончука и Онишенка наказать при волостном Правлении по 15 ударов розгами и велеть им за те курицы по стоимости их удовлетворить Саварцеву, буде она того пожелает; притом внушить им, чтобы они от подобных обычаев воздерживались; каковое решение возложить к исполнению на сельского старосту селения Лучина Легасяі Диденка. Засим чтобы навсегда был прекращен по всей Лучинской волости этот вредный обычай — возложить на старшину Бигича учинить о сем подлежащее свое распоряжение.

Подавши цей вирок, Дашкевич зазначає, що тепер (статтю друковано у р. 1891), у Сквирському повіті цей звичай цілком зник, але старі люди одногосно свідчать, що до внесення кріпацтва він міцно тримався по багатьох місцях. Далі Дашкевич наводить міркування загального змісту, а саме що українське весілля в своїх обрядах становить глибокий інтерес для правника, бо тут заховуються несвідомо стародавні обряди.

Такі обряди виконують селяне тепер, каже він, механічно за суворо заведеним порядком під керівництвом свахи, яка не розуміє всього, що відбувається, як не розуміють цього і всі присутні. На думку Дашкевича звичай наприклад крадіжки курей має тісний зв'язок з тими побутовими та шлюбними формами, які існували поміж Українців дуже довгі часи. Звичай цей — гадає Дашкевич — утворився через умови життя в добу родового побуту, коли шлюб одного з членів роду становив урочистість цілого роду, і усей рід в його цілокупності брав участь і своїми коштами і безпосередньою участю в цій урочистості. Тимчасом очевидно — розповідає далі Дашкевич — з цього моменту «первоначальний благой его смысл утратился и — как справедливо замечает волостной суд — его даже можно назвать воровством». Цікаву рису додає до цього Дашкевич: «сам суд, восставший против этого обычая, в то же время колеблется назвать действия подсудимых прямо воровством, и самые убытки присуждает условно, не определяя даже их количества в том предположении, что потерпевшая, в виду обычая, может быть еще не пожелает их домогаться. Борясь с обычаем, волостной суд стоит в то же время еще под его давлением»¹⁾. На жаль невідомо, бо про це не згадує в своїй статті Дашкевич, як поставилась до справи сама позивачка, тобто: чи вона побажала відшкодування за покрадених курей, чи ні, і як що побажала, то в якій мірі, бо суд присуджуючи додав: буде она этого пожелает; а про вартість курей не згадує. Можна категорично сказати, що жінка, яка заклала позов, відшкодування не взяла.

Аналогічних справ, як та, що її подає П. М. Дашкевич, зустрічати в волостних архівах майже не доведеться. Тимчасом якщо за крадіжку взагалі

¹⁾ «Юридич. Вестник», сентябрь, 1891, т. VIII, сс. 151—152.

ми подибуємо справ чимало у вирокх тих волостей, яких справи нам доведлося розглянути працюючи на Волині (волості Варковицька, Дубенська, Млиновська і Мизоцька¹) і на Поділлі (Тиврівська, де нам пощастило розглянути вирокх з 1869 до 1883 р. Гавришівська, Калинівська²), справ за крадіжку курей саме підчас весілля довелось подибувати не більше як 3—4 рази. Ясна річ, що справи про крадіжку саме цієї категорії до суду майже не доходили звагалі тому, що ця крадіжка вважалась за звичай, за який карати не було моральної підвалини на думку селянства. І тільки коли скривджена через цю крадіжку особа була запопадлива, скупа та сварлива, вона не могла простити, і зчинявся позов, який, перейшовши через судовий процес, тратив звичайно свою гостроту і кінчався здебільша мировою.

Виходячи з тієї основної думки, що крадіжка курей підчас весілля вважалась за звичай, який виявляють нам судові справи, і який безперечно увиходив до складу весільного ритуалу на Україні, спинімо увагу на двох моментах, що це питання можуть висвітлювати, а саме: а) на вживанні курей звагалі у весільному ритуалі і 2) на крадіжці звагалі, як життєвому вчинку або життєвому засобові, а крім того й на крадіжці курей, що відбувалась підчас весілля. Свої міркування ми будуватимемо крім наведеного випадку, що подав Дашкевич, ще й на тих спостереженнях, що довелось нам здобути на Волині, Поділлі, яких побут і життя нам докладно довелось вивчувати, а також почасти і на Чернігівщині, і нарешті останнього літа (1928 р.) на Дніпропетрівщині.

Вживання курей в межах зазначеної території в той час, як відбувається весілля, провадиться широко й суворо без обмежень не тільки в основних обрядах, але і в дрібних вчинках; воно поширюється й на ті події, що попереджують весілля, набуваючи ритуального звагалі значіння. Звичай, коли вживається курей, можна подати в такому порядку:

1. Як приходять свати сватати дівчину, обов'язково приносять хліб, пляшку горілки, курочку, або півня, а найчастіше (на Волині) пару курей—півня й курку.

2. Як відбуваються після цього змовини—тобто, про те, коли має бути вінчання і весілля, який посаг дадуть батьки молодой, тощо, теж приносять хліб, курей, пляшку горілки.

3. Як дівка дала згоду, то батьки молодой й молодого йдуть до попа, як то кажуть «годити шлюб» (на Волині), тобто умовлятись про те, чи не має яких перешкод до шлюбу і призначити день вінчання, а також умовлятись, скільки платити попові, у церкву, тощо, і оголосити про це в церкві («дати на заповіді» — на Волині). В цих випадках несуть попові подарунок — хліб, курку й півня, пляшку горілки.

4. Як відбуваються заручини, то поміж страв, що їми частують, повинна бути смажена курка, а подекуди (Волинське Полісся) і півень.

¹) Див. нашу статтю: Розподіл двору та його майна у Дубенському повіті на Волині. «Праці Комісії звичаєвого права ВУАН», № 8, сс. 150—168.

²) Див. нашу статтю: Нарис звичаєво-спадкових норм у Вінницькому повіті на Поділлі. «Праці», № 8, сс. 125—149.

5. Як виготовлять коровай, то на верхній його частині наліплюють або пару голубків, або пару курей (курку і півника на Волинському Поліссі, а також в межах Дубенського повіту)¹⁾.

6. Як виражають молоду до шлюбу (вінчання), в той момент, як вона має сідати на воза, їй під ноги кидають чорну курку.

7. Як молодих оселяють після весілля у новій хаті, то, маючи увійти до хати, уперед пускають курку, іноді чорну, щоб на ній окошилось усе лихо та біда, що загрожуватиме тій родині, яка оселяється у новому будинку (на курячу голову)²⁾.

8. Нарешті подекуди, як ведуть молодих до комори, попереду них впускають туди курку (звичайно білу).

9. Як роздають весільний коровай, його розрізають на частини і подекуди разом з ним роздають «бажанта» — спеченого півня. Цікаво спинити увагу на тому як звичайно відбувається це смаження. Воно справді нагадує жертву стародавніх часів. „Бажанта“ випікають в окремому місці, виконуючи певні обрядові дії. Такого півня печуть звичайно на горбочку за селом і з такими обрядами: прив'язують півня до драбини, яку опірають об дерево, а під нею розкладають огонь, і таким чином печуть, потім допікають півня в печі, вже підчас весілля ділять, роздаючи разом з короваєм (Підлясся). На Холмщині також беруть живого півня переважно білого, і вчотирьох несуть на драбині прив'язавши його до неї за село; тут прив'язують його до жердини, яку обмотано сіном і соломой, запалюють і так печуть. Те ж самісіньке доводилось нам спостерігати подекуди й у Дубенському повіті на Волині, а підчас наших мандрівок на Волинському Поліссі (Володимирський, Ковельський, Луцький і Рівненський повіти³⁾). За такий звичай промовляли нам як найдокладніше переважно у Ковельському повіті.

До цих випадків вважаємо за потрібне додати ще такі, що цілком стосуються Волині, які нам довелося здобути. Це є матеріали, що їх недавно у р. 1925 записав був у с. Солотвині, Бердичівської тепер округи, відомий волинський етнограф Василь Григорович Кравченко, і якому ми завдячуємо дану можливість з них покористуватись; вони розповідають за такий звичай:

10. З того ж таки тіста, з якого печуть коровай, випікають дві постаті — півня й курку. Як щойно вони допікаються в печі, їх виймають, ставлять на покуті. Всі присутні повинні виготовити пір'я, і цим пір'ям вибрати ці постаті, обтикаючи їх навколо, зі всіх боків, при чому улаштовують це так, щоб півень відрізнявся довшим хвостом, а курці крім того за спину від шиї прив'язують червону стрічку, звичайно з паперу. На другий день весілля, або підчас перезви, як вже свати в певній мірі начастуються, їм дають оцих спечених з тіста курей. Забравши «ці птахи попід пахі», свати надто сумлінно танцюють. Після танків свати повинні залишити цих курей

¹⁾ «Укр. народ», стаття Вовка, с. 626; наші власні спостереження на Волині.

²⁾ Prof. Adam Fischer, Rusini. 1929, с. 114. В цій цікавій праці-підручнику проф. Фішер подає, що будинок може бути закладений на смерть, на хворобу, тощо. В Райгородку (Рівн. пов.) цукровню закладено на курячу голову; тому фабрика йде гаразд, а кури в Райгородку гинуть.

³⁾ Порівн. „Укр. Народ в его прошлом и настоящем“. т. II, сс. 630 — 631.

в оселі молодих з тим міркуванням, що це забезпечує плідність і взагалі добробут родини, яка через шлюб засновується.

11. В матеріалах того ж таки В. Г. Кравченка, що він записав у с. Сколобові, Пулинського р., Волинської округи (року 1926, XI. 3), довідуюсь, що на весіллі, яке відбувалось в селянина Федора Петровича Хамулки (Росінчука) у р. 1922-му поміж іншими виконувався такий звичай: На другий день весілля чоловік 12 гостей — весільян, вбравшись в широкі свити, — брали рядна та їми обкривали себе; голови об'язували хустками й натикали кругом голови пір'я, а дехто робив з конопляних пачіс косу. Брали ціпки, обмотували їх соломом, бупімто шаблі, за списи брали дрючки. Потім сідали на коней і об'їздили по усіх «сродстевеніках курей бити». І забирали курей з собою на коні та привозили туди, де відбувалось весілля (тобто до хати Хамулки). Як стали їхати ці поїжджачі, стали втікати всі з хати, «Стали куриці рубати, стали піч топити». Порубали креселка, ослони, а всі з хати повтікали. Двоє з них навіть заїхали до хати кінями...

12. Нарешті наші останні досліді весільних звичаїв, що їх переведено в селах дніпрянських лопманів на Дніпропетрівщині, цілком яскраво зазначають про те, що й тут кури у весільному ритуалі вживались і навіть зараз вживаються майже за тими міркуваннями, що їх зазначено угорі. Як одмінну надто рису, тут треба тільки помітити, що крадіжка курей тут відбувається, як обов'язкова частина весільного ритуалу, а останніми часами звичай крадіжки не обмежується тільки курами: він поширюється взагалі на хатні речі (ножі, талірки, тощо). Тимчасом за крадіжку курей, як за звичай весільний, категорично розповідали нам і в с. Широкому і в с. Сурсько-Покровському, не виключаючи Кам'янки Лопманської й Кодака. Цей звичай відбувається там і зараз, при чому курей крадуть звичайно в тих родинах де саме відбувається весілля. Виконавців цього звичаю тут називають Циганами, бо вони намазують себе сажом, надягають стару одіж, лахміття, щоб стати подібними до справжніх Циган. І справу весільної крадіжки переводять взагалі досить вдало, запобігаючи цим веселому настрою. Судових справ тут на Дніпропетрівщині майже не пам'ятають: старі люди, яких мені доводилось про це запитувати, розповідали (у с. Широкому), що років 60 тому (приблизно у 1860 р.) була раз виникла судова справа, і за крадених підчас весілля курей довелось заплатити біля 50 карб., а крім того тих що покрали, покарали різками. (Яків Олійник у с. Широкому — 28 червня 1928 р.).

Отже не поширюючи свого екскурсу про вживання курей взагалі у весільному ритуалі на Україні в наші часи, випадає сказати, що звичай цей треба вважати за більш менш розповсюджений, і це доводять події життя сьогочасного й недавноминулого (у спогадах старих людей). Разом з тим виявляється в цьому звичаї вживання курей, як окрема помітна риса, звичай крадіжки курей підчас відбування весільного ритуалу. Вона стоїть в очевидному зв'язку з обов'язковою участю у колишній весільній урочистості всіх членів роду. За це коротко говорив П. М. Дашкевич, щоб підкреслити публічний характер весілля. Далеко докладніше про це промовляє Сумцов у своїй праці: «Хлеб в песнях и обрядах». Ми не можемо не визнати за цілком слушну його думку, що участь всієї сільської громади у весільних

урочистостях була обов'язкова, і викликали її причини релігійні чи юридичні, а може ті й інші вкупі. З одного боку, як слушно зазначає Сумцов, суспільне й приватне богослуження тут зливалось в одно гармонійне ціле. І всякий, хто міг, хто був у селі, і був в такому віку, що міг брати будь-яку активну участь, повинен був прибути на весільну урочистість.

Підчас відбування цієї урочистости вславлялись боги, які прихильно ставились до хліборобства, а також і до весілля, в якому вони за віруваннями людности у стародавні часи брали участь, хочаб символічно у вигляді коровай, вінка і розсипали свої дари на молодих, на їх рідню і на всіх присутніх. З другого боку тісно сполучалося з цим і юридичне значіння. Молода (дівчина) — вважала так людність — належала не тільки тій родині, де вона находилась і зросла, але й цілому родові, і навіть цілій сільській громаді, на шлюб у всякому разі дивились, як на торговельну угоду («сделку») сутогромадського значіння, і в ній тою чи іншою мірою зацікавлена була уся громада, що брала певну участь як в справі кожної окремої родини в її цілому, так і поодиноких її членів. Весільне оточення, в якому ми бачимо сполучення цих двох основних елементів — релігійного і громадсько-юридичного, являло таким чином цілісний ритуал, в якому події й усі предмети мали не просте, буденне, звичайне, а сакральне та магічне значіння, і до нього взагалі, як і до окремих предметів, ставились і зараз ставляться з повагою й пошаною. В цьому оточенні повинна скластись була заповідь до добробуту й щастя, що благодіти його і бажати для молодих являє обов'язок усіх присутніх на весіллі; цей обов'язок нібито накладає на людину, яка була присутня, усе те оточення, в якому весілля відбувається¹⁾.

Отже ми маємо головні моменти, в яких виявлялось і тепер здебільшого виявляється не тільки вживання курей у весільному ритуалі, а з тим разом самий весільний ритуал становить прилюдне й урочисте явище людського побуту, в якому тісно сплітались елементи релігійний та юридично-громадський, і тому участь всіх членів громади, можна припустити, була обов'язковою.

Тепер звернімось до питання про крадіжку курей у весільному ритуалі і розглянемо його, як звичай. Попереду ніж це питання розглядати, треба спинити увагу на питанні про крадіжку взагалі і на тих поглядах, яких додержується наш нарід в цьому питанні.

Вважаючи крадіжку за нечесний засіб придбання речей, селянство — зокрема на Волині та й на Поділлі, та по інших місцях — засуджує цей засіб, ставиться до нього взагалі цілком негативно. Тимчасом випадає сказати категорично, що поруч з тим існує переконання й інше, а саме: тільки крадена річ може стати на користь, і тому, засуджуючи крадіжку взагалі, як ненормальний вчинок, селянство не від того, щоб збільшити свій добробут іноді через крадіжку. Таке переконання не допроваджує однак до такого висновку, що треба взагалі красти, але виявляється в поодиноких вчинках дрібної крадіжки. До таких вчинків можна зарахувати крадіжку курей взагалі. Додати випадає що звичайно кури, як певна реальна річ, добробуту

¹⁾ Н. Ф. Сумцов, Хлеб в песнях и обрядах.

значною мірою збільшувати не можуть; проте кури, як річ зручна для крадіжки, являють один з її об'єктів поруч з іншими. Тут як і на інших об'єктах, бупцімто пересвідчуються селяни, що тільки крадене йде на користь. Тут ми не можемо обминути, не згадавши розповсюджену на Волині приповідку: якщо якась річ подобається гостеві, він шуткуючи каже до господаря: треба в вас її вкрасти. Він не просить дарувати, а просто й одверто каже: треба в вас її вкрасти. Таким чином маємо подвійне переконання: крадіжка взагалі засуджується, і з другого боку — тільки крадене може нібито стати на користь. Інша справа стає, якщо ми, виходячи із звичаю весільної крадіжки курей, звернемо увагу на те значіння, в якому вживаються кури у весільному ритуалі. Кури тут предмет не буденний, не звичайний; передо всім це емблема, символ чогось вищого, кращого; потім це предмет, якого вживання нагадує обрядові жертви, і без нього не відбувається тепер ні одне весілля, а нарешті самі форми вживання: кроплення кров'ю — їжа, смаження показують, що вживання має ще магічне значіння; навіть вживання живих курей яскраво свідчить за це магічне значіння.

З приводу оцього міркування вже склалося цілком свідоме переконання, на ґрунті якого існує змагання взяти ту річ, що є яскравою ознакою, чи емблемою щастя, але взяти її не як подарунок, а саме вкрасти її, бо тільки ж крадене йде на користь. Ось цей момент міркування можливо здебільшого й запобігав захованню звичаю весільної крадіжки курей аж до нашого часу, коли вже ті підвалини, що спричинилися до його походження, давно зникли і зі складу свідомих стимулів, які підтримували весільний ритуал в його цілому, одпали¹⁾.

Подаючи ці міркування ми не вважаємо їх за категоричні і безперечні, ми подаємо їх тільки, як спробу тлумачення одного з цікавих моментів весільного ритуалу, що гідний уваги.

Щождо юридичного боку весільної крадіжки курей, то випадає зазначити, що приваблює до себе він увагу тим, що він є саме звичай і як звичай, за правосвідомістю людности, карі не повинен підлягати. Така очевидячки думка глибоко опанувала свідомість селянства, і тому судових процесів за цю категорію крадіжки майже немає. Ті ж, що є, виявляють з одного боку самий звичай в його суті, ставлячи в зв'язок з весільним ритуалом взагалі, у його сукупності. З другого боку вони свідчать, що людність ставилась до весільної крадіжки курей не як до крадіжки взагалі, а як до звичаю, що увиходив до складу весільного ритуалу. Тимчасом із справ судових ми довідуємось, що суд все ж таки карав, якщо тільки за весільну крадіжку курей справа доходила до суду. Кара була подвійна: треба було платити за крадених курей, а крім того ще й карали різками тих, що їх було обвинувачено в крадіжці. Таким чином суд (навіть волость) ставав всупереч з правосвідомістю селянства, прямуючи своїми вироками до того, щоб цей звичай викоринити (справа, яку подав Дашкевич, і наші власні спостереження), та й ще допомогти розпорядженнями своїми цьому викоринюванню. Проте правосвідомість селянства визнавала твердо весільну крадіжку курей

¹⁾ Е. Г. Кагаров, К вопросу о классификации народных обрядов, с. 248.

Його ж, О значении некоторых свадебных обрядов. ИРАН. 1917, с. 646.

за звичай, вперто його виконуючи; цікаво до цього додати, що звичай цей заховався до теперішнього часу, навіть у такій місцевості (на Дніпропетровщині), де інші звичаї, які на Україні взагалі досі виконують (як святкування Купала, тощо), тут вже цілком зникли. Тимчасом — це вперте його виконання, всупереч загальному поглядові на крадіжку взагалі, викриває нам стародавню його підвалину і освітлює цікаву сторінку родового побуту первісних часів, від яких залишився цей уламок,

Якщо ми візьмемо до уваги всі ці міркування, то буде ясно, що крадіжка курей у весільному ритуалі, як звичай, має глибокий ґрунт у віруваннях і поглядах минулого, і міг він виникнути із сполучення моментів ритуальних і психологічних, і зберігся до наших часів несвідомо, як ремінісценція колишнього стародавнього вірування в сонце, в півня, як емблему його, зі всіма окремими додатковими рисами. На ґрунті еволюції життя основа цієї ремінісценції заховалась, і цьому певною мірою запобігло те оточення, в якому повинно було відбуватись весілля: тут не повинно було бути нічого сумного, жадливого; а з другого боку тут на весіллі магічного значіння набувають не тільки такі предмети, як кури, не тільки вчинки й дії, а й слова (побажання молодим довголіття, щастя). Це оточення з бігом часу, трапляючи релігійні підвалини для свого існування, не втратило психологічних — на весіллі повинно бути весело, бо це їє запорука добробуту, і для цього вживались певні засоби. Присутні на весіллі повинні були сприяти веселому настроєві — танками (взявши „птахі попід пахі“), співами, гумором, жартами і різними вигадками. До таких вигадок жартовливого характеру, що тепер відбуваються, безперечно треба зарахувати і крадіжку курей; ця вигадка разом з іншими засобами щодо утворення веселого настрою повинна складати один з тих психологічних моментів, які разом з тим забезпечуватимуть добробут молодій родині, що через шлюб засновується. І тепер, хоча на це дивляться тільки як на жартовливу вигадку, але визнають обов'язковою; вона повинна увіходити до складу весільного ритуалу. Несвідомо тут ми маємо заховану думку про символічне та й магічне значіння курей, що у весільному ритуалі набувають значіння свого роду талісманів, що несуть з собою добро, прибуток; і в самій крадіжці цінні не курка або півень, як такі, а як предмети, в яких заховано ту магічну силу, що їм саме весільне оточення надає. До цього ми вважаємо потрібним додати, що весільна крадіжка курей тільки в тих родинях переводиться, де відбувається весілля; це через те, що ця родина нібито саме через весільний ритуал стає на деякий час джерелом, в якому зосереджено все те, що забезпечує добробут. Природне бажання людини конкретно, хоча й частково, прилучитися до цього добробуту, і до того щастя, що так добросумлінно бажать підчас весілля молодим, і для забезпечення якого уживають усіх заходів, становить певний стимул для весільної крадіжки

ЄВГЕН КАГАРОВ.

ПРО ПОХОДЖЕННЯ ДЕЯКИХ ПОРТУГАЛЬСЬКИХ ТА ІТА- ЛІЙСЬКИХ НАРОДНИХ ЗВИЧАЇВ.

I.

Качання по землі. Качання по землі визначається в Португалії, як і у багатьох інших народів, одним із засобів народної медицини: щоб позбавитися болів у шлунку, треба качатися по землі саме тоді, як возуля починає кувати.¹⁾ Hermann Urtel, Beiträge zur portugiesischen Volkskunde, Hamburg, 1928, 59, пояснює цей звичай, яко акт сприймання в себе цілющої сили землі. Проте можливо, що в основі обряду, який ми дещо розглядаємо, лежить стремління передати хворобу, яку нарід у своїй свідомості уявляє собі як матеріальне начало, землі. Спосіб передавання хвороби якісь іншій речі через зіткнення з нею, як відомо, дуже поширений в первісних забобонах.²⁾ Н. Urtel (ibid.) гадає, що обряд качання по землі всюди й у всіх випадках зводиться до акту сприймання в себе її сили (Kraftübernahme). Він сперечається проти тлумачення Wilh. Mannhardt'a, згідно з яким це качання — засіб хліборобської магії, яка має своїм завданням надати ланові родючість: той, що качається по ниві, виображає духа родючости. Мені, здається, що Urtel змішує тут дві різні дії: качання, яко народньо-медичний засіб передавання хвороби землі, і яко магію родючости, яка колись була статевим злученням (паруванням) на полі з метою передачі родючости рослинності (збіжжю, зіллу). Проти припущення Urtel'a про засвоєння тими, хто качається по землі, її благодійної сили, промовляє той факт, що у Слов'ян качають по ланах священників у повнім церковнім одязі; таким чином, тут магічна сила, очевидно, йде від священника, який вступив місце колишнього жерця чи шамана, й передається землі.³⁾

II.

Забобони зв'язані з сміттям. За португальським народнім повір'ям сміття не треба вимітати вполудне чи ввечері з хати, а треба залишати його за дверима, інакше можна й щастя викинути разом із сміттям.⁴⁾

¹⁾ A. Tradição Serpa III. 176.

²⁾ Frazer, The Golden Bough, Third edition, Part VI. The Scapegoat. London, 1925, cc. 1 — 71.

³⁾ Про качання на ланах у РСФСР і на Україні див. Зеленін, „Етнографічний Вісник“, V, 1927, cc. 1 — 10. В Польщі Bystroń, Zwyczaje żniwiarskie w Polsce Krakow, 1926, cc. 93, 242 і далі. Взагалі про цей обряд Frazer, The golden Bough, Part, II, 102 й далі.

⁴⁾ Urtel, 77.

Urtel ставить з цього приводу питання, чи не є сміття житлом духів родючості. Проте у більшості індо-європейських народів сміття вважається місцем перебування домашніх духів, або душ предків.¹⁾ Тому що на них дивляться як на охоронців ще живих кривних, і тому що в певні моменти (полудне, північ, тощо) вони невидимо збираються в хатніх кутках та в інших місцях, то в ці часи сміття з хати викидати не рекомендується.

III.

Небезпеки зв'язані з дзеркалом. Ще в законі. D. Ioaõ 1403 р. забороняється християнам *lance varas, nem faça circo, nem veja em espelho*. (Urtel, 77). Маленьким дітям не треба дивитися до дзеркала, бо вони будуть поволі вчитися (ibid). Подібні забобони знаходимо і в Німеччині.²⁾ Urtel гадає, що відбивну властивість дзеркала нарід приписує впливові нечистої сили. В дійсності ж відбиток людини в дзеркалі — це за народним повір'ям — душа того хто дивиться в дзеркало, так само, як некультурні народи вважають фотографічну картку чи портрет — за двійника людини. Не треба дивитися в дзеркало без особливої потреби, особливо дітям, роділям, тощо, щоб не наражати душу людини, себто відбиток у дзеркалі, на небезпеки з боку злих духів. Народне тлумачення, що зв'язує дзеркало з нечистою силою, є пізніша раціоналізація.³⁾

IV.

Граната, як символ щастя й плодючості. В день Водохрещ у Португалії існує звичай їсти гранатове яблуко; половину з'їдають, а кісточки розподіляються між співучасниками — їдцями, приносячи їм щастя; другу ж половину гранати з встромленою в неї монеткою вішають і так залишають до наступного року.⁴⁾ Urtel не пояснює, чому гранату вважають за символ достатку й родючості. Я гадаю, що можливо овоч гранатового дерева з силою силенню кісточок, як мак та інші рослини із значною кількістю насіння, дав привід бачити в ній символ плодючості, й засіб підвищення творчості, продукційності природи й людини.⁵⁾ За Гіппокритом граната сприяє зачаттю;⁶⁾ В старо-грецькій весіллі гранатове дерево відіграє певну роль.⁷⁾ Взагалі воно зв'язане з культом Афродити.⁸⁾

¹⁾ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, I, 1927, с. 1132; E. Fehrle, Hess. Blätter f. Volkskunde, XI, 1912, с. 215 й далі. Sartori, Sitte u. Brauch, III, 114 n. 7.

²⁾ Wuttke, Der deutsche Aberglaube, с. 392, § 600.

³⁾ Про дзеркало в народніх забобонах див. Haberland, Der Spiegel im Glauben und Brauch der Völker. „Zetschrift für Völkerpsychologie“, XIII. 1882; v. Hegelein, Bild, Spiegel u. Schatten im Volksglauben. „Arch. f. Religionswissenschaft“, V. 1902, T. 37; Samter, Geburt, Hochzeit, Tod. Leipzig, 1911 с. 134. й далі; Frazer, The Golden Bough, third edit. Taboo etc., с. 94 і далі; Roheim, Spiegelzauber. Leipzig—Wien, 1919.

⁴⁾ Urtel, 35, 45.

⁵⁾ Murr, Pflanzenwelt in der griech. Mythologie. Innsbruck, 1890, сс. 50, 183.

⁶⁾ Hippocrit, III, 580 Fuchs.

⁷⁾ Eriph. ar. Athen II, 84 с.

⁸⁾ Baudissin, Studien zur semit. Religionsgeschichte, II, 207. Gruppe, Griech. Mitologie u. Religionsgeschichte, München, 1906, с. 1369.

V.

Св. Іляріон (Santo Hilario) й дівчата — покійниці.

За народнім повір'ям, св. Іляріон позбавляє вінка (дівочої невинності) дівчат, що вмерли не пізнавши кохання. ¹⁾ Як могло виникнути таке повір'я? Я зіставляю його із звичаєм відправляти підчас похоронного й весільний обряд юнаків та дівчат, що померли без вінчання. Звичай цей розглянув Otto Schrader в своїй книзі: *Totenhochzeit*, Iena 1904 р. На Україні в похороннім ритуалі й досі збереглися елементи весільного обряду у вигляді особливого весільного одягу й головного убору, обручки, тощо (величезний матеріал зібрав К. Червяк в своїх статтях надрукованих в українських наукових виданнях. ²⁾ О. Schrader зв'язує посмертні шлюби дівчат та нежонатих парубків із первісною вірою в конечну потребу шлюбу і в цім житті і в тогосвітнім. ³⁾ На цім ґрунті могло виникнути на мою думку повір'я про св. Гіларія, що позбавляє невинності померлих дівчат.

VI.

Кам'яні купи, як надгробки. Urtel ⁴⁾ пояснює поширений в Португалії звичай кидати каміння, хмиз, гілля на могили небіжчиків, яко жертву душам померлих. Мені здається, що походить цей звичай з стародавнього інституту литоболії, себто побивання злочинців камінням ⁵⁾ і що первісно купи каміння споруджались над особами, що вмерли неприродною (примусовою) або передчасною смертю.

І дійсно, вже в біблії згадується звичай закидування могили злочинців камінням ⁶⁾. Прочани перших століть християнства описують купи каміння в Палестині, що вкривають могили небіжчиків, яких нарід ненавидить: кожний, що проходить поуз могили, кидає й собі каменюку на купу ⁷⁾. Недурно ж у Греції й у наші часи, проходячи поуз купу каміння, подорожній кидає в неї каменюку з словами прокльону на адресу ворога ⁸⁾. У Слов'ян існує звичай кидати на могили померлих, що загинули не своєю смертю, каміння, гіляки, соломку, тощо ⁹⁾, щоб відвести від себе їх гнів та пімсту. Португальський звичай кидати камінь, проходячи поуз хреста, що відзначає місце убивства ¹⁰⁾, відбиває в собі, як мені здається, найстаршу стадію ровзвитку

¹⁾ Urtel, 49.

²⁾ Напр., «Етнограф. Вісник», V, сс. 143 — 178; «Наук. Збірн. Етн.-Краєзн. Секції Харк. Н.-Д. Кат. Історії Укр. Культури», VII, I, 1927, сс. 113 — 121.

³⁾ Див. також E. Fehrle, *Kultische Reuschheit*. Giessen, 1910, 19, n. 2.

⁴⁾ Сс. 52 — 53.

⁵⁾ Про інститут побивання камінням див. R. Hirzel, *Die Strafe der Steinigung*. *Abh. der „Sächsischen Gesellschaft d. Wissenschaft“*, XXVIII, 1909, с. 255.

⁶⁾ Ісуса Навіна, VII, 2. Цар., 18, 17.

⁷⁾ „Archiv für Religionswissenschaft“, XII, 1912, с. 137.

⁸⁾ B. Schmidt, *Steinhaufen als Fluchmale*. „Jahrbücher f. Philologie“, CXLVII, 1893, сс. 369 — 395; йороз, *Neugriech. Volkskunde*, „Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt“. 1911, с. 662 й далі.

⁹⁾ Зеленин, *Очерки русской мифологии*, 1916, с. 28. Вол. Білий, *До звичаю кидати гілки на могили etc.* „Етнограф. Вісник“. III, 1927, сс. 82 — 94. M. Murko, *Wörter und Sachen*, II, 1910, с. 159. ¹⁰⁾ Urtel, 52.

звичаю, що нас інтересує. Лише потім він, той звичай, набуває значіння умилюючої жертви душі небіжчика: той, хто кидася камінню на могилу, нібито тим самим бере участь у похованні небезпечного померлого злочинця: самовбивці, топельника, тощо.

VII.

Свята на честь свійських тварин. В Італії, як і у багатьох інших народів, що стоять на ступені скотарського або хліборобського господарства, існує звичай обходити в певні дні свята, присвячені пам'яті святих, яких вважається за патронів тої чи іншої породи свійських тварин. Св. Антонія вважають за патрона свійської худоби і в його день коней, а також мулів і віслуків, прикрашених китицями з пир'я та квітками, в давні часи приганяли до церкви святого (напр. в Есквіліні) для благословення. В наші дні ритуал в основі своїй мало перемінився. У великих містах мешканці його самі приводять худобу до церкви, а в селах священники йдуть до селян (ходять по селянських дворищах), щоб поблагословити худобу та дріб—свійських птахів. Хліви прикрашаються по святковому, і аббат кропить свяченою водою на всі боки. Далі йде обряд роздавання „хлібів св. Антонія“, які дають худобі, щоб охоронити її від усякого лиха та від уроків. Священик залишає грубе виображення святого, призначене бути окрасою хати, й дістає за це подяку, звичайно натурою.

В деяких місцевостях Італії існує ще такий звичай. Купують поросю, якому дають повну волю бігати по селу й ритися у всіх дворах. Воно росте, й про нього дбає й годує його вся сільська громада. Але через рік поросю, що за той час виросло й стало свинею, розграють в лотерею. Той, хто виграв свиню, пригонить її до дому у супроводі юрби односельчан, колить, й частує всіх її м'ясом на честь святого ¹⁾.

Багато з особливостей італійських свят свійських тварин мають аналогії в обрядах інших народів. Так у Німеччині в св. Антонія 17-го січня ритуальною їжею буває свинина ²⁾; там же на день Вшестя свійську худобу обводять навколо красного дерева, кроплять пивом і благословляють ³⁾. Св. Рохус вважається патроном худоби і в його день (16-го серпня) йому приноситься у жертву дробину й всяку худобу, обводячи, або обносячи її перед цим навколо місця культу (*ibid*). На св. Якова в Силезії та Богемії скидають із вежі прикрашеного цапа; кров його вважається цілющою ⁴⁾. Св. Георгій вважається за патрона коней і в присвячений цьому святому день улаштовується урочисті перегони й благословення коней ⁵⁾.

В Росії (центральных районах) 1-го січня в день св. Василя Кесарійського справляють свято безрогих (свиней): всі односельчани їдять засмажене „кесарятське“ поросю, яке вважається ніби спільною власністю, а гроші за частування йдуть на користь причта парафіяльної церкви ⁶⁾. Подібний звичай засвідчено й для північної Росії: всі члени родини їдять свинячу

¹⁾ A. Sancellotti, II. Lazio. Usi, costumi, tradizioni canti del popolo Romano. Roma, без року, 2-е вид. сс. 93 — 97.

²⁾ Sartori, III, 28. ³⁾ Ibid. 242. ⁴⁾ Ibid. 239. ⁵⁾ Ibid. 169.

⁶⁾ Максимов, Неведомая, нечистая и крестная сила, с. 332.

ковбасу, наслідуючи рохкання й рухи свині ¹⁾. На святих Фрола и Лавра (18 серпня) святкується у східніх Слов'ян кінське свято ²⁾, на Георгія Звитязця (23 квітня) виганяється череду в поле на пашу ³⁾.

Яка ж природа й ґене́за цих свят на честь свійських тварин? Мені здається, що ці свята, основний елемент якого є принесення в жертву й спільне поживання м'яса заколотої тварини, були одною з форм спільного громадського живлення: спочатку свійські тварини не йшли на їжу, за винятком принесення в жертву й священних громадських трапез, коли всі члени соціальної групи причащалися особливої магічної сили (мана або оренда), втіленої в жертвовній тварині ⁴⁾.

¹⁾ Зеленин, *Ostslav. Volkskunde*, с. 63.

²⁾ Максимов, *Ibid.* с. 451.

³⁾ *Ibid.* с. 443.

⁴⁾ Див. Ф. Капельоси, *Экономика и религия*. Гос. Изд. 1927, с. 101.

МАРІЯ ЖУКОВСЬКА.

ЗІ СТУДІЙ НАД КОБЗАРСЬКИМИ ГУМОРИСТИЧНИМИ ПІСНЯМИ.

Пісня про тещу.

Гумористичні вірші кобзарів і лірників, не дивлячись на їх популярність серед публіки і часте виконання співаками, мало звертали увагу збирачів і дослідників народньої творчості, певно тому, що увага їх зупинялась на більш серйозному репертуарі — спеціально історичному. Через це ми не тільки майже не маємо студій про них, але розпоряджаємо дуже малою кількістю записаних текстів, що цілком не дають поняття про розвиток цієї галузі поезії.

Це ми особливо виразно помітили зв'язуючи тексти пісні про Тещу, яку ми взяли тут дослідити. Надрукованих варіантів цієї пісні маємо всього 6, але в списках репертуарів кобзарів і лірників вона згадується дуже часто, очевидно як п'єса дуже популярна. Так напр. зі списку репертуарів у Сперанського¹⁾ бачимо, що Тещу співали такі співаки: Чернігівської губ. кобзарі П. С. Братиця, П. Дуб, Т. Пархоменко, П. Гарасько, який знав багато приказок про тещу, лірники А. Гоминюк, А. Побегайло, Н. Дудка, Е. Мокровіс, А. Приходько; Полтавської губ.: лірники — Д. Куций, Н. Дуброва; Харківської: Кобзар І. Нетеса; Київської губ.: лірники — А. Корнієнко, Прищенко.

Як бачимо, Тещу співали в різних місцевостях майже по цілій Україні і певно різні місцеві варіанти мали свої характерні особливості, які б було варто відмітити, і се велика шкода що їх не записано, тим більше що існуючі записи торкаються тільки однієї частини України: Чернігівщини і Західного Правобережжя: Волині і Поділля.

Але все ж не вважаючи на невелику кількість записаних текстів Тещі, їх аналіз дає цікаві помічення над іншими гумористичними піснями в кобзарсько-лірницькій репертуарі.

Зміст пісні про Тещу не складний. Оповідання починається любовною пригодою жінки героя-селянина, дрібного господаря, з дяком в відсутності чоловіка, який поїхав на базар або до млина. В одних варіантах чоловік вертається до дому і по різних ознаках здогадується, що жінка йому зрадила. І коли йому не вдається добитись признання, іде до тещі за порадою. В інших варіантах зять вертає з невдалого базарювання, боїться їхати до жінки і йде також за порадою до тещі. Далі у всіх варіантах події розвиваються більш менш однаково. Теща замість підтримати зятя, зустрічає його

¹⁾ М. Сперанский, Южно-русская пѣсня и современные ея носители (изъ „Сборника“ Историко-Филологическаго Общества при Институтѣ кн. Безбородко, въ г. Нѣжинѣ, т. V). Кієвъ, 1904.

побоями, і розсержений зять думає помститися. Для цього він запрошує тещу до себе на вечерю, для якої готує зовсім не з'їдобні речі, і коли теща приїздить, він знущається з неї, б'є її, так що вона ледви втікає і прибігши до дому, зі страхом просить дітей (або в інших варіантах — і діда) подивитись чи не йде знов за нею зять. В деяких варіантах зять дійсно вертає і запрошує тещу на другу вечерю. В інших теща боїться безпідставно.

При ознайомленні з текстами Тещі перш за все кидається в вічі, що всі варіанти діляться ніби на дві групи. До першої належать ті записи в яких говориться про невдале базарювання зятя, побої тещі і помсту зятя; в другій — всі перераховані моменти з додатком моменту зради жінки і ревновців чоловіка.

