

Pr 75
E-28

Етнографічний вісник

кн. 5 з. III.

1927

КРАТКИЙ ПАСПОРТ КНИЖИ

+

№ T52 E88 Изв. № 2481934

Автор _____

Название Етнографічний
вісник

Место, год издания К, 1927

Кол-во стр. [2], VII, 215с : табл

- " - стд. листов _____

- " - иллюстрації 1 в перер, 1 в табл

- " - карт 1 в перер

- " - схем _____

Том 5 часть 3 вып. _____

Комментарий T5 43: Новий вісник зб
на пошану вваданка Д.С.Богданів
з нагоди 70-ліття та 50-х
роківин науковей діяльності

Примечание:

11.11.1931

С.Мед.

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

КН. 5

У К Р А Ї Н С Ь К А А К А Д Е М І Я Н А У К

ЮБІЛЕЙНИЙ ЗБІРНИК

НА ПОШАНУ АКАДЕМИКА

ДМИТРА ІВАНОВИЧА БАГАЛІЯ

З НАГОДИ СІМДЕСЯТОЇ РІЧНИЦІ ЖИТТЯ
ТА П'ЯДЕСЯТИХ РОКОВИН НАУКОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

ЧАСТИНА ІІІ

ЮБІЛЕЙНИЙ КОМПІТЕТ

акад. В. І. ЛИПСЬКИЙ—Президент Академії

акад. С. О. ЄФРЕМОВ—Віце-Президент

акад. А. Е. КРИМСЬКИЙ—Неодмінний Секретар

Секретар Комітету—М. З. ЛЕВЧЕНКО

(Завідатель Видавництва)

У КИЇВІ—1927

Рк 132
Е 88

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 5

2484994

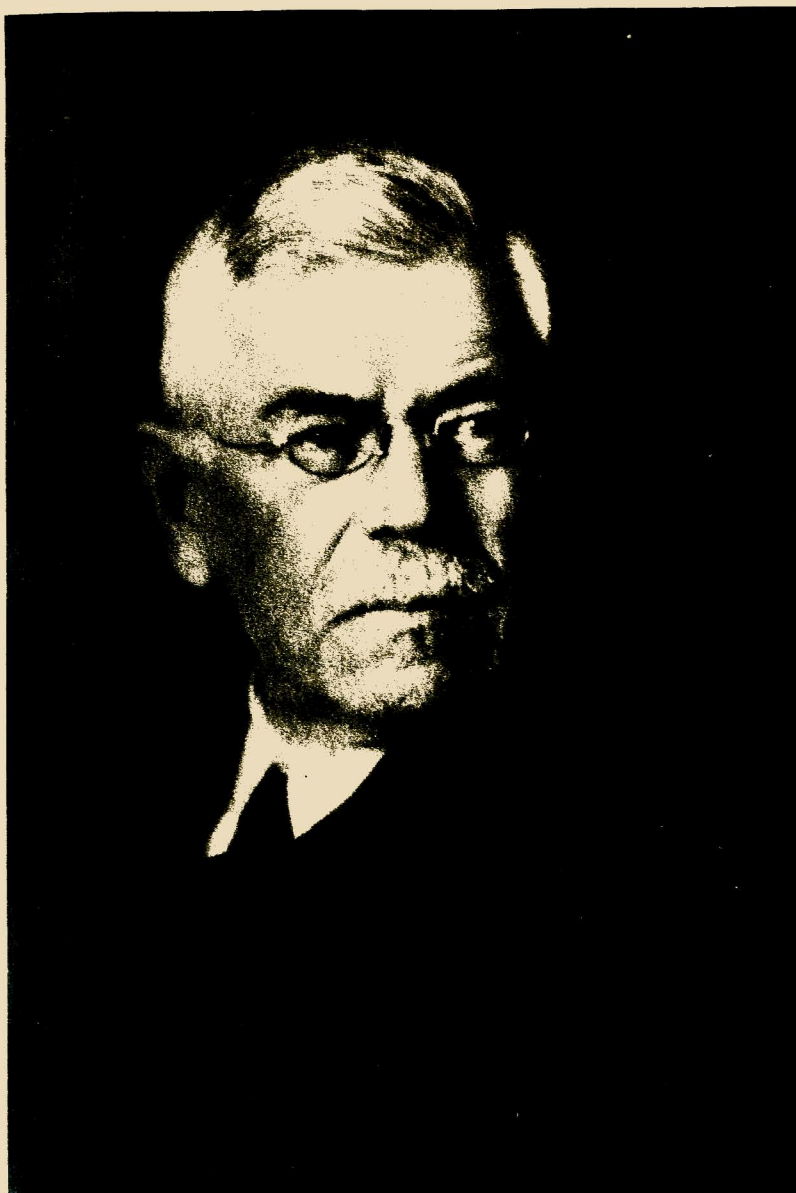
ЗА ГОЛОВНИМ РЕДАГУВАННЯМ
Акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ та ВІКТОРА ПЕТРОВА

Державна ордену Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР ім. В. Г. КВІС
-3-

У КИЇВІ—1927

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретар Академії Наук, академик *А. Кримський*.

Київський Окріт № 232.
Держ. Трест „Київ-Друк“,
1-ша фото-літо-друкарня
Замовл. № 1712—1800.



Akad İsmail Tazari

Державна служба Трудового
Червоного Прапора
Республіканська бібліотека
УРСР м. Київ КДРС
-5-

ДЕ ЩО Є:

ТОМ ІІІ.

(Етнографічний Вісник, кн. 5).

	Стор.
Проф. Д. К. Зеленін. Східньо-слов'янські хліборобські обряди — качання й перекидання по землі	1—10
В'ячеслав Камінський. Свято Купала на волинському Поліссі	11—23
Проф. Д. І. Яворницький (чл.-кор.). Рибальчі заводи на низу Дніпра . . .	24—36
Проф. М. П. Жінкин. До питання про походження „частушки“	37—49
В. Ю. Білецька. Шахтарські пісні	50—71
М. З. Левченко. Вірша про Кирика, як антиправославний, уніяський вигвір	72—93
А. З. Носів. Матеріали до антропології України. Українці Поділля	94—117
Б. Т. Крижановський. Вивчення народного мистецтва в етнологічних дослідах	118—125
Б. О. Навроцький. Проблема „мітичного мислення“	126—142
К. Т. Червяк. Дослідження похоронного обряду	143—178
К. В. Квітка. Віддих у народніх співах	179—188
В. В. Білий. З матеріалів до історії української етнографії	189—201
Я. М. Коган. Про деякі паралелі лібідинозного розвитку в філогенезі та онтогенезі	202—215

ТОМ І.

(Збірник Історично-Філологічного Відділу № 51).

Переднє слово	V—VI
Автобіографія акад. Дмитра Йвановича Багалія:	1—146
І. Завдання автобіографії й бібліографії (ст. 1-6).—ІІ. Дитячі роки в Києві 1857-1864 (ст. 6-14).—ІІІ. Нижча 1865-1868 і середня школа 1868-1875; університети Київський і Харківський 1876-1880 (ст. 14-30).— ІV. Готування до наукової праці в Києві 1880-1883 (ст. 30-38).— V. Вибори на доцента Харківського університету (ст. 38-45).—VI. Універ- ситет під п'ятою статуту 1884 року; боротьба проти нього поступової професури 1884-1904 р.р. (ст. 45-64).—VII. Студентські рухи; тимча- сова автономія. Мое ректорування 1905-1910 р.р. (ст. 65-73).—VIII. Моя навчальна праця (ст. 73-78).—IX. Наукова праця перед револю- цією (ст. 78-114). X. Моя громадська діяльність перед революцією (ст. 114-126).—XI. Навчальна, наукова та громадська праця за деся- тиріччя, що зминуло од жовтневої революції 1917-1927 р. (ст. 126-146).	
Бібліографія писаннів акад. Д. І. Багалія за 1877-1927 р.р.	147—163
М. Горбань. Д. І. Багалій, як архівіст	164—178
В. О. Барвінський. Д. І. Багалій, як історик Слобідської України	179—192
С. П. Дуброва. На згадку	193—194

	Стор.
Акад. В. І. Липський. Ботанічний сад Української Академії Наук і його завдання	1—52
Акад. С. О. Єфремов. Без хліба. Проблема голоду в українському письменстві	53—73
Акад. А. Е. Кримський. „Волосова борода“. З учено-кабінетної мітології XIX в.	74—91
Акад. А. М. Лобода. З життя на Україні 20—30-х років XIX в.	92—102
Акад. М. Т. Кащенко. Втрати українських садовласників через передчасний збір садовини	103—111
Акад. М. П. Василенко. Територія України XVII в.	112—132
Акад. Е. Ф. Карський. П. В. Шейн, як білоруський етнограф	133—139
Акад. І. Ю. Крачковський. Сулейман аль-Бустаній 1856-1925	140—151
Акад. О. П. Новицький. До питання про походження дерев'яної української архітектури (з 5-ма малюнками)	152—160
Акад. В. М. Перетц. Ще одна вірша про Гетьмана Мазепу	161—166
Акад. В. П. Бузескул. Студювання стародавностей північного чорноморського надбережжя і їхня вага з погляду грецької та світової історії	167—182
Акад. Хв. І. Мищенко. 'Αδύγχοι не цигани	183—196
Акад. О. О. Малиновський. Каримайнові та кари особисті	197—208
Акад. Л. М. Яснопольський. До питання про основні принципи податкової політики	209—219
Акад. Д. О. Граве. Теорія відносности в історичній перспективі	220—237
Акад. Г. В. Пфейфер. Про повні інтеграли лінійних рівнянь з частковими похідними першого порядку	238—245
Проф. Н. Лебедів. Ueber die Tektonik des südwestlichen Teiles des Donetzbeckens	246—250
Проф. А. А. Спіцин. Південно-руський неоліт	251—262
М. Я. Рудинський. Кварцитові вироби в інвентарі пізньонеолітичних стайн України (з 3-ма таблицями)	263—285
Проф. П. П. Єфименко. Пам'ятки мустьєрської культури на сході Європи	286—301
Проф. С. П. Шестаков. Кіммерійці в археології України	302—309
Проф. С. С. Дложевський. Новий Ольбійський декрет на честь Агатокла-Евоката (з 1 малюнком)	310—315
Проф. Б. В. Варнеке. До історії знайомства римлян з північним узбережжям Чорного моря	316—322
Проф. О. І. Покровський. Геродот та Арістей	323—340
Проф. Е. А. Черноусов. До питання про джерела хроніки Теофана Словідника з доби Анастаса Дикора	341—345
Проф. П. О. Потапов. З матеріалів візантійсько-слов'янської історіографії	346—357
Проф. І. І. Огієнко. „Руські“ переклади в Херсонесі в 860 році	358—378
Проф. В. О. Пархоменко. Князь Чорний	379—382
Товфік Кезма. Оповідання арабського історика Абу-Шоджі Рудраверського XI в. про те, як охрестилася Русь (з передмовою від акад. А. Е. Кримського)	383—395
М. З. Левченко. Богатир Ілля Муромець в старій українській казці	396—404
Проф. С. В. Юшков. Устав кн. Всеволода	405—424
Проф. В. М. Зуммер. Врубелі в Кирилівській церкві (з 5-ма малюнками)	425—438
Проф. М. К. Грунський. Питання про автора „Слова о полку Ігоревім“	439—446
Проф. М. Д. Присьолков. Південно-руське літописання в стародавньому суздальському літописанні XII—XIII в.в.	447—461
Проф. І. С. Абрамов. Літописний Воропій на Чернігівщині	462—468

	Стор.
Проф. І. М. Бороздін. До вивчення старо-кримських надгробків (з 3-ма малюнками)	469—475
Проф. В. І. Пічета. До історії опікунського права в Литовському статуті 1529 р.	476—490
Проф. А. Е. Кристер. Духівниці XVI—XVII в.	491—513
Проф. Г. А. Ільїнський. Що таке овсень?	514—522
А. П. Ковалівський. Чайки й „чайкісти“ на середньому Дунаї	523—528
Проф. Степ. Томашівський. До історії перелому Хмельниччини	529—579
А. Яковлів. Договір Гетьмана Богдана Хмельницького з Москвою р. 1654	580—615
М. П. Олексіїв. Українські козаки, як їх змальовує французький поет XVII в.	616—624
Ф. Петрунь. Московські переробки західньо-європейських мап	625—635
Проф. О. І. Білецький. Симеон Полоцький та українське письменство XVII-го в.	636—648
Проф. В. І. Резанов. „Вънець Димитрію“, Ростовська драма 1704 р.	649—667
П. М. Попов. Панегірик Крщоновича Лазарю Барановичу — невідоме чернігівське видання 80-их р.р. XVII в. (з 6-ма мал.)	668—697
Проф. С. І. Маслов. Етюди з історії стародруків (з 4-ма мал.)	698—719
Проф. О. П. Оглоблін. Договір Петра Іваненка (Петрика) з Кримом 1692 р.	720—744
В. В. Іванов. Прапори слобідських полків	745—747
Проф. М. Є. Слабченко. Ескізи з історії „Правъ, по которымъ судится малоросійській народъ“	748—759
І. Ю. Черкаський. Судові реформи Гетьмана К. Г. Розумовського	760—778
В. О. Романовський. До історії бюджетового права Гетьманщини за Кирила Розумовського	779—785
Проф. В. І. Веретенников. З історії перших років катерининської ген.-прокуратури	786—805
Проф. Є. О. Загоровський. Запорозько-російська митна політика за часів Нової Січі	806—810
Н. Д. Василенкова-Полонська. Історики Запорожжя XVIII в.	811—824
К. Є. Антипович. Київська міська печатка (з 2-ма таблицями малюнків)	825—840
А. П. Єршов. Сторінка з українського джерелознавства	841—848
О. Д. Татарінова-Багаліївна. Нариси з історії військових поселень на Україні	849—865
В. М. Базилевич. Декабрист Юшневський та Гнідич	866—873
Ю. Г. Оксман. Секретне слідство про „Исповѣдъ Наливайка“ К. Ф. Рилеєва р. 1825	874—878
В. В. Міяковський. Епізод 1827 р. в маєтку Поджіо	879—882
Б. Л. Модзалевський (чл.-кор. Акад. Наук СРСР). З листування декабристів	883—900
Л. П. Добровольський. Десятиріччя — підсумки юбілейної літератури про південний декабризм	901—921
А. Введенський. З минулого російської дипломатки	922—937
Проф. В. П. Рибинський. З історії гетта в Києві	938—955
І. В. Галант. Київські проекти землевпорядкування жидів 1841 р.	956—966
Проф. П. Клепацький. Господарство Диканського маєтку Кочубеїв у першій половині XIX в.	967—989
В. В. Дубровський. Знадоби до характеристики обопільних стосунків межі поміщиками й кріпаками в першій половині XIX в.	990—1000
О. А. Плевако. З матеріалів до історії цукрової промисловости на Україні	1001—1031
Проф. П. В. Клименко. Промисловість і торгівля в Подільській губернії на початку XIX в.	1032—1057

В. О. Кордт. Російське громадянство підчас розкріпачення селян, у листуванні тогочасного чужоземного дипломата	1058—1079
Д. Є. Бованенко. До історії політичної економії на Україні	1080—1096
Проф. В. Дитякин. Сільське господарство французьких колоній за війни та по ній	1097—1113
Проф. Б. Г. Курц. Шляхи економічної політики Росії та С. Р. С. Р. на Сході	1114—1132
Проф. Б. В. Фармаковський. Боспорські спартокіди в атенському різьбярстві (I мал.)	1133—1139
Акад. Л. В. Писаржевський. З царини електричної хімії	1140—1154
Проф. А. В. Палладін (чл.-кор.). Авітамінози та виміна надіб'їв	1155—1160
Проф. К. А. Красуський (чл.-кор.). До історії добування та дослідження органічних α -окисів в органічній лабораторії Харківського університету та І-ту Народньої Освіти	1161—1169
Проф. А. В. Рейнгард. До питання про вплив тютюнового диму на рослини	1170—1174
Проф. В. І. Барвінок. Роля балканських слов'ян в історії Візантії за IV-го хрестового походу	1175—1187

ТОМ II.

(Записки Історично-Філологічного Відділу, кн. XIII—XIV, 1927).

Проф. О. М. Ладженський. Основні проблеми сучасної теорії пізнання й філософія Г. С. Сковороди	1—29
В. П. Петров. До характеристики філософського світогляду Сковороди	30—43
М. М. Марковський. «Наталка Полтавка» І. П. Котляревського за рукописом 1820 року	44—50
Проф. П. П. Филипович. Переклад Котляревського із Санфо	51—56
Я. Я. Айзеншток. О. Паліци. З культурного минулого Слобожанщини	57—69
І. Ф. Єрофіїв. Харківські спогоди В. Г. Масловича	70—75
Проф. В. І. Срезневський. Про збирачів українських пісень	76—82
Проф. А. А. Музичка. Маруся, казка. Одеса. 1834	83—96
Проф. В. І. Селінов. До питання про джерела повісти Пушкіна „Кірджалі“	97—110
М. П. Павлушков. Куліш у Тулі на засланні	111—143
П. П. Потоцький. Буквар Шевченка	144—146
Проф. О. В. Багрій. Політична повість М. І. Костомарова	147—151
П. П. Чубський. Вихід П. О. Куліша з російського підданства та поворот до російського підданства	152—166
Ів. Ткаченко. До тексту Кулішевої збірки поезій „Дзвін“	167—173
Проф. П. П. Кудрявцев. До історії освіти на Україні	174—184
Проф. А. О. Степович. З перших років „земських зібраній“ на Лівобережжі	185—189
В. В. Білий. Харківські вчені 1880-х років в українській літературі	190—205
Г. О. Коваленко. Г. І. Маркевич, полтавський видавець і друкар	206—212
Н. О. Єфремов. Письменник-кольорист	213—230
Акад. М. Ф. Мельніков-Разведенков. Історична замітка про участь українських учених в організації кубанського університету в м. Катеринодарі	231—248
Ф. Г. Молчанов. Промова академіка Д. І. Багалія на вчорішньому засіданні в санаторії Цекубу в Кисловодському з приводу 200-річного юбілею Всеоюзної Академії Наук	249—252
Проф. А. І. Томсон. Die Erweichung und Erhärtung der Labiale im Ukrainischen	253—263

	Стор.
Проф. О. Н. Спнявський. Фонетична контроверса	264—276
Проф. П. О. Бузук. З лінгвістичних розкопів на Білорусі	277—280
Проф. І. Любарський. Окремі язикові рівнобіжні	281—283
Проф. І. В. Шаровольський. Прийдучий час на -му	284—293
Проф. Л. А. Булаховський. Наголос українських прикметників	294—303
Проф. О. В. Ветухов. З архіву „Потебнянського Комітету“	304—310
З. М. Веселовська. Мова „Лексікону“ Памви Беринди	311—339
Проф. Є. Ю. Кагаров. До характеристики сучасного педагогічного руху на Заході	340—344
Проф. Ст. Рудницький. Про становище історичної географії в системі сучасного землезнання	345—356
Проф. В. І. Снайський. Числення років. До питання про хронологічну методу пізнання стародавньої історії й народньої творчости	357—366
Проф. І. Я. Фаас. Давність володіння і гарантія продавця	367—377
Проф. О. С. Грузинський. Критичні замітки до твору Сковороди „Басни Харковські“	378—385
Д. П. Гордєєв. Матеріяли до художнього літопису міста Харкова (2 мал.).	386—398
Проф. Д. В. Антонович. До питання про походження старої української архітектури	399—403
Ф. Л. Ернст. Види Київa середини XIX віку, що їх писав художник Гротє	404—414
П. Н. Лозієв. Хейям	415—420

Д. К. ЗЕЛЕНІН.

Проф. Левістр. Ун-ту.

СХІДНО-СЛОВ'ЯНСЬКІ ХЛІБОРОБСЬКІ ОБРЯДИ КАЧАННЯ Й ПЕРЕКИДАННЯ ПО ЗЕМЛІ.

Насильне качання жерця по землі релігійною громадою. Свідчення про те наших джерел. Пояснення священників, Мангардта, Фрезера. Сучасне народне розуміння. Наше пояснення: качання й перекидання, як фізичне насильство над землею, що вимагає від землі сили. Обрядове качання по землі чинять і звичайні люди з метою—1) аграрною й 2) медичною, весною та восени. Перекидання через голову тоді-ж таки й з тією самою метою. Мотив передачі землі й важким речам майбутньої хвороби. Перекидання при перетвореннях. Качання, як наслідування рухів тварин. Казковий мотив: відьма качається на кістках героя, що його зліла. Висновки.

Розглядати східно-слов'янські обряди, що в них головним елементом є качання або перекидання людини по землі, ми почнемо з того циклу цих обрядів, де силоміць качають по землі жерця. Насильство з боку релігійної громади, богомольців, над своїм власним жерцем—явище досить рідке в народній обрядності, і воно само собою заслуговує на увагу етнографів.

У коротких і загальних рисах цей обряд складається з таких дій. Як тільки закінчиться громадська молитва, що буває весною в полі на посівах, як зараз-же жіноцтво підбігає до священно-служителя¹⁾, коли він ще не скинув риз, кидають його на землю й качають по землі, перекидаючи з боку на бік. Мета обряду—викликати майбутній урожай льону.

Наука наша взагалі не досить обізнана з таємними обрядами такого роду, що їх давно визнано за „забобонні“, і, як такі, їх замовчували більш або менш усі причетні до них особи. Про цей самий обряд наукова етнографія знає ще менше, бо в середині ХІХ-го віку, можна сказати, головна роля в збиранні матеріалів про побут східно-слов'янського села належала саме сільським священникам. Сільських учителів було ще дуже мало, а поміщики в цьому напрямі не виказали великої активності. Священникам-же так натурально було мовчати про цей обряд: признавшись, що над ним було таке насильство з боку його парохвіян і що він своєчасно не повідомив про це начальство, священник ризикував зазнати репресій. В друку таку звістку легко могла виключити цензура; принаймні, напр., у рукопису свящ.

¹⁾ Що християнський священник у східних слов'ян був свого часу спадкоємцем і наступником поганського жерця, шамана, в цьому навряд чи може бути сумнів. Правда, поруч з ним є другий наступник, чарівник, служитель чорних, лихих божеств. Між иншим, функцію спалення шкідливих заломів на нивах виконують вони обидва однаково.

Доброзракова, що його надруковано року 1853-го в „Этнографическом Сборнике“ Географічного Товариства, цензура виключила легенду про участь диявола в творенні світу, а також повір'я про те, що хто п'є чай, той не матиме царства небесного (Д. Зеленін. Описание рукописей ученого архива Географич. Об-ва, II, 742).

Щоб краще обізнатися з деталями нашого обряду, ми наведемо повністю ті нечисленні, що в нас є, свідчення про нього цілком, тим більше, що їх ми познаходили переважно в рукописах ученого архива Географічного Товариства.

1. А. Извольський року 1849 переказував про білорусів Сичевського повіту, Смоленської губ.: „Коли священик ходить на великодному тижні з образом божої матери, селяни просять його відправити молебня з водосвяттям на житах та після молебня покачатися з боку на бік по посіяному житі. Селяни й священик приказують при цьому: „уроди, Боже, хліб покотом!“ Якщо священик стане відмовлятися, то жінки силоміць валять з ніг його“ (Архів Географ. Тов-ва, XXXVIII, 4, арк. з звор.).

2. Семінарист Ф. Виноградов р. 1852 р. писав про великорусів села Липенський Котлован Вишневолоцького повіту Тверської губ.: „був звичай: в день св. Юрія (тоб-то 23 квітня) і на Спаса, після молебня на полі качали по землі священика або кого із ставних причетників, щоб родив хліб добрий та високий: але тепер (р. 1852) цю химеру виведено з ужитку завдяки розсудливості „рахвіяльного священика“ (Архів Г. Т-ва, XLI, 47, стор. 19).

3. В тому самому Вишневолоцькому повіті, в селі Покровському, як сповіщає вчитель Новосьолов р. 1851, після першого вигону худоби весною правлять молебень на озимині й після цього молебня „деякі селяни мають звичку повалити й качати людей, не виключаючи й духовних, по озимині, щоб хліб родив вищий“ (Архів Г. Т-ва, XLI, 58, стор. 45).

4. Біля м. Медні Калузької губ., „на вшестя правлять молебня на житньому полі й після того жінки качають по житі дияконів та дяків, щоб снопи були такі, як вони—високі й важкі“ (повідомлення міського вчителя Даниловського р. 1848; Опис. рукописей Г. О-ва, II, 587).

5. У Тульській губ., як сповіщає Управитель Тульської Палати державного майна р. 1856, „на великдень жінки качають по землі кого-небудь з причетників, щоб хліб чи льон уродився високий та добрий“ (Архів Географич. Т-ва, XLII, 48). З тої самої губернії є й пізніше повідомлення М. Успенського: „щоб льон ріс вищий, виконують такі обряди: на Великдень, після того, як причет обійде село з образами й відправить посередині нього „громадського“ молебня, баби накидуються на дяка, збивають його з ніг і качають по землі. Це практикується в Тульському повіті“ („Новое Дело“, 1902, № 17, с. 536: Лист з Тули—обряди перед сіянкою).

6. Із слів проф. М. Г. Халанського, „в Щигровському повіті Курської губ. весняні польові відправи—звичайне явище. В деяких селах—мені переказували це за правду—селяни просять батюшку навіть покачатися по зеленій нивці, щоб краще вродило“ (М. Халанський, Краснополянський голубец. Труды Харьковского предварительного Комитета по устройству XII археол. с'езда, т. I, 1902, ст. 242).

7. У Зарайському повіті Рязанської губ. на великодному тижні священники з іконами обходять усі двори по селах, після чого йдуть до каплиці, й там теж правлять молебня. „Переказують, що в старовину біля каплиці, після молебню, баби, коли скине священник ризи, качали попа по землі, щоб льон родив. Говорять, що качаючи попа, приказували: „каков попок, таков и ленок“ (В. В. Селиванов (1813—1875), Год русскаго Земледельца. М. 1914, с. 8; перше видання року 1856).

8. У Саратовській губ., в Марійській колонії селяни (що колись училися у Виховавчому будинку) „вірять, що не вродить добрий льон, якщо вони на великдень, після відправи громадою молебня посеред села, не повалять на землю кого-небудь з причету і особливо священника в ризах; якщо трапиться неврожай льону, то вони це приписують тому, що не додержали цього повір'я“ (Надісланий р. 1848 до Географ. Т-ва від єпископа Якова витяг з актів, що зберігаються в Саратовській Духовній Консисторії; Опис рукописей Географ. О-ва, III, 1226).

9. А. Терещенко, що його повідомлення не завжди відзначаються науковою точністю, лише про цей обряд: „У багатьох місцях північно-східньої Росії єсть засівні (с. т. підчас сїянки) забобони. Після відправи молебня під вільним небом, параквіяльний священник читає заклинальні молитви, вигонить нечистих духів і потім благословляє селян. Тимчасом, одна здорова й кремезна баба — і конче мусить бути баба, — поцілувавши святого, хапає священника впоперек, в усіх його ризах, і перекидає його через себе тричі; потім селяни починають качати його по ниві, не вважаючи ні на грязь, ні на грудки. Якби священник противився цьому обрядові, то селяни зауважують йому з незадоволенням: „ти, батюшко, напевно, не бажаєш нам добра; не хочеш, щоб у нас був хліб; а ти-ж наш батько, годуєшся з нашого хліба!“ — Священник мимоволі мусить скоритися темному забобоні“ (Быт русскаго народа. Часть V. СПб. 1848, стор. 36).

10. Проминаємо мимохідь кинене зауваження С. Максимова, що його викладено зовсім не науково. (Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб. 1903, с. 274).

11. Є ще одне старовинне повідомлення, що воно, може бути, стосується не цього самого обряду, а може тільки подібного: в Сичовському пов. Смоленської губ. „коли буває неврожай, просять священника з іконами в поле і там правлять молебня; після молебня селяни беруть священника на руки й декілька разів спускають його до землі, приказуючи щоб такі вродили снопи. Так само роблять і з дияконом“. (Архив Географ. О-ва, XXXVIII, 5, арк. 7 звор.; повідомлення Д. Муромцева 1848 р.).—Не виключена можливість, що гойдання священника тут є просто ушляхетнення звичайного качання по землі. Не ясно, кому належить почин такого ушляхетнення — авторові, священникам, селянам? Можна думати й просто про непорозуміння з білоруським словом качаць, що воно означає: качати. Неясно також зазначення часу: „коли буває неврожай“; здається, тут треба розуміти кепський зріст хлібних засівів весною. Нагадаємо, що в тому самому Сичовському пов. одмічено цей обряд і в звичайній його формі (Див. вгорі повідомлення № 1).

Священики схиляються до такого пояснення описаного обряду: тісне й близьке доткнення священика до землі, особливо в церковних ризах, надає землі святости, освячує ґрунт і через те надає йому особливої родючої сили.—Пояснення це явно штучне, надумане, зовсім чуже народньому світоглядові. За народнім поглядом, „мать сира земля“ менш за все потребує сприймати якусь силу від людини; навпаки, сама земля є мати, що родить із свого лона все, що росте, і надає сили всьому, що живе.

Німецький дослідувач W. Mannhardt пояснює обрядове качання по ниві з погляду своєї теорії про духів рослинности. Той, хто качається по ниві, являє собою духа рослинности, що дає землі свою силу й творчість. (Wald-und Feldkulte, I, ст. 484 й далі).—Але, як що навіть припустити, що німецькі хліборобські обряди, що на підставі їх найбільше утворено теорію Мангардта, і справді припускають у світогляді й обрядності німецьких народів особливих духів рослинности, то й тоді доведеться визнати, що для східних слов'ян такі погляди й обряди зовсім чужі. Якщо в східно-слов'янських повір'ях ми иноді й зустрічаємось з неясним і блідим образом „польовика“, то його уявляється виключно, як охоронця польової рослинности, а ніяк не творця її.

На більшу увагу заслуговує пояснення англійського етнолога I. G. Frazer'a, який в обрядовому качанні по засіяному полі вбачає переживання давнього культового злягання чоловіків і жінок на полі; того злягання, що магічно забезпечує родючість землі (The Golden Bough. A study in magic and religion, видання 3-тє, част. I, том 2, ст. 102 й далі). З ним згідне й C. Visser'ове дослідження, який доводить, що наслідкове зображення полового акту було в первісних народів одною з магічних чар розмноження (Über den Ursprung der Vorstellungen von tierischen Menschenahnen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens. 1913).

Не заперечуючи можливости того, що таке розуміння й було колись виставлене далеким предкам східних слов'ян,—ми таки мусимо визнати, що в сучасній східно-слов'янській обрядності самі сліди такого розуміння обряду, якого ми описали угорі, давним давно вже зникли (якщо вони й були), а є явні переживання иншого розуміння цих обрядів. Як побачимо нижче, обрядове качання по ниві дає східному слов'янинові не тільки врожай хліба або льону, а також силу й здоров'я,—що з погляду теорії Фрезера (а так само й Мангардта) незрозуміло.

Як видно з наведених угорі описів обряду, народнє східно-слов'янське розуміння бачить у цьому обряді низку окремих магічних актів без ніякого натяку на суцільну систему. Довге волосся пошів, що качаються по полі, магічно віщує довжину майбутнього льону; товсті туші тих пошів—товщину майбутніх сношів; і те, й те—за основним законом магії: similia similibus. „Хлеб повальный“ з'явився з простого словесного суголосу з дієсловом: „поваляться“, й не зовсім вдатно: „хлеб повальный“ хоч і говорить про врожай, але збирати його важко, й він легко може згнити ще до жнив. Так само старенькі попики з ріденькою кіскою були-б кепським віщуванням для майбутніх сношів хліба або льону.

Окремі магичні акти взагалі найбільш живучі й прозорі в сучасному народньому світогляді й обрядності східніх слов'ян. У сучасній обрядності нема суцільної системи, але це ще не говорить за те, що її нема і в минулому: система легко могла розпастися на окремі магичні акти в дальшому через забуття й занепад давньої обрядності й світогляду.

Як що взяти всі народні обряди східніх слов'ян, що в них є качання, а також і перекидання по землі, то само собою прозоро виявиться суцільна система, й основа її така: обрядове качання (й перекидання) по землі колись було актом фізичного насильства над землею, й від неї людина, що перекачувалася з боку на бік, вимагала, натискаючи на землю всім своїм тілом, — в одних випадках животворної сили для рослинності, в інших — фізичної сили й працездатності за-для себе особисто. В цьому останньому випадку стомлений й знеможений працівник разом з тим передавав землі, дотикаючись до неї, свою втому й знеможення. Насильство над духами (в цьому випадку над уособненою землею), а також і магична передача окремим елементам природи своїх хворіб і слабостів — це відомі для етнології виявлення вельми давнього народнього світогляду.

Ціла низка східньо-слов'янських обрядів, що їх ми подаємо нижче, доводить нам такі твердження: 1) жрець чи священик не є монополіст обрядового качання по землі з магичною метою; так само качаються й звичайні прості люди; 2) обрядове качання по землі робиться не тільки з аграрною метою майбутнього врожаю, а також і з медичною метою — для здоров'я й працездатності хлібороба; 3) обрядове качання по землі буває не тільки весною, а й восени, і це не дуже добре погоджується з поясненнями Фрезера й Фісера; 4) перекидання по землі через голову, що в ньому вже ніяк не можна бачити наслідування половому актові, має таке саме магичне значіння, що й описане вгорі качання по землі з боку на бік.

Пошехонські дівчата на вшестя обходять поля з яешнею, зав'язаною в хустку, причім парубків в їхню компанію ніяк не допускається. Потім дівки їдять яешню й качаються по траві, приказуючи: „рости, трава, до лісу, а жито до току!“ (Етнографическое Обозрение, 1901, № 4, с. 134; С. Максимов, Нечистая, неведомая и крестная сила, 459). Те саме помічено в Молозькому повіті Ярослав. губ., де дівчата качаються біля зрубаної обрядової березки (Етнографический Сборник, I, 162). — В Яузському повіті Москов. губ. на вшестя качаються по житі, приказуючи: „рости, жито, покотом“ (Опис. рукописей Географ. О-ва, 713). — В Аткарському пов. Саратов. губ. на вшестя жінки й дівчата йдуть на житнє поле з млинцями й иншим печевом, кладуть харчі, що принесли, на землю, співають пісень і качаються в житі, видаючи при цьому яйця вгору (А. Минх в Записках Географич. О-ва, XIX, 1890, ст. 103); мету обряду не позначено, але кидання яєць до гори не залишає сумніву, що мета — викликати врожай високої пашні й льону.

В українців обрядове качання в полі по пашні широко розповсюджене на Юрія 23-го квітня; мета обряду — викликати добрий врожай хліба, з окрема — щоб пашня „не буяла, а йшла в колос та зерно“ (Опис. рукописей, 616, 305 та 277; Етнограф. Сборник, I, 311; Чубинский, Труды экспед.

в юго-зап. край, I, 30). — Білоруси Ошмянського пов. Віленської губ. роблять те саме, „щоби покропитися Юр'євою росою“ (Крачковській, Быт юго-зап. селянина, 117); після цього вони качають по полі свій буханець (ibid.), виявляючи цим чисто аграрну мету всього обряду. Литовці того самого дня, качаючись по ниві, вигукують: „роди Боже!“ (с. т. хліб) (Jucewicz Litwa pod względem starożytnych zabytków, I, 417). У сербів у перепахну середу „рано вранці чоловіки, жінки й дівчата виходять у поле й там качаються голі по ячмінних засівах“ (Н. Ястребов, Обычай и песни турецких сербов. СПб. 1886, с. 167).

В усіх наведених випадках ми маємо весняний обряд качання по засіяному полі з аграрною метою. Не так часто трапляється цілком аналогічний весняний обряд не з аграрною метою, а з профілактично-медичною. Так ось, українці Пинського пов., коли буває перший грім, качаються по землі (здається, де трапляється, а не конче в полі) — „щоб не хворіти на водяну хворобу“ (Булгаковський, Пинчуки, 187). Пошехонці, щоб не боліла спина, коли жатимуть жито, весною, почувши вперше крик журавлів, качаються по землі, приказуючи: „журавель, журавель! шия тобі колом, мені спина колесом!“ (Етнограф. Обзорение, 1901, № 4, с. 120). Тоб-то магічно передається хворобливе заніміння стомленої спини хліборобові журавлиній шиї, а гнучість журавлиної шиї надається спині хлібороба. — Велико-руси біля Угличу качаються, перевалючись з боку на бік, по житній ниві в семик (перед трійцею) — щоб не боліла в жнива спина (Максимов, Неч., невед. и крестная сила, 464). Болгари, „щоб не боліли кості“, качаються по росі на Юрія (Записки Географ. О-ва по отд. этнографии, II, 1869, с. 103); але це качання по Юр'євій росі краще виділити окремо з цієї групи обрядів — з огляду на широко розповсюджену віру в цілюще значіння Юр'євої роси.

Таку саму медично-профілактичну мету має осіннє обрядове качання по вижатій ниві, особливо широко розповсюджене поміж великорусів. Цей обряд збігається з дожинками, а іноді відбувається в зв'язку з обрядом заплітання „бороди Іллі пророкові“ — з останнього снопа на ниві. Приказуванням при обрядовому осінньому качанні іноді надається різноманітності — залежно від того, які нові роботи стоять надалі перед хліборобом. Якщо закінчено тільки збирати жито й настають ще жнива вівса, то приказування таке: „жнива, ви, жнива! дайте мені сили на жнива вівсяні!“ (Опис. рукописей, 224; Майков, Великорусские заклинания, 528). А як уже закінчено всі жнива й настають лиш зимові роботи молотьби й прядіння, то приказують, качаючись, так: „живка, живка! Адай маю силку — на пест, на калатила, на малатила, на криволя виртяно!“ (Етнограф. Сборник, V, 83, про Обоянський повіт). Українське приказування при цьому обряді в Гадяцькому повіті на Полтавщині згадує ще й про робочу худобу: „нивко, нивко! верни мою силку! на нивку гнойок, на волики лойок!“ (Опис. рукописей, 1123).

При цьому осінньому обряді на вижатому полі північні великоруси іноді не качаються, а перекидаються через голову — із схожими приказуваннями: „Оржаная жнива, подай мою силу на овсяну жниву!“ (Завойков

Трудах Костромского Научного О-ва, VIII, 16; Логиновский, Материалы к этнографии Забайкальских казаков, 18).

Бувають обряди, що в них аграрна мета об'єднується з медичною. Напр., у Нижнеудинському пов. плугатар, закінчивши оранку, лягає на виорану землю, качається на спині, як кінь, і приказує: «Рилля, рилля! хліба нам дай, а силу нашу віддай!» (Г. Виноградов, Материалы для народного календаря, рукопис 1916 р.; порів. Е. Романов, Белорусский сборник, VIII—IX, 1912, с. 262; Шейн, Матер. в Сборнике Акад. Наук, т. 41, с. 269).

Перекидання через голову буває частіше з медичною метою. Так, у Валдайському пов. жниці, виходючи на роботу, перекидаються через голову в хаті, чи на полі — щоб спина не боліла (Феноменов, Современная деревня, 1925, I, 88). А надто поширене перекидання, коли буває перший грім, — од того самого спинного болю (Опис. рукоп. I, 219; П. Богатырев в Этнограф. Обзор., 1916, № 3—4, с. 66; Логиновский, 26). У Юр'євському повіті перекидаються з тією самою метою, коли вперше побачать весною перелітного птаха — журавлів, шпаків та ин. (Известия Казанского Об-ва Археологии, т. 32, 1922, № 1, с. 91). У Рибинському пов. перекидаються, коли вперше весною заспіває жайворонок, приказуючи: «Тобі, жайворонче, співати, а моїй спині не боліти!», а також, коли вперше заквакають жаби весною (Живая Старина, XXV, 1916, № 2—3, с. 41).

Де-інде доторкання до землі (перекидання), коли гремить перший грім, замінюють доторканням до дерева та ин. Так, за українським повір'ям, «якщо підперти спиною дерево, стіну, ворота, то-що, коли гремить перший грім, то спина не болітиме» (Маркевич, Обычаи, поверья, etc., 7). Валуйські українці, як ударить перший грім, підіймають спиною що-небудь, щоб спина не боліла — або воза підпре, або під хату підлізе — спиною обіпреться (М. Дикарев у Матеріалах укр. етнології, VI, 1905, 197). Куп'янські жінки спеціально в цьому випадку підіймають спиною воза зваду (Харьковский Сборник, II, 1888, с. 87). Гродненські білоруси за першого грому б'ють спину каменем — з тією самою метою, щоб не боліла спина (Папери В. В. Данилова в Архиві Географ. О-ва: рукопис А. Мишка, 1914 р.).

В останніх випадках дуже прозоро виявився мотив передачі різним речам, дереву, камінню та ин., майбутнього спинного болю; магічна передача відбувається в таємничий момент першого грому. А як ці випадки цілком аналогічні з перекиданням по землі через голову, то й у цьому останньому випадку момент передачі болю землі треба визнати за безсумнівний.

Перекидання через голову по землі з тією самою метою — оберекти спину від болю в жнива — відбувається ще подекуди в „средопостье“ великого посту (цеб-то в середу на четвертому тижні посту), коли порушується й самий піст (Псковский Статистический Сборник, 1871, стр. 131), а також у великий четвер (Опис. рукописей, 409), цеб-то в колишній день Нового року. — Хворі великоруси Самарської губ. перекидаються тричі на «причинном месте», цеб-то на тому місці, де вони захворіли, і плюють тут-таки на землю (Опис. рукописей 1196); отже, хворобу передається тому самому місцю, що його мають за причину хвороби.

У Новгородській губ., біля Боровичів, коли перебираються в новий дім,

то господиня вдосвіта тричі оббігає гола кругом нової хати й в воротах перекидається сторч — з побажанням, щоб «рід і плід у новій хаті збільшувалися» (Максимов, Неч., нев. и кр. сила, 32).—Таке саме перекидання разом з магічним колом занотовано у мордві Хвалинського повіту: дівчата, що оборювали о півночі село від епідемії, «зупинялися на кожному кутку села й перекидалися «на кокурки» (Саратовский Этнографический Сборник, под ред. Б. М. Соколова, 1922, ст. 97).

До цих обрядів близьке перекидання при перевертах: перевертень перекидається, звичайно, через ножі, що їх устромлено в землю (Архив Географ. О-ва, XL, 17; XLII, 46; В. Иванов, Жизнь и творчество крестьян Харьковской губ., 289; Опис. рукоп. 367, 119, 794; Кравченко в Трудах Об-ва Исследователей Волини, V, 1911, ст. 70). Тепер ножі ставлять іноді догори вістрям, а раніш їх завсіди встромлялося вістрям у землю. І в народній медицині хворого на пропасницю обливають особливою юшкою в такій обстанові: в землю встромляють два ножі, а на них кладуть лопатку з діжі (Г. Виноградов у «Живой Старине» 1915, ст. 331). Загально відомий казковий мотив, коли герой-перевертень ударяється об землю, підкреслює в цьому випадку значіння вдару об землю. Коли людина перекидається через голову, то теж неодмінно вдариться об землю головою, але при перевертах окрім того землю б'ють, ба й раять залізним ножем.

Хоч перекидання через голову й качання на спині — різні речі, але в них є важливі спільні моменти, а саме — доторкання до землі не підшвами ніг, як це звичайно буває, коли ходять і стоять, а незвичайне доторкання — в одному випадку спиною й боками, в другому — головою. В останньому випадку доторкання супроводиться ударом об землю, а в першому — тиском на землю всім тілом. Отже, й тут і там чиниться фізичне насильство над землею.

Продовжуючи порівняння, ми не можемо проминути й цілком аналогічних рухів багатьох тварин, а надто коней, що також качаються спиною по землі. Селянські візники часто намагаються штучно викликати у стомленої коняки бажання качатися по землі, й для цього вони водять коняку кругом по одному місці; думають, що стомлена коняка далеко скоріше й краще спочине, покачавшись по землі. З другого боку, місце, де качалася коняка (так зв. „катище“) є небезпечне: як ним пройти, а надто на ньому постояти, то захворієш на лишай (Опис. рукописей, 1250; Гринченко, Етнограф. матер., II, 38; Тихонов у Сборнике II Отдел. Акад. Наук, т. 76, ст. 203; Живая Старина, 1904, № 1, с. 153 та № 3—4, ст. 549). Це повір'я дуже широко розповсюжене не тільки в усіх східних слов'ян, а також і в болгарів. (Н. С. Державин в Етнограф. Обзор. 1898, № 4, ст. 119).—Ясно, що коняка, покачавшись, передає землі й свої хвороби, й свою втому.

Не виключено навіть можливості того, що всі обряди з качанням по землі виникли з початку, як просте наслідування таких самих рухів тварин, — але в нас нема даних досить, щоб довести цю сміливу думку. Тимчасом деякий вплив кінського качання на дальший розвиток обрядів, що їх ми розглядаємо, навряд чи може викликати які сумніви.

Користуватися в етнографічних дослідах словесно-художніми творами,

казково-художньою обробкою мотивів, взагалі небезпечно (порівн. В. В. Богданов в «Етнографич. Обозрени» 1916 р., № 3—4, ст. 116—122). Але в даному разі казковий мотив ми притягаємо не з тим, щоб пояснити обряди, які розглядаємо; навпаки, магічна система, що лежить в основі наших обрядів, добре пояснює нам давно вже скам'янілий і нікому незрозумілий казковий мотив. У відомій східньо-слов'янській казці „Івасик і відьма“ Баба-Яга їсть, через непорозуміння, замість героя свою власну дочку й кидає кості того, що вона з'їла, на піл. Думаючи, що то кості молодого Івасика, Яга лягає на полу і при цьому говорить: „покачуся, повалюся на Івасикових кісточках!“ З надзвичайною одноманітністю й постійністю повторюється ця скам'янілу формулу в багатьох варіантах казки; але малює вона на перший погляд зовсім безглузду картину: людські кістки такі тверді, що качатися и валятися на них навряд чи приємно навіть і Бабі-Язі. Та й навіть качатися на твердих кістках, коли можна повалитися на м'яких пуховиках? — Зовсім інша річ, коли в качанні по якій-небудь речі бачити магічний акт передачі цієї речі своїх властивостей, а разом сприйняття від неї її прикмет. Як коняка, що качається по землі, передає землі свою втому й свої хвороби; як жниця, що качається по землі, передає землі свою хворобливу втому й разом приймає від землі нову силу на нову свою працю,— так і Яга, що валяється на кістках молодого Івасика, передає їм свої старощі, приймаючи від них разом з тим сили й молодощі юнака-героя. На те-ж, щоб сприйняти силу, молодощі й здоров'я молодого парубка, Яга його з'їла; але, очевидно, треба думати, що частина цих людських властивостей залишилася в його кістках, що їх Яга не може з'їсти. Щоб видобути й ті властивості, що залишилися, Яга вживає ще іншого способу: вона лягає на кістки й качається на них всім своїм тілом.

З більшим сумнівом ми прирівнюємо до наших обрядів вотяцьку гру „сирон посон“, цеб-то чавлювання допіру вичиненої шкури. Гра ця, звичайно, буває перед ворожбою й полягає в тому, що хлопці ловлять дівчат і качають їх по полу (Б. Гаврилов, Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамодышского уезда, 24). Можливо, що тут ми маємо гру з походження, чисто побутову, без магічних елементів.

Ми розглянули два роди обрядів, що в них загальною рисою є незвичайне доторкання¹⁾ до землі: перекидаючись через голову, б'ють землю головою; качаючись на спині, тиснуть на землю всім своїм тілом. Ми бачили, що нерідко в тих самих обрядах перекидання заміняються на качання й навпаки,— цим підкреслюються близькість цих дій у народній свідомості. Мета обрядів двояка: 1) медична—охорона від хвороб спини і сприйняття сили на різну працю, а надто на жнива, 2) аграрна—спричинити врожай льону й хліба. Інколи ці дві мети зливаються до купи та ще приєднується думка про здоров'я робочої худоби (волів). Медична мета зосереджується, головне, навколо спинного болю, звичайного у женців за довгої роботи серпом, коли доводиться низько нахилитися до землі. Навіть, коли гремить перший грім, то, переки-

¹⁾ Про обрядове доторкання до землі порівн. у Н. Ф. Сумцова „Культурные переживания, № 126, ст. 281.

даючись, згадують саме про біль у спині в жнива. Отже, медична мета обряду не так далеко одійшла від мети аграрної.

Пояснення обрядів, що мають медичну мету, досить прозоре й майже безперечно: хворобу передається землі; разом з тим, мало не завжди від землі сприймається ту чи іншу силу, а при перевертах — навіть чудодійну силу бути перевертнем. У заклиналих формулах сили цієї вимагають од землі — ниви, жнив.

Обряди з чисто аграрною метою такі близькі до обрядів з медичною метою, що відрізнити ті й ті було б методологічно неправильно. З аналогії з першими, в других також треба бачити вимогу від землі сили, — тільки в цьому випадку сила вимагається не для людини, а щоб росла пашня. Той погляд, що „мать сыра земля“ криє в собі сили, щоб вирощувати всяку рослину, природніший, звичайно, й давніший, ніж уявління про сили для людського здоров'я, які єсть у землі.

Фізичне насильство над землею, що в аграрних обрядах з качанням по землі виявилось ще прозоріше, ніж у медичних обрядах з перекиданням, цілком відповідає саме такому поясненню. Найдавніші стадії релігійної свідомості людини характеризує, як це з'ясував Фрезер, якраз насильство над духами, в цьому випадку над уособленою землею. Цей погляд, що лежить в основі всіх обрядів, які ми розглянули, в цілому такий витриманий і послідовний, в окремих елементах такий архаїчний, — що думати про його новизну нема підстав. Пояснення Фрезера й Фісера до східньо-слов'янських обрядів тепер пристосувати не можна, а в минулому — воно зайве.

Лишається ще сказати, що весняне качання по землі буханців хліба, а надто яєць, до того циклу обрядів, що ми розглянули, не стосується: тут нема ніякого насильства над землею.

Через що качають по землі саме жерця? На це питання відповісти легко. Прекрасна аналогія є в обливанні жерця водою, щоб спричинити дощ, яке поширене у східніх слов'ян, а також у багатьох інших народів земної кулі (порівн. Анничков, Весенняя обрядовая песня, I, 245). Обливають водою підчас посухи всіх людей за основним законом магії; жрець тут не є виключення, а правило: привилей його в тому, що він ближчий до бога.

І в наших обрядах з качанням по землі жрець не є виключений: качаються з тією метою і всі інші люди. Поганський жрець виконував цю функцію добровільно, як усі господарі. Над християнським священиком у 19-му віці доходило іноді до насильства, що й виконувало, звичайно, жіноцтво, як елемент більш відсталий.

СВЯТО КУПАЛА НА ВОЛИНСЬКОМУ ПОЛІССІ.

I.

Свято Купала на всьому просторі Волинського Полісся вшановується, як одно з головних народніх свят. За таке його вважають і видатні етнографи (Сумцов, Головацький та інші), спиняючи увагу на останках в них стародавнього слов'янського культу огня. А праця Фамінцина („Древнеарійські и древне-семитические элементы въ обычаяхъ, обрядахъ, вѣрованіяхъ и культурахъ славянъ.“ Этн. Обзор., 1895 № 3), яка присвячує не одну сторінку питанню про Купала, зазначає про звичай на свято Купала розводити на горах та полях „костры“. Цей звичай поширено, зазначає він — не тільки серед Українців, Білоруссів та інших слов'янських народів, а взагалі у всій західній Європі (стор. 9). Виділяючи зпоміж обрядових дій не тільки обрядові огні, але й живу воду та інші, він слушно зазначає: „Всматриваясь в эти странные и непонятные для городского цивилизованного жителя обряды, с непоколебимой стойкостью продолжающие по сю пору бытовать в простом народе, во многих местах Малой, Белой (а отчасти и Великой) Руси, мы невольно переносимся вглубь языческой старины; перед нами восстает живая, интересная картина языческого быта славян“ (стор. 3).

Ось це постійне та настирливе виконання з одного боку святкових купалових обрядових дій, а з другого — наявність елементів архаїчності в них, і спричинило, мабуть, те, що це свято стало надто принадним для дослідників. Дослідники не могли не вбачати, що в цьому святі та в різних моментах його святкування відбилися головні елементи поганського ритуалу, його вірувань, його ідеології.

І справді, в етнографічній літературі свято Купала є одно з тих, за яких маємо чимало праць. З одного боку, ці праці описового характеру, коли подається відомості саме тільки про святкування та про пісні. З другого боку, маємо розвідки, що на підставі зібраного й поданого матеріялу, а також літописного та архівного, намагаються встановити основні моменти свята та їхній зв'язок з іншими моментами, і святами, а також виявити та витлумачити вірування, з розгляду обрядів та обрядових дій виходячи. І коли спинитися на самій — но „Кіевской Старинѣ“ на всім протязі її, то маємо близько десятка заміток про це свято; і нам р. 1904 довелось занотувати про це свято, як його святкується на Поділлі (с. Будки). Вже годі говорити про такі праці, що торкаються поганської релігії взагалі. Вони не обминають цього свята, як

не обминають його загальні історико-літературні, що студіюють питання народньої творчости та її зразки.

Цілком природньо й зрозуміло, що питання про свято Купала, яке має чималу літературу, не являє чогось-то нового. А проте, за нашого часу, виявляючи в процесі святкування наслідки довжезної еволюції та ріжномаїтних впливів і напластувань, що їх несвідомо для себе заховує народ, треба підкреслити що-до цього свята таке: коли спостерегати святкування Купала зо всіми дрібницями, впадає в око думка про надто велику важливість свята. Всенький святковий ритуал за це промовляє, як промовляє за те і підготовка до свята.

Ось, найбільше, таке міркування примусило нас спинити увагу на даному явищі. Друге — це терен, де доводилося нам провадити працю — Волинське Полісся, — терен з етнографічного боку дуже мало обслідуваний; тому кожен матеріал, що торкається Полісся, вносить де-що, хоч і не цілком нове, але особливе.

Наші систематичні спостереження над цим явищем почалися ще року 1910, коли з доручення Петроградської Академії Наук розпочато було з діялектологічною метою наші мандрівки по Волинському Поліссі, а закінчилися спостереження р. 1924. Визначено було тоді певну територію для спостережень, які планово переводилися протягом років 1910, 1911, 1913 та 1914. Бурхливі воєнні події примусили припинити систематичну планову працю, яку пощастило відновити тільки р. 1920 і відновити, вже обмеживши самий район, тоб-то зосередивши увагу на тій частині Волинського Полісся, що залишилася в межах Радянської України, і відкинувши ту, що тепер в межах Польської держави. Територія, де взагалі переведено спостереження, охоплює повіти Ковельський, Володимир-Волинський, Луцький, Рівненський, Новоград-Волинський, Овруцький, Житомирський, а також північну частину повіту Дубенського; рівно-ж у Новоград-Волинському та Житомирському повітах за терен спостережень була переважно їхня північна частина. Що-до матеріалів, на підставі яких подається цей етюд, переважну більшість ми занотували самі. В східній частині Волинського Полісся допомогу нам подав відомий волинський етнограф Василь Григорович Кравченко та його учень Никанор Дмитрук. Їх матеріали торкаються повіту Житомирського та південної частини Овруцького. За ці матеріали їм складаємо пиру подяку.

II.

Назва свята, час, місце та підготовка до святкування.

На всьому просторі Волинського Полісся, як назви свята, слова: Купала або Купайла вживається одностайно. Проте крім цієї, так-би мовити, загальної назви, яка фіксує час святкування та основні моменти святкування, вживається ще й інших термінів, коли доводиться називати це свято. Так, по Ковельщині (Буцині), Луччині (с. Медвеже, Маневичи), Рівненщині (Стрільськ, Висоцьк), Володимир-Волинщині (Овадно, Штунь та ин.), Овруччині (Рокитно), доводилося чути такі назви: Купайлиця, Іван Купайло, Іванів день. На Житомирщині: (м. Бараші) Іван Купайлий; (Краєвщині) — Іванів день, а то й просто Купайла.

З цього приводу збираючи до купи всі спостереження й підбиваючи підсумки, треба сказати, що назви: „Купайла“ та „Іван Купайло“ випадає вважати за найбільш розповсюджені. В західній частині Волинського Полісся (тепер за кордоном) не буде помилкою визнати після зазначених назв ще й назву: „Купайлиця“, якої прикладають й до того дерева, що становить найголовніший атрибут святкування.

Що-до часу святкування Купала, то всюди воно зв'язано з днем церковного свята Івана Хрестителя. Проте святкування, що-до тривалости його у звичаях людности Волинського Полісся, не становить однастайности та однаманітности. Є місцевості, де свято Купала святкується протягом двох днів, тоб-то 23 і 24 червня, і найбільш святкової обрядової уваги надається 23 червня, тоб-то святкуванню першого дня, напередодні Іванового дня. Приклади такого святкування являє Володимир-Волинщина (Коритниця, Мосур, Овадно, Штунь, Пища, Гуща), Ковельщина (Степань, Кричильськ, Стрільськ), Луччина (Маневичи, Медвіжжя, Град'є).

Окрім того є місцевості, що в них святкування Купала відбувається на самий день церковного свята Івана Хрестителя, тоб-то 24 червня, а саме: на Овруччині (с. Ласки, с. Яблоньць та ин.), Луччині (Град'є, Яблонька, Оконск), Ковельщині (Песочно, Козлиничі, Глуша), Рівненщині (Карасин, Кричильськ).

Нарешті, треба зазначити й такі місцевості, де святкування обмежується одним днем, а саме 23 червня, тоб-то напередодні церковного свята. До таких належать крім занесених до категорії тих, де святкують протягом двох днів, ще й такі: на Володимир-Волинщині (Шапк, Олеск), на Ковельщині (Секунь, Будин), на Луччині (Городок), на Рівненщині (Удрицьк).

Коли-б ми заходилися встановити щось загально-типове що-до святкування та його тривалости, то випадає сказати, що в більшості сіл (західньої частині Волинського Полісся й північної смуги східньої частини Волинського Полісся) ми маємо приклади святкування напередодні церковного свята Івана Хрестителя. Окрім того, спостереження дали таке вражіння, що і в тих місцевостях, де святкування провадиться протягом двох днів, головну увагу засереджується на святкуванні першого дня, тоб-то напередодні Іванового дня (23). Назвавши низку сіл, де святкування справляється на самий день церковного свята Івана Хрестителя (24), ми повинні подати свої деякі зауваження. Боротьба за те, щоб знищити це святкування, яскраві приклади якої ми маємо ще з другої половини 18 в. (Дело богородської духовной консистории об идоле Купайле 9/II. 1770 Киев. Стар. 1893. VI.), коли було наказано духовним правлінням та благочинним надсилати повідомлення (репорти), чи не мають собі місце в їхніх округах забобони), провадилась досить настирливо.

І коли доводиться помічати, що місцями взагалі вимірають купальські обряди, то тут причиною цього безперечно є заборона адміністрації. Крім зазначеного вгорі можна навести ще дати яскравий приклад, а саме: це коли р. 1769 військовий генеральний суд заборонив був святкувати Купала, „как вредное застарелое игрище“ (Киев. Стар. 1885. XI, 556). І по інших

місцях провадилося боротьбу з метою викоринити цей звичай. (Київ. Стар. 1890. XI. 326—331, „Заметка о купальском празднике в Уманском у.“ Хр. Яшуржинського про те, як соцький розгонив молодь, що зібралася на святкування). Не має сумніву, що боротьба дала свої наслідки, викоренивши цей звичай по деяких місцевостях (містечки на Поліссі не всі святкують), а подекуди перенести святкування на самий день церковного свята, щоб, як мені довелося чути, не нехтувати цим Іванового свята: помолившись в церкві, вже можна поспівати й погуляти. Дуже ображало духівництво те, що святкування провадилося напередодні з додержанням ніби-то поганських звичаїв. Справу боротьби, в якій об'єдналося духівництво з урядом, переводилося не всюди однаково, і там, де вона була слабша, і де духівництво не ставилося ригористично та доктринально до святкування (як консисторія казала: „мирволили“), там залишився звичай святкування з виконанням обрядів та пісень. До цього треба додати, що святкування провадиться тільки ввечері й вночі; а вдень, тоб-то чи то 23, чи 24 червня, святкування не буває, незалежно від того, чи триває святкування один день, чи два.

До святкування Купала підготовляються завчасу: підготовка ця до певної міри відповідає календарному розкладові економічного життя, і починається з того часу, коли закінчать весняні роботи й одспівають веснянок, тижнів за два—три після великоддя; точно визначити це не можливо. Закінчуючи співати веснянок, починають подекуди купальських пісень, і що ближче до Івана Купала, тим більше перевагу мають пісні купальські. Якщо спостерегати процес підготовки в царині пісень, то її провадиться поступово, ніби відповідаючи тому поступовому збільшенню на силі сонця та на його впливі на землю: ширшає репертуар купальських пісень, до яких долучається репертуар пісень про кохання та одружіння. Крім того, настрої співачок ніби раз-у-раз підносяться, прямуючи до того, щоб усю радість, міць та силу природи виляти в святкування Купала. Цю пісенну підготовку провадиться переважно в свята, але подекуди і в будні. Дівчата сидять гуртками, і співають, а часом і водять кружала; збираються на майдані в селі, або за селом—на вигоні. Справжня підготовка, підготовка у тісному розумінні цього слова, відбувається вже перед самим святом; потреба в ній тісно в'яжеться з тими обрядовими діями, що з них складається святкування та що їх виконується в основних рисах на всьому просторі Волинського Полісся.

Оця справжня підготовка до святкування складається з таких моментів: а) виготовлення окремого дерева, а також трісок та дров на багаття, б) оздоблювання цього дерева, в) постачання продуктів на страви, г) виготовлення кулів та соломи, а подекуди й опудала на спалення.

За обов'язковий атрибут святкування вважається дерево, яке в більшості сіл звуть—купайлиця й купаило, а подекуди (Овруччина—с. Гладковичи; Житомирщина—с. Воров; Рівненщина—Кричільськ, Стрільськ; Ковельщина—Повурськ, Козлинич) „гільце“, або „вільце“, тоб-то надають йому такої самої назви, як й весільному дереву. Зрідка, як назви, вживають для нього „йолка“ (с. Степанівка—на Житомирщині), хвоїна (с. Бондароука, біля Коро-

стена). Для цього звичайно рубають сосну або березу, інколи вишню (Боровно—на Ковельщині) та в'яз (с. Воров—на Житомирщині); найбільше—у західно-північній—сосна, південій і східній—береза.

За справжнє гільце (купайлицю) вважається горішню частину дерева (сосна або береза). Що-до вишини, то в місцевостях, які розташовані у північній частині Полісся (по закутках), вона сягає сажня, інколи й більш; в південній же частині Полісся купаилиця заввишки буває менше.

Зрубати гільце повинні парубки, а оздобити—дівчата. Звичайно зрубують парубки купаилицю напередодні святкування—мало не всюди з таким розрахунком, щоб дівчата мали спроможність оздобити її як-слід, а на це треба й часу, треба відповідних речей. На оздоблювання гільця передусім вживають квіток (живих та штучних), биндочок, кольорового паперу, свічок; крім того у західній і переважно північно-західній частині Полісся вживають ще й м'яти, з якої виготовлюють віночки, якими оздоблюють купаилицю, а також прикрашають себе дівчата. Коли провести лінію від північної частини Полісся і аж до Копищ (на Овруччині), то випадає зазначити, що квітки (лісові та городні), папір, берест, трісочки мають перевагу перед іншими засобами оздоблювання; виїмку становить північна частина Житомирщини, де не вживають живих квітів. Подекуди виготовлюються не одне, а кілька купалових дерев; це звичайно буває тоді, коли село велике, й кожен куток святкує окремо. Але наприкінці свята всі кутки об'єднуються (Кашовка й Велика Глуша, Камень-Коширськ, Залазьє—на Ковельщині).

Спостереження в с.с. Скарівці, Степановці та колонії Королівці, що біля Степановки, на Новгородоволинщині, свідчать, що, не вважаючи на те, що ці села і невеликі, тут виготовляють одразу п'ять купалових дерев. Одне з них найбільше становлять підчас святкування посередині, а інші чотири—з чотирьох боків. Навкруги оцих деревин, що їх вкопують в землю, улаштовують лавки (дошки кладуть на стовбці, що закопують у землю). Дівчата співають, сидючи на лавках, а парубки та хлопці сидять збоку, не беручи в цьому участі. Святкування тут справляється протягом двох днів, при чому на перший день виготовлюють п'ять берестових купаилиць, а на другий п'ять соснових. Чому п'ять—тлумачення ніякого не довелося здобути.

Цікавий момент підготовки до свята становлять оздоблювання купаилового дерева, що звичайно роблять дівчата; місцями (на Ковельщині—Повурск, Буцин), Володимир-Волинщині (Штунь, Шаць), Рівненщині (Кричільськ, Удрицьк, Костополь) беруть участь і молодіці, керуючи та повчаючи дівчат. До самого оздоблювання парубки й хлопці ставляться не всюди однаково: у північно-західній частині Полісся до цього ставляться уважливо (Теликово, Невір, Вітли, Боровно, Буцин), допомагають дівчатам оздоблювати; навпаки, у східній та південно-східній частині (правда, не всюди) перешкоджають, і тому дівчата з оздоблюванням повинні критися, щоб хлопці, так-би мовити, не „зірвали свята“; окремо стоять ті села на східній частині Полісся, де парубки беруть окрему участь, зрубуючи дерева п'ять) та споруджуючи лавки.

В тих місцях, де парубоча молодь стає на перешкоді¹⁾, коли оздоблюють дівчата купайлове дерево, доводилося чути від старшого віку людей такі зауваження: „колись так робили: дадуть дівчатам вбрати гарненько купайлицю, тоді й починається святкування“.

На те, що парубки неоднаково ставляться до оздоблення купайлиці, треба дивитися — з одного боку — як на рису, що свідчить про розклад і занепад ідеологічного розуміння святкування; його захоче й підтримує консервативніша частина села — жіноцтво, до якої поступовіша частина чоловіцтво — ставиться скептично; з другого боку, саме святкування являє моменти найрадіснішого свята, де жарти, гумор становлять відмітну рису. Крім того, оці перешкоди з боку парубків, крім виявлення жартовливості, потіхи, радощів, виявляють ще одну цікаву рису: в одному місці (с. Заячичи, на Ковельщині) парубки відбирають від дівчат купалове гільце й розривають, а дівчата швидко виготовляють нове й оздоблюють його. Чи не є це несвідоме символічне виявлення ідеї вмирання і народження?

До питання про оздоблювання купалового дерева треба додати, що підчас оздоблювання дівчата співають купалових та інших пісень, але ці співи не мають організовано-урочистого характеру; співи ці відбуваються так, як вони звичайно при нагоді всякої іншої роботи, хоч тут помічається вже веселий святочний настрій.

Місцем, де відбувається святкування Купала, буває головний майдан на селі, високе місце, вигон (на північній частині Полісся); подекуди святкування відбувається за коловоротом, тоб-то за селом (с.с. Лука та Дворище — на Житомирщині; с. Степанівка — на Коростенщині; с. Рокитно — на Овруччині; с. Стрільськ на Рівненщині), в полі, і навіть у лісі (панське купало біля Житомира)²⁾.

III.

Порядок святкування Купала

Складається на Волинському Поліссі з таких основних моментів: 1) вшанування гільця — купалового дерева — співання біля нього пісень та кружіння дівочього хороводу, 2) розкладання багаття, 3) спалювання або потоплення гільця, 4) спалювання соломи (кулів), а инколи опудала, 5) скакання через огонь, 6) вечері, що її улаштовується подекуди підчас святкування. Нарешті, до цього треба додати ще про звичай купатися та качатися по землі, і як загальну рису, що супроводить святкування, — жарти, бігання, то-що. Святкування починається з того, що вшановують гільце; запаливши на ньому свічки (берестяні, воскові, березові), стають навкруги дівчата й починають співати пісень та кружати, а там, де гільце вкопане і дівчата співають пісень сидючи, закінчуючи співи, переводять кружіння. Співають пісень урочисто, дбайливо, немов виконують якийсь то релігійний ритуал. В співах подекуди опріч дівчат беруть участь і молодіці та й старі баби (на Ковельщині —

¹⁾ Порівн. Чубинський. Труды, т. III, 193; Kolberg I, 202 (Pokucie); Korcynicki (Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, т. XI. 176).

²⁾ Порівн. Де-Воллан, Угро-руські народні песни.

Залазьє, Боровно; на Луччині—Град'є, Маневичи), які дбають проте, щоб ця частина святкування відбулася, як годиться їй.

Урочистість святкування більшає через те, що тут таки поблизу розкладають багаття, і це становить початковий важливий момент в процесі святкування. Це багаття запалюється в більшості місцевостей звичайним способом: приносять жару й роздмухують, запалюючи кору берези, бересту, то-що. Але доводилося чути в двох місцях (Боровно і Борках на Ковельщині), що на багаття здобувається огонь тертям деревини об деревину (Порівн. Prof. Adam Fischer „Lud Polski“. 1926, стор. 35, „Żywy ogień“, 140 і ин.). Цей огонь здобувши, запалюють свічки на купальському гільці. Огонь, що його розкладають підчас святкування, повинен горіти протягом усього вечера й ночі, і про це повинні дбати парубки, стежучи, щоб він не згас. Що-до форми здобувати огонь тертям деревини об деревину, то на північній частині Володимир-Волинщини і Рівненщини (Пища, Гуща; Стрільськ, Удрицьк) доводилося чути про те, що колись уживалося цей спосіб. За важливий момент святкування, крім того, вважається ще вечерю, яку влаштовують іноді. За нашими власними спостереженнями виявилось, що влаштовують її на Ковельщині (Леликово, Борки, Залазьє), на Овруччині (Рокитно), на Володимирщині (Олевськ). Що-ж до інших місцевостей, то за винятком зазначених вище спостережати не доводилось (порівн. Сумцов. «Культур. переживания». Киев. Стар. 1889. VIII. 420—427). Там, де влаштовують вечерю, звичайно це буває не наприкінці свята, а так-би мовити, всередині: коли відспівають пісень про Купала та про сватання, сідають за страву. Готується капуста, рибу та горох, вдовсталь буває горілки. Треба додати до цього, що горох не тільки на Волинському Поліссі, але на всій Волині вважається за страву ніби-то ритуальну, бо готувати його обов'язково треба підчас обідів, що їх улаштовується, коли переходять у нову хату, коли справляють закладни нової хати, підчас хрестин та похорону, то-що. Після вечері святкування набуває жвавішого характеру; співи стають гучніші, голосніші, і змістом пісні більш відповідають настроєві—веселому, жартовливому; та урочистість і поважність, що її помічається спочатку святкування, зникає. Коли закінчують співати пісень, святкування позбавляється урочистого характеру; перед тим як мають потопити чи спалити гільце, його розривають, ламають, вищипують гіллячки. В Рокитному на Овруччині нам розповідали, що за старих часів, коли досить бувало наспіваються, тоб-то коли урочиста частина свята відбудеться, парубки сідають на коней верхи, і, хто жвавіший та спритніший, під'їде швидко до дівчат, вихопить від них гільце, одволоче на півверстві й покине, а тоді, обірвавши гіллячки, спалюють його (теж у в. с. Степанівці, Коростенськ. окр.).

Оскільки можна спостережати було, на всьому просторі Волинського Полісся користаються тільки з гіллячок гільця. Гіллячки, як переконані в цьому поліщуки, мають чарівну силу. Дівчата їх обірвавши, а також і парубки швидко біжать з ними до своїх осель з тим, щоб випередити відьму: як хто швидко прибіжить до своєї хати з гіллячкою від вільця і не дасть відьмі вскочити до оселі, відьма не буде мати спроможности протягом цілого року шкодити тій оселі й людям, що тут живуть, шкодити найбільше тим, що відбиратиме

молоко від корів. Окрім того, ці гіллячки ще встромляють у стріху і несуть на город та кидають на грядки. Це забезпечує добрий врожай городини, огірків, переважно¹⁾ (с. Повурск, Заячичі — на Ковельщині). В деяких місцях (Рокитно — на Овруччині, Стрільськ — на Рівненщині, с. с. Медвеже — на Луччині; с. Стобихва, Повурск — на Ковельщині) разом з гіллячками зривають з гільця і запалені свічки та біжать з ними до своїх осель, поспішаючи ввійти до хати з такою непогашеною свічкою. Якщо свічка по дорозі до хати в когонебудь гасне, це є певною ознакою, що відьма раніше вскочить до хати і забезпечить собі тут поживу на молоко на цілий рік. Повернувши після цього на те місце, де провадиться святкування, закінчують справу з гільцем, власне кажучи, з його стовбуром: його або спалюють або топлять в річці. Наші власні спостереження, хоч вони й торкаються широкого простору — усього Волинського Полісся, не дають певного ґрунту, щоб установити щось типове в цьому питанні; — можна сказати, що купалове гільце й спалюють і топлять; там, де топлять, перед тим, як топити, обривають гіллячки вже біля самої річки. Про це не буде помилкою сказати, що спалювання купалового гільця є звичай, на Поліссі ширше розповсюджений. Ті спостереження, що довелось нам переводити останнього часу, і що їх стверджують повідомлення волинських етнографів — В. Г. Кравченка та його учня Н. К. Дмитрука (повідомлення подано протягом 1922—24 років), дають ґрунт для таких висновків; проте для південної частини Волинського Полісся за переважний звичай треба вважати ніби-то топлення гільця у річці; у північній-же переважний звичай — спалювання. Звісно, що ухили в той чи той бік можна помічати незалежно від цих установлених форм святкування. І це цілком зрозуміло, бо рухливість звичая являє надзвичайно помітну рису, яка відбиває на собі впливи тих чи тих сусідів.

Спалювання купалового гільця відбувається так: його кладуть на багаття, а инколи, щоб спалити гільце, приносять куль соломи (Степановка, Бондарівка, Гладковичі, Виступовичі, Ласки), і на ньому спалюють гільце.

Що-до топлення гільця, то, як спостерегалось, воно відбувається переважно в місцях, де є став або річка (і то не всюди), і навіть за деякими звідомленнями (с. Дворище, с. Воров) ніби-то спалюють і топлять гільце. Ці звичаї можна сполучати тоді, коли купалових дерев виготовлюється кілька разом. Цікаво зазначити звичай із с. Луки Левківської на Житомирщині (матеріали Н. Дмитрука 1922 р.). Купалове дерево несуть до води, встромляють його в кулика, що їм хату вшивають, та й пускають на воду, співаючи: „Плив, Купало, за водою, а я по Петрі за тобою“. Та й тікають всі від річки, щоб „чорт не похалав, а то він тоді саме вилазить з річки“.

До тих обрядових дій, що відбуваються з гільцем, треба додати, як дуже цікаву, те, що довелось занотувати в с. Ворові, і що становить одмінну рису порівнюючи з іншими матеріалами. В с. Ворові на Житомирщині (матеріали В. Г. Кравченка) дівчата несуть купалове гільце, оздоблене свічками, на кладовище, співаючи пісні, де згадується за відьму. Набравши у хвартухи землі із свіжої могили, повертаються з гільцем до села; тут обходять з ним

¹⁾ Порівн. Чубинськ. — Труды, т. III, 193. Kolberg т. I, 202 (Pokucie).

село й насипають взятої землі під ворітьми кожної оселі. Де є відьма, вона обов'язково повинна, на думку селян, вийти напроти гільця. Після цього гільце топлять у найглибшому місці річки тихенько, щоб не побачила й не почула відьма та не витягла його; всі переконані, що коли відьма вирве хоч одну квітку з цього купалового гільця, то користатиметься молоком від усіх корів на селі. Топити це гільце, звичайно, повинна найдужча дівка, яка не боїться відьми і топить вночі. Коли гільце втоплять, усі дівчата швидко біжать туди: де баби отіпають коноплі, й тут, набравши у хвартухи костриці, сиплють цю кострицю поперек дороги біля тої оселі, де безперечно є відьма з тим, щоб черви зліз у відьми весь сир, бо, певні селяни, скільки насипано костриці, стільки буде черви. — Тут-же вживають ще й такого засобу. Молодиці беруть дві свічки — одну ту, що її, коли молодиця виходила заміж, привезла була світилка, а другу — „стріченську“, свячену. Ці свічки кладуть на Купала на воротах, а в стовпи, що на них навішено ворота, забивають залізні зуб'я від борони. Відьма тоді не може вступити в це подвір'я, а як йтиме біля нього, то від люти тільки погризе зубами свічки.

Аналогічних деякою мірою засобів, уживається і в Бондарівці (на Коростенщині), де святкування Купала йде до занепаду. Дівки сиплють плоскінь (кострицю) під ворота кожної оселі¹).

Важливий момент, що стоїть у зв'язку із спалюванням гільця, — скакання через огонь. Треба зазначити, що видбувається воно переважно тоді саме, коли спалюють гільце (с. Дворище — на Коростенщині; Леликово, Ветли, Самари — на Ковельщині та ин.). В західній частині Волинського Полісся, де нам доводилося провадити спостереження ще за часів дореволюційних, звичай скакати через огонь (у північній частині Володимирського повіту: с. Пища, Олеск, Мосур; Ковельського — Боровно, Залазьє, Мала Глуша; Луцького — Лишнівка, Годомичи), хоч у зазначених місцевостях досить помітний, але тільки в небогатих, і то переважно глухих. У с. Велик. Медвежому тоді, коли нам довелося бути там (р. 1913), за нього залишилися тільки спогади: „не роблять цього, бо сміються з цього“ — казали мені, але: „це за нашої пам'яті робили“. Скакання парами видбувалось так, що скачуть хлопець з дівчиною; влучне скакання віщує — щастя парі, невлучне — долю, нещастя. Якщо хто опечеться, або обсмалиться, то його й життя „опече“, „обсмалить“ (с. Буцин, Боровно, Секунь, Залазьє — на Ковельщині); такі тлумачення довелось почути тут од селян.

В східній (тепер радянській) частині Полісся (с. Дворище) скакання відбувається теж через той огонь, що на ньому спалюють купалове гільце. Але в цей момент спалювання дівчата становляться у два рядки — самі вони не скачуть, а викликають парубків, і як хто відважиться, то всі дівчата й хлопці розбігаються, бо переконані, що той, хто скакав, зв'язався з нечистою силою, за допомогою відьми²). Окрім того, тут-же, в східній частині Волинського Полісся, звичай скакати через огонь зберігся у с. Ворові, де скачуть дівчата

¹) Порівн. Kopernicki, Zbiór t. XI.

²) Порівн. Сумцов: „О свадебних обрядах“, 91—92 і Журн. М. Н. Пр., 1880, ССХІІ, 78; Афанасьев, III, 711—712.

і через той огонь, що розкладають з костриці, а також зберігся він у с. Гапківці, с. Дворищах, кол. Валках — на Житомирщині. Проте треба сказати на підставі спостережень як над східною, так і західною частинами Волинського Полісся, що цей звичай іде до занепаду, а подекуди й зовсім зник.

У зв'язку із спалюванням гілця слід згадати звичай, що мало не зовсім зникли, — спалювати жердину, обмотану соломом (с. Гладковичі біля Овруча — матеріали В. Г. Кравченка і мої спостереження), колесо обмотане соломом (сс. Повит'є і Деликово на Ковельщині) та мазницю, яку теж обмотують соломом¹⁾ (с. Залазьє, на Ковельщині); як колесо, так і мазницю становлять на вершечку дерева, і тоді запалюють. Нарешті (с. Удрицьк — на Рівненщині, Мосур — на Володимир-Волинщині, с. Копище — на Овруччині), висаджують на верх дерева куль соломи й палють (Велицьк — на Ковельщині; Овадно — Володимир-Волинщині). Місцями (на Володимирщині — Штунь, Пиша; та на Луччині — Град'є, Маневичі) куль соломи спалюють, кладучи його на багаття і, коли він займеться, кидають гілце.

Під час наших мандрівок по Волинському Поліссі доводилося чути, переважно в Луцькому та Ковельському повіті, а також у північній частині Рівненського і Овруцького, про те, як колись-то запалювали обмотане соломом колесо і спускали його з горбочка, як воно раз-у-раз розгоралось, котючись, і як, докотившись, падало у воду. Довелося це чути в селах, що по узбережжю річок Уборті, Турії і найбільше, Стохода. Яскраво також про це розповідали у с.с. Самарах і Борках — на Ковельщині. Проте не довелось спостережати цього звичаю — не саме тоді, коли ми мандрували буди по Волинському Поліссі.

Всі обрядові дії, що низку їх ми подали, виявляють одну провідну думку — забезпечити добробут, набувши від природи тих сил, що до найвищого ступеня міці доходять підчас свята Купала. Волинсько-Поліська людність прямує до цього двома основними шляхами: а) вживаючи засобів, щоб зміцнити своє здоров'я через зближення з вогнем, водою й землею та б) вживаючи засобів, що забезпечують господарчий добробут, обороняючи від нечистої сили.

За належне до першої категорії засобів треба вважати купання. В народі збереглося повір'я, що цього дня купається само сонце: „так підійде трохи, тоді колесом-колесом, тай гульк у низ, тоді другої раз, а нарешті й третій“ (розповідали в с. Яревищах — Володимир-Вол. повіту і в с. Борках, Ковельск. повіту в р. 1913)²⁾. Тому викупатися в цей день разом із сходом сонця вважається за доцільніше і найкорисніше для здоров'я. Крім того качання по землі входить до числа моментів, тісно пов'язаних із святкуванням Купала. Звичайно це відбувається по закінченні урочистої частини святкування, і подекуди з цим ідуть за село, в поле, несучи навіть з собою берестяні свічки. Поміж тих засобів, що зміцнюють добробут взагалі і забезпечують успіх боротьби з нечистою силою, основне місце належить уживанню цвіту папороті, що ґрунтується на мрійницькому віруванні

¹⁾ Етногр. Обзор., 1891, № 4, стр. 190—192.

²⁾ Про це саме нам довелось чути на Ольгопільщині (с. Устьє, с. Яланець) у р. 1923.

в те, ніби-то він цвіте. Хоч у процесі святкування це не виявляється, але тісно пов'язується із святом Купала, бо ця рослина ніби-то цвіте в ночі, напередодні Іванового дня. Цвіт її жовтенький, дуже вогнистий, дрібненький, цвіте він тільки один момент і зараз-же обсіпається. Тому, хто здобув цей цвіт, йому все відомо: хто відьма, хто злодій, хто коли вмере, скільки в кого дітей буде, хто коли й з ким одружиться, а нарешті з ним можна здобути легко тих скарбів, що їх закопано в землю. І через те нечиста сила завсіди ставить людям перешкоди до здобуття цього цвіту. Підчас його хвильового процвітання буває грім, дощ, блискавиця, але цієї ночі, тоб-то 23 червня, грім нікого не забиває і нічого не палить. Тому відважні люди йдуть, щоб здобути цього чарівного цвіту, який дає людині надзвичайні знання й силу. А на це треба вживати обережніших засобів: свяченого ножика — щоб зрізати цвіт і свяченої крейди, щоб обвести лінію, де доведеться сидіти, чекаючи розцвіту, а зрізавши, треба підрізати шкіру на руці своїй і заховати туди цвіт. Знання місцевих знахарів людність зв'язує з тим, що їм пощастило здобути цей цвіт.

Згадати треба ще про збирання роси вранці в день Купала; збирається її на межах (с. Карасин, с. Борки — на Ковельщині) і тримати її треба в горшечку за образами; вона має цілющу силу, і з неї може бути дощ, коли вміти з нею поводитися (порівн. М. Ф. Сумцов «Культурные переживания», 1890 X — XII. 603, 604 і нашу статтю: Етнографія в працях акад. М. Ф. Сумцова. Записки історично-філолог. відділу У. Ак. Н., т. VII — VIII, стор. 30).

Огляд засобів, що їх вживають, щоб забезпечити собі добробут, підчас Купалового свята на Волинському Поліссі закінчімо, спинивши увагу на збиранні трав та квітів. Набравши в себе найбільшої сили, вони, за народним переконанням, мають цілющу силу: їх засушують і тримають при хаті. Крім того, деяких трав уживається на самий день свята — зеленим чорнобилем оперезуються, щоб взагалі забезпечити себе від хвороб (с. Буцин, Секунь, Яревище); розповсюжене вживання м'яти; так само вживають любистку та липнику, „щоб хлопці липли“ та інших трав¹⁾.

Одну з найголовніших частин святкування Купала являє співання пісень. Занотовано було їх тільки зміст, а не мелодію. Що-до змісту пісень, треба на першому місці поставити пісні про Купала та про Петрівочку і про огонь („Ой на горі огонь горить“). В зв'язку з цим стоять пісні про кохання (Купайло леліє, вечоріє; через бор зелененький біжить кінь вороненький, на нім Данилко сидить; перейми, Насте, коня вороного, та й мене молодого).

Цей момент в святкуванні, власне кажучи, домінує; саме його як — найширше та найповніше виявляють пісні. Всі ті вчинки, що бувають у зв'язку з коханням, в їхніх різноманітних проявах, а саме: одружіння, щасливе та нещасливе життя, незадоволення з кохання й розлука — про все згадується в піснях. Прямування до добробуту в родинному оточенні спричинює відповідні побажання, а разом з тим і боротьбу за забезпечення добробуту: щасливе кохання, як основа родинного добробуту, врожай та статок у господарстві — як основа матеріального добробуту. У піснях згадується за

¹⁾ Порівн. Kolberg т. I. Pokucie, стор. 205—202. Prof. Adam Fischer „Lud polski“. 1926, стор. 141—142.

відьму, як ворога цього добробуту, а з приводу невдалих вчинків відьми висловлюється радісний настрій і відповідні їй, як ворогові, побажання (повлазили-б відьмі очі).

Підсумовуючи зміст пісень, треба сказати, що окрему групу становлять жартовливі пісні, де дівки глузують з парубків. Сумцов бачить тут наслідки „умикання“ та ворожого настрою до молодого, як до ворожої сторони, з боку молоді та її подруг¹⁾.

IV.

Отже, свято Купала, як воно відбувається на Волинському Поліссі, як бачимо, являє в своїх дрібницях сукупність усіх тих елементів, що відбивають усі моменти в житті народа-хлібороба. Свято це становить, в залежності від умов, в яких переводиться святкування, певну запоруку добробуту та щастя в широкому розумінні цього слова. Звідси повне та вичерпливе використання усіх тих сил та засобів, що цей добробут, це щастя, на думку народа, забезпечують. Тут треба помітити, як основний момент, культ вогню, пошану до його величності й сили, а також до води й землі; далі широке намагання зблизитися, немов поєднатися підчас святкування з природою, від неї усього того набуваючи, що забезпечує добробут, як шляхом простого його зміцнювання, вкорінювання в життя, так і усунення тих шкідливих впливів, що цей добробут порушують. Отже, боротьба з одним з найяскравіших ворогів — відьмою — являє видатний елемент у процесі святкування. Поміж бажаних рис добробуту позначається родинне оточення; прямування до заснування родин складає одно з найвизначніших елементів, які цілком в'яжуться і з календарним становищем самого свята, і з життєвими умовами народа-хлібороба.

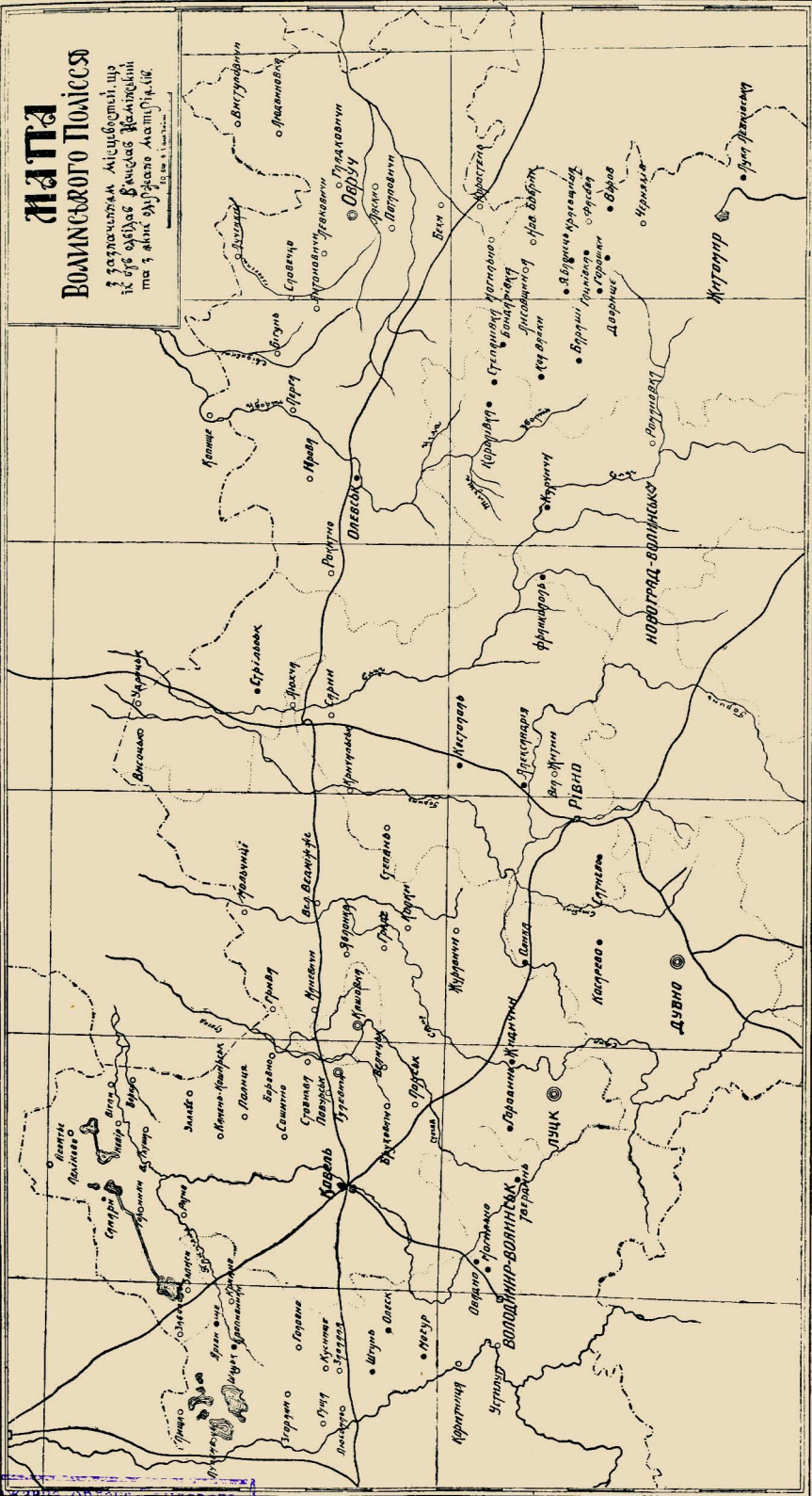
У Густинському Літопису подається відомий опис свята Купалового мало не з тими самими рисами, що загальний формі і тепер єсть на Волинському Поліссі. Автор літопису зазначив, що Купала вшановували „в то время, егда нмяше настати жатва“ (Пол. Сообр. Рус. Лет. т. II, стр. 257). Це цілком в'язалося з календарними міркуваннями: доспівав хліб, в природі все доходило найвищого розквіту, а сонце—своєї сили, тепла та впливу на природу. Це впливало й на життя людини, і цілком слушно зазначають етнографи, що ті „пгрища межи сели“, за які згадує літопис (Лавр. сп. вид. 1872, 12) правдоподібно були підчас саме найбільшої творчої сили природи, тоб-то на Купала, і на це свято припадали, як гадають, шлюбні²⁾. Ось це основне оточення, в якому складається добробут і за яке згадують пісні,— шлюбні звязки,—й прямування до встановлення їх являє собою той живловий елемент в святкуванні, що його не викорінити ніякими наказами, ніякими заходами. Сама назва купалового дерева—вільце чи гільце, яке становить неодмінний атрибут весільного ритуалу, правдоподібно звязує несвідомо з купаловим святом ті шлюбні, що справді колись тут відбувалися³⁾. Скакання

¹⁾ Києвск. Стар. 1889. VIII, 420—427.

²⁾ Сумцов, Культури. переживання, Києв. Стар. 1889. VIII. 420—420—428. Веркович. Описаніе быта болгар, стр. 8. Ястребов. Обычай и пѣсни русск. сербов, стр. 408.

³⁾ Ibid.

Додаток до статті Блуждосла Камінського: "Блато Кулака на Волинському Поліссі"



МАПА
ВОЛИНСЬКОГО ПОЛІССЯ
 з зазначенням місцевостей, що
 їх вів описав Блуждос Камінський
 та з шк. масштабу 1:100,000

Державні архіви України
 Червоного Кіровоградського
 Республіканського архіву
 УРСР імені Кірова

Складено по підставі мапи, що в 1915 вів Блуждос Камінський
 „стета с командирскє“ Известия Под. П. Акад. Наук 1914 кн. 2

парами через вогонь, що ще подекуди на Волинському Поліссі залишилося, а здебільша зникло, теж яскраво промовляє за шлюб, за парубання, являючи безперечно архаїчну рису. До неї додати варт і те, що місцями улаштовують на Волинському Поліссі підчас купалового свята вечерю, яка може нагадувати жертву, що її приносили за поганських часів. Всі ці моменти поєднуються звичаєм обрядового вживання вогню, звичаю, який початок свій губить у глибокій давнині, і справді поширений був у західній Європі—Франції, Німеччині, Англії, Польщі (Овсянко-Куликовський). Як звичай, він не тільки відбувався підчас свята Купала, але й на весіллі (Сумцов. О свадебных обрядах стор. 91—92) і навіть у сибірських татар (Журн. М. Н. Пр. 1880 ССХІІ, 78). Проте повсюди в Західній Європі розпалювання багаття „Johanisfeuer“, або „le feu de St. Jean“ припадає саме на свято Купала (Nowosielski, Lud ukr. I, III. Афанасьев III, 711—712), обряди якого, як бачимо, мають у собі основні моменти найголовніші та найцікавіші в житті. І самий процес святкування Купала на Волинському Поліссі одю народню думку виявляє, а разом з тими і ті спільні основні елементи, що поєднують його, як зазначили дослідники-етнографи, з західно-європейськими народами. Проте, коли-б поставити питання, з яким саме в найтісніший зв'язок можливо поставити святкування Купала на Волинському Поліссі, на нашу думку випадало б дати відповідь: зі святом Sobótki, що й досі відбувається у Польщі. Наближає його до свята Sobótki не тільки основні риси самого святкування, дрібниці обрядові і основні вірування, але й сама назва у тих місцевостях, що близькі до західньої частини Волинського Полісся (Prof. Adam Fischer, Lud polski 1926, стор. 140—143): „Sobótki na Podlasiu i Mazowszu zwie się „Kupałnocka“, gdyż na Rusi zowią się Kupała“.

Проф. Д. І. ЯВОРНИЦЬКИЙ.

Член—кореспондент У. А. Н.

РИБАЛЬЧІ ЗАВОДИ НА НИЗУ ДНІПРА.

Передмова.

Автор статті „Рибальчі заводи на низу Дніпра“—Василь Пилипович Тищенко. Він народився і жив в посаді Крюкові, що на правому боці Дніпра, супроти Кременчуга. З діда і з батька купець. Будучи купцем, він також удавався і до науки, найбільш до народознавства. Закликав до себе відомих в його часи кобзарів, записував од них думи, історичні й побутові пісні; їздючи по селах, додивлявся до народнього життя, вів розмови з бувалими людьми і подавав замітки та статті до журналів та газет. Як раз в ті часи видавався в С.-Петербурзі український славнозвісний журнал „Основа“ (1861—1862 рр.), де приймали участь найвидатніші українські вчені та письменники — Костомаров, Куліш, Шевченко, Стороженко, Марко Вовчок, Руданський, Глібов, Номис, Мордовець, Ніс, Ганна Барвінок, Павло Чубинський, Афанасьєв-Чужбинський, Жемчужников та інші. Між тими славетними іменами бачимо також і Василя Тищенка, який надрукував, наприклад, статтю „З народних уст. Чорноморські козаки. Од Херсонського купця Г. С. Рябокonia“ (1862, II). Статтю „Про рибальчі заводи“ В. П. Тищенко написав також для тієї-ж таки „Основи“, але журнал „Основа“ прийшовся не до смаку російській цензурі і швидко сконав свої короткі літа, через що стаття В. П. Тищенка і не побачила в свої часи світу.

Після смерті самого автора все те, що він написав, перейшло до його сина, Івана Васильовича Тищенка. І. В. Тищенко був землевласник Катеринославської губернії і жив у власному маєтку, коло села Весело—Іванівки, Верхньодніпровського повіту. Він славився на всю губернію, як зразковий хазяїн і як спочуйливий чоловік до науки. В 1906 році він закликав мене до себе для розкопів могили на його землі і дав мені всі кошти для того. В його будинку я побачив велику бібліотеку українських книжок; тут же взяв, що його батько був співробітником журналу „Основа“ і лишив після себе чимало рукописного матеріялу. З дозволу власника я передививсь увесь той матеріял, всі думи й пісні списав собі, списав також і статтю про рибальчі заводи на Дніпрі. Листи рукопису не були понумеровані, деякі були надірвані; на деяких чорнило висохло і лишило тільки жовті плями. В. П. Тищенко писав своєрідним правописом, який тут залишаємо. По самому змісту стаття про рибальчі заводи на Дніпрі дає коштовний матеріял для історії промисловости

всієї нашої Дніпрово-бугської країни. Од кінця XVIII століття ми маємо таку-ж статтю російського академіка В. Зуєва „О бывших промыслах запорожских козаков“ (Месяцеслов, Спб. 1786, 10 — 14). Од половини XIX віку (1862 року) маємо статтю В. П. Тищенко „Рибальчі заводи на низу Дніпра“.

Сього року, по ранній весні, лучилось мені по своїй справі приїхати в Херсон. Багато я дечого чував од покойного панотця про рибальчі заводи на Дніпрі та на Лимані; та таки й самому змаличку траплялось бувати на деяких, та звісно — діло давнє: все, що бачив, те ввижається, як крізь сон. Шибнула охота побувати на тих заводах знову, розвідати про тамешні порядки, подивитися на лямщицький побут. А тут спасибі на те й чоловік добрий навернувся, таки тутешній купець Гнат Степанович Рябоконт, знаємий уже читачам по оповіданням його про чорноморських козаків¹⁾.

— Та й гарна-ж, каже, година стоїть! Треба проїхатися до свата в завод. Чи не хочете поїхати зо мною? А тут тільки того й бажали. Неначе він наперед пізнав мою думку. — Чому не хочу? кажу. З дорогою душею.

На другий день вранці шаландою пустились ми вниз по течії Кошової²⁾. Довго шаланда наша пробиралась поміж мореходчими купецькими судами, поки вибились на простор. Та й багато якого насунуло, річкою до Херсонського порту тих суден! За день до того рейд і Кошова були пустісінькі; а тепер за мачтами, мов за лісом, і не проглянеш. Всі вони зімували в Одесі і оце з зімівлі повертались з обшарпаними боками: яке без галюна³⁾, а у якого то й цілісенького боку не стало. „Ото, кажуть, така безпечна в хуртовину зімівля в Одесі“.

Вибившись напьяли парус, і нас потягло легеньким вітерцем. Скоро над правим берегом пішла верстов на три кручею гора; на верховині її і під горою ще тягнетця сельбище, підгороддя, яке зветця Сухарне. Там-же таки салотопні, кушницькі заводи, а ліворуч, стіки видко, плавні.

— Що це за село? спитав я у Рябоконтя, як поминули ми Сухарне, показуючи праворуч рукою. Село те виднілось на лощині, верстов за дві од берега.

— Агищево! одповів той. Тут колись вільну горілку продавали. Що тут погубило п'яного люду! Низи оті по весні скрізь заливаютьця водою, а як ото кажуть, що п'яному море по коліно, то не один п'яний, по цій примовці, в цих калюжах і життя свого рішився:

— Та тут і не те ще бувало, додав шаландщик.

— А що-ж тут бувало? спитав я.

— Нехай бог милує всякого хрещеного від таких напастей, які по ночам трапляютьця п'яним. Старі люде кажуть, що саме в цих болотах чорти кублятьця. Оце, кажуть, який п'яний вийде з шинька, то не пройде й гона,

1) В журналі „Основа“, 1862 року, лютий, стор. 54, В. П. Тищенко надрукував статтю „З народних уст. Чорноморські козаки“ од Херсонського купця Г. С. Рябоконтя Д. Я.

2) Кошова, права вітка Дніпра, пониже Херсона. Дивись: Эварницькій, Вольности зап. коз. 1898, 175. Д. Я.

3) Галюн, вірніше „галюкн“, голанське слово: „ніс морського судна“. Д. Я.

як ёму назустріч приятель, найзнакоміший, гарний, давній приятель. „Куди це ти Грицьку, чи там Іване“?— „Куди-ж? Додому“! оддасть той, хляючись на всі боки.— „Тай й я тож! Ходім умісті!“— „Ходімо!“ проварнякає п'яний, ледве повертаючи язика в роті. От він ёго і поведе такими гарними стежками, що він нігде й ніг не покаляє: скрізь через мочари, затоки та ерики містки наведені. Воде він, воде, а тоді приведе та й посаде на ступень од прирви та як заляскає в долоні! А той п'яний як прочмихаєтця та як гляне, аж воно навкруги нёго невилазна багнука, а перед ним страшенна прирва. Тоді вже той хміль так зразу і з голови вискочє! А що вже як затагне до себе нечиста сила сюди якого музиканта, скрипаля, чи там катеринщика пограти на музиках, так таким ёго угостить за ту музику, що... Підпилому гралєві здавалося, що він пив нийласіці напитки та їв найласіці наїдки, а потім як прочахне він од хмелю, то побачє, що перед ним коровячі кізяки та бурі конячі сибл...

Ми поминули й Агищево.

По лівому берегу Кошової од самої пристані, звідки ми відчалили, тягнулись все плити, понагнані ще минулого року з Білорусії жидами. То ті, що їх влітку не встигли продать та позавадили в тиховод на зімівлю.

— Та й багато-ж якого лісу приганяють до Херсона! сказав я Гнату Степановичу.

— Цей ліс, що ми бачили, непроданий; а скільки-ж ёго за літо порізано на дошки та дошками та кругляками порезпродано в інші порти,— як ото Одеса, Миколаїв, Керчь, Феодосія, на південний берег і другі місця. Е, де що й ділось? Та хіба ёго в прежні годи стільки бувало? Один Миколаїв пожирав сот по дві плотів, якщо не більше, не кажу вже про дрібний ліс— ялецький брусок, кровву, лати, брянські дошки. А Севастополь, Одес? Та що й казати! Минуло времячко! Перевелась лісна торгівля в Херсоні ні навіщо. Та добро-б одна лісна, а то куди не кинь, то все клин. І на хліб святий в Одесі нема ходу. Після війни все як одрізано; все зубожило. В Севастополі, Миколаїві, Одесі казенних работ зовсім мало. А як хто й зробє яку роботу казенну, то не одну пару чобіт стопче, поки виходє гроші.

Тимчасом, як ми вели таку розмову, шаланду нашу свіженький вітрець підгоняв все швидче й швидче.

— Держи, хлопче, до берега! гукнув Гнат Степанович. Здоров був, хазяїну! Чи ти ще живий? Риба є? Ми до тебе в гості! Вари лишень швидче обідати! гукав Гнат Степанович, поки шаландовщик причалював до берега.

Я озірнувсь і вбачив, що ми вже під хатою. Хазяїн йде нам на зустріч і тільки осміхаєтця на швидку річ Гната Степановича, а далі, діждавшись кінця її, оддав: „Прошу покорно! Якої-ж вам? За красну пробачте, бо сами знаєте, що наші снасті такої не люблять. Хіба підлящика зварить?“

Мій супутник сказав, що й підлящик риба добра, як тільки ёго зварити на стябло.

На тому й поклали: підлящик на стябло. Хазяїн зараз витяг з сапети пятеро живисеньких, оддав їх перечистити жінці і наказав, щоб зваривши їх, ще-б добре полєкувала. Оддавши такий наказ, він повів нас до хати.

В тутешніх рибальчих заводах багато є способів ловити рибу, опріч неводів. Ловлять сітками з поріжжю, сітками без поріжі¹⁾, крючками, кóтами, вятірями. Ловлять і другими способами, та то вже повсемістні, то я їй промовчу за них. Кажуть, що ловити рибу крючками, кóтами та вятірями не дозволено од правительства, а проте кóтами та вятірями все-ж-таки ловлять рибу. Не скажу про крючки, бо не бачив, а що котів та вятерів багато є, опріч П—х. Найбільш траплялось нападати мені на них в озерах та протоках на Потёмкина острові²⁾. Кажуть, що і крючки не зовсім повиводились, та тільки тоді так розсипають лави, що одні лямщики можуть їх знайти по своїх пригметах, та їй то кішкою.

В кóти починає йти риба, як тільки лід розійдетця на річці; йде всю весну, літо та осінь, аж до заморозків. Розставляють їх так: виплетену очеретяну, або з соснових кілочків, в палець завтовшки і аршина $3\frac{1}{2}$ заввишки, забору „переспають“ на мілкому місці через усе озеро; в заборі тій роблять в трьх, або в чотирьх місцях закутки, глядячи на те, яке вишрку озеро.

От по весні, як тільки настане пора рибі тертись, то вона і йде на мілке в плавні, опріч красної, яка в плавні не заходе. Дійде вона до забори та там і тикнетця: далі нікуди йти, і пішла по заборі шукати проходу. Поти шукає того проходу, поки не доберетця до якої закутки: туди ввійшла, а звідти вже вибачайте, бо там так хитро позакручувано, що хоч цілісеньке літо шукай виходу, то не найдеш ёго. Там инча їй насіння випустить. І Боже, яка сила там, по тих закутках, рибячого кавьяру гине! Тому-то їй заборона на ті кóти. Щодня хазяїн наїздить та підсакою вибирає з тих закуток рибу.

На вятірі плетуть сітки на шталт литвинської шапки, так що спереду широка, а під кінець все вузче їй вузче; ці сітки напьялюють на обручі; од переднього обруча йде в середину коротенька сіточка; в кінці тієї сіточки заставлена невеличка дірка, щоб можна було пройти рибі, а з боків проводять плетені з ниток крила та їй ставлять по стіки там в ряд перед протоком в озеро. В вятірі риба заходе так-же, як і в кóти; і тут вона багато задарма губе насіння, а то-ж воно колись-би була риба.

„Через те, що кóтами та вятірями ловлять нищечком, то хто не захоче, той нас не обіждає. Більш всього“, казав П., „досаждає нам боса команда³⁾ та судійські паничі: боса команда як тіки йде з буксіром, то стіки є в кóтах риби, то, при твоїх-же очах, всю їй повибирає. Глядиш на те та тіки прошиш: „Бога-ради не понівічте снастей!“ А паничі—це ті, що на охоту їздять. Пнчий рушницю тіки за-для виду возе, а в думці коли-б де кóти потрусити. Я знаю одного, то ні разу не бачив у его і однієї качки, а рибу то жаден раз в каюці везе. Так з своєю підсакою і їзде. Тією рибкою і жінку і діток нагодує та ще їй на базарь на продаж висилає, буцім-то і завспрашки своє трудове“.

1) Сітками з поріжжю ловлять всяку рибу, а без поріжі одніх оселедців. *Прим. авт.*

2) Потёмкин острів нижче м. Херсона. Дивись Эварницкій, Вольности запоржск. козак., СПб., 1898, 121. Д. Я.

3) В Херсоні босою командою зоветця товариство, що викачує на берег колодки, вяже буксіри і ганяє їх до Николаїва. За те їх так прозвано, що вони босяка одбувають свою роботу. *Прим. авт.*

Завершив П. А далі зітхнувши ще додав: „Горе-ж бо наше, що не видно нам, нікуди носа виткнути. Звісно бо, як ми ловимо: потай-Бога, як то кажуть. То хоч-не-хоч, а мовчи. А то не подивився-б я-ні на одного,—дарма, що панич: коли панич, то й роби попанськи, а застав тебе коло свого добра, то не втрачайсь: пам'ятки дам, бо сам здоров знаєш, що хто посягає на чуже добре, то що такому роблять“.

Скоро поспів і обід. Жінка П. чепуренько заслала стіл, нарізала хліба та ще й постановила сердешної, щоб до риби, як водича, по чарці було. Що-ж то за смашно була зварена та риба—і Господи! Кому не траплялось їсти в заводі вареної на стябло риби, або з рибячим салом каші, то той і не повіре, щоб її можна було так до смаку зготувати. „Що-ж там таке? скаже хто, варена риба та й тіки!“ „Варена то, варена, аджеж ніщо, та тільки що отим хранцузьким кухарям хоч руки поодбивай, то не вдастця так зробити смашно ні риби, ні каші“. „От риба, так риба! кажу я Гнату Степановичу; давно я такої не їв“.—„Добра“, одповів той, обсмакуючи кісточки; а далі додав: „це-ж ще баба варила; ось в невідничих заводах там лямпицький кухарь зваре; то вже буде не бабського ляпання, а молодецького страпання“.