Перша група складається з варіанту ніжинського кобзаря Павла Братиці¹⁾ і з варіанту записаного О. Малинкою від сосницького кобзаря Власка²⁾.

До другої групи належать записи від ніжинського кобзаря Прокопа Чуба³⁾, від літинського старця Олександра⁴⁾ і від Палажки Лемешукової⁵⁾:

Крім того треба відзначити варіант зі збірника Кондрацького кінця XVII в.⁶⁾, записаний на Волині; його не можемо зразу віднести ні до I-ої ні до II-ої групи, бо не маємо його початку, який очевидно в часі запису сього тексту був уже затрачений.

Коли ми порівняємо варіанти цих 2 груп, то побачимо, що отсі епізоди невдале базарювання зятя, його візита до тещі, запросини зятем тещі до себе, пригоди тещі у зятя в основі своїй зовсім тотожні. Тому являється думка, що варіанти, в яких має місце момент зради жінки, зложені з 2-ох різних пісень і вони ніякого органічного зв'язку один з одним не мають. Це тим більше вірогідно, що про жінку і зраду говориться тільки в початкових рядках варіантів, і далі ця тема зовсім не розвивається, а жінка цілком перестає фігурувати. Такої думки видно придержується і акад. М. Возняк що вважає початок з жінкою (він говорить тільки про варіант Олександра) за додаток з якоїсь пісні на тему «Москаля Чарівника». Але нам здається, що з таким висновком не слід поспішати і тому ми повернемося ще до сеї думки.

Як ми говорили, окрім додатку про жінку — різниці в більшості варіантів тільки в деталях: в перестанові фраз, заміні слів, у вставленні нових фраз, які однак не змінюють загального змісту варіантів:

Так у П. Братиці та Власка варіант починається оповіданням:

Ой поїхав Охрім	Да купив ячменю
Та за Віллю по хміль	Аж за цілих сім кіп
Не купив хмелю	Да тульки зо жменю.

¹⁾ «Записки Ю.-З. О. Р. Г. О». 1874 т. II. Приложение к сообщению о кобзарях Павле Братиче и Прокопе Дубе, с. 116.

²⁾ О. Малинка, Кобзарі С. Власко та Д. Симоненко й лірник А. Іваницький і їхній репертуар. «Первісне Громадянство», 1929 р. I кн. с. 115.

³⁾ А. Н. Малинка, Прокоп Чуб. «Этнографическое Обзоріе», 1892. № 1. с. 164.

⁴⁾ В. Боржковскій, Лирники. «Кіевская Старина», 1889 г. Сентябрь, с. 653.

⁵⁾ Етнографічні матеріали, зібрані В. Кравченком т. I. Пісні, христини та весілля с. 72.

⁶⁾ Возняк, Із збірника Кондрацького кінця XVII в. «Записки Наукового Товариства імени Шевченка», III. CXLVI 1927 р., с. 155.

У Прокопа Чуба початок інакший:

Присвятої Трійці! Слухайте, хлопці, слухайте молодці!
Сей день іспостити — до школи сходити,
А Пазина вчула, до школи махнула,
Наварила вареничків, щоб челядь не чула...

і аж після цього засвіту текст Чуба переходить на оповідання: «как по-їхав-же Охрім за Вілля по хміль» і інше.

Найбільш відмінні від решти варіанти Палажки і Олександра. У Палажки перші рядки майже однакові з варіантом Прокопа Чуба, тільки замінені деякі слова: замість «сей день іспостити» — «цей день просьвятіте», замість «до школи махнула» «до дому махнула». Але далі у Палажки оповідання продовжується:

«Дячок молоденький
На підмогу здався —
Іскорчився ізморщився —
На Пазину вбрався». —

У Чуба цих рядків немає. Далі у Палажки зовсім пропущено базарювання Охріма, а говориться про його поворот з млину до дому і його підозріння в зраді жінки:

Їхав Охрем зо млина
Ще світло світилось,
А приїхав до хати,
То вже погасилось.
Входить Юхрем до хати,
Пазини питає:
— Моя, Пазю, мое серце,
Що за гості маїш?..
— Тобі не питати,
Мені не казати,
Хоч би мала на собі
Все лишко прийняти.
— Добре, Пазю, добре, серце,
Що лишко приймаєш,
Либонь, Пазю, либонь серце,
Собі дачка маєш?..

Ходить Юхрем по хаті
Та в тарілки клеї! клеї!
— Отут сидів, прескурвий син
Тільки місце тепле!..
Як побіг той Юхрем —
Одвірок затявся,
Як упав — зуби стяв
Тай не спам'ятався.
— Що то за таке
Побігло малое —
В моїх воротах
В червоних чоботях?
— Десь ти, Юхрем, у дорозі впився,
Чи ти ісказився.
Чорти твою маму знають
За ким ти гонився?..

Далі оповідається про візити зятя до тещі, але теж відмінно від інших варіантів. Напр. у Чуба, у Власка, у Братиці говориться як зять безпосередньо після базару пішов до тещі за моральною так би мовити підтримкою, а вона його відразу «дубовим прачем окутувала», після чого ображений зять вертає до дому і готує для тещі каверзну гостину, з метою помститися і потім запрошує на неї тещу і мстить. У Палажки теща зятя теж зустрічає бійкою, але після того як «праником спину обмалювала»,

На святий день
Тай на неділю,
Запросила теща
Зятя на халазію...
Повела теща зятя
На муравину —

На зелену травину...
Траву пос... кає,
Зятя приймає:
— Їж, зятю, травичку цюю,
Поки я тобі борщику готую...

Після «халазії» теща посилає зятя на торг торгувати, дала йому сім рублів хмелю купувати і т. д. Далі події розвиваються так само як і в інших

варіантах. Зять запрохує тещу до себе і мститися. Відмінний момент тільки в тому, що після гостини у зятя теща збирається до попа:

Сяду я на кота Всю правду розкажу
Та поїду до попа, І пр.....

В варіанті Олександра всі ті ж події, тільки передані вони інакше ніж у Палажки: Поперше цей варіант не має заспіву «Пресвятая троица, Слухайте молодці» і т. ін., а починається з привітання Пазини до дяка:

Добрый вечер, пане дяче,
Давно в тебе була.—

Цього у вар. Палажки немає. Далі варіант Олександра передає сцену між дяком і Пазиною. Не говориться також у нього звідки вертає Юхрем до дому, а просто починається з підозріння, що в його відсутності був чужий чоловік, а далі варіант передає ті ж епізоди, тільки не завжди виражаючи їх так само. Напр. відповідь тещі на запитання зятя у Олександра звучить так:

— Спасибі, батеньку,
А простибі, зятеньку,
А не маю в чім,
Не маю при чім,
Ой дуга у лісі,
А хамут у стрісі.

Ачіпок у краму,
А хто купить, то й йому.
А кобила в стані,
А кобила в стані,
А віжки на лопі.
Ще й тієї не звиті.

У Палажки відповідь тещі виражена трохи інакше і довше:

Ох, спасибі, зятеньку,	А дудечка — в лісі,
Ти, мій рідний батеньку,	А хомут — у стрісі, —
Не маю у чім,	Черевички — в швачки,
Не маю при чім:	А сорочки — в прачкі,
Кобила — в стані,	А хусточки в краму,
А дід — у громаді,	Хто купить, то будить тому.

Епізод з семи рублями є у Олександра і у Палажки, тільки у Палажки ці сім рублів теща дає після «халазії», яку вона улаштовує зятеві:

Послала теця зятя	Не купив хмелю,
На торг торгувати,	Та купив ячменю:
Дала йому сім рублів	За сім рублів срібних
Хмелю купувати...	Повнісіньку жменю. —

У Олександра ж теща дає ці сім рублів як відкупне, коли зять приходить до неї вдруге:

Ой, мамонька, голушонько, Зять іде, похмілля несе. Ой, вийшла теща, Дала йому сім рублів срібних, Послала його на торг торгувати, Хмелю купувати, Щоб він купив хмелю Тай наробив пива.	Щоб же моя теща Руки — ноги мила. А пішов він на торг торгувати, Хмелю купувати, А не купив хмелю, Накупив ячменю— За сім рублів срібних Повнісеньку жменю.
--	--

Близькість цих двох варіантів potwierджує також і те, що тільки в них двох є момент частування тещею зятя травицею, — правда виражено це не однаково:

У Палажки:

Запросила теща	Травину.....
Зята на халазію...	А зятя приймає:
Повела теща зятя	— Їж, зятю, травичку цюю,
На зелену травину—	Поки я тобі борщичку готую...

У Олександра цей епізод скорочений:

Над річкою, над вербою
Там його прив'язала:
— Оттут, зятю, кайся

Трава зелененька — трохи напасеся
Бистренькая водиченька —
Трошечки нап'єся.

Деякі різниці помічаються в закінченні варіантів. Так у Кондрацького теща добравшись до дому і до печі, всю ніч не спить, все зі страхом чекає на зятя:

Що жучка брехне,
Баба з печи од діда порхне:
Глядить дітоїки, чи не зятейка йде.
Скочила з печі,
Одбила плечі,
Упала з полу,
Зломила ногу...

І дійсно очікування тещі не безпідставне. За три тижні зять приходять до неї і знов запрохує її до себе. Але теща вже навчена попереднім разом відмовляється. —

у Олександра:

А що курка киркне
То вже теща на печі
Тай получе крикне.
«Що вітер загуде
Думає теща, зять іде
Похмелля несе, гей!

Зять приходять, але теща виносить йому відкупне і він йде на торг торгувати.

У Палажки, П. Братиці, Власка і Чуба варіанти кінчаються тільки страхом тещі перед поворотом зятя, але цей страх не оправдується: зять більш не з'являється.

Вищезроблений перегляд potwierджує нашу думку, що присутніх різниць в варіантах тещі дуже небагато, хоча все ж існують деякі відміни. Тепер цікаво було би прослідити, яку роль в цих різницях відіграє територія, звідки походять ці кобзарі і лірники, від яких ці пісні записані.

Ми маємо про се такі відомості:

Павло Братиця, кобзар з села Тарашевки Макіївської волости, Ніжинського пов. Навчився співу і гри на кобзі в міст. Міні, Сосницького пов. від кобзаря Бешка¹⁾, що в свою чергу вчився у А. Шута.

Власко, кобзар родом з с. Кудрівці Конотопської округи (колишнього Сосницького повіту), був поводитирем кобзаря П. Кулика, у якого і навчився пісень. Крім Кулика Власко деяких пісень навчився від Корніївського з с. Карюківки Конотопської округи, від старого кобзаря Савки з с. Змітнова Конотопської окр. і від старого бандуриста з с. Ольшанівки (кол. Сосницького пов. тепер Конотопськ. округи²⁾).

¹⁾ «Записки Ю.-З. О». т. II 1874. Павло Братиця и Прокопъ Дубъ, с. 116.

²⁾ О. Малинка, Кобзарі С. Власко та Д. Симоненко й лірник А. Іваницький і їхній репертуар. «Первісне Громадянство» 1929 р. I кн.

Прокіп Чуб, кобзар з с. Макиївки, Ніжинського повіту, род. 1841 р., з 16 років вчився у кобзаря Овсія¹⁾.

Олександр співак без інструменту родом з с. Мизякова, Литинського пов. на Поділля²⁾.

Палажка Лемещукова, очевидно старчиха з Кременецького повіту Волинськ. губ.³⁾.

Тепер коли ми розглянемо варіанти I і II групи територіально то одержимо таку картину: До першої групи належать: П. Братиця Ніжинської окр., учень Бешка, і Власко — Конотопської окр.

До другої: Прокіп Чуб — Ніжинськ. окр., учень Овсія; Олександр — з кол. Литинського пов. на Поділлі; Палажка — кол. Кремен. пов. на Волині.

Ми бачимо, що з Чернігівщини ми маємо кобзарів, які дають нам варіанти тещі і для I-ої і для II-ої групи. Маємо з Чернігівщини з II-ої групи Прокопа Чуба і з I-ої П. Братицю і Власка.

Коли ми порівняємо ці 3 варіанти «Тещі», то помітимо, що варіанти I групи — П. Братиці і Власка — майже зовсім тотожні, варіант же Чуба відрізняється тільки початком, де фігурує Пазина, решта ж зовсім аналогічна з першими двома.

В обох варіантах з II-ої групи: в подільському — Олександра і волинському — Палажки, не вважаючи на різні райони почувається близькість. При тім в цих варіантах маються моменти специфічні тільки для них — це відкупне, яке теща дає зятеві. Різниця ж між цими 2 варіантами полягає тільки в відсутності у Олександра заспіву «Пресвятая Троица, Слушайте молодци» — бо починається він «заспівом»: «Добрий вечір пане дяде, давно в тебе була». Подруге і в тому, що у Олександра Пазина йде до дяка, а у Палажки дяк приходить до Пазини.

Ся подібність двох варіантів з різних губернь пояснюється близькими стосунками між волинськими і подільськими лірниками, про які оповідає між іншим С. Гуменюк син лірника Гуменюка, в статті К. Квітки⁴⁾ на ст. 120: «Бувало лірники з Пикова і Камінця приходили, то од їх (лірники нашої околиці) навчалися. Бувало, що здалека нарошно приходять на храм в нашу сторону щоб познакомиться з моїм батьком. Для свого інтересу навчалися (пісень, яких ненавчив учитель), а то — для заробітку...» На ст. 121: «Батько ходив у Житомир і за Житомир... у Подольську губерню — найдалше у в Галадівку і Уланів; на Захід — у Звягель».

Тепер розглянемо варіант Кондрацького, який стоїть в стороні від I і II групи.

Варіант цей без початку і починається з приготування зятя до зустрічі тещі. Що було в початку невідомо, але про це можемо здогадуватися з інших підробиць. Так ми маємо у Кондрацького і Олександра спільні мо-

1) «Етнограф. Обзор». 1892 г. № 1. Прокопъ Чубъ. с. 164.

2) В. Боржковскій, Лирники. «Кіевская Старина» с. 653 1889 г. Сентябрь.

3) Етнографічні матеріали зібрані В. Кравченком, т. I с. 72.

4) К. В. Квітка, До вивчення побуту лірників. «Первісне Громадянство», 1928 р. кн. 2—3.

менти, які більше ніде не повторюються. Поперше поворот зятя до тещі і запросини її на другу гостину: у Кондрацького це виглядає так:

Приїхав зятейко до свої тещейки,
В три неділі навізаючи,
Не пуйду зятейку,
Не пуйду, батейку.
Дався мині добре твой бенкет знати,
Ледві я утекла з твоєї хати.
Все ж мої плечиці як гной,
А ти, зятейко, по старому мой.

У Олександра: коли зять приходить вдруге:

Ой вийшла теща (до зятя)
Дала йому сім рублів срібних,
Послала його на торг торгувати,
Хмелю купувати.

Подруге як у Кондрацького так і у Олександра теща після запросини іде на село позичати собі одяг, тільки у Кондрацького сусідки дорікають їй, що не заробила змолоду; і відмовляють:

Побігла тещейка од дворца до дворца,
Все того ж прохаючи,
Забігла тещейка своє село від кінця до кінця,
Не минула тещейка жадного дворца,
Не позичила її того чепца.
Жадна їй сосіда докоряла
На раді не попожичала:
Було тобі бабойко, з молоду робити,
Щоб було на старість в чім ходити.

У Олександра теща побігла на село, але не насмілилася зайти до жодної хати і повернулася ні з чим:

Пішла теща в село	А в треті пси зачула,
Позичати всего.	Тай тую минула,
Ідну хату минула,	А четверту поким найшла,
І другу минула,	Тай в головку зайшла.

Також як у Олександра так і у Кондрацького серед страв, що готує зять для тещі, фігурує воша й блоха, яких в інших варіантах немає. Це все дає нам право уважати, що варіант Кондрацького належить до варіантів правобережної групи, які починаються з любовної історії, і можна думати, що і він також так починався.

Таким чином ми маємо дві територіяльні редакції: Волинсько-подільську — до якої належать Олександр, Палажка і Кондрацький, і Чернігівську — до якої належать всі інші. Посередню позицію між сими двома редакціями займає Чуб. Його варіант заслуговує особливої уваги.

Чуб і Братиця училися оба на Ніжинщині і дійсно варіанти обох кобзарів дуже подібні, мають цілком однакові епізоди. Тим часом початок у Чуба за нашою термінологією правобережний. Очевидно тут можна допустити запозичення зроблене Чубом підчас якої небудь своєї подорожі по Правобережжю або при зустрічі з якимнебудь волинським лірником, що мандрував

по Чернігівщині. Не вважаючи на велике ніби віддалення від місць де записано наші правобережні варіанти до Чернігівщини, в такому запозиченні нема нічого неймовірного — воно більш правдоподібне ніж припущення що на Ніжинщині існували дві редакції «Тещі», які розходилися тільки щодо початку. Навпаки варіант Чуба вказує один з шляхів якими ішли лірницькі зносини і запозичення мотивів між двома берегами Дніпра. Можна сподіватися, що таких запозичень було і більше. На жаль ми не знаємо полтавських варіантів, і не знаємо чи вони належали до чернігівської групи чи складають якунебудь окрему редакцію, що може сполучала їх з великоруськими. Себто чи на Лівобережжю була одна редакція «Тещі» чи більше. Акад. В. Перетц, розглядаючи українські гумористичні пісні в великоруських збірниках, згадує українську школярську віршу про Тещу у збірнику Филиппова в Костромі¹⁾. Ся пісня починається словами:

Замочить колось, наварить пива
Задавить пчелу, насытити меду

і акад. Перетц порівняв сей заспів з заспівом великоруських пісень про Тещу, що в найбільш повному вигляді звучить так:

По рѣченькѣ да по рѣченькѣ
Сѣяли дѣвушки ярий хмѣль,
Ярий хмѣль по тычинкѣ вверхъ
Сѣвши дѣвки приговаривали:

Безъ тебя хмѣлинушка пива не варятъ,
Пива не варятъ и вина не курятъ,
Добрыя молодцы не женятся,
Красныя дѣвушки замужъ не идуть»²⁾.



Ак. Перетц приходить до висновку, що костромська пісня являється українською шкільною переріркою великоруських народніх пісень. «Намъ неизвѣстно ни одной малорусской пѣсни XVIII—XIX в. совпадающей съ приведенными выше, тогда какъ великорусскія — весьма многочисленны. Вторыхъ—въ искусственной обработкѣ мы не имѣемъ полного рассказа о событіи, а лишь вторую половину его. Такимъ образомъ приглашеніе тещи зятемъ—ничѣмъ не мотивировано, равно какъ и жестокая месть. Наконецъ, запѣвъ искусственной обработки представляетъ не что иное какъ неудачное подражаніе запѣву великорусскихъ варіантовъ, восходящее м. б. къ какому нибудь одному, неизвѣстному школьнику малоруссу. Все это позволяетъ какъ намъ кажется, сдѣлать такое заключеніе: въ пѣснѣ костромского сборника мы имѣемъ малорусскую шкільную оброботку (можетъ быть, кого нибудь изъ бандуристовъ Елизаветинской эпохи) темы, развитой ранѣе въ великорусской народной поезіи; лучшимъ представителемъ этихъ великорусскихъ обработокъ является болѣе обширный варіантъ Новиковскаго пѣсенника; къ нему примыкаетъ рядъ существовавшихъ уже въ XVIII в. болѣе краткихъ пѣсенокъ, развивающихъ отдѣльные эпизоды темы».

Великоруські пісні про тещу відрізняються від українських тим, що причиною конфлікту служить в них ненажерливість зятя, а також і заспівом

¹⁾ В. И. Перетцъ, Историко-литературныя изслѣдованія и материалы т. I с. 319.

²⁾ Пѣсенникъ 1780 г. ч. II, с. 199.

про хміль, який може колись і був в українських варіантах, але з часом зовсім розпорошився. Український шкільний варіант акад. Перетца не має моменту ненажерливости, і заспів його зіпсований, так що про його подібність з великоруськими можна тільки догадуватись. Зате в приготуванні зятя до прийому тещі, в частуванні тещі, в утечі її через вікно, побоюванні тещі по поверті до дому, що зять вдруге йде до неї — багато спільного з українськими. Се дає право думати що первісне джерело цього варіанту все таки українське.

Можливо тільки, що він належав до якоїсь іншої нам невідомої редакції більш подібної до великоруських пісень. Думаємо, що більша кількість варіантів з інших околиць України, особливо лівобережної, дала б відповідь і на се питання.

Федір САВЧЕНКО.

НЕНАДРУКОВАНІ ПРИМІТКИ, ПОЯСНЕННЯ Й ВАРІАНТИ ПІСЕНЬ ГОЛОВАЦЬКОГО.

(Головно до 1-го тому його збірника).

У своєму листі до Головацького з 7-го вересня 1870 р. Бодянський писав: «Я согласен отложить 4-й том на некоторое время, в коем поместятся примечания, объяснения, словарь и т. п.»¹⁾. Проект цей як відомо не було виконано.

В уривку з листа до одного зі своїх кореспондентів, імени якого він нам не залишив, Головацький подав пояснення як і чому саме це трапилося: «При посылке моего сборника песен, писал він, я отмечал в примечаниях, которые песни заимствованы прямо от народа и которые записаны у грамотных людей, или переписаны из рукописных песенников, но г-н Бодянский откладывал эти примечания и объяснения до конца издания — между тем постигшая его смерть²⁾ не дала осуществить ему этого плана. Теперь понятно, как необходимы такого рода пояснения»³⁾.

Одержавши восени 1865 р. від Бодянського перші дві частини своєї збірки і негайно пересилаючи йому для третьої частини, «много совсем новых песен и еще более вариантов», радісно схвилюваний Головацький пригадав «кращі часи свого життя»,—картину своїх подорожів по рідній землі для збирання пісень, з різними приємними й неприємними враженнями й пригодами. «Я вспомнил, писал він Бодянському, в которой хижине выманил я ту или другую песню у застенчивого и недоверчивого народа нашего. Я удивляюсь ныне сам этой твердости, постоянности воли, самоотвержению и упругости и упрямству, с которыми я был в состоянии преодолеть все преграды и препятствия»... («За Сто літ», V, с. 151).

¹⁾ „За сто літ“, У, с. 160. ²⁾ У 1877 р.

³⁾ Там же, сс. 168—169. Наприкінці цього листа він і почав був наводити ці пояснення, але вже на другій пісні чомусь листа було обірвано. Про першу пісню, про яку запитував його кореспондент, він подав таке: „Песня Потоцкий (I. 26) записана мною от дядка Утишковской церкви Золочевского уезда в 1833 или 1834 году. В то же время я получил вариант этой песни у моих соучеников гимназии; в этом списке она была полнее т. е. было еще 4 и 6 стихов, в которых выражалась похвала Наполеону I. „Прийди и вибав нас великий Наполеоне!“. Вариант остался в бумагах Осипа Максимовича Бодянского—черняка у меня нет.—Очевидно песня—не просто—народна, хотя в Zięwonii изд. в Страсбурге 1835 (?) г. автор какой-то повести говорит, что будто бы работник в саду пел эту (народную ?) песню во время декламации Трембецкого, автора Zofijówki.—Песня вероятно в конце прошлого или в начале настоящего века сочинена—кем то из Поляков, служивших в легионах Наполеона I-го, которые и занесли ее в Галицию, раньше 1831 года—следовательно она не народная. ¹⁾ Пулавский (I. 27)... На цьому примітці Головацького перервано. Ф. С.

Під впливом очевидно цих споминів він і подав у тому самому листі (с. 151) кілька інформацій де і в кого записав він ті пісні, якими доповнював III-ю частину свого збірника: «Песни списаны частью из моих записок, частью же из частных собраний. — Песни в этом сборнике заимствованы мною от: Алексея Торониского, священника и гимназийск. учителя в Дрогобиче, который собирал свадебные и другие житейские песни у Лемков (горцев Саноцкого, Ясельского и Сандечского уездов) самых дальнейших на запад поселенцев Русских. Подобным способом собирали выше именованные гимназисты песни народные по наведению Кат[ехита] Ивана Гупалевича. — По несколько десятков собраны гимназийскими учениками; и так Лев Иванович Писецкий собирал песни в Полюхове Золочевск. уезда; С. Метеля и Иван М. Сяноцкий в Жолковском, Тит Яворский в Стрыйском уезде; Алексей Д. Залуцкий и Иван Дроздовский в других странах. — Наконец получил я хороший сборничек бытовых дум и думок, несколько колядок и коломиек, который по приказу священника Иосифа Величковского списаны школярами приходского училища в Чортеже Стрыйского уезда *).

Сборник этот сообщил мне к употреблению г-н канонник Иосиф Кульчицкий, за что я усердно благодарен. Наконец колядки собранные А. Кобринским у Гупулов в Коломыйском уезде, напечатаны были в «Мете» изд. в Львове 1863, стр. 164.

Як бачимо тут подано лише загальні відомості, з яких ми дізнаємося про кількох із співробітників Головацького, але не можемо встановити навіть хто з них яку пісню записав. Більше не знаходимо ніяких звісток з цього приводу у досить великому листуванні Головацького-Бодяньського, яке мали змогу опублікувати за їх автографами [у V-й кн. збірника «За Сто літ» (сс. 121—169)].

Нездійснене бажання обох видавців 4-х томного збірника пісень Головацького надрукувати примітки до них хоч в деякій мірі ми можемо тепер виконати на підставі рукописного автографу Головацького, який переходить у фонд Бодяньського в бібліотеці Музею в Ростові Ярославському.

До свого охоронного каталогу під ч. 4136 останній власник його Тітов вніс його під назвою «Думы казацки бывлешии опѣвающіи дѣянія народні». Скороп. XIX в., в 4-ку, на 211 л.¹⁾ «В дійсності це оригінал, з якого друкувався у Москві збірник Головацького.

До деяких пісень Головацький подав під текстом примітки, що їх зібрався й не встиг надрукувати Бодяньський. Із цього рукописного збірника нам вдалося зібрати до купи приміток різного характеру понад 50 пісень. У цих примітках Головацький подав також кілька цікавих ненадрукованих варіантів

*) Достойный подражания способ собирания песен. Реченый приходник приказал ученикам своего училища списывать народные песни и в короткое время набралось их несколько десятков прекрасных народных песен. Для памяти записываю имена этих учеников: Федор Барнич, Иосиф Попадюк, Игнатий и Федор Савчины, Кость Гуздоватый, Никола Высочан, Андрей и Иван Слюсари и Мартин Пакож.

1) Трохи змінена назва, яка стоїть в рукописному автографі, а також і на початку 1-ої частини 1-го тому „Галицких Народных песен“ Головацького: «Думы. А. Былевия. а) воспѣвающія дѣянія Народныя Козацкія».

надісланих ним до Москви пісень. Друкуємо їх за транскрипцією оригіналу. Числа в квадратних [] дужках показують сторінки 1-го друк. тому Збірника пісень Головацького.

1. [с. 1] Байда, было прозвище кн. Дмитрія Вишневецького первого (или лучше другого) Гетмана Козацкого, по обычаю казаковъ ему приданое. Я слышалъ эту пѣсню въ Золочевскомъ округѣ и тоже получилъ одинъ вариантъ отъ покойнаго М. Шашкевича. По обстоятельствамъ въ пѣснѣ описаннымъ согласнымъ изъ свидѣтельствами Бѣльскаго, Старовольскаго, Нѣсѣцкаго, Бантышъ-Каменскаго и др. безпрекословно есть Байда не инный кто какъ казакскій богатырь Д. Вишневецкій. Паули говоритъ (1. 132) будто гдѣ то поютъ «Дмитро» вм. Байда (?), что нѣсколько сомнительно, потому что г-нъ П. не говоритъ самъ ли онъ слышалъ, и въ которыхъ именно сторонахъ.

2. (с. 3). 1605 (р.) Кляла царица вельможна панѣ, Чорне море проклинала».

Пѣсня эта напечатана изъ рукописи скорописной XVII-го столѣтія первый разъ въ Русалкѣ Днѣстровой (в Будинѣ 1837) стр. 118 и перепечатана въ сборникѣ пѣсень г-на Паули. Рукопись эта писана въ городѣ Самборѣ (в Галиціи) in castro Samboriensi, находится теперь у меня. Я получилъ ея отъ покойнаго М. Шашкевича, который напечаталъ изъ нея эту пѣсню въ Русалкѣ Днѣстровой точъ въ точъ, переоначивъ только правописание. Она въ подлинникѣ не разположена на стихи, но писана какъ проза, только буква *e* означаетъ, гдѣ и какъ должно различать стихи (вирши). Теперь она неизвестна между народомъ, ни одного стиха изъ ней не случилось слышать въ народѣ или читать между сборниками пѣсень. Вотъ доказательство, что много пѣсень народныхъ погибло, забылось. Здѣсь я нѣсколько его справилъ по другому полнѣйшему списку рукописному (изъ начала XVIII вѣка), въ которомъ она находится между другими набожными и свѣтскими пѣснями. Пѣсня эта относится по всей вѣроятности къ временамъ Сагайдачного и осадѣ и сожженію—Варны—козаками (1605). В рукописи (Самборской) уменьшительные прилагательные на енькій писаны ейкій, по мѣстному разнорѣчію этой стороны.—В другой рукописи рѣже писано ейкій, а чаще енькій, что и я удержалъ, какъ должно быть подлинно (по козацки). У г-на Илькевича (покойнаго) находилась рукопись изъ XVIII вѣка, въ коей была также пѣсня изъ слѣдующимъ концомъ.

Славна была Варна здавна
Славнѣйшая козацкая
Не слава то наша турецкая,
Же нас побѣдила моц козацкая,
Да що она Варну да й достала,
И нас Турков всѣх забрала

Хвала богу вже повстала,
Мечетовъ перестала;
Хвалѣмъ Бога не престанно;
Вы насъ въ руки не достаю.
Богъ правдивый, козакъ сильный,
А безъ Бога нѣ до порога ¹⁾.

¹⁾ ...Вдарили разомъ с самоваловъ
Зъ седмипядый отъ запаловъ *)
Якъ повсоткою изъ гарматы.—

*) Эти слова не можна разобрать и въ рукописи, я написалъ по вѣроятности.

Этотъ эпилогъ припоминаетъ намъ обыкновенное заключеніе козацкихъ думъ побожнымъ или нравоучительнымъ словомъ. Эта пѣсня напечатана была ученымъ г-номъ Моцѣвскимъ в его сочиненіи *Pamiętniki do histor. literat. i prowod. Słow. Warsz. 839. T. I. ст. 29.* Онъ утверждаетъ (ст. 288) будто бы эта пѣсня относилась къ войнѣ Владислава III, погибшаго подъ Варной 1444 г.—Существовали ли тогда уже Козаки? Могъ ли имѣть ихъ Владиславъ между дружинами своими?—Въ прочемъ не доказываетъ уже самое содержаніе пѣсни, т. е. то обстоятельство, что Козаки взяли приступомъ Варну, объ иномъ позднѣйшемъ времени?—Удивительно, что самыя критическія изслѣдователи, искающіе (sic!) всюду «*dyplomatycznej pewności, akurattości*» столь легковѣрно полагаются на слова кого-нибудь, хотя бы то былъ и знапу *zaszczytnie publiczności z pis. swoich p. Bielowski* или *p. Kazimierz Władysław Wójcicki*?

3. [с. 4]. 1648. «Чи не той то хмель»... (на звороті): Эту пѣсню я слышалъ отъ мужика въ Золочевскомъ обводѣ (въ Галиціи). Пѣвецъ начиналъ словами: Геѣ поѣхавъ и не зналъ, гдѣ приложить стихи: чи не той хмѣль, що у нивѣ кисне. Я ихъ прибавилъ къ начальнымъ стихамъ, какъ и Г-на Максимовича.—Пѣвецъ пѣлъ: «Къ золотому броду, золотой воды; быть можетъ, что это сдѣлалъ ради возвеличенія, или Жовтый брѣдъ именуется также золотымъ. Онъ прибавлялъ всюду панъ Хмельницкій.

4. [с. 5]. 1655. Ой Морозе, морозоньку... «А в нашего Морозенька червоная стрѣчка:»¹⁾).

Пѣсня эта очень разширена между народомъ и любимая имъ. Я слышалъ ея въ Золочевскомъ и Коломыйскомъ обводахъ, даже подъ самымъ Львовомъ поютъ ея. Изъ трехъ варіантовъ она здѣсь сложена Крѣвавый—кр-вавый в.м. кровавый произносится в Галиціи; это есть слѣдъ забытого полугласнаго о, который еще удержался въ нѣкоторыхъ сторонахъ особенно въ горскихъ; къ этому относится гердо вѣйсько в.м. гордо вѣйсько. Въ одномъ журналѣ Львовскомъ издаванномъ Л. Зѣлинскимъ (по польски) изъ 1840 года, подъ титуломъ «Львовянинъ» стр. 169 была помѣщена статья «объ Морозенкѣ полковникѣ Корсунскомъ, будто бы присланная изъ Подольской губ. Но г-нъ издатель столь много показалъ недобросовѣстности, что мы должны требовать отъ него лучшихъ доказательствъ, чтобы ему чтонибудь повѣрить. Онъ не однажды былъ обличенъ въ поддѣльваніи документовъ, онъ цитируетъ авторовъ небывалыхъ никогда (н. пр. Сосѣневича и пр.) или акты невиданные имъ и пр.—Такъ и здѣсь его корреспонденту Балицкому (?), который по всей вѣроятности одно и тоже лицо изъ Г-номъ Зѣлинскимъ, ничево вѣрить.—Жаль, что Г-нъ Дубровскій столь легковѣренъ былъ, что принималъ эту поддѣлку въ свой совѣтъ хорошій журналъ: «Денницу» 1842 г. Вотъ еще примѣръ такой поддѣлки: Въ вышеупомянутомъ журналѣ 1840 года, была напечатана пѣсня, будто бы изъ Перемышля прислана, объ Іереміи Вишневецкомъ. Но легко познать изъ самаго текста поддѣльные куплеты, а именно 1, 9, 10-й. Вотъ эта пѣсня.

¹⁾ Стрѣчка—строчка—застѣжки—политычка, узкая лента, которой связуютъ рубашку на шеѣ.

1) В же Князь Еремій (такъ не начинаются пѣсни наши) Въ Русской земѣ (на ма-
юр. говорится въ рускій землѣ или русской земли) Палюга (?) все пустошить, Го-
рють в же села, та й городищи (городище е развалины, опустошенное мѣсто,
гдѣ былъ городъ а это мѣсто не можетъ горѣть). А вѣтеръ дымъ разносить.

2

Тамъ за воротми,
Тамъ за воротми
Ворон конь розыгрался
Тамъ козаченько
На войну выбрався.

3

И выбрався и поклонився
Всѣй своей родинонцѣ,
Абы не было жадной кривды
Молодѣй коханонцѣ.

4

Ой выѣхавъ вѣн за воротеньки,
И з коня похилився,
Выйшла до него мати старенька:
Сыненьку мой вернися.

5

Ой не вернуса, ой не вернуса,
На войненьку поѣду;
Конь вороненькій
Я молоденькій,
На войнѣ загину.

6

Выѣхавъ же вѣн, в чистое поле
Взяв коня попасати,
Исключив до него ляцкій Па-
люга (?)
Хтѣв го в неволю взяти.

7

Забери срібло, забери злото
И коня вороного,
Ино мя не бери, (2)
Козака молодого.

8

Заберу срібло, заберу злото
И коня вороного,
И тебе возьму, ланцюхом скую
Козака молодого.

9

Повезли его и братій много
Горами, долинами
(какія горы на Украинѣ).
Ой стили ему его головоньку
(его—плеоназм ненужный)
Под трема калинами.

10

Дармо в же дармо, красни молодцѣ
Кров ваша стругами плыне
Де шумют (?) роты де Князь Еремій
Там доля руска гине.

(Козаки не назывались красными молодцами. Кров стругами плыне, не
народное изреченіе). У г-на Павли есть два урывки (стор. 147—148). Последній и я слы-
шалъ въ Самборскомъ обводѣ, но должно быть Ой Морозе, вм. Морозю. Пѣсня эта мо-
жетъ быть относится совсѣмъ не къ козаку Морозенько, но или къ какому нибудь
селянину, или просто сложена изъ двухъ пѣсенъ какъ то часто дѣлается въ простонародѣ

5. [с. 6.] Козубай. Сатирическая пѣсня на малодушныхъ мужиковъ
пристававшихъ къ полкамъ Хмельницкаго. Я пополнилъ нѣсколько эту пѣсню
изъ рукописнаго списка полученнаго мною отъ покойнаго Илькевича.—
Цюра—кромѣ оруженосца, слуги, означаетъ трусливого, неловкого человѣка.

6. Нечай [с. 7] (Примітки до окремихъ віршів):

А в же Ляхѣвъ вражих сынѣвъ, повнѣсенъко в рынку¹⁾—
Зловив Ляшок, скурвый сынок, его за чупрынку²⁾.

¹⁾ Или ходят Ляхи, вражі сыны, як вѣрлы по рынку.

²⁾ Здѣсь прибавляетъ пѣсенникъ (старецъ лирикъ изъ мѣстечка Пѣстыни
Колом. обв.) слѣдующіе стихи: Ой ци тойто хмѣль хмѣлецкій (можетъ быть Хмельниц-
кій), що у нивѣ грае, Ой ци тойто козак Нечай що Ляхѣвъ рубаетъ.

[Примітка наприкінці пісні]: «Пісня обь Нечаѣ столько же разширена, какъ обь Морозенкѣ. Кромѣ напечатанныхъ есть у меня еще нѣсколько вариантовъ изъ разныхъ странъ. Даже отъ Гупуловъ имѣю два варианта. Изъ достопамятнѣйшаго варианта привожу слѣдующіе стихи. Съ начала:

Ой у краснымъ стаю в зелененькимъ гаю, Під мѣстечкомъ Берестечкомъ поѣли ихъ Прусы.
и проч. А деж твои Нечаенку сѣренькіи качки?
Помагай Богъ Нечаенку, якъ ся собѣ маешъ Под мѣст. Берест. тильки изъ нихъ значки.
Сидишъ собѣ въ свѣтличенцѣ вино попиваешъ... А деж твои Ничаенку хорошіи дѣти?
А де ж твои Ничаенку бѣленькіи гусы? Под мѣст. Берестечкомъ тамъ ѣдутъ в карытѣ.
Конецъ е такой:

Гей изнѣсся Ничаенку та в Бірматичину Щобъ его пан Потоцкій не взявъ за чуприну
Щобъ его пан Збаравскій не взявъ за чуприну. Але и тамъ Ничаенку та на стовпъ убито,
Гей изнѣсся Ничаенку подъ Млинатичину¹⁾, Чорненкою китайкою оченьки прикрито.

Вариантъ обь Нечаѣ, изъ Станиславовскаго обвода, отъ г-на Кирилла Блоснького. (Вар. цей пропуш. в друку. Ф. С.).

«Ой вже три дни й три недѣли,
Якъ Нечая в войнѣ вбили.
Над нимъ коникъ зажурився,
Копытами в землю вѣвися:
Не стѣй коню надо мною,
Бо я виджу вѣрность твою
Вѣжи коню дорогою
Зеленою дубовою.
Якъ прибѣжишъ до домочку
Тамъ ударъ ты копытами
Передъ нашими воротами.
Выйде отецъ утѣшится,

Выйде мати засмутится.
Де ж ты подѣв коню Йвана
Мого сына свого пана.
Насъ Ляшенки здогонили
Твого сынка з собовъ взяли.
А ты мати не журися
Уже твоѣ сынъ оженився.
Взявъ вѣнъ собѣ дружиночку
Высокою могилочку
Зеленую муравочку
Най дѣвчина не журится
Най дѣвчина вѣддається.

7. [с. 9.] 1684. «В славнимъ мѣстѣхъ у Черкасѣхъ»²⁾...

Вірш: «И Богу ся помолити, воттакъ³⁾ на войну ити».—

В кінці думи закреслено такі 4 вірші:

«Полягла козацька молодецька голова,
Якъ вѣдъ вѣтру на степу траву!
Слава не вмере, не поляже,
Лицарство козацьке всякому розкаже»..

Коновченко. Пісня обь Коновченкѣ написана изъ двухъ списковъ— Одинъ отъ покойнаго Г. Илькевича (который списалъ его изъ устъ народа въ Коломыѣ), другой вариантъ я слышалъ въ Золочевскомъ обводѣ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ я пополнилъ изъ Г-на Максимовича. (В тексті на маргінезахъ зазначено (вв. 15—20): від вірша: «Можешъ мій синовьку дома поживати...» до «Коня мого вороного прибудую величали». Ф. С.). Илькевичевъ вариантъ былъ напечатанъ въ Русалкѣ, изъ которой Паули его

¹⁾ Что такое Бірматичина, Млинотичина (?) не лучше ли, та в бор на тычину, под млин на тычину (?)..

²⁾ Изъ Макс.—въ моихъ спискахъ стоятъ—въ мѣстѣ—городѣ, такъ поють въ Галиции. Тоже всѣ мѣстности, н. пр. Тягинь, Черкениа—долина незнакомы у насъ: я прибавилъ изъ Г-на Максим. у насъ поють только: зъ Козаками погуляти, или на герц з козаками и проч.

³⁾ Воттакъ = оттакъ (?)—потому, потѣмъ.

перепечатавъ. Эта пісня отличается отъ другихъ непостоянноію и разнообразіемъ метра и стихосложенія, черезъ что всѣхъ болѣе похожа на украинскіе думы. Къ статьи замѣтить, что объ Филонѣ Джеджелѣѣ много обстоятельствъ и извѣстій сохранилъ Окольскій въ сочиненіи «*Dyariusz transakcji wojennej między wojskiem Koronnym i Zaporoskim w roku 1637 przez M. Potockiego ukończoney—wyd. p. Szymona Okolskiego w Zamosciu 1638(4), и въ другой брошюрѣ: Kontynuacya dyariusza wojennego nad zawziętemi w upo rze krzywoprzysięgłych y swawolnych kozakami w r. 1638, odprawiona—przez Szym. Okolskiego w Krakowie 1639(4). Въ этомъ сочиненіи описано возстаніе Павлюково.—Въ послѣдней брошюрѣ С. Окольскаго находится очень достопамятное извѣстіе, объясняющее эпитетъ Днѣпра (Словутица) приданный ему пѣвцомъ Игоря, изъясненіемъ котораго ученые столь много хлопотали—Вотъ это мѣсто. Rozdział III. Iako za rewolucyją zimy, Sławuta kozacki Dniepr wiele otuchy swawolenstwu przydał... Ale kozakowi tak nad Dunem (Дономъ) iako nad Dnieprem zyjącemu nadziei i otucha wszelka iest woda, rzeka, błoto. Y przeto Dniepr Sławutą, to iest sławy hutą(!) abo kuźnią nazwali: a Dun panem, Don(!); gdzie kozak wody niema, błota abo iaru zginał. Przy tym wiele może, wiele umie, wiele dokazuje; bez tego głuchy Niemiec nic nie umie i iak mucha ginie.*

Помянувъ филологическія изслѣдованія С. Окольскаго, должно обратить вниманіе на это извѣстіе, изъ котораго явствуетъ, что во время Окольскаго, т. е. в XVII еще столѣтіи козаки называли Днѣпръ другимъ именемъ Славутой, отъ котораго уменьшительное „Славутиця“ или Словутиця употреблялъ Игоревъ пѣвецъ. — Помню, что в думѣ Самойло Кишка (изд. п. Лукашевича СПБ 1836) есть стих „ко Днѣпру Славутѣ прибывали. — Теперь по всей вѣроятности можна положить, что Словутиця не что иное какъ прозвище народное рѣки Днѣпра, уживаное народомъ такъ в XII-мъ какъ и въ XVI-омъ и XVII вѣках, нынѣ совсѣмъ (?) забытое. — Въ Волынской губернии есть деревня или мѣстечко „Словута“. Я. О. Г.

8. [с. 12]. Абазинъ. 1702. Вотъ еще одно лицо изъ Украинскихъ героевъ менѣе извѣстныхъ. Козаччина в послѣднихъ временахъ своего быта раздѣлена между двумя даже тремя Государства (!) перестала дѣлать за одно — потому и пѣвцы народные опѣвали только своихъ областныхъ рыцарей. Заднѣпровская (Московская Украина) опѣвала своихъ богатырей, но и по сю сторону были еще козацкіе подвиги, усиливавшіе отторгнуться отъ Польши; къ этимъ принадлежалъ Абазинъ, одинъ изъ полковниковъ Палѣя. — Я эту пісню переписалъ изъ рукописи пок. Илькевича, изъ XVIII вѣка.

9. [с. 13—17], 1734. Битвы підъ Солопкѣвцями, [10] Битва Солопкѣвская 1734. [11] 1735. Їдуть Ляхи на Вкраину... [12] „Лѣтай, лѣтай сивый орле по глубокой долині...“

Эти всѣ [чотирі] пісни относятся къ одной эпохѣ, т. е. къ первой половинѣ XVIII стол. къ временамъ, когда еще духъ козачины боролся изъ Ляшской аристократіей. Я ихъ переписалъ изъ рукописи Илькевичевой. Но сравнивъ изъ варіантами напр. Вацлава изъ Олеска и мною собранными видно, что онѣ народныя. Въ рукописи былъ прибавленъ подъ 1734 и 1735 г.; по этому должно и быть случилось сраженіе подъ Солопковцами

въ этомъ году. Въ нихъ описана вся мѣстность и нѣкоторые лица вспоминаются н. пр. Борейко (регентарь), Любковский, Подгурскій или козацкіе старшины Медведенько, Сотникъ Соричъ. — Гусятинъ, Иванковци, Сатановъ, Зѣньковъ, Городовъ, Солоповци, Шаргородъ все в Подольской губерніи; тамъ же должны быть и Лугъ, Кирмынь (лѣсъ), Вербка, Жабокричъ, Савидци (?) — Копычинци, мѣстечко въ Галиціи въ Тарнопольскомъ обводѣ. Г-нъ Паули относитъ вариантъ свой (1.161) къ временамъ уманьской рѣзни, но нѣтъ къ этому доказательствъ никакихъ. — Впрочемъ списокъ г-на Паули испорченъ или по крайней мѣрѣ неправильно переписанъ. —

10. [с. 17]. 1768. „Ой виѣхавъ изъ Гуманя Козаченько Швачка“¹⁾.

Пѣсню объ Швачкѣ (мѣщанинѣ Каневскомъ), сподвижникѣ Гонты — я списалъ отъ мужика въ Золочевскомъ обводѣ, подобную ж слышалъ и въ Коломыйскомъ. Швачка былъ важное лицо этой катастрофы. — Онъ казнень во Львовѣ.

14. [л. 24]. 1596. Сава. Эта пѣсня у Г-на Максимовича нѣсколько полнѣе, я такъ написалъ, какъ она напечатана у Вацлава изъ Олеска и какъ я самъ слышалъ въ нѣсколькихъ вариантахъ. —

(Примѣтка до вірша): „Щось ихъ побравъ на Украинѣ, водячи затяти.“*

11. [с. 20]. „Добре було нашимъ батькамъ на Украини жити“.

Я этотъ урывокъ списалъ отъ мужика пѣсельника въ Золочевскомъ округѣ. Нѣсколько стиховъ этой пѣсни я нашелъ въ сборникѣ Г-на Лукашевича (Думы и пѣсни. СПб. 836), но она здѣсь полнѣе. Вотъ самое разительное изображеніе, какимъ способомъ постепенно Ляхи вольныхъ козаковъ перевертали въ мужиковъ, накидали на нихъ яремъ панщины. —

12. [с. 21]. 1666. „Ѣхавъ сотникъ черезъ Улановъ“. Пѣсню эту я слышалъ въ Коломыйскомъ обводѣ. Г-нъ Максимовичъ именуется сего сотника Харкомъ. Въ изданіи Г-на Максимовича есть: черезъ „Уланикъ“. — Я слышалъ черезъ „Романовъ“, какъ думаю испорченное вмѣсто „Улановъ“. Гдѣ Морозево? „Сивъ уланъ-коникъ: мож. быть или булан — глививый, или татарскій уланскій конь? Подо мновь (мноу) вм. мноу, областная галицкая форма. Хотя почти всюду въ козацкихъ пѣсняхъ соблюдаютъ галицкіе Русины Украинское нарѣчіе, оу вм. оу, я вм. є (Ѣ), но удержуютъ въ многихъ отношеніяхъ мѣстные перемены въполнѣ свое значеніе. Такъ в 3-мъ лицѣ е и мн. ч. мягко *ть* но твердо *тъ* ходитъ, гонять; в повелит. ходѣтъ; водъ него или нѣго, вм. єго.

13. [с. 22]. „Гонять мамко на сторожу“...

Въ другомъ вариантѣ: „що бодай я тамъ загину“ — Говорится „бодай“, чи винъ не мавъ якого припадку; — бодай чи батько вже не вмеръ, и проч. — Вѣдау (см. Рус. 15) (Паулу „віддай“) тоже что либонь, говорится за Днѣстромъ, на Покутьи.

¹ Вірш 7-й: тай на Сѣчь рыбку ѣсти;

Пѣвецъ пѣлъ вмѣсто „сѣчь“ сѣкъ, но не зналъ мнѣ этого слова объяснить. — я исправилъ на „Сѣчь“ — удачно ли??!!

*) Що? съ — що ты, вмѣсто: що єсь — еси. Претѣнка — пруть.

[Примітка до вірша]: „Ой я засну моя мамко“...)

14. [с. 24]. „Ой мала вдова сына Сокола“... Эта пісня очень люблена и разширена между народомъ. У меня есть три варианта. Я слышалъ ихъ въ Золочевскомъ, Бережанскомъ и Коломыйскомъ округахъ. Неизвѣстно, былъ ли „Сокол“ козакъ (Илья) или только эпитетъ, который мать сыну — богатырю придала.

15. [с. 25] „Засвистали козаченьки“...

Я эту пісню имѣю изъ Станиславовскаго округа, она кажется изъ двухъ сложена; послѣдніе стихи, кажется относятся къ временамъ Хмельницкаго.

16. [с. 26]. Сагайдачный. „Пісня эта спѣвана дячкомъ въ Коломыйскомъ округѣ въ гуцульской деревнѣ Шешюрахъ. Она нѣсколько различается отъ печатной въ Сборнике Г-на Максимовича. Кто такой пан Кисѣль? Не есть ли это кто нибудь изъ предковъ воеводы Кіевского еще не Полячившихся?

17. [с. 26]. „На широкомъ поли бѣлый орелъ вбитый“...

Эта пісня сочинена кажется какимъ-нибудь шляхтичемъ изъ конфедератской дружины. Ее поютъ и по сю пору русскіе и польскіе шляхтичи въ Галиціи. Я слышалъ одинъ вариантъ полнѣйшій чѣмъ этотъ, но не въ состояніи теперь получить его. Тамъ было примечательное заключеніе въ которомъ пѣвецъ возывалъ Наполеона „великодушнаго лицаря“, чтобы пришелъ и спасъ Польшу.

18. [с. 27]. „Гей милостивый Моспане Пулавскій!“.

Эту полу-московскую пісню я получилъ изъ рукописи отъ одного изъ пріятелей.

19. [с. 28]. Урывокъ. Гонта: „Да стояв, да стояв да панъ Гонта“... Этой пісни извѣстной изъ сборника Г-на Максимовича я не могъ получить конца, хотя меня увѣряли, что она многимъ различна отъ печатанаго варианта —

20. [с. 33]. Бунты Козацькіи. 1702. (Примітка до вірша): „Тилько староста на полю Хмельницькій“: „Станиславъ Потоцкій, Староста Хмельницькій“.

[по тексті]: „Это сочиненіе въ родѣ риёмованой хроники, изъясняется выпискомъ изъ сочиненія *Pamiętniki do pan. Aug. II* см. выше объ Абазинѣ.

21. [с. 35]. г) „Піснь Мазепѣ измѣннику“...

„Предидущіи четыре пісни я переписалъ изъ рукописи Илькевичевой. Рукопись эту нашелъ былъ покойникъ въ деревенской церкви въ Чертковскомъ округѣ и списокъ оной мнѣ подарилъ. Въ ней было нѣсколько пісень народныхъ историческихъ и пр. о взятіи Варны, Абазинѣ, битве Соломковская, о которыхъ выше упомянуто, и кромѣ выше переписанныхъ виршей а) б) г), еще пісня „Послушайте що з васъ живо“ напечатанная въ Сбор-

*) Мамка уменьш. отъ „Мама“ — мать; на Покутѣ извѣстно это изрѣченіе въ этомъ смыслѣ. — Въ прочемъ оно на Малорусск. значить кормилицу. Вірш: „На вдовинымъ“ бо й сынонька“: мѣсто бо ей, їй. Вірш: „Долѣвъ, долѣвъ, доли-нами“... — Долѣвъ, долив древнорусск в лѣтоп. „Доловъ“, в долину и пр. рѣкой, долой. Вірш: „ножечки на шпешечки — шпешки, Шпешечки, студенець, драглий — студень изъ свинныхъ или воловьихъ ногъ, нѣм. Sülze.

никѣ пѣсень Ж. Паули I. стр. 150. Подлинная рукопись писана въ началѣ XVIII вѣка (Неизвѣстно откуда почерпнулъ Паули извѣстіе что она 1690 г.) кажется какимъ то грамотѣмъ монахомъ или дьячкомъ. Поэтическая цѣна этихъ виршей ничтожна, но какъ современное сочиненіе очевидца можетъ служить къ поясненію нѣкоторыхъ фактовъ. Сочинитель пѣсни „Послушайте“ можетъ быть былъ самъ участникомъ похода Турковъ и освобожденія Вѣны, потому что описываетъ какъ очевидецъ подробно. — Вотъ и здѣсь не обошлось безъ Русскихъ“...

22. [с. 92]. „Ой там при долині, ой там при лотоцѣ...“¹⁾

(прим. до віршів): „Запрѣгайте в шлеи, шлеи ременні: Вывеземо брата меже три дорозѣ“²⁾

23. [с. 239]. Горе жь менѣ горе, несчастная доле...

Чи мя небо покарало, що я влюбила ся?³⁾

24. [с. 240]. Бувай здоров ляцькій краю...⁴⁾

25. [с. 246]. „Дуброво зелена, в три ряди саджена“.

(Прим. до вірша): „Мѣд, горѣлку носит, кармазин⁵⁾ торгує...“

26. [с. 246]. „Ой не шуми дубровонько“.

(Прим. до вірша): „Но зашуми тои филѣ“⁶⁾), філя, хвиля поль. chwila.

27. [с. 250]. „Не тѣштесь мои вороженьки, та моей пригодѣ“. (закреслено):

Не тѣштесь вороженьки моей пригодѣ,	Нешасная годинонька, невидненько мого
Пошли лѣта с сего лѣта як лист по водѣ.	З листоньками до дѣвоньки хлопця посланого.
Припиньвся той листочок на быстрой водѣ,	Пересиджу, перележу, та не могу спати,
Не будете вороженьки на моей згодѣ.	Всю ноченьку перетужу, що маю дѣяти,

28. [с. 277]. „Ой на росу⁶⁾, коровеньки, на росу“.

29. [с. 279]. „Очі жь мои черненькіі“...

¹⁾ Лотоки — шлюзъ, которымъ вода пускается изъ пруда на мельничное колесо; каналъ же, которымъ вода изъ рѣки препровождена къ мельницѣ называется „млынвѣка“.

²⁾ Въ другомъ вариантѣ „шоры“ нѣм. Pferdgeschier. При дорозѣ вмѣсто три дороги какъ должно быть правильно, потому что дорозѣ есть забытокъ двойственного числа, но говорится: двѣ, три дорозѣ, штыри дороги, пять доригъ. —

³⁾ и такъ поютъ:

Пожальже ся Воже що я родилась	Глубока рѣчонька затопи мя в собѣ
Мене небо покарало, що я влюбила ся.	Як не маю кого люблю волю гнити в гробѣ
Родилась мя мати далась сердце волю,	Ой вы лѣсы, горы, высоки могилы,
А не далась из тым жити без кого я болю.	Покрыйте вы вороженьковъ що нас розлучили

⁴⁾ Ляцькій край называютъ Русине на Буковинѣ, Галицію; — Буковину же (или Черновицкій округ) Волощиной какъ изъ древле къ Молдавіи принадлежащую область. — На рѣкѣ Днѣстрѣ, и Черемошѣ именуютъ плотники (кирманчѣ), один берегъ „ляцькій бокъ“, а другой „Волоській бокъ“. — Сюда относится характеристическая пѣсня Цыганъ, скитающихся границами; но здѣсь земля руска упоминается:

Доти земля руска а доси волоска,
Куда подем, де ся кинет за нас поголока.

⁵⁾ Красное сукно, Carmesinrothes Tuch.

⁶⁾ На росу (гонити товаръ); то есть на раннюю пашу — дѣо свѣта, передъ восходомъ солнца.

(Прим. до вірша): „Я с Подоля повернуся“ — Подолья, Подолье, називають Тарнопольскій и Чортковскій округи, изобилюющіе хлѣбом. Туда ходять люди въ жнива на заробокъ и наймаются на угулть или работаютъ за снопы; жнуть хлѣбъ жито за 7-ю, 8-ую или 9-ую копу. Есть пословица: На Подолю хлѣбъ по колю (по колам у плота, а ковбасами плѣтъ городять). —

30. [с. 285]. „Там на загуменю тополя стояла“.

(Прим. до вірша): „Ой ци з одноралом в чужим краю на залозѣ“ — генераломъ.

31. [с. 45]. „Ходит Турчин по рыночку, гей море бре“.

Ета пісня происходитъ отъ границы молдавской, гдѣ Русины были въ сношеніяхъ изъ турками — или можетъ быть даже изъ Буковины, какъ припѣвъ валаховскій свидѣтельствуєтъ.

Бръе (брѣ) есть валахское слово (не изъ слав. братъ, брате) — Въ Колом. и Буковинѣ говорятъ Русины бръе, т. е. братъ, молодець. — Но эта пісня очень разширена, я имѣю вариантъ изъ Сяноцкаго округа.

(Прим. до вірша): „Одинъ пошов в Волощину“, г. м. б.

Вм. этихъ стиховъ въ вариантахъ такъ поють:

Одинъ в Рускѣй земли паном	А за третьего не знаю,
Другій в войску капитаном,	Во в неволи погибаетъ.

32. [с. 46]. „Ой у мѣстѣ в Бузановѣ“... Бузановъ или какъ произносятъ Будзановъ, мѣстечко въ Чортковскомъ обводѣ, при рѣкѣ Середѣ, — въ древнеподольскомъ воеводствѣ, которое неоднократно было въ рукахъ Турковъ.

33. [с. 48]. (Гуцуньская): „Седит гинтяй у неволи“. Гинтяй гильтай — паробокъ, ледѣнь, молодець.

34. [с. 49]. „Коли Турки воѣвали“... (Прим. до вірша): „Тилько орсак проходили“...

Орсак — мадь. Orszag — царство, край. — Словаки и Угорскіе Русины говорятъ, „орсадомъ“ пошовъ т. е. по столбовой дорогѣ Landesmarre.

(Закреслено):

Ой выйду я на гороньку	Червоную калиноньку,
Пуцу коня в долиноньку;	Вдарила го по личеньку:
Ой пойду я на стеженьку,	„Втѣкай, втѣкай Козаченьку!
На битую дороженьку,	Бо Татаре з войны йдуть.
Та й там я си ляжу спати	Тебе забьютъ — коня возьмутъ!“
Темну ночку ночовати.	„Найбы вбили, найбы брали
Ой вийшла там дѣвчинонька	Було мене не будити;
Хорошая Марисенька,	Коли ж у снѣ тебе любив,
Та вступила до садоньку.	До серденька приголубив“.
Выломала галузоньку	

Та теперь ночка, та темненкая
Та дороженька, да далекая.
Ой припну я коня коло калиночки,
А сам ляжу спати на край могилочки.
Десь там дѣвчина молода ся взяла

Ударила Козака, та й так промовляла:
— „Ой встань Козаче, ой встань годѣ спати“
Наступає горда, схоче коня взяти.
Та коня возьмутъ, та конь другій буде;
Тебе порубають... на свѣтѣ не буде. —

35. [с. 51]. „Ой сталася, стала та в Манастерищах шкодка. Манастерищи или Манастериска, мѣстечко въ Станиславск. округѣ прѣ рѣкѣ Коронцѣ.

36. [с. 55]. „Въ моём городочку розвив ми ся бучокъ“...
(Прим. до вірша): „Ой у Рожні, коло корчмы зять Когутів изъѣвъ“
Роженъ Великій и Роженъ малый, деревни въ Коломыйском округѣ, повыше
Кутѣвъ.

37. [с. 57]. „Чи чули вы, добри люде, таку новиночку“...
(Прим. до вірша): „Ой в Товмачу серед мѣста выросла ялиця“. Товмачъ —
(Tymasz), мѣстечко въ Станиславскомъ округѣ.

38. [с. 58]. „Въ Голѣградахъ на пущинѣе сталася пуб-
лика“...

Голиграды (Hohlygrady) деревня в Станиславскомъ округѣ Делява
(Делявске поле), деревня тогожъ округа, обѣ при рѣкѣ Днѣстрѣ. Суть и
другіе Голиграды при рѣкѣ Середѣ въ Чортковскомъ округѣ.

39. [с. 59]. „Ой злетѣли два голубы“...

(Прим. до вірша): „Я найбы то с Туживова, а то зо всѣхъ сторон. Тужив-
лѣвъ, деревня въ Стрыйскомъ округѣ прѣ рѣкѣ Ломницѣ.

40. [с. 62]. „Чи чули, вы, люде добри“...

(Прим. до вірша): „Що убито Петруся в глубокой Джулинѣ. Жулинъ,
или Джулинъ, деревня при правомъ берегѣ рѣки Стрыя, въ Стрый-
скомъ округѣ — въ Галиціи, гдѣ это происшествіе случилось. Время его
тяжко опредѣлить, какъ это обыкновенно изъ пѣснями случается.

(Прим. до вірша): „Казала вельможна громаду зберати“... Вм. сихъ въ
одномъ варіантѣ, конхъ много у меня есть, такъ поють:

„Завилася паня, паня в завитье жоноче, Вы рыбаки, вы рыбаки закидайте сѣти.
Выйшла, вышла из кѣмнати сама о пов- А Петруся мого Дзуринѣ глядѣте.
ночи.

Дзуринъ, деревня и рѣчка въ чортковскомъ округѣ — видно, что подол-
жено вм. деревни Джулина.

41. [с. 63]. „Ой у мѣстѣ Богуславѣ“...

(Прим. до вірша): „Ой ходит же пан Канѣвскій та по меже танцѣ“ —
Николай Потоцкій, Староста Канѣвскій.

42. [с. 68]. „В славным мѣстѣ Репучинцох неслава ся стала“... Репу-
чинци, деревня въ Коломейскомъ округѣ.

43. [с. 70]. „Ой служила Настя въ пана“...

(Прим. до вірша): „Там выросло красне кѣйло. Кійло, лілія.

44. [с. 74]. „Ой поѣхавъ Ивасенько на полованье“.

Другіи такъ кончаютъ:

— „Набери Ивасеньку у жменю пѣсочку, Як той пѣсочок буде исходити,
Посѣй го Ивасеньку на сѣм камѣночку: Тогда Ивасеньку будешь ся женити“.

45. [с. 79]. „В славным мѣстѣ в Ботушанах сталася
новина“... Ботушаны, мѣстечко въ Молдавіи.

46. [с. 81]. „Чи рада'сь мати обіом до хати?“ — Обіом,
обѣгом, вм. обом, обудвом.

47. [с. 83]. „Коли милый на вѣйну ишовъ“...

Вотъ единственный примѣръ пѣсни малорусской, в которой приводится
мертвецъ (упырь). У меня есть два варіанта этой пѣсни; одинъ я собралъ
въ Землинской столицы, другой же имѣю от Г-на Бирецкого изъ Сяноцкаго

округа. — Она без сомнѣнія произведеніе Словаковъ (какъ и многія пѣсни, этой страны), что доказываетъ ритмъ и многіе Словакизмы. Замѣчательно почему здѣсь выходець изъ того свѣта является дѣйствующимъ лицомъ пѣсни когда (сколько я помню) въ никакой пѣсни Славянской какого бы то ни было нарѣчія, нѣтъ ихъ развѣ у Чеховъ, кои заимствовали эти понятія отъ Нѣмцевъ. — Стало бытъ эта пѣсня (или содержаніе ей) заимствовано Словаками или Русинами Венгерскими отъ Нѣмцевъ-Спижаков (?). — Впрочемъ должно замѣтить, что ни Бурдулакъ (Вукодлакъ) Пушкиновъ — не Свѣтлана Жуковского, ни „Рогваніе“ Мицкевича не суть произведеніями Славянскими. — Въ этомъ отношеніи нѣмецкій романтизмъ совсѣмъ чуждъ Славянщинѣ. —

48. [л. рук. 149]. (Закреслено): 104.

Сивый голуб, сивый голуб, сивѣйша го- А з милою як си стану не наговорюся,
лубка, Два голубы воду пили два каламутили,
Милый отецъ, мила матка, милѣйшая любка. Бодай тоті не сконали, що нас розлучили. —
Бо я з вотцем, та й з мамою часом по-
сварюся,

49. [с. 309]. „Ой тече рѣчка з кирниченъки!“

(Прим. до вірша): „Ой иде барабанчикъ путкувками креше“. Вм. подковами, такъ это слово написано въ рукописи XVII вѣка, откуда я эту пѣсню заимствовалъ.

50. [с. 327]. „Гей, на горѣ дубина“...

(Прим. до вірша): „За Иваномъ пануе“. Къ этой пѣсни и слѣдующей по каждымъ двустипшію припѣвается:

Край дубины Лада-бурь, Лада-ра Полюбила сова сура
Полюбила бурсула, Лупай, цупай,
Соловей сола юра,

или:

вид вѣр як дерг,	цы не вер
вид сердца, не верца	Луп, цуп,
	ставочок

(или послѣднее слово).

51. [II, с. 247]. Коломыйки.

(Прим. до вірш): „Коломыя не помыа, Печенѣжин мѣсто. Печенѣжинъ, городокъ въ семи верстахъ отъ Коломыи. — „А звидки ты, пане брате, чи не з Городенки“. — Городенка, мѣстечко въ Колом. округа. „А прийшовъ я до Испаса, напивемъ ся пива“. Вербѣжъ, Мышинъ, Испась, деревни коло Коломыи. „Але иде в Коломыю мелай дорожити“, Мелай, кукурудза, кукуриза. „Як учують бѣлявочки, що мы на Мунѣтавѣ“. — Мунѣтава Молдавія, собственно гористая часть Буковины и Семиграда, ибо Карпаты именуются у Волоховъ мунте, мунцій. „Загубила терхивочку — с сивою кобылы“. Терхъ, терховка-очка, вьюкъ на коня; говорится: терхъ, скоромы, т. е. двѣ бочки брындзы; натерхати; розтерхати — накасть (?), снимать вьюки.

52. [с. II, 252]. (Прим. до вірша 28-го): „Як заграю, заспѣваю, чути зарѣнку. Зарѣнокъ, рѣчный берегъ, мѣлкимъ камѣньемъ засыпанъ, рѣнь — мѣлкіе камешки, горскими рѣками нанесенные; ср. Несторову Лѣт. на рѣнь.

53. [с. II, 257]. (Прим. до вірша 57-го): „Ой я гинтай молоденькій по гинтайски хожу“. — Гинтай, гильтай, гультай — молодець-проказникъ; не отъ слова-ли гуляти, гулька — поль. *hultaj*. „Ой ковала зазуленька на бани, на бани“... Баня, сольна, соливарня — золота, золотой рудникъ. „По над село Ивановецьке зацвѣли цвѣточки“. Иван-кôвка, Станиславского округа деревня.

54. [I, с. 94]. „Там на горѣ стоит явор“...

(Прим. до вірша): „Нехай мене поховають вкраїнськи Козаки“. В одномъ варіантѣ слѣдующее законченіе:

Бо попы з дьяками, за гроши побьются,
Вкраїнськи Козаки горѣлки напьются.

Но это видно позднѣйшій неприличный основной мысли прибавокъ, здѣланный, какимъ нибудь народнымъ юмористомъ.

ОЛЕКСАНДЕР ШЛЮБСЬКИЙ.

БІЛОРУСЬКА ЕТНОГРАФІЯ ОСТАННЬОГО ДЕСЯТИЛІТТЯ. (1919 — 1928).

Етнографічне вивчення Білоруси ведеться вже давно: почалося воно понад сто літ тому, але характерно, що властива білоруська етнографія починається в роках минулого десятиліття. Тлумачиться це тим, що в перед-революційний час етнографічним вивченням Білоруси керувала спершу наука польська, а потім російська. Ці науки вивчали Білорусь з погляду тенденційних польських або російських тогочасних національних інтересів, які проказували владущі верстви, зацікавлені в тому, щоб знищити Білорусів, як окремішній слов'янський нарід (так звана колонізація й русифікація). І хоч переважна більшість працівників в галузі етнографічного вивчення Білоруси була місцевого, білоруського походження, та проте перебуваючи під впливами польської або російської культури, що поступово опанували наші землі, вона проводила в своїх працях ідеї владущої верстви.

Візьмемо для прикладу з першої, колонізаторської групи «білоруських» етнографів А. Рипінського, Білоруса з походження, білоруського літерата (згадаймо його твір «Нячысьцік»); у відомому своєму етнографічному виданні він писав, що білоруська народня культура є польська, що загалом білоруські землі є нероздільна польська провінція. Цей період, коли за допомогою етнографічного білоруського матеріалу доводили, що Білоруси є частка польської нації, панував до 1863 р. Він занепавав разом із невдалим польським повстанням.

Далі нагадаємо, як приклад другої, русифікаторської, групи «білоруських» етнографів, П. Шейна, який у зв'язку з своїми роботами в ділянці білоруської етнографії писав: «Не мало говорять і пишуть тепер про обрусіння тутешнього краю (ц. т. Білоруси) зправіку руського. Невже ж досліди старовини, життя і мови тутешнього простого православного люду, його світогляду, його стосунку до інших станів, його розуміння бога, батьківщини і т. д. не є обрусіння краю, не є руська справа» Устами Шейна говорить тенденція у вивчанні Білоруси після 1863 р. і цей напрямок — за допомогою білоруського етнографічного матеріалу доводити, що Білоруси є частка російської нації, — панував аж до 1917 року, коли він занепавав разом із царською владою. Правда, тут можуть зауважити, що від 1906 р., коли білоруський національний рух пробує стати на легальний ґрунт, з'являється ряд білоруських видань, де підносяться і питання білоруської етнографії, але це робилося, як на той час, остільки нерішуче, поверховно й непомітно, що не змогло протиставити нічого серйозного й значнішого тогочасним російським етнографічним виданням про Білорусь.

В часах видавання часопису «Наша Ніва» не раз писалося про збирання етнографічних матеріалів, переважно фольклорних, та треба думати, що ці заклики не були досить конкретні, бо цей період нічого не дав білоруській етнографії, хіба що декілька дуже дрібних на погляд і зміст брошурок; мені здається що найбільшим досягненням тої доби в етнографічній справі було саме порушення питання, нічим правда не підпертого, про конечну потребу вивчення білоруського етнографічного матеріалу з національного білоруського погляду. Зрозуміло, що не діячі доби «Наш-ої Нів-и» винні, що вони не заснували білоруської науки взагалі і етнографії зокрема; причини криються в тих обставинах, в яких вони опинилися були за царської реакції не маючи для своєї праці матеріальної бази і коли абсолютно бракувало належних наукових кадрів.

У зв'язку з дотичним питанням я змушений найрішучіше не згодитись з М. Касьпяровичем, який розглядаючи етнографічно-збирацьку діяльність «Нашай Нівы» двічі зазначив у друку, що й у «галузі науково-дослідчій «Наша Ніва» теж розгорнула широку роботу і наслідками її тепер користуються деякі наукові інституції»¹⁾; як сказано таке висвітлення ролі «Нашай Нівы» у розвитку білоруської етнографії ніякою мірою не відповідає дійсності. Білоруська етнографія як самостійна парость науки виникає лише після організації Білоруси (властиво, її частки) в самостійну державну одиницю. Нижче подаємо систематичний огляд етнографічної збирацької й дослідчої праці білоруською мовою за останнє десятиліття. Побіч згадано і відомі авторів праці з білоруської етнографії, що вийшли поза межами Білоруси і не — білоруською мовою, і які цікаві не з самого бібліографічного погляду, а мають вагу для порівняння характеру і спрямовання інтересів до білоруської етнографії на Білорусі й поза межами її.

II.

Більше як сто років люди з різною підготовкою, під різними впливами і з різними цілями збирали, а зрідка й досліджували білоруський етнографічний матеріал. В російській передреволюційній науці зроблено дві спроби вивчення історії збирання білоруського етнографічного матеріалу. Перша спроба належить О. Пипіну і вміщено її в четвертому томі його «История Русской Этнографии», друга спроба належить Є. Карському, з'являючися вступом до низки його монографій під назвою «Бѣлоруссы». Ні одна праця ні друга не вичерпують порушених питань; праця Пипіна з'явилася друком 1887 р. і майже без змін була передрукована 1892 р.; вона, зрозуміло лишає нерозглянутими пізніші роки багаті на етнографічні видання і відзначається загальною схематичністю і великоруським поглядом на явища білоруської етнографії. Праця Карського видрукована 1903 р. обмежена виключно народньою словесністю, має не історичний, а бібліографічно-критичний характер, відповідно до лінгвістичних дослідів автора. Цілого ряду питань названі автори не торкаються. Сучасна білоруська етнографічна література ча-

¹⁾ Касьпярович, Наша Ніва і Краязнаўства, «Наш Край», 1928, № 6—7, с. 17. Краязнаўства. Менск. 1929, с. 49.

стково поповняє цей брак публікуючи праці, які розглядають окремі моменти з історії білоруської етнографії, висвітлюють процес її розвитку, виявляють вартість етнографічного матеріалу зібраного попередниками і таким чином визначають дальший напрямок етнографічних дослідів на Білорусі.

Ряд спеціальних праць на цьому полі дав О. Шлюбський. На першому місці треба згадати бібліографію білоруської етнографії: 1) «Матар'ялы да беларускае бібліографіі. IV. Етнографія». Менск. 1927 — видав Інститут Білоруської Культури. Праця об'єднує дані російських і польських бібліографічних покажчиків, до яких додана література останніх десятиліть, не відзначена в спеціальних покажчиках. Праця не позбавлена недоглядів і помилок, має вагу як єдиний покажчик літератури з білоруської етнографії, що охоплює не тільки БССР, а всю етнографічну Білорусь. Далі йдуть статті безпосередньо зв'язані з історією етнографії — 2) «Этнографічная дзейнасць Е. Р. Раманава»¹⁾ стаття має розділи: а) «Біографія Раманава», де між іншим висвітлено стосунок Раманова до білоруського національного відродження; б) «Этнографічная праця Раманава», де докладно розглянуто найголовнішу працю його — чотирнадцять томів його «Бѣлорусскаго Сборника», з яких чотири останніх випуски ще досі лишаються не надруковані. Тут же розглянуто й методи, за якими Раманов збирав матеріяли; в) «Крытычны агляд этнографічных прац Раманава», цей розділ виявляє додатні й від'ємні сторони праць Раманова при їх науковому освітленні; г) «Значэнне Раманава ў беларускай этнографіі» — визначається кількість, якість зібраних у нього матеріялів і взагалі їх місце в білоруській етнографії; д) в «бібліографії» подано 185 назв друкованих праць Раманова, етнографічних, археологічних, історичних, літературних, педагогічних і публіцистичних. 3) «Этнографічная дзейнасць Дабравольскага»²⁾ — автор статті вперше опублікував біографію цього етнографа, що передчасно загинув; разом подано критичний огляд його діяльності й бібліографічний опис його етнографічних праць — 36 назв. 4) «Матар'ялы да гісторыі крыўскай этнографіі. 1. П. Шейн»³⁾, стаття, оголошуючи деякі листи П. Шейна до А. Сапунова, висвітлює русифікаторські тенденції Шейна при вивченні й друкуванні білоруського етнографічного матеріялу. 5) «Крывічанскія (беларускія) народныя легенды не дазволеныя да друку царскай цензурай»⁴⁾ — оголошується ряд білоруських народніх переказів антирелігійного характеру, які викреслила царська цензура з рукопису праці Мик. Нікіфоровського «Простонародныя примѣты и повѣрья, суевѣрные обряды и обычаи, легендарныя сказанія о лицахъ и мѣстахъ въ Витебской Бѣлоруссіи», надруковані у Вітебську 1897 р. 6) «Вынікі збірання вуснае народнае творчасці. I. Збіраньне вуснае народнае творчасці па паўночна-заходняй Беларусі»⁵⁾; стаття дає матеріял до укладання мапи збирання фольклорних матеріялів, детально вказуючи місцевості, в яких збирано кожний вид народньої словесности і визначаючи кількість для кожного пункту; тут наведено відомості про такі колишні повіті: Оршанський, Вітебський, Вяліський, Го-

¹⁾ «Запискі Аддзелу Гуманітарных Навук Інстытуту Беларускае Культуры», кн. 2, 1928 р. і окремою відбиткою у «Гісторыка — Этнографічных нататках».

²⁾ Ibid., кн. 4, і окремою відбиткою. ³⁾ Крывіч, 1925. № 2 (10).

⁴⁾ Ibid., 1926, № 1 (11). ⁵⁾ Ibid., 1927, № 12.

родецький, Дзівьненський, Двинський, Дрисенський, Глущький, Лепельський, Люцинський, Невельський, Ново-Олександрівський, Поріцький (Демидовський), Полоцький, Себеський, Сенненський і Сураський. 7) «Бядуля, як етнограф»¹⁾, тут розглянуто етнографічні нариси Бядулі. До історії збирання етнографічних матеріалів у сучасному дають відомості дальші праці: 8) «Год збирання фольклёрнага матар'ялу»²⁾, 9) «Другі год збирання фольклёрнага матар'ялу»³⁾. 10) «Треці год збирання фольклёрнага матар'ялу»⁴⁾. Всі три згадані статті зв'язані з організацією збирання фольклорних матеріалів колишнім Інститутом Білоруської культури, реорганізованим у Білоруську Академію Наук.

Історії білоруської етнографії присвятили свої праці, ще такі особи: С. М. Некрашевіч розглядає біографію П. Шейна в цінній праці: «К ста-лецьцю ад дня нараджэння П. В. Шейна (біографія і працы)»⁵⁾; між іншим у праці наведено кілька цікавих з історичного погляду виїмок з неопублікованих листів П. Шейна до Є. Карського; при кінці статті подано бібліографію праць Шейна, кількістю 35 назв.