Не мав і в гадці того сердешний П., частуючи нас од щирого серця, щоб хто так невірно его оддякував, як отсе я роблю, обличаючи его, а вкупі з ним і других, в противозаконнім лові риби. Та що-ж маю робити? Дуже не хотілось-би і мені цёго, коли-ж мовчать совість не дозволяла, бо ті, кому лучче мого цей лов звістен, кажуть: „І Боже, який вред по весні, коли риба третця, коти роблять! Жаден раз як хазяїн вибирає із закуток рибу, то як гною вивалює і насіння її, а по стінках скрізь на цілу пядь так лимяхами те насіння і поприлинає. Коли-ж день, або другий не вибере ёго, то воно там так просмердитця, що й підступить гидко. Губити сердешну тварь ні на віщо—і од Бога гріх і од людей сором. Не диво, що год з годом все менць і менць стає в Дніпрі риби,—коли-ж не дають їй плодитця. Ніде вона не найде собі безпечного кутка: куди не підкинулась, гляди й капкан. І сама попала в біду, і насіння випустила нікому не накористь. Не одного, тямущого в рибальськім ділі, приходилось мені чути, що дуже багато залягло б риби, коли-б хоч в те саме время, як вона третця, не розставляли котів. І святе і корисне було-б діло“.

Дуже страшна кара красній рибі і крючки. Нелюдський спосіб цей зрушить хоч яку зачерствлу душу. Ловлять їми так. Вибравши косогір, де саме входить риба з лиману в гирла, розсипають лави по чотири, або по п'ять крючків, одна позад другої. Крючки ті поприв'язувані до товстої кодоли, цівками вниз, на тонких мотузочках, не більш, як вершків у шість завдовжки. В жадній лаві їх (на півтори пяді один од другого) тисяч по дві гострих, як огонь, та ще й понатированих салом. Кодола лежить на землі, а до жадного крючка причеплено мотузочка з поплавцем, який зветця галаганом, щоб крючок не потону в воді і було в знаки, де саме зависла рибина

От і умудряйся, сердешна риба, проходить такі переплітання. Кажуть: инчий осетер сірёма, як злодюга який, крадетця,—і пером не поверушить,

мабуть, чуючи неминучу біду. Прокривсь через одну лаву, через другу, от і останю минає. Тепер на свободі; гуляй, скільки хочеш, бо вже вільний козак. Хвіть! хвіть! на radoшах хвостом. Ой лихо: як п'явка бісової пари крючок впився в самий кінчик хвоста. Стрепенувсь від переляку та болю сердешний осетер, і вся лава заворушилась; не спромігся озірнутись, як другий уже в бік учепився. Тут уже—чим більш б'єтця, тим все більш за нього крючків хапаєтця. Стій уже лучче та не ворущись, поки тафа не над'їде та не зніме тебе і других таких, як ти нещасних, що біля тебе висять. Погляди лишень: не одному тобі, мабуть, така смерть на роду написана. Он здоровенна, пуд в п'ятнадцять, або й більш, білюга висить,—і вусом не моргне: така смиренесенька; а силка-ж у неї не до твоєї рівнять, а бач і вона не пручається. Правда, було пофорцювала спершу, та крючок не свій брат: з ним довго не пожартуєш. Дивись, стіки їх начіплялось! Як собак! Онде і чечуга ікряна; як пронизав їй черево пся-віра: аж ікра виллазе. Он і сіврюга і пістрюга; всі мовчать; тіки зябрами водять; мовчи і ти. Дарма, що довгенько тобі прийде тця повисіти, бо хазяїн твій оглядає крючки раз в сутки, рідко два; а якщо йому помішає, то і в двох сутках не наверне тця. Він-же як на те недуже давно порозсипав лави. Та що-ж маєш робить? Горю нічим запромігти; мовчи, поки не захлібнєся. Чоловік, словесна тварь, та й та під час, як гірко прийде тця, иноді мовчить.

Верстов за сімнадцять од города Кошова круто повертає вліво; на самім повороті великий розлив; зветця лиман Шкадовського ¹⁾; а в праву руку по рівнині широко розіслалось Шкадовського-ж таки село ²⁾. В селі церква. Назустріч гора, підіймаючись все круче і круче, йде далеко проваллям по берегу лимана. Місцями попід горою в землянках народ гніздитця; то сельбища в урочищі Глинища та Корабельного. Назад, стіки видко, все плавні, де колись, в непролазних очеретах, тіки буйний вітер шумував та дика звірюка швендяла.

— Дивітця, кажу я, як ми скоро в'їхали в лиман Шкадовського, Гнате Степановичу, а чого то під лівим берегом народ в воді бовтаєтця?

— Де? спитав той, пильно придивляючись; а потім розглядив та й каже: ото Шкадовського тахва стягає невід. Під'їдимо лишень до них“.

Під'їхали. Чоловік з десяток лямщиків, вибравши вже забіжну кодолу, вибирали забіжне крило, а з другим, стоячим, троє до них зтиха наближались. Тихо і повагом робили вони своє діло. На якого не глянь: такий жвавий та понурий, буцім за віщо на тебе сердится. Всі в шкапових штанях, пошитих вмісті з чоботьми і добре вимазаних дѣгтем; у жадного через плече широкий ремінь, а до ремня того прив'язана на довгому шкуратку лямка. Тими лямками вони і невід тягнуть. Прийде до крила, махнув нею, то вона й об'їветця округи кодоли, і потяг сердега грудьми; а за ним ступенів через три другий, а там третій і останній. Дотяг до місця, заходе знову. Та так у воді і брѣхаєтця, аж поки не виходять до матні. Того їх звичайно і лямщиками прозвали, що вони лямками невід стягають. Та тільки, мабуть,

¹⁾ Правильніш Скадовського Г. Л. Д. Я.

²⁾ Село Білозірка, Херсонського повіту, того-ж таки Г. Л. Скадовського. Д. Я.

педуже смашна та лямка, що вона й в помовку ввійшла. Коли де-кому, чи в службі, чи в роботі якій, гірко приходилось, то зараз і каже: „Потер би ти стіки там лямку, де я її тер, то недуже-б басував“.

— Чого це,—спитав я у Гната Степановича,—тіки одно крило вибирають?

— А як-же? Це-ж забіжне, а те стояче.

— Так що-ж що забіжне?

— А то, що воно вчетверо довше. Коли в тому сто сажнів, то в цёму чотириста.

— А як то? Щоб невід був ціла верства в довжиню? Та неможна цёму статья.

— Чому неможна? А хіба Дніпро вузький? Або оцей Лиман? То-ж ширина!

— А коли-ж стояче крило почнуть вибирати?

— Коли підтягнуть до забіжного. Поки те підтягнуть, то цёго три часті виходять.

— А ви бачили, як закидають невід?

— Ще-б-то.

— Як-же?

— Та так: зкладуть ёго до ладу на дуба, так щоб плутанини якої не зробилось; тоді, одйхавши з верству від здойми, зкинуть чоловіка три на берег з кодолю від кляшника стоячого крила. От вони кінець тієї кодоли накинуть петлею за сушило (воно ще «рилом» зветця) та й устромлять ёго в землю. Чоловіка шість сяде на весла, атаман на правилі. Він і правилом орудує і за верхами глядить, а як дійде до матві, то й матню сам викидає; який там розумніший лямщик, стане біля сподів.

— А що, питає атаман, чи все справно?

— Справно! дадуть одновіт хлопці.

— От він звіме шапку, перехреститця, а за ним і всі, та й скаже: „Ну коли справно, то дай, Боже, час! Гребіть, хлопці!“

Хлопці зараз і шамнуть впоперек чи там лимана, чи Дніпра. Дуб біжить, а лямщик викидає споди; верхи стікають сами, бо звісно споди огружені камінцями, а по верхах тіки галагани, щоб не тонули. Коли-ж де верхи спускаючись поплутаютьця, то атаман їх розправляє... Виспали весь. Якщо на Дніпрі, то всі позлазять з дуба на противний берег і по березі тягнуть забіжне крило кодолю; а ті, що з стоячим, ті своє помалу підсушують, тоб-то глядячи на те, як з забіжним крилом подаютьця вперед, то вони й з своїм сушилом перебігають в ход до здойми. Якщо то вночі, то кручовом (?) один другому примітку дають; а як ні, то оце, коли тихо, чуєш з одного крила атаман гукне: «Тяг-ни!» А з другого ёму відкликатьця: «Тяг-ну!» Коли-ж в лимані, де по ширині ёго не доберешся до берега, то заякорюють два дуба з бараном (воротом) і тим бараном і вихопують кодолю, а якорі раз-по-раз завозять в ход. Зрівнявшись з доймою, сідають всі в дуба і біжать до неї з кодолю. Ті-ж, що з стоячим, ті все своє помалу підсушують, а далі, як бачите.

— Що-ж то значить підсушують?

— А то, бачите, що тягнуть ёго під самим берегом, ніби-б то по сухому.

— А в ширку як крила?

— Три з половиною сажень.

У жадного лямщика по лікоть із реміня нарукавники, щоб в мокроті одежини не нівечити, бо вони невід вибірають не на сухому, а в воді, в воді і нитки складають.

Скоро лямщики підшли з стоячим крилом; тахва розділилась на двоє порівну. Довгенько, не турбуючись, ходили ще, поки добрались до матні. В крилах зрідка показувалась деяка риба: то судак, то рибець. Чим менш зоставалось до матні, то все густіш стреміло риби. Як-же тільки показала матня, зараз всі, побравши край в руки, округи обступили її. Та так, кружком стоячи на аршин один од другого, мало що не по поясе в воді, почали вивертати її, наче в чоботі халяву. По мірі того, як вивертали, вона все вужчала і кружок тіснішав. Ми своєю шаландою підсунулись ближче, а за нами каюків зо три шепотинників, що приїхали купувати рибу. Заглянув я в матню, а там, як в прирві якій, кишить. Там і судак, там і ляц, і синець, і соминята і красна. Хлопці підвели дуба, чоловіка зо три взяли по підсаці і ну вилвати її в того дуба. Пуд з п'ятнадцять налили, коли не більш.

— Ні, невдача, вимовне мій супутник.

Як думаю «невдача»? Та й питаю:

— Як? хіба це мало?

— От це? Хай Бог милує, щоб таку тоню визнавати за вдачливу. Тут хіба мало чого білш, як на-харч.

«Хлопці! а ну лишень який киньте оту красну в шаланду!» гукнув до хлопців атаман.

Лямщик мовчки взяв хунтів з вісім стерлядку та й кинув до нас.

— На віщо це ви, питаю, дядю? Хіба ми за тим підїхали?

— Не ваше діло, отдав дядько, розбирати, чого ви підїхали, а ми даємо всім на те, що на всякого долю Бог посилає.

А сам і хлопці всі такі понурі. Диво! Хто не заглядаючи в душу нашого українця, став би судити його так, як то кажуть, по шкурі, багато гріха набрав-би на душу.

По дорозі ще заїздили в «вигоду». «Вигода» — це шиньк. Так зветця він того, що тут контора дешевше горілку продає, як в Корабельнику, або в Глинищах. Там взяли півтори кварти.

Минали багато пливучих по воді сіток. Місцями по грядях¹⁾ стояли то ситничі куріні²⁾, то рибальські хати. Уже сонечко сідало, як ми причали до невідничого заводу Рябоконювого свата. Завод той стоїть над рукавом Дніпра, а рукав недалеко впливає в Бакаї. Бакаї — розлив перед гирлами.

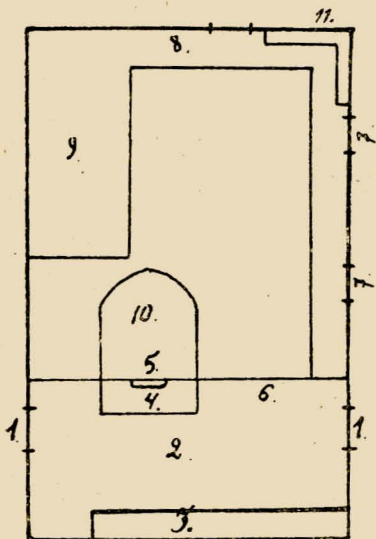
Може хто подума, що в тутешніх невідничих заводах багато будовання є? Та де там! Одна хата, а осторонь комора, де всі рибальчі снасті зберігаютьця, як лов одійде. Та й тіки. Хата стоїть на гряді сажнів за п'ятнадцять від берега. Нелишнім мабуть буде дещо сказати і про неї, бо своїм будованням вона нагадує стародавні часи. Все там пороблено й доси ро-

¹⁾ Гряди—сухі місця в плавнях. Д. Я.

²⁾ Ситничий од слова „ситняг“, або „оситняг“, болотня рослина, подібна рогозу. Д. Я.

битця, так як звичайно робилось за славу Січу нашими прадідами зімовчаками. А щоб воно було ясніше, то я зазначу те зарисом.

1. Двері з надвору в сіни. 2. Сіни. 3. Широка лава в сінях, де складають всяке дрібне хазяйство: казанки, вагани, ложки і таке инче. 4. В цім місці виведено димаря в стріху; під димарем зроблена кабиця, де варять по всяк раз страву. 5. Челюсті печи. 6. Двері в хату. 7. Вікна. 8. Лави. 9. Піл, або примостка (нари) спати. 10. Мечет. 11. Божниця.



Все будування в довжину сажнів сім, а вширку сажнів 3. Може трохи й не так: не міряв, признатись.

Ввійшли в хату, і перш всього, що мені кинулось в вічі — то мечет. Що б то воно таке було? думаю: пічка не пічка; мов курінь який складений із каміню? Так ні-ж, мабуть, піч, бо тут більш нема такого, щоб нагрівало хату. Уп'ять-же топки не видно, і складений отак як раз, як на баштані куріні роблять; тїки та

сторона, де в куріні двері, притулена до сінешної стінки. Далі вже мені розказали, що то бурлацька піч; зветця мечетом; топлять її з сінець (гляди 3), щоб нагріти хату, або хліб спекти. Страву ж варять по всяк раз на кабиці. Зазначу й ёго зарисом з боку.

1. Дол. 2. Сінешня стіна. 3. Челюсті печи. 4. Мечет, приміром 3 аршини завдовжки, од стіни $2\frac{1}{2}$ вширку.

— Як-же в нёму хліб печуть? питаю.

— Нажарять его гаразд, посадовлять хліб, челюсті заслінкою затуляють та ще й глиною добре замажуть, щоб дух не виходив. В зімку жаден день топлять і теж, витопивши, зараз заслонюють і замазують.

— І тепло буває?

— Хоч парься. То-ж товщина! Як напалитця те каміння, то нескоро прочахне.

В правому кутку божниця з малёваними на полотні образами, які потемніли так, що й лики святих не розбереш. А про квітки, або про голуби із цвітного паперу, якими люблять убирати божниці наші дівчатка, і не питайте, бо нікому тут в цім кохатись. Над полом, де сплять, жертка з деяким збіжжям та невідничими приборами.

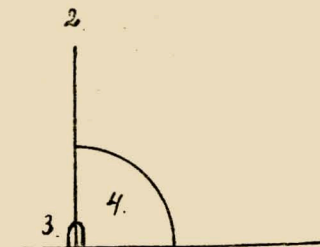
В хату ввів нас якийсь родич свата Гната Степановича.

— Де-ж сват? питає Гнат Степанович.

— Ще не приїхали з города.

— А хлопці ваші?

— Які?



- Та тахва.
- Є, нема вже: розійшлись.
- Чого-ж так рано?
- Та так; лов плохий і вже робоча пора в степу настагає.
- Що-ж сват тут робе?
- Сітничить з синами.
- І по всіх заводах лямщики вже порозіходились?
- Ні, де ще невідничуть. Ось у Якіма Сапроновича, вряд з нами; то там мабуть до Великодня половлять.
- Де-ж ёго завод?
- Не більш, як з гон від нашого.
- Пішли туди. Під хатою сидів старий дідусь і лагодив поламане весло.
- Здоров був, діду отамане! привітував ёго Гнат Степанович. Чи ти живий ще йдоси? Бог на поміч!
- Спасибі! оддав той.
- Тебе ще Бог милує?
- Та до якого часу! Як ви собі, дітки? Та й давно ми з вами не бачились: мабуть, буде годів з тридцять.

Старі обнялись, поцілувались.

Дід принявся знову за своє майстрування, а до нас стали підходити лямщики, сітники і шипотинники, всі якось скося на мене поглядаючи, бо я, бачте, на лихо собі, поверх наського убрання надів енотовий кожух. Він-то і пристав до того убрання, як до корови сідло; так коли-ж зо мною смушевого, або лінтварю не було, а вітрець подував свіженький. Ото-ж вони, глядячи на той кожух, мусили подумати, що може який левизор приїхав. Скоро підійшов і сам хазяїн, який був уже трохи під чаркою. Скинувшись по слову, як то кажуть, і стали приятелями.

„Чого тут базікати? каже. Ходімо лишень в хату.

Пішли. В сінях, в хаті все таким же порядком пороблено, як і у Рябоконового свата: такий же здоровенний димарь, така-ж кабиця і сіни так закурені сажою, що аж із стріхи сиплетця. Такий же мечет і піл і на жертці всяка одежа висить; такий-же вздовш стіни сволок, а по середині сволока, на малій полицці, каганець стоїть. Посеред долу відер в п'ятдесят бочка з квасією, на попа постановлена.

Хата повнісенька народу. Хто на полу хропить, хто вже прокинувся та чухається, а які то вже натягують свої шкапові з чобітьми штани. На іншому сорочка така, буцім вона тиждень в димарі копилась; на неголеній бороді волосся, як на некошеній ниві стерня тирчить; на виду похмурий, закурений, як і ёго сорочка, тіки із-під навислих бровей очі блищать. Хто в матроській куртці; у якого цвітним шарх'юм шия обмотана, а який в салдацьких штанах: то вже з „одставних“, або „побілетних“. Сказано, всякого в тахві є: з заброд із Полтавської губернії, є з сусідніх сел—Голої, або Кардашина та інших; є й одставні; є з матросів; тільки все наш брат українець; москаля не бачив а ні жодного.

— „Я отсе, каже до нас хазяїн, для святої пятінки трошки тее... виба-

чайте, будь ласка, та покiрно прошу не погребуйте i ви... А ну лишень, Васю, на та збiгай мерщiй до шинку та принеси нам квартиру сердешної! Гукнув він на парубка, витягаючи з кишені гроші.

Вася швидко скочив з полу, взяв під паху посудину та й простяг мовчки руку за грiшми. Поглянув я на его, аж тому Васі буде лiт за тридцять, а в плечах бiльш аршини; пусти на нiго медвiдя, то, здасться, i той чимало б пововтузився з ним, поки-б зборов iго.

— Спасибi, оддали ми; тiки от що, слухайте: ми пiдимо в той завод, де ми зупинились, бо там настановлений самоварь; перш напьемось чаю, а тодi впьять до вас.

— Добре! Коли так, то й так; а тим часом i хлопья вернетця.

— Та й ми придбали трохи в вигодi.

— На гаспида-ж ви iї там брали? Там анахтимської души шинкарь таку невiрну продає. Кат iго зна, чи він iї на тютюнi настоює, чи що: жовта та гидка така; як випьєш, то аж нутро все поверне, а в горлi як кiшка лапою зашкребе.

— Коли-ж ми не знали, що за вигодою ще другий шинок буде. В друге не вiзьмемо.

— Цур iї! не берiть, погана! сказав хазяїн та й плюнув, буцiм i справдi нам прийдеться багато дiла мать з тими шинкарями.

Скоро вернулись. Всi зараз обсiли на манюсенських дзиґликах округи низенького стола. Столи в заводах роблять не вище, як на п'ядь од долу. Стоять вони собi десь в закутку на ребро, а розставляють iх тодi, як треба.

Незабаром вернувся з города i сивий дiдусь, сват Гната Степановича, з двома синами. Випили по стакану чаю, по другому, далi обнесли по чарцi, опрiч Гната Степановича та iго свата: Гнат Степанович зовсiм не вживає, а его сват пiст святий держе. Беседу скоро звели на те, про що менi дознать хотiлось.

— Так оце ви, дiду, i тахву свою вже розпустили.

— Розпустив, синку.

— На вiщо-ж так рано?

— Та так: плохий лов став; лямщики забажали, так я iх i не здержував.

— А вони як у вас стають, у строк?

— Всi збираютьця к Покровi i невідничуть всю зiму i весну, поки вода з гори не нахлине; тодi вже по сильнiй течiї невода не стягнеш i здойми всi позаливає.

— Як-же лямщики у вас iз жалуванья, чи з части?

— Нi, того нiгде неводитця, шоб з жалування: скрiзь з части.

— Яку-ж вони часть беруть?

— Половина менi за невід, а друга тахви: всiм порiмну, опрiч отамана: той бере два паї; ему лiчитця другий пай на дуба. З своєї части я повинен утримувати невід i платити одкуине за здойму ти ще вичислювати половину на харч. Шкаповi штани справляютьця навпiл з тахвою.

— Корисне-ж це дiло?

— Та так, як зiма вдасться i як кому Господь милосердний пошле: ин-

чий зятяг невода та й наловив сито, або й більш; а другий поручь пересипав невід, аж матня пустісенька. Як що пошастить зіму, то й хлопці добре зароблять і хазяїну тисячі півтори, а ні, то й дві чистої копійки перепаде. А буває ще й так, що враз тисяч на дві витягнуть. Та тепер тіки дуже та й дуже рідко кому такий талан випадає; годів на п'ятнадцять, двадцять назад таке часто траплялось. Як-же що не тяга, пробідкуютьця сердешні цілісіньку зіму задарма, а по весні й розбредутьця всі легесенькі, як пір'ячко. Тут уже не обійдетця без того, щоб не занесли чимало й хазяїських грошей.

— Як то? Ви-ж кажете, що вся тахва із части: значить, що вже перепаде на її долю, тим вона й обіходитця.

— Та то так, коли невідничуть, а до того, як почне збиратися тахва, той просе грошенят послати додому на подушне; той на чоботи, на рукавиці, на кожух, на свитину. Інче прийде голе, босе; годуєш, зодягаєш его, а там все те вивертаєш. Якже-ж нічого вивернути, то що-ж ти візьмеш з него? душу? З голого-ж, як з святого. Коли богобожна душа, то на другий рік прийде, Бог пошле луччий талан, то й розквітаєтьця. А яке нечувственне, то шукає инчого хазяїна, криючись від тебе, як собака від мух.

— Де-ж ви рибу продаєте, чи тут таки, чи до города возете?

— За купцем у нас діло не стане. Без шипотинника а ні жодної тони не стягнеш. Як настане зіма, то повсяк час тут до самого моря як ярмарок; де тягнуть невода, то зараз туди, як тієї галічі, шипотинника належить. У другого тіки й грошей, що жеребковий шаг, а туди-ж, до торгу ліве.

— На які-ж він гроші торгує, коли нема чим заплатити?

— Та ему й нетреба риби: ему аби одступного, або за жеребка.

— Як то? Розкажіть, діду, будь ласка, ясніше, бо я щось цего не второшаю.

— Добре, одповів дідусь. Бачу, що ви до всього дознаєтесь. Діло непогане. Все, що знать, за плечима не носить. То я вам і розкажу по порядку Шипотинник, той чоловік, що в нас купує, він і зараз, коли єсть кому продати рибу, тут же таки й продає; а ні, то в город везе, перепродує. Опріч шипотинників до нас багато наїздить купця із Миколаїва та з других городів; тут вони нагужають хури і одвозять, куди кому треба. Інчий свої хури має, инчий договорює коло нас, коли є; а ні, то біжить шукати в Херсон, або Миколаїв. Купець наїздить тоді, як лід стане, а шипотинник, як тіки стануть невідничать, то й він скрізь заснував.

— Який тепер лов, та й то дарма: кинь в собаку, а в шипотинника влучиш! додав веселенький Яким Сафроневич.

— Зімою-ж¹⁾ їх, як сарани, докінчував дідусь. Роздобув конячку, справив Гранджолята, коли є свої діти, а ні, то чужих візьме, одного, двох, або й трьох хлопчаків, дав жадному по шагу, взяв і собі одного хлопця та ще й підбурків¹⁾ з пару кинув у сани. Дарма, що в кишені аж гуде, про те він і в вуса не дме, роздобуде козак на сіно кобилі, собі на горілку; про харч і

¹⁾ Підбурок — залізний з деревяною ручкою гак витягати із води сома на підмогу риболовному гаку. Д. Я.

байдуже: де завод, там і обід готовий йому і вечеря. Ще до якого часу Бог милував, щоб хто з нашого брата в цім покористувався з шипотинника. Попрошавсь з жінкою, бо инчий поки й лід стоїть, додому не вернетця; оперезає впововш спину свою сердешну кобилу та й закурив, скільки видно. Мороз пале, утертий сніжок під гранджолятами пищить, кобила тюпаючи пирхає, а бідна дівора голі рученята в драні рукава подалі засовує та в обтертий комір невірної кожушанки носи ховає. Добіг до першого заводу, аж там ще тільки готують невід пересипати. Біжить далі; тут тільки що пересипали. Біжить ще дальш. Матня наближається; народ обступив, осторонь гранджолят ціла сила. Дівора бігає та ногами топоче; хто руками махає та граючись накіжнями похлопує. Остопоривсь і мій невід. Стягли, виляли на лід. Зараз всі до отамана, як жиди до Пилата, і приступили. Допитались ціни, і пішла тусанина. Той кричить: «Що це ти, дядьку, заломив, як за батька? Та воно й половини не варт!» Той за рукава його смиче; той шапку на очі йому насовує; той по голій долоні, що мочі, накіжною ляскає; а инчий шапку зовсім з його здіме та здімаючи і за чуприну добре смикне, будім-то ненароком: «Хрестись, каже! от тобі послідне слово! Взяв? А ні, не хочеш? Їдьмо, хлопці, далі! Нехай насорює!» — „Та киньте його! гукнуть другі. Чого без путя вовтузятьця? Ще й сам попросе!“ Поки старші турбуютьця, дівора тим часом проміж ніг шнипорить та підбурком з кагату рибу вуде... Зійшлись в ціні з отаманом. Зараз звели знову проміж себе торг—поскіки за жеребок сплачувать, бо одному не вдається ніколи купити, не допустять. По всіх невідничих заводах порядок такий: стіки-б не наїхало охочих купляти, на всіх торгують, а там кидають жеребки, і кому достанетьця, той уже бере рибу і сплачує всім по чому перш зійдутьця. На те й дівору шипотинники з собою возять, щоб і на їх жеребки класти. Коли дісталась риба незможнѐму, то він за отступне передає другому. Уп'ять же таки скажу вам, що без жеребка нічого не допустять купити. Хіба хазяїн заводу, так той, коли захоче, то як порішили торг з отаманом, скаже: „по цій ціні я зоставляю рибу за собою“, тут уже ніхто не пискне. Піймали, мовляв, облизня. Так і загудуть всі у розтіч, хто до якої здойми. А ні, то инчий раз знову вже перекуповують у хазяїна.

— Багато-ж за жеребка сплачують?

— Глядачи по рибі і по народові: по сімаку, чи по копі срібла, а буває, що й по карбованцю.

Довго ще йшла наша бесѐда. Багато ще де-чого розказував наш привітливий дідусь і веселенький Яків Сахронович про рибальчі порядки, та як про все те написати, то треба було-б друкувати окрімну книжку.

Василь Тищенко.

Херсон (року не поставлено).

М. П. ЖІНКІН.

Проф. Харк. І. Н. О.

ДО ПИТАННЯ ПРО ПОХОДЖЕННЯ «ЧАСТУШКИ»¹⁾.

Слово „частушка“, що його вживається тепер у науковій і популярній літературі як означення певних витворів усної творчості, в народньому вжитку відоме мало, тоб-то мало супроти інших назов: „ихахошки“, „матаня“, „прибаутки“, „припевки“, „сударушка“, то-що (див. Елеонская, „Сборник великорусских частушек“. М. 1914, VII стр.). Цей термін швидче штучного походження, виходить од інтелігенції, а не од народу і в даному разі подібний до терміну „былина“, що в науковій і навчальній літературі є в загальному вжитку, а людності далекої півночі, де цей вид усної творчості й досі ще щасливо побутує, він невідомий. Народ, справжній творець частушки, дає їй інші ймення, а слова „частбій“ уживає, як видової ознаки, що визначає ритміку оповіди (сказа) й відрізняє її од так званих протяглих пісень. „Зажаривай-ка частую“, кажуть парубки Костромської або Ярославської губернії гармоністові, що грав до того часу якої небудь польки або популярного вальса; «не части, не части», або навпаки: «валяй частее», кажуть вони до музики залежно від того, чи хотять прискорити темп до танку, чи хотять просто пройтися по селі зі співом „частбій“. Е. Н. Елеонська під назву цього виду творчості підводить і „страдания“ (стор. VII), посилаючись на те, що так називали частушки деякі кореспонденти Комісії народньої словесности, котрі надсилали матеріали з губернь: Калузької, Тульської, Орловської, Курської й Воронізької. Але це не точно й, на мою думку, змішувати докупи типову „частушку“ й „страдания“ („двохрядкові частушки переважно любовного змісту“, як Елеонська сама визначає їх на стор. VIII) ніяк не слід, коли мати на оці не тільки тематику частушки, а й інші її істотні ознаки.

Як окремий вид усної творчості, частушку почали зазначати в літературі порівнюючи недавно. Так, М. І. Костомаров (Собр. соч. V, стор. 532—33), не вживаючи терміну „частушка“, писав р. 1872 про потребу вивчати, збирати й записувати не тільки старі народні пісні, але й ті „що їх перероблено з старих або заново складено за нашої пам'яті“. Г. І. Успенський наводить у „Русских Ведомостях“ ч. 110 за 1889 рік („Новые народные стишки“) 200 ч.ч. частушок, записаних у Новгородській губернії, причому

¹⁾ Питання про походження „частушки“ Редакція вважає за належне до обговорення. В попередніх книжках „Етногр. Вісн.“ було вміщено декілька статей, присвячених цьому питанню. В дальшому Редакція сподівається подати низку статей на зазначену тему.

каже, що ці „200 ч.ч. частушок є лиш крапля в морі в тій безлічі такого роду творчості, що їй невідомими шляхами невідомі поети віддаються, мало не кожного божого дня і неодмінно в кожному селі“.

У питанні про походження частушки думки дослідників розходяться. Так, ак. Соболевський схиляється до погляду, що частушка є далеко не новий вид усної творчості, а зв'язаний із старими піснями. Називаючи їх «губительницями старих песен», він запевняє, що частушки здебільша є варіантами звичайних старих пісень і до того часто варіантами неадаптованими. Частушку він намагається звести до аналогічних старовинних пісень XVII-го віку, записаних, правда, в невеликому числі („Великорусские народные песни“, т. VII, стор. I).

Є. Н. Елеонська (ор. cit., вступна стаття) також поділяє думку про давність частушки та найтісніший її зв'язок з пісенним репертуаром XVIII-го віку; вона подає кілька досить переконалих прикладів, що цей зв'язок доводять, із збірок Кірші Данілова, Чулкова, Прача, Корабльова, Якушкіна.

Проф. Зеленін, стверджуючи думку ак. Соболевського про існування частушки в 17—18 віці, наводить цікаві дані із творів Г. Ф. Квітка-Основ'яненка („Татарские набеги“, т. III, Харьков, 1901, стор. 133). Р. 1757 з Слободських козацьких полків сформовано було гусарський полк, і ось Квітка-Основ'яненко пише: „Девчатам прибавилось забот: все песни были на козаченьков; теперь те же молодцы перевернуты в гусары, не ладятся песни, давай сочиняют новые. Много и скоро явилось новых. Вот сколько помню:

Через греблю вода рине,
Любы мене, гусарыне.

или:

Гусарыне черноусый,
Чому в тебе каштан кудый,
Гусарыне видчепыся
И на мене не дывыся“.

В цих піснях не трудно впізнати частушки. „Не вважаючи на це, частушку я маю за нову пісню“, каже Д. К. Зеленін. (Das heutige russische Schnaderhüpfel (častuška)“. Zeitschrift für slavische Philologie. Band I, Heft 3/4, s. 344).

Проте цю новизну частушки треба розуміти досить умовно. „Річ у тому“, каже проф. Зеленін: „що за минуле російської творчості ми взагалі знаємо дуже мало, так мало, що прикладати до цього минулого звичайні хронологічні рямці, міряти його віками, вважаю за ніяк неможливе. Треба на це взяти інші мірила“. Отже, коли проф. Зеленін під умовною новизною частушки розуміє її двоохвікову давність, то його погляд по суті нічим од погляду ак. Соболевського не відрізняється.

Щоб наблизити до суті порушеного питання про хронологію частушки, як пісенного виду, треба од загальних міркувань перейти до аналізу конкретних даних, що дозволяють родові й видові ознаки частушки диференціювати остільки ясно, щоб хоч у загальних рисах можна було позначити процес еволюції частушки протягом останніх двох віків.

До розв'язання цього основного питання більш од усіх за останнє десятиліття наблизилось двоє згаданих угорі учених: Є. Н. Елеонська та Д. К. Зеленін.

Є. Н. Елеонська за найхарактерніші ознаки частушки вважає чотири такі її властивості: короткий розмір, несхибне намагання до рими, вияв індивідуалізму та щільний зв'язок з танковим приспівом. Крім того, до числа визначних у частушці моментів вона відносить брак музичності й зв'язку з обрядом або грою (стор. XXI—XXV).

Проф. Зеленін гадає, що перші дві ознаки для частушки не характерні: короткою може бути всяка пісня, рима може бути властивою однаково й старовинній пісні (стор. 344). Те саме треба сказати й за швидкий ритм частушки. На його думку, істотних ознак частушки чотири, „von denen sich die ersten zwei auf die Vortragsart und die beiden anderen auf den Inhalt beziehen“:

1. Брак зв'язку з танком, що відрізняє частушку від ближчого прототипу — танкового приспіву.
2. Брак зв'язку з музикою й співом.
3. Частушка перейнята яскраво виявленим індивідуалізмом, що є новиною.
4. Реалізм опису, немає ідеалізації побуту.

Третій автор, А. М. Смірнов-Кутачевський, у статті під заголовком: „Происхождение частушки“ („Печать и революция“, 1925, II, 42—60) виразно зазначає, „що батьківщина частушки—фабрика, і весь процес формування й поширення її стоїть у зв'язку із зростом у нас машинового виробництва“ (42 стор.); за основну ознаку частушки він вважає „фабричний ритм“, котрим „частушку в її музичній будові цілком насичено“ (43).

Коли взяти до уваги, що А. М. Смірнов-Кутачевський суть своїх поглядів висловив у основній тезі, що „батьківщина частушки — фабрика“, то йому можна зробити такий саме закид, який він робить акад. Перетцові (у „висновку, що спрощує справу“) й проф. Д. К. Зеленіну (у „спрощеному й вузькому погляді“). Справді, твердити, що фабрика породила частушку та що ритм її утворився під безпосереднім впливом ритміки сучасного механічного виробництва, значить — спростити питання про походження частушки аж по нікуди. На перших сторінках своєї статті автор, кажучи взагалі про ритм частушки, цілком слушно намагається звести його до перводжерела всякого ритму — до трудових процесів і, щоб ствердити свою думку, посилається на Бюхера („Работа и ритм“). Це твердження ні в кого заперечень не викликає. Але, кажучи за фабрику, як за батьківщину частушки, автор кидає в масу читачів, що мало на тому розуміються, принадну своєю загальноприступністю тезу, яка не відповідає дійсності. Якщо погодимося з А. І. Соболевським і Д. К. Зеленіним, які частушковий жанр зводять до 17, 18 й навіть, можливо, до 16-го століття, то можна сумніватися, щоб тоді існували ті самі фабрики, за які каже А. М. Смірнов-Кутачевський. Це з одного боку. А з другого: як з'ясувати велике поширення частушки в таких районах, як найдальша Північ та глухий Схід, де фабрик і заводів ніколи не було й де, значить, людність до останнього часу не мала нагоди перейнятися ритмікою машин, варстатів і веретен. Безперечно, фабрика, завод, шахта, торфові

вироби та інші однини колективної праці — мали на народню творчість великий вплив, але швидче й дужче в тематиці, аніж у ритміці словесних творів, — а це переносить центр ваги до іншої ділянки.

„Не що давно частушка була ще за танкову пісню: часто під спів її танцювали. Тепер цей і раніш слабкий зв'язок між частушкою й танком утрачено. Тепер частушка ні з танком, ні з побутом зовсім не звязана“ (344), так пише проф. Д. К. Зеленін, заперечуючи зв'язок частушки не тільки з танком, але й з танковим приспівом (Tanzrefrain). По-перше, тут не зазначено, коли й де „не що давно“ частушка була за танкову пісню; по-друге, ні слова не сказано за умовини, що спричинилися до розриву частушки з танком власне „тепер“, а без цього висловлена теза видається трохи безпідставною. Правда, проф. Зеленін, щоб довести свою думку, посилається на збірку частушок В. Князева („Жизнь молодой деревни“, 1913), де танкових частушок усього близько 30%: 40 із загального числа 1620, а також на свою власну працю („Песни деревенской молодежи“), в якій ще р. 1903 писав: „римовані чотиристишся, що їх вживають у різній грі та танках, ніколи частушками не називається“. Але ці доводи не дуже переконують. В. Князев у вступі до своєї збірки ніде не каже, в якому % вибирав він до друку власне частушки й танкові приспіви з загального їх числа в 30.000 штук, а це в даному питанні має велику вагу.

Спинімося трохи докладніше на твердженні проф. Зеленина про втрату звязку між сучасною частушкою й танком. Мені здається, факти це твердження, принаймні його категоричність, заперечують. Є. Н. Елеонська щільного звязку частушки з танком не заперечує (стор. VIII, XXIV), тільки зазначає, що не всі частушки співається при танку, деякі супроводять, наприклад, гойдання й т. и. А. М. Смірнов-Кутачевський твердить те саме: „Частушка, можна сказати, родиться в танку“, каже він. „Коли немає балабайки й гармошки, вона править за музику. В хмелі танкового настрою частушки сиплються, як горіх“ (стор. 52). Цю зовсім правильну думку цілком стверджує й аналіза ритміки частушки. Особисті спостереження над селами Поволжя та у Володимирській губернії протягом кількох літ на досвіді переконали мене в безпосередньому, генетичному звязку частушки з танком. Завсіди спостережав я таку картину. Йде вулицею гурток з 5—6 парубків; один обов'язково з гармошкою. Поруч з гармоністом ідуть співці, які навпереміну, один по одному, без перерви співають частушок одної по одній. Часто з цього гуртка молоді вискакує один з хлопців наперед і під рубаний ритм частушки хвацько танцює на ході, здебільша посуваючись наперед, а не спиняючись на місці; часто, коли з парубками йдуть дівчата, парубок, що танцює під частушку, раз або два покрутиться з якоюсь дівкою на місці, притупцюючи та присвистуючи, рідше — приспівуючи. Під частушку, я-б сказав, не танцюють, як, наприклад, під „Камаринського“ або під пісню „По улице мостовой“, а швидче пританцювають, притоптують ногами з певною жестикуляцією та мімікою, причому танок кожного з учасників не буває довгим, а обмежується звичайно виконанням якоїсь одної фігури. Цим, певна річ, танок під частушку по суті відрізняється од танку у колі (трепак, козачок, камаринський).

Крім того, частушки нерідко співається до міського танку, коли музичного струменту нема, а потанцювати молоді кортить. Так, Є. Дмитрієва („Замечания о музыкальной стороне частушек“ див. Елеонська 503—504) каже за частушку, що вона править „за живу музику до танців“, і наводить цікаві дані з практики с. Шаготь, Романського повіту Ярославської губернії, де під частушки танцюють кадрелі.

Отже, мені здається, що сучасна частушка має досить щільний зв'язок з танком — принаймні мала до цього часу; про майбутнє поки що не загадуватимемо, бо тепер вона стоїть в zenіті свого еволюційного шляху й упевнено домінує в творчості села.

Зв'язок частушки з танком не важко довести аналогією з усною творчістю інших народів, припускаючи, що шляхи розвитку цього виду творчості за однакових побутових та економічних обставин у житті цих народів були більш-менш однакові. Так, Кольберг у своїй відомій праці (*Lud, jego zwyczaj, sposób życia*... Warszawa, 1867) каже, що український танок-коломиїку звичайно виконується в супроводі співу певних пісень, яких теж зветься коломиїками, хоч і не виключає можливості співати коломиїок і по-за танком. Відомий польський збирач народних пісень *Wacław z Oleska* у великій *Rozprawie wstępnej (Pieśni polskie i ruskie ludu galicyjskiego. Z muzyką instrumentowaną przez Karola Lipińskiego. We Lwowie, 1833, р. XLI)* каже, що польський танок „краковяк“ виконується під спів особливих коротких пісень, які од імени танка звичайно зветься „краковяками“.

Переїду тепер до другої тези проф. Зеленина, тоб-то, що частушка втратила зв'язок з музикою. Двадцять років тому Д. К. Зеленин, слідом за Г. І. Успенським, твердив („Песни деревенской молодежи“, 9—10 стор.), що частушка поривається стати віршем, а не пісню: „З того часу“, каже він у *Zeitschrift*: „розрив (*Zwiespalt*) між поезією й музикою пішов ще далі й поглибився“. Це твердження проф. Зеленин підсилює думкою згаданої вгорі Є. І. Дмитрієвої („Замечания о музыкальной стороне частушки“, збірник Є. Елеонської 1914 р., стор. 503), яка гадає, що увагу співців скупчено на змісті частушки, а не на музичній її стороні; згідно з цим Зеленин каже, що частушка взагалі „ist reich an Worten, aber arm an Musik“ (346). Напоследок Д. К. Зеленин каже: „частушка, як пісня, що її вже не співається, а декламується, „наказується“, могла повстати тоді, коли доба синкретизму поезії й музики зовсім минула“ (346).

Проф. Зеленин запевняє, що частушки, як пісні, вже не співається, а декламується, „наказується“. Оскільки мені відомо, цю думку висловлено вперше; принаймні ніде в літературі не траплялося мені вказівки на декламування частушок замість співу: збирачі й дослідники частушок звичайно прикладають до них термін „співається“ („поются“).

Певна річ, проф. Зеленин має цілковиту рацію, зазначаючи в частушці брак музичності — звичайно її тональність рідко виступає за межі квінти — одноманітність її голосу. Це однодушно стверджують усі, кому доводилося досліджувати частушку з боку її музичності. Є. І. Дмитрієва каже за частушку, як за народню пісню, „багату на слова, та бідну на музику“ (Елеонська, стор. 503), разом з тим підкреслюючи, що „частушка з музичного погляду посідає нижче

місце проти всіх інших видів російської пісні“ (там само, стор. 503). М. А. Феноменов пише: „Довгі пісні останнього часу мало не зовсім витиснено короткими піснями, або частушками. З погляду музичного — це, безперечно, крок назад, бо спів частушки справляє антихудожнє вражіння. Як кажуть дівчата й жінки, що знали старих пісень, тепер на селі не співають, а „как собаки лают“ („Современная деревня“, ч. II, стр. 50—51. 1925 г.). Великої різноманітності мотивів у частушці нема. Є. Н. Дмитрієва, наприклад, налічує тільки до 10 мотивів, та й то це не окремі мотиви у власному розумінні слова, а швидче простісінькі варіації двох-трьох основних наспівів. Те саме спостерегаємо і в усній творчості інших народів: так, дарма Іван Колесса, дослідник українських коломийок, налічує 41 мотив у їх виконанні: переглядаючи музичні записи коломийок, кожен може переконатися, що всі ці 41 мотиви можна, як і в російській частушці, звести до 3—4 основних наспівів (Іван Колесса. Коломийки. Етнографічний Збірник, т. XI). Waclaw z Oleska свідчить, що польського краков'яка співається на багато мотивів одмінно од української коломийки, яка *zawsze na jedną nutę się śpiewa* (р. XLI); проте, ближча знайомість з гармонізацією цих краков'яків, що її перевів композитор Ліпінський, безперечно переконує нас, що і в польському краков'яку ми маємо справу з невеликим числом мотивів, що дозволяють на велику різноманітність варіацій. Отже, ми приходимо до висновку, що частушка й споріднені з нею формою коломийки та краков'як в музичному відношенні не багаті. Проте від цієї музичної вбогости до простого декламування частушки таки далеченько ще. Я не хочу заперечувати прямування частушки до певної віршової синтези, до об'єднання роз'єднаних чотиритишків у більші групи за певним принципом, я хочу лиш підкреслити, що процес декламування частушки навіть ще не позначається, що частушка, як вид усної пісенної творчості, повновладно ще панує над селом; це стверджують усі останні частушці присвячені праці. Навіть А. М. Смірнов — Кутачевський у своїй статті „Мотивы современной народной поэзии“ стверджує, що „частушка, як і раніш, горує“ („Печать и Революция, 1925 г., стор. 72), дарма що він схиляється до думки, немов частушка, як вид усної творчості, починає набридати селу.

Олександр Туфанов у своїй статті: „Метрика, ритмика, інструменталізація народних частушек“ (Известия Архангельского Общества изучения русского Севера. Журнал жизни Северного Края № 1—2 1919 г.) пише: „частушки завжди співають під гармонію. За першою частушкою йде 2, 3 й далі, іноді поєднані спільним змістом, іноді не поєднані“ (стор. 15), тобто каже за можливість на спеціальні завдання набирати частушки або низувати їх на перший розумовий стрижень. Але, як видно з наведених цитат, жаден з дослідників і збирачів частушок ніде не каже за частушку, як простий вірш, що його складається, щоб декламувати: частушки завжди співають.

Перейдімо до ознак, що відрізняють частушку зпоміж інших усних творів з боку змісту. Перша з них („частушку наскрізь пройнято індивідуалізмом“) не може викликати жадних заперечень: це одностайно свідчать усі дослідники, й ця риса порівнюючи нова. Але друга ознака, що її зазначає проф. Зеленін, викликає деякі зауваження: „In heutigen Schnaderhüpfel findet

sich dagegen keinen Spur von einer solchen konventionellen Idealisierung, einer solchen Mischung von Idealem und Realem (s. 351),“ пише він і доводить це твердження численними, цілком певними, прикладами. Справді, ідеалізації дійсності в сучасній частушці ви ніде не знайдете: нема в ній ні „лапотков семи шелков, чистым серебром подковыренных, с личиком (передня частина лаптя), унизанным красным золотом“; нема „сошки кленовые с серебряным присошечком, с рогачиком красна золота, с гужиками шелковыми“; нема „баенки-паруши с жемчужной каменкой, с полочками хрустальными да с венчиком шелковым“; в гудзики сучасних „спінжаків“ не влітає частушка „по молодцу“, а в петельки „по красной девушке“. Усіх цих атрибутів старої поезики немає й сліду... Але-ж наведені приклади ідеалізації старої поезики належить до певного циклу пісень—до билінного епосу, пісень весільних, голосінь, то-що й аніяк не до танкових приспівів, що їм рідня наша частушка, не до сатиричних пісень, хоч і довгих своєю будовою, але перейнятих жартовливим настроєм, веселою іронією, живим глузуванням. В таких піснях, як от:

У Спаса к обедне звонят,	Теща к обедне спешит,
У прихода часы говорят,	На мутовке рубашку сушит,
По монастырям благовестят,	На поваренки—кокошечки.

(Зб. Кірші Данилова. Вид. Публіч. Б-ки, ред. Шеффера. 1901).

А в Нижнем славном Новгороде,	В горшки благовестят
На перегорожье	Да помелами кадят,
А в бубны звонят,	Мотовилами крестят.

(Там само, стор. 183).

А на лавище ковер,	А не мил мне Семен—
На пече приговор.	Не купил мне серег,
На палатах мужик	А мил мне Иван—
С Ориною лежит.	Да купил сарафан...

(Там само, стор. 183—187).

або в такій приспівці, що я записав у Костромській губернії, в с. Красному 1898 року:

Комар пищит,	С неподару вошь упала,
В баню дров тащит,	На лохань ребром упала,
Комариха завопила,	Ребро выломил:
Пошла баню затопила,	Послали за попом,
Вошка парилася.	За толстым клопом і т. и.

У всіх цих піснях (а число їх можна чимало збільшити) нема й тіни ідеалізації в описуванні одягу, взуття, лазні та іншого побутового оточення. Скрізь розсипано тут перлини народнього дотепу, часом простацькі й нецензурні, до того, що навіть у академічних виданнях кінці багатьох пісень заміняють невинні крапки; скрізь видно іронію; скрізь та своєрідна поезика, що цей жанр характеризує. Але з піснями поважними, особливо епічними й ліро—епічними, вони мають мало спільного своєю тематикою, композицією та стилістичними способами опису. З цього погляду змішувати їх не можна.

Танкові приспиви безпосередньо прилягають до сучасної частушки всім своїм ладом, усім своїм настроєм; своєю будовою вони нагадують частушки і їх легко розбити на окремі строфи чотирирядкового складу або навпаки—з окремих сатиричних частушок легко скласти не один десяток пісень, подібних до наведених. Сам видавець „Сборника Кирши Данилова“ в примітці до пісні „Стать починать“ каже: „Ця пісня, що в перетворі обіймає арк. 98—100, а в повному виданні стор. 183—187... є низкою коротеньких простацько-комічних пісень, жадною фаволою не повднаних (ст. 183—187). Отже відсутність ідеалізації не можна вважати за ознаку, що характеризувала-б власне частушку, бо ця ознака ніколи не була за родову прикмету танкового приспіву.

На мою думку родові ознаки поняття частушки можна звести до таких:

1. З погляду композиції—строфічність з перевагою строфи в чотири рядки.
2. З погляду ритмики—рубаний ритм з перевагою чотиристопного хорєа.
3. З погляду тематики—поривання молодих сил села до визволення од гнітючих тут традицій.

Коли уважно переглядаєш головні збірки частушок—Симакова, Князева, Елеонської, А. Смірнова, Феноменова та сучасні рукописні збірки,—то мимохіть впадає в око, що переважна більшість частушкового матеріялу являє собою з композиційного погляду чотирирядкову строфу, яка дуже міцно пустила коріння в усній творчості не тільки села, але й міста, ставши за основу політичного памфлету, естрадного жарту, театрального посміху. Ця строфічність частушки не випадкове, а зовсім закономірне явище, що його цілком визначає суть частушки, як окремого виду усної творчости, та її довга еволюція.

Коли розікласти друковані збірки частушок в один ряд за ознакою найбільшого числа частушок в чистому вигляді (тоб-то в чотири рядки), тоді матимемо такий ряд: Феноменов (1925 р.), В. Князев (1924 р.), Жаров (1923 р.), М. И. Смірнов (1922 р.), Князев (1913 р.), Симаков (1913 р.) та Елеонська (1914 р.), тоб-то в міру віддалення од наших днів у глиб двадцятого віку—чиста форма чотирирядкової частушки повільно втрачає свій вигляд, ускладнюючись, правда, в малій мірі додатковими рядками. Для мене нема жадного сумніву, що в 19 віці, коли-б тоді правильно організували запис частушок, ми мали-б ще більш ускладнену чисту частушкову строфу; у 18-му вона була-б числово незначною й звязок її з танковим приспівом був би ще міцніший; у 17 й 16 віках ми мали-б лиш ембріон чистої форми частушки разом з неподільним пануванням танкового приспіву й наявністю цілого циклу танкових пісень у репертуарі скоморохів. Це моє твердження базується на порівняльному вивченні російської частушки, української коломийки й польського краков'яка—видів слав'янської усної творчости, зв'язаних з танком. Я торкнувся тут цього питання лиш остільки, оскільки ясність самої аналогії цього вимагає.

Шляхи розвитку частушки, коломийки й краков'яка були в цілому однакові: од старої трудової або обрядової пісні, що була за попутницю танку, шляхом диференціації творчости, до танкового приспіву з ослабленням зв'язку

з певним танком; від танкового приспіву, що самостійно побутує в репертуарі „веселих людей“, до частушки, коломийки й краковяка, в яких зв'язок з танком ще меншає, а часто й зовсім зникає. З цього погляду зазначені три види усної творчості стоять один до одного дуже близько, одміна між ними не генетична, а швидче випадкова, що залежить од різного темпу життя росіян, українців і поляків та од більшого чи меншого розриву з традицією. Російська частушка в своєму розвитку дійшла до кульмінаційного пункту: вона диференціювалася до краю, тоб-то до одномотивного неподільного цілого, що виявляється композиційно в чотирирядковій строфі. Далі має початися нова фаза—інтеграція частушок, шляхи й види якої поки що науково визначити не можна. Українська коломийка, оскільки її репрезентують збірники Павла Жеготи, М. Закревського, Вацлава з Олеска, Головацького, Саламона Щасного, І. Колесси та В. Гнатюка, в еволюційному процесі не дійшла ще тої межі, що частушка російська. Маю на оці тут строфічність коломийки. Останні мені відомі збірники коломийок Колесси 1903 року й Гнатюка 1907 року свідчать про те, що процес розпаду складного коломийкового комплексу на одномотивні двохрядкові строфи ще не скінчився: в зазначених збірках ми знаходимо далеко більше об'єднань чистих коломийок у більш або менш значні групи, ніж у збірниках частушок. Тут маємо ще не диференційовані пісні, що в них, коли між окремими строфами й є зв'язок, то зв'язок цей здебільша слабкий і його легко порушити, зв'язок, який свідчить про можливість розпаду комплексу на його складників.

Коли думаємо про строфічність коломийок, треба взяти до уваги й саму систему, в якій записували їх кореспонденти Гнатюка, Колесси та інші збирачі. Річ у тому, що останні, записуючи коломийки, часто надавали їм вигляду довгих пісень, які складаються з кількох строф, не тому, що ці об'єднання були незмінного постійного складу, а тому, що оповідач (сказатель) випадково, *ad hoc*, набирив їх для збирача. З опису танку коломийки, який дав Кольберг, та з визнання Саламона Щасного видно, що, танцюючи, молодь приспівувала й під музику та спів виробляла різні фігури коломийки-танку, а збирач часто комбінував коломийки, записуючи за чисто випадковими ознаками (напр., за потребою особистого естетичного почуття, як це робив Саламон Щасний)¹⁾. Усі ці міркування, певна річ, ще більш зміцнюють дослідникову думку про цілковиту однорідність у процесі диференціації коломийки й частушки, і тільки про різний ступінь його. Дуже цікаво буде простежити, як відбилася на цьому процесі революція—чи сприяла йому, чи гальмувала. У Росії революція допомогла частушковому матеріялові диференціюватися до одномотивної строфи; дуже можливо, що не лишилися по-за її впливом і українська коломийка й польський краковяк.