Померлому 1921 р. Мик. Янчукові присвятив статтю Н. Шаров: «Николай Андреевич Янчук, 1859 — 1921»⁶⁾, до якої долучено не зовсім повний список наукових і літературних праць Янчука. Тут треба відзначити дві статті про Раманова Барашки⁷⁾ і Соколова⁸⁾, а також статтю Дрейзіна про Гриневича, «Збіральнік беларускае песьні А. А. Грыневіч»⁹⁾. З праць виданих не білоруською мовою, але дотичних до історії білоруської етнографії згадаю статтю Сумцова «Микола Андрієвич Янчук»¹⁰⁾; і дві статті Є. Карського «Раматсе Е. Р. Романова»¹¹⁾ і «Павло Васильович Шейн, як білоруський етнограф»¹²⁾ — цікаві новими матеріалами, взятими з власного листування автора із згаданими етнографами; сюди ж належить і брошура Б. Соколова, «Собиратели народных песен», Москва, 1923, в якій сторінки 57 — 75 присвячені П. Шейну. У зв'язку з історією етнографічних музеїв варто відзначити брошуру А. Серебренникова, Краткий исторический очерк государственного историко-этнографического музея в Смоленске, основанного М. К. Тенишевой. Смоленск. 1926.

Питання історії білоруської етнографії порушують і статті Ю. Дрейзіна, «Беларуская музыка»¹³⁾, що подає деякий матеріал до збирання музичної етнографії; П. Каравая, Беларуская народная вусная творчасць¹⁴⁾ і М. Анцова, Беларуская народная песнятворчасць¹⁵⁾. Всі три праці мають популярний характер, розраховані на ширші кола читачів, не підготовлених до наукової літератури. При тому стаття Коровая є майже дослівна копія праць Є. Карського, а стаття Анцова в історичній частині має низку неточностей.

¹⁾ «Полюмя», 1925, № 2. ²⁾ «Наш Край», 1927, № 1 — 2. ³⁾ Ibid., 1928, № 3.

⁴⁾ Ibid., 1928 № 12. ⁵⁾ «Полюмя», 1926, № 6. ⁶⁾ «Труды белорусского государственного университета в Минске», 1922, № 2 — 3. ⁷⁾ Е. Р. Раманаў, «Савецкая Беларусь», 1925, № 195. ⁸⁾ Беларусавед Е. Р. Раманаў, ibid., 1923, № 197 — 198.

⁹⁾ «Савецкая Беларусь», 1927, № 114. ¹⁰⁾ «Наука на Україні», Харків, 1922, № 3.

¹¹⁾ «Narodopisny věstník československý v Praze». 1926.

¹²⁾ «Збірник Історично-філологічного відділу УАН», № 51; Київ 1927, 1928, № 6 — 7.

¹³⁾ «Савецкая Беларусь», 1925 № 122 — 24; «Музыка» Київ 1925, № 5 — 8.

¹⁴⁾ «Адраджэнне». 1922 т. I; почато друкування в «Вольным Сьцягу».

¹⁵⁾ «Віцебщина». Вітебськ. 1928, кн. 2.

Вище переліченими працями вичерпується все, безпосередньо зв'язане з історією білоруської етнографії. Але тут треба зазначити й ряд інших праць, які хоч і не мають спеціальних завдань пов'язаних із історією білоруської етнографії, проте дають більш менш вартісний для неї матеріал. До таких залічуємо статтю М. Каспяровича «Наша Ніва і Краязнаўства», видруковану в «Нашым Краі»¹⁾ і без змін повторену у виданні того ж автора «Краязнаўства» на сс. 47—58; стаття ця розглядаючи тенденції «Нашай Нівы», скеровані до збирання етнографічного матеріалу, передруковує й деякі етнографічні програми часу «Нашай Нівы»; на жаль автор не подає ніяких даних про конкретні наслідки етнографічної праці «Нашае Нівы».

До цієї ж групи залічуємо й праці в історії білоруської самосвідомості й літератури, а саме І. Ігнатовського, «Кароткі нарыс нацыянальна культурнага адраджэння Беларусі». Менск. 1921 (з «Вольнага Сьцягу»); М. Горецького, «Гісторыя беларускае літаратуры»—в чотирьох виданнях (1920—1926); М. Піотуховіча, Нарысы гісторыі беларускае літаратуры. Менск, 1928; російське видання 6. Карського, Бѣлорусы т. III, вип. 3, Петроград, 1922, і німецьке скорочене перевидання останнього й першого випуску третього тому E. Karskij, Geschichte der weissrussischen Volksdichtung und Literatur. Berlin und Leipzig. 1926. Перелічені праці дають біографічний матеріал про осіб, що працюючи над літературою приділяли уваги й збиранню білоруського етнографічного матеріалу, як от Чачот, Барщевський, Рипінський, Дунін-Марцінкевич та інші. Деякі розділи праці 6. Карського були надруковані попереду в різних білоруських періодичних виданнях; з них відзначу нариси, що стосуються історії білоруської етнографії: Вінцэнты Д.-Марцінкевіч, стары менскі беларускі пісьменьнік²⁾; Стара беларуські этнограф і пісьменьнік А. Рypiнскі³⁾; Ян Чачот⁴⁾; Беларускі пісьменьнік-народнік А. Р. Пшчолка⁵⁾.

Окрім поданого і в нижче наведених статтях знаходимо матеріали до висвітлення деяких сторін діяльності Рипінського, Е. Плятер, Чачота, Барщевського, Д.-Марцінкевіча, Безсонова, Пшчолки і Федоровського, характеру й обсягу їх діяльності для білоруської етнографії. Про Рипінського, відомого своєю працею «Białoruś! Kilka słów o poezji prostego ludu tej naszej polskiej prowincji...» Рагуз 1840, писав Полуян у статті—«А. Рypiнскі»⁶⁾; безпосередньо його ж стосується й анонімна стаття «Першая беларуская баллада «Нячысьцік» А. Рypiнскага»⁷⁾. На жаль згадані статті не додають нічого нового до біографії Рипінського, яка й досі лишається майже невідомою, хоч про нього писали такі спеціалісти, як Карський, Піотуховіч, Горецький.

Ім'я Емілії Плятер для білоруської етнографії цілком нове; вона відома була як польська повстанка 1831 р. Але оголошені В. Брухнальським у польським часопису «Lud» уривки з мемуарів М. Маркса-Вітеблянина показують її перед повстанням 1831 р. (підчас якого вона й померла) як особу надзвичайно захоплену збиранням білоруських народніх пісень на Вітебщині⁸⁾. За останні роки той таки Брухнальський опублікував дальшу частину згаданих

¹⁾ 1928, № 6—7. ²⁾ «Беларусь», 1919, № 40. ³⁾ Ibid., 1919, № 20.

⁴⁾ «Рунь», 1920, № 7—8. ⁵⁾ Ibid., 1920, № 3. ⁶⁾ «Гоман», 1916, № 6.

⁷⁾ «Беларускія Ведамасьці», 1921, №№ 10, 12—13.

⁸⁾ W. Bruchnalski, Emilia Plater jako folklorystka. «Lud» t. XII, z. II.

мемуарів, в якій знову таки фігурує Е. Плятер, як білоруська фольклористка одночасно її мемуари дають характеристику 40—50 рр. XIX ст. з поглядом зацікавлення тогочасної інтелігенції Вітебщини збиранням етнографічних матеріалів. У розділі «Folklorystci i Językoznawcy białoruscy w Witebsku» згадано таких осіб: Цвяцінського, А. Зброжку, Т. Лада-Заблоцького, Р. Зянкевіча, С. Маркіяновича і М. Маркса, які під впливом Е. Плятер збирали фольклор на Вітебщині¹⁾. Дані які опублікував Брухнальський дуже цікаві для висвітлення історії зародження білоруської етнографії. В зв'язку з висвітленням діяльності Е. Плятер, як білоруської фольклористки див. ст. Фр. Гришкевіча «Аміля Плятаранка»²⁾.

Питання про Яна Чачоту, що здобув ім'я етнографа за своє видання *Piosnki wieśniacze z nad Niemna i Dźwiny*, торкалися згадані історики білоруської літератури; а крім них низку цінних статтів, присвячених Чачоту, написав Л. Цвятков, а саме: Увагі аб мове філематаў. II. Асаблівасці нашай мовы у беларускіх філематкіх творах Яна Чачота³⁾; при вивчанні біографії Чачота обминути цієї праці не можна; його ж, Ян Чачот (1797—1847)⁴⁾; Таварыства філематаў⁵⁾. Окрім того в газеті «Беларусь» вміщено частину передмови Чачота до одного з його збірників у перекладі на білоруську мову⁶⁾.

Щодо Яна Барщевського, відомого видавця чотирьох книжок: *Szlachcie Zawalnia, czyli Białoruś w fantastycznych opowiadaniach*, треба визначити декілька цікавих праць Д. Василевського, написаних на підставі неопублікованого листування Барщевського, а саме: Новыя матар'ялы творчасці Яна Баршчэўскага⁷⁾, Поэта Ян Баршчэўскі аб Беларусі (з уласных лістоў яго да Н. Корсак)⁸⁾, Пад аховай роднай песні (з перяпіскі Яна Баршчэўскага)⁹⁾. Барщевському присвятив одну статтю Авг. Хлябцевіч, Ян Баршчэўскі—першы беларускі письменник XIX веку і ягонае апісаньне партызанскага руху беларускіх сялян¹⁰⁾. Але ця праця не подає нічого нового про названого етнографа.

В. Дуніну-Марцінкевічу, твори якого в сучасний момент мають лише етнографічне значіння, присвятив розвідку О. Шлюбський, використавши неопубліковані архівні дані: Конфіскацыя твораў Дуніна-Марцінкевіча¹¹⁾; Конфіскація «Пана Тадеуша» Д.-Марцінкевіча¹²⁾. Нарешті трохи місця приділено йому і в нарисі «Адносіны расійскага уряду да беларускае мовы ў XIX» ст.¹³⁾. Крім того Роман Суніца (Р. Земкевіч) зробив спробу в ст. «Нацыянальнасьць у Вінцука Дуніна-Марцінкевіча»¹⁴⁾ вияснити національну самосвідомість етнографа. Етнографізму Д.-Марцінкевіча торкається праця Ю. Галомбка, *Dziady białoruskie* (Львів, 1926)¹⁵⁾. Інших статтів і заміток про

1) W. Bruchnalski, *Materiały i notatki etnologiczne*. «Lud» t. XXI.

2) «Сялянская Ніва». Вільна. 1926. № 37. 3) Праця Беларускага дзярж. університэту, 1927, № 16. 4) «Савецкая Беларусь», 1927. № 217. 5) «Маладняк», 1927, № 1—2. 6) 1920, № 125. 7) «Полюмя», 1925, № 5. 8) «Аршанскі Маладняк», Орша, 1925, № 2. 9) «Маладняк», 1928, № 1. 10) «Узвышша», 1928, № 4.

11) «Савецкая Беларусь», 1923, № 135. 12) «Узвышша», 1927, № 2. 13) «Запіскі Адзелу Гуманітарных Навук І. В. К.» т. 2. 14) «Заходняя Беларусь». Вільна, 1924.

15) Відбитка з часопису «Lud» за 1925 р. т. IV.

Д.-Марцінкевіча, вміщуваних по білоруських газетах, не відзначаю, тому що вони є тільки популярні перекази фактів відомих у літературі.

П. Безсонову, який видав 1871 р. в Москві «Бѣлорусскія пѣсни» присвячена праця А. І. Цвікевіча «Погляд П. Безсонова на беларускую справу», Ковно, 1922¹⁾. В ній автор приходить до висновку, що Безсонов, працюючи на Білорусі, проводив програму крайового автократизму, підкреслюючи одночасно неможливість політичного сепаратизму і відокремлення від Росії.

Про Пшолку, відомого низкою чисто етнографічних статей і етнографічно-белетристичних спроб, надруковано низку статей, що висвітлюють його біографію у зв'язку з його відомим антибілоруським виступом 1926 р. Пройти мимо оголошених даних при вивченні історії розвитку білоруської етнографії не можна, бо вони дають цінний матеріал до висвітлення «русифікаторського» напрямку у нашій етнографії дореволюційного часу. Статті ці такі: 1) «Чи має беларускі народ сваю мову і сваю культуру?»²⁾. 2) О. Шлюбський, «Пшолка і «Вражда из-за языка»³⁾. 3) Адамовіч, А. Аніховський, І. Барашка, — Якая глеба такое і насенне⁴⁾. 4) І. Шыпіла, «Хто яны?»⁵⁾. 5) П. Бузук, «Да пытання аб беларускай мове»⁶⁾. 6) Х. Імшенік, «Да пытання аб беларускай мове»⁷⁾.

З усіх етнографів, про яких писалось у нашій пресі, найбільше покривджений М. Федоровський, відомий капітальною тритомовою працею *Lud białoruski na Rusi Litewskiej*; про нього взагалі нема ні одної спеціальної роботи, навіть після його смерті 1923 р. білоруська преса одгукнулася тільки короткими газетними жалобними замітками як напр. «Памёр Міхал Федароўскі»⁸⁾, «Сьмерць М. Федароўскага»⁹⁾ і «Спадчына Федароўскага»¹⁰⁾.

Переліченими працями, статтями й замітками і вичерпується весь матеріал за останнє десятиліття, що безпосередньо, чи в зв'язку з іншими питаннями, порушує ті чи інші моменти з історії білоруської етнографії.

III.

Найактуальнішим питанням сучасної етнографії є питання методології, на жаль абсолютно не опрацьоване в білоруській літературі. В ній немає жадної спеціальної роботи про методи провадження етнографічних дослідів, не зважаючи на те, що питання про використання напр., марксівської методи у білоруських етнографічних дослідях ще 1923 р. порушував М. Байкоу¹¹⁾, а в наступнім 1924 р. щось в цім напрямку мав робити С. Каценбоген, однак не пішов далі загального вступу до своєї праці «Нарысы па гісторыі першабытнай культуры Беларусі»¹²⁾.

І тільки в 1928 р. в зв'язку з дослідженням білоруських народніх обрядів питання методи було порушене у М. Піотуховіча, в його нарисі «Звычай і песні беларускага селяніна ў іх гаспадарчай аснове»¹³⁾. Згадавши різні

¹⁾ Відбитка з часопису «Беларускі Сьцяг», 1922, № 2-3. ²⁾ «Савецкая Беларусь», 1926, № 109. 134; «Звезда», 1926, № 110. ³⁾ Ibid., 1926, № 164. ⁴⁾ Ibid., 1926, № 146.

⁵⁾ Ibid., 1926, № 157. ⁶⁾ Ibid., 1926, № 113. ⁷⁾ Ibid., 1926, № 135. ⁸⁾ «Наш Сьцяг», Вільна, 1923, № 5. ⁹⁾ «Савецкая Беларусь», 1923, № 150. ¹⁰⁾ Ibid., 1923, № 155.

¹¹⁾ Питаньне Беларусі, як навуковая і рэволюційна-грамадзянская праблема. «Полымя», 1923, № 3-4. ¹²⁾ «Полымя», № 1. ¹³⁾ Ibid., 1928 № 3 і окрема відбитка.

методи дослідження фольклору, що вживались у попередніх дослідників, автор висловлює думку, що в сучасний момент фольклор повинен досліджуватись при допомозі соціологічної методи. І досі, зазначає М. Піотуховіч, ми не маємо сталого і систематичного вивчення обрядів і зв'язаної з ними поезії з соціального погляду; у дослідях мітологів обрядова поезія не займала самостійного місця, прихильники теорії запозичення захоплювались шуканням паралелів; на правильніший шлях стала школа антропологічна, що розглядаючи обряди і звичаї установлює їх зв'язок з життям і побутом, але роблячи висновки на фактах фольклору колоніальних народів, теорія ця мало поширена у слов'янській науці; оперуючи такими широкими поняттями, як життя, побут, психологія, вона не вносить до них належної конкретизації і соціологічної докладності. Через хиби в цих і інших методах М. Піотуховіч і висуває на чергу дня вищеназвану методу соціологічного дослідження не тільки білоруської народної обрядової поезії, але даного жанру взагалі, щоб розкрити господарчу основу білоруських обрядів і пісень, а так само відзначити соціально-економічні фактори, як основні в даній галузі, бо в усіх жанрах мистецького фольклору особливо яскраво виявляється зв'язок їх з господарчо-економічною базою і яскраво виступають моменти соціально-класової диференціації суспільства. Автор гадає, що науково-об'єктивний дослід фольклору не можливий без пристосування соціальної методи, що має бути основною і домінуючою, при таких ставленні проблеми всі інші методи мають підрядне і допоміжне значіння, в тім числі і методи порівняльна та формально-мистецька. Як робочу гіпотезу, що допомагає висвітлювати факти білоруського фольклору, автор притягує теорію англійського ученого Фрезера про засоби аграрної магії позитивної і негативної.

В зв'язку з виданням фольклорних матеріалів повстало питання про певну наукову методу, бо вся багатолітня попередня практика видання Поляками і Росіянами білоруських етнографічних матеріалів такої методи не виробила, всі ці видання відзначаються надзвичайною хаотичністю. В перший раз питання методи в зв'язку з виданням фольклорних матеріалів порушив О. Шлюбський в своїй рецензії на збірник А. Сержпутовського, «Казкі і апавяданні беларусаў з Слуцкага павету». В рецензії відмічено такі хиби, як відсутність методи у науковім обробленні опублікованих казок: відсутність класифікації, брак вказівок на варіанти з попереднього друкованого матеріалу і деякі інші хиби¹⁾. Взагалі ж питання методологічних хиб при виданні фольклорних матеріалів порушив О. Шлюбський при критичному огляді праць Е. Раманова²⁾.

В зв'язку з розглядом метод видання фольклорних матеріалів треба відзначити працю О. Шлюбського, «Матар'ялы да вывучэння фольклёру і мовы Віцебшчыны», видання І. Б. К., ч. I, 1927; ч. II, 1928. Автор їх тримається погляду, що фольклорний матеріал не повинен видаватись так безсистемно, як його видавали попередні, навіть ліпші етнографи, напр., П. Шейн або Є. Раманов. Автор вважає, що фольклорний матеріал має бути а) класифікований за певними жанрами з уживанням наукової термінології, б) по-

1) „Наш Край“, 1927, № 4.

2) „Записки аддзелу Гуманітарных Навук І. Б. К.“ кн. 2, сс. 354—357.

рядок розположення цих жанрів має залежати од певної наукової системи, а не од неписьменности збирача і різних випадків, в) до текстів мають бути додані варіанти принаймні з слов'янського фольклору, а при неможливості цього — обов'язково фольклору білоруського, г) тексти мають бути ув'язані з народними обрядами при допомозі спеціальних описів, г') до тексту додається звід усеї попередньої збирацької діяльності в даному районі, д) увесь матеріал об'єднується обов'язковими тематичними, предметними і іншими показниками.

Придержуючись погляду про потребу додавати до текстів згаданий науковий апарат, автор і обробив два названі збірники зібраних ним фольклорних матеріалів з додатком вищенаведених міркувань. Метода ця, в цілому вжита вперше, не зустріла заперечень з боку спеціальних критичних розглядів, вміщених у виданнях Академії Наук СРСР (Є. Карського), Української Академії Наук (В. Денисенка), Інституту Білоруської культури (М. Пютоховіча) і в білоруських періодичних виданнях. Ніяких інших методологічних питань на протязі розглядуваного десятиліття наша етнографічна література не обговорювала і не порушувала.

IV.

Всяку дослідчу працю попереджає збирання матеріалів. Те саме і в галузі етнографії. Передреволюційна збирацька праця на Білорусі велася випадково, а до того і тенденційно, матеріал зібраний [в тих часах не завжди задовольняє сучасного дослідника. З другого боку події останніх літ — імперіалістична війна, дві революції, громадянська війна і нарешті корінна перебудова економічного і соціального життя на нових основах зробили великі зміни в народній творчості і побуті взагалі, які неухильно ведуть до остаточного знищення усіх старих проявів народнього побуту і взагалі етнографічної старовини, одночасно твориться нове, що в процесі творчої сучасности змінюється, а тимчасом воно важне для наукових спостережень і узагальнень. Так в наслідок цілого ряду причин постало питання про потребу організації постійного збирання етнографічних матеріалів на Білорусі.

Білоруська преса звернула на це питання значну увагу, що видно з перелічених нижче статей, які популяризуючи серед широких кіл населення ідею збирання етнографічних матеріалів, безперечно мали певне значіння. Переглянемо ці статті в порядку їх появи: 1) С. Рак, Думкі ў час. Зьберагайце нашу песьню¹⁾; 2) С. Старасьцюк, Даўнейшыя памятки²⁾, — про записування народніх пісень; 3) Ів. Кузьмін, О собирании произведений народной словесности³⁾; 4) О. Шлюбський, Белоруссы! собирайте устное народное творчество⁴⁾; 5) С. П., Зьвярніце ўвагу на нашае народнае мастацтва⁵⁾; 6) А. Рамазовський, Баранцеце родную песьню⁶⁾; 7) З. Бядуля, Записывайце частушкі⁷⁾; 8) М. Мялешка, Да працы над беларускай этнографіяй⁸⁾; 9) А. Смоліч, Аб

¹⁾ „Варта“, 1918, № 1. ²⁾ „Беларусь“, 1919, № 1. ³⁾ „Известия Велижского Уездного Совета“, 1919, № 123—124. ⁴⁾ „Жизнь национальностей“. Москва, 1920, № 5. ⁵⁾ „Савецкая Беларусь“, 1920, № 72. ⁶⁾ „Вольны Сыцяг“, 1921, № 2. ⁷⁾ „Савецкая Беларусь“, 1923, № 19. ⁸⁾ Ibid., 1923, № 99.

беларускай этнографіі¹⁾ 10) В. Крейнін, Аб новым рэвалюцыйным фольклры²⁾; 11) А. Гриневіч, Аб збіранні музычнай народнай творчасці³⁾; 12) М. Богородський, Собирайте белорусские сказки⁴⁾; 13) М. Каспяровіч, Народны орнамент⁵⁾; 14) С. Барковский, За народную вусную творчасць⁶⁾. Визначы вагу цих закліків у справі збирання этнографічных матэрыялів, треба протэ зазначыць вузьку обмежанісць іх, за незначнымі выімкамі, пераважна адным фольклорам.

Ця загална визнана потреба збіраць этнографічны матэрыялы знайшла свій праяв з часу арганізацыі пры колишньому Інстытуте Білорускай Культурі (ніні Білоруська Акадэмія Наук) Цэнтральнага Краязнавага Бюра, яке за кароткі час встигло арганізават місцевых краязнаўцаў⁷⁾ і звярнуць іх увагу на збирання этнографічных матэрыялів; веліку ролю в цій справі мае орган Ц. Б. Краязнаўства «Наш Край», які протягом кількох літ веде систематычнае інструктаванне краязнаўцаў за дапамогаю спецыяльных інструкцый і праграм, што апрацавалі навуковыя работнікі кол. Інстытуту Білорускай Культурі.

З праграм надрукаваных у «Нашым Краі» пытанням матэрыяльнай культуры прысвечана такі: 1) О. Шлюбскаго — про друкаванне тканіны⁸⁾, 2) М. Шакаціхіна — про збирання матэрыялу з білорускага мистецтва⁹⁾, 3) Власта — інструкцыя для збирання речей у этнографічны віддэл музеїв¹⁰⁾, 4) Р. Рака — про прядіння і ткацтва¹¹⁾, 5) Інструкцыя для заповнення анкеті про сільскі промыслы і хатні промыслы на Білорусі¹²⁾. Сюды ж належать праграма до опису крашэння яец, уміщена в «Працах Катэдрі Этнографіі» 1928, т. I, с. 194 і праграма І. Цывікевіча, В. Магілевчыка, Схема санітарна-побутовага доследу і опису села¹³⁾; та стаття Каспяровіча: «Зарысоўкі мясцовага краю»¹⁴⁾, яка звяртае увагу на потребу в этнографічных малюнках.

До пытанняў сацыяльнай культуры выдана праграма: 1) Г. Паречына — збирання матэрыялу про народнае звичаевае право¹⁵⁾, і 2) Бонч-Асмаловскаго — про вивчення звичаевага права на Білорусі¹⁶⁾.

Дальшы праграмы стосуюцца вивчення фольклору: 1) Праграма до збирання усноў народноў творчості¹⁷⁾, 2) О. Шлюбскаго — про запісавання пам'яток усноў народноў творчості¹⁸⁾, — друкована раніш в скороченому вигляді¹⁹⁾, 3) А. Гриневіча — інструкцыя для збирання білорускай музычна-этнографічнай творчості²⁰⁾ і 4) М. Малешкі — про збирання вірувань і уявлень зв'язаных з каменем і камінні пам'яткі історычна-археалагічнаго

1) Ibid. 2) „Чырвоны Сьцяг“, 1925 № 3-4. 3) „Савецкая Беларусь“, 1925, № 141. 4) „Заря Запада“, Віцебск, 1925, № 10. 5) „Віцебшчына“, Віцебск, 1925, кн. I. 6) „Чырвоны Сейбіт“, 1926, № 4. 7) Про розвиток краязнавачай праці на Білорусі, див. ст. А. Казака, Краязнаўства ў Б. С. С. Р. к дзесяцігодзьдзю кастрычнікавай рэвалюцыі. „Наш Край“, 1927, № 10 і в збірніку Каспяровіча, Краязнаўства. 8) „Наш Край“, 1927, № 8-9. 9) Ibid., 1926, № 2-3. 10) Ibid., 1927, № 8-9. 11) Ibid., 1928, № 3. 12) Ibid., 1926, № 4-5. 13) Ibid., 1927, № 6-7. 14) „Чырвоны Сейбіт“, 1927, № 14. 15) „Наш Край“, 1926, 2-3. 16) Ibid., 1927, № 5. 17) Ibid., 1925, № 2-3, выйшла і розійшлася окремаю відбиткою, 2000 примірників. 18) Ibid., 1928, № 4, выйшла і розійшлася окр. відбиткою, кілька тысяч примірників. 19) Ibid., 1927, № 2, сс. 19-21. 20) Ibid., 1925, № 1, выйшла і розійшлася окр. відбиткою, 6000 примірників.

значіння¹⁾. 5) Сюди належить і ст. У. Дубавки, Ленін у народній творчості²⁾, — метою якої є привернути увагу до збирання народніх творів, зв'язаних з іменем Леніна.

Перелік програм показує, що нема планомірного й систематичного охоплення цілком усієї етнографії, напр., зовсім бракує програм до вивчення таких сторін народнього побуту як будівля, їжа, одяг і т. д. і т. д. З програм надрукованих перед «Нашим Краєм» згадаю дві спеціальних програми О. Шлюбского російською мовою, призначені для східної Вітебщини: 1) Сведения по собиранию устного народного творчества в Белоруси. Велиж, 1919 і 2) О собирании материалов по этнографии³⁾ — коротка, але єдина на всю Білорусь програмка щодо будівлі, одягу й харчу.

З програм, надрукованих за кордоном, відзначу польське видання, призначене для Західної Білоруси, яке належить викладачці етнографії у Віленському Університеті С. Baudouin de Courtenay-Ehrenkreutz, Wskazuwki dla zbierających przedmioty dla Museum Etnograficznego Uniw. St. Batorego w Wilnie. Вільна, 1926.

Оскільки вище подані програми «Нашого Краю» зацікавили наших працівників у краєзнавстві, свідчать статистичні дані про зібрані за останні три роки матеріали з народньої словесности які переховуються в Науковому Архіві Катедри Етнографії Білоруської Академії Наук.

	Замовляння	Приказки	Загадки	Колядки	Пісні на машині	Веснянки	Русальс. п.	Купальс. п.	Робочі пісні	Пісні на хрест і лугачі	Весільні п.	Голосіння	Побутові п.	Частушки	Духовні вірші	Казки, опов., легенди	Всього за рік
Рахун. записів за 1925—25 акад. рік .	163	452	680	180	47	242	9	103	355	112	1.480	1	1.167	3.427	3	144	8.565
Рахун. записів за 1926—27 акад. рік .	225	1.653	1.666	177	114	309	13	193	502	147	1.976	7	1.720	4.521	5	201	13.459
Рахун. записів за 1927—28 акад. рік .	293	1.742	2.520	126	26	221	14	99	818	117	1.360	10	1.056	4.197	8	163	12.776
Всього . .	711	3.847	4.866	483	187	772	36	395	1.675	376	4.816	18	3.943	12.145	16	508	34.794

Подані цифри свідчать, що сім'я кинуте Ц. Б. Краєзнавства не згинulo даремне; ми маємо коштовну прорість; згадані цифри більше ніж задовольняють і разом свідчать про глибоке заінтересування у наших краєзнавців до вивчення своєї країни, яке на великий жаль не може розгорнутися на обширі цілої етнографічної Білоруси. Безсторонність вимагає зазначити, що частина матеріалу від невідданих збирачів не має наукової вартости. Але мені здається, це не є серйозна хиба, оскільки ми маємо лише початок справи, оскільки ми лише починаємо готувати потрібні кадри краєзнавців, які спеціалізуються в справі збирання етнографічних матеріалів; всі дані

¹⁾ Ibid., 1926, № 1, спершу ця програма друкувалася в зб. „Віцебщина“ ч. I, сс. 121—124. ²⁾ „Чырвоны Сейбіт“, 1927, № 6—7. ³⁾ „Известия Велижского Уездного Совета“. Велиж. 1919, № 132.

говорять за те, що через деякий час ці хиби значно зменшаться, хоч безперечно уникнути їх цілком через зрозумілі причини певне й не пощастить. Уже й тепер офіційні справоздання відповідних Комісій Білоруської Академії Наук відзначають із загального числа краєзнавців чимало людей, які виявили сталие, серйозне зацікавлення до збирання етнографічного матеріалу, і які подали вже більше менше цінний матеріал.

Маємо ще другу методу до збирання етнографічних матеріалів—наукові експедиції. Всі експедиції, що відбулися в межах БССР на 1925 р. описані в статті К. Веселовського, Обзор этнографической работы в Белоруссии за период 1917—1925 г.¹⁾.

Доповненням до цієї статті є низка нотаток, розкиданих по «Савецкай Беларусі» 1923 р.²⁾. Експедиції ж у наступних роках зв'язувалися виключно з кол. Інститутом Білоруської культури, в тім числі опублікував результати про свої досліди в південній Білорусі А. Сержпутовський під назвою «Отчет о поездке в Гомельскую губернию в 1926» г. Минск. 1926. Є коротка замітка про подорож. І Сербова в північну Білорусь «Вынікі этнографічнай экспедыцыі на паўночнай частцы Беларусі»³⁾. Про наслідки подорожі О. Шлюбського по Смоленщині 1927 р. він написав у статті: Месяц на Беларускай Смаленшчыне⁴⁾.

V.

Білоруська література не може похвалитися загальними етнографічними працями. Жадної серйозної ґрунтовної спроби в цім напрямку за останнє десятиліття ще не зроблено. Єсть дрібні натяки, які ми далі й розглянемо. Першим нарисом загального характеру є «Этнографический очерк Белоруссии», М. Янчука⁵⁾; автор ніби дещо упереджено розглядає Білорусь, як одвічне царство ковтуна, заселене розумово недорозвиненим народом. Взагалі стаття хоч і кінчиться віршами Янка Купали, але дуже поверховна й нецінна.

Друга праця загального характеру—стаття А. Функа, Стварэнне беларускай народнасці. Элементарны нарыс па гісторыі старабеларускай этнографіі⁶⁾. Ця стаття розпадається на такі невеличкі розділи: I, Археологічні відомості. II, Слов'яне, їх перша правітчина. III, Домашній побут давніх Слов'ян. IV, Домашнє господарство давніх Слов'ян. V, Інтелектуальний розвиток і релігія давніх Слов'ян. VI, Велике переселення народів. VII, Західні Слов'яни. VIII, Прихід Дреговичів і Радимичів на Білорусь. IX, Східні Слов'яни. X, Рух східних Антів через Білорусь. XI, Поворот східних Радимичів на Білорусь. XII, Іміґрація Деревлян. XIII, Пояснення деяких філологічних явищ у білоруській

¹⁾ «Этнография», Москва-Ленинград 1926, № 1—2.

²⁾ Нотатки такі: 1) Казальнік, З прац этнаграфічнай экспедыцыі, «Сав. Беларусь» 1923, № 139; 2) N., З прац беларускай этнографічнай экспедыцыі, Ibid. 1923, № 131. 3) М. Беларускі быт на выстаўцы, Ibid. 1923 р. № 230. 4) М. М я л е ш к а, Быт беларуса на с.-г. выстаўцы, Ibid 1923 р. № 145. 5) Э т н о г р а ф, Этнографічная надрыхтоўка до агульна-расейскай выстаўкі, Ibid. 1923, № 60. 6) З в'я с т у н, Як павятовыя аддзелы асвецы збіраюць этнографічныя экспонаты, Ibid, 1923, № 142. 7) Н. В-і, Вынікі экспедыцыі Інбелкульту, Ibid 1923 № 213. ³⁾ «Савецкая Беларусь», 1926, № 197. ⁴⁾ Ibid. 1927, №№ 174, 176, передруковано в смоленській газеті «Рабочий Путь», 1927, № 187, 190.

⁵⁾ Курс Белоруссоведения. Москва. 1918—20 г. ⁶⁾ «Маладая Беларусь». Минск. 1922, кн. I.

мові фактами давньої історії білоруських племен. XIV, Висновки. Висвітлюючи походження білоруської нації переважно на підставі дослідів О. Шахматова, автор робить висновок, що наводиться тут цілком з причини рідкості видання, в якому вміщено цю працю: «Розглянувши цілу низку давніших переселень народів і переходів у їх територіальнім розміщенні,—в результаті яких витворився наш білоруський нарід, ми бачили, що відтиснуті німецьким наступом від Дунаю західно-слов'янські племена Дреговичів і Радимичів прийшли на Білорусь десь у V чи VI столітті після Христа і незабаром же потерпіли од нападу Слов'ян. Швидко після того Дреговичі примушені були покинути зайняту ними перед тим приокську країну і податись на захід, наводнивши собою дреговицькі землі. Разом з тим Дреговичина, коли і не вся, то принаймні в південній своїй частині пережила і напад Деревлян. Змішання всіх цих елементів дреговицьких, радимицьких, слов'янських і деревлянських і витворило наш білоруський нарід. Процес цей закінчився мабуть у кінці VIII чи початку IX століття, і од цього часу треба рахувати початок білоруської історії. Окрім того, доводиться переконатись, що ляські племена у нашім народі не якісь прибуди з XVII—XVIII вв., як це доводять російські учені, але основні, дреговицько-радимицькі, і що зовсім навпаки, східно-слов'янські, московські і українські елементи запозичені, новіші або вірніше, не такі давні, як ляські (західно-слов'янські)»¹⁾. Висновки, як і кожна гіпотеза, мають суперечний характер, але праця заслугує на увагу, як перша спроба в білоруській літературі поставити важливу проблему—вияснити походження білоруського народу.

Деякі питання білоруської етнографії зачепив Я. Лясік у своїй статті про культурний стан Білоруси перед лютневою революцією²⁾. Практична важливість етнографічного матеріалу відзначена у статті М. Мелешки про етнографію в культурнім і радянським будівництві БССР³⁾. Виключно для повноти бібліографії зазначаю статтю А. Сапунова, Витебская губерния в географическом, этнографическом, историческом и экономическом отношениях⁴⁾.

У російських виданнях вміщено короткий загальний нарис 6. Карського, Белорусы⁵⁾.

З закордонних видань треба зазначити працю Дм. Зеленина, Russische (ostslavische) Volkskunde. Berlin—Lelpzig, 1927, XXVI+426 сс. з додатками таблиць і етнографічної мапи. Праця розпадається на дванадцять розділів. Книга охоплює всю матеріальну культуру з значним ухилом у бік соціальної і духової культури. Описуючи ті чи інші явища автор науково аналізує їх і вияснює їх походження. Для білоруської етнографії цей дослід набуває особливої цікавості з огляду на те, що в ньому дається місце поруч з великоруськими і українськими даними також і даним білоруської етнографії; це пояснюється тим, що в Білорусів збереглося більш цікавих з погляду старовинності слов'янських рис, аніж у їхніх східних і полудневих сусідів. Було б бажано, щоб ця видатна праця Дм. Зеленина, найліпшого і найавторитетні-

¹⁾ Ibid., сс. 40—41. ²⁾ „Беларусь“. Зб. вид. Ц. В. К. Менск. 1924. ³⁾ „Савецкая Беларусь“, 1925, №№ 126—127. ⁴⁾ „Бюллетень Витебского Губоно“, Витебск, 1924, № 4—7. ⁵⁾ Большая советская энциклопедия. Москва, 1927, т. 5.

шого сучасного знавця етнографії східних Слов'ян була перекладена на одну з східно-слов'янських мов.

Трохи уваги до білоруського населення з етнографічного погляду відведено в книгах: 1) Weissruthenien. Land—Bewohner—Geschichte—Volkswirtschaft—Kultur—Dichtung. Berlin, 1919; 2) В. Мандальский, Polesie, cz I. Brześć nad Bugiem. 1927; 3) Polesie ilustrowane. Praca zbiorowa pod redakcją inż. Nelarda, 1923. Brześć. Книги оперують матеріалом відомим у етнографічній літературі і нічого нового щодо фактів і освітлення певних явищ не дають.

Нарис К. Мошинського, Nowogródzkie pod względem etnograficznym¹⁾ має між іншим на меті довести, що північно-західна частина Білоруси (приблизно західна частина кол. Мінської губ. і Городенщини) споконвіку зветься Чорною Руссю, і через це до Білоруси не належить. Серйозного читача тенденції Мошинського не переконують, вони до смаку тільки польському шовінізму, що марить про перетворення Білорусів на польську націю.

VI.

Питання вивчення етнографічних меж білоруського народу виділяю окремо, хоч воно безпосередньо зв'язується з попереднім розділом.

Останнє десятиліття має досить значні досягнення у справі виявлення і конкретизації поширення етнографічних меж білоруського народу. В основному питання етнографічних меж білоруського народу було як відомо остаточно опрацьовано у ґ. Карського у першій книзі його роботи: Бѣлоруссы, що вийшла в світ р. 1903. У 1917 і 1918 роках розділи згаданої роботи, зв'язані з етнографічними межами, були перевидані окремою брошурою під назвою: «Этнографическая карта белорусскаго племени»; у основнім виданні зроблено невеликі зменшення білоруської етнографічної території на обширах колишньої північної Чернігівщини. Говорити про межі, що установлює ґ. Карський не буду, бо вони загально відомі; відзначу тільки, що даними для встановлення згаданої межі були переважно пам'ятки білоруської народньої словесности.

Етнографічна мапа ґ. Карського передруковувалася в різних виданнях, як напр., 1920 р. у «Курс-і белоруссоведения», 1921 р. у книзі Ф. Турука, «Белорусское движение», Москва і в інших з деякими змінами і додатками.

Тут цікаво відзначити дві спроби, які в останні роки зробили Д. Золотарьов і Н. Зорін з метою зменшити на півночі білоруську етнографічну територію. Праця Д. Золотарьова, «Этнический состав населения Сев.-Зап. области и Карельской АССР», Ленінград, 1926, до книги додано «Этнографическую карту южной части Северо-западной области», складену на підставі даних перепису 1920 р.; на мапі білі повіти Вітебської губ.—Себецький, Невельський і Вяліський цілком долучаються до великоруської етнографічної території. Ніяких дослідів з метою вивчення етнографічного складу населення цього району автор не робить. Він без критичної перевірки просто констатує дані згаданого перепису, навіть не ув'язавши своїх матеріалів з попередніми дослідями, напр. ґ. Карського, які, до речі, зовсім не зазначені

¹⁾ Nowogródzkie. Warszawa. 1926.