Оскільки можна судити на підставі збірок краковяків, які є в наших бібліотеках, І. К(онопки), Waclawa z Oleska, Wojcieckiego й Lipińskiego, польський краковяк, зв'язаний з тої самої назви танком, підлягає чинності такого самого закону розпаду складної танкової пісні на одномотивні строфи, тільки

¹⁾ Про це докладніше див. мою статтю „Коломийка“—„Черв. Шлях“, 1926, кн. X.

ступінь цієї диференціації наближається більше до української коломийки, ніж до російської частушки: в збірках краков'яків є також чимало об'єднань одномотивних нерозкладних двохрядкових строф. Ці об'єднання часто викликаються композиційними властивостями краков'яка, як пісні й як танку: через те, що в краков'яку рухи танцюристів постійніші, загайніші й трохи одноманітні при порівнюючи не дуже швидкому темпі, то краков'якові — танкові властива й пісня довша виконанням. Але це не є якась протягла пісня із складною мелодією, з більшою емоційністю, що викликала-б у людини багато глибоких переживань, — ні, це не складний сюжет, а лишки мотивів, що колись, можливо, той сюжет складали.

Деякі краков'яки до одномотивної строфи скоротити не можна, як, напр.:

Zachodzi sloneczko za las kalinowy,
Zimna rosa pada na sadok wiśniowy.
Nie padaj, nie padaj, moja zimna roso,
Aże ja zabiegnę do dziewczyny boso,—

тому що сама природа вимагає, щоб *zimna rosa* була саме тоді, коли *zachodzi sloneczko*. Тимчасом у російській частушці цей мотив укладається в чотири—рядкову стопу:

Суди люди, суди бог, По морозу босиком
Кого я любила, Кі милому ходила.

Такий, наприклад, краков'як —

A mój ekonomie, bądź że na mnie laskaw
I na moje gąski, co się idą na staw

є округиною великої пісні, де пан економ і дівчина відігравали головні ролі.

Отже строфа, як одномотивне ціле, є характерною ознакою частушки, коломийки й краков'яка. Ця строфа в частушці є чотирирядковою, в краков'яку — двохрядковою згідно з умовами її конструкції; типова формула коломийки — 2 (8 : 6), краков'як — 2 (6 : 6).

Другою відмінною ознакою частушки є „рубаний“ її ритм, чому сприяє й розмір частушки, здебільша чотиристопний хорей (рідше — ямб). Вживаючи терміну „рубаний“, я хочу підкреслити відмінну властивість ритму — його надзвичайну чіткість, виразність, звукову вимовність, яка повинна цілком відповідати темпові танку. Ця рубаність ритму, на мою думку, повинна найкраще свідчити про безпосередній зв'язок частушки з танком. Коли тепер частушок співають і по-за танком, то в кожному разі цей спів супроводять притушчування ногами та інші жести під такт гармошки й хвацької, моторної частушки, а це вказує на те, що теперішня частушка не далеко відійшла од танкової пісні, яка обов'язково супроводила танок. Чотиристопний хорей або ямб частушки остільки пасує до нескладного танку, що цілком можна погодитися з думкою Смірнова-Кутачевського, який каже, що „частушка, так би мовити, родиться в танку“, а „самий 4-стопний розмір віршу, замінений у чотиристишся, надав частушці карбованої виразності“ (П. и Р. 1925, № 2, стр. 52), що ритм її, який додає жвавості, мимохить

родить слова, які вкладаються у відповідні ритмічні ряди. Ритм рухів викликає ритм слів, і разом вони творять звуко-моторну гармонію.

Туфанов („Метрика, ритмика... стор. 15. Пзв. Арханг. О-ва Изуч. Русск. Севера, № 1 — 2. Арх. 1919) визначає частушку, як „чотиристопні хореїчні вірші, сполучені в строфи по чотири“, причому каже, що „цей мотив був властивий танковим мелодіям“ (стор. 15). Феноменов трохи розсуває рямці розміру частушки: він гадає, що „частушки — не чотиристишся по 6 — 8 складів у кожному вірші“. (Соврем. деревня, ч. II, стор. 66). На мою думку, розмір частушки не надається до точного формулювання в такій мірі, як українська коломийка, що здебільша дає повну формулу 2 (8 : 6), або польський краковяк, який мало відхиляється од формули 2 (6 : 6) з цезурою посередині. Частушки в своєму розмірі дуже різноманітні й вигадливі: навзи, стягування, додатки різних часток, як от „эх“, „да“, речитатив — усе пускається в обіг, щоб дійти ритмічної гармонії. А в тім, з цієї різноманітності розмірів помітно виступають великі групи частушок, що відповідають формулі 2 (8 — 6) або 2 (7 — 6) і здебільша являють собою повні або стяті чотирьохстопні хореїчні вірші.

Проти частушки коломийка й краковяки не відзначаються рубаністю своєї ритміки й розмір їх, як ми бачили, інший: ці особливості визначає характер танку — коломийки й кроковяка. Проте й тут хореїчний вірш переважає (а в польських краковяках і виключно панує). Напр.:

Ой славная коломыйка по горѣ ходила
А як зойшла з горы на дѣл — всѣхъ розвеселила.

(Щасний № 120).

Ой злетіла звізда з неба, тай золота стрівка,
Та на того подвіречко, та де файна дівка.

(Гнатюк П., 2654).

Żona męża swego pięknie oszukuje,
Męża gdzie wyprawi, a z innym nocuje.
Otóż to miłości małżeńskiego stanu!
Nie trzeba się żenić ni słudze ni panu.

(Waclaw z Oleska, № 450).

За третю істотну властивість частушки вважаємо її поривання визволитися од гнітючих пут традиції, вийти на шлях індивідуальної творчості. Старий побут гнітив особистість, розчиняв її в колективному настрої, тлумив протест, затирав грані всього особистого. Його змагання все нівелювати було остільки сильне, що всі настрої старого життя в обсязі права, родини, релігії, морали ставали за побутову норму, й життя плинуло одноманітно, покволо й монолітно. Тоді талановитий співець був лиш за члена цього багатоголового колективу, виявляв його волю, визнавав його символ віри, відбивав його колективний настрій. Особа, почувавши себе немічною й безпорадною по-за колективом, боялася одірватися від нього, тому що вона міцно вросла корінням у спільний з ним ґрунт, споживала його соки

й так своє індивідуальне переплела з його масовим, що порвати з колективом значило тоді порвати й з життям. Згодом особа почала поволі вибиватися на самостійний шлях, спершу почала висловлювати свою думку в громадській сатири, глузуючи з того, що надто яскраво впадало в око, а потім це узурповане право почали поширювати й на інші ділянки. Під впливом нової економічної ситуації, розвитку торгівлі, промисловости, техніки, особливо під впливом революції, старий побут почав здавати свої позиції, його міцно пошитий світогляд почав тріскатися геть чисто.

Особа перемагала колектив, вихоплювалася на простір, силою здобувала прав й до певної міри ставала навпроти колективу. Народжувалася нова психологія, яка в старі форми не вкладалася.

Стара повільна пісня, що була висловом і відгуком старого побуту, не могла вже визволену особу задовольняти; щоб вилити в слові новий настрій і всю різноманітність його нюансів, потрібна була нова форма. Такою й стала частушка, що пройшла спочатку крізь оточення веселої танкової пісеньки й загонистого памфлету. Те, що раніш для колективної психіки минулого було святим і непорушним — міць родинних підпор, гроза батьківської влади, острах перед громадською думкою, схилення перед владою — тепер в кращому випадку підпадає під гостру критику, ні на що сходить.

За старого ладу життєвого дівчина з жахом думала за силуваний шлях з немилим, а милий міг тільки у мріях ввижатися їй; тепер вона, „очайдушна дівчина“, співає:

Отворяй, мама, ворота,
Я с гуляночки иду,
Стели мягкую постелю —
К себе милого веду.

Тряхну я буйной головой,
Топну на батюшку ногой,
Или замуж отдавай,
А нет — наряду прибавляй.

(Симаков № 2682).

(Сим. № 2799).

Раніш вільне кохання карали з усією суворістю неписаного звичаєвого права села, й воно ганьбою вкривало дівчину, тепер зовсім не так:

Пришла из Питера девчонка,
Принесла маме ребенка:

Вот-те, маменька, на чай,
Толстопузова качай.

(Сим. № 2811).

Похитнулися й стосунки сина до рідної сім'ї: раніш на нього дивилися старі батьки як на годувальника, як на підпору в старощах, тепер він співає:

Не на то мальчик родился,
Чтоб родителей кормить,

А на то мальчик родился,
Чтоб по шее колотить.

(Сим. 2855).

Раніш громадська думка стримувала бурхливу одвагу, хвацькі та розбишацькі навички селянської молоді, в якій був сором: тепер „хуліганія“ прилюдно співає на вулиці:

Я отчаянный родился
И отчаянным умру,

Если голову сломают —
Я баранью привяжу.

(Сим. № 2875).

Один співає:

У нас в ножики литые,
Гири кованные,

Мы ребята забияки,
Практикованные.

(Сим. № 2763).

А другий йому відповідає:

Ой, не в моде нынче гири,
И не в моде кистени;

Нынче в моде все кинжалы
Да Кондратовы ножи.

(Сим. № 2864).

Свою „хулиганию“ він вихваляється перед селом:

Выплыл месяц из тумана,
Вынул ножик из кармана;
Стану резать й душишь.
Все равно в Сибири жить.

Нас в Сибири ожидают,
Из мешков халаты шьют;
Скоро, скоро нас угонят
И в браслеты закуют.

С. 2942.

С. 2941.

Пісні, що відгукувалися на старого побуту солдатчину й перейняті були сумним тоном, дарма що в їхній, часом очайдушній, гульві було чути тугу того, хто кидав нагріте місце, ці пісні раніш не висловлювали гострого протесту проти нашої системи наборів в ім'я чужих для села інтересів, цар для пісенної сатири був за особу надто високу, й вона не чіпала його. Війна й революція розв'язали язики, й тепер село не милує нікого:

Ой не хочется к Романову
В работнички итти:
У Романова работников
Сажают на штыки

Миколаю ножик в глотку,
Он закрыл народу водку;
Миколаю в пузо ножик,
Безо время нас тревожит.

(Семеновский Кр. Н., 1923).

(Семеновский Кр. Н.).

Новий режим, нова влада також часом стрівають на селі критику, що вважає тільки на факт, але мало розуміється на політиці й загальній економічній кон'юктурі.

При царе при Николашке
Ели белы колабашки,

А пришел новый режим,
Протяну ноги лежим.

(Семеновский Кр. Новь, 1923).

А отой новый режим
Зробить він на нас нажим:
Тройну подать буде брать,
Та слободу величать.

Він витрусе хліб, скот, гроші,
Нам зоставе тільки воші,
Возрадуйтесь, громадяне,
Будьте голі та граждане!

„Народ. Слово“, № 19, 1919 р.

Наведені приклади свідчать про те, як глибоко усна творчість перейнялася індивідуалізмом, як виросла й зміцніла особистість, як голосно заявила вона про свої права. Кожен, хто хоче, може сказати своє слово, заявити про свої бажання, не вважаючи на те, як поставиться до нього колектив. Цей буйний розквіт індивідуалізму в усній творчості—ознака нового часу; лиш в ХІХ й ХХ віці він так пишню розквітнув під впливом нового ладу життя: у ХVІІІ та на початку ХІХ в. можна простежити лиш початок цього процесу. Індивідуалізм творця ще не відокремився так яскраво од колективної основи, і самий танковий приспів або весела пісня з швидким мотивом ще не диференціювалась.

ВІРА ВІЛЕЦЬКА.

Наук. співробітник Харківської
Дослідної Катедри Української
Культури.

ШАХТАРСЬКІ ПІСНІ.

Коли доводиться говорити про порівнюючи малу дослідженість та відсутність наукової розробки українських лірично-побутових пісень взагалі, то відносно нових побутових пісень, що виникли за останній час в зв'язку з розвитком фабричного та промислового життя на Україні, треба зазначити, що не тільки будь яких дослідів, а й самих матеріалів бракує зовсім. Так, принаймні, стоїть справа з Донбасом та з донбасівськими шахтарськими піснями.

Донбас, як центр кипучої камінно-вугільної промислової діяльності, що неймовірно швидко розвинувся протягом кількох останніх десятиліть, де побудовано величезну кількість підприємств різного калібру, де скупчено десятки тисяч робітничого люду, загнаного безземеллям в глибокі шахти, — все це не могло не спричинитись до розвитку відповідної творчості, до появи пісень, в яких відбилась би в той чи інший спосіб праця, побут і настрої робітника-шахтаря.

Чи ж є де зафіксовані цей побут і творчість, що створилась в умовах праці, повної небезпеки? Чи вживали якихось систематичних заходів в цьому напрямку? Не помиляючись можна сказати, що ні. Коли що й маємо, то тим здебільшого зобов'язані художній літературі (Черкасенко, Серафімович, Пильняк та инш.).

Збирачі українського фольклору, захоплені збиранням матеріалів з минулого життя України, не звертали уваги на шахтарів, більш того, умисне обминали їх творчість. Зіпсована „жаргонна“ українська мова, частушка, як пануючий тип пісні, порівнюючи новий в українській усній творчості, мало привабливий зовнішній вигляд „промислового пейзажу“, ці нові ознаки нового побуту індустріялізованої України, не пасували до завдань романтично настроєного українського збирача, якого більше вабили українські села коло Дніпра з їх безпосередньою поезією природи. Він поспішав зафіксувати конаючу українську пісню, той, висловлюючись словами збирача початку минулого віку Цертелева, „умирающий отголосок гармонни, слышанной некогда на берегах Днепровских“, боючись, що дим і грукіт заводів та шахт зовсім роздавлять і знищать її, і пісню ідилічних селянських дівчат та парубків заглушить горлатий п'яний „ювівець“ (до речі, це слово стало лайливим, визначає взагалі бродягу, голодранця).

На нові пісні дивились, як на результат „розкладу“, вважали їх за не варті найменшої уваги. Збирачі, а також широкі кола, не бачивши в них прикмет, властивих старовинній українській пісні, звичайної символіки, порівнянь та інших образотворчих засобів, що були за неодмінні композиційні її елементи, виносили суворий присуд що-до сучасних пісень. Збирачі не хтіли рахуватись з тим закономірним фактом, що пісня пристосовується до споживача, задовольняє потреби сьогодняшнього дня, відбиває його погляди й настрої. На таке відношення, досить поширене як серед російських, так і українських збирачів, зазначив ще в кінці минулого сторіччя акад. Перетц. Року 1893-го він писав: „Песни, мало-мальски посящие книжный, литературный оттенок, хотя бы по языку, совершенно игнорируются ими (збирачами). Иные из собирателей даже высказывают мысль, что вовсе не стоит, не к чему записывать современные песни“¹⁾. Такий погляд є результат нерозуміння нових соціально-економічних явищ та звязаного з ними промислового руху. Народницький сум за народньою піснею, що зникала разом з патріархальним селом, в якому яскраво визначене розшарування кидало значну частину селян на підприємства, перешкоджає поставитись уважливо до робітника та до його творчості. (Порівняти відношення Марка Кравченка до сучасних пісень в повісті Б. Грінченка „Соняшний промінь“).

Та нова пісня, що виникає й росте разом з новими соціально-економічними умовами, поширюється й витискує стару. Тоді починаються ламентациї на „псування“ пісень²⁾.

Зрозуміти й дати належну оцінку явищам сучасности надто важко; це й спричинилося до того, що з шахтарських пісень підхоплювали тільки самий негативний їх бік, грубі й брутальні експромти-частушки, що їх випадково чули від п'яних шахтарів³⁾. Це кляло пляму на всю творчість, псувало

1) В. Н. Перетц. Современная русская народная песня. С.-Петербург 1893, ст. 21.

2) Так, на сторінках „Київської Старовини“ невідомий автор скаржитья, що „бедствие распространения в народе новых пошлых песен в известном отношении обще Украине с Великороссией, и в последней это бедствие, быть может, быть даже больше, потому что, по крайней мере, таких безобразий, как новейшие великорусские фабричные песни, на Украине пока еще не замечено... Конечно „опустошение народной души“ находится в связи с сложными условиями современного положения общества, а потому может быть и излечено только сложными мерами. Народная песня только — показатель этого опустошения“. Киевская Старина. 1893. Июнь, — Р. Л. Н. „Порча украинских народных песен“.

3) А. Горленко в газеті „Рада“ ч. 162 за 1909 рік, зазначаючи на велике культурне значіння українського мистецтва взагалі й пісні зокрема, шкодує за занепадом старовинної української пісні. „В довгі часи вікового сну нашої нації народня душа ледве блимала в нашій народній поезії — чудових українських піснях. На жаль тепер, коли підіймається народній разум, починає падать народня поезія. Кому не доводилось зауважувати зараз на селі, в які нікчемні, непотрібні форми вилилась українська народня поезія. Коли про стару пісню ще можна було сказати, що вона саме життя, то про новітню без переборщування можна сказати, що вона більше на намул життя скидається. Разом з поганими хворобами, разом з нездоровим фабричним смаком до чобіт „бутылками“, плине ця нова пісня гнилою смердячою юшкою. Провінціальні газети, що виходять на Україні, плачуть над цим сумним явищем“.

Академік М. Ф. Сумцов також зауважує, що „псування української народньої словесности почалось не учора і не де-кілька років тому назад. Вже сто літ назад прихильні

вразіння. Під впливом таких надто швидких і мало ґрунтовних висновків губилися і робилися непомітними пісні й оповідання про шахтарську працю й пригоди. А вони були, вони є й тепер, тільки надто мало зверталось на їх уваги.

Брак віри в те, що й шахтарі можуть дати зразки своєї оригінальної творчості, довелося зазнати й мені, коли, шукаючи дозволу побувати в шахтах підчас праці й обслідувати побут шахтарів та зібрати їх пісні, я почула безнадійне: — „Какіе у нас песни? У нас больше ругаются, чем поют“¹⁾. Коли до цього часу матер'ялів з шахтарської творчості й побуту було зібрано надто мало, то тепер справа стоїть трохи краще і, можливо, що в недалекому майбутньому цей цікавий матер'ял буде зафіксовано. В звязку з поширенням останніми часами краєзнавчої роботи в Донбасі, що нею захопились широкі суспільні кола й якою просякнута сучасна шкільна праця, такі матер'яли поволі з'являються. Правда, в більшості ці матеріали лишаються неприступними в шкільних архівах та місцевих краєзнавчих музеях; та поступове розгортання краєзнавчої роботи обіцяє багато²⁾. Де-що в цій галузі опублікували часописи Донбасу. Так в „Освіті Донбасу“ Л. Гаєвий надрукував низку цікавих шахтарських частушок³⁾. Часопис „Забой“ також змістив кілька оповідань, що дають багато для характеристики світогляду й побуту шахтарів. Та все ж цього за мало й потрібна інтенсивна праця в галузі дослідження шахтарського побуту й творчості. Треба звернути як найпильнішу увагу на цю нову творчість, що розвинулась разом з вуглянню промисловістю. „Нехтувати новим, нехай воно навіть ще й не сформувалось остаточно, тепер тим більш не випадає, що наші часи це доба, коли змінюється всенький стан і світогляд народній; а такі зміни варті уваги в усіх моментах їхнього розвитку“. Це положення, що його висловив академик А. М. Лобода⁴⁾, повинні завсіди мати на увазі збирачі й дослідники побуту, щоб не згубити для майбутніх поколінь цікавих сторінок з історії робітничого життя на Україні.

Визначаючи заслуги попередніх збирачів, що зберегли для нащадків ко-

до народного слова люди помічали цю гидоту. Метлинський, Куліш, Костомаров, Чубинський, Манжура — усі славнозвісні письменники скаржились на побільшення занепаду поезії. Грінченко висловився, що народня поезія ще живе й пильнує вийти на нові шляхи. Як би там не було, а занепад поезії української все зростає і зростає... Занепад викликаний руйнуючими впливами москалів, фабричних робочих, шахтарів, в значній мірі самою низкою школою, її російською покрученою мовою. Зі зростом національної свідомости та побільшенням числа українських шкіл, народ знов знайде й привітає своє старе національне обличчя й зрозуміє, як берегти свою мову в її найкращих словесних виразах... Пеування пісень виявляється в змістові і формі. По змісту пісня дичавіє, робиться грубою, іноді з соромицькими виразами, по формі — нова українська перемішується де з російською, де з польською. (Акад. М. Сумцов. Хрестоматія по українській літературі. Харків, 1918 ст. 49).

1) Підчас моєї командировки в Сталінську округу влітку 1926 р.

2) На підставі власних спостережень підчас командировки в Сталінську округу влітку 1926 р.

3) Освіта Донбасу 1924 р. Грудень, ст. 99-101.

4) Етнографічний Вісник У. А. Н. кн. I, ст. 4.

штовну спадщину укр. пісні, мусимо мати завсіди на увазі сучасні наукові вимоги при збиранні й дослідженні пісенного матер'ялу, що не є щось статичне, якийсь закам'янілий продукт мертвої традиції, що механічно передається від дідів до онуків. Пісня завжди трохи відстає від життя, та все ж силкується за ним угнатись і часто його наганяє. Тому й стара пісня міняється, пристосовуючись до сучасних умов життя і в зв'язку з його темпом губить деякі свої складові частини, що мало говорять уяві сучасного споживача пісні. Так само стоїть справа і відносно мови сучасної шахтарської пісні. Досить рідко можна натрапити на пісні, що співаються українською мовою, та навіть найобмеженіший матер'ял свідчить, що в утворенні їх і робітники-українці брали участь, додаючи в них відомі образи українських пісень і обмовляючись подекуди українським словом.

Мішана мова шахтарських пісень відповідає загальному складу Донбасівського робітництва. В шахтарі йшло місцеве спролетаризоване селянство; та більшістю це були заходжі робітники, переважно з центральних російських губерній. Не мало працює там українців зі східної Харківщини, що нині відійшла до Донбасу, багато є робітників і з інших частин України; так шахтарську пісню записав був у свій час ще Гнідич¹⁾ в Роменському повіті на Полтавщині.

Донбас — зовсім відмінна, надто оригінальна країна. Слобожанський пейзаж з його розкішними ланами, селами в зелених садках та веселими перелісками поволі уступає місце хвилястому сірозеленому степу, подекуди вкритому влітку низькорослими хлібами. Небо, особливо в напрямку до обрію, сіро-чорне од диму, що невпинно курить з численних димарів на копальнях та заводах. З наближенням до серця Донбасу—Сталінської округи, все частіш і частіш зустрічаються копальні з низенькими одноманітними робітничими хуторами та велетенськими пірамідами чорного або червонуватого глею (породи), що на тлі сіро-зеленого степу утворює своєрідний пейзаж. Цей пейзаж не минають увагою й частушки; в них згадується степ, по якому скрізь, ніби розкидані, видніються шахти:

Вон он, вон он Парамонов,
Вон он Пастуховский!
А посиредочки стоить
Рудничек Азовский (Шахти).

Вон он, вон он Парамонов,
Вон он Петропавловский!
А посиредочки стоить
Рудничек Макарьевский (Шахти)²⁾.

Коло глеєвих пірамід високі цегляні димарі й якісь, на перший погляд, невідомі споруди. Це естокади й надшахтні будівлі, величезні колева, що здалека видаються ніби чорне мереживо.

Естокады, естокады,
Высокие зданья!

Я три года здесь работал,
Теперь досвиданья³⁾.

¹⁾ Гнідич. Матеріали по народній словесности Т. II. вып. II. стр. 261 № 980.

²⁾ Фольклорний матер'ял, що його маю в своєму розпорядженні, складається з власних записів, зроблених в Сталінській окрузі влітку 1926 р. переважно на Смолянській шахті та Мокіївському комбінаті і в самому Сталіному від робітників та робітниць на шахтах, а також зі збірки шахтарських частушок, що надіслали мені кореспонденти з м. Шахт (колишній Александровск-Грушевск) і друкованих матеріалів, що на них посилаюсь. В. Б.

³⁾ Л. Гаєвий, Освіта Донбасу 1924, грудень, стор. 100.

Брак води та рослинності влітку, нестерпуча спека й порох, справляють непривітне вражіння й хочеться як мога скоріше утекти з цього „курорту“, як шуткуючи звать свою округу сталінські робітники, бо там, бачте, дим та порох курить безперестанно. Та проте в цьому поросі й гудінні димарів, в гуркоті машин, в тисячах робітників, в швидкому й нервовому темпі життя, вчувається якась надзвичайна міць.

Уважаючи на переважний південно-великоруський склад шахтарів, їх творчість відбиває здебільшого південно-великоруську говірку, хоч трапляються й північно-великоруські риси:

Ах, зачем меня побили,
 Вся рубашечка в крове,
 Все мне ребра перебили,
 Десять ран у голове (Шахти).

Напикла я белых пышек,
 И позвала детку исть;
 Вышла мать и сказала:
 Он уехал в Кутаис. (Шахти)

Південно-великоруси принесли з собою жваву гнучку частушку, що співається в супроводі гармонії — однорядки, так званої лівенки. Лівенка — нерозлучний товариш шахтаря; в часи спочинку і святом в її звуках виливає шахтар свій сум, з нею ллються каскадом веселі частушки до танців, п'яна відвага й бажання бешкетувати.

Тому то лівенка так часто згадується в шахтарських частушках.

1. Ой играй, играй гармошка,
 Пока не разбитая;
 Ой гуляй, гуляй головка,
 Пока не забритая (Мокіївка).

2. Я не сам гармошку красил,
 Не сам лаком наводил;
 Я не сам девченку сватал,
 Отец с матерью ходил (Шахти).

3. Лаковая гармошечка
 Провожала — плакала:
 Проводила на сем лет,
 А вернется или нет (Шахти).

4. Ой побили гармошечку,
 Ой побили баски,
 Ой убили мово болю (коханого парубка),
 На первый день Паски (Шахти).

5. Мою милую венчают,
 Я пойду на перебой;
 Возьму ливенку — гармошку,
 Двух товарищей с собой (Шахти).

6. Не играй, детка, в гармошку
 Холодно твоим рукам;
 Подойди к моему окошку,
 Я перчаточки подам (Шахти).

7. А шушканские шахтеры,
 Ай да й задаются:

Пройдут мимо знакомого
 С гармошкой-ливенкой, не поздороваются
 (Шахти).

Звичайна річ, що українець, понавши в таке оточення, швидко русифікується, асимілюється й підроблюється під більшість, що й позначається на піснях та частушках, мова яких здебільшого російська або покручена українська. Часто окремі слова, форми й образотворчі засоби говорять за те, що їх склали робітники-українці:

Ти шахтьор, ти шахтьор,
 Підземельний ховрашок;
 Нічого тобі не нужно,
 Тільки лампа й обушок (Мокіївка).

або: Летить галка через балку
 І кричить кара-кара:
 Дівчоночки, капчоночки ¹⁾,
 Вам домой пора, пора (Сталін).

¹⁾ Капчоночками шахтарі звать дівчат, що працюють на сортировці, відкидаючи шматки породи з вугілля.

або: Чия ж это хатьночка, чия ж это вишня?
 Чия ж это девчоночка на улицю вийшла?
 Моя это хатьночка, моя это вишня,
 Моя это девчоночка на улицю вийшла (Шахти).

або: У багатих, у рогатих А в моєї милки, хоть у шахтьорки
 Воли да корови, Да чорніє брови (Сталін).

Дві останні частушки містять в собі стислі образи відомих українських пісень.

Шахтарські пісні й частушки відбивають різноманітні риси з побуту шахтарів: можливість більшого заробітку на шахтах, в порівнянні з нужденним сільським життям, здається з початку надто привабливою:

Я сам губерни Новгородской,
 Ново-Малинова села;
 Приехал в Сталин для работы
 Добыть червонцев без труда (Сталін).

Шахтарська праця, що пориває з міцними селянськими традиціями, піяцтво й розпустне життя, викликає у місцевого більш менш міцного селянства зневажливе ставлення; тільки через злидні місцевий селянин збуває рештки господарства й іде в шахтарі.

Продав воли та корови, або: Шахтьор ходить, шахтьор бродить,
 А сам пішов у шахтьори (Сталін). Шахтьор дома не живеть (Сталін).

Шахтарі ж, з свого боку, зневажливо ставляться до селянської праці:

Шахтьор пашеньки не паше, Вар. В землі гроші огрібаєт,
 Коси в руки ни бیره; У неділю водку пйот,
 Он получку получає, Он в неділю водку п'є,
 А потом в кабак іде, ті-да, рі-да, ті-да-да. В понеділок жінку б'є (Сталін).
 (Мокіївка).

або: Шахтер пашеньки не пашет. Вар. Ох, шахтьор, сохою не паше,
 Косы в руки не берет, Коси в руки ни бере (Сталін).
 Косы в руки не берет, (2)
 Под землю ход идет (або ведет, камень
 бьет).

Шахтарі звать себе „отчаюгами“, „отчаянной жісті“ людьми і в частушках дають собі таку характеристику:

Ми шахтеры-живодёры Шахтер ходит по ночам,
 Розкопали бугры, горы; Не вважаєт богачам;
 Шахтер богу не родня, Хоть какому багачу,
 Його бойся как огня (Сталін). Назад рыло сворочу (Сталін).

Шахтьор здебільшого недавній селянин; є багато й таких, що не відриваються остаточно від селянського життя, а працюють в шахтах взимку, по весні знов повертаються до свого господарства:

Я на рудник уезжал, Я на праздник к вам приеду,
 Своим строго приказал: Много денег привезу,
 До приезда моего Заживем тогда багато,
 Не делайте ничего. Купим рябю козу.

Он на празник к нам приехал,
Ничего нам не привез;

Сам он гол, как сокол,
И тепер он ходит бос ¹⁾.

Як свідчать деякі частушки, що їх співають на копальнях, звязок з селом у деяких шахтарів остаточно ще не порвався. На шахтарські заробітки вони дивляться як на допоміжні й тимчасові і працюють там, як сезонні робітники до певного терміну, після чого повертаються до дому.

Скоро, скоро трюцца,
Скоро лес покроеца;
Скоро миленький придет,
Серце успокоица (Шахти).

Скоро снег упадет,
Земля побелеет;
Скоро миленький придет,
Меня пожалеет (Шахти).

Шахтарі, що постійно працюють і живуть на копальнях, звуть таких тимчасових робітників „лігунами-білокрильцями“.

В порівнянні з селом шахтарські заробітки здаються надто великими.

А шахтьори молодці,
Вони ходять, як купці;
Табак курять, водку п'ють,

Під землею ход ведуть.
Стане на що жить, купить,
Ще й дівчаток подарить ²⁾.

Та дійсність не завсіди відповідає цим уявленням. Гірка праця в шахтах, надзвичайна експлоатація підприємцями різних калібрів від крупного капіталіста до дрібного кустаря, зробили з шахтарського життя справжнє пекло. До Жовтня праця в шахтах офіційно була по 12 годин упряжка. Тут руйнувалось здоров'я, наживались професійні шахтарські хвороби. Після кількох років праці легені набивались вугляним порошком, а вохкість спричинялась до ревматизму.

Шахтарська праця, що відбивається в частушках, згадує за кілька категорій робітників. Особливо важка праця забійників, що вирубують вугілля з вугляного шара за допомогою всякого гатунку кайл з довгими держальними, так званих обушків, рівлен, желонг. Робітникові часто доводиться працювати увесь час лежачи на холодному камені, що прикриває зверху вугляний шар, а то і в воді, завжди мокрому, бо ґрунт часто береться водою. Коли вугляні шари бувають надто тонкі, до $\frac{1}{2}$ метра завтовшки, а їх грапляється дроти підчас так званих „вугляних гарячок“, як не вистачає ні часу, ні коштів докопуватись до міцніших шарів, тоді забійник працює лежачи, немов у труні, в надто незручній позі, з відкинутою назад головою. Дихати важко. В густому повітрі не вистачає кисеню, тмяне світло лампи з кожною хвилиною при меркає. Вугляний порошок забиває бронхи, забійник заходиться довгим тягучим кашлем, і одхаркує чорні шматочки вугляного порошку. В глибоких шахтах температура надто висока, часто доходить до 40°. Забійники працюють майже голі. Попрацювавши з пів-години, робітник в знеможі падає, бо рукам не сила тримати обушка. Високо підіймаються груди, погляд каламутний, піт струмочками біжить по обличчю, лишаючи смуги на чорному, як сажа тілі. Передихнувши кілька хвилин, забійник знов рубає і глухо, один за одним, мов падіння водяних крапель, роздаються в чорній безодні удари обушка.

¹⁾ Л. Гаевий. Освіта Донбасу, грудень 1924, ст. 100.

²⁾ В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харьк. губ., ст. 716, № 186.

Не легша й праця при „проходці“ шахт, тоб то при прокопуванні „колодязя“ до вугляного шару. Тут працюють „бурильщики“, „уборщики“ й „запальщики“, що носять збірну назву „проходчиков“. В певному місці, де закладається шахта, робота виконується за допомогою кайл та лопат, поки не дійдуть до твердих, так званих „корінних пород“. Тоді переходять до „порохострільних“ робот, бурять „шнури“ або „бурки“ за допомогою „бура“, крилевого стрижня з заправленим лопаточним гострилом. На зміну бурильникам іде запальник. Він повинен запалити „бурки“ динамітом, щоб вибухом розірвало шар кам'яної породи і тим самим дало змогу копати далі. Ось як описує працю запальника Л. Ліберман ¹⁾:

„Через плече в його шкіряна торба з динамітом, пістонами й покритими гутаперчою гнотами. Ось запальник доїхав до самого низу. Намацуючи в воді (а вода при проходці звичайне явище) дірки шнурів, засуває в кожен дерев'яною палкою (так зв. „забойником“) потрібне число динамітних патронів. Потім зверху кладе в шнур боєвий патрон, в який заправлено пістон з гнотом. Таких бурок буває 10 — 15 і більш. Все готове, лишається тільки запалити гноти. Запальник береться за ручку сигналу і стукотить угору: „Готові?“ — „Готові“ — відповідають з гори сигналом. — „Палю“ — стукотить запальник. — „Пали з богом“, відповідають з гори. Один за одним запалює гноти запальник. З сичінням і тріском, розкидаючи по воді іскри, ховається полум'я в гутаперчовій рурці... „Перший... другий... третій...“ рахує для перевірки запальник. А мозок точить мимо волі думка: „А що як не заладиться машина... або сигнал увірветься... машинист прогавить, або чогож-ж не може трапиться... Тоді видима смерть — бо подітисся з колодязя нікуди...“ Останній гніт розкидав іскри і сховався в воді. Запальник похалцем сідає в „бадейку...“ ²⁾, б'є сигнал: „качай веселіш“. І бадья птахом в'ється вгору“.

Цю працю мітко схарактеризовано частушкою, що лаконічно й нервово передає настрій і хвилювання запальника, а також і радість, що пошастило вибратись нагору з небезпеки.

Рукоятчик, не дреми,
Машиниста розбуди,

Не успел слова сказать—
Стволовой кричит слезать! ³⁾

Часто „проходчики“ чадіють підчас вибухів динаміту. В шахтарській термінології для цього є особливий вираз: „хлопці випили по сьомій в штреке“ (штреком зветься кінець продольної).

В Сталінській окрузі — важка підземна праця є головною темою пісень. Початок праці, а саме спуск у шахту, особливо для тих, які не що давно почали працювати, здається особливо страшним:

Вон он, вон он огонек,
Вон он блистается;

Это, верно, детка мой
У шахту спускается (Шахти).

Тут згадується шахтар з лампою („огонек“), що є його необхідною зброєю.

¹⁾ Л. Ліберман. В угольном царстве, ст. 57—58 „Красная Новь“ Москва 1927.

²⁾ Бадья або бандер — половина великої бочки, переріз, підвішений на канаті для спуска робітників в колодязь та підйому наверх породи.

Л. Гаєвий. Освіта Донбасу, грудень ст. 100.

Спуск у шахту й працю там змальовано в шахтарській пісні:

На донских стенах привольных, На Моѳеевских степях, Там порыли ямы, норы, Где работают шахтеры. Одна норка есть такая, Преогромная, большая; Две сажени шириною, Двести сорок глубиной.	Клетка тронула, дрогнула, Аж у сердце колонуло, Клетка вихрем понеслась, Вся постройка затряслась. Клетка к камере подходит, Там народ стоит толпой; Шубы рваны без карманов, Без подметок сапоги.
Первый гудок прогудел, Шахтер лапотки ¹⁾ надел; Второй гудок прогудел, Шахтер в клеточке сидел.	Посидели, покурили, По продольным ²⁾ разошлись, По продольным разошлись, За работу узялись.

Кто за кайло, кто за лом,
А забойщик под забой,
А сошник-бузотер ³⁾
Схватил санки да й попер (Мокіївка).

Момент спуску в шахту, що згадується в пісні, є один з найстрашніших для молодих шахтарів, що стали до праці не що давно. До того-ж рукоятчики й стволіві, робітники, що працюють при спуску клітки, перший на горі, а другий в шахті, часто, бажаючи пошуткувати й налякати нових молодих

¹⁾ При спуску в шахти шахтарі надівають мотузяні лапті, так звані „чуні“. В Сталінській та й по інших округах, існує спеціальна категорія ремесників, так званих „чунників“, що плетуть чуні. Перш як взутися в чуні, шахтарі товсто обмотують ноги онучами, крім того, надівають товсті полотняні штани і сорочку. Весь цей одяг вкуші зветься „шахтаркою“. Після Жовтня шахтарі стали одержувати брезентовий спецодяг, що скидається по роботі й вішається в окремих кімнатах для переодягання, так званих „шахтарках“, які завжди бувають при новобудованих казармах. В цих кімнатах є печі, спеціально пристосовані для просушки спецодягу, бо при шахтарській роботі він часто буває зовсім мокрий. Влітку його сушать на дворі, на сонці, зимою в хаті коло печі.

Розкидані по тинах мокрі, брудні онучі й шахтарки ще більш підкреслюють безвідрадність похмурих робітничих хуторів; а можна уявити що робиться взимку, коли в переповненій кімнаті, — останніми часами, в зв'язку з житловою кризою часто трапляється, що в невеличкій квартирі, яка складається з кімнати та кухні, живе по кілька родин, — сушитися по кілька шахтарок.

²⁾ В пісні є згадка за те, що шахтарі, покуривши перед початком праці, розійшлись „по продольням“, то б то по головних лініях прорубу вугілля, що часто лежать рівнобіжно „й зветься продольними“. Головна продольна, де проложено рейки для вагончиків зветься „коренною“.

³⁾ Не легшою, од праці забійника, вважається й праця саношника, що мусять рачкучи, вузькими проходами, так званими „пічками“, що ведуть від забой до продольних, тягати санками вугілля до головних відкатних ходів, де вугілля перевантажується у вагонетки для отправки по коренній лінії до ствола — головного виходу з шахти на поверхню, де спускається клітка. Саношник прив'язує санки за допомогою „лямки“ спереду пояса. Лямка являє з себе залізний ланцюг, обшитий в кінці полотном, який пропускається між ногами. Крючком в кінці лямки вона зачіпається за санки. Праця саношника безпечніша проти праці забійника та інших гірняків; зате надто важка, особливо в умовах старого режиму, коли її, здебільшого, виконували підлітки 16 — 17 років. Дванадцять довгих годин таскає саношник важкі санки, вагою до 8 цудів, вгору порожні, вниз навантажені вугіллям. Безпросвітна, каторжна праця. Надто важка й марудна праця саношника спричинилась до того, що йому додано влучного епітета „бузотер“.

робітників, пускають клітку зпрожого, або, за місцевою термінологією, „з вітерком“. Спустити „з вітерком“, за поясненням одного робітника—це так, щоб аж чуб у гору піднявся.

На цю тему є частушка, що являє собою варіант відповідного місця пісні:

Рукоятник, сукин син,	Клетка дернула, рванула,
Без сигнала клеть пустил;	Аж у серце колонуло (Сталін).

Пускання клітки без сигналу вживається тільки при спуску вантажів. Можливо тут згадується за помилку або за злий жарт рукоятника. Пісня, що її можна вважати за варіант вищенаведеної, є в збірнику Гнідича¹⁾. Навожу її цілком:

Ох там ямы, та и норы, Там работают шахтеры; Ох там ямы, там такая Огромные, большея, Ех, три сажни шеринюю, А сто сорок глубиною. Ех канаты цеповии, А клеточки дротянии! Ой на клеточку садитця, З белым светом распротитися: Прощай, прощай белой свет, Ще й ты, ясная заря, Ще й ты милая моя. Цигарочки покурьом	На работушку пойдем. Ей вагонщик дело знает, Все вагонушки гоняе; Он вагонов шесть погнал, Себе спину ободрал, 2 Жизнь шахтерску проклинал: Ех нет у свети тижелей Над работе шахтярей; Шахторы ходять со свечами, Но смерть носят за плечами, Шахторы пашеньки не пашуть Коси в руки не берутъ, 2 Под землею все живуть.
---	--

До того місця пісні, де говориться про спуск в шахту, є варіанти, що співаються, як окремі частушки:

Шахтер в яму спускается, С белым светом прощается. Он там ходит со свечою, А смерть носит за плечою (Сталін).	Шахтер в шахту спускается, С белым светом прощается; Прощай, прощай, белый свет, Ворочусь назад иль нет (Сталін).
--	--

Із категорій підземної праці в шахтах, пісні й частушки відзначають також і працю коногонів, вагонників чи відкатників, що мусять доставляти в вагонетках вугілля до стволу шахти, для подачі його наверх. Коли від місця розробки вугляного шару до стволу недалеко, то вагонетки одкачує відкатник або вагонник сам. Він гонить вагонетку, вагою іноді до 55 пудів по рейках. Ця праця потребує великої спритности й фізичної сили. В звязку з недосконалим улаштуванням рейок вагонетки часто сходять з рейок, або за шахтарською термінологією „буряться“, і тоді їх доводиться брати „лімонадкою“,—піднімати, особливо, по шахторському кругом. Наслідком такої „лімонадки“ і є те, що вагонники часто боляче забивають руки й ноги, їм дуже болить попереk, ніби спина переламалася, що є в наслідок розтягнення сухотязів.

На далекі віддалення вагонетки „ганяють“ кіньми коногони. З'єднавши 7-8 вагонеток, коногон впрягає в них коня. Сам він лягає грудьми на ву-

¹⁾ Гнідич. Материали по народной словесности т. II, вип. II, ст. 261, № 980.

гілля переднього вагону, перед собою вішає лампу. Кінь швидко біжить вузькими, довгими галереями до стволу. Різко й голосно свистить коногон, щоб підняти коня й попередити тих, що йдуть назустріч. Лязгають залізні спілки,—грюкочуть крицеві рейки,—хитається й танцює світло лампи... І в швидкому рухові зливаються в суцільну масу для коногона підпорки, що стоять по обидва боки корінної.

Коли, йдучи по галереї й почувши свист, ви втиснитесь між підпорки, міцно притулившись до стіни, то цей своєрідний поїзд вихором пронесеться повз вас. Сплитається в нерозривний клубок і кінь, і людина й вагонетки. І мимоволі починає брати острах, що ця лавина, якої спинити нема сили, покотиться усією силою й знищить. Ось на повному ході „забурився“—зійшов з рейок передній вагон. Зійшовши з рейок, за інерцією несеться вагон цей далі, коногон долітає головою до найближчої підпорки—й немає людини¹⁾.

Ось як малює пісня катастрофу коногона:

Вот мчится партия с уклона По узкой грязной коренной. И молодому коногону Кричит братишка стволовой: } 2	Или десятника боялся, Или в контору задолжался? } 2
— Ах тише, тише ради бога, Ведь здесь и так большой уклон, А спереди пути не справны, } 2	Ах, я десятника не боялся, И в контору не должен; Я перед сменой подзадался } 2
С толчка забурится вагон! } 2	Прощай больница „Скотовата“, Прощай скрипучая кровать, В тебе лежать—одно мученье, } 2
Ванюша все это не понял И все быстрее лошадь гнал, И вот вагончик забурился, } 2	Уколы, ванны принимать. Прощай продольна, коренная, Прощай ты запад и восток, } 2
Герой под партию попал. } 2	Прощай ты, роза дорогая, } 2
И вот носилки притащили, Убрать героя—молодца, Ах доктор режет, фельдшер держит, } 2	И ты, братишка стволовой. } 2
Сестра приборь подаст. } 2	Ах я был младшим коногоном, А ты была моей женой; Ах я работал на продольной, } 2
Зачем Ванюша торопился, Зачем так быстро лошадь гнал,	А ты осталася вдовой (Мокіївка). } 2

За коногона згадують і частушки:

Коногон, коногон, Вагоны гоняе; Як забурился вагон— Лімонадку підставляє (Сталін).	Мой милый коногон, Вагоны гоняет; Как забурился вагон — Меня вспоминает (Мокіївка)
Коногон, коногон, Рубашка зеленая!	Не тебя ли, коногон, Девченка покинула? (Мокіївка).

Поруч з розробкою вугляних шарів йде в шахтах уборка породи, яку здебільшого доставляють наверх в вагонетках, і зсипають в купи пірамідальної форми, що часто досягають значної висоти. Вагонетки з породою підіймаються на самий верх купи й там механічно перекидається. Підіймати вагонетку на купу—за шахтарською термінологією—„тягнути козу на терокон“. Уборка породи надто марудна праця, що відзначено й частушкою:

На дворе метель метет, На дворе метелица;	Надоело откатчикам (откатчицам) С породой канительиться. ²⁾
--	---

¹⁾ Порівняти: Л. Либерман. В угольном царстве ст. 64—65.

²⁾ Л. Гаевий. Освіта Донбасу 1924 р. Грудень, ст. 99.

Поруч з іншими небезпеками шахтарської праці, чи не найбільше трапляються всякого рода обвали породи, що часто бувають в процесі праці забійників та проходників і спричинюються до всяких каліцтв та нещасних випадків:

Есть на руднике порода,	Ой прошла я Кубань,
Не порода—сатана:	Прошла все уклоны,
Сколько бедного народа	Ох, как надоело
Покалечила она ¹⁾ .	Гонять мне вагоны ²⁾ .

Шахтарська частушка, малюючи процес праці, є також трудова пісня, що має на меті підвищити інтенсивність праці робітників: вона закликає їх зробити зусилля до роботи в тім разі, коли помічається втому та відсутність координованости:

Отгребщик, не надо спать.	А ты, дурень коногон,
Скорей уголь отгребать;	Поскорей гони вагон! (Гаевий).

Де кілька слів та нотаток за спеціально шахтарські забобони та повір'я.

Праця шахтаря звязана з постійним ризком. Тому тут надто розвинено віру в долю, яка одного врятує за найскрутніших обставин, а другого, навпаки, штовхає на загибель. „Кому судьба потонуть, того не повесят“, часто говорять шахтарі й дуже недбало й неухважливо ставляться до всякого рода засобів, що попереджують од небезпеки. Тепер на великих підприємствах є рятувальні команди, що складаються з робітників з спеціальною для того підготовкою. Технічні вдосконалення також зменшують кількість нещасних випадків.

Серед старих шахтарів існувало повір'я, що крім підприємця, надземного власника шахти, є ще й другий — підземний „хазяїн“. Він дає себе почувати підземним грюкотом і гулом, що наганяє жах на беззахисного шахтаря, закиненого в чорну безодню. Подекуди, напр. на Мокіївських копальнях, цього „хазяїна“ звуть „Шубіном“, і уявляють його в постаті маленького дідуся з золотими різками та в червоних чоботях. Говорять також, що він з'являється півнем або козлям і кукурікає або верещить по козлячому. Раніше, при подібних чутках, шахтарі відмовлялися лізти в шахту й вимагали від власника підприємства відправити молебень. Тепер намагаються пояснити різний підземний шум реальними причинами; а різні оповідання про кукурікання та „козлячий вереск“, що раніш викликали містичний страх, теж спростовується тим, що в шахту потрапляли коза або півень, — а в дрібних шахтах кустарного типу, що їх було багато в дореволюційні часи, це була цілком можлива річ, — і таким чином із жахливих перетворюються ці оповідання на смішні анекдоти. ³⁾ Очевидно, що тут маємо справу зі змарнілими відгукками оповідань про сварби. Крім „хазяїна“, шахтарі ще згадують білі примари, подібні до постатей жінок, що іноді з'являються по закутках шахт, віщуючи нещастя. Ці примари виринають несподівано і також швидко тануть, зникають. Те, що хазяїна, або „Шубіна“ бачили конюхи в конюшнях, або біля

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid.

³⁾ Порівняти журнал „Забой“.

коней, взагалі його близьке відношення до конюшень споріднює його з традиційним „домовим“, який, за народніми віруваннями, в ночі їздить верхи на конях по конюшні, од чого вони товчуться всю ніч і гриви їм сплутуються. Важко сказати, чи ці примари є відгук старої мітології, чи витвір замороченої голови шахтаря, що працює без сонця й повітря ¹⁾.

Вилязючи по закінченні праці наверх, або за шахтарською термінологією „на-гора“, особливо в дні одержання платні, шахтарі починали п'ячити і п'ячили доти, поки вистачало грошей, або поки була можливість брати в борг на рахунок майбутньої платні. При відсутності культосвітньої праці в дореволюційний період, п'яцтво й розпуста заповнювали вільний час шахтаря ²⁾. Після жовтня культробота й громадське життя дають можливість досить заповнити вільний час, та п'яцтво все ж таки ще й досі не переборено остаточно і тепер підчас получок можна спостережати чимало бурхливих сцен п'яного бешкету. В значній мірі до цього спричинюється продаж горілки в кооперативних лавках на шахтах, та треба зазначити, що культурне виховання робітничих мас йде досить швидким темпом і інтенсивна боротьба з п'яцтвом є один з виявів свідомого й негативного до його ставлення.

Шахтарі здебільшого співають під п'яну руку, тому в частушках та піснях часто згадується п'яцтво та його наслідки. Пропивши весь заробіток, шахтар саркастично співає:

Веселись душа і тіло,
Вся получка пролетіла (Мокіївка).

В такі хвилини шахтар усвідомлює ганебність свого становища, йому робиться соромно за свою людську гідність, утоплену в розпусті та горільці:

Ох ти ж воля, моя воля!	Шахт'юр п'яний повсеґда
До чого ж ти довела?	Шахт'юр п'яний, шахт'юр п'йот,
Довела воля до горя,	Шахт'юр на бандер садіпа,
До позору, до стида.	З горя пісеньку пойот;
	Аж у гору луна йд'ют ³⁾ .

Бешкетування й бійка, як наслідок п'яцтва, є досить часта тема частушок:

- | | |
|--|--|
| 1. Ой побили гармошечку,
Ой побили голоса;
Ой побили мого „болю“,
Оборвали волоса (Сталіно). | 3. Как пошел я зубцевать,
Да в синей рубашке;
Как начали меня бить,
Да все без промашки. (Шахти). |
| 2. Эх побить, побить хотели,
Резать собиралися,
А ми сами, каторжане,
Того дожидалися (Сталіно) | 4. По спине ходила гиря,
По ушам ходил кулак;
По затылку кирпичина,
Вот и этак, вот и так. (Сталіно). |

До бійок також спричинюються і ревності:

Через нашу улицу	Кто полюбит деточку,
Проведена межа;	Тот покушает ножа. (Шахти).

¹⁾ Ці оповідання чула в Смолянській копальні Сталінської округи від десятника, в хвилини відпочинку підчас пролазу через вузьку пічку. Десятник, молода людина, добре грамотна й розвинена, оповідає коротко й іронічно, дивлячись на це, як на дурниці. Розмова виникла, згадуючи за подібне оповідання в журналі „Забой“, відоме десятнику.

²⁾ Горний журнал. 1861. № 1.

³⁾ В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян. ст. 166—167.

Меня били, колотили,
У Малашкина крыльця;

Милка вышла, посмотрела:
— Так и надо подлеца! (Сталін).

Можна зустріти серед шахтарських частушок також і з блатними словами злодійського жаргону:

Отец мой старий шмаровозчик,
А мать торгует барахлом;
А старший брат в ширмы ныряе, ¹⁾
Сестра же з скокерем ²⁾ живетъ (Сталін).

Відбиваючи багато побутових рис, пісні малюють також такі цікаві його сторінки, як відношення до жінок. Ясно, що гарного відношення не можна сподіватись від завжди п'яного шахтаря:

Из колодца вода льется, Муж напьется, подерется—
Вода волноватая; Жена виноватая. (Шахти).

Або:

Чим шахтьорові жениться, Жінок можна нам нажить,
Лучче в кабак завалиться; Об їх нічого тужить;
Лучче гроші всі пропить, Об обідові шахтьору
Чим в законний брак вступить. Треба дуже дорожити ³⁾.

Між шахтарськими піснями й частушками виразно намічаються групи пісень чоловічих та жіночих. Чоловічі пісні вульгарніші, часто соромицькі, більшістю виявляють зневажливе відношення до жінки:

Моя милка на том свете
Возит чертей у карете (Сталін).

Ця пісня є продовження наведеної вище: А шахтьори молодці...

Моя милка семь пудов, Как увижутъ верблюди,
Не боится верблюдов, Разбежатся, кто куди (Шахти).

Пісень та частушок, що виявляли б щиру лірику кохання, небагато; вони трапляються як винятки:

Ой на небе звездов много, На Кривянке девчат много.
Одна ярче всех горит; Об одной сердце болит (Шахти).

Жіночі пісні, навпаки, переповнено ніжністю й м'яким почуттям, особливо частушки:

А я чаю накачаю, У моего миленочка
А сахару наколю; Есть неразлучные друзья:
Придет деточка с собранья, Топор, лампа, обушок
А я чаем напою (Шахти). Да черноброва девка — я (Сталін).

Ще раніш дослідники частушок ⁴⁾ звернули увагу на різницю тону в чоловічих та жіночих частушках; жіночі частушки, в порівнянні до чоловічих також переважають своєю кількістю.

Коли приходилося записувати пісень на шахтах, то завжди відсилали на „сортировку“ до робітниць, зауважуючи, що там найбільше співають.

¹⁾ Краде з кишень.

²⁾ Скокерь або скокар — злодій, відповідає російському вор-налетчик.

³⁾ В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян, Харьк. губ., ст. 716. № 186.

⁴⁾ Зеленин. Сборник частушек Новгородск. губ. Этногр. Обозрение. 1905 № 2—3 стр., а також і Феноменов. Современная деревня, ч. II, ст. 56.

І дійсно, робітниці співають під грукіт сортировки і невпинний рух стрічки, при одноманітній праці, викидаючи грудки породи з чорного, блискучого потоку вугілля. Цей монотонний грукіт породжує мрії й образи, тут згадуються старі пісні, або частіше їх уривки; виникають нові в процесі праці, в яких так часто згадується „сортировка“. Головна вісь жіночих шахтарських пісень — кохання.

- | | |
|---|---|
| 1. Сортировкачка идет,
Ролики качаются,
А мне детка говорит:
„Давай повенчаемся“ (Мокіївка). | 2. Сортировка сортируется,
Ролики качаются;
Давай, деточка, сойдемся,
Цотом повенчаемся (Шахти). |
| 3. Сортировка наша стала,
Все рабочее сидят,
А я с милым поругалась,
Мої глазки не глядят (Шахти). | 4. Сортировка сортируется,
Сыплется половка.
— „Милая подруженька,
Так делать неловко“ (Шахти). |

Поруч нових пісень, що творяться в процесі роботи, повторюються й давні, пристосовані до відповідних обставин.

Частушки, відомі в різних місцевостях, потрапляючи на шахти, переоблюються, в зміст їх вносяться нові мотиви. Так ось змінюється відома частушка:

Моя мама рано встала, В саду розу сорвала:	Красоту мою сгубила, Рано замуж отдала.
---	--

Ця частушка, замінивши останній рядок „Рано замуж отдала“ на „В сортировку отдала“ — робиться шахтарською. В частушках перелічується, кого любить дівчина-шахтарка:

- | | |
|---|---|
| 1. Если б знала, не выймала
Свечу из подсвечника,
Если б знала, не любила
Шахтера-насмешника ¹⁾ . | 5. Не копайте, девки, редьку
У Егорки, Семена;
Забойщика не любите,
Я его люблю сама. |
| 2. Я проходчика любила,
А он меня перестал;
Коногона полюбила,
Он гоняться за мной стал. | 6. Все дровишки погорели,
Остается один жар;
Всех любила и бросала,
А шахтера бросить жаль. |
| 3. Говорила не расстанусь.
Как легко рассталась;
До рудника проводила,
Чуть живая осталась. | 7. Провались ты рудник - яма,
Воротись любви страданья;
Провались ты шахта-яма,
Только жалко,—милый тала!
Провались ты рудник „Ветка“,
Где работает мой детка. (Сталин). |
| 4. Нету, нету ливорвера,
Нечем уточку убить;
Нету, нету мне совета
Камеронщика любить ²⁾ . | 8. Да почернело мое сердце
Черней черного бугра;
Не видала своего детку
Ни сегодня, ни вчера. |

¹⁾ Л. Гаєвий. Освіта Донбасу. Грудень, 1924, ст. 99 — 101. Звідтіль взяті 9 наведених частушок.

²⁾ Камеронщик — робітник при насосах, що ними викачується вода підчас проходки шахти.

9. Не пойду я на тот шурх¹⁾, 10. Ой да русая коса,
Где пенька моченая; Голубая лента;
Прилети ко мне, шахтер, Не пойду замуж за шахтера,
Как ворона черная. Пойду за студента (Шахти).

11. Все гудочки прогудели,
Парамонов не гудел;
Все ребята поженились,
А мой боля не схотел (Шахти).

Більшість частушок про кохання — спадщина старих часів; вони зберігають традиційну форму й повторюються, замінюючи іноді тільки деякі слова на нові, відповідні до даних обставин.

Частушки, що їх темою є кохання, носять південно-великоросійську назву „страдания“, де „страдать“ є синонім кохати. „Выводит страдания на гармошке“, значить співати в її супроводі відповідних частушок.

А чей это флигилек, Пройду мимо, протрадаю
Виднеется огонек? Чи не выйдет ангелок (Шахти).

З формального боку „страдания“ уявляють з себе короткі вірші, що складаються з чотирьох рядків, по чотири склади в кожному, з чергуванням наголошених та ненаголошених складів. Співаються вони надто тягучо, при чому в співі додається зайвих тактів в порівнянні з кількістю складів у вірші, які в деяких частушках цієї ритмічної схеми й додаються.

Наприклад, така ритмічна схема:

Салдатики (ти-ки),	Чим торгуєш?	— / — — / —
Наші братики (ти-ки),	— лимонами.	— / — — / —
Разудальє	Продав шинель	— / — — / —
Молодцы!	С пагонами.	— / — — / —

Власне „страдания“, що змістом мають кохання, у шахтарів записані такі:

- | | | |
|--|---|--|
| 1. Страдай, боля,
С кем попало,
Вся любовь
Наша пропала (Шахти). | 2. Я страдала.
страданула;
С моста в речку
Сиганула (Шахти). | 3. Страдай, боля,
Страдай по мне,
К святой лапти
Спляту тебе (Шахти). |
| 4. На кампаны —
Гудок медный,
А мой боля —
Худой бледный (Шахти). | 5. А машина
Паром, паром;
А мой детка
Качегаром (Шахти). | 6. А машина
Свистом, свистом,
А мой милый
Камунистом (Шахти). |

2 — 3 „страдания“ мають характер глузливо-жартовливий. Треба зазначити, що шахтарі звать „страданиями“ не тільки частушки вишенаведеної ритмічної схеми; цю назву носять всі взагалі частушки, що їх темою є кохання. Так, частушка:

На работу я иду. А с работы иду:
Тянутся веревочки; „Здравствуйте, капчоночки!“ (Сталін).

¹⁾ Шурх — або хурх — запасний вихід, поруч з головним стволом шахти: він потрібний також і для притоку свіжого повітря в шахти. Шурхом зветься також ствол закритої шахти, звідкіль вибрано вугілля, або невеликої, здебільшого кустарної шахти, що її розробка припинилась підчас революції. Часто в шурхи скидають всяке сміття, тому тут і згадується „моченая пенька“ що нею обтирають машини. В даній частушці „шурх“ згадується, як місце побачення закоханих.

теж належать до „страданий“. В збірці „страданий“, що їх опублікував проф. Д. К. Зеленін¹⁾, всі „страдания“, крім перших двох — зазначеної ритмічної схеми, хоча деякі з них, не мають змістом кохання.

Звичайному селянському коханню молоді протиставляється кохання „по новій моді“, в умовах шахтарської праці:

Мы с миленочком страдаем	Он у шахте на сто сорок,
По новой по моде:	А я — на породе (Сталін).

Важка праця вагонщика або коногона в глибині шахти, викликає бажання помінятися на лекшу жіночу працю на сортировці:

Давай, милка, пострадаем	Ты у шахте на вагоне,
По новой по моде:	А я — на породе (Мокіївка).

Жіночі частушки, що їх переважна тема кохання, мають всі відтінки почуття, а також і різні градації ревності:

Сосью себе бело платье,	Рыла, рыла я колодец,
Кружевом отделаю;	Не дорыла до воды;
А кто милого полюбит,	А кто милого полюбит,
Забастовку сделаю (Шахти).	То не долго до беды (Шахти).

Сильный дождичек идет,
Мурашки лезят;
А кто милого полюбит,
Глаза повывлазят (Шахти).

Є жіночі частушки про кохання, що мають новий тип жіночої натури, незалежної, енергійної й рішучої, який виник в наслідок нових економічних та соціальних умов. Часто вони досить грубі, та всеж являють собою щось нове, порівнюючи з одвічною жіночою покорю:

1. Говорите, что хотите,	2. „Шахтерская сволота!
Меня не прославите;	— Ты думаешь останусь сирота?
Вы такую бедовую,	— Нет, я на Кривянку пойду,
Плакать не заставите ²⁾ .	Себе лучшего найду!“ (Шахти).

Досить поширеним мотивом пісень, а також частушек про кохання є вишивання та дарування хустки, коли закоханим з якихось причин треба розлучитись:

1. Вышивала я платочек, Посередки буква я; Я хотела подарить, Да не вмела говорить (Шахти).	4. Вышивала я платочек, Слезы капали на грудь; Я дарила, говорила: — Смотри детка, не забудь! (Шахти).
2. Вышивала я платочок, Тоненькой иголочкой; Поздравляю тебя, боля, С новой ухажерочкой (Шахти).	5. Вышила я платочек, По середке воробей; Я дарила, говорила: — Смотри, боля, не пропей (Шахти).
3. Вышивала я платочек, Редко буквы ставила; Лет семнадцати мальчишку Я страдаць заставила (Шахти).	6. Варіант 4. Вышивала я платочек, Слезы капали на грудь; А теперь моим платочком Сапоги, калоши труть (Шахти).

¹⁾ Зеленин. Южно-великорусские „страдания“. Этн. Об. 1906, № 1 — 2, ст. 101—104.

²⁾ Л. Гаевий. Освіта Донбасу.

7. Говорят, платки — разлука,
 Не верь мильй, дорогой;
 Не платки нас разлучают —
 Разлучает забой твой ¹⁾.

Як привід до кохання, частушки часто згадують чепурний зовнішній вигляд, уміння гарно вбиратись:

- | | |
|---|---|
| 1. Как его не любят,
Когда чисто ходит;
Рубашечка апаше
Меня с ума сводит (Шахти). | 4. Я сидела на мосту,
Шила платье к рождеству;
Три оборочки на ряд
Для рудничных ребят (Шахти) (в. Кри-
ванских). |
| 2. Не люблю я самогон,
Не люблю стаканчик:
Люблю брюки — галифе,
На боку наганчик (Шахти). | 5. А мой детка футболист,
В футбола играет;
Ему ногу перебили;
Он идет, хромает (Шахти). |
| 3. А шахтерских ребят (в. Петропавлов-
Можна здалека узнать: ских)
В правой руке тросточка,
В левой папирочка (Шахти). | 6. Шахтер в кармане
Часы носит;
Без работы
Хлеба просит (Сталін). |

Є частушки про кохання з новим змістом, що відбивають новий побут, нові форми радянської громадськості. Створені, очевидно, місцевими поетами з шахтарів, вони, можливо, вперше побачили світа на шпальтах стінгазети і, найшовши відгук у читачів, поширились серед широких робітничих мас, загубивши ім'я автора і ставши загальним придбанням:

Записалась в Комсомол я; Папа, мама, ну срамить, А я старикам сказала: „Хочу комсомолкой быть!“ (Сталін). Мильй в шахте уголь рубит, Я вагончики гоноу; Крепко строим, укрепляем Власть советскую свою.	Днем мы с мильм на работе, Нужно уголь добывать; Вечер в клуб, театр, собрание — Надо всюду побывать. Если вновь война начнется, Поспешим мы с мильм в бой: Мильй красным командиром — А я красною сестрой!
--	--

Частушки відбивають також і час розрухи в Донбасі, коли шахти було залито водою:

Братва с шахт теперь уходит На различный промысел; Вместо кирки теперь надо Ведер и коромысел.	В шахтах вода, — Это все ерунда; Этим нас не удивил — Вместо угля видим шиш ²⁾ .
---	--

(Куп'янська округа).

Останню частушку скоріш можна назвати „обивательскою“, як шахтарською. Надто поширена з р. 1925 пісня на слова Павла Германа, муз. Кручініна, „Кирпичики“, що викликала низку пародій на зразок „Алиментики“ і т. инш., пристосувалась до умов шахтарського оточення в Донбасі, і утворила шахтарські кирпичики, що співаються на відому мелодію:

¹⁾ Л. Гасвий. Освіта Донбасу.

²⁾ Zeitschrift für slavische Philologie 1924, I, Dr. D. Zelenin. Das heutige russische Schnaderhüpfel. s. 367.

На донбасовском славном руднике,
 Я в шахтерській семье родилась;
 Лет шестнадцати, сортировщицей
 Я на угольний склад нанялась;
 Через неделю уже я освоилась;
 Правда, слезы катились из глаз;
 Но потом и пыль и глееночки
 Мне казались точно алмаз,
 Я на шахте той Ваньку встретила;
 Он нарушил мой девичий сон,
 И куда бы ни шла, чтоб ни делала
 Всюду Ваня стоит коногон.
 Каргуз с лампочкой и на шее кнут,
 День и ночь все ласкали мой взор,
 Его кучери, его ливенка
 Заставляли любить шахтний двор.
 Но нужда пришла безысходная,
 Невтерпез стало нам голодать,
 И в чунях народ весь оборванный
 О прибавочке стал хлопотать.
 Козаки пришли, всем прибавили,
 Наградные давали три дня;
 Ваня признан был закоперщиком,
 Вместе с ним прихватили меня.
 Вскоре вспыхнула революция,
 Весь восстал озлобленный народ;
 Шахты бросили и на фронт ушли
 Против сытых попов и господ.

Одни женщины с инвалидами

 Но голодные, изнуренные
 Не могли даже хлеба достать.
 Не гудит гудок, не дымит труба,
 Жутко, страшно на шахтах вночи,
 Пришли новые арендаторы.
 Воробы, воронье и сычи.
 Разбив Врангеля и Деникина,
 Стало легче рабочим дышать;
 И решили мы, вместе с Ванею
 Снова шахту свою воскрешать.
 Полилась вода по канавочкам,
 Застучали кругом молотки;
 Всюду слышатся песни вольные.
 Загудели, как прежде, гудки.
 Клеть работает, уголь грузится,
 Снова глейшицы песни поют,
 А под вечер в клуб, на занятия,
 Политграмоту слушать идут.
 Поженились мы вместе с Ванею,
 Появились ребята у нас;
 И в любви живем, лучше прежнего,
 Возрождаем любимый Донбас.
 Вспоминается время старое,
 Вспоминается Ванька с кнутом;
 Эх, не тот тепер, Ваньки нет уже:
 Есть товарищ Иван Предрудком!

(Мокіївка).

Ця пісня літературного походження, як і попередні частушки, стала за колективне придбання робітничих мас, загубивши імення автора. Популярність подібних пісень є найсправедливіший доказ позитивної оцінки, що їй надають споживачі. Деякі зміни й переробки, що їх вносить первісний текст, є наслідок пристосування твору літературного походження до усно-поетичного стилю, що має бажання оновити й оживити поетичні засоби, надати більшого життя художнім образам.

Крім „Шахтарських кирпичиків“, що територіально не поширились за межі Донбасу, тепер у великій моді романс „Шахта № 3“ того ж автора і композитора, відомий далеко за межами Донбасу.

Коли доводиться говорити про переважний тип шахтарської поетичної продукції—частушки, то трудність територіального їх визначення, з огляду на текучий склад шахтарів, що принесли з собою складені або засвоєні раніш в різних місцевостях частушки, надто велика. З вищенаведених зразків видно, як цей дрібний матеріал дає надто мало ґрунту для територіальних визначень. Гнучка форма частушки, що може в однаковій мірі зафіксувати перебіжні малопомітні моменти, як і лаконічно змалювати видатні події, легко пристосовується до кожного випадку, замінюючи всякого рода власні імення, а також територіальні назви. Відсоток частушок, що їх можна без найменших сумнівів назвати шахтарськими, дуже незначний, і тому пра-

вильніш сказати, що ось такі частушки тоді-то й там-то і при таких-то умовах співають шахтарі; претендувати ж на специфічно шахтарські частушки можуть далеко не всі, а тільки невелика частина переважно виробничих.

Поруч нових пісень, що творяться в процесі праці, повторюються й старі, пристосовуючись до відповідних умов. Говорити про те, що шахтарські частушки відбивають побут шахтарів, звичайно, можна з значними обмеженнями. Частушка може прийняти в себе елементи різних місцевостей, поглядів та ідеології різних класових груп, відкинувши одне слово та замінивши його на друге. Часто в такий спосіб частушка може зробитись зовсім протилежною щодо змісту.

Надто обмежений матеріал не дав змоги зробити певних висновків відносно шахтарських пісень, та вже і на ньому можна спостережати деякі явища, характерні для стану сучасної пісні взагалі. Значна кількість частушок уявляють з себе фрагменти шахтарських пісень, що повторюються в різних варіантах, як наприклад „Шахтер пашеньки не пашет“, навищуються одна за одною і утворюють ланцюг, подібний до нової пісні. Це сціплення неорганічне і часто неміцне, легко розривається, наслідком чого є втрата окремих ланок. Організуючою силою, що з'єднує окремі частушки в щось подібне до пісні, треба вважати головним чином їх ритм. Це є голівна вісь, навколо якої скупчується певна кількість частушок. Він підказує, що саме ця, а не інша частушка повинна йти слідом за попередньою; асоціацію за сумешністю викликав музичний ритм; подібність ритмічної схеми дальшої частушки до попередньої в таких випадках відіграє роль важливішу од змісту.

Частушки, являючи собою окремий жанр, як відомо, часто бувають тісно зв'язані з побутовими піснями, являючись їх фрагментами. Вони користуються символікою і образами пісень, часто подаючи їх в скороченому, надто лаконічному вигляді. Вважаю за можливе взяти для порівняння заробітчанську пісню і частушку:

Косарі косять, а вітер повіває,
Шовкова трава на косу налягає; (2)
З-під тії трави галочка вилітає,
Галочка моя, Галочка сивенькая! (2)
Скажи, галочко, де моя мельнякая?
Твоя милая край бережка, (2)
У лузі край бережка холодною водою умивається,
Білою хустиною утирається (2)¹⁾
Соловей попутничек, (вар. распутничек),
Полетай на рудничек,
Сядь на ветку, сядь на кол,
Передай боле поклон (Ш а х т и).

І пісня і частушка трактують дуже поширений серед заробітчанських пісень мотив звертання до птахів, щоб передати звістку коханій людині.

Шахтарські пісні, як творчість нового походження, символікою користуються не часто. Найчастіше нею користуються „жіночі“ частушки.

¹⁾ З власних матеріалів. Записана в Богодухові 1926 р.

1. Да выйду я на бугорочек,
Травка зеленеет;
Нету папы, нету мамы,
Никто не жалеет.

2. Ой выйду я на горочку
И лебедю крикну:
Родимая моя мать,
Я тут не привыкну! (Шахты).

Ця частушка є російським варіантом короткої української пісні зі збірника Метлинського:

Ой зйду я на шпиль гору,
На лебедя крикну:

— У сім селі родилася,
Ніде не привикну¹⁾.

Горочка, що згадується в частушці, гора, бугор, можливо—одвал породи на шахті, тут може бути вжито одночасно як і в прямому, так і в символічному значінні; вона може малювати вражіння від донбасівського пейзажу, що вражає своєю похмурістю. Ці чорні бугри, що маячать коло кожної шахти, розуміються, як символ суму і беруться для порівняння, щоб цей сум підкреслити:

Да почернело мое сердце
Черней черного бугра;

Да не видала свою детку,
Ни сегодня, ни вчера!

Крім цього—гори, бугри, взагалі символ неволі, горя, важкої праці на чужій стороні²⁾.

Римування слів: жарко, жалко, жар, жаль, як наприклад у весільній пісні „Загрібай, матінко, жар, жар, коли тобі донечки жаль, жаль“, що трапляється в шахтарських піснях, є не тільки улюблені рими, а й символи; огонь, пожежа, жар символізує кохання³⁾:

1. Все дровишки погорели,
Остается один жар;
Всех любила и бросала,
А шахтера бросить жаль.

2. Я не спала эту ночь,
Мы ходили на пожар;
Ну кому какое дело,
Что меня милый провожал.

(Сталіно).

Частушки майже ніколи не співаються по одній, бо не завжди кожна з них має свій окремий центр. Вони без перебою, одна за одною, ллються каскадом під акомпанімент гармонії або балабайки. Це треба мати на увазі, як необхідну вимогу при записуванні частушок; записуючи частушки, треба зафіксувати послідовність, в якій вони ідуть одна за одною. Тільки таке записування дасть змогу знайти і зрозуміти закони, по яких певна кількість частушок утворює при співу ланцюг. Записування не за співом, а при переказуванні за згадкою не дає тривкого ґрунту для висновків, так само, як і те групування за змістом, що ми її спостерегаємо в усіх відомих друкованих збірниках частушок та коломийок. Часто навіть найменші збірки претендують на обробку та систематизацію матеріалів, утворюючи групи за змістом і розбиваючи таким чином ланцюги, утворені при співі, переважно на єдності ритмічної схеми. Захоплення текстами лише по-за увагою мелодії, а також умови, що в їх дана пісня співається, вириваючи таким чином пісню чи частушку з її нормального оточення.

¹⁾ А. Метлинский. Южно-русский сборник, ст. 316. Киев 1854.

²⁾ Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, ст. 123.

³⁾ Ibid.

Частушка, в далеко більшій мірі як пісня, не може класифікуватись за змістом, бо тут, з огляду на дрібність матеріялу та гнучкість форми, де дуже легко одне слово підмінити другим, особливо важко найти твердий ґрунт, щоб орієнтуватися на певні групи по змісту. Ці ходячі формули легко можуть прикладатись до різних імен, назв, місцевостей і т. инш., далеко їх не характеризуючи, і тому класифікація за змістом завжди викликає заперечення, що вже висловлювали дослідники ¹⁾.

Назва „частушки“ поширена серед шахтарів, тоді, як коротким українським пісням вона невідома і їй відповідають назви: „вулишні пісні“, „веснянки“, „триндички“, „короткі пісні“ й инш.

Шахтарські пісні, як видно з наведених небагатьох зразків, не можна назвати сталими що до окремих строф або куплетів. Як я зазначила вище, деякі куплети пісень співаються, як окремі частушки в певному їх ланцюгові, що їде в супроводі акомпаніменту. Очевидно, такі куплети являються „загальними місцями“, готовими схемами для вислову потрібної в даній пісні думки, і ніби беруться „на прокат“ з однієї пісні для другої. Так, в пісні „коногон“, куплети „прощай больница скотовата“, також, як і дальший куплет, що починається з „Прощай“, не являються органічними для даної пісні, бо взагалі пісень з мотивом прощання багато.

Перший куплет прощання з лікарнею є також в пісні, що я записала у вересні 1926 р. від вихованця охтирського дитячого містечка, колишнього безпритульного:

Сижу я, плачу на вокзалі,
А вдали мчить паровоз;
А я гляжу с тоской унылой,
Куда он дитячку повез.
Прощай, больница скуковая,
Прощай, железная кровать;
В тебе лежат одно мученье
Уколы, ванны принимают.

Уколы, ванны принимаю,
Раствором горло полощу,
А яцсом раны прижигаю,
Зловещий сифилис лечу,
Пропал мой нос, пропало горло,
Пропала русая коса.
Пропала быстрая походка,
Пропали юные года.

Наведена вище пісня: „А шахтѳори молодці, вони ходять як купці“ є також переробка відомої раніш пісні, принаймні користуванням окремим її місцем „Бакаївці молодці, вони ходять, як купці“ ²⁾.

¹⁾ За чиняє в. К вопросу о коломийках. С.-П.-бург, 1927, ст. 4—12. Сумцов: Коломийки, ст. 12-13.

²⁾ В. В. Иванов. Жизнь и творчество крестьян Харк. губ. ст. 150.

М. ЛЕВЧЕНКО.

ВІРША ПРО КИРИКА, ЯК АНТИПРАВОСЛАВНИЙ, УНІЯТСЬКИЙ ВИТВІР.

I.

У II томі своїх „Записокъ о Южной Руси“ (СПБ 1857) П. Куліш спробував був надрукувати віршу про вбогого Кирика, що не мав за що поховати дитину, та про зажерливого попа, що обернувся в чорта з рогами. Надав Куліш тій сатиричній вірші заголовок: „Баллада изъ временъ унії“. Тую „балладу“ записав не сам П. Куліш, а петербурзький маляр Л. М. Жемчужников, на Полтавщині (в с. Яблунівці Пирятинського повіту), од сліпого ярмаркового бандуриста. Думаючи пустити тую антиклерикальну „Балладу изъ временъ унії“ в своїй книжці (т. II, 83-96), П. Куліш, безперечно, наперед побоювався, що навіть столична, петербурзька цензура може поставити певні перепони. Тому, виразно насилуючи текст, він у нотатці (ст. 83-84) був заявив, що мова йде в сатирі не про якогось православного священника, тільки про попа-уніята¹⁾,—ну, а уніятські попи—тії, казав Куліш, звичайно бували „наемниками, а не пастырями, и украинській народъ покорялся силѣ вещей, но въ пословицахъ, пѣсняхъ и сказкахъ выражалъ свое презрѣніе къ этимъ орудіямъ іезуитской факціи“. Тільки ж не гурт пособила Кулішеві й ця нотатка, не допомогла вона анічогісінько:—петербурзька цензура звеліла „балладу“ тую вирізати геть із книжки. Куліш, замість первісно видрукуваних 14-ьох сторінок (ст. 83-96), приневолений був вліпити один-єдиний листочок, з пагінацією: „83“ з одного боку і „96“ з другого, а замість поданого віршованого тексту—вкласти Л. М. Жемчужникову в уста такі слова, де взагалі про попівство нема ані згадки, а саме от що: «[Бандуристъ] спѣлъ балладу о томъ, какъ у бѣднаго Кирика умеръ въ жнива ребенокъ, какъ онъ хоронилъ его самъ, не имѣя средствъ устроить обычныя похороны, какъ вырылъ на кладбищѣ котелокъ съ цѣлковыми и какъ у него отняли эти деньги. Я [=Жемчужников] не могъ записать этой баллады, опасаясь обратить на себя вниманіе слушателей, которые тотъ часъ остановили бы пѣвца“. У такому вигляді й вийшла книга в світ. Не всі одначе примірники того II тома „Записокъ о Южной Руси“ піддалися гвалтовному тому каструванню: декільки пощастило Кулішеві сховати, і вони порозходилися поміж етнографами. От, мені відомо, що некастрований примірник був у руках в М. П. Драгоманова (бо Драгоманов переказує зміст і

¹⁾ хоч у тексті вимовно зазначалося наприклад: „пип косматий“, себ-то неголений (а уніятські попи голяться).

навіть наводить невеличкі цитати з тієї „баллади“ про Кирика), був такий і у проф. Ол. Котляревського (той примірник потім перейшов до рук акад. А. Е. Кримського), був у Ол. Лазаревського (переховується в небіжчиківій бібліотеці), та й ще в декого (акад. С. О. Єфремов придбав собі повного примірника антикварним шляхом). Таким чином судити про текст „Кирика“, надрукований у „Запискахъ о Южной Руси“, ми все-ж маємо змогу. Добру оцінку дав йому сам П. Куліш: „Судя по нѣкоторымъ явно искаженнымъ и отрывочнымъ мѣстамъ, надобно думать, что въ первоначальномъ своемъ видѣ она (= „баллада“) была гораздо совершеннѣе по формѣ и полнѣе по содержанию“. Звертають на себе увагу й подані од Л. Жемчужнікова вступні бандуристові слова перед співом, де бандурист (це мав бути славнозвісний Остап Вересай) дає свою характеристику цій вірші: „Розкажу вам таке, що інші засміються, а розумніші, то, може, й посумують. Чи ви чули про бідного Кирика? То-то, що не чули! Як був я в Києві, так переняв про його пісню чи казку од старця з Димера. Єсть за Дніпром село Димер¹⁾... Буду ж я вам співати, да глядіть мовчати міні,—не перебивать! А хто не знає чести, того взять за чуба да на двір вивести“. З цих бандуристових вступних слів видно, що на Лівобережну Україну принесено віршу про Кирика з Правобережжя і що в того пирятинського бандуриста вона не розказкою оповідалася, а співалася. Та й сам Жемчужніков виразно каже про музичний акомпаніамент—бандури: „Остапъ попробовалъ струны, настроилъ бандуру и минуты двѣ-три бралъ заунывные аккорды, какъ будто пробѣгая въ памяти то, что хотѣлъ пѣть“.—Не можна, зрештою, не зазначити того скептицизму, з яким (значно пізніш) поставивсь до Жемчужнікового оповідання М. Драгоманов. На його думку, кобзареві-бандуристові (Остапові Вересаєві) приписав Куліш матеріали, які дістав иншою дорогою²⁾. Коли Драгоманова скептицизм оправданий, то виходило б, що сатиру про Кирика лівобережний бандурист може й не співав.

За п'ятнадцять літ після Куліша, П. П. Чубинський у II томі „Трудовъ Этнографическо-статистической экспедиции въ Юго-Западный Край“ (СПБ 1872, II, ст. 105-106) надрукував прозаїчну казку про Кирика, записану в селі Млієві Черкаського повіту, на Київщині. Казка—значно коротша од вірші, але змістом своїм добре збігається з нею. Цим разом цензура не поставила перепон для друкування.

Десь 1889 р., або близько коло того часу, відомий етнограф М. А. Янчук (редактор новозаснованого тоді московського журналу „Этнографическое Обозрѣніе“) записав значно кращий варіант вірші про Кирика (не співної) на своєму рідному Підляшші (а саме в Сідлеччині)³⁾. В Янчуковому записі було багато топографічних вказівок (Овруцьк. повіт і ин.). Давши до записаного тексту відповідні географічні та побутово-історичні коментарі, М. А. Янчук

¹⁾ Це навіть і не село, а таки містечко, Київського повіту, над річкою Переливкою коло Дніпра.

²⁾ Диви „Розвідки“ М. Драгоманова т. II, Львів 1900, ст. 83-84.

³⁾ Цю звістку, як і дальші подробиці я маю від покійного тепер акад. М. Т. Біляшівського, що близько приятелював з покійним М. А. Янчуком.

прочитав реферата на засіданні Етнографічного Відділу „Московського Імператорського Общества любителей Естествознания, Антропологии и Этнографии“, під головуванням В. Хв. Міллера, маючи на думці вмістити потім цей реферат в „Этнографическомъ Обозрѣніи“. Засідання було не закрите, а прилюдне, або напівприлюдне, із сторонньою публікою. І от, з-посеред публіки підвівся якийсь генерал та й енергійно почав висловлювати своє обурення з приводу того, що такі непристойні і недостойні пасквилі на православне духовництво, як вірша про Кирика тая, можуть прилюдно читатися перед ширшою публікою, та ще дѣ?—в „обществѣ, которое носитъ высокій титулъ — Императорское!“ Обережному й укладливому Вс. Хв. Міллеру якось пощастило вгамувати гнів того ревнителя православія; тільки ж про надрукування Янчукового реферату, після того, не могло бути й мови. Янчуків запис схований був в архіві Етнографічного Відділу (в московськiм „Политехническомъ Музеѣ“) — і погорів разом з іншими етнографічними матеріалами, підчас музейної пожежі в 1900-х р.р. Чи залишилася якась копія в паперах самого М. А. Янчука, не відомо.

1894 р. редакції „Кіевскої Старини“, в березневій книжці (ст. 543-548), пощастило видрукувати варіант тієї самої Кирикової вірші: „О Кирикѣ и жадномъ попѣ“, що записав Хв. Кудринський на Волині в Рівненському повіті, в м. Степань: цензура за цим разом не заборонила. Кудринського варіант доволі потрiпанний і значно гірший од Кулішевого. Сам записувач це відчував і зазначив, що в тому записі, який він подає, „баллада бѣдна во внѣшне-техническомъ отношеніи. Во многихъ своихъ частяхъ она потеряла правильность ритма и мѣстами приближается къ прозѣ. Это, можно полагать, произошло отъ того, что она теперь не поется народомъ, а рассказывается. Мнѣ—каже Кудринський—по крайней мѣрѣ, не смотря на все мое желаніе, такъ и не удалось слышать ея напѣва. Крестьянинъ, передававший мнѣ „балладу“, говорилъ, что она теперь не поется, что теперь опредѣленнаго напѣва „баллады“ не существуетъ и что, если кто хочетъ ее пѣть, то поетъ такъ, какъ ему нравится, какъ само собою у него сложится“ (ст. 547).

Значно кращий і од запису Кулішевого і од запису Кудринського—той текст вірші про Кирика, який ми знаходимо в рукописній, ще неопублікованій, збірці подільських казок, що записував волосний писар Димінський в Ушицькому повіті та певне й на Проскурівщині 1850-1860-их р.р.¹⁾

Подаємо той Димінського текст, заховуючи всі діалектичні особливості оригінала і замінюючи лиш ярижку на сучасну кулішівку.

Що ся стало на Волиню в Вовруцком повітѣ?

Таке чудо, якого ще ни було на світі.

Слухайти, люди, уважни! хоць мова ни гладка,

Али очивіста правда, як вивинув с платка.

В одном селі между бором, — там же тече річка, —

Хрест зелений, і святого Івана капличка.

Дворец красний, в нім роскошне дідича мешкане,

- Мающого над мужиками²⁾ правое владаня.

¹⁾ Ця дорожочінна збірка переходується у Видавництві Української Академії Наук.

²⁾ Метр підказував-би „хлопами“.

Вірша про Кирика, як антиправославний, уніяський витвір

В тім силі стоїт і церков благочистивая.
Там священник бородатий, попада — гладкая.
В тім же силі був мужик, бідний, Кирик(ом) звався,
Робив щире, та нігди добра ни діждався.
Мав він жінку пузатую і дитя малое,
Но в бітноті (sic) і недузї ще було слабое.
Серед літа в час горачий пан заняв на жнива.
Нищасному Кирикови померла дитина
В такую пору, що нема ні гроший, ні хліба.
Він упав на коліна, став голосити, —
Треба думовинки і похоронити.
Пішов Кирик до сосіди помочі шукати, —
Али в цілім силі ніхто ни хтів послухати.
Кирек слезно заплакався, спляснувши ругами:
Дізнався він, яка любов [м]іже сосідами.
Пішов еще до попа, упав на коліна:
„Помилуй мя, о чесний отче! померла дитина
„В такой час, що нима ні гроший, ні хліба,
„А несчасному чоловікови виліка загиба.
„Змилиўтися! учиніти! зараз дитину схороніти!
„Заплата, яка слідует, до осини пождіти!“.
Піп струсив на Кирика бородою:
„Що ти баеш, сучий сину! я ж тобі слугою?!
„Коли ни маеш чим платети,
„То ти міні можеш кілька днів косити,
„Твоя жінка тоже може піти на лан жати люб в'язати.
„Чи ж я маю твої плати до осини ждати?“.
Рече до него Кирик: „Ни можу, честний отче, бо час не до того:
„Я — сам вдома, еденак, ни маю нікого:
„Треба панщину відбути, як в панські власти,
„Собі треба также дбати, аби марни зовсім ни пропасти“.
Скочив піп, пхнувши ногою:
„Я ни можу згодитися с тобою!“.
Піп поміркував губою,
Вдарив в шею кулаком: „Не говори довго зо мною!
„Ни маеш чим заплатити і ни хочиш робити? —
„А я ж тобі чорта - дурма буду хоронити?!
„Ти машельник, плут, бродяга, гультай і п'яниця,
„Твоя жінка — лядащитя, блядь, слободильница
„І лежуха. Для того у вас нічого нима і ни буди.
„Щоб такі випропадали, лукаві люди!“.
Нарешті піп пхнув Кирика в шию [і у спину?]:
„Пашов вон ти, нигідний! ти, проклятий сину!“ —
Кирик на несчасну долю нарікає,
Ходит, блудит, слъози проливає.
Пішов с плачом до дідича. Аж дідич его взрїв, питаєся:
„Чого зажурився?
„Для якої річі?“.
Кирик свою причину сказав, —
Дідич над ним ужалився, таку раду дав:
„Коли ни знають тебе люди, піп ни хоче знати,
„Сміло можиш сам свое дитя поховати“.
Той прийшов додому. Що з біди робити?
Бере рискаль і лопату, іди на могилки, та й зачав значити.
Аж приходит к нему старець, — борода сивая,

Йоломок ясенький, одежа красная:
 — „Помагай-біг, чоловіче! Що хочиш діяти?“
 Рече старик до Кирика: „Чи ни думаєш ямки копати?“
 „Стій, нибожи, ту твердо буди,
 „Нехай в тім місті копают крешчі люди.
 „Отут в сі долинці починай копати, — тут м'ягче копати.
 „Будиш мене благодарити, а довго мене памітати“.
 Пішов старий. Кирик хутен[ь]ко до копаня взявся,
 Аж, недовго копаюче, до котельця з грішми дібрався.
 Витягає на верх, що має сили,
 Відкрив, глядит: аж там самі карбованці білі!
 Тягни, що має моци, зніс руки, вліпив в небо оче,
 Кінчив ямку, потім побіг додому охоче.
 Свої гроші в комору впровадив.
 Жінці гучний обід распочавши,
 Взяв в аренді спуст горілки, сам напився,
 По виликих трудах крешко покряпався,
 Хліба, м'яса, пева, меду, предбав додому:
 Є що їсти, пити, аби було кому!
 Жінка цілу ніч ни спала, то пекла, то варила,
 Всіх осід завідливих здивила.
 Кирик схопився раненько, тожи мало спавши,
 Побіг сейчас до попа, в корман гроші взявши.
 Зайшов з добрим ризоном, став сміло питати:
 „Чи мно треба, отче чесний, на молебінъ дати?“
 „А до того я би-м хотів з паламаром, з хрестом, зо всім
 братством мое дитя поховати“.
 Піп дивится на Кирика і рече до него: „Чи ти вшився,
 „Чи з виликої мудрости скрутився?“
 „А коли ти ни жартуєш, но хочиш так, як богаті люди.
 „Красно хоронити, поминки справляти,
 „Дай 15 карбованц[ів], то всьо буде,
 „С твоем удовольствием — хорошенько буди!“.
 Кирик не довго спирався, з кормана дістав, з нахальством
 на столі поклав.
 Піп задиву[ва]вся, ще до Кирика пожартував.
 Тож — годити.
 Дав три карбо[ва]нці, сейчас зачали на братство дзвонити,
 Много людей із лану зачало ся сходити,
 І з хоршем блачестієм Кирикови дитя схоронив.
 Кирик всіх ідущих із цвентару до себе запросив.
 Кирик, всіх сердечне учасовавше приходних, на виньших моргає
 І тим щедрю милостиною дає,
 А на обід запросив попа [з] попадею,
 Дяків, братчиків, осід, з цілою ріднею.
 Їдят, п'ют, а нишком позирают,
 Їдні бают, другі шепчут, а треті моргают.
 Ніхто так, як піп завідливий, оком пожирає
 І думку думає:
 „Що такого? вчерась Кирик на колінках лазив,
 „Молив, просив, та нікого слізми ни поразив.
 „Тепер сипли гроші, богато частує,
 „Невже ж то его дідич так усердствує?“
 „Сумліваюсь, яка то причина,—

„Він ся десь прокрався, або кого розбив, — треба его добре
взяти, поганьського сина!“.

Гості уже, звичайно, наїлись, напились,
Розішлись до своїх домів, бесіду скончили.
То ті, що в Керека гарно їли-пили,
Зійшовшися на улицю, громко говорили:
„Казали, що Кирик куска хліба ни має,
„Що він, як собака, із голоду вдихає,
„А сегодня — як зверх на столі всьо стало!
„Як в якого богатира, подістатком стало“.
Піп зайшов додому, став кренко думати,
Яким би способом Кирика спитати:
„Кто то так вспомагає? Де він так набрався,
„Що всіх людей задивив, богатим стався?“.
А ни можи, жадним способом, [тое упізнати]!
Пішов до свої попаді, зачав ся питати.
Попада прийшла з обіду, лягла, протяглася,
А по животі погладилася, почухалася,
Сюди-туди хутко схопилася:
„Пристань, — рече, — мій сивий голубчи!
„В Кирика наїлися, як би в якого богатира, — і не виділа [лучче]“.
— „Супруго моя, содруго! Добре ми с тобою [жити]!
„Яким, яким би способом Кирика за гроші спитати.
„Де він того набрав?
„Вірно, то его так дідич одару[ва]в!“.
— „Мій сивий голуби! престань на мое осуждения;
„Нихай Кирик прийде до сповіді в воскресенія,
„І ежелі всього не скажи, то доти ему причасті
„Не обіцай дати, хоць би мав пропасти, — поки за гроші
не презнається!“.
— „Супруго моя, содруго моя, содруго! Добри ми с тобою жием,
але далеко ми до воскресенія ждати:
„Мусит він десь гроші потирати,
„Треба тепер же до сповіді примушати“.
Али піп втішився, в долоні пошліскав,
Почухався по голові, бороду погласкав.
Скоро субота наступає, піп дяка до Кирика посняє.
Кирик, змушений, в воскресенє сповідь відправляє.
В церков входить,
А своем звичайом сповідь говорит.
Піп ся за гроші питає: „Можи, ти де ся прокрав?
„А можи кого забив?“.
Мусів Кирик на сповіді признатися¹⁾,
Як найшов котелця з рублями і яким случаем, і добрі гроші
дали ся взяти.
Піп покрутив головою, поцмакав губами:
„Ти й вигодний! ти знайшов котелци з рублями,
„Повинни - їсь зараз прийти - просити:
„Гроші, може, були закляті, — тре їх було посвятити,
полагословити,
„Посвятивши, половину на церковцю дати!
„А ти — сам п'яньствуєш, обіди справляєш, як би який богатир!

1) Може: „ся признати?“.

„Так робивши, то ни знаю, чи благо будить їх уживати.
 „А теж бардзій оглядсь: ти всіх людей частуеш, кормиш і гуляєш,
 „Так робивши, хутко свою душу потераеш.
 „А лутше старайся, мій голубчи, душі спасення!“
 Поругався піп Кирика, ледво дав му причасть і розгрішення,
 А сам пішов додому і став крепко думати,
 Яким би способом гроші відібрати.
 І, ни мігши жадним способом видумати,
 Пішов до попаді, став казати:
 „Сопруго моя, сопруго! добри ми с тобою!
 Вже знаю, де в Кирика гроші взялися,
 Али яким би способом в него їх відібрати?“
 Попада ся усміхнула, недовго думала,
 Завідливому попови латвий спосіб дала:
 „Аж у нас, — рече, — на горі шкура воловая
 „Чорна, з хвостом і рогами, але-же сухая,
 „Треба єї розмочити, — вночі напнем,
 „Підемо до Кирика — настрашим і карбованці хапнем“.
 Хвацкій піп іскочив на гору по шкуру, намочив водою;
 Як прийшла ніч, зачалися в хаті с попадею:
 Положив шкуру на столі, крепко витягае.
 Хвацкая попада попа в шкуру одягнула.
 Одягнувшє, як расою, — дратви і шила!
 Совсім попа з головою престоино обшила.
 Знала, як понатыгати на руки і на ноги,
 На голову наставила шкарадвії роги.
 Як піп зайшов до Кирика, став двері ломати,
 Одмінним голосом став муркотати.
 Кирик, тоє почувше, взянув¹⁾ в вікно, сполохався:
 Бачит чорта із рогами, — з страхом запитався:
 „Аж чого ти хочиш, чорти?“ — Він до вікна пустився
 І рогами просто до Кирика наставився.
 Потім крикнув давним голосом: „Як ти смів забрати
 „Мої гроші із котельцом, на мугилках взяти?
 „Оддай сейчас, бо я тебе в назурі поймаю,
 „Вкину в огонь негасимий, голову зірвавши“.
 Кирик, ледви жив, взяв котелце, за поріг висунув,
 Запер двері, ще й і хуленько засувку засунув.
 Війшов до хати, сів, на головку руки заложивши,
 Бо, собі ніц не надібравши, як тішився,
 Так знов смутний, — грошків позбувся.
 Піп лукавий ни хтів довго над грішми думати:
 Вхопивши в-обіруч за котельце, поніс просто до хати.
 Цікавая попада цілу ніч ни спала,
 Вікном виглядала:
 „О! бачиш, сивий голуби любезний, як-їсь ся ни довго бавив!
 „Як хутко-сь ся справив!
 „Али ж покажи, чи много?“ Піп хотів віддати,
 Але руки від котелця ни хотят відстати.
 Піп, з радости в таку тугу впавши,
 Плаче слезно, такої кари дізнавши.
 Розкішная попада хтіла гроші руками избрати,

¹⁾ Букву „г“ не написано.

Али штука ни вдалася, бо всі карбованці вкупу зліпилися.
Ани могла грошей взяти, ані рук відчипити;
Хтіла з попа шкуру зняти, — ни могла злупити.
О, чудо над чудами! бо шкура до попа [тіла]
Приросла, пристала, як би прикіпіла.
Плаче піп, голосит, тримає руками:
„Ах ви, гроші прокляті! пропав же я з вами!“.
Цілу ніч піп, над грошима, сидит-нарікає,
Скоро день, — до Кирика жінку посилає.
Попада завилася, до Кирика входить,
Всю гісторію чудесну перед ним розводит.
Рече, що піп сміявся, хтів пожартувати,
Здумав шутку — в добрий спосіб гроші відібрати.
Напнявши шкіру, штука удалася,
Али на якусь нисчасну годину (sic) до рук вчіпилася.
„Одягнися, прошу, зо мною до хати, —
Твої гроші дадутся тобі взяти“.
Кирик слухав цельно, решти догадався:
„Ни дурно піп на сповіді питався!“.
Прийшов до попа. Піп, спустивши очі:
„Я то, — рече, — ходив страшити тебе опівночі.
„Возьми собі карбованці, заниси додому,
„Но прошу тебе, мій любезний, ни скажи нікому“
— „Ни скажу,
Но піду — то дідичови розкажу“.
Кирик ни хтів гроші з котельцьом брати,
Пішов перши до двора — дідичови казати.
Росказавши всю причину, дідич уди[ви]вся,
А прийшовши — перестрашився.
Бачит, що чорний, чорний, мерскій і рогатий, —
Сотника і всю громаду казав закликати.
Прийшли люди і братчики, аж ся застрашили,
Що с попа зробився дитько урожений.
Казав дідич котрим-найкрепшим за котелиц (?) рвати, —
Жадному ни хотів відстати.
На самім остатку казав при громаді Кирикови брати.
Кирик іно дотиркнувся, — котелиц відстав.
Піп аж зубами скригтав, як котелиц взяв.
Дідич ужаловався, яким би случаем с попа шкуру здійснити.
І всякими способами стали пробовати.
Али ж бо кров жива виступає,
Піп з болю кричит, аж мертвим стає.
Всі периконались, — видят, що не жарти.
Питаєся громади:
„Чи жилаєти собі такого попа?“.
Рече громада до него: „Як ми собі можим жилати такого попа?
Як він прийде до церкви, — що має которий Богу молитися,
То буде на попа дивитися“.
Дідич взяв бумагу, став писати карту.
Описавши всю гісторію: „новое з'явління“,
Шле его до Житомира в Духовное правления¹⁾.
Видут попа, зачипивши веревкою за роги,
За ним біжат народ со всіх сторін многий.

¹⁾ Житомир зроблено губерніяльним містом для Волиню 1804 року.

Видут его, сило від села, улицями,
 Другі кажут, що чигани ходят з мидвидями.
 Як прийшли в город губернській ни можна сказати.
 Що тогди діялось, — трудно описати.
 Бігли попи, жиди, купці, каждый глядів.
 Шевці, кравці, ремеслинник в хаті ни всидів.
 По вулицях, по базарах жумаки курили,
 В католическом соборі на збор дзвонили.
 Декотрі думали, що город занявся,
 А инші, що жидівський Мішіяш народився.
 Али хто видів чорного попа з рогами,
 То каждый думав, що піймали чорта меже видумами (sic).
 Став піп перед дверема Духовной палати
 І подали протопопу бумагу читати.
 Протопоп, прочитавши, дужи задивився,
 Вибіг на двір, зирнув на кума, аж перистрашився:
 „Що ти, бідний Корчевський, зробив? Бачиш, як Бог карає
 „Такого, котрий Божого закону ни ховає!
 „Я ж тобі того ни дарую, ради Христа муки:
 „Отдам тебе, як следує, в катовській руки“.
 І скончивши протопоп свою виговору:
 „Возміт рихло“ — крикнув на пахолків, — „чудесну потвору!“.
 „Хутенько справля[й]тись і часу ни гайти: (?)
 „Розстягніт по своєму, 500 палок дайти!“.
 Швитко молодці, як льви, попа пірвали,
 Чорну шкуру рогатую цубко натягали.
 По такому наказаний, став піп цикотати
 Та на свою гладенькую жінку нарікати:
 „Сопруго моя, супруго! що ти ми зробила?
 „Ти мене до всього діла намовила!
 „Ти без туги сидиш вдома, — мене поблікуют.
 „Палками без милосердія в шкуру дуют!“.
 Протопоп розгорачився і, дужи сердитий,
 Ни позволив попови дати їсти ні пити.
 Налааявся, наругався, залявся без чести,
 Казав его під коновойом по всіх містах вести,
 По городах, по селах, по церквах, щоби всюди знали,
 Щоби всі люди чудиса Божі пізнали,
 А поци всі, видівши, щоби каялися,
 Всього діла худого крепко стиряглися.
 І так наш бідний Кор[ч]евський всюди волочився,
 Всякий народ удивлявся, і сам соромився.
 Зайшов він до Почайова¹⁾, де Христова Мати
 Вилікі чудиса зсилає. А хто хочи знати:
 Сліпі, глухі і порчені
 Там грішніі во всім гріху бувають спасені.
 Али хто там хоче спасенья доступити,
 Повинин перши душу свою з хрихів (sic) очистити.
 Отож там і наш пописче хтів цуду дізнати,
 Щоби міг благословенно шкуру вимівати.
 Пішов він до монастира покоритися,
 Жичив собі на-завши там остатися.

1) Почайів до 1831 року був не православний, а уніятський, в руках черців-базилян.

Став він казати: „О ви, чесні отци - базиляни!
 „Буду вам вірно служити, поки віка стане,
 „І буду законів божих перестиригати,
 „На милость Бога гріги (sic) визнавати“.
 Базиляни сказали: „Ми би тее зробили,
 „При[й]мили би тебе, і Бога просили:
 „Знаеш добри, що наша Причистая мати
 „Ніколи правовірним не дає загигати.
 „Али ж ни можна нічого учинити на твое прошение,
 „Аж по формі будеш мати позволение¹⁾,
 „Написани від архирия. Іди ж, не бійся!
 „Хочиш хитро-мудро, — ото ж старайся!“.
 Пішов піп задумавшись аж до Аниполя²⁾.
 Слізми своїми умившись: „Гирка (sic) ж моя доля!“.
 Превиле (sic) го до села Загайчиниць, так черці закричали:
 Що „ми такого чорта зроду ни видали!“.
 Він собі нагадав житомирські палки:
 „Тут же мене, — каже, — посічут-порубають в дрібні кавалки!
 „Сопруго моя, сопруго моя! ти ж мени того порадила!
 „Ти мене до того діла припровадила!
 „Ти сидиш вдома, пануєш, а мене водят, поблікують,
 „І чорну шкіру без милости палками дують!“.
 Привели его до архирея, поставили в брамі³⁾,
 Потім роги поставились, шерсть најжилася, фіст задерся.
 Подали бумагу аргирейові (sic) читати.
 Архерей, бумагу прочитавши, тоже сам налякався,
 Вийшов на двір, по шерсті его погладив:
 „Що ти, бідний Курчевській, зробив?
 „Вірно ти Божого закону не додержував?
 „Я тебе святив попом,
 „А ти ся зробив волон!
 „Ну, тепер треба тобі робити в плузі,
 „Там будут тебе хлопці батогами-плетиками бити,
 „Повинна чорна шкура відстати;
 „А до Почайова нима чого тобі і думати!
 „Як схочи Боска воля тебе простити,
 „Може і тут шкура ся відчипити“.
 Казав взяти его меж скотини, на день кусок хліба і троха води
 давати,
 А тим часом, ним що буди, ним орати, і послі на ніч в церку (sic)
 запирати.
 Мучився так пописко цілий місяц; висох, змарнів, з голоду
 вмирає,
 Аж в-опівночі двері стариц відчиняє.
 У него борода сивая,
 Йоломок ясененький, одежа красная,
 І каже: „Встань, попи, стріпнися!
 „Покинь шкуру і одягнися,

¹⁾ тобто дозвіл (од православного архирея) для переходу з православія на унію.

²⁾ Містечко Аннопіль — Острозького повіту на Волині. 1821 року, як згорів монастир в Острозі, Аннопіль зробився резиденцією православного Волинського архирея.

³⁾ Волинським архиереєм в 1820-их р.р. був Стефан Романовський. Це ж він і переніс єпископську катедру до Аннополя.

„І завтра раненько іди до архерея, явися
 „І проси того самого, де-сь був, приходу,
 „І ни роби більше прикрости народу“.
 Завідливому попу клопіт і біда,
 А бідному Кирикови щастя, як вода.

II.

Коли склалася ця сатира?

Оповідання про те, як людина перебирається у волову чи цалину шкуру з рогами, щоб захопити чужі гроші, належить до типу бродячих сюжетів, і відоме воно далеко геть по-за Україною. Це з очевидністю показав М. Драгоманов у своїй розвідці „Два українскихъ фабло и ихъ источники“ („Вѣстникъ Европы“ 1887, іюль, ст. 323 и 339)¹⁾. Інше питання: коли саме пристосовано бродячий сюжет до Волиню, до вбогого Кирика і до зажерливого попа (на прізвище „Корчевського“), що не захтів був ховати дитину, а потім спробував ще й скарб у Кирика одібрати?

М. Драгоманов у названій своїй розвідці про „Два фабло“ наводить з російської літератури свідцтво, що в жовтні 1825 р., місяців яких двоє перед повстанням декабристів, ця легенда відома була вже в Петербурзі і викликала там величезну сенсацію, ніби справжня подія. Він наводить оповідання самовидця Дмитра Завалішина: „Петербургскія легенды и события въ 1825 г.—Исторія попа съ рогами“²⁾. Завалішин переказує, як він сам не міг (а це було в жовтні 1825 р.) проїхати Невським проспектом, коло Казанського собору, бо туди силувався вдертися величезний натовп людей, що бажали побачити там попа з рогами. Окрім простонароддя позбиралося там багато аристократичних екіпажів, карет з великосвітськими дамами. Поліцмайстер марно силувався розігнати натовп, а дами докірливо кричали поліцмайстрові з екіпажів, що він дуже не добре чинить:—адже він сам того попа з рогами бачив, а не хоче, щоб і інші так само подивилися. Потім рознеслася чутка, що рогатого попа, тайкома, перевезли до Олександро-Невської лаври. Туди ще більше насунуло люду. Якийсь архієрей (думали, що сам мітрополіт) висунувся з церковного вікна, що над брамою, і почав запевнювати народ, що ніякого попа з рогами нема, і що це—дурні, порожні чутки. Але люди ще більше пнулися до монастиря і почали збивати собі драбину, щоб перелізти через монастирську огорожу. Тільки пожарними кишками, — зброєю, підчас жовтневої холоднечі, дуже сильною, — пощастило розігнати незліченну юрбу тую. З-поміж рясних, численних легенд, які тоді в Петербурзі циркулювали, Завалішинові здавався за найправдивіший варіант—такий: В одній з „Юго-Западныхъ губерній“ якомусь бідному дідові вмерла баба. Піп заправив за панахиду „карбованця“ („мѣстное выражение, означающее — цѣлковый“, пояснює Завалішин), і харпакові-дідові довелося ховати свою бабу самому, без попа. Але, як знайшов він, копаючи, цілого горщика із срібними грішми, то

¹⁾ Передруковано по українськи в „Розвідках М. Драгоманова“, т. II, Львів, 1900, стор. 66-94.

²⁾ Завалішинове оповідання надруковано в журналі „Древняя и Новая Россія“ 1879, ноябрь, ст. 403-409.