у розділі «найважливіші джерела»; розв'язувати ж питання, зв'язані з білоруськими етнографічними межами, без ґрунтовних дослідів Є. Карського ні в яким разі не можна; тим більше, що як згадана «Этнографическая карта белорусского племени» Є. Карського, так і праця Д. Золотарьова не видання одної установи—комісії для вивчення племінного складу населення С.Р.С.Р. Таким чином одна й та сама комісія Академії Наук С.Р.С.Р. видає праці, які різно відзначають межі тої самої етнографічної групи. В данім випадку доводиться більше довіряти межам, що науково установив Є. Карський, чим недобладним даним перепису 1920 р., використаним у Золотарьова.

В ідейнім зв'язку з допіру зазначеним виданням стоїть і стаття Н. Зоріна: Вопрос об этнографическом составе населения Невельского уезда в связи с диалектическими особенностями местного говора, с данными истории местного края и экономическими центрами его тяготения¹⁾. Коли праця Золотарьова схарактеризована вище своїм некритичним підходом до даних перепису, то статтю Н. Зоріна доводиться кваліфікувати, як найбільший абсурд з етнографічного, історичного, лінгвістичного і взагалі з усякого іншого погляду, які зачіпає автор. Н. Зорін не тільки не вміє науково, безсторонньо аналізувати факти, але він простісінько виявляє неписьменність у дисциплінах, даними з яких хоче оперувати. Помилковість і тенденційність поглядів Н. Зоріна висвітлена у рецензії О. Шлюбського²⁾, і особливо в спеціальній статті Шавельського: Да питання аб этнографічным складзе насельніцтва Невельшчыzny. Не на користь доводів Н. Зоріна згруповано матеріал і в праці П. Бузука: Да характэрныстыкі паўночна-беларускіх дыялектаў. Гутаркі Невельскага і Вяліскага павеатаў. Менск. 1926. З нею Н. Зорін, як видно, не був знайомий.

Етнографічні межі, що встановив Є. Карський, зрозуміло не є безперечні доти, поки вони не будуть підсилені іншими даними, в тім числі і даними матеріальної культури. В цих обставинах набуває серйозного значення дослід Н. Лебедевої: Народный быт в верховьях Десны и верховьях Оки. Ч. I. Народный костюм, прядение и ткачество. Москва. 1927. Авторка на підставі даних з матеріальної культури визначає, що межу поміж Білорусами і Великорусами треба проводити приблизно по р. Десні, що збігається з етнографічними межами, які встановив Є. Карський на підставі даних з мови. Таким чином частину білоруської етнографічної межі, де збіглись досліді лінгвістичні і досліді над матеріальною культурою, треба вважати за остаточно установлені навіть при умові несприятливих для данного району результатів статистичних переписів,—бо дані етнографічної експертизи у розв'язанні національних меж серед груп населення, що не мають ще національної самосвідомости, займають перше місце і мають рішачуче значіння.

Далі остаточно зв'язують чернігівську Булорусь з іншими білоруськими землями дослід П. Расторгуева, «Северско-белорусский говор», Ленінград, 1927 і матеріали, які знаходимо у А. Сергпутовського в його «Отчете о поездке в Гомельскую губернию в 1926 г.» Менск, 1926, і в А. Полевого, «О языке населения Новозыбковского уезда Гомельской губ.». Менск. 1926.

1) «Познай свой край». Сборник псковского общества краеведения, вып. 3, Псков, 1927.

2) «Наш Край», 1927, № 11.

Нарешті деякі пункти етнографічної мапи Є. Карського потребують перегляду в напрямку їх поширення. Цьому питанню присвячено дві праці—одна А. Смоліча, «Географический и топографический очерк Западной Белоруссии»¹⁾, а друга Г. Горецького, «Межы Заходняй Белорусі ў Польшчы»²⁾. А. Смоліч не має на меті спеціальних етнографічних дослідів, у названій праці він, між іншим, на підставі даних польського перепису, робить спробу значного поширення, в порівнянні з межами прийнятими у Є. Карського, південно-західньої межі Західньої Білорусі; дещо підкріплює це при допомозі статистичних і етнографічних даних А. Смоліч у своєму нарисі, вміщенім там само: Население Западной Белоруссии, его национальный и профессиональный состав. Означені статті є спроба підвести певний науковий ґрунт у апіорну (коли так можна сказати) тенденцію всієї білоруської преси залічити до білоруських етнографічних земель південну частину колишніх Гродненської і Мінської губ., які на думку Є. Карського не входили в склад етнографічної Білорусі.

Цитована ж праця М. Горецького є спеціальним ґрунтовним дослідом, присвяченим переглядові етнографічних меж Західньої Білорусі. У основу дослідів лягла критика даних перепису населення згаданої території р. 1897 (російський перепис) і 1919—1921 р.р. (польські переписи) з використанням таких метод: а) апіорної методи аналізу умов і результатів перепису, б) методи критики з посередніх джерел, в) хронологічної аналізу змін, г) хорологічної аналізу змін і розміщення показників (просторінно-географічна метода), ґ) методи етнографічної експертизи. Критика всіх статистичних даних при допомозі зазначених метод дала можливість встановити, що «результати національної статистики в Західній Білорусі за переписом 1897 р. в основному близькі до дійсности», що дані польських переписів надавичайно тенденційні, скеровані до знищення білоруської національності в межах сучасної Польщі; але не зважаючи на це дані польських переписів, завдяки внутрішній своїй непогодженості і суперечності дають можливість при допомозі дослідів Г. Горецького остаточно визначити полуднево-західні межі Західньої Білорусі, які охоплюючи мало не цілком колишні Віленську і Гродненську губ., прилучену до Польщі частину кол. Мінської губ., а так само невеликі частини кол. Ново-Олександрівського пов. Ковенської губ. і майже цілком увесь Августовський повіт кол. Сувалкської губ., дуже значно одрізняються од етнографічних меж, що встановив Є. Карський. Таким чином питання етнографічних меж на півдні Західньої Білорусі остаточно розв'язане дослідом Г. Горецького в бік їх поширення приблизно до меж колишніх Гродненської і Мінської губернь.

У зв'язку з проблемою, щасливо розв'язаною у Г. Горецького, цікаво висвітлити погляди української етнографічної літератури, що стосується питання білорусько-українського пограниччя, погляди яких цілком не чіпає Г. Горецький у своїх дослідях. Тут треба констатувати, що українсько-білоруська межа в українській етнографічній літературі остаточно не виявлена; одні українські дослідники посувають її вище, інші—нижче, зважаючи на

¹⁾ „Западная Белоруссия“, ч. I. Минск. 1927.

²⁾ „Матар'ялы да географіі і статыстыкі Беларусі“. Вид. I. В. К. т. I. Менск. 1928.

переходові говірки, які одні дослідники залічують до українських, другі до білоруських; так, напр. Рудницький вважає, що Біловежська Пуща на українській території¹⁾, а другий український дослідник Кордуба містить її на білоруській етнографічній території²⁾; Ф. Максименко, останній в українській літературі підносив це питання і найсправедливішою і найобґрунтованішою вважає межу уставлену у 6. Карського³⁾. Що правда, стаття Ф. Максименка з'явилася попереду досліду Г. Горецького.

VII.

Питанням матеріальної культури присвячено такі нечисленні праці, видані за останні десятиріччя.

Стаття М. Чарнецького: Хата, хатні і гаспадарські рйштунак⁴⁾. Тут подано термінологію до різних частин хати, взагалі будівель і деяких господарчих приладь. Друга по ряду, що вийшла друком праця належить І. Сербову: Вічынскія паляне. Етнографічны нарыс па матар'яльнай культуры беларускага Палесся⁵⁾. В нарисі розглянуто різні сторони матеріальної культури: будівлю і господарче приладдя, одяг і оздобу, страви й трунки, заняття (бджільництво, ловецтво, рибальство, скотарство, жнива, хліборобство, збирання грибів і ягід і т. д.). Цінне в цій книзі — численні ілюстрації, на жаль у значній кількості але виконані.

Заслужовує на увагу праця Н. Привалова: Народныя музычныя інструменти Беларусі⁶⁾. Вона вперше в нашій літературі ставить питання в загальному обсягу про народні музичні інструменти з поділом їх на такі групи ударні (бубон), духові (глиняні свищики, подвійні, многоцйкові й прості флейти, пастуші сопілки, турові роги, «жалейка», дуда і гармоніка), струнні (гуслі, цимбали, ліра і «басетля»). Але треба зазначити, що стаття має схематичний характер; може це трапилося тому, що вона не є окремий дослід, а лише популярний виклад деяких місць з праць автора російською мовою. До статті додано ряд ілюстрацій.

Серйозно написана праця В. Краснянського: Батлейка Віцебскага аддзялення беларускага дзяржаўнага музэю⁷⁾. Стаття дає точний з найдрібнішими деталями опис «батлейки» (вертепу), що за дослідом автора є новим, невідомим до цього часу, варіантом пристосованим своєю конструкцією виключно до інсценізації евангельського оповідання про народження Христа. Остання обставина і деякі документальні дані дозволяють авторові зробити висновок, що цей тип «батлейки» є найстародавнішим. Стаття ілюстрована знімками з усіх частин «батлейки».

Деякі нарисів присвячено вивченню народнього вибивання тканин, питанню зовсім не студійованному у білоруській етнографії. Поручив цю

¹⁾ Рудницький, Основи землезнання України. Ч. II. Антропоеографія України. Прага 1923. Розд. XXXV; сс. 205—216. ²⁾ Кордуба, Північно-Західня Україна. 1917.

³⁾ Максименко, Межі етнографічної території українського народу, «Бібліотечний збірник» ч. 3. Бібліографія на Україні. Київ. 1927, с. 75. ⁴⁾ „Кривіч“, 1924, № 2.

⁵⁾ Збірник артыкулаў. Выдання І. В. К. Менск. 1928.

⁶⁾ „Працы Катедры Етнографіі І. К. Б.“ Менск, 1928, кн. І.

⁷⁾ „Працы Камісіі гісторыі мастацтва І. В. К.“ Менск. 1928, кн. І.

проблему Іван Фурман в брошурі „Крашаніна“ Вітебск, 1925, в якій дає нарис вибивання тканини на Вітебщині, розглядає матеріал зв'язаний з технічним боком цієї справи і додає ряд знімків. В наступнім році там же вийшла брошура О. Шлюбського, „Крашаніна (набиванка)“, в якій автор робить спробу ширше поставити зачеплене питання, зв'язавши його з походженням на Білорусі. Названі брошури викликали статтю Дм. Давгялі, „Крашаніна, набойка і выбойка“¹⁾. В ній автор в зв'язку з розвитком цієї справи на Білорусі наводить архівні документи XVII ст. Найбільш матеріалу для вивчення друкування тканини дає дальший нарис О. Шлюбського, в якому додано до тексту сто один знімок з узорів набивних дощок. Щодо походження цього мистецтва на Білорусі автор тримається того погляду, що воно було занесено зі сходу в старокривицькі землі ще в XII ст., з перервами тяглося аж до XVIII ст., і аж тоді завмерло в зв'язку з ліквідацією набивних цехів; набивані ж тканини, розповсюджені на Білорусі в XIX ст. зв'язується з «самотужниками» Тверської губ. Критика як білоруська так і закордонна з співчуттям поставилась до названих праць, зазначивши своєчасність шукань в галузі дослідів білоруського друкування тканини. Серйозною хибю в цій ділянці є покищо відсутність аналізу самих малюнків. В зв'язку з розглянутими працями стоїть стаття А. Навіні, Да гісторыі народнага мастацтва. Крашаніна²⁾.

Безпосередньо стосуються до вивчення матеріальної культури білоруського села статті А. Уласова: Хатнія промысли у Беларусі³⁾; Г. Сяргенка: Ганчарства ў паселішчы Бабынавічы⁴⁾; Л. Ганжовського і Н. Канавальчика: Аб прыладах для лову рыбы ў ваколіцах Рагачэву⁵⁾; А. Немцова: Способы лову живёлы і птушак ў Асіпавіцкім раёне⁶⁾. Також слаба стаття М. Фрыдэ: Колекцыі па этнографіі беларусаў у этнографічным аддзеле Рускага Музею⁷⁾. З польских видань відзначну книгу Я. Оринжина, Przemysł ludowy w województwach: Wileńskim, Nowogródzkim, Poleskiem i Wolyńskim. Варшава, 1927.

Деякі матеріали до вивчення селянських будинків дають нариси: В. Магілевчика: Санітарна гігієнічныя ўмовы хаты і двара беларускага селяніна⁸⁾; М. Тамковіча: Да питання аб санітарна бытавым стане вёсак Глядкі, Шабунькі, Куляшы, Бранчыцы і Чапляі Старобінскага р. Бабруйскае акругі⁹⁾; Яз. Барановського: Санітарна быта выстан вёскі Радзілавічы, Букчанскі сельсавет, Тураўскі р., Мазырская акр.¹⁰⁾ Далі слід згадати цікаву статтю М. Гринблята: Некаторыя матар'ялы да вивучання пастушаства і жывёлагадоўлі Тураўшчыны (этнографічныя нататкі)¹¹⁾. Деякий дрібний матеріал про будівлі, їжу, одяг є в статті А. Немцова: Замоскі сельсавет Асіпавіцкага р. Бобруйскае акр.¹²⁾. Під псевдонімом Ек-стат надруковано статтю «Питание сельского населения Белоруссии»¹³⁾, цікаву і для етнографа.

¹⁾ „Наш Край“, 1920, № 6—7. ²⁾ „Жыццё беларуса“. Вільна 1925, № 3.

³⁾ „36. Наша Ніва“, Вільна, 1920. ⁴⁾ „Наш Край“ 1927, № 2. ⁵⁾ Ibid., 1928, № 6—7.

⁶⁾ Ibid., 1927, № 5. ⁷⁾ Ibid., 1927, № 11; див. для порівняння замітку про той самий Музей Шарпаша, Етнографіческий музей, — в час. „Чырвоны Шлях“ 1918, № 9—10.

⁸⁾ „Наш Край“, 1926, № 6—7. ⁹⁾ Ibid., 1927, № 12. ¹⁰⁾ Ibid., 1928, № 8—9.

¹¹⁾ Ibid., 1928, № 8—9. ¹²⁾ Ibid., 1927, № 6—7. ¹³⁾ „Народное хозяйство Белоруссии“, Минск, 1922 № 1.

1928 року стався важний почин у справі етнографічного вивчення Білоруси — організація першої виставки краєзнавчих фотографій і малюнків. Виставку організовано за ініціативою Ц. Б. Краєзнавства і Державного Музею, дала вона коло 2000 експонатів, з них приблизно три чверти етнографічного характеру. Білоруську етнографію представляли такі відділи: типи населення, одяг, будинки, побут населення, начиння-приладдя, праця населення, тканина, різьбярство. Про виставку див. коротку статтю А. Шашалевіча «Першая ўсебеларуская выстаўка краязнаўчых фотографій і зарысовак»¹⁾. Виставка показала, який цінний запас етнографічних фотографій по приватних руках, майже неприступний дослідникам. На жаль організатори виставки не змогли поставити справу так, щоб цей скарб заховати в музеї, не розпорушуючи його знову по приватних руках коли виставку закрили, або за неможливістю цього, зробити науковий опис усіх експонатів, який до певної міри міг би допомогти дослідникам.

Варто зазначити, що деякі білоруські видання, без ніякого стосунку до етнографії, як «Малады Аратый», «Беларускае жыццё», «Рунь», географії А. Смоліча й Азбукіна, різні шкільні підручники і т. д. містять багато нових і старих етнографічних фотографій, безперечно вартих уваги при вивчанні нашої етнографії. Докладніше про них говоритимемо в спеціальній статті.

З видань не-білоруських треба зазначити російською мовою написану розправу Н. Лебедевої та два збірники польською мовою — К. Мошинського і Ч. Пяткевіча.

Праця Н. Лебедевої зветься: «Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки. Ч. I. Народный костюм, пряденье и ткачество». Москва, 1927. Про значіння цього досліді при вивчанні етнографічних меж білоруського народу говорилося вже попереду, це значіння підносили вже й російські рецензії на нього. Книга дає матеріал зібраний за 1925—26 р.р. на теренинішніх Брянської й Калузької губ. по горішній Десні й Оці в перехідовій білорусько-великоруській околиці. Вона розглядає виключно народню ношу і способи, якими її виробляють; здобутий матеріал подано в об'єктивному викладі і до нього додано паралелі з ерґології інших народів та подано низку тлумачень у напрямку: 1) вилучення основної форми розгляданого виду, 2) вилучення як архаїчних елементів так і пізніших, 3) визначення меж розповсюдження тих або інших форм і явищ побуту. Зміст цього досліді такий: 1) Сорочка і процеси її виробу (прядіння, ткання, крій, гаптування); 2) «Панёва»: матеріал, ткання, крій, типи; 3) «Сарафан»; 4) «Нагрудник»; 5) Хвартух: назви, крій і типи; 6) Головні убори дівчат і жінок їх типи і роля в обряді і побуті; 7) Прикраси: нагрудні, спинні, на вуха; 8) Взуття; 9) Чоловіча сорочка, штани й головні убори; 10) Чоловічі й жіночі пояси; 11) Верхня одяга чоловіча і жіноча; 12) Райони одягу, які визначило саме населення; 13) Висновки.

Книжка К. Мошинського має назву: *Polesie Wschodnie. Materiały etnograficzne z wschodniej części b. powiatu Mozyrskiego oraz z powiatu Rzeczyckiego*. Варшава, 1928. Книжка має за свій предмет вивчання східну частину

¹⁾ „Наш Край“, 1928, № 6—7.

колишніх повітів Мозирського і Річицького Мінської губ. Матеріал для книжки збирався в 1912 по 1918 рік. Зміст книжки дуже різноманітний: — він охоплює матеріальну, громадську, і духову культуру. Так тут знаходимо матеріали з різних видів сільських занять (бондарства, гончарства, гарбарства, хліборобства, бджільництва, рибальства, городництва, полювання і збору диких рослинних плодів). Детально описується і їжа, одяг, будинки, способи пересування по землі і воді, музичне приладдя. З поля соціальної культури автор описує багато народніх обрядів: весняних, русальних, купальних, хрестинних, весільних, поминальних і жнивних. Описуючи фольклор наводить тексти з народньої словесности, найбільше веснянок, і дані з народніх вірувань.

Книг Ч. Пяткевича: *Polesie Przeczyskie. Materiały etnograficzne, cz. 1. Kultura materialna*, Краків, 1928, присвячена виключно вивченню матеріальної культури; ця книга як і попередня, має описовий характер, матеріали до неї збирано протягом 1863—1888 р.р., і розглядає вона такі явища матеріальної культури: збір диких овочів і виготовлення їх; народнє полювання з описом потрібного приладдя; бджільництво, скотарство, управа ріллі з детальним описом усіх приладів і народніх вірувань пов'язаних із рільництвом; детальний опис як готують страву й трунки; будівництво — від примітивного «курєня» і до господарських будівель та хати. Значний розділ віддано на опис обробки дерева для господарчих і торговельних потреб, до того ж вироб возів має окремий розділ. В монографії має місце й опис опрацювання волокна, шкіри, воску; розглянуто всі види ковальства. Книга кінчиться описом доріг і мостів. До численних матеріалів зібраних у книзі дано 291 малюнок.

Уже цей стислий переказ змісту трьох останніх книг показує багатство матеріалу зібраного у трьох дослідників, особливо цінного для білоруської етнографічної науки тим, що вона досі не мала подібних докладних описів явищ матеріальної культури. Цінний матеріал про одяг східної Білоруси дає й стаття Н. Гринкової: *Одежда туземлян Ржевского уезда*¹⁾.

VIII.

Найбільш опрацьований у нашій етнографії — фольклор. Тому що матеріалу до нього маємо значну кількість, розглядатимемо його поділивши на дві групи: спершу — видання текстів і описів, а далі — дослідження.

Найперше звернемося до видань кол. Інституту Білоруської Культури. Перше його видання, де було вміщено етнографічний матеріал, прив'язується до 1922 р.; маю на оці збірник «Адраджэньне» де під назвою «Беларуская этнографія. Васельныя песні» Я. Ксяневіч (Яз. Лясік) опублікував 52 тексти з Миколаївщини, кол. Мінського повіту. Але систематичне ґрунтовне видання фольклорних матеріалів Ін. Біл. Культ. почав аж 1926-го року, коли вийшла друком книга А. Сержпутовського «Казкі і апаваданьні беларусаў з Слуцкага павету». Книга є продовженням його першого збірника, виданого Російською Академією Наук 1911 р. В ній подано сто текстів записаних пе-

¹⁾ „Етнография“ М.—Ленинград. 1926. № 1—2.

реважно в двох селах (Чудині й Великому Рожані) на Случчині. Казки високо-мистецькі, так що мають характер унікальний,— жаден збирач білоруських казок не давав чогось подібного. Це викликає деякі сумніви, як то бачимо напр. у Б. Епімаха-Шипіла: «Ця висока краса, струнка будова й літературне опрацювання казок і оповідань Сержпутовського насувають часами на читача сумніви, щодо автентичности їх, і тому деякі етнографи навіть підозрюють, що Сержпутовський готуючи до друку записані казки й оповідання, шліфував мову й опрацювував їх стилістично, щоб надати їм літературности»¹). Звертає на себе увагу метода, якої брався Сержпутовський збираючи казки; вона може придатися нашим краєзнавцям: «Записувати народні твори не тяжко,— пише він, коли є добрі майстри оповідати; треба тільки призвичаїтися хутко писати. Значно важче підійти до оповідачів так, щоб вони не соромилися й довірливо відкрили свої думки, свої серця. Перше ніж записувати народні твори, я довго жив на селі, знайомився як кажуть із старими й малими, говорив з ними про господарство, про їх діла, про ту біду, яка завше трапляється серед людей. І тільки тоді, як люди почнуть говорити зі мною як із своїм братом, я розпитуюся, хто там добре оповідає казки; з тим казкарем і стріваюся ніби ненароком і розкажую йому якесь оповідання. Він послухає і почне сам казати. Спершу я тільки слухаю казку, а не записую, тільки дбаю згадати її так. Бо як одразу записувати, то кожний оповідач соромлячися багато чого пропустить, переплутає, почне вертатися назад — вийде щось нікчемне, а не мистецький твір. І аж тоді починаю записувати, як казкар добре познайомиться і вдруге почне казати ту байку. Коли байка коротка й добре записана, то я її так і лишаю, а як що вона довга та плутана, то втретє її вислухаю і виправляю свій запис. Тут часами майстер-оповідач додає всякі приказки, примівки та жарти, що й робить його твір майстернім».

Варті серйозної уваги видані 1928 р. М. Горецьким і А. Ягоровим: «Народныя песьні з мелёдыямі»; цікава ця книга тим, що всі матеріали — 318 пісенних текстів і 146 до них мелодій записані від однієї особи з села Багацьківки Мстиславського р. Оршанської окр. Пісні стосуються різних сторін побуту й обрядовости нашого селянина; найбільше там пісень весільних і побутових. За хибу треба вважати брак наукових коментарів до опублікованого в книзі матеріалу.

1927—1928 р. Інститут Білоруської культури видав «Матар'ялы да вывучэння фальклёру й мовы Віцебшчыны» (дві перші частини) О. Шлюбського; матеріали зібрані протягом 1913—1925 р. в кол. повітах Вітебськ. губ.—Полоцькому, Вітебському й Вяліському, частково у Лепельському. Обидві книги дають 867 текстів обрядових пісень зв'язаних із річним календарем (колядки, веснянки, русальські, купальські, жнивні) і родинним життям (хрестини, весілля, похорон); до текстів додано коментарі й описи, характер яких уже згадано в розділі про методи видання народньої словесности. Останнє етнографічне видання Інституту Білоруської культури за цей час — «Працы Катэдри Етнографіі» т. I 1928 р. Деякі нариси з цього видання ми вже згадували і тепер відзначу тільки три праці: перша — небіжчика М. Нікіфоров-

¹) „Працы клясы філэлэгіі I. Б. К.“ т. I, Менск. 1928, с. 378.

ського, «Напоўпрыказкі—напоўпрыслаўкі». Робота ця була почата друком у «Запискахъ Сѣверо-Западнаго Отдѣла И. Русскаго Географическаго Общества» (Вільна, 1910, № 1; 1911, № 2; 1912, № 3) під назвою «Полупословицы и полупоговорки, употребляемыя в Витебской Бѣлоруссіи» і передрукована в часописі «Крывіч» 1924 р. № 1 під заголовком «Напоўпрыслаўкі, напоўпрыказкі». Нарис подає названий жанр народної творчості за авторовим поділом третього, четвертого і п'ятого типу, які різняться поміж себе будовою: 1) злучення двох однокорінних слів, іменника і дієслова, 2) злучення двох однакових слів, 3) дієслова пестливі в згаданому ладі; при кінці подано народні лайки й привітання.

Там таки вміщена праця М. Мялешки: Камень у вераньнях і паданьнях беларуса. Це звід вірувань і переказів зв'язаних з каменем, для чого використано друковані джерела, а подекуди автор подає й новозібрані дані. Весь матеріал уміщено в такі групи: перекази про появу каменя, повір'я прив'язані до певних каменів; пошанування каменів, до яких прив'язувалося властивості ліку, камінь у народній медицині, каміння шкідливе людям, закам'янілості живих істот, каміння з вибитими на ньому знаками, кам'яні баби й хрести. Нарис ілюстровано численними світлинами.

Решту праць до цієї теми згадаємо далі. Останні роки дали багато матеріалів і до народної медицини. 1) Кіпель: З матар'ялаў па народнай мэдыцыне¹⁾; 2) Василевський: Беларускія чараўнікі і іх зелье²⁾; 3) У. Уладзімірав: Лекавыя расьліны у народнай мэдыцыне Барысаўскае акругі³⁾; 4) А. Гарбач: Некаторыя з народных сродкаў барацьбы з маляр'ею у Мазырскай акрузе⁴⁾. З матеріалів, що зібрали не краєзнавці, відзначаю: 5) Красковського: Біеларускія зióлкі. Вільна, 1921; 6) В. Л.: Матар'ялы да беларускага зельніка⁵⁾.

Народнім звичаям тісно переплетеним з народніми піснями, присвячено такі описи наших краєзнавців: 1) М. Каршуків: Пахаваньне стралы⁶⁾; 2) А. Немцав: Вяселье⁷⁾; 3) Т. Мікалаев: Вяселье⁸⁾; 4) П. Самцевіч: Хрэсьбіны ў в. Унтальянка, Барыс. р. Менск. акр.⁹⁾; два нариси Т. Котава: «Вяселье» і «Купалле»¹⁰⁾.

Цікава й брошурка Ю. А. Гаврука «Вясковыя рыскі», Менск, 1926 р., в якій автор описує свою подорож на Случчину з метою збирати пам'ятки народної словесности; подано опис побуту, подекуди досить розтягнених, наведено трохи текстів; тільки у збирача інколи проглядає шкідлива нетерплячість. Автор знайшов дуже добру оповідачку, від якої він записав коло чотирьохсот пісень і дуже бажано щоб вони як найшвидше вийшли друком. З інших статей розсипаних по різних виданнях варто згадати такі: 1) В. Люцьвяг «Дуда»¹¹⁾. Автор короткими рисами зазначає роль дуди в народньому обряді й побуті. 2) Ю. К. «Каханьне беларускі»¹²⁾ — подано як ставиться білоруська дівчина до кохання, за матеріалами Федоровського. 3)

¹⁾ „Наш Край“, 1926, № 2—3. ²⁾ Ibid., 1927, № 8—9. ³⁾ Ibid., 1927, № 11.

⁴⁾ Ibid., 1928, № 1. ⁵⁾ „Крывіч“, 1923, № 4. ⁶⁾ „Наш Край“, 1926, № 1. ⁷⁾ Ibid., 1927, № 4. ⁸⁾ Ibid., 1928, № 6—7. ⁹⁾ Ibid., 1928, № 11. ¹⁰⁾ „Праца Навуковага Т-ва па вивучэнню Беларусі“, т. III. Апісаньне Горакскага району. Горкі. 1927.

¹¹⁾ „Крывіч“, 1923, № 3. ¹²⁾ „Беларуская Думка“, Вільна, 1919, № 29.

Ю. Лістопад: Слуцкае вясельле¹⁾. 4) Я. Л-к: Спатканьне Новага Году²⁾. 5) А. Скалка: Быт (фольклёр)³⁾. З білоруських праць зазначаю: Н. Гринкової «Старая и новая свадьба в Ржевском уезде Тверской губ.»⁴⁾ і два польських нариси — С. Малевича, *Betleem na Białej Rusi*⁵⁾ і Н. Чарноцького, *Betlejka z okolic Naszy*⁶⁾.

Опріч розглянутого тут — в низці білоруських видань розкидано значну кількість дрібних записів, що в цілому мають деяку вартість. Всі вони в належних відділах зафіксовані в спеціальній бібліографії етнографічної літератури, яку видав Інститут Білоруської Культури. Нижче перелічуємо нотатки, яких нема в бібліографії: 1) Беларускія загадкі⁷⁾; 2) М. Чарнецький: Народныя песні Горадзеншчыны⁸⁾; 3) „Ciareška“⁹⁾; 4) Я. Мазуркевіч: Партшкольцы за дасьледчай працай¹⁰⁾; 5) М. Зяренін: Праца фольклёрнага гуртка педтэхнікуму¹¹⁾; 6) Ф. Курыловіч: Народная песня аб татарскім палоне¹²⁾; 7) П. Чайковський: Народнае апавяданьне аб Турове¹³⁾; 8) «Народная творчасць і мова»¹⁴⁾ у записах М. Горецького, Ю. Гаврука і М. Змушки.

Бібліографічні покажчики називають ще два видання — Пачопки «Народныя казкі і апавядальні з Дзісеншчыны» Вільна, 1924 і Дзяргача «Тышы Палесся». Вільна, 1924; але у нас їх ніхто не бачив.

В галузі фольклёру маємо зараз цікаве явище утворення нових сюжетів. В галузі частушок це явище поширене сильно, що значно спрощує їх збирання; трудніше піддаються новим впливам народні оповідання, але й тут спостерігаємо новий рух; так, наприклад А. Антонов опублікував у російському переказі білоруську легенду про Леніна¹⁵⁾. Поруч із цим білоруська преса Західньої Білоруси відзначає утворення народніх легенд про Муху — одного з повстанців Західньої Білоруси¹⁶⁾. Зрозуміло, що на збирання народньої словесности з новою тематикою треба звернути серйозну увагу, бо ці пам'ятки, крім етнографічного значіння, мають вагу і з історичного погляду.

В галузі білоруського музичного фольклёру найліпшим виданням проти попередніх є видання Державного Видавництва 1928 р. під назвою: Беларускія народныя песні. Збірник містить 36 народніх пісень у гармонізації найбільших знавців народньої музики — М. Аладова, Оленіна, Іполіта Іванова і Прохорова — і видані Інститутом Білоруської Культури 146 мелодій запису Ягорава у вищезазначенім спільнім виданні з М. Горецьким. Детально розглянув перше видання М. Равенський, Гарманізованьне беларускіх народных песень маскоўскімі компазытарами¹⁷⁾. Названі праці є перші наукові видання білоруських народніх мелодій; перед ними народні мелодії містилися тільки

¹⁾ „Беларусь“ 1920, № 108—110. ²⁾ Ibid., 1920, № 3. ³⁾ Магілёўшчына, т. I, Могилів, 1927. ⁴⁾ „Ржевский Край“, № 1, Ржев, 1926. ⁵⁾ „Lud“, 1924, т. II, з. I—IV (т. XXII). ⁶⁾ „Zródła masy“ № 3, Вільна, 1928. ⁷⁾ „Звон“, 1919, № 5. ⁸⁾ „Беларускі Звон“, Вільна, 1921, № 10. ⁹⁾ „Кругіса“, Вільна, 1924, № 4. ¹⁰⁾ „Заря Запада“, Вітебск, 1926, № 83. ¹¹⁾ „Магілёўшчына“ Могилів, т. I, 1927. ¹²⁾ „Крывіч“, 1927, № 12. ¹³⁾ „Наш Край“ 1928, № 8—9. ¹⁴⁾ „Аршанскі Маладняк“, Орша, 1928. ¹⁵⁾ „Звезда“, 1926, № 17. Беларуская сказка о Ленине. ¹⁶⁾ Атаман Муха („Змаганьне“), Вільна 1923, № 8. Легенды пра Муху („Сын Беларуса“, Вільна, 1924, № 38). В зв'язку з зачепленим питанням дивись нотатки: Яшчэ аб Мусе („Змаганьне“, 1923, № 13; Узноў Муха („Голас Беларуса“, Вільна, 1924, № 16). ¹⁷⁾ „Узвышша“, 1928, № 4.

в різних шкільних і інших виданнях, що будучи чисто педагогічними стояли далеко од етнографічно-наукових вимог; сюди належать збірники У. Теравського (1921—1922), М. Равінського (1922), Раговського (1918) і А. Гриневича (1920).

Спробу характеристики народної пісні дають Анцав у статті «Беларуская народная песнятворчасць» і І. Здановіч у статті «Беларусские народные песни Гродненской губ. м. Селец»¹⁾. Цікаво відзначити, що дослідники розійшлися у своїй остаточній оцінці народних мелодій: Здановіч поставився до них досить негативно, тимчасом Анцав захоплений їхньою музичною красою і національною оригінальністю.

У зв'язку з збиранням і вивченням музичного фольклору треба відзначити такі статті: 1) З. Бядуля, Беларуская народная мелёдыя²⁾, 2) У. Дубовка, На шляху беларускай культуры³⁾, 3) Ю. Дрейзін, Беларуская музыка⁴⁾, 4) С. П., Навейшы этап развіцця беларускай народнай мелёды⁵⁾.

Переліченими окремими працями, статтями і замітками й вичерпується видання білоруських фольклорних матеріалів за цей час.

Тепер оглянемо праці присвячені вивченню і досліді білоруського фольклору.

На найбільшу увагу тут заслуговують розпочаті досліді М. Піотуховіча в сфері соціальної і духової культури під назвою: Звичаї і пісні беларускага селянина ў іх гаспадарчай аснове⁶⁾. У першій нарисі свого досліді автор розглядає тільки колядні звичаї і пісні з метою «розкрити господарчу основу білоруських обрядів і зв'язаних з ними пісень; показати які в даній галузі головними і істотними є соціально-економічні фактори». Загальний висновок автора після розгляду колядок такий: «в господарчій комплексі колядкової обрядовості звичаї і пісні об'єднані єдиним цілеспрямованням — бажанням викликати і забезпечити матеріальний добробут; у цій комплексі виявляється примітивна і раціональна своєрідна агронамія і зоотехніка». Досліді М. Піотуховіча своїм методологічним спрямуванням і ґрунтовним опрацюванням набирають великої наукової ваги, що виходить за межі місцевих інтересів білоруської етнографії.

Цікаві і два нариси смоленської дослідниці Клетнової — 1) Остатки змееного культа в пределах Смоленской губернии⁷⁾ і 2) Символика народных украс Смоленского края⁸⁾. В першій нарисі автор розглядає ті дані з фольклору Смоленщини (повіти Рославльський, Більський і Смоленський), що становлять пережитки культу змії; місцями вони підкріплюються й історичними даними. Розглядаючи в другій статті орнамент на тканинах і вишивках Смоленщини автор за типом виробу поділяє їх на групи: «круговых», «крюковых», «пальчатых», «лопастых» і «крестовых»; при чому основною фігурою,

¹⁾ „Труды государственного института музыкальной науки. Сборник этнографической секции“. Вып. I, Москва, 1926.

²⁾ „Вольны Сьцяг“, 1921, № 6. ³⁾ „Савецкая Беларусь“, 1923, № 164. ⁴⁾ Ibid., 1925, № 122—124; передруковано в українському часописі „Музика“, Київ, 1925 № 5—8.

⁵⁾ „Савецкая Беларусь“, 1923, № 231. ⁶⁾ „Полымя“, 1928, № 3; є окрема відбитка.

⁷⁾ „Научные известия Госуд. Смоленского Университета“, т. II, Смоленск, 1924.

⁸⁾ „Труды смоленских государственных музеев“, вып. I. Смоленск, 1924.

на його думку, є «ромб», що завжди зветься «кругом», з різних змін і сполучень якого складається величезна кількість узорів. Описавши всі варіанти орнаменту, автор зазначає, що ідеопластика його своєю суттю, не є тільки зовнішністю, але безперечно виявляє дуже стародавні поганські уявлення, які належать до культу сонця і вогню, що символізується як окремими фігурами так і цілими комбінаціями. Між Східними Слов'янами пережитки цього культу, на думку Клетнкової, найяскравіше виявляються у Білорусів. До нарису додано низку знімків з тканин і виробів первісно людини.

Із статей, вміщених у «Працах Катэдри Етнографіі» не розглянуто праць ще трьох авторів: М. Гринблята, В. Ластовського і І. Барщевського. Праця М. Гринблята, «Етнографічнае вивучэнне каўтуна» — розглядаючи і аналізуючи народні перекази і звичаї зв'язані з ковтуном (Plica Polonica) приводить до переконання, що ця хвороба з певною метою викликає сам нарід. В. Ластовський у статті «Прочки і разлучны» робить спробу віставити деякі народні обряди з літописними даними про полоцьку князю Рогніду. І нарешті стаття І. Барщевського, «З гісторыі фальдэктэнізму» — у дуже популярній формі знайомить з історією фальдэктэнізму у різних народів; наводяться деякі випадкові дані, що, на думку автора, свідчать про існування цього культу у Східних Слов'ян, де він ніби зв'язується з стародавніми слов'янськими богами — Ярилом і Ладою. До тексту додано низку відповідних змістові ілюстрацій; загалом же праця ця не має серйозного характеру ні в добірї матеріялу, ні в його опрацюванні.

Звертає на себе увагу поставлення питання у нарисі Р-н Сун (Р. Земкевіч): Аб беларускай народнай эстэтыцы¹⁾. Автор між іншим зауважує, що народне мистецьке почуття (естетика) виявляється переважно в творах бідняцьких і середняцьких верств населення, бо заможніша частина селянства орієнтується на населення, що засвоїло польську або російську культуру.

Далі маємо низку невеликих, але серйозних нарисів, присвячених вивченню різних видів народної словесности і безпосередньо зв'язаних з ними обрядів.

Так К. Атраховіч дає дослід про зміст і побудову приказки, під назвою: Беларуская прыказкі²⁾. Крім друкованих джерел автор використовує і власні записи. В білоруській приказці він знаходить виразно виявлену елясову суть суспільства, приказки просякнуті практицизмом і «навіть своєрідним матеріалізмом», що підводить економічну основу під ідеологію.

Безперечно цінною є праця І. Дубовки: Рыфма ў беларускай народнай творчасці³⁾. Розглянувши різні види рими, автор зазначає, що рима в білоруській народній поезії є явище не випадкове, а органічне. Одночасно появу рими у білоруській народній поезії автор розглядає не як запозичення у сусідніх народів, і не як книжний вплив, а як факт самостійного еволюційного досягнення.

А. Дайлідовіч у статті «Соцыяльна-бытавыя мотывы беларускіх народных казак»⁴⁾, спинається на відбитті в казках панщини й побуту. Стаття носить

¹⁾ „Маладняк“, 1927, № 3. ²⁾ „Узвышша“, 1927, № 6. ³⁾ „Узвышша“, 1927, № 3.

⁴⁾ „Полямя“, 1928, № 6.



характер конспекту для дослідження соціально-побутових елементів у нашій кавці. Зачіпає цю тему і Микола К. статтею «Соцыяльныя мотывы у беларускіх казках»¹⁾ і З. Бядуля книжкою «Вера, паншчына і воля у беларускіх народных казках і песьнях», Менск, 1924. Праця З. Бядулі поділяється на тринадцять нарисів, які групуються коло трьох основних ідей: 1) антирелігійність селян (розділ I—IX), відбиття панщини (X, XII) і народні символічно-революційні мотиви (XI, XIII). Більшу частину книги присвячено висвітленню народніх поглядів на бога і релігію. Результати своїх спостережень З. Бядуля резюмує таким способом: «у білоруського селянина великої релігійности нема. Про духовенство, бога і святих він у своїх байках оповідає з насмішкою і гумором, як про якісь чужі істоти, що його не дотичать. А коли ці святі істоти мають відношення до його добробуту, то говорить про них (про попів і ксьондзів) навіть з ненавистю. Взагалі серед білоруського селянства християнські міти вже давно перейшли у стадію забавних байок для маленьких дітей». Інші етнографічні спроби З. Бядуля відзначені у статті О. Шлюбського, Бядуля як етнограф. Тут нема останнього його етнографічного нарису «Драматичный элемент у жыцці і творчасці нашых продкаў»²⁾. Автор вважає, що народня театральність утворилася двома шляхами — масовими річними спенами (напр. Коляда, «Русальніца», Купала), в яких сам нарід був і актором і глядачем, — через спеціальних скоморохів-професіоналів, що з своїми представленнями ходили по селах.

Стаття О. Шлюбського «Русальніца»³⁾ дає систематичний опис звичаїв і пісень русальчиного тижня, розкиданих дрібними частинами по різних виданнях. Є деякі пропуски й неточності.

Я. Площинський в нарисі про живні обряди і пісні⁴⁾, описавши основні живні обряди і спинившись на зв'язаних з ними піснях, зазначає, що цей жанр відзначається своєю ідейністю, бо вони розкривають світогляд селянина і його погляд на природу, його віру в силу слова і т. д.; автор знаходить в них вартість і з історично-літературного боку.

С. Борковському належить дві статті: «Вясельны быт беларускага селяніна»⁵⁾ та «Анімiстичны сьветагляд беларуса па песьнях»⁶⁾. У першій статті дається виклад головніших весільних обрядів за друкованими джерелами, з висвітленням деяких моментів при допомозі дослідів [Довнар-Запольського, Карського, Потебні. Нового нарис не дає нічого. Цікавішою є його друга спроба в зв'язку з анімiстичними пережитками у білоруських піснях, але вона така коротка й схематична, що викликає цікавість не своєю суттю, але як певне ставлення питання, як спроба конспекту для дальших дослідів.

Низку статей у свій час дав Є. Карський, з них відзначаю: 1) Беларускія жпiўныя абрадкі і песьні⁷⁾, 2) Купалье на Беларусі⁸⁾, 3) Сьвятлыя Юр'я Мiкола і Ілья ў беларускай народнай абраднасьці і песьнях⁹⁾. Вище зазначено німецьке перевидання його дослідів у галузі білоруського фольклору і обряду.

¹⁾ „Аршанскі маладняк“, 1925, № 2. ²⁾ „Узвышша“, 1927, № 1. № 1. ³⁾ „Маладняк“, 1926, № 9. ⁴⁾ Ibid., 1925, № 6. ⁵⁾ Ibid., 1926, № 6. ⁶⁾ „Чырвоны Сьцяг“, 1925, № 5—6. ⁷⁾ „Вольны Сьцяг“, 1920, № 1. ⁸⁾ „Рунь“, 1920, № 7—8. ⁹⁾ Ibid., 1920, № 5—6.

З небілоруських праць білоруський фольклор зачіпає Р. Волков у досліді «Сказка. Розыскания по сюжетосложению народной сказки, т. I. Сказка великорусская, украинская и белорусская», Одесса, 1924.

З польських праць треба відзначити Ю. Галомбка, *Dziady białoruskie*¹⁾, автор висвітлює співвідносини поміж білоруськими народними поминками дідів і відповідними місцями у відомій поемі А. Міцкевича, *Dziady*. В зв'язку з питаннями, зачепленими у Ю. Галомбка, відзначаю статтю Пагащаніна: *Крывічанскія дзяды*²⁾.

Кінчаючи огляд літератури про вивчення білоруської етнографії в останніх роках, треба відзначити статтю Б. Бреж'га (B. Breżgo), *Zwierzęta w wierzeniach białorusinów gub. Smoleńskiej*, що 13. I. 1926 р. була зачитана на зборах Інституту Наук Антропологічних Варшавського Наукового Товариства і надрукована в польському етнографічному часопису «*Lud*». Стаття ця частина відомої нам праці «Мифическія воззрѣнія на жизнь животных и растений», що належить смоленському етнографові В. Добровольському, який вмер 1920 р. Працю цю 1918 р. небіжчик Добровольський передав Б. Бреж'гові, що на той час був головою Вітебського т-ва вивчення старовини, щоб той надрукував у записках згаданого т-ва. Як видно, Б. Бреж'га, виїздячи з Вітебська до Латвії (див. часопис «Крывіч», 1925, № 9, с. 68), вивіз із собою оригінал цієї праці славетного білоруського етнографа і частками опублікував в закордонних виданнях під своїм прізвищем. В примітці до заголовку Б. Бреж'га дає дописку: «з матеріалів, що позичив мені небіжчик В. Добровольський». Треба сподіватися, що через деякий час в закордонних виданнях з'явиться і решта праці В. Добровольського з матеріалами про інші явища і рослини.

Оглядові етнографічної праці на Смоленщині присвячено статтю В. Дмитрієва: *Двецаць гадоў этнографічнай працы у Смаленскай губ. (1917—1927)*³⁾; вона дає докладний опис етнографічної праці в білоруській Смоленщині — організаційної, музейної, експедиційної і дослідчої.

Цей побіжний бібліографічний огляд білоруської етнографічної літератури за останнє десятиліття свідчить про швидкий зріст і розцвіт білоруської етнографії, що з кожним роком охоплює все більше поле етнографічних дослідів. Правда на деякі моменти ще не звернуто уваги, але низка питань визначається і опрацьовується.

Швидкий зріст культурності білоруських широких мас, що беруть участь у заснуванні білоруської етнографічної науки, і є умова її дальшого розвитку і зміцнення.

1) «*Lud*», 1926, т. XXIV і окрема відбитка. 2) «*Крывіч*», 1927, № 12.

3) «*Наш Край*», 1929, № 1; див. «*Краеведение*», 1928, № 10.

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

Lehrbuch der Religionsgeschichte begründet von Chantepie de la Saussaye. 4-е цілком перероблене видання, під редакцією Alfred Bertholet та Edward Lehmann, при співробітництві В. Ankermann (Берлін), А. Brückner (Берлін), Л. А. Deubner (Фрайбург), К. Florenz (Гамбург), О. Franke (Берлін), V. Grönbech (Копенгаген), Fr. Jeremias (Магдебург), Sten Konow (Христіанія), Н. О. Lange (Копенгаген), I. А. Mac Celloch (Bridge of Allan). М. Р. Nilsson (Лунд), С. Snouk-Hurgronje (Лейден). I — II том. Вид. I. С. В. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1925. Стр. VII + 756 + VIII + 732.

Четверте видання широко популярної у нас і за кордоном книжки Шантепі де-ля-Соссей вийшло у світ через двадцять років після третього, через п'ять років після смерти його основоположника (пом. 20.V. 1920 р.); вийшло в цілком зміненому вигляді, при участі інших співробітників і за іншою редакцією; ім'я славнозвісного Шантепі залишено на фронтоні видання, лише як ознака пієтету і вірності певній науковій традиції; з попередніх співробітників видання там залишився тільки Едвард Леман.

Зміст книжки: 1. До історії релігії—автор Ед. Леман (I, 1-23). 2. Релігійні ідеї та з'явища—він же (I, 23-121). 3. Релігія примітивних народів—Б. Анкерман (I, 131-193). 4. Китайці—О. Франке (I, 193-262). 5. Японці—К. Флоренц (I, 292-423). 6. Єгиптяни—Г. О. Лянге (I, 423-496). 7. Семітичні народи Передньої Азії—Ф. Єрем'яс (I, 496-648). 8. Іслам—К. Сноун-Гургронье (I; 648-756). 9. Індійці—С. Конов (II, 1-199). 10. Перси—Е. Леман (II, 199-281). 11. Греки—П. Нільссон (II, 281-418). 12. Римляни—Л. Дойбнер (II, 418-506). 13. Слов'яни та Литовці—А. Брікнер (II, 506-540). 14. Германці—В. Гренбах (II, 540-601). 15. Кельти—І. А. Мак-Келок (II, 601-636). 16. Регістр—А. Бертолет (II, 636-732).

Перелік заголовків свідчить про багатство змісту, імення авторів, з яких кожний є світовим авторитетом в своїй галузі, можуть бути гарантією науковості його трактування.

Книжка не належить до категорії науково-популярних, кожний з її відділів має за свою тему релігії окремих етнічно-культурних груп, автори розробляють свої теми оригінально, користуючися до того ж часто неосязним і для нефахівців неприступним науковим апаратом, а тому оглядати зараз увесь зміст книжки, було б мало доцільно, і ми обмежимо себе оглядом лише тих розділів її, що мають інтерес для ширшого кола читачів, сподіваючись, що відповідні фахівці зроблять це відносно інших розділів, які всі мають однакову наукову вартість.

Для всіх, хто цікавиться історією культури й сумежними галузями, незалежно від диференціації фаху, особливо цікавими можуть бути перші дві статті, що належать перу Ед. Лемана—«До історії релігії» та «Світ релігійних ідей та з'явищ». Остання стаття дає тон всій збірці, дає провідні думки, що *mutatis mutandis* зустрічаються у всіх авторів, і таким чином вона відіграє роль об'єднуючого начала, завдяки чому книжка в цілому має характер внутрішньої одності, а не є тільки конгломерат окремих монографій, як це буває в більшості подібних колективних видань.

В першій статті, на жаль дуже короткій, Ед. Леман дає побіжний, але дуже правдивий, огляд розвитку науки про релігію від раціоналізму через еволюціонізм до історизму; характеризує найголовніші течії цієї науки й найвидатніших представників кожної з них, зупиняється коротко й на розвитку історії окремих релігій.

В другій — він дає філософію релігії, або краще сказати, вступ до вивчення релігії, будуючи цілу систему релігійних ідей та з'явши, так в їхній статистиці, як і в динаміці.

Передусім Леман визначає сутність релігійного переживання і вбачає її в прагненні людини вийти з обмежености тілесного життя шляхом офіри, аскези, екстаза, і цим підвищити свої життєві можливості, збільшити свої життєві сили, розвинути своє живнепочуття, досягти абсолютного блаженства.

Далі він конструє морфологію й фізіологію релігії, коли можна користуватися цими термінами, за такою схемою: природа та духи в релігії; людина; боги та божество; культ; мітологія та теологія; погляди на світ та долю людей; побожність.

Вихідним моментом в виникненні та розвитку релігії є оживлення природи в уявленні примітивних, в силу чого вони не відрізняють в своїй свідомості живого від неживого, органічного від неорганічного; всі речі здаються їм носителями своєрідної енергії, *Seelenstoff*; вся природа наповнена силами, що безперервно впливають на людину, і від яких людина може то брати собі певну користь, то чекати якоїсь шкоди. Між людиною й природою існує постійний обоюдопільний вплив, якась внутрішня симпатія, взаємна передача сил, через що природа може впливати на людину також, як і людина на природу; з цієї загальної симпатії виходить магія в різних її формах, за допомогою якої примітивна людина прагне в найкращий для себе спосіб використати обоюдопільний вплив природних сил. Сили ж, що оживляють природу, то перебувають лише в матеріальних речах, то іноді складають з себе світ якихось невизначених істот, що уявляються ще цілком матеріально. Ці духи не мають ще певної диференціації, не виконують ніяких визначених функцій, і відношення до них людини зводиться лише до охорони від їх шкідливого впливу; пізніше, з розвитком культу померших, їх частково отожднюють з духами померших, після чого починається нова стадія релігійного розвитку т. зв. анімізм; перша ж стадія загального оживлення природи може в такім разі зватися стадією преанімізму. Елементи преанімізму (за термінологією Меррета «анімаїзму»), себто одушевлення чи оживлення природи, зустрічаються потім і в вищих релігійних формах, як культ окремих речей живої й неживої природи. «У Ізраелітів і у Греків, у Індійців і Персів, в ісламі і в конфуціанстві, можна говорити про культ т. зв. «священної природи», бо окремі стихії й окремі речі всякого роду мають в собі силу лікувати, зміцнювати, захищати й визволяти, і не можна уявити собі жодної релігії, де б ми не зустрілися з подібним з'явищем (1, 33). Сюди, до культу «священної природи», належить культ каміння, культ священних дерев, рослин, зерна, зокрема культ тварин, що переплітається з тотемізмом; сюди належить далі культ чи вшанування землі, води, вогню, небесних тіл, зокрема сонця. Відміною даної релігійної форми є посвячення окремих елементів природи, коли ці останні набувають таємної сили через спеціальні ритуально-магічні акти посвячення (*Weihe*), а не мають її сами з себе.

Після природи, другим істотним елементом всякої релігії є людина, зокрема уявлення про душу. Леман допускає існування у примітивних віри в декілька душ у людини, наприклад, чотири у африканських Негрів, за свідченням *Mary Kingsley*; пояснює цією вірою і віру в безсмертність, також, як і деякі форми магічних операцій — магії з іменнями, магії з образами, одягом, зброєю й інш... Подібно до культу «священної природи», Ле-

ман розглядає і елементи культу «священної людини», себто людини, що має в собі особливе зкупчення тієї сили, що розлита по всій природі і що мовою Меланезійців зветься «тапа», а мовою Індіан *orenda* або *tapitu*; до категорії «священих людей» належать голови роду, царі і шляхта, чаклуни, жерці, вішуні, пророки, аскети-ченці й т. інш... І подібно ж до посвячення природи необхідним елементом релігії є посвячення людини, куди треба віднести всі культові акти, зв'язані з різними етапами людського життя — народженням, дозрілістю, одруженням, смертю. Окрему форму культу «священих» і «освящених» людей уявляють з себе різні «священні громади» — сім'я, рід, поколінно-статєва громада, спеціально культова громада, каста й т. інш... Зовнішньою відзнакою священного, чи то буде яка річ, чи тварина, чи людина, завжди є «табу», що лежить на ньому.

Вищою формою релігії є віра в богів, зв'язана з культом. Від нижчих форм релігійності, що знаходять для себе вираз у магії, культ богів відрізняється тим, що коли в перших віруючі мають справу з безособовими силами й демонічними духами, яких вони прагнуть підбити своїй волі через спеціальну магичну техніку, то в культурі віруючий стоїть перед лицем особових духів і богів, на волю яких він також прагне вплинути в своїх інтересах, але не шляхом примусу, не шляхом чисто механічних операцій, а через благання, вшанування, відданість. Друга різниця між культом та магією полягає в тому, що магичні функції може виконувати окремий чаклун, а для культу потрібно організоване жрецтво, і навіть кожного індивідуума, що брався б за виконання культових актів на свій страх і ризик, в цій стадії розглядають як чаклуна і узурпатора. Проте в конкретних випадках завжди буває тяжко провести різницю між культом і магією і зазначити з певністю, де кінчається один і починається друга: магія продовжує існувати в культових формах, почасти як пережиток старіших форм, що засвоєні молодшими інституціями, почасти, як підвалини багатьох культових актів, що по суті своїй залишаються магичними.

Леман ставить «старе, але вічно нове» питання про походження віри в богів. Відкидаючи анімістичну теорію, що по суті є лише перерібка колишнього евгемеризму, він приходить до висновку, що анімістичні культу, які природно полягають у вшануванні померших, могли мати технічний вплив на уже наявні культу богів, завдяки чому випадкові офіри подарунки перетворилися на регулярні офіри вшанування («aus gelegentlichen Geschenkopfern regelmässige Verpflegungsoffer wurden») проте між культом богів, і культом померших назавжди зберігалася істотна різниця (у Греків, наприклад «*hōs hērōi*—*hōs theōi*»), через що і не можна виводити одного з другого. Розвиток віри в богів треба шукати, на думку Лемана, на тому шляху, що його зазначив ще Узенер, себто постаті богів могли утворитися з комбінацій окремих божеських дійств (*Wirkungen*) або їх носителів, т. зв. *Sondergötter*, *Einzelgötter*, *Augenblicksgötter*, *Lokalgötter*. Між іншим, для Лемана проблема походження віри в богів ні в якій мірі не покриває собою проблеми походження релігії, бо віра в богів становить тільки одну з форм релігійного розвитку, — релігія може бути предеїстичною і навіть атеїстичною. До деїстичних же форм релігії Леман відносить політеїзм, синкретизм, пантеїзм, які й розглядає кожну зокрема; зупиняється потім особливо на монотеїзмі, вказує на три джерела його утворення — культове, профетичне та філософське.

З елементів культу Леман більш-менш докладно аналізує вшанування образів (т. зв. ідолятрія) та символів; роль культового басмання та вбрання, значіння й суть офірування, благання, природу релігійних свят; розглядає такі установи культу, як священні місця, оракули, містерії; говорить про місце драматизації і жестикуляції в культурі й, нарешті, про роль різних культово-громадських організацій, зокрема про сутність поняття церкви.

В розділі «Мітологія та теологія» Леман проводить думку, що її висловив ще Christoph Meiners, а потім Andrew Lang в своєму відомому *Custom and Myth*, а саме, що в релігії головне місце належить культові, а не мітам; що міти становлять другорядний, сторонній, часом випадковий і легко змінливий, елемент в релігійній сфері; навпаки, культ є справжня база релігії від появи віри в богів і до повної її спіритуалізації. Завдання мітів полягає далі не в поясненні природи, як гадала школа Макса Мюллера, а в поясненні й мотивуванні культа, в такий спосіб, що міт дуже часто становить лише текст до священних церемоній, особливо, коли він виступає в формі гімна; іноді він бере на себе з'ясувати або такі культові відносини, що їх первісний зміст втратився, або навпаки такі, що їх заводять знову.

В розділі «Погляди на світ і долю людини» Леман аналізує такі елементи релігійного світогляду, як космологія і космогонія, антропгонія, сотеріологія і есхатологія; зокрема зупиняється на легенді про потоп, на вірі в переселення душ і тогочісне життя; потім розглядає природу таких релігійних уявлень, як заповіт, гріх, покута й визволення, святість.

В останньому розділі («Побожність») інтерес має спроба Лемана установити класифікацію релігій за різними принципами, і особливо за формами побожності, при чому він наперед зазначає, що всяка класифікація релігій може бути тільки приблизною, бо у всякій конкретній релігії переплітаються часом дуже різноманітні елементи,—християнство, наприклад, можна розглядати і як релігію визволення і як моралізуючу й т. інш. Проте все ж таки можна знайти таку точку зору, що дозволяла б перевести хоч і приблизну класифікацію існуючих релігій. За способом уявлення божественних істот релігії можна поділити на табуїзм, анімізм, різні форми теїзма—політеїзм, монотеїзм, пантеїзм і нарешті, атеїзм (sic!). Або можна брати за критерій цілеспрямованість релігійного переживання—щастя і уможовнення (*Gedeihen*) як в релігіях природних та на нижчих ступенях політеїзма; або чистоту й справедливість, як в парсизмі, юдаїзмі, античних релігіях; визволення, як в браманізмі й буддизмі, профетичному юдаїзмі й християнстві, гностицизмі й містицизмі. Можна робити наголос на сукупності культових процесів (*religiöse Verfahren*) і установлювати еволюційну шкалу—магії, культа, законності, моралі, віри. І, нарешті, можна установити типові форми побожності (*Frömmigkeit*) і за ними розподіляти релігії: побожність ритуалістичну, що поділяється в свою чергу на *Obserwanz* та *Kultfrömmigkeit*, другими словами негативну або охорончу побожність, що характеризує примітивні релігії й культову побожність, що характерна для політеїзма й старших форм монотеїзма, і що наводить собі вираз в класичній формулі *do ut des* римської релігії; *Werkfrömmigkeit*, що виявляється в прагненні до чистоти, справедливості й блаженства, шляхом виконання певних, зовні даних, правил і заповітів; типовим зразком чого був фарисейзм. Далі—аскетика або покутна побожність (*Büßerfrömmigkeit*), при чому аскетика розподіляється на активну (піст, самокалічення, покутні вправи—*Büßübungen*) і пасивну (повстримання, відречення); з такою формою побожності зв'язаний екстаз, і вона знаходила собі вираз в різних містичних сектах, в браманізмі, буддизмі. *Taffrömmigkeit*—побожність діяства, що особливо виступає в заратустризмі, потім в китайській державній релігії Конг-тсе, в релігії Ізраелітів, стоїцизмі; як і *Werkfrömmigkeit* вона ставить своїм ідеалом чистоту й справедливість, але досягає їх не шляхом формального виконання зовнішніх правил, а системною моральною діяльністю. *Versenkungsfrömmigkeit*, що знаходить для себе вираз в містиці і виявляється в стремленні охопити умом і серцем божество, там де це неможливо ні для «діл рук чоловічих», ні для вченого пізнання; її мета та ж, що й *Büßerfrömmigkeit*, лише інші тут способи її

досягнення — не чисто тілесні вирази аскези, а глибоке внутрішнє споглядання, потопління в своїй свідомості. *Denkfrömmigkeit* або *Intellektualismus*, що має за головну свою мету пізнання божественного; її відозміною є *Lehrfrömmigkeit*. Вищу форму побожності Леман вбачає, нарешті, в т. зв. *Vertgauenfrömmigkeit*, що знайшла для себе вираз в християнстві; характеристикою цієї форми побожності і закінчує Едвард Леман свою статтю.

Безперечно, з головними даними її мусить рахуватися всякий, хто цікавиться історією релігії, і можна тільки пожалкувати, що автор в своїй аналізі, також, як і в своїх синтетичних конструкціях цілком обходить соціологічну методику, що в великій мірі збагатила б його висновки, які без того, часто страждають апіорністю.

Загальний інтерес має й стаття Бернарда Анкермана «Релігія примітивних народів», де також знайдемо багато принципово важливих висновків і тверджень.

Анкерман — противник еволюційної школи: «Дослідження примітивних релігій, каже він, дуже часто потрапляло на той же помилковий шлях, на якому довгий час була етнологічна наука взагалі. Якийнебудь з елементів первісної релігії брали за вихідний пункт і відсіля пробували вивести усю релігію зі всіма її формами, будуючи еволюційну скалу (*Stufenfolge*), що мала б значіння для всього людства. В такий саме спосіб виходили то з анімізму, то з магії, то з тотемізму, втискуючи увесь матеріал в схему однолінійної еволюції. Проте все більше й більше доводиться, що ця схема уже тому не може бути задовільною, що ті еволюційні ступні, що нібито слідує один за одним, не скрізь на землі зустрічаються, як мусило б бути за цією теорією. Скоріше здається, що ми маємо діло з декількома паралельними рядками, що повстали неважливо один від одного, але потім переплелися між собою в різноманітних відносинах. Замість єдиного еволюційного розвитку, що проходив би скрізь однаково, ми мусимо прийняти декілька окремих еволюційних рядків, через схрещення і обоюдопільний один на другого вплив яких, протягом історії, повстали різноманітні релігійні форми, що ми їх і спостерігаємо сьогодні. Дуже часто забувають, що примітивні народи мають за собою таку ж довгу історію, як і ми, — історію, що в кожного народу проходить по різному і що може не залишити своїх слідів на оформленні релігії. Таким чином повсталала безконечна різноманітність релігійних форм, поруч з якою не можна не визнавати, проте, і такої ж великої одноманітності певних головних рис (*Grundzüge*) (1, 133).

Згідно з цим, Анкерман розглядає анімізм, як одну з широко розповсюджених релігійних форм, але не допускає, щоб він був «загальним здобутком всього людства і міг розглядатися, як вихідний пункт релігійного розвитку взагалі»; зазначає, що тому невідомому, що залишається, на віру примітивних, після смерті, дуже поспішно дали назву «душі», бо поняття душі і відповідний йому вираз у багатьох примітивних цілком відсутні, — вони говорять не про душу і навіть не про духа померлого, а просто про самого помершого, як такого; ближчі досліди довели, що багато слів у примітивних, які раніш мали нахил перекладати словами «дух помершого», чи що, означають ніщо інше, як просто помершого, власне його труп. На старших стадіях примітивного думання ще не існує дуалізму тіла і душі, а відрізняють лише живого і мертвого чоловіка, але й останнього розглядають, як здатного до воління й дійства. Для цього уявлення застосовують парадоксального виразу — «живий труп», який найкраще відповідає способу думання (*Auffassung*) примітивних» (1, 136). Тут же Анкерман говорить про дуалізм поняття «душі» на вищих стадіях примітивного думання, а саме дуалізм т. зв. *Bild* або *Schattenseele* і *Lebens-*, або *Hauchseele*, яку краще було б, на його думку, звати *Lebenskraft*; говорить про походження культу померлих (з страху перед помершими), про розвиток цього культу в культ

предків; підкреслює, між іншим, що віру в життя після смерті у примітивних не можна ототожнювати з вірою в безсмертя; доводить як висновок, що страх, що повстає від смерті і супутніх їй явищ, становить джерело охоронного (*abwehrend*) культу на захист живих, і навпаки, на ґрунті почуття зв'язку між родичами розвивається *pflgender* або *gewinnender* культ, культ вшанування, при чому порівнюючи другорядне значіння має, чи існує тут уявлення про душу чи ні; істотно тут є лише віра, що людина, чи уявляють її дуалістично, чи ні, продовжує діяти і після смерті (1, 145).

Коли культ померших і зокрема вищий ступінь його — культ предків — становить перше джерело культу, то друге джерело його полягає в магії. Магія ж теж базується на ідеї особливої сили, що, на думку примітивних, властива кожній людині, тварині, речовині; це відома мана Океанійців, *orenda* Ірокезів, *manitu* Альгонкінів, *wakonda* Сіу, *mulungu* східних Африканців, *hasina* Мадагасців, — поняття досить визначене уже в сучасній етнології; при чому, підкреслює тут Анкерман, не треба уявляти собі справу в такий спосіб, нібито ідея магичної сили є первісний фактор, а магичні дієства повстають уже на підставі його, — навпаки і тут, як і в анімізмі, теорія розвинулася лише на підставі готової вже практики. І як із уявлення про просту, чисто тілесну силу поступово розвивається уявлення про магичну силу, так і з дійств чисто спершу профанних виходять дієства магичні, в наслідок неадекватності примітивних вірно оцінювати реальний зміст своєї діяльності. В класифікації різних видів магичної практики Анкерман, ідучи дотчасти за Фіркандтом, дотчасти за Фрезером, відрізняє *Abwehr-*, *Aneignung-* і *Angriffszauber* потім *Nah-* і *Fernzauber* з одного боку, гомеопатичну або імітативну і контагіозну магію, з другого; далі позитивну й негативну, білу і чорну магію; докладно розглядає кожний з цих видів магії, також, як і різні зв'язані з нею з'явища як ініціації, таємні спілки, фетиші, провіщування, ордалії й т., інш., зупиняється далі докладно на природі тотемізма.

На думку Анкермана, релігійне значіння тотемізма досить незначне, у всякім разі не можна допускати, щоб культ тварини мав своє походження в тотемізмі, також, як і взагалі ніде не існує ніякого тотемістичного культу. Тотемізм виник не з магії, а незалежно від неї, також як незалежно і від анімізму; при чому між тотемізмом, з одного боку, анімізмом та магією, з другого, цілком природньо установився певний зв'язок, хоч і далеко не всюди. „Коли в церемонії інтихіуми ми маємо перед собою певні магичні операції, що стосуються до тотема, то це дає нам так же мало права допускати магичне походження тотемізма, як вигнання духів померших магичними заходами дозволяє нам допускати магичне походження анімізму. Тут ми маємо два незалежні, паралельні способи думання, що мимохідь зустрічаються. До відповіді на питання про походження тотемізма можна прийти тільки тоді, коли при розв'язанні цієї проблеми, також, як і проблеми походження анімізму і магії, виходити не від догматів (*Glaubenssätzen*) та теорій, а від афектів та безпосередньо зв'язаних з ними дійств. Коли людина на стадії мисливства день-у-день думає лише про тварину, що одночасово є і ворог і їжа, то цілком природньо, що подібний зміст свідомості прагне до свого зовнішнього виразу. Але цей вираз не має в собі ніякої цілеспрямованості, він зводиться до чистої гри. Людина грає в тварину, що наповнює собою всі її думки, як наші діти грають в вовків бігають на чотирьох із скигленням по кімнаті (1, 169). Не вдаючись в аналіз соціального боку тотемізма, Анкерман відкидає проте зв'язок його з материнським правом, також, як і з екзогамією. Значіння тотемізму для історії примітивної релігії, на його думку, через міру перебільшили деякі дослідувачі, до того, що в ньому готові були бачити підвалину всього релігійного розвитку або необхідний його ступінь для всього людства. Це неможливо уже через те, що тотемізм зустрічається

далеко не скрізь, і існує багато народів, які, безсумнівно, ніколи про нього не знали.

В питанні про походження й природу віри в богів, Анкерман в головному погоджується з Леманом. Перед усім, він відкидає анімистичне їх походження—„велику кількість божеств не можна без силування (*ohne Zwang*) вивести з анімистичних уявлень, навпаки, багато демонів напевно старіші, чим анімізм“ (1,173). Віра в богів походить з того ж уявлення про силу (*mana, orenda etc.*), що лежить в основі і анімізму, і магії. Не можна провести різкої різниці між божеством та демонами, з одного боку, магичними речами (фетишами, амулетами, талісманами) з другого. В магичній сфері утворюються, так би мовити, ранги магичних сил, де зовсім внизу стоять амулети, вгорі боги, а поміж тими й другими магично обдаровані люди та духи померших; при чому тут не можна не визнати і впливу соціальних умов: племена, у яких кожна родова громада живе ізольовано, без всякого зв'язку з іншими, крім подружнього, мають лише культ предків та магію; боги встають лише тоді, коли при злитті родових громад в більші об'єднання розвивається можливість і потреба уявлення про істоти, що силою своєю стоять понад духами померших та магичними речами. При певних умовах все, що має в собі надзвичайно велику магичну силу, може зробитися богом, себто ми маємо тут своєрідний перехід кількості в якість. Поступово утворюється потім і божеська ерархія за зразком державної ерархії, на чолі з царем, що передбачає, звичайно, існування державного устрою. Але і в примітивних народів зустрічається іноді віра в найвищого бога, що сотворив світ і кермує ним, такі наприклад, *Unkulunkulu* Кафрів, *Mulungu* східніх Африканців, *Mawu*—племені *Ewe*, *Bunji* у *Kulin*, *Daramulun* у *Juin*; при чому подібний найвищий бог скоріше всього є персоніфікація колективного поняття предків.

Дуже цікавий остаточний висновок, що Анкерман сам виводить з своєї статті: не з теоретичної спекуляції про початок світа та людей, про перші причини природних з'явищ, про сутність життя і смерті вийшли перші елементи релігії, але з мимовільних реакцій на враження, що загрозливо чи сприятливо впливали на життя людини. Ніяка філософська система не лежить в основі релігії, але напівсвідомі, почуттям зумовлені, дієства, спрямовані або на відхилення справжніх чи уявних небезпек, або, навпаки, на активне підвищення добробуту. І тільки поступово почали люди прагнути до мотивування своїх дійств, мішаючи свої правдиві спостереження з такими причиновими зв'язками, що могли існувати лише в їхній свідомості... Висновок, з яким не можна не погодитись.

З інших статей зупинимось ще коротко на статті *M. P. Nilsson*'а про релігію Греків, *L. Deubner*'а про релігію Римлян і *A. Brückner*'а про релігію Слов'ян.

Релігія Греків має особливий інтерес, підкреслює Нільссон (II,281), дякуючи безперервній послідовності її розвитку від найглибших до найвищих ступнів культури, і історії грецької релігії через це належить особливе місце в загальній науці про релігію.

В розділі „Предеістичні уявлення і звичаї“, особливо для нас цікавому, Нільссон викриває в релігії Греків одну за одною риси примітивних вірувань і звичаїв: примітивному уявленню про *mana*, що в тому, чи іншому вигляді зустрічається у більшості примітивних народів, у Греків відповідають поняття *dynamis*—сила, *charis*—благодать, *phos* (phos) світ; що просвітляє душу людини й робить її богоподібною; *tabu* в релігії Греків знайшло собі вираз в понятті чистого й нечистого (*καθαρός-ἀκαθαρός*) в числених обрядах очищення (*καθαρισμός*); магія знайшла собі притулок, головним, чином, в хліборобських культах, зв'язаних з такими сезонними святами, як тесмофорії (осіннє свято), таргелії, талізії й піанопсії (свята жнив),

панспермії (засіву) й т. інш.; чисто магічного походження було відоме *εἰρεσίῳνη* (eiresione) — дерево плодovitости, що його носили від хати до хати під час таргелій та піанопсій; примітивного походження були у Греків різні священні трапези, до яких належала і офіра; яскраво виявилися примітивні форми в культі померших і зокрема в культі героїв, специфічному для античних Греків, потім у культі різних другорядних богів—демонів й т. інш. В дальшому викладі Нільссон дає багато нових і оригінальних думок, що часто радикально змінюють всю попередню концепцію історії грецької релігії, але це все має спеціальний інтерес і потребує детального розгляду.

Релігія стародавніх Римлян має інший інтерес: вона не пережила тих високих стадій розвитку, що релігія Греків, по суті своїй залишилася майже примітивною, але завдяки високій культурі Римлян, ми маємо відомості про їх релігію, незрівняно докладніші, ніж про всяку іншу релігію відповідної форми, а це може допомогти іноді при вивченні інших примітивних релігій.

Як Нільссон в розділі „Предеістичні уявлення й звичаї“ викриває примітивні елементи релігії античних Греків, так і Дойбнер в розділі „Предеїзм“, а також дальшому — „Староримські боги“, аналізує примітивні елементи релігії Римлян. Починає він з магії, яку, як і взагалі це робиться, поділяє на магію, що має на меті *Herbeziehung des Segens* — притягнення благословення, добробуту, і протилежну їй магію *der Bannung des Unsegens*, себто відвертання нещастя. Магічні обряди Римляни виконували при різних нагодах: на новий рік, наприклад, дарували один одному т. зв. *Strena*—свіжу лаврову гілку, яку прибивали до дверей дому,—новий рік, між іншим, святкували 1-го березня, так що ми маємо тут безперечний зразок вегетативної магії. На свято сатурналій (17-го грудня, день сонцевороту) дарували один одному запалені свічки; магичним актом була *devotio* — присвячення вождя підземним силам; магично-катартичними були різноманітні релігійні процесії,—наприклад, салів у березні та жовтні, відомі люстрації — загально-народні очищення, т. зв. *rites de passage* прохід через двері, або що інше; магично-апотропеїчний характер носили, між іншим, *Lupercalia* свято 15 лютого; магичне коло мало вираз в мійському померії і т. д. Поняття табу цілком покривалось римським *religiosus*—*locus religiosus*, *dies religiosi* etc. Фетишизм виявлявся в культі каміння — відомий, наприклад, *lapis manalis* або *Jupiter Lapis*,—культі священних списів, священних щитів, культі священних дерев. Анімізм розквітав в культі померших, пенатів, ларів. Самі боги Римлян були ще безособовими демонами (*numen*), і римський нарід не знав ще мітів; весь культ Римлян був тільки сполученням різних магичних актів, де примітивний характер їхньої релігії виступає особливо ясно.

Релігії стародавніх Слов'ян у збірнику відведено дуже мало місця (II, 506-525), але Брікнер, автор нариса про релігію Слов'ян і Литовців, зумів дати в дуже стислій формі, майже конспективному викладі, прекрасну картину еволюції старослов'янських релігійних уявлень і звичаїв; звичайно, окремі твердження його залишаються не зовсім доведеними і спірними, але в цілому картина ця досить вірна.

Сукупний огляд релігії наддніпрянських і надодерських Слов'ян, говорить він, доводить, що слов'янська релігія вийшла вже з стадії простого манізму та анімізму й розвинулася до очоловічення богів, зробивши великий поступ в цьому напрямку. «Природні сили відділилися вже від своїх елементів і одержали інші, власні імена. Відсутні сліди такого розщеплення богів, як в італійських індігітаментах. Немає ніяких слідів астральних культів. Культ предків можна допускати як щось само з себе зрозуміле, хоч про нього немає спогадів у літописців. Широко розповсюджений культ дерев (особливо дуба), води, каміння. З вищих більш-менш очоловічених богів в литовсько-слов'янський період панував саме *Perkūnos* Дубовик (лат. *quercus*), як бог неба і громовиці, *Zeus Keraunios*, *Jupiter Tonans*. Еволюція цього бо-

жества виразилася в висушенні на його місце сонця: його епітет „Дажбог“ відокремився в самостійну істоту і потім ототожнивсь з сонцем, поки воно зовсім не відсунуло „Громовика“, а його назва не зробилася для Слов'ян спеціальним визначенням самого поняття «бога». Поруч з культом небесного вогню (сонця, Дажбога) розвивається і культ вогню земного (Сварожич), що мав особливе розповсюдження на Одері. Культ же Перуна відродився потім на деякий час під впливом Варягів, але не надовго. Відносини вірних до богів базувалися цілком на матеріалістичній базі—боги одягають ниви травою, а дерева листям, дають плодитися скотів й т. д., а за це вимагають собі офіри. Відсіля поняття «треби», «обіта»; відсіля зв'язок благання з офірою: руське «молиться» — з «молити» — забивати; руське же «жертва» — від «жрати». Відсутність всякого внутрішнього зв'язку між вірними й богами пояснює факт порівнюючи легкої християнізації Слов'ян, що скрізь майже відбулася без особливих труднощів і жертв. Закінчує Брікнер свій огляд старослов'янської релігії декількома побіжними зауваженнями про сучасні пережитки старовинних уявлень та звичаїв в слов'янському фольклорі.

На цьому закінчимо огляд окремих розділів багатозмістовної книжки Chantepie. Як висновок зі всього сказаного пожалкуємо тільки, що така високоцінна книжка неприступна покищо широким масам радянських читачів і побажаємо якнайскоршого виходу її в світ в українському перекладі. Книжка незамінна, як підручник для антирелігійника, як книжка для читання і як довідник для початкуючих наукових робітників — істориків культури та етнологів.

Костянтин Штепа.

L. Levy-Bruhl, *La numeration chez les Bergdama. Africa. Journal of the international institute of african languages and cultures, vol. II, № 2, ss. 164—173. London.*

В своїй першій праці про мислення первісних народів (*Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures*) Леві-Брюль звертав увагу на числення первісних народів як на одну з тих розумових функцій, в яких особливо виразно виступають спеціальні, як він каже—прелогічні прикмети первісної гадки. Як відомо дуже багато народів архаїчної культури в Африці і особливо в Америці майже не мають слів для чисел, а все таки добре орієнтуються в масах предметів, чи то буде мертвих речей, худоби, дичини чи людей, так що не помиляються навіть щодо одиниці. Се цілком зорове рахування що обходиться, або майже обходиться без слів чисел, але цілком вистачає для господарських і життєвих потреб т. з. примітивних народів. Леві-Брюль прийняв для цього термін запропонований одним англійським дослідником—ensemble-nombres, цілосні числа.