зміг закликати й попа, та й переказав йому, звідки в його взялися гроші. Попада порадила попові напнути на себе вночі шкуру з зарізаного, саме тоді, цапа та й піти одібрати гроші у діда. Тільки-ж шкура ще була свіжа і присохла до попової голови і до тіла. Як почала попада оддирати її од попа, то необережно сіпнула його за присохле до шкурн волосся. Піп заментував, збіглася челядь і сторонні свідки, і попа віддали під суд. Судові акти переслано було, так думав Завалішин, до Петербургу, до Синоду; а в Петербурзі, з того, рознеслася чутка, ніби привезли й самого попа з рогами, які, за його гріх, міцно до нього приросли. Говорилося тоді таке: „Будеть въ Казанской молебствіе, чтобы Богъ помиловалъ попа, и рога отпали-бы. А молебствіе будетъ служить митрополитъ съ главнымъ духовенствомъ“.— М. Драгоманів наводить ще й инше свідцтво, із книжки В. С. Іконнікова: „Графъ Н. С. Мордвиновъ“ (СПБ, 1873, ст. 420), де говориться за доносний лист Шишкова 1825 р. до царя Олександра I про „буйный духъ времени“, про розповсюдження розкола й непошани до духівництва, та про поширені в народі чутки „о нѣкоемъ попѣ, нарядившемся, для совершенія неистовства, въ козью съ рогами кожу, которая тотчасъ-же къ нему и приросла“. На Драгоманова думку, донос Шишкова натякає, що в переносі легенди з України до Петербургу брали участь розкольники.

1902 р. казанський професор Євг. Бобров знов спинився на петербурзькій легенді 1825 р. про рогатого попа у своїй книжці: „Литература и просвѣщеніе въ Россіи XIX в.“, а саме в розділі „Сказанія о корыстолюбцѣ въ козлиной шкурѣ“ (т. III, ст. 171—181). Бобров навів оповідання поляка-цензора Осипа Пшецлавського про те, як „въ половинѣ октября 1825 года въ Петербургѣ разнесся слухъ, что изъ какого-то малороссійского уѣзда, привезли попа съ козлиною головою и рогами“. Чутка, яку переказує Пшецлавський, більш-менш збігається з тією, яку переказує Завалішин (і яку використав Драгоманов). Так само оповідає Пшецлавський про те, як більш од тижня „десятки тысячъ любопытныхъ“ вдиралися до Казанського собору і до мітрополічного будинка. Лиш на восьму днину, „когда, послѣ многихъ увѣщаній, народъ все еще не расходился и домогался попа, то привезли пожарныя трубы и стали обливать. Тутъ уже никакое любопытство не устояло противъ душей октябрьской воды. Всѣ разбѣжались и болѣе уже не собирались. Попъ и съ рогами канулъ въ воду, и общество стало мало-по-малу смекать, что дескать, можетъ, его и совсѣмъ не было. Басня о попѣ-рогносцѣ туманила Петербургъ за два мѣсяца до 14 декабря 1825 г. Слышно было, что будто-бы изъ слѣдствія о декабристахъ открылось, что они пустили ее въ обращеніе для испытанія легковѣрія народа, который, какъ и войско, они замыслили морочить другими выдуманними ими нелѣпостями“¹⁾. Окрім того Є. Бобров подав уривок із автобіографії бувшого семінарста Н. Гілярова-Платонова: «Изъ пережитого» (част. I, ст. 329), де наводиться більше-менше цей самий „розказъ“, що циркулював він за двадцятих років серед учнів нижчих і середніх російських духовних шкіл. Оповідач-семінарст додає:

¹⁾ „Русскій Архивъ“ за 1872 р., т. X, ст. 1567—1568: „Нѣсколько словъ по поводу отвѣта г. Берга г. Пршецлавскому“.

„Солдаты Ома, содержатель табачной лавочки, видѣль, какъ этого попа провозили въ Петербургъ; народа собралось множество смотрѣть, и самъ Ома видѣль этого попа“. Нарешті Є. Бобров згадав, що молодий поет О. Полежаев (він 1825 р. був ще студентом московського університету) використав петербурзькі (очевидно, вже й московські) оповідання про попа в цалиній шкурі на те, щоб скласти поему „Иманъ-козелъ“ (надрукована була в „Вѣстникѣ Европы“ 1826, № 11, май—іюнь, ст. 161—177)¹⁾. За-для цензурних небезпек, Полежаев не зважився зробити героєм поеми православну духовну особу, а переніс усю дію в мусульманську країну, в арабську північну Африку. Бідного селянина назвав він Абдул-Мелеком, а замість неситого попа виставив неситого муллу („іман“, тоб-то „імам“). Із сучасного тодішнього свідощтва Н. А. Полевого²⁾ видно, що „стихотвореніє Иманъ-козелъ, нѣкогда напечатанное въ Вѣстникѣ Европы, надѣлало довольно шуму“. На Боброва думку, мабуть воно було однією (з інших) причин „разжалованія“ Полежаєва із студента в салдати, тим більше, що слідство над декабристами мало викрити певну причетність декабристів до легенди про рогатого попа. Зрештою, каже Бобров (ст. 173), „нельзя съ увѣренностью заключить, избобрѣль-ли эту басню кто-либо изъ декабристовъ самъ, или-же, воспользовавшись уже готовымъ народнымъ преданіемъ, пустиль его только въ качествѣ пробнаго шара въ оборотъ“.

Гадаю, ми й апіорно не могли-б ані на мент сумніватися, що й декабристи й розкольникі 1820-х рр., розповсюднуючи в Великорусі цю „малоросійську“, „ізъ юго-западныхъ губерній“ легенду, не сами її видумали, лиш попросту використали те готове, що вже оповідалося на Україні. А готова була не сама тільки фабула, бродячий сюжет той, ба мабуть таки існувала тоді вже й та сама віршована сатира про Кирика, що її текст ми вище надрукували. Дві хронологічні вказівки на час свого скомпонування подає й сама вона своїм текстом. Одна вказівка—на *terminus ante quem*; це—згадка за Почаївський монастир з його уніяцькими церцями-базиліанами. Почаївський монастир, перейшовши на унію 1720 р. і обернувшись в уніяцьку твердиню, залишивсь уніяцьким лиш до 1831 року; того року розгорнулося польське повстання, почаївській церці-базиліані стали на бік польських повстанців,—і імператор Микола I розпорядивсь одібрати монастир од базиліан та й передати його духовництву православному, вмістивши тут і православну консисторію. Друга вказівка—на *terminus post quem*; це—згадка, що православний волинський архієрей живе в Аннополі; а ми знаємо, що волинську катедру перенесено до м. Аннополя (Острозького повіту) після острозької пожежі 1821 року. Оті дві згадки непохитно кажуть нам, що складено віршу про Кирика в 1820-х рр. А коли порівняти її текст до петербурзьких легенд 1825 року (які, з свого боку, покликаються на територію українську), то таке порівняння, здається мені, виразно промовляє за п р і о р и т е т о м нашої вірші.

¹⁾ Потім її передруковано в „Стихотвореніяхъ Полежаева“ 1832 р. і в пізніших виданнях, як от суворинське видання віршів Полежаєва, СПб, 1889 (див. ст. 474—489, та авага на ст. 543).

²⁾ „Московскій Телеграфъ“ 1832 № 11, іюнь, ч. 45, ст. 355—359.

Де вона мала скластися?—Живовидячки на Волині. На це вказують,—рясенькі, нівроку,—географічні її згадки: Овруцький повіт (там живе сільський православний піп Корчевський), губернський город Житомир (губернський—з 1804 р.), містечко Аннопіль на Острожчині з його архіерейською православною катедрою та недалеко с. Загайчинці, нарешті м. Почаїв з його побожно-уніятським базилянським монастирем;—це все волинська топографія 1820-х рр. Цікаво, що виключно з Волиня та з сусідніх повітів України Правобережної походять і всі записи тієї віршованої сатири, або всі звістки про ню; а якщо Жемчужников записав свій текст справді на Лівобережжі, на Пирятинщині, то й він (або Куліш) в уста своєму кобзареві вклав залву, що завчив кобзар цю віршу не на Лівобережжі, ба за Дніпром, в Димері, тоб-то ближче до Волиню-таки.

Хто саме склав цю сатиру? Які кола?—Безперечно уніятські, ворожі православію. Тут у сатирі й термінологія уперто держиться ще уніятська, з ремінісценціями про недавні польсько-державні часи. Уніяти титулюються в вірші: „правовірні“, а православні—вони для автора вірші лиш „благочестиві“. Духовництво тієї „благочестивої віри“—то грубі товарики-христопродавці, як, от, піп Корчевський—герой сатири, що або по товариачому пеститься із своєю гладкою попадею (а вона—в сатирі—мальовниче гладить себе по пузі), або дере той піп гроші з живого й з мертвого, ще й за чорта з рогами передягається та йде бідного грабувати. Не моральну силу має—в сатирі—таке „благочестиве духовенство“, тільки фізичну: спирається на московську владу. І саме прізвисьце батюшки-грошолюба: „Корчевський“—чи не московське воно часом? Може цей батюшка—великорус-чужак, надісланий з тверської Корчеви? Ба, коли він і українець зроду, то—такий, що вже закручує свою мову на московський лад („Пашов вон, машельнік, плут!“) і, якщо найвищих, першосортних московських лайок не загинає (принаймні, сатира ціломудрено про це мовчить), то все-ж титулує свою парохвіянку, Кирикову жінку, щиро-московським епітетом: „бл-ь!“ Поруч такої „благочестивої“ дичі, справжня побожність і свята благодать живе тільки в уніятів, у преподобних отців-базилян у Почаєві,—і батюшка Корчевський, покараний од Господа, кінець-кінцем упізнає, що тільки в базилян-уніятів є справжня віра. Він тоді й сам хоче навернутися до унії, як до єдиної спасенної віри, та ба! базилянам заборонено прийняти покаяного грішника в лоно католицької церкви, на це треба-б дозволу од „благочестивого“ архієрея з „Анниполя“;—ну, а той архієрей, звичайно, дозволу не дає. Тільки-ж Мати Пречиста Почаївська, бачучи, що батюшка Корчевський душею вже привернувся до правдивого костьолу Божого і тільки через заборону од православного владика не сміє формально навернутися на унію, змилосерджується над розкаяним схізматином і привертає йому людську подобу.—Ясно, що така антиправославна сатира могла скластися тільки в уніятських колах 1820-х рр., і найпевніш—десь-таки в Почаєві, коло „чудовної“ ікони Пречистої Матери.

Звертають на себе увагу ще й польсько-шляхетські настрої в цій українській вірші про Кирика. Поруч православного дикуна-попа виводиться й пан того волинського села, тоб-то польський поміщик, і той пан-католик—іде-

ально-добрячий, не те що православний піп. Між ним, „добрим паном“, та підданими мужиками—панує ідилія: це не пан, а батько рідний! „В горачий час“ він жене людей на жнива, і Кирика—теж, хоч йому дитину треба ховати; тільки-ж Кирик не ремствує: „панська власть“—це святиня непорушна,—так Кирик і попові поясняє. І за те Кирикові—щастя-гроші од Бога. Ці ідилічні малюнки українсько-польських відносин теж дуже добре підходили-б до світогляду почаївських черців-базиліан, що незабаром, за якихсь літ шестеро, взяли активну участь у пансько-польському повстанні 1831 року, але безперечно ще й 1825 р., коли так зв. третій сейм „Царства Польського“ мало не формально порвав з російським правительством, всією душею були з поляками-панами.

Нарешті, дозволю собі поставити питання: в основі вірші про Кирика, з її аж надто точними географічними подробицями, ба навіть з точно поданим поповим прізвиськом—чи не могла-б лежати якась дійсна волинська подія 1820-х рр.?

Коли Завалішин, розказуючи за петербурзьку голосну чутку 1825 р. про попа з рогами, висловив думку, що в „основі чутки була дійсна пригода з одним попом, хоч у самій тій пригоді й не було нічого чудесного“, то Драгоманов у своїй розвідці „Два фабло“ назвав Завалішинову думку „дуже характерною“ наївністю: „Завалішин,—пише Драгоманов,—пішов за слідами наївних раціоналістів, від Геродота до самого Ренана, котрі хтіли раціоналістично витолкувати міти“¹⁾. Не вважаючи на всенюку мою пошану до Драгоманова, я дозволяю собі в Завалішиновій думці не добачати нічого наївного, і тим паче „характерно-наївного“. Хіба-ж у повсякденному житті не трапляється, щоб нечесна людина, ідучи на грабунок, передягалася чи за чорта, чи за мерця, чи за иншу прояву? Хіба-ж приміром, і в відомому церковно-побутовому романі Лєскова „Соборяне“ (повному високої життєвої правди) ми не зустрічаєм історії про міщанина-грабіжника, що передягався вночі за чорта, а дякінін-Ахилла не побоявсь та й злапав його? Тому не буде аж ніякої наївності припустити, що в глухому кутку глухого Овруцького полісся бл. 1825 року сільський піп Корчевський справді напнув на себе вночі волову шкуру з рогами, бажаючи пограбувати забобонного селянина, тільки-ж сам упіймавсь, і привели його на владичній суд до Аннополя. Поголоска про такий скандал могла швиденько рознести ся скрізь по Волині, і на ню одразу могли налипнути готові, графаретні подробиці з бродячої легендарної фабули про кару Божу для таких грішників. А уніяцькі почаївські кола могли використати тую мішанину правди з легендою, щоб і сатиру на православних скласти, і ще один „чуд“ до почаївського реєстру занести. Такий процес утворення релігійних легенд ми добре можемо постерегати навіть тепер, або—краще сказати—саме отепер. В иншому місці я мав нагоду точно висвітлити так зв. „Чудо в Лаврі“ 1926 року. Мені поталанило документально довести, що, попросту, весною 1926 року одна жінка, на прізвиське Марія Луданикова, заїзла вночі до великої церкви Києво-Печерської Лаври, мабуть щоб обікрасти вівтар,—а за трое-четверо днів уже всі авторитетні перекупки на київських базарах оповідали, як ото в ночі в Лаврі з'явилася пресвята Діва-Марія,

¹⁾ „Розвідки Михайла Драгоманова“, т. II, Львів, 1900, ст. 92.

мати Божа, та які чуда вона творила, та як безбожники-комуністи хтіли були стреляти в ню, але посліпли і правдиву віру впізнали. За місяць-два про це балакала геть-уся побожна Україна ¹⁾). Що бува тепер, те хіба не могло бувати і сто літ тому? Для повної аналогії сучасної легенди 1926 р. до легенди про попа Корчевського та про Кирика-бідака 1820-х рр. не стає тільки, щоб якась побожна душа отее „Лаврське чудо“ в вірші вбгала та на антикомуністичну сатиру переробила.

III.

Тому що текст, якого був спробував 1857 р. видрукувати Куліш, залишається—можна сказати—„на правах рукописів“ і побільше неприступний для читальницького загалу, я його тут передрукую. Для порівняння передрукую й пізній запис Хв. Кудринського 1894 року.

Оце текст, що його вирізала цензура з II тома „Записокъ о Южной Руси“ (СПБ, 1857, ст. 83—95):

Баллада изъ временъ уніи.

Щось-то сталося на Волині, в Бобруйськiм повіті;
Таке чудо ізробилося, що й не було в світі.
Послухайте, люди добрі, щось маю казати...
Моя мова хоч не гладка, да не стану брехати.
В однім селі міждо бором тече бистра річка.
Ой там стояв хрест високий, а під ним капличка.
Ой там стояв дворець красний, а в йому розкоші:
Там жив дідич дуже добрий,—все роздає гроші!
Кажний день п'є, веселиться. Ще й грають музики;
А як прийде хто судиться,—так що твій владика!
Там і церковця стояла, не знаєм, яка; ²⁾
Коло неї піч косматий, понадя гладкая.
Там жив мужик, дуже бідний, він Кириком звався,
Що він робив діло щиро, добра не сподівався.
Саме в жнива, в робочий час,—нешасна година,—
Зробивсь Кирикові клопіт: померла дитина.
Пішов Кирик по сусідах помощью прохати;
Не схотів ніхто нічого Кирикові дати.
От і вернувся він додому, облившись сльозами:
Зазнав тепер бідолаха, як жить з сусідами.
Пішов Кирик до панотця да впав на коліна:
„Помилуй м'я, чесний отче! померла дитина!
„Саме в жнива, в робочий час—превелика біда,
„Що нема в мене, панотче, ні соли, ні хліба.
„Прошу я вас, чесний отче, дитину сховайте,
„А що маю плати дати—до весни чекайте“.
А згрізнувся пів на Кирика, тупнувши ногою:
—„А, ти!“ каже, „плут! п'яниця! Я в тебе слугою?
„Нема в тебе чим платити,—а лінив робити?
„От хоч-би пішов до мене днів на п'ять косити,

¹⁾ Див. „Етнографічний Вісник“, кн. IV (1927), ст. 120—125: „Як утворилася легенда про нове чудо в Лаврі?“.

²⁾ У Димінського: „благочестивая“.

„А жінка нехай би на лан ішла жита жати,
 „Ніж би я мав тобі плати до весни чекати“.
 — „Ні, панотче!“ каже Кирик, „сей час не надовго:
 „Чоловік я одинокий, немає в дворі нікого.
 „Треба й хліба заробити, й панщину о бути,
 „Щоб іще і перед паном ледацом не бути“.
 — „Ах, ти!“ — каже — „плут! п'яниця! В вас нема й не буде!...
 „Щоб ви усі вигинули, ледачі люди!“
 А нарешті піп Кирика кулаком у спину:
 „Пішов геть з моєї хати, еретичий сину!“
 От і пішов бідний Кирик. Іде, плаче, тужить:
 Нема йому щастя-долі, фортуна не служить!
 Іде селом бідний Кирик, сльози утирає;
 Аж ось його дідич добрий як раз зустрічає:
 „Чого се ти плачеш, Кирик? чого засмутився?“
 Розказав Кирик свою біду, так пан аж скривився.
 Далі й каже Кирикові про його причину:
 „Що ж робить! Іди вже, Кирик, сховай сам дитину“.
 Оттоді вже бідний Кирик, — що більше чинити? —
 Узав заступ да лопату, пішов ямки значити.
 Прийшов Кирик на могилки, ямку зачинає;
 Аж ось іде старенький дід, борода сідая.
 — „Здоров, каже, „бідний Кирик! що ти хочеш робити?“
 — „Хочу“, каже, „ямку копати, дитя схоронити“.
 — „Не копай же ти тут ямки: твердо копати буде.
 „Хай тут викопають ямку собі інші люди.
 „Ось іди-лиш, я покажу, де тобі копати:
 „Будеш мене за се місто довго споминати“.
 От і пішов собі той дід, із ним розпрощався,
 А наш Кирик до копання дуже щиро взявся.
 Небагато він прокопав. Докопавсь до грошей,
 Да й витяг, як сили мога, котелок хороший.
 Оце ж не став над котелком Кирик розмовляти;
 Узав із ним карбованці да й помчав до хати.
 Засунув ті карбованці подальш у комору.
 І рад Кирик карбованцям, і боявся поговору.
 Оце ж набрав Кирик грошей в кешеню чимало,
 Щоб ісправить обід бучний, щоб для усіх стало.
 Тепер пішов до оренди, да взяв спуст горілки ¹⁾;
 Покрепивсь по гірких трудах; не забув і жінки.
 А вона всю ніч не спала, пекла да варила,
 Зависливих своїх сусід добре угостила.
 Тут ще Кирик до панотця побіг швидко й прудко,
 Щоб і там не забариться, і звернеться хутко:
 — „Помагайбі, чесний отче! Знов до вас у хату:
 „Поховайте з благочестием, візьміть з мене плату“.
 — „Що ти, Кирик! чи ти зцапів, чи горілки впився,
 „Чи, лежачи знай на боку, од жиру скрутився?
 „Дай п'ятнадцять карбованців, як добрії люди, —
 „Поховаю з благочестием, усе гаразд буде“.
 Бідний Кирик од порога приступав поволі
 Да й висипав карбованці перед попом на столі.
 Тут ще пішов і братчиків Кирик загодити,

¹⁾ Спуст—три відрі

Щоб братчики ізвели на братство дзвонити.
Тут ще людей бідний Кирик на обід ззиває,
І, хто іде із копами, у двір завертає.
То всі сусіди у Кирика наїлись і напилися.
А наївшись і напившись, по домам розійшлися.
Да й ніхто ж так, як пан отець, не жере, не пожирає,
І яку іще він думку сам собі гадає!
„Отто, Боже милостивий, як у світі дивно!
„Що який іще учора був сей Кирик бідний!
„Вчора лазив на колінах, плакав да просився,—
„Тепер сипле карбованці... Де він так розжився?“
Алчущая попада з обіду прийшла, роздяглася;
Як здумала про Кирика, так аж схопилася:
—„Ой ти“, каже, „чесний отче! прими наставление:
„Нехай прийде Кирик на сповідь у се воскресение,
„Да випитай усю правду, нехай тобі скаже,
„Де він узяв стільки грошей,—нехай всі покаже!“
Отто ж уже воскресение святе наступає,
А піп дяка по Кирика зараз посилає.
Кирик прийшов і висповідь в церкві вислухає;
А піп про гроші у Кирика вже скоріш питає:
„Оце ти, Кирик, не признаєш, а то гроші прокляті:
„Треба тобі їх посвятить, да на церкву дати.
„Тепер,— каже,—ти в розкопах все п'єш да гуляєш,
„А я знаю, як ти за їх душу потеряєш“.
Кирик вислухав висповідь да й признавсь про гроші,
Що викопав на могилках котелок хороший:
„Коли ж я взяв за ті гроші гріх на свою душу,
„То я той гріх то с'як, то так спокутувать мушу“.
Одправив піп служение, додому вертає,
А попада алчущая вже його питає:
„А що“, каже, „чесний отче? як Кирик признавсь?“
—„Знайшов“, каже „великий скарб, да гріха не злякався“.
—„Не знаєш же“, каже, „попе, як ті гроші взяти!
„Треба в сінях із бантини волову шкуру зняти“.
Унесли шкуру, розп'яли на столі, намочивши водою:
Не було в хаті більш нікого, тільки піп з попадаюю.
Оце ж попа попада в шкуру нарядила,
А щоб шкура держалася, ще й дратвою зшила.
Наділа попові шкуру на руки й на ноги,
А на голову поставила волові роги.
Так то перше був той піп тільки бородатий,
А то вже став тепер той піп наче чорт рогатий.
Як прийшов же рогатий піп до Кирика хати,
Да й став чорт батька знає по-якому муркотати.
Оце ж Кирик одсунув кватирку, на двір подивився;
Бачить чорта із рогами—да й перехристився:
„Ой ти, чорте“, каже, „чорте! чого ти явився?
„Чого се ти так рогами на мене наставився?“
—„Ти знайшов“, каже, „на могилках котелок з рублями:
„Оддай міні, бо залізними обдеру пазурами,
„Да й укину в пекло на дно, голову зірвавши:
„Будеш знать, як брати гроші не загорювавши“.
Кирик вийшов, йому гроші за двері висунув;

Двері скоріш зачинивши, засувом засунув.
 Як вернувся ж він у хату—що з біди робити?
 Забрав дьявол усі гроші!.. Почав голосити.
 А піп уже над котелком не став розмовляти,
 Вхопив скоріш карбованці да й помчав до хати.
 А попадя вже в кватирку давно виглядала:
 „Бачиш, попе, швидко справивсь! Я тобі казала!“
 Оце ж хотів піп попаді котелок оддати,—
 Так уже не хочуть його руки од котелка одстати.
 Оце ж хотіла попадя з його волову шкуру зняти:
 Так чорта з два! вже не можна й ножем одідрати!
 — „Ех!“ кричить піп косматий, „ви гроші прокляті!
 „Ой, на що було міні вас у Кирика брати!“
 Назавтра рано до Кирика попадя приходить
 І чудненьку вже сторію вона з ним розводить:
 „Добридень“, каже, „тобі, Кирику! магай-бі діло робити!
 „Отго піп хотів з тобою шутку пошутити;
 „А та йому із тобою шутка не далася,
 „Да нещасна годинюнька—в руки вчепилася.
 „Иди, Кирику, будь ласкав до нашої хати,—
 „Чи не дадуться твої гроші тобі в руки взяти?“
 А Кирик не пішов до попа своїх грошей брати,
 А ще пішов до дідича про диво сказати.
 А дідич ізвелів зараз громаду збирати,
 Да велів попу нести гроші до Кирика хати.
 Оце же уже добрий дідич громаду збирає,
 Да вже про того попа листи писать починає.
¹⁾
 — „Ну, тепер же“, каже, „хлопці, у моїй ви власті:
 „Ведіть попа до Почаєва, хоч би мав він і пропасти!—
 Залигали тоді попа за руки й за роги,
 Зоставили незв'язані тільки одні ноги.
 Як повели ж, то по базарах курища куріли,
 А по церквах, куди вели, скрізь на збор дзвонили.
 Збиралися шевці, кравці і малі діти,
 Усе на те велике чудо, на диво глядіти,
 То як привели вже в Почаїв, де стоїть Божа Мати,
 Так він упав на коліна да й давай прохати:
 „Ой зними з мене, Божа мати, воловую шкуру!
 „Перестану вже жінки слухать! покажу натуру!..

Що ж до другого запису, Хв. Кудринського 1894-го року („Київ. Стар.“ 1894, март, ст. 544), то Кудринський, хоч і зазначає, що вірша про Кирика у них на Рівенщині не співається, ба розказкою оповідається, все ж зве свій рівенський запис „пісня“ і додає таку попередню увагу: „Пісню о Кирикѣ разказчикъ говорилъ послѣ одной юмористической сказки и началъ пѣсню такъ: „З-під того же самого села біжить річка невеличка“. Мы не приводимъ сказки, потому что она съ пѣсней о Кирикѣ не имѣетъ ничего общаго и приставлена къ ней механически... Вотъ эта „баллада“, или,

¹⁾ Що визначають у Куліша ці точки? У Димінського саме отут і йде найдошкульніше оповідання для православних. Мабуть було воно і в Куліша, тільки ж він побоюєсь цензури та викинув його, а натомість понаставляв точок.

якъ говорилъ [Жемчужникову] Остапъ [Вересай] въ корчмѣ, „пісня, чи казка“¹⁾:

З під того же самого села біжить річка невеличка,
 А на тій річці стоїть капличка:
 Недалечко от каплички Божа церковка святая,
 Старая, благостивая (sic).
 А при тій церкві піп з попадаю;
 У попа—борода велика й сивая,
 А попада—молода ще та гладкая.
 Жив був Кирик, бідний чоловічок,
 Була в його бідна жінка, були й діти невеличкі.
 От прийшов час, жнивова година,—
 Померла у бідного Кирика маленька дитина.
 Пішов бідний Кирик до попа:
 — „Добродію, добродію! чи не могли-би меї дитини сховати?
 „Що ви схочете за похорони взяти?“—
 Піп радий радесенький, трасе бородою,
 Розмахує рукою:
 — „Що-ж,—каже,—твою дитину можна поховати,
 „Але: не багато з бідних людей дбати,
 „А десять карбованців таки треба взяти...
 „Що треба, то треба... Не мов міні ні слова.
 „Бо в мене з тобою короткая мова“.—
 Кирик каже:— „Добродію, добродію! Я не можу стільки дати,
 „Де вже міні, бідному Кирику, стільки взяти?“.
 Піп—як тупнув ногою!
 Як мотнув головою!
 Як потріс бородою!
 Як закричить!
 Як заверещить:
 — „Ще таких людей не було й не буде,
 „Коли-б випропадали такі бідні люди!“
 Заплакав бідний Кирик, та й пішов до пана.
 Та й скаржитья пану:
 — „Не хоче піп моєї дитини ховати.
 „Хоче з мене, з бідного Кирика, десять рублів взяти“.
 Пан йому й каже:
 — „Я тобі ось що скажу:
 „Іди ти до села, достань заступа й лопати—
 „Та іди сам на свою дитину яму копати“.
 Послухався бідний Кирик пана, пішов він додому,
 Став на коліні, помолвився богу...
 Аж прийшов до його Божий старець:
 — „Кириче, бідний чоловіче! іди ти до села,
 „Достань заступа й лопати,
 „Та іди сам на свою дитину яму копати,
 „Та не копай на низу, а копай на горбу,
 „Нехай богатші люди копають на низу“.—
 Взяв Кирик заступа й лопати,
 Та став сам на свою дитину яму копати,

1) Окремі віршові рядки порозкладав Кудринський не скрізь точно. Ми, на підставі рим, внесли скількись виправок, тоб-то часом (у двох-трьох місцях) позливали два Кудринського рядки в один.

Та не копає на низу, а копає на верху,
 Як казав йому Божий старець ¹⁾.
 Став бідний Кирик на горбу копати,
 Став до його котел з грошима виринати.
 Набрив бідний Кирик гроші до кармана,
 Пішов назад до пана,
 А од пана до попа:—„Добродію, добродію! чи не могли б меї
 дитини сховати?“

„Що ви схочете за похорони взяти?“

Піп—радий-радесенький:

—„Що ж—каже:—не багато з бідних людей дбати,

„А десять карбованців треба взяти“.—

Бідний Кирик довго не возився,

Дав десять карбованців, та й зовсім розплатився.

Піп гроші забрав

І старосту зазвав,

Казав на дзвониці на збір позвонити:

З радістю, з веселістю, Кирикову дитину похоронити.

Зазвав бідний Кирик попа до хати,

Став його добре частувати,

Став мед і вино давати.

Дивується піп: „Як се так сталося?“

„У бідного чоловіка стільки грошей набралось?—

А попада навіть очі витріщила, все до попа пристає,

Покою не дає:

—„Добродію, добродію, чи не могли-б ви бідного Кирика
 до сповіди прийняти,

„Та на духу його добре розпитати,

„Де-б він міг стільки грошей достати?“

„Чи не міг би він об тії гроші признати?“

Послав піп старосту, щоб Кирику наказати,

Що піп його хоче во всіх гріхах сповідати.

Прийшов староста до Кирика,

Бідного чоловіка,

Та й каже:—„Ей, ти, Кириче,

„Бідний чоловіче!

„Іди-но ти до церкви, хутенько сповідайся

„Та в тих грошах гарненько признайся.

„Чи хочеш, чи не хочеш, а мусиш ти таки сповідатись,

„Мусиш в тих грошах признатись...“—

От пішов Кирик,

Бідний чоловік.

В церкві у попа довго-таки сповідався,

А в тих грошах ніяк не признався.

Попада не знає, щò думати, щò й гадати:

Не знає, як тії гроші од Кирика одняти!

Думала, думала таки чимало,

А в решті таки нагадала:

—„Добродію, добродію, єсть у нас суха шкура;

„Послухай-но мене гарненько.

„Візьми-но ти в ту шкуру та вберися,

„Та до бідного Кирика по гроші покрутися.

¹⁾ Певне треба б: „Як казав Божий старець йому“. М. Л.

„Як побачить, так бідний Кирик злякається
„І в тих грошах заєвне признається...“
От взяла попадя ту шкуру, намочила,
Пошла на село доставати дратви і шила.
Зашила поцу руки й ноги,
Приставила на голові дьявольські роги.
Став під стукотіти, гракотіти,
Став уночі до бідного Кирика підходити:
—„Гей, Кириче, давай гроші, бо буду світ палити:
„Бо як не отдаєш, то будеш на огні, в пеклі горіти:
„Стануть тебе чорти гаками драти,
„Стануть тебе бити й катувати...“
І стукотить, і гракотить, і мотає рогами,
І тупає ногами.
Ще й трасе бородою.
Зобачив Кирик—і зовсім залякався:
„От прийшла тепер до мене лихая година!
„Що я буду тепер робити з тими грошима!...
„І чому я поцу на сповіді не признався?
„Тепер би я з такою бідою-б не знався...“
Взяв Кирик котел із грошима
Та як тарахнув дверима:
—„А, нехай де тебе,—каже,—візьме лихая година
„Та з твоїми дьявольськими грошима!
„Іди ти од мене в чому прийшов!
„Держи в руках,—як найшов!
„Не положи нігде,—як узяв!
„Носи так,—як приняв!
„І щоб-же тебе чорт узяв!“
Взяв під котел і додому подрав,
Радесенький, що Кирик свої гроші оддав.
Став під гроші пані отдавати—
Аж стали гроші до рук приставати:
Стала попадя шкуру пороти,—став під кричати, верещати:
Не можна аніяк шкуру одняти!
Трапилася з попом біда малая,
Біда малая і простаа:
Пристала
Йому шкура до сала.
От, начали письма-листи по світу розсилати:
Чи не найдеться часами хто-небудь на світі,
Щоб тую самую шкуру з попа зняти?
Стали письма-листи назад повертати:
Ніхто не хоче теї шкури зняти.
А Кирик каже:—„Я можу тую шкуру з попа зняти,
„Оно перше треба міні гроші назад оддати.—
Як зняв Кирик шкуру і гроші взяв,
Під закричав, ще й зубами заскрекотав.
Шкода йому тих грошей, але нема що робити!
Лутше гроші оддати, чим з рогами ходити.

(Записана въ м. Степани Ровенск. уѣзда, Волынской губерні).

МАТЕРІЯЛИ ДО АНТРОПОЛОГІЇ УКРАЇНИ.

Українці Поділля.

Антропологічний матеріал, який маю тут подати, стосується українського населення Поділля і охоплює дослідні мої р. 1926. Вимірено й досліджено було з Вінницької округи — 3, Кам'янецької — 72, Могилівської — 4, Проскурівської — 1 і Тульчинської — 3, разом 83 чоловіка (♂)¹⁾ та 9 жінок (♀). Оскільки останніх досліджено було невелику кількість, в цьому оглядові не торкатимуся їх зовсім, залишаючи це до майбутнього, коли збереться більш відповідного матеріалу.

На Кам'янецьку округу припала більша частина досліджених суб'єктів; інші округи представлено незначною для будь яких висновків кількістю, тому, в дальшому торкатимемося усіх разом, відзначаючи тільки якісь характерні антропологічні ознаки якоїсь округи, коли вони в чому яскраво виявлені.

З досліджених (♂) майже всі з походження селяни, які за професіями розподіляються так: хліборобів 47%, робітників різного гатунку праці 17%; учителів 17%, учнів 11% та службовців 8%. Розглядати далі їх за цими групами ми не будемо, бо на кожную з них припадає невеличка кількість суб'єктів, щоб робити певні висновки.

Виміри й спостереження велися згідно з Міжнародною Згодою, що прийнято на XIII Міжнародньому Конгресі Доісторичної Археології та Антропології в Монако 21/IV р. 1906.

Українське населення Поділля до цього часу майже не було антропологічно досліджене. Маємо тільки дослідні Б. Крижанівського (52 ч.— півн. Поділля, 61 — по Бугу, 32 по Дністру), але їх опубліковано в сумарній частині і то взято тільки деякі антропологічні ознаки²⁾; докладної публікації цих матеріалів досі зроблено не було; самих матеріалів ми, на жаль, не маємо, і через те в дальшому доведеться для порівняння торкатися їх тільки за працею проф. Вовка, зазначеною вище, там де їх наведено. Поруч того, в міру потреби, будемо користуватися й з інших джерел, що-до українців взагалі. Оскільки дуже мало є публікацій, що-до антропологічного вивчення

¹⁾ Індивідуальні виміри їх подано в табл. 30.

²⁾ Волков. Ф. К. Антропологические особенности украинского народа. „Украинский народ в его прошлом и настоящем“. т. II 1916.

українців, які давали б більш-менш вичерпливий матеріал, не кажучи про все українське населення, але й по окремих територіальних одиницях,— ми дивимося на нашу розвідку, як на певний антропологічний матеріал одної територіальної частини УСРР (Поділля), який разом з іншими послужив би за матеріал до пізнання справжнього антропологічного типу українського народу в цілому та в його складових антропологічних частинах ³⁾. Тому в даній роботі ми ще не будемо порівнювати антропологічні ознаки з іншими народами і з'ясовувати синтезу та причини утворення сучасного типу українців, відкладаючи це надалі.

Наші антропологічні досліді провадилися в значній більшості (табл. 1) над дорослими суб'єктами, переважно (73,5%) віку 21 — 40 р. Молодшого

ТАБЛИЦЯ 1

Українці Поділля	В і к Ā g e				
	по 20	21—30	31—40	41—50	51 і б.
	14,4	54,2	19,3	10,9	1,2

віку трапилося дослідити (до 21 р.) — 14,4%; це студенська молодь 19 — 20 років; трохи менше (10,9%) досліджено віку 41 — 50 і тільки одну особу — понад 50 років. Наявність в цій дослідженій групі суб'єктів, порівнюючи, молодого віку (до 21 р.) не пошкодить оглядові усієї групи в цілому, бо цих молодих суб'єктів було небагато, і вони вже такого віку, який близько стоїть до дорослих взагалі, коли антропологічні ознаки, особливо в формах показників, відсоткових величинах, більш-менш сформовані і не зможуть в даному випадкові помітно негативно вплинути на результати дослідів усієї нашої групи.

Досліджена група українців загальним укладом (Constitution) здебільшого (табл. 2) належить до людей середньої комплекції (59%), при чому багато

ТАБЛИЦЯ 2

Українці Поділля	Уклад Constitution					
	1		2		3	
	Число	%	Число	%	Число	%
	21	25,3	49	59,0	13	15,7

(25,3%), слабосильних і дуже рідко зустрічаються суб'єкти значної комплекції (3), тим паче, що до останніх 15,7% ми, вираховуючи, долучили і тих, уклад яких ми відзначали «2 — 3», так що з укладом «3» фактичний відсоток ще

³⁾ Відділ Антропології та Передісторії Кабінета ім. Хв. Вовка має в своєму розпорядженні чималий антропометричний матеріал що до українців, збирає його й дал сподівається публікувати його в своїх виданнях.

менший (7,2). Таким чином, українці Поділля, маючи на увазі нашу групу, очевидно комплекції середньої з великою домішкою слабосильних.

Що до географічного розподілу різних типів комплекції, то помічено, що міцна комплекція, хоч і в малій кількості, зустрічається у всіх досліджених округах, слабосильних же зустрічається більш в Кам'янецькій окрузі.

Про стан укладу українців нашої групи в соціальному відношенню нічого певного не виявилось, бо всі соціальні групи мають і всі категорії комплекції з невиразним відсотковим розповсюдженням. Можливо, що в значнішій групі суб'єктів виявилася б і виразніша картина в цьому відношенню.

Колір волосся й очей.

Поділяючи рівну кольорацію волосся й очей, на три основні групи: біляві, русяві й темні волосся, ясні, мішані й темні очі, можна подати колір волосся й очей досліджених українців Поділля в нижче наведеній таблиці 3.

ТАБЛИЦЯ 3

Українці Поділля	Колір волосся Couleur des cheveux						Колір очей Couleur des yeux					
	Білявий Blonde		Русявий Châtain		Темний Brun		Ясний Claire		Мішаний Mêlée		Темний Foncée	
	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%
Вінницька окр.	—	—	1	1,2	2	2,4	1	1,2	2	2,4	—	—
Кам'янецька „	11	13,2	24	28,9	37	44,6	15	18,1	33	39,8	24	28,9
Могилівська „	—	—	1	1,2	3	3,6	—	—	2	2,4	2	2,4
Проскурівс. „	1	1,2	—	—	—	—	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	1	1,2	2	2,4	—	—	2	2,4	1	1,2
Разом	12	14,5	27	32,5	44	53,0	17	20,5	39	47,0	27	32,5

Колір волосся здебільшого (53%) у досліджених суб'єктів темний; з білявим волоссям мало (14,5%), решта (32,5%) мають русяве волосся. Справді рудих (рижий) зустрінуто не було.

Колір очей, який взагалі дуже чутливо реагує на моменти змішування різних кольорацій расових типів, яскраво показує наявність в даному випадкові таких моментів змішування. Тут ми бачимо (табл. 3), що більшість з наших суб'єктів мають колір очей, який умовно визначається терміном «мішаний» (47%), себто різні відтінки сірих очей; крім таких, часто (32,5%) зустрічаються темні, і, нарешті, нерідко (20,5%) бувають й чисто ясні очі. Отже, тут яскраво виявляється, що хоч є багато подільських українців темнооких, але чимало є й яснооких, а ще більше й навіть найбільше серед них — це ті, що являють собою продукт змішення двох типів: темнооких і яснооких. Очевидно теж саме можна углядіти й що до кольорації волосся.

У Крижанівського для українців Поділля маємо такі дані, що до кольорації волосся й очей:

Середня смуга України ⁴⁾ — 52 суб.	біляве волосся — 17,30/о,	ясні очі — 9,60/о.
	русяве „ — 42,30/о,	мішані „ — 42,30/о.
	темне „ — 40,40/о.	темні „ — 48,10/о.
По р. Бугу — 61 „	біляве „ — 6,60/о,	ясні „ — 11,50/о.
	русяве „ — 24,60/о,	мішані „ — 29,50/о.
	темне „ — 68,80/о,	темні „ — 59,00/о.
По Дністру — 32 „	біляве „ — 00/о,	ясні „ — 3,00/о.
	русяве „ — 21,90/о,	мішані „ — 25,00/о.
	темне „ — 78,10/о,	темні „ — 71,90/о.

Тут яскравіше, як у наших спостереженнях, виявляються елементи темної кольорації і навпаки, дуже мало — елементи світлої, крім даних з середньої смуги, де вони разом з мішаними виявлені більше.

Це, на нашу думку, можна пояснити різницею територіяльною. У середню смугу України увійшло північне Поділля, що людність його межує з людністю світлішої кольорації (скажемо — поляки). Інші досліді Крижанівського охопили північний південь і південний схід Поділля, себто територію, що ближче до людности з темнішою (українці, молдавани й т. п.) пігментацією.

Наші спостереження переважно стосуються південно-західного, західного та почасти північного Поділля, де частіша наявність елементів світлої пігментації є цілком природне явище в зв'язку з близькістю територій, що людність їх характеризується тими ж елементами (українці, поляки); тому тут міг яскравіше відбитися вплив цих елементів на дані, які ми маємо.

ТАБЛИЦЯ 4

Українці	Біляві Blonds			Русяві Chatains			Темні Bruns											
	з очима avec les yeux			з очима avec les yeux			з очима avec les yeux											
	Ясніми Clairs	Мішаними Mélangés	Темними Foncés	Ясніми Clairs	Мішаними Mélangés	Темними Foncés	Ясніми Clairs	Мішаними Mélangés	Темними Foncés									
ч.	0/о	ч.	0/о	ч.	0/о	ч.	0/о	ч.	0/о	ч.	0/о	ч.	0/о					
Поділля	9	0,9	2	2,4	1	1,2	6	7,2	19	22,9	2	2,4	2	2,4	17	20,5	25	30,1

Розглядаючи табл. 4, де подано загальний малюнок у відсоткових даних різноманітних комбінацій пігментації досліджених суб'єктів, ми спостерегаємо, що певної правильности в комбінації яєних очей з білявим волоссям, або темних очей з темним волоссям нема, що взагалі й є характерним для більш-менш чистих рас. Очевидно маємо тут наявність змішування. Але, що безперечно впливає з поданих даних, це те, що, хоч серед білявих суб'єктів ми зустрілися з одним випадком темноокості, значна більшість білявих має й ясні очі. Теж саме й серед темноволосих: у них значна більшість має темні очі, ясні ж очі зустрінуто тільки у двох суб'єктів. В той же час в

⁴⁾ За Волковим — частина України, яка охоплює „українські й галицькі говірки“.

нашій групі українців маємо чимало суб'єктів з елементами й мішаного характеру.

Таким чином, виділивши білявих з ясними очами в одну групу, темноволосях з темними очами в другу, а решту застосовуючи до третьої групи «мішаних», матимемо: світлого типу — 10,9⁰/о, темного — 30,1⁰/о і мішаного — 59,0⁰/о.

Значна кількість «мішаного» типу (59,0⁰/о) вказує на те, що сучасна українська людність на Поділлі має змішаний характер антропологічного типу, який зберегає в собі досить велику кількість чисто темного типу і, порівнюючи, невелику кількість чисто світлого типу.

Зріст.

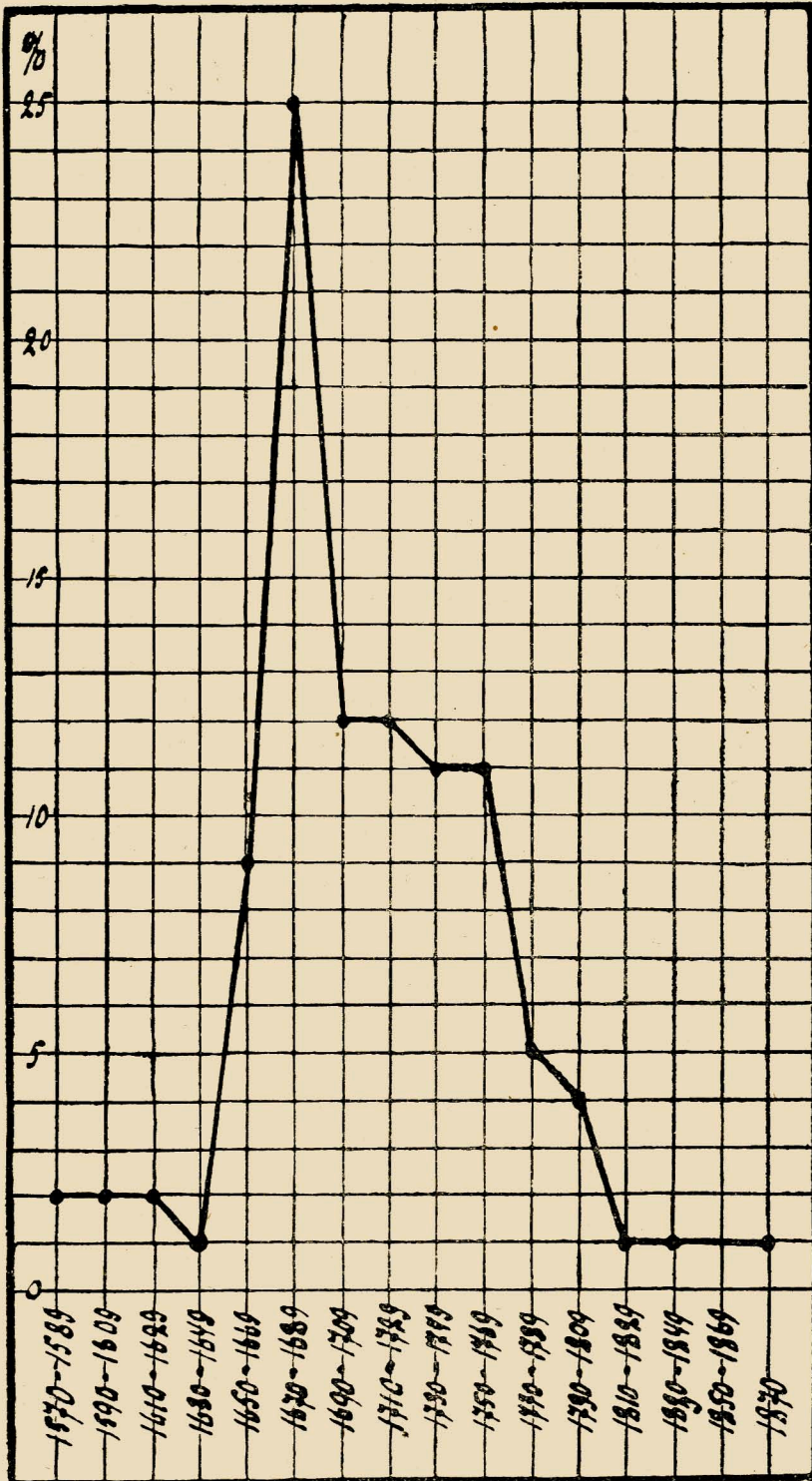
ТАБЛИЦЯ 5

Українці По- ділля	Число вимірен. Nombre	Абсолютні числа Chiffres absolus		Малий зріст Petite taille do (jusqu'a) 1599		Нижчесереднього Andessus de la mo- yenne 1600—1649		Вищесереднього Andessus de la mo- yenne 1650—1699		Високий Grande taille aude- sus de 1700	
		min.—max.	пере- сїчн. moyen	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. . .	3	1681—1755	1719	—	—	—	—	1	1.2	2	2.4
Кам'янецька „ . .	72	1570—1870	1704	4	4,8	3	3,6	27	32,5	38	45,8
Могилівська „ . .	4	1665—1770	1720	—	—	—	—	2	2,4	2	2,4
Проскурівс. „ . .	1	1795	1795	—	—	—	—	—	—	1	1,2
Тульчинська „ . .	3	1689—1806	1728	—	—	—	—	2	2,4	1	1,2
Разом . .	83	1570—1870	1707	4	4,8	3	3,6	32	38,6	44	53,0

В табл. 5 подаємо дані, що стосуються зросту українців на Поділлі, що ми їх виміряли з розподілом по округах. Як вище зазначалося, число суб'єктів округ Вінницької, Могилівської, Проскурівської та Тульчинської, що ми їх дослідили, за мале, щоб із здобутих даних можна було зробити окремі по цих округах висновки що до зросту. Відзначимо тільки, що в них не зустрінуто ані одного суб'єкта малого або нижчесереднього зросту; усі вони вищесереднього та високого зросту. Невеличка кількість цих досліджених не дозволяє виділити з них якісь антропологічні групи, чи їх застосувати до окремої групи. Тому, далі ми їх приєднуємо до Кам'янецької округи, в якій досліджено найбільшу частину наших українців-подолян, і розглядатимемо їх усіх разом.

Пересічний зріст їх високий (1707 мм), при мінімумі — 1570 і максимумі — 1870 абсолютних чисел зросту. Серед них суб'єктів малих на зріст 4,8⁰/о, нижчесереднього зросту — 3,6⁰/о, вищесереднього — 38,6⁰/о і високорослих — 53,0⁰/о. Таким чином, більше як половина досліджених мають високий зріст, порівнюючи, багато вищий за середній і невелика кількість з них — низькорослих.

ДІАГРАМА I.



Розподіливши абсолютні індивідуальні числа зросту на групи з різницею в 20 мм, розглянемо в графічному виображенні індивідуальні хитання зросту всієї нашої групи українців. (Діагр. I).

Біноміальна крива діаграми при великій амплітуді індивідуальних хитань зросту від 1570—1870, де крайні числа припадають тільки на поодинокі суб'єктів, подає не одну, а дві максимальні верховини цих хитань: 1670—1689 і приблизно десь в межах 1690—1729. Таким чином, певної правильності в рядовому розміщенню наших даних тут нема. Крива ця в межах вищесереднього зросту значним стрибком підіймається у гору, даючи першу верховину, і потім різко падає, переходючи знов в другу сталішу верховину в межах високого зросту (1690—1769), що більше й відповідає пересічному зростові нашої групи українців (1707); після того крива знов різко падає.

Це все дає можливість вбачати існування в українському населенню даного району Поділля двох основних складових елементів: явно високорослого і нижчого, скоріше т. з. «вищесереднього»; ухилення від цього в бік максимуму й мінімуму абсолютних даних зросту є поодинокі індивідуальні явища.

Порівнюючи пересічний зріст тих, що ми їх дослідили (1707) з даними Крижанівського — північне Поділля — 1683, по Бугу — 1686 та по Дністру — 1691, бачимо, що наша група є високорослішою, найбільш підходячи до дністрянської групи Крижанівського і в той же час підходячи до високоросліших українців з півдня Поділля, що відповідає й твердженню проф. Вовка⁵⁾. На жаль, як згадано, дані Крижанівського досі не опубліковано в їх деталях, тому докладніше зупинитися на порівняльному аналізі не маємо змоги.

ТАБЛИЦЯ 6

Зріст (taille)	1570—1589	1590—1609	1610—1629	1630—1649	1650—1669	1670—1689	1690—1709	1710—1729	1730—1749	1750—1769	1770—1789	1790—1809	1810—1829	1830—1849	1850—1869	1870
Колір волосся (couleur des cheveux)																
Білявий (Blonde)	—	—	—	—	—	—	2	3	1	3	1	2	—	—	—	—
Русявий (Châtain)	—	1	2	—	4	6	4	4	3	3	—	—	—	—	—	—
Темний (Brune)	1	2	—	1	3	15	4	3	5	3	3	3	—	—	—	1
Колір очей (Couleur des yeux)																
Ясний (Claire)	—	—	—	—	2	2	3	3	1	2	1	2	—	—	—	1
Мішаний (Mêlée)	—	3	2	1	3	11	4	4	5	4	1	1	—	—	—	—
Темний (Foncée)	1	—	—	—	2	8	3	3	3	3	2	2	—	—	—	—

⁵⁾ Волковъ. Антропологическіе особенності украинского народа.

Порівнюючи зріст нашої групи з її коліром волосся та очей (таб. 6), уявляємо, що, як у низькорослих, так і високорослих суб'єктів здебільшого темне волосся й мішані очі. Біляве волосся й ясні очі зустрічаються, г. ч., у високорослих. Темне волосся та темні очі разом — теж переважно у високорослих, хоч буває й у не таких високих. Що ж до комбінації — русяве волосся й мішані очі, то вона зустрічається у всіх наведених у таблиці групах зросту.

Таке зіставлення певних категорій зросту з певною пігментацією в нашій групі впливає як деяка закономірність, і вказує на наявність серед досліджених наче б двох типів високорослих елементів: світлого (біляве волосся й ясні очі) й темного; з другого боку, як раніш ми бачили, є чимало типів мішаних різноманітних по зросту, зі змішаною пігментацією.

Показчик голови.

ТАБЛИЦЯ 7-а

Українці Поділля	Число виміров. Nombre	Діаметр подов- жний Diam. anteroposter		Діаметр попере- чний Diam. transvers		Показчик голови Indice céphalique	
		min.—max.	пере- січн. moyen.	min.—max.	пере- січн. moyen.	min.—max.	пере- січн. moyen.
Вінницька окр. . .	3	190—209	196	153—161	157	77,03—82,63	80,06
Кам'янецька „ . .	72	174—201	188	145—187	157	78,35—97,91	83,93
Могилівська „ . .	4	185—209	195	158—169	162	80,86—85,41	83,16
Проскурівс. „ . .	1	190	190	152	152	80,00	80,00
Тульчинська „ . .	3	179—190	185	153—159	156	81,57—85,48	84,17
Разом . .	83	174—209	188	145—187	157	77,03—97,91	83,72

ТАБЛИЦЯ 7-б

Українці Поділля	Доліхокефа- ли Dolichocé- phales до 75,00		Судоліхоке- фали Sous-dolicho- céphales 75,00—77,77		Мезокефали Mesaticépha- les 77,78—80,00		Суббрахіке- фали Sous-brachy- céph. 80,00—83,33		Брахікефали Brachycé- phales 83,34...	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр. . .	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—
Кам'янецька „ . .	—	—	—	—	9	—	24	—	39	—
Могилівська „ . .	—	—	—	—	—	—	2	—	2	—
Проскурівс. „ . .	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—
Тульчинська „ . .	—	—	—	—	—	—	1	—	2	—
Разом . .	—	—	1	1,2	10	12,1	29	34,9	43	51,8

Розглядаючи табл. 7-а⁶⁾ бачимо, що пересічний показчик голови усіх досліджених від нас українців з Поділля становить 83,72, себто в більшості

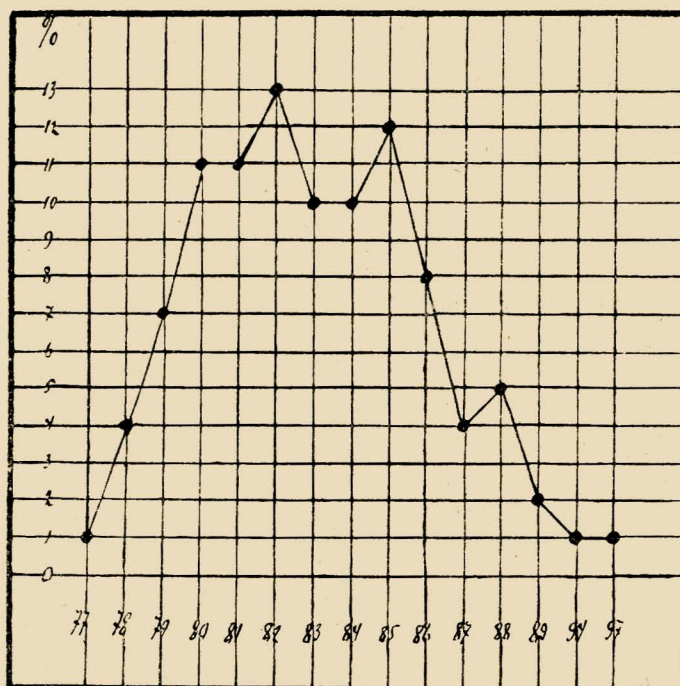
⁶⁾ Треба мати на увазі що серед досліджених тут суб'єктів Кам'янецької округи є один з показчиком голови — 97,91, що, безперечно, є в даному разі несподіваним ви-

своїй вони є брахікефали. По окремих округах маємо різні показники: є брахікефали, суббрахікефали і, навіть, мезокефали, але, беручи на увагу незначну кількість досліджених в цих округах суб'єктів і застосовуючи відміну їхніх показників до індивідуальних ознак, — ми так само, як і при розгляді зросту, не відокремлюємо їх в окремі антропологічні групи, і поки-що приєднуємо до основної Кам'янецької групи (з показником 83, 93), отже, розглядаємо усіх разом.

Хитання подовжного діаметру голови від 174 — 209, поперечного від 145 — 187, а показника від 77,03 — 97,91. Як бачимо, амплітуди цих хитань досить великі, але треба мати на увазі, що на крайні числа припадає тільки невелика кількість суб'єктів, себто це є поодинокі індивідуальні явища. Більшість же (51,8%) з нашої групи досліджених належить безперечно до брахікефалів; досить велика кількість (34,9%) суббрахікефалів, кілька суб'єктів (12,1%) є мезокефалів і тільки 1 суб'єкт належить до судоліхокефалів, тоді як справжніх доліхокефалів ані одного суб'єкта зустрінуто не було (Табл. 7-б).

Що до індивідуальних хитань показників голови, то звернімось до діаграми II.

ДІАГРАМА II.



Графічна крива не дає правильності розповсюдження індивідуальних показників голови, ми маємо аж три-чотири верховини, і жодна з них не від-

нятком. Вираховуючи показник голови пересічний, а також мінімум та максимум подовжного і поперечного діаметрів, ми включили й дані вище зазначеного суб'єкта, тому що цей показник на виведеному пересічному показникові відбивається незначно. Так, пересічний показник усіх досліджених суб'єктів — 83,72, а без цього показника (97,91) — він буде 83,55; пересічний показник усіх з Кам'янецької округи 83,93, а без 97,91 буде 83,73, себто в тому й другому випадкові за межі брахікефальної групи не виходимо.

повідает пересічному числу покажчика голови—дві головніші верховини, які відповідають покажчикам 82 (найбільша) і 85; можна відзначити й третю верховину з покажчиком 88. Це вказує на те, що наша подільська група людности має найчастіше покажчик 82, себто суббрахікефальна, в той же час є велика кількість з покажчиком 85 і навіть вищим — це гіпербрахікефальна група; останнє й збільшило число пересічного покажчика до 83, 72. Отже можна вбачати в нашій дослідженій групі наявність двох основних антропологічних елементів: одного брахікефального і другого суббрахікефального з окремими індивідуальними варіаціями в бік більшої довго й короткоголовости.

Порівняймо наші дані з даними інших дослідників що до покажчика голови подільських українців (Крижанівський):

	Покажч.	Долішок.	Мезок.	Субрах.	Брах.
Півн. Поділля — 52 ос.	82,3	7,7 ⁰ / ₀	17,3 ⁰ / ₀	32,7 ⁰ / ₀	42,3 ⁰ / ₀
По Бугу — 61 „	84,0	3,3	9,8	24,6	62,3
По Дністру — 32 „	85,2	—	6,3	25,7	67,0
Мої досл. — 83 „	83,7	1,2	12,1	34,9	51,8

Бачимо деяку різницю в абсолютних числах покажчиків голови, що можливо, пояснюється меншою кількістю групових суб'єктів Крижанівського і взаємною різницею поміж ними; але в той же час наша група досліджених, як і група Крижанівського, пересічно належать до короткоголових. Відсоткове відношення різних категорій кефалії у всіх наведених групах близьке одне до одного.

ТАБЛИЦЯ 8

Покажчик голови Ind. céphalique	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	94	97
Колір волосся (couleur des cheveux)															
Білявий (Blonde)	—	2	—	1	3	1	—	—	—	1	1	1	2	—	—
Русявий (Chatain)	—	—	1	4	4	1	4	2	6	3	—	1	—	1	—
Темний (Brune)	1	1	5	4	2	9	4	6	4	3	2	2	—	—	1
Колір очей (Couleur des yeux)															
Ясний (Claire)	—	1	—	4	3	2	—	—	1	2	—	2	2	—	—
Мішаний (Mélangée)	1	—	4	4	5	2	6	4	7	2	1	1	—	1	—
Темний (Foncée)	—	2	2	1	1	7	2	4	2	3	2	1	—	—	1

Розглянемо співвідношення покажчика голови до коліру волосся й очей (табл. № 8). Тут досить помітно різноманітний і мішаний характер даного населення в цьому напрямку. Темне волосся й очі зустрінуті майже однаково у короткоголових і у більш довгоголових; разом біляве волосся й ясні очі зустрінуті і у тих і у інших, але у довгастоголових це зустрічається частіше;

що ж до мішаної пігментації, то, звичайно, її багато так у короткоголових, як і у довгастоголових.

ТАБЛИЦЯ 9

Показчик голови Ind. céphalique	З р і с т T a i l l e															
	1570—1589	1590—1609	1610—1629	1630—1649	1650—1669	1670—1689	1690—1709	1710—1729	1730—1749	1750—1769	1770—1789	1790—1809	1810—1829	1830—1849	1850—1869	1870
77	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—	—
78	—	—	—	—	—	1	—	—	—	2	—	—	—	—	—	—
79	1	—	—	—	—	3	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
80	—	1	—	—	—	2	1	1	—	—	1	1	1	—	—	1
81	—	—	—	—	—	2	1	2	1	1	1	1	—	—	—	—
82	—	—	—	1	1	4	—	2	2	—	—	1	—	—	—	—
83	—	—	—	—	1	2	2	—	3	—	—	—	—	—	—	—
84	1	—	—	—	2	1	—	3	1	—	—	—	—	—	—	—
85	—	—	1	—	2	3	1	1	—	1	—	1	—	—	—	—
86	—	—	—	—	—	3	2	—	—	1	1	—	—	—	—	—
87	—	—	—	—	—	—	2	—	—	1	—	—	—	—	—	—
88	—	1	—	—	1	—	—	—	1	—	—	—	—	1	—	—
89	—	—	—	—	—	—	—	1	—	1	—	—	—	—	—	—
94	—	—	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
97	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	—	—

Що до співвідношення показника голови до зросту (табл. 9), то помічаємо у наших досліджених безперечний зв'язок короткоголовости з вищим за середній та високим зростом, себто з високорослістю взагалі; те саме бачимо у середнеголових (мезокефалів); низькорослі суб'єкти зустрічаються яко поодинокі особи різних категорій кефалії від мезокефалів до брахікефалів. Єдиний представник довгоголових, власне (судоліхокефал) є високого зросту, але на це треба дивитися як на виняткове явище.

ТАБЛИЦЯ 10-а

Українні Поділля	Число вимірен. Nombre	Показчик голови Indice céphalique							
		Судоліхокеф. Sous-dolicho- céph.		Мезокеф. Mesaticéph.		Суббрахікеф. Sous-brachic.		Брахікеф. Brachicéph.	
		N	%	N	%	N	%	N	%
Малий зріст (до 1599)	4	—	—	1	1,2	1	1,2	2	2,4
Нижчесереднього зріст (1600—1649)	3	—	—	—	—	1	1,2	2	2,4
Вищесереднього зріст (1650—1669)	32	—	—	4	4,8	11	13,2	17	20,5
Високий зріст (1700....)	44	1	1,2	5	6,0	16	19,3	22	26,5
Разом	83	1	1,2	10	12,0	29	34,9	43	51,8

ТАБЛИЦЯ 10-6

Українці Поділля	Колір волосся Couleur des cheveux						Колір очей Couleur des yeux					
	Білий Blonde		Русий Châtain		Темний Brune		Ясний Claire		Мішан. Mélange.		Темний Foncée	
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Малий зріст (до 1599)	—	—	1	1,2	3	3,6	—	—	3	3,6	1	1,2
Нижчесереднього зріст (1600—1649)	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—	3	3,6	—	—
Вищесереднього зріст (1650—1669)	1	1,2	13	15,7	18	21,7	5	6,0	17	20,5	10	12,0
Високий зріст (1700....)	11	13,2	11	13,2	22	26,5	12	14,5	15	18,0	17	20,5
Разом	12	14,5	27	32,5	44	53,0	17	20,5	38	45,8	28	33,7

Закінчуючи огляд покажчика голови, зупинимося ще на співвідношенню його до зросту й пігментації у кущі, що подано на звідній таблиці 10-а, б.

Підрахувавши дані цієї таблиці маємо, що серед досліджених зустрінуто в 25 випадках:

Темний тип:

Високий зріст з покажч. голови	85,47	14 осіб.
Зріст вищесереднього з покажч. голови	82,61	10 „
Зріст нижчесереднього „ „ „	84,95	1 „

Світлий тип:

Високий зріст з покажч. голови	83,98	9 осіб.
--	-------	---------

Решта досліджених суб'єктів мішаної пігментації.

Отже видно, що до складу сучасної української людності на Поділлі, яка в більшості являє собою мішаного типу населення наче б входить два типи: 1) темний, високорослий, короткоголовий, і 2) світлий, високорослий, короткоголовий, але при великій змішаності типу населення, це явище не може бути категорично стверджено.

Високість черепа.

ТАБЛИЦЯ 11

Українці Поділля	Число ви- мірен Nombre	Високість черепа Haut du crâne		Висотно-по- довжн. по- кажчик Ind. de hau-	Висотно-по- перечн. по- кажчик Ind de larg.
		min.—max.	пересіч- но moyenne		
Вінницька окр.	3	118—148	137	69,67	87,09
Кам'янецька „	71	108—183	130	69,37	83,07
Могилівська „	4	128—145	135	73,30	83,51
Проскурівс. „	1	118	118	62,11	77,63
Тулчинська „	3	122—146	131	70,81	84,87
Разом	82	108—183	130	69,54	83,19

Високість черепа ⁷⁾ (табл. 11), маючи досить великі хитання від 108 — 183 у досліджених подільських українців пересічна середня (130) при незначному висотно-подовжному показникові — 69,54; тому досліджена група відноситься до хамецефалів (низькоголових); незначним висотно-поперечним показником — 83,19 наші українці стосуються теж до низькоголових.

Широкість чола.

ТАБЛИЦЯ 12

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Найменша ширина чола Diam. front. minim.		Показчик чола=100 Diam. transv.=100
		min.—max.	пересічн. moyenne	
Вінницька окр.	3	104—111	107	68,22
Кам'янецька „	72	97—117	108	68,44
Могилівська „	4	106—115	110	65,54
Проскурівс. „	1	105	105	69,54
Тулчинська „	3	104—114	110	70,64
Разом	83	97—117	108	68,51

В табл. 12 подано дані про чоло. Найменша широкість чола (108) у наших суб'єктів середня; за показником чола (68,51) вони стосуються до середньоширокочолних з деяким ухилом до широкочолних.

Високість і широкість лиця.

ТАБЛИЦЯ 13

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Діаметр вилиць Diam. bizygomatique		Високість лобно-підборідна Haut. orphugment.		Показник лиця Indice facial
		min.—max.	пересічн. moyenne	min.—max.	пересічн. moyenne	
Вінницька окр.	3	143—148	146	133—144	140	105,04
Кам'янецька „	72	132—154	143	125—163	141	101,34
Могилівська „	4	138—151	145	129—146	139	106,87
Проскурівс. „	1	144	144	148	148	97,30
Тулчинська „	3	138—147	142	141—143	142	100,00
Разом	83	132—154	143	125—163	141	101,64

Розглядаючи найбільший діаметр вилиць, як широкість загального лиця, високість лобно-підборідну, як довжину анатомічного лиця, відношення між ними, як показник анатомічного лиця (за термінологією Брока — ind facial), помічаємо (табл. 13), що наші досліджені стосуються за прийнятою класифі-

⁷⁾ Високість черепа вираховувалась, за браком відповідного інструмента, через віднімання високости вухного отвору з загального зросту суб'єкта.

нацією до середньовидих (показник 101,64) з ухилом до довговидих з, порівнюючи, широковатим лицем), яке абсолютними числами (пересічно 143) ширше за довжину лица.

ТАБ.ЛІЦЯ 14

Українці Поділля	Число вимірен. Nombre	Загальна високість обличчя Haut. du visage					Показник обличчя Indice visage	°/°			
		min. — max.	Пере- січн. mo- yenne	°/°				Лептопрозопи (до 70,00)	Мезопрозопи (70,01—80,00)	Хамепрозопи (80,01 і б.)	Схамепрозопи
			Мала (до 170)	Середня (до 185)	Велика (186 і б.)						
			Petite	Moyenne	Grande						
Вінницька окр.	2	181—184	183	—	2,4	—	79,75	—	1,2	1,2	
Кам'янецька „	72	167—220	186	1,2	46,3	40,2	76,86	4,9	61,0	21,9	
Могилівська „	4	180—195	186	—	2,4	2,4	77,97	—	3,7	1,2	
Проскурівс. „	1	190	190	—	—	1,2	75,79	—	1,2	—	
Тульчинська „	3	189—192	190	—	—	3,7	74,80	—	3,7	—	
Разом	82	167—220	186	1,2	51,2	47,6	76,89	4,9	70,7	24,4	

Що до загальної високості цілого обличчя (од межі початку волосся до нижнього краю підборіддя), то бачимо (табл. 14), що у них вона, порівнюючи, велика (186); відсотковим розподілом за прийнятою класифікацією найбільше (51,2⁰/о) т. з. «середньої» загальної високості обличчя, трохи рідше (47,6⁰/о) зустрічається «велика» і майже нема «малої».

Порівнюючи загальну високість обличчя з найбільшим діаметром вилиць, показник обличчя — ind. visage, виявляється подібне ж, себто наші досліджені в значній більшості (70,7⁰/о) є мезопрозопи — середнє обличчя, з помітним ухилом (24,4⁰/о) до широкого — хамепрозопів; лептопрозопи, з довгим обличчям у українців Поділля зустрічаються рідко.

Таким чином, дана група українців може бути схарактеризована як група з довгим анатомічним лицем, довгим загальним обличчям і в той же час широковатим, себто при показникові обличчя (ind. visage) — 76,89; за прийнятою класифікацією вона належить до овальновидих.

ТАБ.ЛІЦЯ 15

Українці Поділля	Висування вилиць Saillie des pommettes							
	0		1		2		3	
	Число	%	Число	%	Число	%	Число	%
Вінницька окр.	—	—	3	3,6	—	—	—	—
Кам'янецька „	11	13,3	36	43,4	25	30,1	—	—
Могилівська „	1	1,2	2	2,4	1	1,2	—	—
Проскурівс. „	—	—	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—
Разом	12	14,5	44	53,0	27	32,5	—	—

Розглянімо ступень висування вилиць (табл. 15). Здебільшого він незначний (53⁰ о), але нерідко (32,5⁰/о) зустрічаються суб'єкти з більшим ви-

суванням вилиць («2» в табл.). Максимального ступеня висування вилиць («3») ми не помітили зовсім, тоді як мінімальний, себто дуже мале висування («0» в табл.) всеж зустрічається (14,5%).

Порівнюючи наші дані з даними Крижанівського, де для українців північного Поділля показчик лица (ind facial) — 105,2, для українців по Бугу — 102,4, а по Дністру — 101,7, — бачимо, що за цим показником наша група наче б підходить до дністрянської Крижанівського, значно відрізняючись від його північної групи, яка, очевидно, широковидіша. Проф. Вовк⁸⁾ застосовує взагалі українців до б. м. вузьколиціх (102,7).

Взагалі кажучи, це може й так, але що до українців Поділля, то в деякій мірі, хоч й підтверджується твердження проф. Вовка, все таки в них елементи більшої, порівнюючи, широкости лица безперечно виступають яскравіше.

Розмір і форма носа.

ТАБЛИЦЯ 16

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість носа H. nasio-sousnasale		Широкість носа Largeur du nez		Показчик носа Ind. nasal.	%/%		
		min.— max.	Пере- січн. Моуен.	min.— max.	Пере- січн. Моуен.		Лепторини (до 70,00) Leptorhiniens	Мезорини (70,01 — 85,00) Mesorhiniens	Платирини (85,01 і 6.) Platyrhiniens
Вінницька окр.	3	51—53	52	36—40	38	71,20	2,4	1,2	—
Кам'янецька „	72	43—63	52	30—45	31	71,30	42,2	41,0	3,6
Могилівська „	4	50—58	59	37—38	38	70,27	1,2	3,6	—
Проскурівс. „	1	50	50	36	36	72	—	1,2	—
Тульчинська „	3	49—52	50	35—36	36	71,42	1,2	2,4	—
Разом	83	43—63	52	35—45	31	71,26	47,0	49,4	3,6

Згідно з прийнятою класифікацією тих українців, що я їх дослідив і які мають пересічну високість носа — 52 (табл. 16), а широкість — 31, за пересічним показником носа (71,26) треба застосувати до мезоринів (середне-носих). В той же час серед них при 49,4% мезоринів дуже багато (47,0%) є лепторинів (довгоносих) і, навпаки, дуже мало (3,6%) платиринів (широконосних).

ТАБЛИЦЯ 17

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Висування носа Praéminence du nez					
		Мале 1		Середнє 2		Велике 3	
		N	%	N	%	N	%
Вінницька окр.	3	—	—	3	3,6	—	—
Кам'янецька „	72	32	38,6	36	43,4	4	4,8
Могилівська „	4	2	2,4	2	2,4	—	—
Проскурівс. „	1	1	1,2	—	—	—	—
Тульчинська „	3	1	1,2	2	2,4	—	—
Разом	83	36	43,4	43	51,8	4	4,8

⁸⁾ Ibid. Стр. 449.

Таким чином, наша група українців розміром носа здебільшого, хоч й є середненоса, але, значне місце займає, може й основний, тип довго й вузьконосий.

Розглядаючи табл. 17, де подано ступень висунання носа, бачемо, що більшість (51,8⁰/о) має середнє висунання і, порівнюючи, дуже багато 43,4⁰/о з малим висунанням, тоді як значного висунання («3» в табл.) дуже мало (4,8⁰/о).

ТАБЛИЦЯ 18

Українці Поділля	Число вим. Nombre	Профіль носа. Profil du nez									
		*2		*1		0		+1		+2	
		N	%	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр.	3	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—	—	—
Кам'янецька „	72	6	7,2	28	33,7	30	36,2	8	9,6	—	—
Могилівська „	4	—	—	1	1,2	3	3,6	—	—	—	—
Проскурівс. „	1	—	—	1	1,2	—	—	—	—	—	—
Тульчинська „	3	—	—	1	1,2	2	2,4	—	—	—	—
Разом	83	6	7,2	33	39,8	36	43,4	8	9,6	—	—

Що до профіля носа, то з табл. 18 бачимо, що в нашій групі частіше зустрічається (43,4⁰/о) прямі носи; досить багато серед них, (39,8⁰/о) суб'єктів з носами трохи угнутими. Беручи на увагу те, що підраховуючи індивідуальні спостереження профіля носа, ми суб'єктів (12), з профілем «0 — 1», себто незначну угнутість, застосували до розділу «0» (прямий ніс), кількість суб'єктів носами трохи угнутими в нашій групі має бути фактично більша і, навіть, більша за групу прямоносих («0»). Значно угнутих («2») носів маємо тільки 7,2⁰/о.

Що ж до вигнутого профіля («+1», «+2»), то їх зустрінуто взагалі мало — 9,6⁰/о, та й то тільки з незначною вигнутістю.

За дослідями Крижанівського маємо:

	Півн. Поділля.	По Бугу.	По Дністру.
Показчик носа	71,2	69,8	70,9
Профіль {	вигн.	19,5 ⁰ /о	9,8 ⁰ /о
	прям.	68,9 ⁰ /о	62,3 ⁰ /о
	угн.	11,5 ⁰ /о	27,8 ⁰ /о
			34,3 ⁰ /о

Порівнюючи з нашими даними, маємо, що показником носа наша група не відрізняється тільки від північної групи Крижанівського, профілем носа наша група має менший відсоток прямоносих і більший ⁰/о угнутих ніж у дослідях Крижанівського. Вигнутий профіль Крижанівський занотував у всіх своїх групах у більшому відсоткові аніж у нас.

Проф. Вовк ⁹⁾ вважає, що у українців взагалі «в безперечній більшості профіль носа прямий». Наша група досліджених цього наче б і не доводить, причина може й в тому, що ми, порівнюючи, небагато суб'єктів дослідили, але той факт, що в нашій групі є значна домішка суб'єктів угнутоносих разом з прямоносими є за нашими спостереженнями безперечний.

⁹⁾ Ibid. Стр. 450.

Отвір очей.

ТАБЛИЦЯ 19

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Очі Les yeux		
		Внутрішн. діаметр кутків очей Diam. biantulaire int.	Зовнішн. діаметр кутків очей Diam. biantulaire ext.	Отвір очей Long. de l'ouverture palpébrale
Вінницька окр.	3	33,7	91,3	28,8
Кам'янецька „	71	35,0	90,4	27,7
Могилівська „	4	34,2	90,5	28,2
Проскурівс. „	1	34,0	89,0	27,5
Тульчинська „	3	35,3	89,7	27,2
Разом	82	34,9	90,4	27,8

Наша група українців має пересічний внутрішній діаметр кутків очей—34,9, зовнішній—90,4, довжину отвору¹⁰⁾—27,8 (табл. 19).

Проріз очей, т. з., „одкритий“; монгольське віко дуже мало розвинене—зустрілося тільки у 7 випадках.

Губи.

ТАБЛИЦЯ 20

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Ріт La bouche		
		Високість країв губ H. de rebords des lèvres	Широкість рота Largeur de la bouche	Показчик губ Ind. buccal
Вінницька окр.	3	12,3	53,0	23,21
Кам'янецька „	72	15,4	52,0	29,62
Могилівська „	4	13,8	54,2	25,46
Проскурівс. „	1	16,0	50,0	32,00
Тульчинська „	3	19,0	50,2	37,85
Разом	83	15,4	52,1	29,56

Високість губ (табл. № 20) у наших досліджених досить велика (15,4), тому й показчик губ (29,56) при, порівнюючи, середній широкості рота (52,1), теж значний; особливо це виявилось у суб'єктів Тульчинської округи.

Пересічний діаметр спіднещелепний, як це видно з табл. № 21, середнього розміру (111), при мінімумі 95 та максимумі 125, при чому треба зауважити, що ці крайні розміри зустрічаються рідко, так з 90-ми абсолютними цифрами тільки 2 суб'єкта. Той же діаметр спіднещелепний при діаметрі вилиць = 100 пересічно є 77,62.

¹⁰⁾ Вираховано шляхом розділення на 2 різниці поміж зовнішнім і внутрішнім діаметрами кутків очей.

Розміри спіднього щелепа.

ТАБЛИЦЯ 21

Українці Поділля	Число ви- мірен. Nombre	Діаметр спіднещелепний Diam. bigoniaque		При діам. вилиць=100 Diam. bizy- gomat.=100
		min.—max.	пересічн. moyen.	
Вінницька окр.	3	109—114	112	76,71
Кам'янецька „	72	95—125	111	77,62
Могилівська „	4	104—122	110	75,86
Проскурівс. „	1	118	118	81,94
Тульчинська „	3	108—112	111	78,18
Разом	83	95—125	111	77,62

ТАБЛИЦЯ 22

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість долішнього ще- лена H. mandib. buccomenton- nière		При високо- сті лобно- підборід- ної=100 H. orhygo- menton=100
		min.—max.	пересічн. moyen.	
Вінницька окр.	3	49—53,5	51,5	36,78
Кам'янецька „	72	40—62	50,5	35,82
Могилівська „	4	45—51	48,2	34,68
Проскурівс. „	1	50	50	33,78
Тульчинська „	3	50,5—56	53,8	37,89
Разом	83	40—62	50,6	35,89

Що до високості спіднього щелепа, то з табл. № 22 бачимо, що пере-
сично вона буде 50,6, при мін. 40 і макс. 62; показчик же, себто відношення
її до лобно-підборідної високості, пересічно є 35,89.

Високість носо-підборідна та носо-губна.

ТАБЛИЦЯ 23

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість носо-підбо- рідна H. nasiomenton		Високість носо-губна H. nasiobuccale	
		min.—max.	пересічн. moyen.	min.—max.	пересічн. moyen.
Вінницька окр.	3	116—124	120,2	73—75	74,0
Кам'янецька „	72	102—139	122,0	56—87	74,5
Могилівська „	4	117—129	122,0	72—78	75,7
Проскурівс. „	1	122	122,0	75	75
Тульчинська „	3	123—125	124,3	72,5—76	74,5
Разом	83	102—139	122,0	56—87	74,5

В табл. № 23 наведено дані, що до цього. При досить значних індивідуальних хитаннях у наших досліджених пересічна високість носо-підборіддя — 122, а носо-губна — 74,5.

Прогнатизма зубів в нашій групі зустрінуто не було зовсім.

В у х о.

ТАБЛИЦЯ 24

Українці Поділля	Число вимір. Nombre	Велика вісь вуха Grand axe de l'oreille				Мала вісь вуха Petit axe de l'oreille				Показник вуха Ind de l'oreille
		Min. — max.	Пересічн. moyen.	Високість обличчя = =100 H. de visa- ge = 100	Зріст = 100 Taille = 100	Min. — max.	Пересічн. moyen.	Високість обличчя = =100 H. de visa- ge = 100	Зріст = 100 Taille = 100	
Вінницька окр.	3	63,7—69	67,2	36,7	3,0	37—37,5	37,2	20,3	2,2	55,4
Кам'янецька „	71	54—71	64,3	35,1	3,8	31—45	37,4	20,1	2,2	57,8
Могилівська „	4	55—67	62,2	33,5	3,6	35—42,0	38,9	22,3	2,4	62,6
Проскурівс. „	1	61	61,0	32,1	3,4	37	37,0	19,5	2,1	60,7
Тульчинська „	3	61—65	63,3	33,3	3,7	34—38,5	35,8	18,8	2,1	56,6
Разом	82	54—71	63,5	34,1	3,7	31—45,0	37,4	20,2	2,2	57,9

В табл. № 24 наведено пересічні величини великої та малої вісів вуха, їх взаємовідносини, себто показник вуха, та відношення їх до високості обличчя й загального зросту.

Розглядаючи цю таблицю й користуючись класифікацією показників вуха за Воробйовим¹¹⁾, можна зробити висновок, що досліджена група українців має вуха досить широкі.

Вимірюючи довжину вуха (велику вісь), ми відзначали й довжину хрящового вуха; пересічно вона для 82 суб'єктів — 51,8, себто на, т. з., „мочку“ вуха припадає 5,9 мм.

ТАБЛИЦЯ 25

Українці Поділля	Віддаленість вуха Ecartement de l'oreille							
	0		1		2		3	
	N	%	N	%	N	%	N	%
Вінницька окр.	—	—	3	3,6	—	—	—	—
Кам'янецька „	3	3,6	43	51,8	25	30,1	1	1,2
Могилівська „	—	—	3	3,6	1	1,2	—	—
Проскурівс. „	1	1,2	—	—	—	—	—	—
Тульчинська „	—	—	2	2,4	1	1,2	—	—
Разом	4	4,8	51	61,5	27	32,5	1	1,2

Найбільш всього в нашій групі українців вуха буває віддалене від потилиці незначно (табл. № 25, „1“) — 61,5%. Крім того, часто зустрічається й

¹¹⁾ В. Воробьевъ. Наружное ухо человека. „Труды Антропол. Отд. О-ва Люб. Ест., Антр. и Этногр.“, т. XX, 1901.

віддаленіше вухо („2“) — 32,50/о; з віддаленням же дуже значним („3“) можна вважати, що таких зовсім не зустрічається, бо у нас є тільки 1 випадок. Зустрічаються ще вуха б. м. притиснуті до потилиці („0“), таких буває рідко (4,80/о).

Що до горбика Дарвина, то він очевидно трапляється нерідко; ми зустріли разом у 16,90/о.

Верхні та нижні кінцівки.

ТАБЛИЦЯ 26

Українці Поділля	Верхні кінцівки Extremités super					Довжина тулуба Long. du tronc			
	Число вимірен Nombre	Min. — max.	Довжина Longeur	При бюсті = 100 Buste = 100	При зрості = 100 Taille = 100	Число вимірен Nombre	Min. — max.	Пересічн. Moyen.	При зрості = 100 Taille = 100
Вінницька окр.	3	67,4—74,8	71,2	83,3	41,4	3	45,5—50,9	48,53	28,2
Кам'янецька „	71	66,0—82,8	73,9	83,2	43,4	71	42,2—67,4	56,8	33,3
Могилівська „	4	70,3—78,9	76,2	85,2	44,3	4	56,8—69,8	60,5	35,2
Проскурівс. „	1	76,5	76,5	84,1	42,6	1	58,3	58,3	32,5
Тульчинська „	3	67,6—77,5	71,5	80,1	41,4	3	56,5—61,1	58,6	33,9
Разом	82	66,0—82,8	73,9	83,2	43,3	82	42,2—69,8	56,7	33,2

Верхні кінцівки (табл. № 26), маючи на увазі довжину руки від асгомін'а до кінця середнього пальця, при пересічній довжині в 73,9 (користуючись розподілом проф. Івановського¹²⁾, в порівнянні з бюстом — досить довгі, а порівнюючи зі зростом — середні, але близькі до малих.

ТАБЛИЦЯ 27

Українці Поділля	Число вимірен Nombre	Високість бюста H. du buste			Нижні кінцівки Extrémit. infer			
		Min. — max.	Пересічн. moyen	При зрості = 100 Taille = 100	Min. — max.	Довжина Longeur	При бюсті = 100 Buste = 100	При зрості = 100 Taille = 100
Вінницька окр.	3	76,1—97,0	85,5	49,8	78,5—92,0	86,3	100,9	50,2
Кам'янецька „	71	81,9—98,0	88,8	52,1	70,0—95,3	81,5	91,6	47,7
Могилівська „	4	87,6—91,1	89,5	52,0	76,5—85,9	80,8	90,3	47,0
Проскурівс. „	1	91	91,0	50,7	88,5	88,5	97,3	49,3
Тульчинська „	3	86,0—91,5	89,3	51,7	78,4—89,1	83,5	93,5	48,3
Разом	82	76,1—98,0	88,8	52,0	70,0—95,3	81,8	91,9	47,8

¹²⁾ А. Ивановский. Обь антропологическомъ составѣ населенія Россіи. Москва, 1904.

Нижні кінцівки (табл. № 27) при пересічній довжині 81,8, порівнюючи з бюстом, теж досить довгі, але, порівнюючи зі зростом, середні.

Що до довжини кінцівок нашої групи українців, то дані наші підтверджуються й даними Крижанівського, що до подільських українців, а так само загальним висновком проф. Вовка¹³⁾, який вважає, що пересічно рука українців середня довжиною, наближаючись до короткої, а ноги середні. Проф. Івановський¹⁴⁾ подає в своїх звідних таблицях довжину ноги, яко високість над підлогою trochanter major; ми ж вираховували її, віднімаючи з загального зросту суб'єкта зріст навсидя, себто високість бюста. Останній спосіб дослідження не можна вважати за досконалий, він не дає точних цифр, але ми примушені були ним користуватись, бо з різних причин trochanter не завше можна вимірити. Тому, за розподілом проф. Івановського наші дані не можуть бути побиті, бо вони дали б інші висновки, які заперечували б дійсності, отже ми аналізуючи результати наших вимірів нижніх кінцівок таблицями Івановського не користувалися.

ТАБЛИЦЯ 28

Українці По-ділля	П л е ч е			Передпліччя			К и т и ц я				
	Число вим. Nombre	Min.—max.	Пер. Моєп.	Число вим. Nombre	Min.—max.	Пересічн. Моєп.	Число вим. Nombre	Довжина		Широкість	
								Min.—max.	Пересічн. моєп.	Min.—max.	Пересічн. моєп.
Вінницька окр.	3	30,3—31,9	31,2	3	17,1—22,4	20,2	3	18,8—20,5	19,8	8,9—9,6	9,2
Кам'янецька „	71	23,2—37,3	21,3	64	17,6—27,6	22,3	64	17,6—23,1	20,5	8,5—10,3	9,4
Могилівська „	4	30,0—36,8	33,5	4	21,1—24,3	22,7	4	19,2—21,2	20,1	8,9—9,8	9,3
Проскурівс. „	1	32,9	32,9	1	22,9	22,9	1	20,7	20,7	9,3	9,3
Тулчинська „	3	28,7—35,0	31,5	2	21,3—22,0	21,7	2	19,5—20,5	20,0	8,5—9,4	8,9
Разом .	82	23,2—37,3	31,5	74	17,1—27,6	22,2	74	17,6—23,1	20,4	8,5—10,3	9,4

Плече, передпліччя й китиця. В табл. № 28 подано пересічні дані, що відносяться до окремих сегментів верхньої кінцівки дослідженої нами групи українців. Пересічно плече—31,5, передпліччя—22,2, довжина китиці—20,4, широкість її—9,4. Порівняння з іншими досліддами навести не можемо, бо такі дані не вираховані в тих літературних джерелах, що їх ми цитуємо.

Бюст і тулуб.

З табл. № 27 бачимо, що бюст у наших подільських українців досить довгий при пересічній величині 88,8 себто довший од пересічної довжини нижніх кінцівок; що до загального пересічного зросту є більший за його половину, і його можна застосувати до „середніх“.

Тулуб (табл. № 26) при пересічній довжині 56,7 є в той же час третина загального пересічного зросту.

¹³⁾ Ibid. Стр. 450.

¹⁴⁾ Ibid. стор. 162.

Порівняти з іншими наші ці дані не можемо, з тих же причин, що вище зазначено.

Скелія.

ТАБЛИЦЯ 29

Українці Поділля	Hyperbrachyskélie au dessous 75		Brachyskélie de 75—79,9		Sous-brachyskélie 80,0—84,9		Mésatiskélie 85,0—89,9		Sous-macroskélie 90,0—94,9		Macroskélie 95,0—99,9		Hypermacroskélie 100,0		Показчик скелії Ind. skélie
	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	N	%	
Вінницька окр.	—	—	—	—	1	1,2	—	—	—	—	—	—	2	2,4	102,63
Кам'янецька „	—	—	1	1,2	8	9,6	21	25,3	23	27,7	12	14,5	7	8,4	90,61
Могилівська „	—	—	—	—	—	—	2	2,4	2	2,4	—	—	—	—	90,28
Проскурівс. „	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1	1,2	—	—	97,25
Тульчинська „	—	—	—	—	—	—	1	1,2	—	—	2	2,4	—	—	93,50
Разом	—	—	1	1,2	9	10,8	24	28,9	25	30,1	15	18,1	9	10,8	91,24

Розглянемо ще т. з. „показчик скелії“ (Ind. skélie), одну з важливих антропологічних ознак, себто відношення довжини нижніх кінцівок до бюста. За класифікацією проф. Maoungier¹⁵⁾ ми в табл. № 29 розподілили наш матеріал що до цього.

Тут ми бачимо, що при пересічному показникові скелії нашої групи українців (91,24) більшість з них (30,1%) це є сумакарскелі (довгоногі) і майже стільки ж (28,9%) мезатискелів (середнеоногих); решта припадає на коротконогі і на більш довгоногі, але останніх більше. Т. ч., нашу групу кажучи взагалі, можна застосувати до, т. з., „піддовгоногих“, чи „середнеоногих“ з помітним ухилом до довгоногости, як це ми й відзначали раніш, розглядаючи окремо нижні кінцівки.

За Крижанівським показчик скелії у українців Поділля — 92,5, незначно вище від нашого (91,2), він вказує на ще більшу довгоногість подолян.

Розглядаючи показчик скелії українців взагалі, проф. Вовк¹⁶⁾ робить висновки, що українців треба застосувати до племен макроскеліх (довгоногих) і що, порівнюючи, високий зріст українців залежить більше від довжини ніг, аніж від довжини тулуба, чи бюста. Це підтверджується й нашими поданими тут дослідями, але тільки в деякій мірі. Наша група українців вказує безперечно на те, що у неї є тільки невеликий ухил до довгоногости, але дуже часто зустрічаються серед них середнеоногі суб'єкти. Вище ми бачили, що у них і довжина бюста чимала; останнє безперечно зменшує значення довгоногости на, порівнюючи, високий зріст нашої групи; очевидно тут відіграє чимало ролі не тільки довжина ніг, але й довжина бюста, чому й доціль-

¹⁵⁾ А. Носовъ Къ антропології сербовъ королевства. „Ежег. Рус. Антр. О-ва при СПБ Университетѣ“, т. IV. 1913.

¹⁶⁾ Ibid. ст. 452.

ніше б нашу групу українців застосувати, як вище вже й зазначалася, не до макроскелів, а до сумакроскелів.

Розглянувши окремі антропологічні ознаки дослідженої групи подільських українців, наведено загальну антропологічну характеристику типа згаданої групи на підставі тих даних, що подано вище.

Ця група українців характеризується: середнім укладом, з ухилом досить помітним, до слабосилости; темним коліром волосся, з значною, порівнюючи, домішкою білявих; „мішаним“ коліром очей, з виразною домішкою до темнооких — яснооких; високим зростом, з домішкою елементів низькорослих, скоріше мабуть з, т. з., елементами „вищесереднього“ зросту; короткоголовістю, з виразною домішкою елементів менш короткоголових, власне, субрахікефалів, які, маючи на увазі, попереду зазначене, можливо вище середнього зросту, світлої пігментації; характеризуються низькоголовістю з середньою широкістю чола і, порівнюючи, високим чолом; лице довгувате і ціле обличчя овальне, з, порівнюючи, незначним ухилом до більш помітного висування вилиць; ніс у більшості по розміру середній (мезорини), але з значним ухилом до довго й вузьконосих (лепторини), з середнім або незначним висуванням носа, і прямим або трохи угнутим профілем носа; губи досить високі з середньою широкістю рота; зубного прогнатизму майже зовсім не зустрічається; вухо середнє й досить широке з незначним віддаленням від потилиці і горбиком Дарвина, що нерідко зустрічається; верхні кінцівки середні, близько до малих, а нижні—середні з деяким ухилом до довгих; бюст, порівнюючи, довгий і тудуб середній.

Проф. Вовк¹⁷⁾ дає таку характеристику антропологічного типу українського народу: „українці являють з себе однорodne плім'я темноволосе, темнооке, вищесереднє або високе на зріст, брахікефальне, високоголове, вузьколице, з прямим і досить вузьким носом, з, порівнюючи, короткими верхніми і довгими нижніми кінцівками“. Не заперечуючи проти такої загальної характеристики українців взагалі і, підкреслюючи, що за нашою загальною характеристикою подільські українці з дослідженої групи, в своєму загальному антропологічному типові незначно чим відрізняються від загального типа (за Вовком),—проте ми мусімо відзначити, що та „однородність“ українського племені, що про неї говорить проф. Вовк, на нашій групі подільських українців повного підтвердження наче б і не дає. Безперечно виявилось, що, особливо в головніших антропологічних ознаках, наша група подолян не являє собою якогось однородного типу. У них яскраво відзначається елементи змішаности в пігментації волосся й очей, в покажчикові голови, зрості т. и. ознаках. Очевидно тут маємо продукт змішування основного темного пігментацією типа з світлим, брахікефального можливо, з суббрахікефальним (у всякому разі не доліхокефальним), високорослого з середнерослим; за інші ознаки не будемо й говорити. Проф. Вовк припускає таке відхилення від загального типа українців, що він його подав, особливо в прикордонних частинах України, але тільки для „нечисленних кількості осіб“. Наші ж матеріали, як бачимо, відзначають це „відхилення“ досить яскраво.

¹⁷⁾ Ibid, стор. 452.

Докладніші й більші кількістю досліджених, аніж наші, суб'єктів матеріали з території Поділля, як і взагалі України, освітлять дійсні антропологічні складові елементи сучасного типа українців взагалі і Подолян зокрема.

Глибше розв'язання відзначених тут антропологічних питань не входить в даному випадкові в наше завдання. Ми подаємо тільки певні матеріали і ставимо деякі антропологічні питання що до українців Поділля; поглиблення й розв'язання порушених антропологічних питань треба застосувати до того часу, коли розробиться й опублікується більше відповідного матеріалу.

Вважаємо своїм приємним обов'язком висловити глибоку подяку Кам'янецькому Окрвиконкомові, В. Гериновичу—Ректорові Кам'янецького І. Н. О. і Ю. Сицінському, д. ч. ВУАКа, за всебічну допомогу під час наших дослідів на Поділлі, а також практикантові В/Антропології Кабінета ім. Х. Вовка УАН т. М. Ткачу за допомогу в статистичнім опрацюванні матеріалів цих наших дослідів.

Березень, р. 1927.

L'auteur présente ici les résultats de ses investigations anthropologiques, concernant la population ukrainienne de Podillé (Ukraine). Les personnes examinées sont pour la plupart paysans d'origine; quant à leur profession elles se divisent en laboureurs—47^o%; ouvriers de différentes spécialités 17^o%, maîtres d'école 17^o%, écoliers 11^o% et employés 8^o%.

Chacune de ces groupes est peu nombreuse, donc l'auteur ne les analyse pas séparément, mais toutes ensemble, sans faire une grave faute par rapport au type anthropologique moyen.

La mensuration et l'observation ont été faites conformément à la Convention Internationale, acceptée par le XIII-eme Congrès international à Monaco, 21.IV 1906.

La caractéristique générale des ukraïniens examinés à Podillé est suivante:

Constitution moyenne (2) évidemment défléchissante vers la faiblesse (1); couleur des cheveux brune avec un mélange gravement marqué des blonds; couleur des yeux—mêlée avec un alliage sensible des clairs aux foncés; la taille grande (1707) mêlée d'éléments de basse stature, à proprement dire—d'éléments au-dessus de la moyenne; indice céphalique—83,72 avec un mélange marqué de sous-brachycéphales, qui sont évidemment des éléments, anthropologiques ci-dessus mentionnés de la taille au-dessus de la moyenne et clairs de pigmentation; chamaecéphales, qui ont la largeur du front moyenne et le front assez haut; facial et visage ovales; les pommettes ont une protubérance assez grande; mésorines défléchissantes vers les leptoriens, prééminence du nez (2) ou (1); profil du nez (0) ou (1); lèvres hautes, largeur de la bouche moyenne; le prognatisme des dents presque absent; l'oreille moyenne et assez large; écartement de l'oreille (1) souvent avec le tubercule de Darwin; extrémités super moyennes, presque petites; extrémités infer moyennes, avec une deflexion vers les longues; indice skélie 91.24.

БОРИС КРИЖАНОВСЬКИЙ.

Завідувач Етнограф. Відділу Російського
Музею в Ленінграді.

ВИВЧЕННЯ НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА В ЕТНОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДАХ.

I.

Три головні моменти цілком визначають форми нашого побуту: перший з них—природні умовини, те зовнішнє оточення, що в ньому проходить наше життя; другий—та спадщина, що її ми дістаємо від минулого, як матеріяльні явища побуту та як навички й звичаї,—я називаю це інерцією культури; третій момент—культурні зв'язки, тоб-то ті взаємини, що укладаються з іншими народами. Не на всіх сторонах побуту вплив цих моментів динаміки народної культури, що формують побут, позначається з однаковою силою: ми завжди бачимо перевагу одного з них.

Візьмімо способи здобування харчі, наприклад, українське хліборобство. Ми бачимо, що над усіма її сторонами домінує вплив природніх умовин, насамперед ґрунту й підсоння. В залежності од них в північній і південній Україні різного добирають збіжжя і взагалі різні розводять рослини; од властивостей ґрунту залежать способи його оброблювання та господарський реманент, од підсоння—сільсько-господарський календар. Основним збіжжям на півночі є жито, на півдні—пшениця, до якої у крайній південній смузі долучається кукурудза; тут уже немає вигоди сіяти деяке північне збіжжя, але можна розводити иншу пашню, що потребує теплішого підсоння. В північній Україні часто доводиться зібрану з поля пашню ще підсушувати, переховувати її під дахом,— а на півдні її збирають уже достиглою. Різні одміни культивованих рослин самі собою вимагають спеціально до них пристосованого оброблювання—не тільки, наприклад, праця над засіяним у полі збіжжям є зовсім иншою, як праця над посаджевою в городі городиною, але й різні категорії, й сорти збіжжя мають свої спеціальні властивості, що їх бере під увагу хлібороб. Проти цього постійного тиснення природніх умовин на форми хліборобства, на друге місце одступають і інерція культури й культурні запозичення. Правда, інерції ми можемо ще досить знайти і в системі хліборобства і в господарському реманенті, але зараз же треба зауважити й те, що старовинне знаряддя й стара система господарства затримуються тільки до того моменту, поки не з'являється видимо краще нове. Старий „важкий український плуг“ був чудово пристосований до оранки трудної степової землі, і тому він так завзято опирався проти всяких, які вносилися, удосконалень.

Але коли з'явився сучасний легкий залізний фабричний плуг, старий мусив поступитися йому місцем, бо переваги нового були надто очевисті. Зміна системи господарства відбувається заледве, поволі. Треба мати на увазі, що це—Грунтове ламання всього господарства,—звідси та обережність, з якою підходить до нього селянин. Що-до запозичення чого-небудь рівноцінного своїй в сусідів, то таких випадків ми маємо дуже мало, і пояснюються вони звичайно випадковістю або особливими умовами. Саме так запроваджено було до деяких місцевостей центральної й південної України соху. В деяких випадках серед самої української людности ми можемо в сусідніх місцевостях постерегати вперту прихильність до різних знарядь для одної й тої самої роботи: так, наприклад, серпи й коси вживають іноді для збирання одного й того самого збіжжя, але вони одне одного не витискають. Проти основного, рішучого впливу природніх умовин, тут ми маємо справу з явищами другорядними.

Перейдімо тепер до оселі. Тут ми бачимо цілком иншу картину. Коли розглядаємо українську домівку в різних місцевостях України, нас вражає її одноманітність. Скрізь ми знайдемо той самий основний план з його звичайними відмінками, що мають свої економічні причини, ту саму на чотири боки похилу покрівлю, той самий побіл, те саме внутрішнє впорядкування. Лише на самих кресах ми знайдемо іноді відхилення від основного типу хати. Природні умовини позначаються здебільшого на матеріялі, з якого побудовано хату—дерев'яну на півночі і в горах, з мішаного матеріялу—в середній Україні та глиняну на півдні; в місцевості багаті на камінь, де будують муровані хати, в інших місцях, будуючи з мішаного матеріялу, вживають замість хмизу очерет. І вплив інших культур ми можемо легко зазначити: неповні вузькі похіли покрівлі на крайньому північному заході, близько Польщі, „довгу хату“ в лемків та де-неде на Україні, близько коло німецьких колоній. Але ці моменти—вплив природи та культурні запозичення є другорядними проти впертого додержання основного типу. Надто ясно помітно це всередині: в типовій хаті, в якій би частині України ви до неї не зайшли, усі речі будуть на одних і тих самих місцях; отже їх можна знайти заплющивши очі.

Коли ми, нарешті, звернемося до українського одягу й почнемо переглядати його в окремих місцевостях, то перше вражіння буде таке, що це одяг зовсім різних народів. Порівнюючи й уважно його вивчаючи, ми швидко переконаємось, що основні форми лишаються скрізь спільними, але зовнішні відмінки цю одність зовсім маскують. Ці одміни залежать од двох причин. Із них менше значення мають умови природні, переважно кліматичні, що од них залежить або тепліший або легший одяг, а головну роль відіграють запозичення од сусідів. Цей вплив сусідніх культур і є найпомітнішим моментом, що формує відміни в основному типі народного одягу.

Причини, чому в кожному з розглянутих елементів культури переважає саме той момент динаміки, який ми зазначили, цілком зрозумілі. Людина здобуває собі харч із зовнішнього світу, від природи, що її оточує, отже, вона мусить брати до уваги всі природні умовини й до них пристосовуватись; оселя, її впорядкування—належить до нашого особистого побуту, який ми

маємо нахил улаштувати за звичною схемою, що склалася давно перед нами; навпаки, нашій одежі, в якій ми стикаємося з іншими людьми, ми охоче надаємо того вигляду й тих окремих деталей, що нам сподобалися в одежі чужій.

Коли ми з цього погляду проаналізуємо інші сторони побуту, то легко переконаємось, що всі вони виявляють перевагу одного з зазначених моментів динаміки, й ми матимемо ніби три кола: коло елементів культури, де переважає вплив природніх умовин, коло, де переважає інерція культури та коло культурних зв'язків. Вивчаючи два перші кола, особливих труднощів не зазнаємо. Сюди належать елементи культури з більшою сталістю, в розвитку яких ми виразно спостерегаємо вплив усіх трьох основних моментів динаміки, так само й економічних умовин, що цей розвиток або прискорюють або роблять повільнішим. Складніша справа з елементами третього кола, що визначаються більшою рухливістю; тут на перше місце, принаймні, зовні—виступають культурні зв'язки, дослідження яких приводить нас до широких висновків етнологічного характеру. У цьому колі найвизначнішими елементами є народне мистецтво та щільно з ним зв'язаний одяг. Зараз ми побачимо, яку роль у викритті культурних зв'язків відіграє одяг, і що лишається на пайку мистецтва, чого одяг виявити не може.

II.

Одяг належить до числа найрухливіших елементів. Він не тільки легко сприймає зовнішні впливи од сусідніх народів, але й жадливо вбирає в себе моду, яка приходить з міста, що його ми повинні розглядати як провідника загально-європейської цивілізації. Це робить вивчення одягу дуже цікавим і привабливим, але одночасно й надто тяжким та складним. Надто тяжко вивчати одяг українців, народу дуже численного, розкиданого на величезній території з різноманітними природніми умовинами, народу, що прожив складне історичне життя, підчас якого він не раз підлягав довгочасним культурним впливам, а тепер оточений кількома іншими народами, з якими зав'язав ті або інші культурні взаємини. Ми заздалегідь можемо припустити велику різноманітність в одязі різних частин України й, справді, коли ми порівняємо вбрання українців полтавських і воронізьких, мешканців Наддніпрянщини й Карпатських гір, то побачимо картину, можливо, ще пестрявішу, ніж ми сподівались. Нам відразу впаде в очі, що вбрання окремих країв України має ознаки спільні з убранням сусідніх народів. Але в центрі України, завдяки розлогості її та щільності українського населення, лишилась країна, зовнішніми впливами незаймана, й убрання, тут поширене, принаймні, за останнього періоду української історії, самостійно еволюціонує в загальному напрямку до вбрання міського. Це вбрання центральної України, з яким звичайно сполучають уявлення про українське вбрання взагалі, і є тим ключем, що виявляє нам усю складну картину й дозволяє окремі частини укласти в одну зрозумілу й порівняльно просту схему.

Описувати вбрання центральної України тут нема потреби. Я хочу лише звернути увагу на його характерні властивості: нечисленність частин убрання,

простоту їхнього крою, спокійні кольори матеріалу, нечисленність і скромність прикрас, — ті властивості, що надають йому майже добірної елегантности. В Надчорноморщині ми знаходимо це саме вбрання, можливо трохи спрощене, як це завше буває в країнах швидко колонізованих з їх прискореним темпом розвитку. У східному Надзів'ї, на Кубані помітно вплив убрання сусідніх кавказьких племен. Уперше з яскравою одміною від убрання центральної України ми стіваємося лише на північно-східній околиці нашої території, на Вороніжчині. Тут ми знаходимо видимо запозичений крой свити й шапки, ношення сорочки на випуст, а в жінок багато прикрас окремо, і на одязі — облямівки, стрічечки, китиці — те, що особливо впадає в вічі, — яскраві мережані тканини з різким, простацьким сполученням колірив. Ця криклива рябизна, що її ми не помічаємо в яскравому, але приємному вбранні сусідніх великорусів, пояснюється тим, що українці при звичаєні до спокійної та лагідної фарби, не могли справитися з яскравими кольорами, запозиченими від більше звиклих до них сусідів. Далі на захід, на Курщині, фарби звільна бліднуть, і тільки на Чернігівщині ми знову вступаємо в країну із знайомими нам коліровими сполученнями. Найяскравіше характерні властивості північного українського убрання виявлені на Волинському Поліссі. Тут поширено ношення сорочки на випуст, теплі безрукавки, довгі прості свити, личаки, чоловічі шапки з кресами, притуленими до верху, перевагу білого коліру й червоних прикрас. Жіноче вбрання усім подібне до вбрання центральної України, але зберегло намітку для заміжніх (на Чернігівщині, крім того, й плахту); білий колір і тут переважає, але всі частини вбрання рясно прикрашено яскравим червоним вишиванням, що його іноді заміняє червона виткана мережка. Усі ці характерні ознаки польського вбрання зустрічаємо й по той бік Прип'яти на Білорущині, отже вони є явищем спільним для українців і білорусів. На Холмщині, на західній Волині та західньому Поділлі, довгі обшиті коліровими стрічками й шнурками свити, посмуговані спідниці й деякі відміни головних уборів пояснюються сусідством польського вбрання; ще сильніше це сусідство позначається в Галичині, тим часом як на Буковині, Басарабії та де-не-де й на Поділлі, на березі Дністра, крой свит, шкіряні кожушки й безрукавки, завжди багато прикрашені, характерно вишивані рукави й груди жіночих сорочок кажуть про румунський вплив. Найскладнішим та найяскравішим є українське вбрання гуцулів: тут ми знаходимо й неодмінні хутряні безрукавки, й суто декоративні короткі куртки, що їх носять на опашки, яскраві кольори тканин, незлічені прикраси з вовни, шкіри та всяких інших нашивок, багато окремих оздоб. На північ, у Бойків, це багатство вбрання зникає; їхні характерні довгі кентарі й лейбики прикрашено далеко скромніше; усе вбрання здається простішим, навіть убогим. Ще далі у лемків, що живуть у сусідстві з словаками, ми знайдемо жіночі легкі білі сукні й широкі білі головні убори, які спадають на плечі; пишно вишивані груди на безрукавках; в чоловіків — верхній одяг з фальшивими, що їх носять на опашки, рукавами, — усе те саме, що бачимо в словаків. Нарешті, вбрання угорських українців, цілком уже денаціоналізоване, набуло характеру угорського.