В своїй новій статті про рахування Берґдама—південноафриканського народця який причисляють до найпримітивніших народів землі—Леві-Брюль розглядає одву з таких рахівничих систем, що до певної міри творить перехід до словесного рахунку.

Сей народець, загнаний і майже знищений більш розвиненими південноафриканськими тубільцями, вже призабув свою власну мову і говорять мовою Готентотів, Нама, тільки дуже спрощуючи її відповідно до свого розумового рівня, як се виявили досліди Феддера (H. Vedder, *Die Bergdama*). Отже мова Нама має багато чисельників і нею можна рахувати до 1000, але Берґдама з сього зовсім не користають,—вони звичайно рахують тільки до 20, а з намаських чисельників засвоїли тільки два пега гама що дослівно значить „отсі два“ і пеба гуї, що значить „отсей один“. А при тому рахунок починається власне від „два“; „сей один“ додається тільки до непаристих чисел.

Річ в тому, що Берґдама не рахують абстрактно, а тільки наочні предмети, при чому вказують їх на пальцях „сі два“ се значить малий палець

і четвертий лівої руки, „сі два“ і сей один—се малий, четвертий і середній і т. д.; численники отже власливо являються вказівними заїменниками.

Ще більш примітивний рахунок має інша група Бергдама, що фактично рахує до 5, але зовсім без чисельників. Тут рахують від мизинця лівої руки називаючи всі пальці по черзі: „малий ватажок“, „брат малого ватажка“, „отй що в середині“, „той що показує“ і „великий чоловік позаду“; сума п'ять означається словами „вони вбили усіх“. Далше рахують від великого пальця правої руки, так що маємо однакові слова для 2 і 9, 4 і 7, і т. д. Зрозуміло, що такий рахунок може бути теж тільки наочним. Залежно від того, чи рахують на правій чи на лівій руці, чи на пальцях ніг, стає зрозуміло до котрої з чотирьох п'яток відноситься рахунок: чи воно 2, 9, 12, чи 19. Так люди рахують стада і речі і не помиляються.

У всіх сих рахунках другорядність слова перед зоровим і чуттєвим враженням (дотиком) виступає дуже виразно, воно ж відкриває до певної міри перед нами і той незвичайно складний та певне не менше довгий процес, яким зорова оцінка скількості речей (до певної міри мабуть знайома і звірям, що почувають різницю коли напр. у них заберуть кілька молодих) переходить до словесного числення, абстрактного рахунку.

Окремо звертає увагу друге з наведених числень Бергдама — воно дуже нагадує ті пантоміми або приповідки, якими розважають малих дітей граючи на їхніх пальчиках всі отсі „сьому дала, сьому дала... а сьому голівку урвала“ що відомі всім матерям і нянькам. Можливо що ми й тут маємо ще якийсь рудимент вказівного числення пристосованого до розуму немовлят?

Катерина Грушевська.

B. Schmidt, Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland.

Archiv für Religionswissenschaft, т. 24, 1926, сс. 281—318; т. 25, 1927, сс. 52—82.

Б. Шмідт, учений дослідник новогрецької етнографії, сам записував матеріали на місці і відомий уже в науці своєю більшою працею „*Volksleben der Neugriechen*“ та публікаціями в „*Neue Jahrbücher*“ (XXXI, 1913). Остання посмертна його праця, яку тут переказуємо, лишилася як ширший фрагмент і до неї доклали рук д-р Бінгер з Тюбінген, зять небіжчика, та Гуго Гендінг з Гесен. Хоч праця й неповна і бракує їй останньої редакції авторової, „*Archiv für Religionswissenschaft*“ так видрукував її ради цінних матеріалів, у ній зібраних¹⁾.

Праця Б. Шмідта являє систематизований опис звичаїв при смерті, похованні і по похороні за власними авторовими матеріалами, що він записував у Кефалонії, на Іонійських о-вах, о. Пакінтосі, о. Ітака та опублікованими до того часу по наукових виданнях. Автор також шукає вказівок у античних авторів: Геродота — про сорок день жалоби і трапезування у Скитів; Гомера, Павзанія, Епітета, Плутарха, Овідія, тощо.

Щодо позиції автора в цінуванні й трактуванні матеріалів, то вона виразно не показана. Хоч у кількох рядках вступу автор і говорить, що дивовижні ніби явища культурно-історичні та релігійноісторичні прив'язані до смерті, серед яких подібні гадки й чинности натрапляємо у найрізніших народів, антропологи виводять із загального стану людського духу на примітивних ступенях розвитку; і що тільки спостерігаючи подібні у нижчих рас можемо зрозуміти старовинні звичаї у цивілізованих народів сучасності й минушини; та сам він подає аналогії тільки з високим культур — німецької, слов'янських, англійської, римської, античної грецької, і не дошукується примітивних основ обрядовості. У тлумаченні матеріалів він ніби то прихиляється до анімістичної теорії (сс. 312-3, т. 24).

¹⁾ Увага від Редакції «Архіву», с. 281 т. 24.

Так що це, дійсно, тільки систематизація матеріалів до похоронної обрядовості в Греччині. Опис починає автор від часу смертельної хвороби і завбачень на щасливий чи нещасливий кінець; далі смерть і поведінка рідні й співгромадян при тому (прощання і засоби, які ми назвали б магічними відвертати прокльон); впорядження тіла й магічні чинності при тому: обтирають нігті, вимірюють тіло батька і діти ховають цю міру — шнур на сволоці; — дітям і молодикам та дівчатам вінок одягають, засватаним — весільний (більше не подано нічого до вияснення інших весільних елементів у похоронному ритуалі). На о. Кіпрі при мерці ставлять крім свічок ще й миску збіжжя, під голову — подушку запашного зілля й квіток, а при тому відбуваються символічні, як називає їх автор, чинності: дітей спонукують брати хліб з батькової правої руки, або положений на груди небіжчикові; на тіло дитині кладуть замок, щоб інші діти не мерли. Дорогі для небіжчика речі: перстень, гребень і шпильки, старшим дітям — книжку, меншим — ласощі — кладуть йому в домовину. Стережуть, щоб кіт не перескочив тіла, бо міерлець стане вовкулакою. Вірять, що душа поблизу блукає якийсь час (різно) і ставлять для неї воду денебудь, а то й хліб, і варену пшеницю (Ляконія, Кіпр: там поховавши кидають її в могилу). Монету, яку кладуть в рот небіжчикові, тлумачать і як плату Харонові за перевіз, і як мостове, і як харчове в дорогу. Впорядять тіло, тоді голосять над ним (власне — „співають жалібні пісні“), виключно жінки (с. 295, т. 24). Про них скажемо докладніше, як і про трапези ради цікавих аналогій із українськими голосіннями й трапезами. Родички (а надто мати, сестра, жінка), сусідки, приятельки виголошують голосіння, а навіть і дальші співгромадянки, що використовують нагоду, щось подати небіжчиком своєму родичеві (поклін, ласощі). Подекуди роблять це наймані співаčky — за шмат плаття, харч, рідше за гроші, але здебільшого їх наймають до старих, над молодими родичі виголошують „урочисті“ як зве їх автор „жалібні пісні“. Голосильниці сідають долі або на спеціальних лавах круг тіла (Кефалонія, Лейкас); починає найбільше розжалена, або та що має ліпший голос чи хист жалувати (с. 298, т. 24). Співають на сумний голос, роблячи в такт ритмічні рухи. В північній Ляконії співаčky діляться на два півхори, в кожному перед веде конче не наймана — вона починає і веде строфу, яку повторює її півхор, а тоді всі. Ці пісні — згрєцька „мірولوج“ — почасти творяться в моменті обряду, почасти використовують готові зразки поезії, легко пристосовані до випадку; отже це почасти імпровізація (с. 299, т. 24). Вправляються співаčky в полі при роботі. В цих жаях або славлять небіжчика і жалують за ним, передбачаючи його долю і посиротілих; — або виображують суворе Харонове царство (ці голосіння наскрізь поганські; с. 300, т. 24). При нагоді чужі жінки жаліють тут і за своїм небіжчиком. З топленика або вмерлого на чужині беруть одєжу, набивають ляльку і над нею голосять (с. 304). Голосять ще як несуть з дому і коло ями. Коли виносять із хати — на порозі розбивають глек з водою; або проносять небіжчики біля дому приятеля — і відти кидають вікном глек із водою; цей акт відбувається і на могилі, коли впускають у яму; кладуть без гробу — тільки увинувши в простирало. Тепер лють ще й вино, або олію в яму (пін), а глек таки розбивають; археологи знаходили безліч череп'я в похованнях з Мікен, Тера і ін. Автор за Тайлором гадає, що це питтєва офіра мертвому, щоб оосвіжити його; а щоб передати в світ тінів і кухоль небіжчикові для пиття, його розбивають, щоб звільнити істоту речі від її зовнішньої оболонки; тому передають і овочі, хоч кожен знає, що вони зогниють у могилі (сс. 312-13, т. 24). А що вода ця на полєкшу душі, впевняє той факт, що воду ставлять коло мерця в хаті; хоч тепер дають різні пояснення цьому виливанню. Подекуди несуть

¹⁾ Ст. 281, т. 24

на могилу й сміття з хати: вимітають, щоб душа була не лишилася. Харчові офіри — це коливо й тістечка, які пакують на цілу процесію на цвинтарі, поховавши мертвого; кожен коштуючи промовляє: „Прости біг!“ Коливо — мішанину з вареної пшениці сушні та меду — приносили в давнину Аполонові, як жертву вдячності, а тепер приносять до церкви в релігійні свята врожаю. Як смертну офіру його тепер кидають і в яму, спустивши туди мерця. По похоронах родичі й сусіди дають трапезу родині небіжчика, а в Цаборі ділять хліб по відправі на цілу процесію, чи хто буде з села (с. 63, т. 25). Подекуди ця вечірня трапеза повторюється і в дальші вечори: розмова триває коло особи померлого, його прашурів, бо гадають що душа його ще тут. Автор у згоді з Ральстоном і Котляревським гадає, що трапези — це перенесені в дім колишні „страви на могилах“. Найглибша жалоба триває сорок день. За цей час знову ж відбуваються трапези — поминання померлого (3-го, 9-го, подекуди 20 й 30-го, і 40-го дня). По тому поминають ще як де третього, шостого і дев'ятого місяця, в день смерті, а далі в рік, два і три. Крім індивідуальних є ще й загальні пам'ятні дні — „дні душ“, коли знову ж приносять трюнки й страви в офіру, як вино, коливо; між ними є два дні встановлені церквою: 1) останнього тижня проти Масляної й 2) проти Трійці; решта — громадські; 3) проти Сирної Неділі, 4) в першу суботу великого посту, 5) в суботу проти св. Дмитра (26/X ст.). Це так в Македонії. А в Кефалонії дві останні суботи проти Масляної, в першу суботу великого посту, в суботу проти Трійці. До того ж, каже автор, антична гадка про нечистоту днів, коли виходять мертві (поминальні дні) перенесена на весь лютий. До статті подано додатки: I — про Харона, як змінювався його культ (сс. 79—82) та II — про різні обрядові моменти (с. 82, т. 25).

Ми довше спинились над поданим у Б. Шмідта матеріалом з огляду на те, що грецька обрядовість для українського дослідника має і свій особливий інтерес, як обрядовість народу, з яким у перших віках свого історичного життя Україна стояла в дуже тісних культурних взаєминах.

Євгена Смолинська.

Ніна Заглада, Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. Матеріали до етнології, т. I., вид. Музею Антропології та Етнології ім. Ф. Вовка Всеукр. Академії Наук. Київ, 1929; сс. 180 + XXI табл. + 43 мелодії дитячих пісень.

Музей антропології та етнології ім. Ф. Вовка при ВУАН вже од кількох літ переводить етнографічні дослідження життя українського села в різноманітних його проявах. За ініціативою колишнього керівника Музею А. І. Онищука засновано було спеціальну для цього дослідчу стацію в с. Старосілля (25 км. на північ від Києва), і в результаті кількох років пильних спостережень, часом, як видно, дуже детальних записів, розпитувань, з'явилася цінна монографія про дитячий побут; думаємо, що вона є справді невелика частина з цілого ряду робіт щодо опису с. Старосілля, котрі обіцяні, і сподіваємось їх побачити. Робота складається з переднього слова авторки книги (сс. 11—14), вступних уваг (сс. 15—75) і десятих розділів опису дитячого побуту: I. Дитяча одіж, оздоба. II. Дитячий захист. III. Дитяче харчування. IV. Дитячі лови, рибальство, бджільництво. V. Випас худоби. VI. Що ще діти роблять? VII. Дитячі забави та забавки. VIII. Діти й природа. IX. Діти і надприродні істоти. X. Діти і громада. До книги додано 21 таблицю фотографій і зарисовок роботи різних осіб, що брали участь в досліді, і 43 дитячих мелодії зі словами, записані Гайдаєм.

Етнографічних дослідів над дитиною у нас справді небагато. Такі праці, як З. Кузель і Марка Грушевського, А. Онищука, Л. Шульгиної становлять виїмок, та до того й обіймають вони тільки перші три роки життя дитини

від народження і до 3—4 рр., себто до моменту, коли дитина виходить від материного безпосереднього опікування — сказати ніби від чисто поживного періоду свого життя. Далі настає не менш інтересний, а більш важливий період в житті дитини (до статевої дозрілості), період, що в нашої науковій етнографічній літературі порівнюючи мало знайшов собі місця. Робота Заглади якраз намагається заповнити цю прогалину, подаючи картину побуту дитини віком від 3—4 року і до вступу в парубочку чи дівочку громаду (15—16 рр.). Книжка ця вигідно відрізняється від деяких робіт теперішнього часу, тим що авторка дає вступні замітки до самого матеріалу, де намагається вияснити свою принципову і методологічну позицію та змалювати загальну картину того явища, що матеріали для нього подаються в десятих розділах. Загалом книжка становить свіже явище в наших етнографічних дослідях, і все це зобов'язує спинитися на ній, і не тільки на самому матеріалі, як і на тих принципових моментах, котрими керувалася авторка, укладаючи свої записи в систему.

Загалом кажучи етнографічні записи в розумінні докладности, точности і повноти найкраще виходять тоді, коли довший час прожити серед самих тих явищ, що їх досліджується, і коли до них щільно придивлятися. Стаціонарна метода, запроваджена в даній роботі, тут у великій мірі допомогла. Справді бо, проживши довший час серед самої гущі досліджуваних явищ можна зробити часом найдрібніші заперимічення, шляхом найщільніших розпитів одержати певні результати, цінні як з культурно-історичного становища, так і з становища етнографічного й соціологічного. Записи зроблено, як вже відмічалось, в с. Старосілля. Інтересно було б знати, чому саме вибрано для етнографічних дослідів с. Старосілля? „1921 р. в с. Старосілля — каже авторка — засновано першу у нас етнографічну дослідчу стацію“ (с. 11); в іншому місці (с. 12) авторка дає в кількох словах характеристику природнього стану і господарчих передумов цього села, і на тім кінець. Чи були якісь моменти етнографічні, чи культурно-історичні, що спонукали заснувати саме в Старосіллі дослідчу стацію — не знаємо. Але треба сказати, що вибір може був і випадковий, та зроблений вдало. Річ у тім, що хоч Старосілля і знаходиться на віддаленні 25 верстов від великого культурного та промислового м. Києва, але в цім селі, як виявляється, збереглося чимало дуже цінного в етнографічній відношенні матеріалу. Звичайно звикли думати, що за свіжим етнографічним матеріалом треба їхати десь далеко від великого міста, де люди ніби краще зберегли традиції, де сива давнина, оповита імлою віків, прорізується час від часу вогниками предковичних каганців, де лихий твердо ще живе в людській свідомості, тощо. На перевірку виходить, що це зовсім не обов'язково, бо й тут у нас буквально під боком можна при бажанні, коли трохи тільки копнути, віднайти не менше інтересний, а може й більше важливий етнографічний матеріал ніж десь в глухих кутках. Матеріал зібраний в с. Старосілля — явище не одиноке. Досить звернути увагу на традиційний український одяг як старих так і молодих селянок, що з приміських сіл носять молоко до міста. Здавалося б цей одяг мав зникнути чи принаймні заникати в околицях Києва, вплив якого в культурнім відношенні не тільки на околиці, а і взагалі на Київщину (маю на увазі не тільки адміністративний поділ) величезний. Насправді виходить інакше. З другої сторони в місцевості, здавалося б доволі далекій від великого культурного центра, як північна Чернігівщина (власне маю на увазі такі села Городнянського району як Хрипівка, Рудня Політична, Горошківка та інші) традиційний український одяг зовсім виходить з ужитку. Місцевість ця інтересна в багатьох відношеннях, зокрема там у високій мірі розвинено ткацьке ремесло. Отож такі речі як мальовничо вишивані спідниці, славновісні плахти, жіночі свитки з білої вовни там мали б бути звичайним явищем. Тільки тепер уже вважається, що одягати їх не личить. Особливо молодь

спішно переходить на фабричні тканини, і тільки іронічно посміхається з батьків, що доношують колишній традиційний одяг¹⁾.

Скажемо навіть більше, що в околиці Києва зберігся не тільки традиційний одяг: авторові цих рядків довелося улітку 1927 р. в приміських селищу Чоколівці (коло Посту Волинського) спостерігати на весіллі коли не перезву в цілому, то її неодмінний атрибут у вигляді так званих соромицьких пісень. І це явище теж не одиноке. Мимоволі тут повстає питання: чим пояснити такі кріпкі традиції тут під Києвом? Чи це загальне явище щодо приміських селищ на Україні, чи тільки помічається коло Києва? Явище у всякім разі інтересне і варте спеціального досліді. Зокрема ж щодо Старосілля, то можна думати, що тут неабияку ролю відіграло становище цього поселення. Річ у тім, що воно лежить в тім куті між Дніпром і Десною, що менше від інших місцевостей був порушений тими численним пертурбаціями політичними, соціальними, військовими, які зазнала на собі уся решта людности української на протязі своєї історії (крім північної частини Полісся, Волинського і почасти Чернігівського, та Гуцульщини). Розуміється, що цю місцевість не можна вважати законсервованою в етнографічному відношенні, але виходить, що тут можна зустрінути дещо більше з пережитків старовини в її чистішим вигляді, ніж по інших місцях.

Самий матеріал зібраний в селі Старосіллі поділено на 10 розділів вже перерахованих у нас вище. Авторка навіть твердить, що „дані за дитяче життя (в с. Старосіллі, очевидно) можна замкнути в межі вищезгаданих десятих ділянок, що разом повинно скласти повну картину дитячого побуту в певній місцевості“ (с. 31); а втім припускає авторка, „якоби дальші систематичні спостереження відкриють нові невідомі нам ділянки, що внесуть певні зміни в основну нашу схему, то це буде тільки корисно для справи“ (с. 31).

Розуміється, що всякий поділ такого складного явища, як побут взагалі, а дитячий зокрема, є умовна річ, тільки мусять бути ясними і виразними підстави для поділу. Авторка взяла зовнішні ознаки поділу: як одіж, захист, харчування, лови, рибальство, гри, громадське життя, відношення до природи, тощо, і втиснула туди увесь суто дитячий побут. За таким поділом в цілому можна брати усякий етнографічний матеріал з побуту і життя дорослих і культурного і малокультурного населення. Не думаємо тільки, що матеріал за дитячий побут можна щодо поділу на певні ділянки ставити на одну лінію з матеріалом етнографічним про життя дорослої верстви населення. Ясна річ, що становище дитини в громаді особливе. І ця особливість примушує трохи інакше до цього підходити.

Діти становлять окрему ділянку соціального організму, дуже важливу в тім безперервним потоці людського життя, де при вічній зміні окремих індивідів дитинство, юнацтво, дорілий вік і старість становлять тверді і ніколи не змішувані категорії зі своїми характерними особливостями. Інтересно в зв'язку з цим одмити, що в ідеологічній концепції, за підставу якої стала саме ця безперервність життя людського колективу, концепція душі як вічно живого начала і смерті як начала руйнацького, дитинство і старість стали тезою і антитезою для уявлень і образів зв'язаних з цим. Отож знаємо, що типовий образ для душі—це дитина (сюди ж треба віднести дитину з крильцями—уявлення янгола), а образ смерті—це череп і кістки людини, себто все те, що залишається в біологічному розумінні від людини після припинення життєвих процесів у людському тілі. Одно це вже примушує трохи інакше поставитись до вивчення дитинства, ніж вкладати його в звичайні рамки етнографічного матеріалу

¹⁾ З власних спостережень підчас етнографічної подорожі влітку 1929 р.

про дорослу верству населення, що являється безпосереднім працівником і творцем в господарським і всяким іншим житті.

Авторка, підходячи до цього питання, робить перегляд етнографічних дослідів над дитиною як західноєвропейських вчених (Weule, Kidd, Schultze, Rüttemeyer, Ploss, Müller-Lyer, Tylor, Schurtz, M. Schmidt), так і українських (Ф. Вовка, З. Кузелі, Марка Грушевського, Сумцова, Мих. Грушевського, Дикарева, К. Грушевської, Онищука), російських (Харузін, Виноградова та інш.) і подає з цього такі висновки: вивчення дитячого побуту потрібно, щоб з'ясувати „яке місце і роля належить наймолодшому поколінню в загальній структурі й житті родини та громади“; дані з дитячого побуту „правитимуть також за цінні документи для науки за розвиток людської культури“ (с. 26). „Доросла верства громади намагається розвивати фізичні сили та інтелектуальні здібності відповідною акцією: а) вона привчає молоде покоління працювати, передаючи йому відповідно свій досвід; б) вона втягає його в участь в продукції (в формі допомоги)“. — Іншими словами перед громадою в цілому споконвіку стоїть завдання: виховати собі зміну. Підкреслюю таким чином, що дитина в трудових і господарських процесах не бере участі, а навпаки — вона має привчитися до цього, набути трудові звички і уміння. Засоби до цього виховання найрізноманітніші.

Такий в основнім вірний підход до визначення ролі і значення наймолодшого покоління в громадській структурі людства, що його подає авторка. Ми не говоримо докладніше про те, що не знати точно, яким чином авторка підходить до такого висновку, бо перегляд теорій різних вчених, що займалися цим питанням, зроблено некритично; так і не знати, що з теорії, скажім, Тайлора устаріло, а що переросло його й т. д.

Переходимо до того, як саме відбувається виховання дітей. Три моменти відрізняла авторка за Шмідтом, що грають тут велику роль: це 1) здобування для праці фізичної й інтелектуальної здібності, 2) наслідування в забавах різних робіт (за дорослими), та 3) участь дітей в самій продукції (с. 24). Додамо, що поскільки саме „здобування для праці фізичної й інтелектуальної здібності“ править за мету, то за засіб до цього треба вважати тільки наслідування в роботі (гра) і участь (допомічна) у самій продукції. Цими двома моментами і визначається весь процес виховання, становить дитини в громаді та всі ті моменти обрядового й ідеологічного характеру, що стосуються до дитячого побуту. З цього погляду навряд чи доцільно розбивати на десять (фактично може й більше) незалежних розділів дитячого побуту, бо скажім, що таке єсть дитячий одяг, захист, харчування, лови, рибальство, бджільництво, що авторка вкладає в чотири окремі розділи, в порівнянні з іграю та забавою? Це все — наслідування, в останнім рахунку та сама гра, що правда, так би сказати предметового характеру, в той час як гра властива чи забава скорше безпредметова. Авторка підкреслює, що розглядаючи одяг дитячий як і харчування вона не має на увазі звичайного харчування та одягу, котрий батьки шийуть дітям, а якраз той, що самі діти виготовляють собі його, чи здобувають перебуваючи в гурті, на полі, на лузі, на річці, тощо (хоч трохи дивно було б не зазначити разом і звичайний дитячий одяг — хіба ж він не становить моменту з дитячого побуту?), себто береться властиво усе те, що діти роблять за бавляючи сь. Вірно те, що все це (і одяг, і захист, і дитяче харчування, тощо) може придатися їм, скажім, підчас дощу, негоди, відсутности в достатку їжі. Це вже справа утилітарности, що може бути в кожній грі та забаві, і це, ясна річ, має рацію. Певніше сказати — це дитячі трудові процеси, що виявляються в грі й забавах, це певне наслідування праці дорослих, хоч і в дуже примітивних рисах. В усякому разі самостійного значення трудових процесів вони не мають. Інша річ це — участь дітей у самій продукції, в даному разі — випас худоби, що авторка ставить в окремий розділ, та вміщає

в другий розділ, під заголовком „що ще діти роблять“, допомогу в хліборобстві, рибальстві, бджільництві, тощо. Це є трудові процеси, в котрих старшенські діти прикладають свої сили та здібності, розвинені грою, на практиці, в дійсному реальному житті. Само собою — ці трудові процеси займають сорозмірно невелике місце в житті дитини. Це все інтересно зіставити з даними про механізм дитячої психології, що як відомо складається на $\frac{3}{4}$ з діяльності фантазії і тільки $\frac{1}{4}$ займає там справжні реальні сприймання й уяви. Широко розповсюджене повір'я, що дитина до сімох років може бачити те, чого потім юнак і доросла людина ніколи не в змозі побачити (як домовиків, святих, навіть бога, тощо), треба думати саме в цім має своє об'яснення і підставу. До речі вказати існує доволі розвинений фольклор на сю тему, що досі в своїй цілості якось не звертав на себе уваги дослідників. Все це примушує підкреслити, яке надзвичайно важливе місце гри і фантазії в життю дитини. Недаремно ж попередні дослідники дитячого побуту звертали максимум уваги на дитячу гру і дитячий фольклор.

Проте виключно в гру не можна вкласти всю суму явищ, що разом творять дитячий побут, але і розширяти значення різних дитячих забав, що правда, дуже важливих хочби з становища культурно-історичного, до значення процесів виключно трудових теж крайність, якої треба уникати. Схема Виноградова („дитячий календар“), котру авторка рішуче заперечує, розуміється вузька, бо не можна справді укласти усе те, що стосується дитячого побуту в рямці „дитячого календаря“, але в той же час вони (рямці) надають дитячому побуту якісь живі контури, якісно ближче зачіпають дитяче життя в його нормальних умовах і рисах. Вони дають до певної міри плоть і кров трохи абстрактним уявленням про дитину, як це ми маємо в тім поділі етнографічного матеріалу про дитячий побут, що його нам подає авторка.

Отже три основних моменти в схемі чи поділі етнографічного матеріалу про дитячий побут ми повинні відрізнати: 1) дитина в грі і забаві, 2) дитина в продукції та господарстві і 3) дитина в родині і громаді властиво (обрядах, звичаях, віруваннях, тощо). Розуміється, що ці основні моменти в схемі можна деталізувати так, як того вимагає зібраний матеріал, і може багато більше ніж десять розділів (формально це будуть підрозділи). Само собою, що сюди ж треба віднести і дитячий календар, сезонність в дитячих грах та забавах; точніше поділити дітей на вік, бо скажім діти 5 — 6 років значно відрізняються від дітей в 10 — 15 р., тощо. Все це надало б схемі більш життя, виразності і ясності.

Далі звертають на себе увагу порівняння дитячого побуту, котрі авторка наводить в своїх вступних увагах. Подаючи загальну картину дитячого побуту в с. Старосіллі, за зібраними матеріалами — цілком нормально порівняти її з матеріалами вже відомими в науці. Це авторка і робить. При чім одмітимо, що вона широко бере приклади з життя дорослих і дітей примітивного світу: дикунів Австралії, різних островів Океанійського світу, також американських Індіан, тощо. З задоволенням відзначаємо намір авторки уживати приклади з життя народів примітивних, — метода, котрої далеко не всі українські дослідники додержуються. Думаємо, що тут непотрібно зайвий раз доводити необхідність такого порівняння. Але в даному разі принципова позиція авторки щодо таких порівнянь — неясна. А робить вона дуже просто: бере певне явище з дитячого побуту у нас та наводить йому паралель у Австралійців, Малайців (с. 32), Ботокудів (с. 46), тубільців Соломонових островів (с. 35) та ін. Коли авторка йде за думкою, що дикуни то єсть дорослі діти, а наші діти в своїм розвитку переходять усі стадії розвитку людства взагалі, то не думаємо ми, щоб це все було зовсім вірно, і рівняти етнографічні дані нашого оточення і дикунів без певних застережень навряд чи буде з погляду методологічного доцільно. Річ у тім, що життя і зокрема мишлення примітивної людини, в наслідок зовсім різних економічних та

громадських умов культурного і примітивного світу, якісно відмінне від нашого, і рівняти такі етнографічні явища народів, котрі перебувають в зовсім відмінних і економічних, і господарчих і взагалі культурних та ідеологічних умовах оточення просто так не можна. Тут потрібно перейти ряд проміжних соціальних типів, народів ближчих до нас і дальших, однакової і нижчої культури і тільки в кінці такого порівняння можна подати побутове чи якесь інше явище, як паралель з життя найнижчих в культурному відношенню народів. А в першу чергу треба було узяти вже відомий український матеріал.

Переходячи до самого матеріалу, поданого після вступних зауважень, хочемо сказати, що при сорозмірно повнім обсязі дитячих ігор і участі дітей в продукції, ми бачимо мало матеріалу про суто громадське життя дитини. Підкреслимо, що стаціонарна метода дослідження має по змозі як найповніше вишукувати і подавати матеріали з тільки що згаданої галузі життя. Вона зобов'язує де в чім до чогось більшого ніж дає авторка праці. Досить згадати про набуття у дітей тих культурних звичок, котрі так необхідні в житті родини і громади взагалі. Вкажемо тільки такі речі, як способи роблення власного туалету: як діти вмиваються, одягаються, як їдять, як лягають спати. Потім важно знати, як вони звертаються до родичів і старих, як виконують накази старших, як виконують релігійні приписи, як вітаються між собою, вітають старших, як відносяться до дітей селянських, інших, як знайомляться одне з одним, чи не вживають якоїсь спеціальної мови і взагалі всі ті моменти, де діти виховуються та проявляють себе як суто соціальні створіння. Дещо з цього авторка хоч і зачіпає, але відводить мало місця.

Звернемо увагу далі, що діти називають усіх старших (не найближчих тільки) дядьками й тітками, бабами й дідами. Як відомо назва дядько і тітка зовсім не служать тільки для означення споріднення, а уживається багато ширше, стаючи подекуди синонімом земляк, добродій, тощо, головне в ужитку дорослих. Але найбільше природня назва ця в ужитку у дітей, і це слід було б відмітити описуючи дитячий побут. Бо тут, на нашу думку, захована інтересна з культурно-історичного боку риса, котру варто було б взагалі дослідити, а матеріалу спеціального немає.

Ми могли б дещо побільшити свої зауваження, але на цім зупиняємося. Гадаємо, що наші зауваження ні в якій мірі не применшать велику цінність вібраних матеріалів.

Добре підібраний і гарно виконаний ілюстративний матеріал робить книжку цікавою не тільки для фахівців, але і для звичайного читача. Сорок три мелодії також становлять цінну вкладку в дитячий пісенний матеріал, який у нас взагалі не визначається багатством записів. До книги додано просторе резюме і зміст французькою мовою.

Павло Гладківський.

А. П. Ковалівський, Картографічний метод в етнології. Науковий Збірник Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури, ч. VII. Етнологічно-Краєзнавча Секція, випуск перший, 1927, сс. 53—61.

П. Богатырев, К вопросу об этнологической географии. Slavia. Časopis pro slovanskou filologii, vydavají O. Hujer a M. Murko. Ročník VII. Sešit, 3. v Praze, 1928, сс. 600—611.

Картографічна метода в етнографії, як можна бачити з відповідної літератури, що далі то більше й більше місце собі завойовує у міру того, як дає вона нові цікаві помічення й можливості, незнані до неї. Л. Штернберг, говорячи про значний етнографічний рух в останніх часах, зауважує, що „картографування культурних інститутів і культурних кіл не обминає жадна більше менше серйозна праця“ (Етнографія, 1926 р. № 1—2 с. 28). Ця ме-

тода у визначенні і автора згаданої статті, Ковалівського, є не тільки засіб систематизувати матеріал, а й засіб дальшого досліду. Тимчасом на Україні вона мало популяризована, принаймні менше ніж вона на те заслуговує, хоч той темп, що спостерігаємо в етнографічній роботі мав би викликати більшу увагу — так у теоретичнім вивченні принципів його, пошвавленні думок навколо нього, як головно спробах ширшого застосування цієї методи, що знову дало б матеріал і досвід, а також у питанні застосування його саме на Україні.

Дещо зроблено й робиться в цім напрямку в Кабінеті Примітивної Культури при ВУАН: на підставі досвіду західно-європейської науки, у наслідок потреб і досягнень роботи на Україні намічено почати переводити етнографічну районізацію нашої території до здійснення чого має вийти так раніше зібране, як і те, що збирається. Ця бібліографічно-картографічна робота має виявити насамперед в якій мірі, які моменти і як досліджено той або інший район, бо на жаль, тільки в загальних рисах ми це знаємо, мало уявляємо чи хоч будь-як, хоч у однім якимсь аспекті всі наші райони досліджені. Робота ця стає нагальною і допоможе вона виявити ясно ті властивості, відмінні риси матеріальної й духової культури окремих наших районів, що про їх знаємо тільки в дуже загальних рисах, а це відкриє нові перспективи для роботи над роз'ясненням багатьох темних сторін з нашого минулого. Певне, ця робота надзвичайно складна, посуватиметься повільно і тому, що матеріал дуже розкиданий і тому, що — наперед можна сказати — лишить він багато не ясних і незаповнених місць, що вимагатимуть перевіроч і нових „польових“ дослідів.

Автор першої з розглянутих тут розвідок, Ковалівський, підтримує думку, що етнографічні факти мають бути не тільки докладно записані в певній місцевості, а зазначено й ті сусідні місцевості (села), де вони зустрічаються, як однакові чи з деякими відмінностями: має бути зазначена територія поширення їх, лінія меж розповсюдження їх тепер і в минулому. Тимчасом, наші записувачі, звичайно, обмежуються менше-більше точною фіксацією етнографічного факту в однім селі, а зустрінувшись з ним у другім — занотовують тільки тоді, коли вбачають цікаву варіацію. Це відповідає напрямкові етнологічної роботи недавніх часів, коли у підпертя певного положення треба було тільки знайти перевірені факти і на потвердження певної теорії, брали приклади з усіх частин світу, з усіх часів. Ці факти, за автором, є цілком відірвані від географічного ґрунту, так узяті втрачають свою місцеву характерність, бо формальна подібність зовсім не гарантує істотної тотожності. І через те, що цю працю для цілої земної кулі, каже автор, „ледви чи спроможна вповні здійснити будь-яка наукова установа, то зараз ми в тій стадії, коли вона провадиться в межах досліду з одного боку „культурних провінцій“ територій округ, з другого боку в бік усталення залежностей, впливів, „дифузій“ між різними, інколи досить віддаленими культурними сферами“ (с. 54).

За цєю методою дослідник етнографічні факти повинен зазначати густо на всій частині території, де вони є, і відзначати відсутність їх; остаточне завдання є утворення серій мап, що відбивали б різні боки народного життя.

Як на зразки таких робіт у галузі матеріальної культури, в якій факти взагалі легше спостерігати, Ковалівський зазначає мапи Ратцеля, де поруч чисто антропологічних меж розселення є лінії — межа островів (Австралії й Полінезії), на яких переважає плекання таро і ямса, межа саго, межа скотарства, краще будівництва хат, переваги впливу хінської й індійської культур і т. ін., а з новіших — мапи у виданні „*Illustrierte Völkerkunde*“, в редакції Г. Бушана. З мап про Україну автор згадує Вовкові — про розподіл українських хат. Ми додали б і мапу Русова — Поселення и постройки кре-

отьянъ Полтавской губ. (Сб. Хар. И.-Ф. О-ва, XII, 1902, ч. 2) і антропологічні, вміщені в „Украинский народъ въ его прошлом и настоящемъ“, т. II, тепер перевидані в збірнику „Студій з української етнографії та антропології“.

Автор далі назначає, що значно тяжче картографічну методу прикладати до явищ т. з. духової культури. Тут більше зроблено в галузі діалектології, а щодо звичаїв і вірувань на Україні, то поширення їх неясні. Складені мапи показали б динаміку явищ, напрямом звідки вони поширюються, де була раніше їхня крайня межа і т. ін., а порівняння цілої серії мап з різних боків матеріальної і духової культури дасть цінні наукові висновки.

У кінці розвідки поставивши питання—„чи не таким же тереном (як Африка і Меланезія, В.Д.) послідовного наступництва та перехресних впливів різного роду культур хоч, правда, краще перемішаних та вилитих в більш цілісну етнічну одиницю, є й Україна“ (с. 61). Автор питально припускає можливість розплутати цього клубка картографуванням, узявши на увагу давніший етнографічний матеріал і архелогічні здобутки. Як на приклад успішності робіт у цім напрямку, в розвідці подано короткі розбори робіт західньо-європейських учених—Іребнера, спроби розплутати культурні на шарування та впливи в Меланезії, що головню завдяки картографічній методі дали добрі наслідки, і роботи Лео Фробеніуса та його систематизація матеріалів експедицій по Африці (*Das unbekannte Afrika: Aufhellung der Schicksale eines Erdteiles. Veröffentlichung des Forschungsinstituts für Kulturmorphologie*). Цю працю автор уважає „найблискучішим прикладанням цього методу“. Африка так само є терен поширення боротьби, змішування цілого ряду цілком виразних культур.

Для збирання матеріалів на Україні А. Ковалівський припускає, що поруч експедиції з добре розробленим планом, першорядну роль має відограти сітка кореспондентів, але через те, що у великій кількості анкет охочі записувати губляться, на авторову думку, варто було б поруч часткових анкет виробити одну універсальнішу анкету, внести до неї на перший час найпотрібніше і вжити заходів, щоб за всяку ціну її заповнити на всій широкій території, „щоб з кожного села й хутора дістати ту, чи іншу відповідь (хоч негативну)“; така анкета, напр., „на 100 питань дала б змогу скласти 100 мап, цілий „atlas ucrainicus“.

Такі головні думки, викладені в статті. Як бачимо автор рекомендує досвід західньо-європейської етнології застосувати до розв'язання багатьох питань на Україні. Ми погоджуємося, що цей досвід потрібно використати, бо він крім основного свого спрямовання на досягнення певної мети для української етнології, буде цінний ще й тим, що дасть змогу, ідучи менше-більше утертим шляхом, уникнути і тих неминучих у шуканнях помилок, що їх немало зроблено в західньо-європейській етнології (приклад, у методі „дифузії“, див. „Етнографія“, 1926, № 1—2, с. 28).

Ми не зовсім поділяємо думку авторову, хоч і як обережно висловлену, в тім моменті, що досягнення над дослідженням України своїми наслідками наблизжатимуться до наслідків досліджень над Австралією, Меланезією, Полінезією і Африкою: занадто бо різні об'єкти дослідів, також гадаємо, що набагато зміняться і методи дослідів, а лишаться самі тільки принципи. Мабуть досліди над європейськими народами, у тім числі і українським, приведуть і до багатьох нових, відповідних метод.

До цілком справедливих авторових зауважень, що на підтвердження певного положення не можна брати прикладу одразу з усіх часів і всіх народів, ми додали б, що навіть у межах українських земель не можна брати для цього приклади з усіх районів; неможна робити напр., опису якоїнебудь обрядовості, беручи окремі моменти з різних кінців території і в хронологічній, чи якійсь іншій послідовності нанизувати один на один, щоб дати „характерне“

для всієї України, бо такий опис нагадуватиме букета, скомбінованого з квітів, вирослих чи культивованих іноді на дуже різних ґрунтах: різне географічно-економічне, історичне, культурне й політичне становище деяких наших районів, близьких мовно, а різних матеріальною й духовою культурою вимагає досліджувати етнографічні явища найперше на їхнім питомих ґрунтах; навіть у межах одного району можна немало знайти не характерного для цього району. Тому ми гадаємо, що найперше має бути переведене по-районне дослідження самих українських земель. З цього виходячи, ми й гадаємо, що, оскільки в сферу дослідів мають входити всі українські землі, до пропозиції А. Ковалівського виробити універсальнішу анкету ми додали б, що ця анкета має вважати і на специфічність кожного з наших районів (бо „факт існування“ етнографічного явища часто ще мало дає для його розуміння), а коли так, то в одну анкету вмістити навіть найпотрібнішого неможна, отже, їх має бути кілька. Хоч нам здається, що життєвість практикованих досі анкет тільки більше пристосованих до основної мети картографування ще не вичерпана: анкета навіть набагато більше від ста запитань охопить небагато, не кажучи вже про технічні незручності; потрібно окремих анкет, що охоплювали б різні сторони життя. До речі, ледве, чи коли небудь можна буде досягти того ідеалу, щоб відповіді були з „кожного села й хутора“, хоч авторову увагу до хуторів вважаємо за дуже цінну: простежити, як у нових ізольованих, відірваних від основної маси населення умовинах, етнографічні факти змінюються, розвиваються і т. ін.

Проблема збирання в Україні не розв'язана: казати правду, збирання йде стихійно, не так, як треба, а так, як можна, та й ця можливість у нас не чітко з'ясована і нема заходів покращити те, чим розпоряджаємо. Ясним стає одно: велика кількість кореспондентів-збирачів зовсім не гарантує якості збираного, іноді тільки затемнює, не даючи змоги зосередити увагу кваліфікованішому збирачеві, єдино на якого у серйозніших питаннях можна покладатися. На такі позиції і став Каб. Примітивної Культури, переводячи досліді так своїми силами, як і кваліфікованішим збирачем.

Досліді в галузі матеріальної культури переводити легше саме тому, що вони очевидніші, наявніші, тому доводиться пошкодувати, що Ковалівський у своїй цінній статті бодай коротко не зупинився на питаннях щодо картографування моментів із духової культури, обрядів, зокрема обрядовості з розвиненими формами, діями, що точаться іноді по декілька днів. Відомо, що тут важливо не тільки „факт існування“, а ті складні частини й аспекти—іноді надзвичайно численні кількістю і різноманітні формами, комплекс яких об'єднує назва обрядовості, пр., похоронна, весільна і т. ін. і яка тільки в своїй сукупності має належну соціологічну вартість. Численність і змінливість їх іноді така, що годі їх класифікувати, щоб знайти спільне для більшої території; та й суть не в цих варіаціях, а в цілісній особливості їх. Згадали ми про обрядовість тому, що вона є найкращий може консерватор культурних станів і важлива частина того „клубка“, що його автор сподівається розв'язати картографуванням, а тим часом у цій моменті картографічна метода зустрічається з багатьма неясностями.

Взагалі повторюємо, у питаннях, піднесених у статті мав би виникнути в нашій літературі більший обмін думок, спостережень і варто було б поділитися досвідом і досягненнями в цьому уже добутому у нас; вони є. Гадаємо також, що варто було б виділивши безперечно цінне в роботах багатьох західно-європейських учених, критичніше поставитися до деяких моментів у роботах, згаданих у А. Ковалівського.

Коли стаття Ковалівського, взявши на увагу попередню практику картографічної методи, має на увазі потребу й можливість застосувати її в Україні, то хронологічно трохи пізніша стаття П. Богатирьова має загальніший принциповий характер і головню пробує дати конкретні вказівки щодо

дослідів в самих житті над процесом запозичування. Терміна „етнологічна географія“ тут ужито за аналогією з „géographie linguistique“, назвою дисципліни, опрацьованої у Франції (школа Жільерена) і Німеччині (Марбурзька школа). Автор пробує застосувати методи лінгвістичної географії у вивченні етнографічних фактів, попереджуючи, що цими методами можна користуватися тільки як указівками, а в детальнім розроблюванні їх потрібно буде відійти від них і йти своїми шляхами.

У наслідок картографування окремих етнографічних явищ і фактів спостережено, що часто район поширення їх однаковий із районами діалектичних особливостей, що й автор сам спостеріг в одному районі Закарпатської України (див. його статтю „Етнографические поездки в Подкарпатскую Русь“, Zbornik I. Sjezdu slovanskych geografu a etnografu v Praze 1924, с. 296).

Але це, каже автор, буває далеко не завжди, бо географічна близькість часто відіграє більшу роль, ніж близькість мовозна, а тому підчас картографування треба вважати не тільки на народи, близькі мовою, а й на сусідні, на старі й нові державні кордони.

У статті радиться підчас картографування користуватися двома методами: заносити поширення назви якогонебудь звичаю і сам звичай у загальних рисах, а з другої сторони заносити географічний підрозділ окремих деталей цього звичаю, чи обряду, бо сумарне картографування дає уявлення про один період існування обряду, — а картографування окремих деталей — про другий. Так складений атлас є цінна допомога за всякого досліду в галузі історичної географії і зокрема у вияснюванні питань про шляхи експансії тих, або інших етнографічних фактів. Далі автор пробує вияснити, що може дати етнографічна географія у синхронічним вивченні, під цю методу розуміючи вивчення етнографічних фактів у часовім розрізі, при чім тут на перший план висовується питання про теперішні функції цих етнографічних фактів. За статичного вивчення матеріальної і духової культури, щоб визначити закони й постулати, яким тепер підпорядковуються різноманітні етнографічні явища, потрібно простежити, як одночасово сполучаються у свідомості одного і того ж індивідуума різні явища різних культур; видозміни, що відбуваються за стичности різних культур, на авторову думку, допоможуть вивести закони й постулати не лише щодо явищ, які відбуваються за подібних стичностей, але й дадуть змогу вивести загальні етнографічні закони. Крім цього найближче завдання синхронічного вивчення є виявити закони підчас запозичування етнографічних фактів, що запозичується швидче, що повільніше, які зміни відбуваються у запозичуванні і т. д.

У питанні про запозичування стоять дві проблеми: 1) виявити причини, що допомагають просякненню одних етнографічних явищ в новий етнографічний осередок і 2) які причини перешкоджають просякненню нових етнографічних явищ. Спостерігати запозичування нових етнографічних явищ, автор радить на обмеженім матеріалі — смузї двох різних етнографічних культур, що ввійшли в стичність, бо це дає змогу легше бачити, в якій мірі тут доцільні були старі речі вжитку і ті, що їх замінили; крім того потрібно вивчати впливи одної культури на іншу, прикл., міської на сільську, і спостерігати, що з цієї культури є національне, а що загальноєвропейське міське. Методом етнологічної географії можна спостерігати, як замінюються функції етнографічних явищ так у галузі матеріальної, як і духової культури.

Така робота, переведена одночасово в найрізноманітніших частинах Європи, дасть змогу визначити спільні етнографічні закони для всіх європейських народів.

Як бачимо стаття П. Богатирьова, використовуючи картографічну методу у лінгвістиці, дає помічення, що з цього можна застосувати в етнографії і головню спиняється на проблемі запозичування в теперішніх європейських народів; ми дозволимо собі спинитися на цьому останньому.

Запозичування, справді, є великої ваги справа, і думка визначити закони його для всіх європейських народів, обсервуючи цей процес у самих життєвім, процесі, — дуже цікава, а якби шукання дали добрі наслідки, на яких автор сподівається, то це набагато полекшило б роботу не тільки щодо вияснювання темних сторін, а дало б змогу передбачати неминучий процес і наслідки його в майбутньому. Проте, погоджуючися, що на цю сторону потрібно звернути як найбільшу увагу, ми, тримаючись думки, висловленої щодо статті Ковалівського, в деяких моментах не можемо згодитися з автором. Найперше, гадаємо, що принципи запозичування, які можуть існувати в теперішніх європейських народів, характеризуються своїми льокальними особливостями, витвореними комплексом історичного життя і теперішнім станом, — відповідністю до сьогодишніх потреб, а через те, що все це небагато народів має тотожне, той особливості будуть неоднакові. Далі, просякнення етнографічних фактів із матеріальної, чи з духової культури характеризуються передумовами, що існують на цей час, а оскільки ці передумови є мінливі, то міняються й чинники, що сприяють просякненню нового. Тому ми й гадаємо, що закони запозичування завжди обмежуються не тільки окремими етнічними групами, а й окремими районами їх, а також часом, культурно-історичним станом.

Європейські народи на сьогодишнім етапі культурної еволюції перебувають у досить виробленім і стабілізованім стані, в наслідок давнього опановання певною територією і сусідування, обопільний вплив національних культур, запозичування відповіднішого, сильнішого уже в основному відбулося. Запозичене не завжди переховує свої первісні риси — часто взято тільки окремі риси, або взяте культивувалося на цім новім ґрунті, пристосовувалося, повільно набираючи уже місцевих рис, відмінних від тих, що були до запозичення. Таке бачимо на Україні, напр., в будівлях, одежі і т. ін. Отже спостерігати запозичування „народніх (національних) культур“ тепер хоч і яке цікаве, а проте далеко не таке обіцяюче, як гадає автор; більше дасть може запозичене і культивоване на новім ґрунті, але воно ускладнене тим, що багато не можна буде висвітлити тих колишніх передумов, що спричинялися до запозичування.

Значно більш перспективи щодо запозичувань у тих випадках, коли давній лад змінюється — коли давнє господарювання і соціальні взаємини міняються на інші, більш або менш раптово: тоді неминучо запозичування інтенсивні і спостереження над ними можуть дати цікаві наслідки. Але і тут наслідки ці будуть характерні не для всіх європейських народів, а для кожного більшого чи меншого, чи для групи їх: відповідні відмінні передумови можуть однаково прийняти однакове, а тимчасом „загальноєвропейське міське“, за авторовим визначенням, вимагає ще з'ясування і доказів існування такого єдиного „західньо-європейського“ типу; чи завжди він існує в однаковім виді в усіх частинах Європи, хочби і у великих містах, звідки виходить у етнографічне тіло, що запозичує.

Усе тут коротко висловлене приводить до думки, що теза — „дати змогу визначити спільні етнографічні закони, дійсні для всіх європейських народів“ вимагає перевірки. Ми вже не говоритимемо про те, що одночасово в усіх народів Європи простежити цей процес не можливо.

Василь Денисенко.

Науковий Збірник Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури ч. VII на пошану акад. Д. І. Багалія з його портретом. Етнологічно-краєзнавча Секція вип. перший за редакцією проф. О. В. Ветухова. ДВУ. 1927. X + 177 сс.

Етнологічно-краєзнавча Секція Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури існує, як видно з передмови редактора, з грудня

1924 р. і напрямком своєї роботи визначила вже в 1925 р., пішовши «шляхом зв'язування з одного боку своїх взаємовідносин зі старою етнографією, а з другого — з краєзнавством» (с. IX). Зазначений тут збірник був першою спробою секції об'єднати в окремій випуску праці всіх її співробітників. Наукові підходи, визначає проф. О. В. Ветухов, мусять іти через нову етнологію до виробничого краєзнавства, бо вони тісно зв'язуються між собою. Працюючи в цьому дусі, секція виробила «схему обліку продукційних сил краю», ув'язуючи її з етнологічними досліддами.

Докладніше знайомить проф. Ветухов з напрямком роботи секції в своїй програмовій статті: «Віхи на шляху від старої статичної етнографії до сучасної динамічної етнології та краєзнавства (про минулий та сучасний стан етнографії)» (с. 1—30). Виходячи з того, що «етнографія — опис народу, а наука про нарід — етнологія» (с. 22), автор характеризує науковий рух в цій галузі з часів революції, як перехід від етнографії до етнології — «науки динамічно-соціальної», від статистики до динаміки.

В післяреволюційній українській науці проф. О. В. Ветухов підкреслює особливо значіння праць і видань акад. М. С. Грушевського та К. М. Грушевської, спинившись коротко на I томі Історії Літератури М. С. Грушевського, на книзі К. М. Грушевської «З примітивної Культури» та на 1—2 вип. «Первісного Громадянства» за 1926 р. «Вже з перших сторінок I-го тому — з визначення змісту, завдання й напрямку науки історії літератури, каже автор, ак. Грушевський стає на той шлях, що для нашої секційної роботи є приемним і потрібним». Про збірку «З примітивної культури» проф. О. Ветухов висловлюється так: «В цій книжці зроблено майже першу на Україні спробу зрухнути стару етнографію на шлях динамічних дослідів... Постановка питань про основи й першоджерела первісної прелогічної думки, походження й розвитку сім'ї й власності і є головною заслугою цієї книжки в посуванні нового підходу до «дикуна», до його поглядів, до зрозуміння рештів цього стародавнього світогляду в сучасності» (с. 21—22). Про «Первісне Громадянство» проф. Ветухов відзначає, що «не лише в розвідках і замітках, але й у відділах «критика й бібліографія» навіть в додатках... яскраво помітне просякнення усієї роботи основною «червоною ниткою», а саме: на підставі останніх досягнень в етнології західної науки підойти до етнологічного освітлення деяких питань з українського «фолькльору» (с. 23).

В цьому напрямку, каже автор, пішла і етнологічно-краєзнавча секція. Автор зазначає при цьому, що майже 2 сторіччя тому етнографія-етнологія, зародившись для всесвіту в Петербурзькій Академії Наук, була приблизно на височині сучасності «по основному напрямку, по ухилу до вивчення продукційних сил, по нахилу до краєзнавства» (с. 3).

Різницю між старим і новим краєзнавством обговорює проф. П. Г. Ковалівський у статті «Старе та нове краєзнавство» (с. 31—52). В старій Росії, ще з XVIII в., воно мало характер „отечествоведения“; а в післяреволюційній добі це вже краєзнавство. Воно звертає головну увагу на вивчення місцевого, у ньому беруть участь ширші верстви народу, розвитку його сприяють і державні заходи, як нове районування, заведення комплексної методи в школах, що ставить на порядок дня вивчення продукційних сил краю і дослідження вузких околиць. До статті додана таблиця — схема досліді окремих районів України як господарчих одиниць.

Отже, як видно з попереднього розгляду, секція намагається поєднати принцип краєзнавства з засадами етнологічної науки підходячи іноді до проблеми порайонного дослідження України. Над цим питанням почасти спиняється А. П. Ковалівський: «Картографічний метод у етнології»¹⁾.

¹⁾ Див. рец. В. С. Денисенка в цьому випуску „Первісного Громадянства“.

Принцип порайонного дослідження положила в основу свого досліду і В. Ю. Білецька в статті: «Вишиті кожухи в Богодухівській окрузі на Харківщині» (сс. 63—70). Характер вишивок на кожухах, як зазначає авторка, властивий досить обмеженому району — Богодухівщині. Авторка розглядає матеріал, техніку, термінологію, орнамент. Цілком справедливо, на нашу думку, вбачає вона в орнаменті не тільки декораційний момент, а й засіб охорони, те що ми назвали б магічним значінням орнаменту. Авторка побіжно спинається також на вживанні кожуха в весільному ритуалі, при пострижинах, будові хат, тощо. До розвідки додано таблицю з 8 кольоровими зірками вишивок на кожухах.

Є. В. Берченко подає в своїй статті: «Про настінні розписи українських хат на Катеринославщині» опис і зразки розписів з 6 сіл Криворізької та Дніпропетрівської окр.

Елементи досліду мають також статті Р. С. Данковської: «Українські народні світильники. І ч. Лучина. Каганці» (сс. 93—103), І. Ф. Єрофієва: «Рівдяна інтермедія, «Коза» (сс. 105—112) і К. Г. Червяка: «Похоронні звичаї і культ покійників з точки зору весільного ритуалу» (сс. 113—121).

Данковська, використовуючи відповідну літературу, дає нарис про лучину і каганець, зазначаючи, що обидва засоби освітлення однаково стародавні.

І. В. Єрофіїв зв'язує «Козу», ідучи за Дикаревим, з пошануванням місяця, пояснює її і як синонім хліба з огляду на те, що вона має характер аграрної церемонії. Автор цілком слушно зауважує, що дослід її мусить іти в зв'язку з розслідуванням аграрних звичаїв. Додамо од себе, що йдучи за магічною теорією Фрезера, можна вбачати в нашій «Козі» смерть і воскресіння персоніфікованого духа хліба. До статті додано на 2 сс. 4 нових варіанти «Кози», найповніший з них і найцікавіший перший.

К. Червяк дав систематизацію матеріалу, з додатком свого власного зібраного на Волині, для освітлення глибокого зв'язку в уяві і звичаях між похороном і весіллям. Україна, на думку автора, в минулому і тепер дає найбільше фактів для висвітлення цього питання. Він ставить собі за ціль дійти до джерела цих звичаїв у примітивному мишенні, готуючи цілу монографію.

З більших статей вміщених в збірнику згадаємо ще О. В. Ветухова: «До питання про толкову бібліографію по вивченню краю» (сс. 141—147), де автор дає загальні бібліографічні вказівки для краєзнавця, та В. Дашкевича: «Програми до етнографічно-краєзнавчого дослідження України» (сс. 149—165). Автор, як зазначає він сам, дає першу пробу огляду різних старих і нових програм і анкет з етнографії, антропології, звичаєвого права, народної техніки, народнього знання, мистецтва, діалектології і археології, що виходили в колишній Російській Україні і в теперішній Радянській Україні. Огляд не зовсім повний.

Щоб дати повну і докладну уяву про фізіономію збірника, наведемо і решту поданого тут матеріалу: замітка проф. М. О. Маслова — про «заложних покійників» в античному світі (сс. 123—4), Я. О. Риженка — про вкладні записи з Полтавського Державного Музею (до історії побуту, сс. 125—130), його ж — нехліборобські промисли на Полтавщині (звіт і план, сс. 139—140), аспірантська праця Б. К. Пилипенка — про народне мистецтво й виробниче його оформлення (сс. 131—3), Л. М. Зайцевої — про економіко-географію та її значіння в виробничо-краєзнавчих дослідженнях (основні положення промовної доповіді, сс. 135—8).

В рецензійному відділі В. Ю. Білецька обговорює «Художественный фольклор», М. 1926, I і «Етнографию», М. — Л. 1927, № 1—2; А. П. Ковалівський «Ethnologischer Anzeiger», I, 1926 і «Illustrierte Völkerkunde» Бушана — всі три книги. Проф. О. В. Ветухов під титулом: «Новітні роз-

відки в галузі краєзнавства — етнології» перелічує зміст трьох збірок: «Николаевщини», «Вінниці» та «Полтавщини».

Неприємно вражають у книзі численні друкарські помилки, особливо в німецьких прізвищах і резюме, що йдуть за кожною статтею. Зате численні ілюстрації до окремих статей справляють приємне враження. Загалом збірник становить дінне придбання в нашій науковій етнографічній літературі.

Тодор Гавриленко.

Галина Вовк, *Бібліографія праць Хведора Вовка (1847—1918)*. (Українська бібліографія вип. 3—Всеукр. А.к. Н., Бібліогр. Комісія), у Києві 1929, ст. 79.

Перше десятиліття смерті високозаслуженого українського етнографа Ф. К. Вовка не принесло ні повної його біографії, ні видання його мало-приступних розвідок, як би то годилося; здається найцінніше з усього що з'явилось з цього приводу, се бібліографічний показник виготовлений його донькою. Праця зроблена не тільки з пієтизмом, але і з знанням. Упорядчиця пильно попрацювала над авторською спадщиною Ф. К., що переходить тепер в Кабінеті Антропології та Етнографії його імені при Всеукр. Акад. Наук, постаралась коло розшифрування його псевдонімів і анонімних статей; деякі спостереження нею зроблені цінні не тільки для біографії Ф. К., але і для історії українського руху — напр., псевдонім його статей в Київ. Телеграфі: Федір Новостроєнський. Показник попереджено короткими, але інтересними біографічними відомостями, які служать поясненням до бібліографії його творчості.

Розуміється, до абсолютної повноти тут ще далеко, не можна цього досягти відразу: одно уйшло уваги (напр., я не знайшов в реєстрі писань про Ф. К. замітки про його концепцію етнології як науки — що була уміщена в нашій органі, 1926, III с. 196—7); інше лишилось неприступним, напр., укладчиця могла познайомитися тільки з Київ. Телеграфом за рік 1875 — інших у Києві не було. Очевидно, сі досліді треба продовжити; шкода, що Бібліограф. Комісія ВУАН не могла своєчасно дати змоги укладчиці познайомитися з комплектом Київ. Телеграфа в лєнінградських бібліотеках, — належить побажати, щоб ся змога знайшлась бодай тепер.

Пильним і невідкладним завданням являється також опис і можливо вичерпуюче використання невіданої спадщини Ф. К-ча: його листів, заміток, доповнень до писань для нового видання і т. д. Те що було пророблено нашим співробітником В. С. Денисенком дотично праці Ф. К-ча про весільний обряд (див. Перв. Гром. 1928, вип. 2—3), повинно бути пророблено над спадщиною Ф. К-ча взагалі. Тепер коли взагалі ведеться така жвава дискусія над завданнями етнографії, етнології, народознавства і т. д., більше ніж коли небудь годилось би привести до ясности погляди в сій справі найвизначнішого українського етнолога.

Висловимо також побажання, щоб праця над біографією його, зазначена так влучно тими вступними замітками до бібліографії, знайшла сприятливі обставини для свого продовження її укладачицею, Галиною Вовк. Се дало б нам надію одержати потрібну біографію сього визначного дослідника і громадського діяча.

Михайло Грушевський.



ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

ВІДДІЛУ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ І НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ І КАБІНЕТУ ПРИМИТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ ТІМ ЖЕ ВІДДІЛІ, СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК.

61-е засідання, 15 травня.

Головує проф. К. О. Копержинський, секретарює М. А. Жуковська.

Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, К. Б. Кондратьєва, Ф. Я. Савченко, І. Д. Сікало, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа.

К. О. Копержинський читає свою статтю: „Яфетична теорія та її значення для ентології“. В дискусії беруть участь К. Штепа, П. Глядківський, Ф. Савченко, К. Грушевська.

К. Т. Штепа ділиться зі зборами своїм враженням про засідання Яфетичного Інституту, на якому він був присутній.

62-е засідання, 21 травня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуковська.

Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, І. Д. Мандзюк, Ф. Я. Савченко, Ю. Т. Сербул, З. Сергійчук, І. Д. Сікало, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський подає тези своєї праці про „Вдячного мерця“, в новій редакції. В дискусії беруть участь: Ф. Савченко, К. Кондратьєва, К. Грушевська, В. Денисенко, М. Грушевський, К. Копержинський, І. Сікало, Т. Гавриленко.

63-е засідання, 27 червня.

Головує Ф. Я. Савченко, секретарює П. С. Глядківський.

Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, М. В. Коросташ, В. М. Сильченко, І. Д. Сікало.

М. В. Коросташ знайомить з своїми спостереженнями на Брусилівщині, а саме: 1. Про гулянку „на вбитки“ на Великдень. 2. Про запалювання вогнищ вночі проти Великодня на кожному кутку села. Він же подає записи Петрівчаних пісень, чернігівську історичну (гайдамацьку) пісню.

Т. М. Гавриленко подає рецензії акад. Ф. Колесси на „Найновіші видання словацьких народніх пісень“:

I. Ján Geryk, Slovenské ľudové piesne Puchovskej doliny. I. 1922; II, 1926. 2. Slovanské písně z Uherskobrodská. Sebral a sestavil dr. Ferdinand Tomek, vysvětlivkami opatřil univ. prof. dr. Jiří Horak. 1926. 3. Eva Studeničova spieva. Z piesňovej zbierky Karla Plicky. 1928. 4. Dr. Jiří Horak, Vybór slovenskej poezie ľudovej. I. 1923; II. 1928.

II. Проф. І. Горак в справі збирання й видавання народніх пісень. 1. Správa o činnosti Ústavu pro lidovu píseň. 2. Založení Archivu lidové prosy, příslovi, pořekadel, rýmkoslovi (v širším slova smyslu) a lidov. lékařství při Národ. Museu v Praze.

III. Добри Христовъ, Техническия строежъ на българската народна музыка. 1928.

IV. Ungarische Balladen. Übertragen von H. Lüdecke. 1926.

V. Volkslieder der Slaven von Paul Eisner.

Зачитується також рецензія відсутньої Л. Шевченко на працю Maunier, La construction collective de la maison en Kabylie.

В дискусії беруть участь: Ф. Савченко, В. Денисенко, К. Грушевська, В. Сильченко, І. Сікало, П. Глядківський, К. Копержинський.

Обговорюються результати роботи минулого академічного року та плани занять на майбутній рік.

Звідомлення відділу Примітивної Культури і Народної Творчости за р. 1928/9.

В операційнім плані науково-дослідчої роботи (затвердженім 21 березня 1929 р.) Відділ поставив собі такі *загальні завдання*:

Розроблення методики збирання.

Методологія комплексного обслідування України.

Пережитки примітивної культури на Україні.

Порівняна слов'янська етнологія.

Порівняний дослід народної української творчости. (Слов'янський ритуал і річний святоточний круг).

Висвітлення соціологічних підстав народної творчости.

Історія української етнографії.

Спеціальні завдання для років 1929—1930:

Комплексне обслідування Припетського і Десненського Полісся і Дніпрельстану.

Примітивний поділ праці і його пережитки на Україні.

Пережитки прелогізму і магії.

Висвітлення форм народнього господарства як підоснов побуту і творчости.

Досліди над слов'янським ритуалом і річним святоточним кругом.

Порівняний дослід народної тоніки.

Колективно вестимуться заняття: над пережитками магії господарської і обрядової, над організацією поколінних верств, над відбиттям форм господарства в народній творчості, над весільним і похоронним обрядом, над формами народної тоніки.

Індивідуальні заняття членів відділу такі:

М. С. Грушевський: Книжна і народна творчість на Україні XVII—XVIII в.

К. М. Грушевська: Обмін в примітивнім господарстві. Українські народні думи.

Ф. Я. Савченко: Соціальне посвоячення. Історичні пісні XVIII віку.

К. О. Копержинський: Новорічний обрядовий цикл.

Ф. М. Колесса: Старші й новіші верстви української народної мелодики.

П. С. Гладківський: Соціологічне вивчення казки. Історія казки.

В. С. Денисенко: Соціальні елементи похоронного обряду.

Курси для аспірантів і допущених до занять осіб в р. 1928/9 читались такі:

К. М. Грушевська: Методологія комплексного обслідування з семінаром.

М. П. Вашетко: Соматична антропологія з практичними заняттями.

К. О. Копержинський: Початки культури слов'янських племен.

Ф. Я. Савченко: Історія етнографії загальної і української.

А. О. Степович: Курс сербської і чеської мови з практичними виравами.

Колективна дискусія над науковою літературою була переведена двічі на теми: головні стадії в розвою господарства на Україні в старій добі; річний обрядовий круг на Україні, в зв'язку з господарськими сезонами; магичне мишлення і обрядовість.

Екскурсій членами і співробітниками Відділу і Кабінету Примітивної Культури відбуто 6. Стаціонарна робота провадилася в 12 пунктах в різних зонах української території.

Пленарних засідань всього відбуто 20 спільно з Культурно-Історичною Комісією, Комісією Історичної Пісенности і Кабінетом Примітивної Культури.

Видавнича робота у Відділі виявилася в виданню (спільно з тими ж установами). „Первісного Громадянства“—випущено три випуски (в двох книгах) за рік 1928, і два випуски (в двох книгах) за рік 1929, приступлено до друку III випуску за рік 1929.

До Редакції „Первісного Громадянства“.

Високоповажана Редакціє.

В 1-му випуску 1929 р. „Первісного Громадянства“ в розправі Олександра Малинки „Кобзарі С. Власко та Д. Симоненко й лірник А. Іваницький“ між іншим сказано: „В сосницькій говірці Ол. В. Курило підстергла перехід „о“ в м'яке „у“, яке вона занотувала німецькою літерою *ü* (див. її запис від Кулика думи про трьох братів—„Укр. нар. думи“ т. I корпусу). Мені такого переходу не доводилось помічати в мові сосницьких лірників і кобзарів.“ (ст. 107) Щоб уникнути непорозуміння у значінні знака *ü*, яким віддано рефлекс наголошеного *о* в новому закритому складі в текстах дум, записаних з уст кобзаря П. Кулика подаю наступні пояснення.

В мові Павла Кулика (як і другого мого об'єкта з В'юнища) дифтонгічних звуків не відзначено. Натомість рефлекс *о* в новому закритому наголошеному складі, який у мене позначений знаком *ü*, не був у нього (ані в другого мого об'єкта з В'юнища) „м'яке „у“ (термін ненауковий). Чи він має одзначати *ю*? Коли так, то не знаю, що могло спричинитися до такого розуміння знака *ü*; у своїх працях¹⁾ я не давала приводу до такого розуміння), а лямбілізований звук середнього ряду високого положення, звук — *мо* *о* *ф* *т* *о* *н* *г*. Звук цей у фізіологічній таблиці міжнародньої фонетичної асоціації позначається знаком *ü* (див. О. Jespersen, Lehrbuch der Phonetik², ст. 156) — так і я його позначила; він не є той самий звук, що німецьке *ü*: німецьке *ü*, що його міжнародня фонетична асоціація позначає літерою *u*, є високий лямбілізований звук переднього, а не середнього ряду. Висловлюючися популярніше, можна б так приблизно розрізнити значення *ü* німецького та *ü* в'юницького: німецький звук *ü* це лямбілізований (вимовлений з заокругленими губами) *і*; в'юницький звук *ü* це лямбілізований український *и* (укр. літ. транскрипції) літературної вимови. Таке сприймання в'юницького рефлекса наголошеного *о* в новому закритому складі не є моє індивідуальне: так сприймав цей звук і Климент Васильович Квітка, що фонографував і одночасно слухав думи, які співав П. Кулик.

Ще одна маленька увага. О. Малинка в названій розправі, базуючися на словах, С. Власка, подав вік Павла Кулика—84 роки. 1923 року П. Кулик на моє запитання, скільки йому літ, відповів 65. І більше йому тоді й не можна було дати. Отже 1928 р. коли він умер, йому було не 84 роки, а 70 літ.

Прошу не відмовити вмістити мої пояснення у Вашому поважаному органі.

З пошаною О. Курило.

Київ. 7. XII. 1929 р.

¹⁾ Див. До характеристики та процесу монофтонгізації чернігівських дифтонгічних звуків. „Україна“ 1925, кн. 5.

Матеріали до укр. діалектології та фольклористики. Київ 1928, видання ВУАН.

S o m m a i r e.

- Dr. Paul Rivet (Paris)**, L'origine de l'homme. Les hommes fossils 3—12
- L'auteur passe en revue les différentes découvertes d'hommes fossils dans les différentes périodes géologiques: l'homme du pléistocène inférieur (découvertes à Heidelberg et à Pildtoun), l'homme du pléistocène moyen (crâne de Gibraltar, la callote de Neanderthal, mâchoire de la Naulette, les ossements de Spy, la mâchoire de Malarnaud, les débris de Krapina, les squelettes de la Chapelle-aux-Saints et du Moustiers, ceux de la Ferrassie, de la Quina, les ossements d'Ehringsdorf, de Crimée, le fragment de crâne de Tiberiade, le crâne d'enfant de Gibraltar (1929) et le crâne de Saccopastore, l'homme du pléistocène supérieur qu'il étudie dans ses trois types: type de Grimaldi, type de Cro-Magnon, type de la Chancelade. Ces trois races humaines du pléistocène supérieur rentrent sans difficulté dans l'espèce homo sapiens, où l'on range tous les hommes actuels.
- L'auteur s'arrête ensuite sur le problème de Neanderthale et du Pithecanthrope et il conclue que c'est hors de l'Europe occidentale qu'il faut chercher les ancêtres du homo sapiens.
- Les découvertes récentes établissent qu'il s'est développé en Europe, pendant tout le pléistocène inférieur et moyen, un type humain différent du type moderne ayant des caractères pithécoïdes très marqués, mais méritant déjà le nom d'Homme. L'interprétation de ces découvertes conduit à supposer qu'en même temps que cet être, devait exister quelque part un autre type humain, dont l'évolution devait aboutir aux races humaines du pléistocène supérieur et aux races actuelles, mais nulle part si loin qu'on remonte dans le passé on n'atteint une forme anthropoïde d'où seraient issus les différents types du genre homo.
- Catherine Hrushevska (Kiev)** «Tchaban» (le berger) une douma parodiée . . . 13—50
- Les doumas parodiées qui sont quelque fois chantées par des kobsars ne sont pas, comme on le croit souvent, des produits de la décadence de l'art kobzar. Loin de se moquer des époques historiques qui sont chantées dans les doumy, ces parodies appartiennent à la catégorie des parodies où des hommes de toutes sortes de professions plaisantent leur métier ou leur art sans manquer au respect qu'ils ont souvent pour lui, mais uniquement pour rompre la monotonie des gestes et des attitudes professionnelles. Aussi la plus ancienne variante du Tchaban, trouvée par M. Vozniak remonte-t-elle à la fin du XVII^e s. époque où il ne saurait être question de la décadence de l'art kobzar.
- Grâce à son sujet pastoral cette parodie kobzare trouva un bon accueil dans le milieu des bergers professionnels, les Tchabans, musiciens eux aussi, qui nous la conservèrent jusqu'à ce jour. C'est une indication curieuse sur la possibilité d'autres conservateurs des doumy en dehors des chanteurs de profession.
- Michel Speransky (Moscou)**—Quatre chansons ukrainiennes du XVII^e s. . . . 51—52
- Wenceslas Kaminsky (Kiev)**—Le vol des poules pendant les noces. Un usage nuptial ukrainien 53—60
- L'auteur analyse le rôle des poules dans plusieurs rites populaires ukrainiens notamment l'usage de voler des poules pendant une noces, ce qui selon l'opinion de l'auteur doit assurer la fécondité et le bien être des jeunes époux.
- Eugène Kagarov (Leningrad)**—Quelques usages populaires portugais et italiens 61—65
- M. Joukovska (Kiev)**—Études sur les chansons comiques des kobzars. «La belle mère» 66—74
- La chanson de la belle mère qui est une pièce du répertoire des chanteurs de profession—kobzars et lynryks—malgré sa vogue auprès du public n'a été noté que six fois (première variante vers 1695 et la plus récente 1927). Ces variantes se divisent en deux groupes, localisés l'un dans l'ancien gouvernem. Tcher-

nifv, l'autre dans la partie occidentale de la rive droite du Dnieper. Quelques variantes qui portent les marques caractéristiques des deux groupes nous instruisent sur les relations si peu connues entre les chanteurs professionnels des deux rives.

Théodore Saytchenko (Kiev)—Notes et variantes inédites de J. Holovatsky pour son recueil de chansons ukrainiennes de la Galicie	75—88
Alexandre Chloubsky (Minsk)—Dix ans d'ethnographie blancruthène (1919—1929)	89—115
Bibliographie critique par K. Chtepa, C. Hrushevska, E. Smolynska, B. Denysenko, P. Hliadkivsky, Th. Havrylenko, M. Hrushevsky	116—140
Procès verbaux des réunions de la Section d'histoire de la civilisation de la Chaire des études historiques, du Cabinet pour la culture primitive à la même Section, de la Commission d'histoire de la culture et celle de la poésie populaire historique de l'Académie des Sciences d'Ukraine depuis le 15 mai jusqu'au 15 octobre 1929	141
Compte rendu des travaux de la Section, et du Cabinet de la culture primitive	142
Lettre de O. Kourylo à la Redaction de «La Société Primitive»	143





З М І С Т.

Розвідки й замітки.

Поль Ріве (D-r Paul Rivet), З початків людства—люди з розкопів.	3
Катерина Грушевська, На бічних стежках кобзарського епосу („Дума про Чабана“—причинок до питання про народії на кобзарські думи).	13
Михайло Сперанський, Чотири українські пісні кінця XVII-го ст.	51
В'ячеслав Камінський, Сліди родового побуту в сьогочасних весільних звичаях на Україні. Весільний звичай крадіжки курей	53
Євген Кагаров, Про походження деяких португальських та італійських народніх звичаїв.	61
Марія Жуковська, Зі студій над кобзарськими гумористичними піснями. Пісня про Тещу.	66
Федір Савченко, Ненадруковані примітки, пояснення й варіанти пісень Головацького (Головно до 1-го тому його збірника).	75
Олександр Шлюбський, Білоруська етнографія останнього десятиліття (1919-1928).	89

Критика й бібліографія.

Костянтин Штена, Lehrbuch der Religionsgeschichte begründet von Chantepie de la Saussaye. 1925.	116
Катерина Грушевська, L. Levy-Bruhl, La numeration chez les Bergdama	124
Євгена Смолинська, B. Schmidt, Totengebräuche und Gräberkultus im heutigen Griechenland. 1926, 1927	125
Павло Глядківський, Ніна Заглада, Побут селянської дитини. Матеріали до монографії с. Старосілля. 1929	127
Василь Денисенко, А. П. Ковалівський, Картографічний метод в етнології. 1927. П. Богатырев, К вопросу об этнологической географии. 1928	132
Тодор Гавриленко, Науковий Збірник Харківської Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури ч. VII. 1927	137
Михайло Грушевський, Галина Вовк, Бібліографія праць Хведора Вовка (1847-1918)	140
Протоколи засідань Кабінету Примітивної Культури при Відділі Примітивної Культури і Народньої Творчости Науково-Дослідчої Катедри Історії України спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання 61—63	141
Звідомлення Відділу Примітивної Культури і Народньої Творчости за р. 1928/9 . .	142
Додаток до протоколу: Олена Курило, До редакції „Первісного Громадянства“ .	143

ДРУКУЄТЬСЯ ТОМУ ІХ ДРУГА ПОЛОВИНА,

ІСТОРІЇ УКРАЇНИ-РУСИ

(Хмельниччини рр. 1654—1657).

акад. **МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО.**

ВИЙШОВ З ДРУКУ ТОМ ІІІ

СТУДІЙ З ІСТОРІЇ УКРАЇНИ

(Орган Науково-Дослідчої Катедри Історії України)

ВИЙШОВ З ДРУКУ

ЗБІРНИК ЗАХОДОЗНАВСТВА

на пошану академіка **МИХАЙЛА СЕРГІЄВИЧА ГРУШЕВСЬКОГО**
за редакцією проф. **Є. Тимченка і Ф. Савченка.**

Ціна 1 крб. 30 коп.

ВИЙШОВ З ДРУКУ

НАУКОВИЙ ЗБІРНИК

за рік 1929

Видання Історичної Секції Всеукраїнської Академії Наук.

ДРУКУЄТЬСЯ І НЕЗАБАРОМ ВИЙДЕ В СВІТ

ЗА СТО ЛІТ

кн. VI

ДРУКУЄТЬСЯ ЗБІРНИК:

ПОЛУДНЕВА УКРАЇНА.

ДРУКУЄТЬСЯ:

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ДУМИ

т. II Корпусу.

ДРУКУЄТЬСЯ ЗБІРНИК:

ЕТНОГРАФІЧНІ ПИСАННЯ КОСТОМАРОВА.

ГОТУЄТЬСЯ ДО ДРУКУ:

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО І ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ.

річника 1929 вип. 3.

1, 20 (1986)

5664

B1 5664₄