Розглядаючи відхилення окремих відмін окраїнного вбрання від убрання центральної України, ми легко можемо відрізнити власне те з нього, що є наслідком зовнішніх впливів. Поширено його на незначній порівняльно території й полягає воно в засвоєнні окремих, різно відмінних од звичайних українських частин одягу, властивостей крою, прикрас та пофарбовання. Так, сюди ми залічимо країни, де позначаються впливи угорців, словаків або великорусів. Але цього пояснення не можна прикласти до північної смуги, де подібність до білоруського одягу виявляється в численних однакових частинах убрання та в спільності основних форм, що існують на широкому просторі. Ще більшого значення набуває те, що ці спільні форми в міру просування на Білорусчину та Волинь лише звільна відмінюються, непомітно зливаються з основним убранням. Нарешті — й це найголовніше — разом із спільним убранням ми знаходимо спільні риси і в інших сторонах побуту. Це переконує нас, що тут ми маємо справу не з зовнішнім запозиченням, а з спільністю культури на підставі глибокого етнічного споріднення. В одягу ця спільність культури виявилася як-найяскравіше, й таким чином одяг дозволяє нам говорити про існування зв'язку між двома народами та про його значливість.

Як північне вбрання показує нам на зв'язок української й білоруської культури, зовсім так само й західне вбрання, особливо бойківське й гуцульське дозволяє встановити зв'язки з балканськими культурами. Проте, тут справа далеко складніша через наявність повторних впливів, які маскують основні риси й відтягають увагу в інший бік. Через це втрачається простота й виразність окремих явищ в обсягу вбрання, що є наявні там, де маємо справу з безперервним довгочасним зв'язком. Коли цей зв'язок припиняється, зараз же всі елементи починають розвиватися самостійно й звільна набувають таких форм, які можуть правити вже не за доказ колишнього існування культурного зв'язку, а за далекий лише натяк на нього, а іноді лишатися й зовсім незрозумілими. Коли ми від таких елементів убрання одкинемо всі пізніші зміни, то у нас лишиться „основне“ в таких загальних формах, з якими оперувати буде надто трудно. Таких елементів на Україні ми можемо знайти багато; деякі з них зазнали, певне, чималих змін за час, відколи їх ізольовано від подібних явищ іншої культури, інші змінилися остільки мало, що до них і зараз можна знайти аналогії в інших народів.

III.

Народне мистецтво має багато спільного з одягом, що теж у значній мірі є мистецтвом — прикрашати себе, але воно має одну властивість надзвичайної ваги. В одягу, що показується нам так сильно мінливим, поруч із стороною справді легко мінливою — деталями крою, прикрасами, фарбами, ми могли вже помітити основні форми більше сталі, що міняються лише в рідких випадках, дуже повільно й становлять, так би мовити, основу українського вбрання. Так само і в народньому мистецтві ми знаходимо рухливу й сталу частину. Наприклад, у вишиванці рухливі, тоб то легко міняються, пофар-

бування, деталі, стиль, але основний зміст і зв'язок його з даною річчю дуже сталі. І тут зміни залежать од зовнішніх впливів, од вражіння, яке справили подібні речі, що їх бачили в сусідніх народів або в місті. А причиною сталости основного є спільність походження даної речі з властивим їй вишиванням: наприклад, хустка здобула на Україні поширення з тими характерними для неї мережками, які ми й тепер на ній бачимо. Міняючи під впливом міської моди деталі мережки на вишиваній сорочці, або її техніку, не зважаються проте змінити основний розподіл вишивання або старовинний зміст його. Отже ми знаходили у явищах мистецтва основні, сталі елементи, що самостійно повільно еволюціонують, як еволюціонують і основні форми одягу. Але як що ми спинимось на кількох прикладах з обсягу народного мистецтва, ми побачимо, в чому полягає його особливість. Візьмімо характерні подільські вишиванки. За моєї пам'яті з червоних вони перетворилися в червоно-чорні, далі в зовсім чорні, а тепер знову починають підсвічуватися червоним (Ольгопільський повіт). Це була зміна моди. Але сама мережка, що так нагадує заставки старовинних книг із складного плетіння, лишилася непорушною. У вишиванках полтавських рушників за останні десятиліття втрачено їх чарівну штриховку, мережка стала густою, різко червоною, де-не-де стала проступати техніка хрестом,—але вазон з квітами або букет облямований гірлядою, що його заступає, не вважаючи на всі перекручування, ще міцно тримається. Те саме бачимо і в інших галузях мистецтва: лемківські церкви засвоїли дуже багато з церковної архітектури словаків, аж до високої, що звужується догори, дзвіниці в західній частині; але трьохбаштовий тип церкви, іноді мало, іноді цілком виявлений, вони зберегли. У всіх подібних випадках ми легко можемо відокремити другорядові напластування або зміни, й тоді у нас лишиться основне. І особливістю народного мистецтва, як що порівняти з одягом, є те, що у явищах мистецтва, вилучаючи основне, ми дістаємо не широко розповсюджені загальні форми, а факти вузько-конкретні, до яких легше знайти точні аналогії.

Такі аналогії, що даються легко пояснити в тих випадках, коли їх зважаємо у сусідніх народів, набувають далеко більшого інтересу й значення, коли їх знаходять у дальніх країнах, у племен, з якими даного часу зв'язку нема. В такому становищі ми опинимось, коли порівняємо гуцульські церкви з цілком аналогічними до них церквами Закавказзя й Вірменії, або коли вивчаємо зірчасті килими Полтавщини й килими середнь-азіатські, такі відмінні, але безперечно зв'язані генетично. Перед нами таким способом ніби з'являються маяки, на які можемо брати курс, коли вивчаємо незрозумілі особливості культури. Світло цих маяків стає особливо певним, як що наші історичні відомості доводять позначені наближення. Перший наведений приклад—гуцульські церкви—становить дуже яскравий випадок, коли зазначену аналогію супроводить ціла низка інших, що подають такі самі наближення. Поруч з церквами, що точно повторюють закавказький тип, оскільки це було можливо, коли вживали дерева замість каменю, ми маємо в обох країнах килими з медальйоновим малюнком, подібне ювелірне мистецтво й т. и. Цілий комплекс явищ твердо встановляє зв'язок мистецтва двох відлеглих країн, і

історично не пояснюється масовим переселенням вірмен в різні часи до південної частини західної України й до суміжних країн. Проте позначені в нас наближення в царині мистецтва не завше знаходять собі так багато, як у даному випадку, підтвержень. Буває, що й сама аналогія або спільність походження не такі наочні й виявляється вона лише точним дослідженням. І в цьому випадку, особливо, як що можна припустити їх з історичного погляду, вони також можуть бути для нас маяками, й робота, на них спрямована, обіцяє багато цікавого й цінного. Так власне стоїть справа з вірчистими килимами Полтавщини, для яких ми можемо знайти генетичний зв'язок з килимами Середньої Азії. Східні елементи в культурі Наддніпрянщини не всі ще знайшли для себе перекональне пояснення, і з цього погляду вона лишається комплексом нез'ясованим. Аналогії в царині народного мистецтва дають нам можливість позначити декілька шляхів не взагалі на Схід, а до певних країн, що в їхній культурі можна шукати до наших згодів дальших підтвержень.

IV.

А в тім треба мати на увазі, що не завше аналогії, які ми знаходимо, мають подібне значення. Явища мистецтва легко сприймаються й поширюються; за їхнє джерело можуть бути поодинокі пам'ятки або речі, що вживалися в побуті якої-небудь одної верстви населення. За приклад можуть правити килими з квітковим малюнком, що заховують перську традицію в його композиції й розробці. Ідучи од вищих класів, вони до певної міри поширилися серед народної маси. Ця група килимів становить одну з найбільшкучіших сторінок українського мистецтва, має величезне художнє значення, але ніяких етнологічних перспектив вона не позначає. Безперечно, що така прекрасна розробка східного походженням мистецтва могла статися лише на догідному ґрунті, в країні, де східні елементи не випадковість і всякий новий східній елемент попадає в сприятливе оточення. Але оскільки ми маємо справу з мистецтвом, що його джерелами були, видимо, завезені й, безперечно, серед вузького кола поширені речі, а не запозичення, які сталися в наслідок зближення широких народніх мас,—ми повинні утриматися від наближень, що напрошуються, і чекати на відкриття нових фактів, які могли б питання поглибити.

Так само треба брати до уваги й індивідуальний почин у мистецтві. Пам'ятки народного мистецтва в кожній вузькій його ділянці надзвичайно різноманітні своїм замислом і виконанням. Нетяжко виділити середній типовий шар, і поруч з ними ми побачимо несміливі спроби й невдачі з одного боку, та з другого—окремі високі досягнення. Предмети народного мистецтва є індивідуальнішими, ніж які інші побутові явища. Пояснюється це тим, що коли весь побут укладається під безвідступним тиском вимог життя, в царині мистецтва людина виступає, як вільний творець в міру даного йому художнього хисту. Етнологові невдачі в мистецтві не цікаві: негативні характеристики взагалі мають другорядне значення. Найважливіший власне середній шар, в якому зосереджено типові речі, тому що народнє мистецтво—

мистецтво маси, а її художні змагання й можливості найповніше виявлені саме тут. Але й найвищі досягнення мають своє значення, принаймні, одна частина їх. Річ у тому, що ці досягнення ми можемо розподілити на дві групи. До одної відійдуть різноманітні речі народного мистецтва, що своїм характером різко відокремлені від загального типу; до другої групи відійдуть речі, що як-найяскравіше цей тип виявляють. Узявши приклад з галузи гончарства, до першої групи ми повинні будемо залічити творчість Балужи з Зінькова та майстрів його кола, з їхньою керамікою, що не має подібної до себе на Україні, або Пузиря на Чернігівщині, який уживав техніки, близької до майоліки й розмальовував свій посуд рідкими, делікатно виконаними квіточками в явно західньому стилі. До другої групи ми зачислимо вироби Петра Кошака на Гуцульщині, видатного декоратора й винахідливого ілюстратора, миски гончара Василя з Бубнівки на Поділлі, що дійшов у своїх виробках надзвичайної пишноти; також посуд і кахлі Насті Дробязкової з Ніжену, виключно талановитого майстра. Тоді як перші з названих гончарів цікаві для нас лише як окремі представники певної художньої течії, другі—є найяскравішими виразниками широко розповсюдженої ідеї—того основного, що ми навчилися відрізняти в народньому мистецтві. З часом в постійних повтореннях основна ідея може повільно дрібніти й затлумлятися різними напластуваннями; в творчості видатних майстрів-художників вона знову виблискує яскраво, як і раніш: вони ніби відновлюють те, що потроху вироджувалось в інших, теж мистецьких, але ординарних руках.

Визнаючи особливу вагу за предметами мистецтва, що пристосовані до вподобання широкої народньої маси, ми приходимо до останньої кінцевої умови плодотворчості наших студій. Народне мистецтво—мистецтво декоративне. Воно завжди має прикладний характер і тому тісно зв'язане з побутом. Усі зміни загальних умов побуту і окремих його боків, що з ними зв'язані дані явища народного мистецтва, неминуче відбиваються на цих останніх, стають за підставу до можливості розвитку й напрямку його, або ж, навпаки, до занепаду й загину. Тому то, щоб зрозуміти життя й закони розвитку народного мистецтва, неодмінно треба вивчати його в зв'язку з побутом взагалі. Лише розглядаючи мистецтво на загальному тлі народного життя ми можемо правдиво оцінити його явища й визначити їхню вагу для етнологічних побудовань. Забувши за це основне правило та взявшись до вивчення народного мистецтва ізольовано од побуту взагалі, ми неминуче не тільки припустимось низки помилок, але й, повільно звужуючи коло дослідів, од цілих великих груп переходючи до окремих визначних предметів, зазнаємо лихої долі тих дослідників-археологів, які марно працюють над окремими пам'ятками, одірваними од етнографічного матеріалу. Тим часом, як це видно з нашого викладу, народне мистецтво для етнологічних дослідів має велику вагу; його, звичайно, не можна висувати на перший план, але в багатьох трудних і заплутаних питаннях воно може відкривати для нас, як я базав, маяки, що на їхнє світло ми йдемо.

Б. О. НАВРОЦЬКИЙ.

Член Етнографічної Комісії УАН.

ПРОБЛЕМА „МІТИЧНОГО МИСЛЕННЯ“¹⁾.

Наука давно вже почала вбачати у віруваннях та уявленнях про світ малокультурних племін не тільки забобони, але й певний ступень в розумовій еволюції людства. Ми вже звикли говорити про „культуру“ таких племін, але од цього іноді трохи вербального визнання особливостей їх побуту за „культуру“ до визнання проявів їх психічних процесів за справжнє „мислення“—ще дуже далеко. Цілком зрозумілі наукові сумніви що до цього: на цьому шляху завжди загрожувала небезпека церенести наші звички розуміти світові явища до так, здавалося б, одмінної од нас „психології дикуна“. „Мислення“ з його законами суворої логічної організації розглядалося завжди, як найголовніша одміна європейця од дикуна: коли й говорили про „дикунське мислення“,—то це до певної міри мало рацію ніби то своєрідної „метафори“. От чому й досі усяка спроба говорити про „мітичне мислення“ мимоволі зустрічає якийсь психологічний опір.

Особливо важко було визнати „мислення“ в міті, поки в логіці панувала суто формальна Аристотелева теорія. Для того, щоб наука згодилася вбачити „логіку“ в міті, мало було скупчити ту досить тепер значну кількість звісток про психологію дикуна, що ми їх маємо. Треба було, щоб відбулася певна криза в царині розвитку європейської філософської думки, криза, що примусила самих філософів намагатись поширювати свої спостереження над людською думкою, де і в яких умовах існування ми її не зустрінули б. От чому останні філософські спроби підійти до розгляду особливостей мітичної „думки“, як одного з видів логічної властивості людської психіки далеко симптоматичніші ніж відповідні спроби фахівців-етнологів. Така напр. спроба Касіреова спеціально розглянути питання про „форми розуміння в мітичному мисленні“. Касіре—чистий філософ, відомий, як дослідник в царині теорії пізнання; його „*Erkenntnisproblem im XIX Jahrhundert*“ належить до основних класичних праць з теорії пізнання, також, як і інша його суто теоретична праця: „*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*“. Касіре починає як раз з указівки на підкреслену вище філософську кризу, коли й виявилася ціла низка складних проблем, що їх досі якось і не помічали. Він зазначає той усім відомий звязок поміж логікою та математикою, що встановився ще за часів Платона й Аристотеля, і так яскраво виявився

¹⁾ З приводу: E. Cassirer. *Die Begriffsformen im mythischen Denken*. Leipzig, 1922.

пізніше в славнозвісній формулі Миколи Кузанського: „Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostra mathematica“. Але винайдення не-евклідової геометрії та стосунки, в яких опинилися обидві геометрії в перспективі „теорії відносности“ поставили цілу низку нових і плідних завданнів. Трохи складніше була справа із співвідношенням між загальною теорією пізнання й системою наук про дух. Перший Віко висловив був думку, що будова наук про дух суперечить математичній логіці, але що, разом з тим, принципи цієї будови не гірші що до своєї суворости як математичні. Конкретизація цієї думки почалася проте тільки з часів Гегеля, що намітив був загальний нарис історичної методології, як трохи одмінної од методології наук природничих. Вже за наших часів Рікерт говорив про „ідеографічні“ принципи в історії на протилежність „номотетичним“ в математиці та природознавстві. Але Касіпер слушно зауважує, що це все обминає своєрідність об'єкту кожної часткової історії, як от напр. історії мови, мистецтв, права, релігії і т. и.

Кожний з цих видів людської творчости є «своєрідний орган світорозуміння». В першу чергу слід звернути нашу увагу на мову, бо навіть уже в самій назві „логіка“ (λογος) відбилася подвійна рефлексія—про форми думки й форми мови. Проте цього не слід розуміти в дусі відомих спроб відновити філософську граматику: мову не повинно підпорядковувати логічним принципам, бо це призвело б тільки до знищення індивідуальности мовної думки. Ця індивідуальність за Касіпером є не стільки в „певнім напрямку почуття й фантазії, але й в своєрідній думковій законвідповідності (Gesetzlichkeit)“. На превеликий жаль К. тут не розгортає своєї думки до кінця і взагалі одна із значних його хиб як раз в тому, що він хоч і надає великого значіння мові та мовній думці, але не уявляє собі усього їх значіння. Для того, щоб підкреслити своєрідний характер будови окремих „об'єктів“ історичної методології і разом з тим вказати на присутність пізнавального елементу в мистецтві, К. згадує Баумгартена¹⁾, що ще в XVIII ст. розглядав був естетику як „gnoseologia inferior“. Але він не бачить усього принципового значіння такого погляду, бо в звязку з цим каже тільки про Канта, Майєра, Тетенса, що встановили поняття „логіки фантазії“, і ні одного слова—про Гумбольдта, Кроче, Фослера! Проте напр. погляд Кроче на мову, як на базу логічної та естетичної думки, безперечно остільки важливий у данім звязку, що обминати його ніяк не можна, навіть коли його зовсім не визнавати. Ми ж не бачимо в К. ні визнання, ні спростування думок Кроче.

Вихідну свою позицію К. визначає так: „Оскільки міт з'осереджується не виключно в колі непевних уявлень та афектів, але виявляється в об'єктивних формах,—йому властивий певний вид „формозбудування“ (Gestaltung), напрямком об'єктивації, що, як би мало це не збігалось з логічною формою „об'єктивного означення“, містить у собі цілком певний спосіб синтези

¹⁾ Цю думку досить певно висловив був Лейбніц, див. Куно Фішер. История новой философии. Т. II. Лейбніц. Рос. пер. Страхова. Крім того аналогічні думки ми зустрічаємо у італійських філософів доби „відродження“ (Варки).

різноманітного (*des Mannigfaltigen*), систематизування та всебічного впорядкування почуттєвих елементів“. Традиційна логіка мусить зважати також і на своєрідність принципу „збудування понять“ в кожній окремій галузі людської творчості, не вимагаючи вузької аналогії від будови розумінь напр. математичних і історичних, не кажучи вже про міт. К. обгрунтовує це з погляду свого кантіанства. Він каже, що розуміння взагалі не є синтеза аналогій у властивостях окремих об'єктів, навпаки—вони утворюються цілком у залежності від даної точки зору, що визначає увесь характер будови розуміння у кожному данім разі. Ця „думкова увага“ до даного боку об'єктів тільки і дає можливість убачити ті чи інші аналогії. Взагалі уся праця Касієрова має на меті показати, що мітологічні форми мислення—яскравий зразок „відносности“, доказ одвічного суб'єктивного релятивізму людської думки. Звичайно, ця кантіанська тенденція Касієрова мало цікава, бо хоч дійсно будова даного розуміння (напр. фізичне чи хімічне розуміння води) і залежить од погляду, але є межі, поза які нас не може вивести ніяка точка зору. Еволюція наукової думки виразно доводить, що наші розуміння весь час уточнюються, наближаються все більше до природи об'єктів. Те, що керує цим процесом—не є зовсім воля розуму, але вимоги згідности з об'єктивним світом речей. Будову розуміння определяють одночасно і точка зору, і зміст даного об'єкту. От чому неправильні і традиційне вчення про процес абстракції і кантіанські погляди К. Процес цей не цілком дедуктивний, як думали раніш,¹⁾ бо людина, будуючи розуміння, не просто синтезує усі подібні риси в об'єктах даного класу, але навпаки—раніш убачає дану рису в 2 об'єктах і потім шукає її вже в інших, зараховуючи ці об'єкти до даної класи. Але все це стосується тільки підготовчого процесу і зовсім не має значіння для суто раціональних моментів нашого знання, бо остаточно утворюємо ми розуміння в процесі перевірки психологічної абстракції і тоді ми ідемо як раз шляхом силогістики, шляхом дедукції.

Форми думки, які ми помічаємо в мові, дуже розбігаються з звичайними формами логічної думки, такими, як їх встановило традиційне логічне вчення; проте це все ж форми думки і тому мусять підлягати логічній аналізі. Відсутність такого ставлення до явищ мовної думки в великій мірі зумовлюється просто браком звички вбачати в мові щось важливіше як простий механізм висловлення готової думки. З іншого боку якось ще й досі не достатньо поширився погляд, давно вже висловлений, про принциповість зв'язку форм мовної та мітичної думки. Навпаки, існують деякі сумніви що до цього. В цьому відношенні може найхарактерніша та полеміка, що розгорнулася навколо питання про мітичні підстави родової класифікації речівників. Завжди це питання було дуже складне для граматики і напр. граматики Port-Royal убачає в данім разі: „*pure caprice et un usage sans raison*“. Grimm („*Deutsche Grammatik*“), правда, дає спробу пояснити родову класифікацію, але у нього ми бачимо аж 28 точок зору, що керують переходами

¹⁾ Див. напр. Проф. Петражицкий. Введение в изучение права и нравственности Вып. I. Эмоциональная психология. Петербург. 1905.

„sinnlicher Gegenstände“ до певного роду. К. згоджується з Бругманом, що дав формальну критику Гримової теорії родової класифікації речівників, як наслідків абстракції первісної анімізації. Але легко помітити, що теорія Бругмана є суто формальна критика і навіть не теорія, як така, бо не має в собі нічого позитивного, зводячись до спроб спростування Гримової теорії, спроб по суті не зовсім вдалих. Бругман встановлює такі тези:

1) Категорія грам. роду тепер цілком формальна і не має в собі жадних ознак процесу мітичної анімізації; 2) навіть греки, вживаючи в звичайній мові такі слова, як от $\delta\pi\upsilon\varsigma$ не уявляли собі при цьому бога сну; 3) грам. рід не збуджує зовсім уявлення про живе, він лише скеровує фантазію у бік „жіночого чи чоловічого“, з'окрема коли мітологічне ім'я вживається, як *Appelativwort* — напр. *Nux* і *nux egebenne*; 4) ніхто не може довести, що мітологічні образи виникли до утворення категорії грам. роду і що, навпаки, не грам. рід збудив процес оживлення; 5) усі зближення поміж мітологією та мистецтвом доводять тільки, що є якісь зв'язки між граматичним і природним родом, але ні в якому разі, що один з одного генетично розвинулися; 6) вся проблема зводиться до відповіді на 2 основних запитання: а) яка була первісна рація „*a*“ в речівниках, як напр. гр. *thea*, *adelfe*, *gune*, лат. *dea*, *aqua*, *lupa* та „*iē*“ (і), як от ст.-інд. *rātnī*, гр. *potnia*, ст.-інд. *devī*, лит. *deve*, б) як пришили прикметники до їх жіночої форми, з'окрема коли вони були при речівниках, що не означали живих істот. 7) слід говорити тільки за суфікси жіночого, роду, бо спеціально чоловічих суфіксів немає, як це ми бачимо з прикладу суф. *o*, що зустрічається і в *neutra*: ст.-інд. *yugam*, гр. *zugon*, лат. *jugum*; те ж можна сказати і про суфікси *i*, *u*, *ter*, *en*, напр. лат. *pater* і *mater*, *hic axis*, але *haec gratis* і т. п. 8) Хоч суф. *a* і зустрічається, як специфічно жіночий але: а) в невеличкій групі слів, б) є багато слів, що не мають рації жіночого роду, так напр. з одного боку гр. $\mu\alpha\mu\mu\tau\eta$, лат. *matra*, гр. $\gamma\omega\gamma\eta$, ст.-сл. жена: з іншого боку є й такі слова цього виду, що не мають рації жіночого полу, напр. лат.—*luna*, *limpa*, *fama*, *rudicia*. Все вищесказане стосується й суфікса *i* (*iē*). 9) Не можна точно встановити, який був первісний сенс суф. *ā*, *iē* (і), але в усякому разі не можна й довести, що він містив у собі ознаку приналежності до сфери полу. Цього, каже Бругман, — цілком досить для його мети. 10) На запитання, чому усі речівники [не *neutra*, і не з суф. *o*, *ā*, *iē* (і)] вже за праїндоевроп. доби мають атрибути тільки жіночого роду, як от напр. *abstracta* на *tis*—лат. *mens*, *mentis*, лит. *atmintis*, ст.-сл. *память* і т. п., може бути дві відповіді: а) або — після того, як атрибутивні слова дійшли до своєї жіночої форми через формальну асиміляцію — відбулося поступинне дальше поширення вжитку цих форм по за даними межами. До того ж тут могли діяти впливи речівників близьких (що до змісту свого) до даних. Пізніша історія індо-європ. мов знає багато таких прикладів, як от напр. перехід речівників чоловічого роду на *o* до жіночої деклінації—гр. *drosos* (роса) fem. через *herse*; б) або — вказані атрибутивні форми („*ā*“ та „*iē*“) виникли на підставі зв'язку з попередньою історією даного прикметника, що мав у такому разі генетично походити од колишнього речівника; принаймні індоєвропейські мови знають

багато випадків хитання поміж формами речівників та прикметників, як от напр. *victor exercitus* і т. п.¹⁾.

Дати відповідь на ці запитання Бругман відмовляється, кажучи, що це є найскладніші питання мовознавства: дослідникові здається, що він вже й так уповні виконав своє завдання. Проте Бругман у своїх міркуваннях робить багато помилкових припущень і висновків:

1) Він спростовує те, чого навіть нема рації боронити, бо навряд чи хтось гадав би, що процес оживлення абстрактних розумів через категорію грам. роду міг би зводитись до безпосереднього мітологічного процесу. Навіть Грім не висловлюється так, бо каже: „Граматичний рід є поширення „природнього“ на усі предмети, поширення, що впливає з фантазії людської мови“. (III, 346). Ці досить невиразні слова ще не мають у собі такої абсурдної рації, якої хоче надати Бругман поглядам на походження категорії грам. роду з джерел переносу природніх співвідношень на суто граматичні.

2) Граматичний рід вже одразу відрізняється од полу (*genus i sexus*), бо ми в індо-европ. мовах бачимо категорію *neutra* одночасно з природніми 2 родами. Легко зрозуміти її виникнення, бо навіть сам же Бругман в іншому місці говорить: „...співвідношення поміж *neutra* на „om“ до *masc. nom. os.*, *acc. om* вказує, що форма на „om“ спочатку означала тільки пасивний стан (*attitude passive et inerte*) об'єкта, що визначався речівником“. (*Abrégé de gram. comp. d. lang. in.-eur. Brugman et Delbrück* p. 380). Отже ми бачимо, що безпосередньої паралелі тут не може бути вже з першого початку розвитку грам. категорій, але з іншого боку не можна заперечувати й того, що природні роди були базою для відповідних грам. уявлень: коли важко довести первісний сексуальний сенс відповідних суфіксів, чого, між иншим, і не варто робити, бо, як ми бачили грам. рід одразу відрізняється од *sexus'a*, полу,— то зовсім не можливо пояснити, чому дані граматичні категорії запозичили свою назву од природніх уявлень, не мавши з ними щільного зв'язку?

3) Зовсім не можна з'ясувати за Бругманом, як виникла та мала кількість основних зразків із суф. а, як от напр. *gune*, жена і т. п., де зв'язок з полом не викликає жодних сумнівів. „Мала кількість“ зразків не знищує значіння їх, бо взагалі явищ з сексуальною ознакою і в природі не багато; досить порівняти кількість явищ із світу тваринного з явищами із світу неорганічної природи. Ось чому сексуальна точка погляду могла бути тільки вихідною позицією для дальшого поширення. Про таке поширення, про різні впливи на підставі тих чи інших асоціацій недвозначно каже і сам Бругман (див. *Abg. d. gram.* p. 382).

Отже ми бачимо, що Бругман не тільки не дав ніякої нової теорії, але не дав навіть і доброї критики, бо припустив перебільшення, тлумачивши тези Грімової теорії, як позиції наївного й абсурдного мітологізму. От чому Касіпер, ідучи слідом за Бругманом, втратив одну з може найкращих можливостей

¹⁾ Brugmann, *Das gram. Geschl. in dem indogerm. Spr. Techmers Zeitschrift f. allg. Sprachwiss.* IV. S. 100.

з'ясувати ходи мовної думки, коли, повіривши Бругманові, обминув питання родової класифікації речівників. Правда, що багато найкращих мовознавців додержуються думок, близьких до думок Бругманових; так напр. Мейє каже, що рід речівників у індоєвр. мовах з'ясовується тільки через атрибутивні прикметники або членні форми, як от напр. \acute{o} $\mu\alpha\tau\eta\varsigma$, η $\mu\eta\tau\eta\varsigma$ (ст. 164, Введ. в сравн. грам. инд.-евр. яз. Юрьев. 1914, рос. пер. Кудрявського). Проте легко зрозуміти, що Мейє виходить з тих самих підстав, що і Бругман і хід думки його повинен бути такий самий.

Касієр гадає, що проблема класифікації виявляється в принципово одмінному вигляді, коли перейти до аналізу систем класифікації у малокультурних племін. Проте оскільки усяка класифікація походить з єдиного джерела—боротьби з різноманітністю та хаотичністю явищ і змагання систематизувати їх,—родова класифікація є тільки один з багатьох видів класифікацій. Крім того, системи класифікації в мовах малокультурних все ж мають деякі звязки з нашими мовними класифікаціями. Нижче ми вкажемо на ті сліди де-яких пережитків первісних систем класифікації, що їх на нашу думку не можна не помітити в сучасних мовах.

В мовах Банту-племен назви об'єктів поділяються більше ніж на 20 класів, що означаються через певні префікси. Усі предикативні, атрибутивні й інші звязки передаються через уставилення в дані слова певних однакових префіксів або інфіксів. Касієр зве це явище конгруенцією, що в'яже кожний мовний уривок в щось ціле та одне. Про те ж саме говорить, між иншим, і Погодин, коли каже про „закон совпадения“. Так напр. фраза „приходит наш прекрасный человек, которого мы любим“ передається групою слів, що всі вони мають дані префікси або в чистому вигляді, або змінені під впливом певних фонетичних законів даної мови: *u-tu-ntu w-etu o-tu-x'le u-ya-bonaka si-m-tanda* (ст. 249, Погодин, Язык как творчество; приклад запозичено в Gabelentz, Die Sprachwissenschaft. 1901). Система префіксальної класифікації надзвичайно складна: передаються через неї стосунки місця, часу, числа, подвійного чи самітного існування, того чи иншого відношення до людини і т. и. Індійські племена Північної Америки поділяють назви об'єктів на живі й неживі, на ті, що стоять, лежать, живуть у воді чи на землі, зроблені з дерева чи каменя і т. и. Конгруенція виявляється в той спосіб, що дієслово змінює свої інфікси у залежності від суб'єкту та об'єкту дії. Тут як раз і слід підкреслити звязки цієї системи з нашими мовними законами. Через поділ функцій поміж флексією та суфіксами ми не маємо потреби в суфіксальній конгруенції, але конгруенція як така, залишилася й у наших мовах, бо порядок слів і головне—інтонація і тепер об'єднують в одне ціле фразу остільки, що не дурно ж сучасне мовознавство розглядає окреме слово, ніби абстрактний уламок речення. З иншого боку суфікси і тепер виконують класифікаційну ролю і іноді дуже випадково поділяють явища по групах. Напр., є суфікси збільшення і зменшення об'єктів в речівниках, як от: *кінь, коник, стіл, столик* і поруч з цим у прикметниках є окремі суфікси з цим же значенням, як от *малий, малесенький*; є суфікси видів дієслова, як от „ува“ *відвідувати, відвідати, купувати, купити,*

але поруч з цим є й інші суфікси для цієї ж мети, напр. відрізняти, відрізнити, робити, зробити. Отже не можна гадати, що принцип суфіксальної класифікації властивий виключно тільки малокультурним мовам; той же принцип, хоч і обмежений, ми бачимо і в наших мовах.

Префіксальна класифікація є первісна оціночна класифікація, бо поділення відбувається тут не стільки за об'єктивними ознаками, скільки на підставі почутливого відношення „я“ до об'єктів і явищ природи. В звязку з цим є те, що в мовах банту та індійських той самий об'єкт у залежності від свого становища та ролі увіходить у ту чи іншу класу. Напр. в мові „кола“ в Ліберії, за Вестерманом, назва об'єкту переходить до класи живих істот, коли мова йде про щось значне, важливе, цінне, чи таке, що збуджує енергію слухачів.

Цей принцип до деякої міри зберігся в наших мовах, напр. у висловах ввічливости, назвах і т. и. В інших випадках у малокультурних мовах чоловічий рід означає усе міцне, жіночий—слабке, кволе; напр. *ša*—корова, чоловіч. роду, але *ša*—м'ясо, жіноч. р., бо перше є основа усього хазяйства, друге має далеко менше значіння. (Meinhof. *Hamitensprache*. S. 139. *Reinisch. Die Bedayesprache*. 1893. S. 59). Те ж саме явище ми бачимо в усіх європ. мовах, які багато знають прикладів, коли одне слово, змінюючи значіння, змінює одночасно й категорію свого роду. В усіх мовах ми бачимо ту чи іншу класифікацію, що відрізняється од логічної тільки своєю невиробленістю та хаотичністю, проте все ж є певна спроба класифікації. В малокультурних мовах ніколи слово не означає речі, як „чогось суто індивідуального, але завжди, як представника певної класи речей, що ніби то втілюються в ньому“. (Finck. *Die Haupttypen des Sprachbaus*). З іншого боку мова задовольняється дуже позверховими аналогіями для встановлення даної класи речей, так напр. у барманській мові слово „рука“ вживається, як для означення усіх видів ремісничого знаряддя або вогнепальної зброї, так і для різців (W. Humboldt. *Ueber Versch. d. menschl. Sprachbaues. Ges. Werk. Akad. Ausg. VII. 1. 340*). Проте своєрідність думкової системи в мові не вичерпується цим.

Думка в мові оброблюється в 2 виразно й принципово одмінних перспективах: в перспективі суто семасіологічній та в перспективі морфологічній. Класифікаційні принципи в мові найбільше виявляються звичайно в морфології. Зміна значінь слів, також, правда, призводить до певних впливів на класифікаційні принципи мови, але через свою несталість гра значінь не може бути основою класифікації, як такої. Справжня класифікація в мові не й є морфологічна класифікація, самасіологічні-ж класи слів є тільки матеріал для неї. Коли-б Касіпер узяв це все на увагу, він помітив би і те, що наведений їм приклад з Барманської мови зовсім не такий специфічний та оригінальний, порівнюючи з європейськими мовами, напр. укр. слово «руда» має два значіння: а) кров, б) гірська руда; рос. слово «крыло» означає: а) частину тіла птаха, б) частину будинку (арх. термін), с) частину війська, розташованого в певнім порядку; фр. слово *rapport* означає: а) доповідь, б) свідoctво, с) схожість, d) відношення, звязок. Досить було б переглянути Bréal, *Essais de sémantique*, щоб побачити багато таких і далеко складніших випадків поширення, звуження, кардинальної зміни значінь слів

в наслідок різних причин зовнішнього й внутрішнього характеру. Але, хоч в усіх цих змінах і можна встановити деякі сліди закономірної модифікації думки,—проте од них до класифікації, як такої, дуже далеко, бо морфологічна класифікація є вже явище більш-менш стале й постійне для даної мови, семасіологічна ж гра значінь слів відбувається в історії мови ввесь час і майже без перестану. Далеко ґрунтовніше Касіпер розглянув питання тотемістичної класифікації, до якої він переходить, вважаючи її за ширший як мовна класифікація вид. Звичайно, ця думка помилкова, бо мова скучує в собі все, що стосується культури даного народу і тому, хоч крім мовних висловів є ще й дії, порухи, речі, що являють собою також можливий вид вираження думок, але в мові так чи инакше все не синтезується. Тотемістична класифікація не є вузько соціально, навпаки усі явища унутрішнього й зовнішнього світу підлягають їй. Напр., в Австралійців: Алігатори належать до певної тотемістичної групи—Юнгару, Кенгуру до Вутару, Сонце-до Юнгару, Місяць до Вутару і т. и. Це, проте, не є якась умовна класифікація, бо усі речі класу Юнгару напр. мають в собі щось реальне, спільне з точки зору тотема Юнгару. От чому напр. чаклун з класу Малера може вживати тільки речі тотема Малера, бо підчас чаклування усі інші не будуть дійсні в його руках. Оскільки, таким чином, в тотемістичній класифікації виявляється певний внутрішній *principium divisionis* (бо проста зовнішня схожість речей не є змістом цього *principium'a*)—остільки ми маємо тут чисту категоріальну класифікацію і через не набуваємо права говорити про „категорії“ мітичного мислення. Слід тільки одрізнити тут зміст цієї класифікації од системи його організації: перше є наслідок помилкових поглядів на світ, друге є вираз суто логічних властивостей думки. З иншого боку ці „категорії“ мітичного мислення є тільки перші кроки в еволюції логічних властивостей думки. Проблема еволюції людської логіки вже давно зацікавила дослідників, але на жаль її було поставлено занадто широко. Ми зустрічаємо спроби поставити проблему еволюції логіки як раз у працях біологів,¹⁾ що намагаються з'ясувати стан психіки у тварин, як передумову дальшої людської еволюції. Але, звичайно, це занадто ускладнена постановка питання; далеко реальніше розглядати логіку малокультурних племін. Проте й тут не можна обійтись без попередніх застережень: сучасні малокультурні племена зовсім не дорівнюють первісним, дуже часто їх культура є декаданс минулої вищої культури. От чому поки що перед нами мусить бути завдання тільки феноменологічного опису стану логічної думки в малокультурних племін. Важливо, проте, робити це весь час під знаком певної паралелі із станом сучасної людської логіки; тільки тоді може виявитись усе значіння логічних моментів у мисленні малокультурної людини. Напр.: клановий тотемізм²⁾ Мариндів та рідних ім племін є універсальний тотемізм, в найширшому розумінні. Цей тотемізм виявляється у мітах, але міти тільки передають в розповідній формі певний стан уявлень, даний

¹⁾ G. Bohn. La naissance de l'intelligence. Paris. 1910. M. Washburn. The Animal mind. 1909 і т. и. з'окрема ж у Спенсера.

²⁾ P. Wirz. Die religiosen Vorstellungen und Mythen der Marind-anim.

á priogí. В цю тотемістичну класифікацію увіходять не тільки окремі об'єкти, але й дії та стани, напр. „спати“ та „одружитись“.

В дане коло увіходять і нові об'єкти на підставі різних асоціацій, напр. один клан Sapi-zè, що одержав свою назву після певної події, набув собі нових тотемних рідних, бо малайською мовою Sapi значить „худоба, товар“, і під цією назвою він став відомий Marind'am з недавнього часу. Проте в усьому цьому Wirz бачить лише випадкову гру фантазії, тоді як Касіпер цілком слушно вбачає тут певні думкові ходи. Він базується на тому, що там, де для нас—позверхова аналогія, для австралійця—існує далеко глибший зв'язок, бо для нього слово—назва не є абстрактний знак об'єкту, але його невідіймана частина. Чисто категоріяльна природа тотемістичної класифікації виявляється як найкраще, коли придивитись до „Vorstellung des räumlichen Zusammenhangs der Dinge für die mythische Weltansicht“ (21 ст.). Увесь обшир поділяється не за геометричними й географічними принципами, але за суто тотемістичними. Howitt¹⁾ каже, що тубілець так пояснив йому цей поділ обширу: він поклав кійка на землі у східньому напрямкові; ця паличка поділила усю просторінь на горішню та долішню, північну та південну, Крокитч та Гамутч. Далі він поклав кійки у коло в такий спосіб, що весь обшир поділився на сектори з певним тотемістичним змістом. Що це не є умовний поділ, доводять похоронні звичаї. Коли напр. вмирає в данім племені один Ngaii, тоб то людина „сонця“, що належить до „сходу“, мертво тіло кладуть так, щоб його голова була обов'язково у східньому напрямку. Ще послідовніш переведено принципа подібного поділення в племені Zūni в Новій Мехіці. Усе плім'я поділяється на 7 частин: північ, захід, південь, схід, горішній світ, долішній світ та „середина“. Усяка річ, елемент і навіть певний момент часу належить до певної ділянки. Так напр. клан журавля або пелікана належить півночі, ведмедя—заходу, оленя й антилопи—сходу, пацуги, як основний клан племені—належить до „середини“. Кожна частина має крім того свій колір: північ—жовтий, захід—синій, південь—червоний, схід—білий, „горішній світ“—різнокольоровий, „долішній світ“—чорний; „середина“ ж, як представниця усіх країн, об'єднує в собі усі кольори. Крім того: північ—місце повітря й зими, захід—весни та води, південь—літа та вогню, схід—осени та землі. Що до свого значіння усі країни поділяються у такому порядку: північ—займає перше місце, далі—захід, південь, схід, горішній й долішній світ, тоді як „середина“, що містить у собі усі інші, в цьому поділові часто-густо не визначається зовсім. Потім півночі відповідає—війна, заходу—полювання, півдню—рільництво та лікування, сходу—магія та релігія (Frank Hamilton Cushing. Outlines of Zūni Creation Myths). Усе життя точно регулюється за законами цього поділу і тубільці ніколи не помиляються у додержанні цих звичаїв. Все це свідчить, що тут ми маємо першу спробу класифікаційного об'єднання усього космосу.

На думку соціологів (Durkheim і інші) усяка подібна класифікація є ніщо інше, як рефлекс суто соціального поділу, але Касіпер з цим не зовсім згоджується. Він вказує, що є типи ширших класифікацій, а саме астроло-

1) A. Howitt. Further Notes on the Australian Class System.

гічних, де ознаки тотемістичного поділу не існує. В той же час можна встановити деякі перехідні типи, де первісна класифікація з одного боку нагадує тотемістичні системи, з другого боку наближається до астрологічних. Проте Касієрові можна закинути те, що він не досить обґрунтував можливість зводити до одної перспективи розгляд тотемістичних систем і систем астрологічних. Астрологічні системи класифікації ми здибаємо на принципово іншому шаблі людського розвитку, у Вавилонії та в Середньовічній Європі, от чому, хоч і можна розглядати їх як певний момент еволюції класифікаційної думки, але паралелізувати із системами малокультурних племен слід як найобережніше. Крім того Касієр взагалі іде не цілком правильним шляхом, коли обмежується розглядом тільки класифікаційності, як прояву логічних особливостей думки. Класифікація не є єдина ознака „логічності“, основою розгляду логічних здібностей; в еволюції людства мусить бути спосіб міркування, ті чи інші ходи думки, оскільки вони відбуваються в творчості людини. Цього ми зовсім не бачимо в Касієра, тоді як етнографи найбільше з'осереджуються як раз саме на цьому. Але, навпаки, етнографи звичайно не зосереджували своєї уваги на класифікації, і тому то спроба Касієрова набуває для нас особливого значіння, не дивлячись на усі його перебільшення чи навіть помилки.

В місті Стара Мехіка увесь світ поділявся на 4 частині в певними кольорами для кожної з них (жовтий—північ, червоний—схід, білий—південь, чорний—захід, перпендикулярний напрямок або середина—сірий або синій), але цей поділ мав вже виразно календарний характер, бо тут, як і в астрології, ми бачимо певні божества, що панують над певними моментами часу. Tonalamatl — книга злих та добрих днів—розрізняє час за принципом $13 \times 20 = 260$ днів. У середині цього дня ми бачимо також різні „Tageszeichen.“ Напр. 9 панам (Herrn) годин ночі відповідають 13 вартівників (Hüter) годин дня. Усі ці божества зв'язані поміж собою певними стосунками, що кінець-кінцем дає систему „der astrologischen Vorausberechnung des Künftigen“ (25). Це вже виразно нагадує вавилонську астрологію, бо там ми здибаємо поділ світу за принципом „Septuarchie“. Сім зон ми бачимо й у Індії та Персії. В хінській релігії основна думка та, що в кожному небеснім та земнім факті або події є той самий Тао. От чому уся класифікація зводиться кінець-кінцем до небесної. Подаємо тут схему цієї класифікації (J. J. M. de Groot. Universismus. Berlin. 1918, s. 119).

1. Ost	Frühling	Wind	Holz	sauer	Leber	Muskeln und Herz
2. Süd	Sommer	Wärme	Feuer	bitter	Herz	Blut und Milz
3. Mitte		Nässe	Erde	süss	Milz	Fleisch und Lunge
4. West	Herbst	Trockenheit	Metall	scharf	Lungen	Haut, Haare und Nieren
5. Nord	Winter	Kälte	Wasser	salzig	Nieren	Knochen und Mark

1. Zorn	{ blauer Drache roter Vogel }) такі загальні символи цих окремих частин поділу.
2. Freude		
3. Gedanke		
4. Sorge	{ weisser Tiger schwarzer Schildkröte }	
5. Furcht		

Греки запозичили у Вавилоня його астрологічну класифікацію, але позбавили її багато де в чому фантастики космологічної. Із 4 „круглих“ зон чи „островів“ світу вони зробили 4 простолінійні зони, що слугували вже тільки потребам абстрактного розумового розгляду.

Вавилонська астрологічна географія розподілила увесь світ на такі 4 країни: Akkad—Вавилонія на південь, Subartu—східня та південно-східня країна (од Старої Вавилонії та Асирії), Elam—частина пізнішої Персії до меж середнеазійського узгір'я, на схід, Amurru—західня частина із Сирією та Палестиною. Усе небо поділено було так: Юпітер—Akkad, Марс—Amurru, Плеяди—Elam. У точних таблицях усі планети зведено до 12 груп та зв'язано з місяцями року: 1,5 і.9 міс.—Akkad, 2, 6,10—Elam, 3, 7,11—Subartu; те ж саме і з днями, що видно навіть з пізніших латинських назв: dies Solis, Lunae, Martis і т. д. Життя людини іде по вказаних зонах: од місяця (раннє дитинство) людина переходить до Меркурія, Венери, Сонця, Юпітера і кінець-кінцем до Сатурна. Усі найдрібніші факти побуту фізіологічного, анатомічного та психологічного організму зведено до тієї-ж схеми, як це видно з лат. приказки: Ungues Mercurio, barbam Jovi, Cypride cinem. Касіпер гадає, що в усьому цьому ніяк не можна бачити одну тільки сваволю фантазії: „Проблему—осмислити увесь світ, як закономірну єдність, як причинну систему, що сама в собі міститься (kausales gefüge)—поставлено як найпевніш вже в астрології (ст. 21).

Уся астрологічна система передбачає певну передумову: «...усе, що відбувається в фізичному світі, зв'язано поміж собою непомітними переходами; кожна дія од місяця, де вона починається, продовжується у безмірне, щоб кінець-кінцем усі частини універсуму перейняти (ergreifen) та притягти до співпереживання (Mitleidenschaft). Зорі є ніби то тільки найясніше видимі виразники цього ґрунтового об'єднання усього» (ст. 29).

Як хід сонця визначає зміни часу року і життя рослин, так не можна собі уявити взагалі ніякої події, що близько чи віддалено не була б зв'язана з ходом небесного життя. Звідси грецькі вірування, що душі, народжуючись в емпіреумі, проходять через сфери різних планет і запозичують од них різні свої властивості, аж поки не втіляться у дійсні земні істоти. Ці уявлення ми здібаємо в Гносисі, у неоплатонічній філософії та християнській середньовічній астрології, де Mars є iracundia, Mercur—lucris cupiditas, Jupiter—magni desiderium і т. и. Навіть за часів Ренесансу у Masilius'a Ficinus'a ми бачимо теорію radii celestes. Все це нагадує форми сучасного освітлення механізму природи в науках природничих, оскільки отут є спроба виконати теж саме завдання—виявити в дрібницях загальний закон світобудування. Звичайно, тільки це завдання та самий кістяк схеми як схеми, може нагадувати конструктивну схему й принципи природничих наук, зміст же в астрології залежить цілком од сваволі фантазії. Коли порівняти напр. астрологічне розуміння причинності з сучасним в науках природничих,—виявляється, що перше побудоване на вільних аналогіях, так званих „індукціях“. В той же час сучасне розуміння причинності не є щось принципово нове, бо воно відрізняється од астрологічного лише методом своєї орга-

нізації. Міт також знає питання—чому, бо це питання взагалі з давніх давен властиве людській природі, але міт 1) одразу намагається викрити „першу причину“, 2) уявляє відношення причинности, як відношення живої „причини“ до „дії“. Коли думка зацікавлюється подрібнішим з'ясуванням форм цього переходу,—ми маємо астрологічний світогляд. Уявляючи собі „причини“ й „наслідок“ у вигляді матеріяльних субстанцій, що не розкладаються, астрологічна думка в той же час систематизує усі мітичні сили, як субстанції, що діють та правять за причину, зводячи їх в одну загальну систему співвідношень. Планетарний мотив і дає цю єдність, зводячи усі „божествені сили“ до одного джерела, що й примушує їх діяти за одним загальним законом. Але, бажаючи звязати „загальні категорії закономірності усього, що відбувається“ з усім індивідуальним та особливим, астрологічна думка розгублюється у фантастиці, бо пропускає *medius terminus*, що його ми здібаємо тільки в сучасній фізиці. Вона зводить усе до просторінних та часових відношень і подає їх формули, що означають суть речей. Таким чином усі об'єкти світу розкладаються на величини, що взаємно звязані між собою, і характер цих звязків зумовлює ту чи іншу форму речей. Завдання науки тут у тому, щоб з'ясувати, як ці величини, взаємно змішуючись, дають той чи інший постійний і сталий ефект. Як це найкраще видно з „механіки неба“, усе в світі зведено до 3 основних розумінь: безмірно-малого, функції та перемінної величини. Таким чином сучасний науковий світогляд перемагає субстанціоналізм мітичного мислення, бо на місці субстанцій в нашому світозрозумінні опиняється „становлення“ (*Werden*) (ст. 33).

Кожна річ определяється генетично із своїх компонентів. Як це найхарактерніше для нашої математики, ми усе в світі розуміємо з точки зору „інтеграції“, конструктивного збудування пізнання цілого із пізнання його частин,—в астрології ми здібаємо перш за все повну ідентичність усього в світі. Для нашої думки є небезпека, заплутавшись серед великої кількості причинних чинників, не досягнути реального означення конкретного цілого, бо усяке звання емпірично-реального перероблюється для функціональної думки нашої науки, як це вперше виразно висловив Галілей,—у „безкрає завдання“ (ст. 34). В астрології навпаки усе індивідуальне, як простий наслідок загальних причин, втрачає свою індивідуальність. „Функціональності“ нашого мислення відповідає „структурність“ астрологічного. Світ подібний до кристалу, що, коли його розбити, у своїх частинах залишається незмінним що до своєї будови. Напр., у системі світозрозуміння Зуї септуархія проходить зверху до самого низу. Члени тотемного плану класифікуються так: тотемна тварина розкладається на частини (ноги, голова і т. п.) і кожна окрема частина є тотем даної часткової групи. Ця мітична „конгруенція“ цілком відповідає граматичній, мовній і це знов таки доводить, оскільки багато важать для зрозуміння суті усяких форм класифікаційної думки—мовні форми.

З іншого боку не можна перебільшувати різниці в організації сучасної та астрологічної думки, надаючи першій характеру виключної динамічності,

другий—характеру виключної структурності. Напр. сучасні вчені зовсім не всі так дивляться на фізичну функціональність: „В фізице из волнообразного процесса абстрагируется именно его повторяемость. Математическим анализом из целого процесса вычленяются как раз те элементы, которые общи всем волнам; и таким образом получается, что в физике под волновым процессом понимают нечто повторяющееся, некое вечное качание около одной точки. Но это есть лишь математическая абстракция и условность, а не реальная действительность. В реальной действительности, строго говоря, ничто не повторяется, и каждое следующее качание маятника есть уже другое качание, а не повторение первого“. (Проф. Н. Я. Пэрна. Ритм жизни и творчества. Ленинград-Москва. 1925 г., стр. 134). Отже ми бачимо, що в даному разі сучасна фізика є тільки дальший стан еволюції, але не щось принципово одмінне. Взагалі боротьба поміж 2 принципами—структурності й функціональності означає увесь хід розвитку людської думки. В астрології вперше виявляється з повною виразністю думка про одність мікрокосма та макрокосма, але уявляється ця одність тут не як те, що людина одвіку підлягає впливам макрокосму, що весь час відновлюються, але тільки як те, що людина сама по собі є космос у малім масштабі. Проте і наші природничі науки знають структурні розуміння, напр., описове природознавство. От чому варто порівняти біологічну форму розуміння з астрологічною. Уявлення „Weltorganismus“ дуже характерне для астрології: „Було б абсурдом, каже Аріпа з Нетесгейму, коли-б небо, зорі і всі елементи, що правять для усіх окремих істот за джерело життя та одушевлення, самі були-б позбавлені одушевлення; коли-б закони, через які в людському тілі кожний порух окремого члена відчувається у цілому, не мали-б значіння для усього на світі“.

Але є корінна, основна різниця поміж астрологічними та біологічними розуміннями. Астрологія розглядає органічну життєвість світового цілого „sub specie des Mathematischen“ і загальність цього цілого „sub specie des Organischen“, але кожне з них через це не доходить повної самостійності свого розуміння.

Зв'язок між світом мікрокосма й макрокосма виявляється найтісніше в уявленнях, що лежать у основі деяких особливостей будови мов африканських та урало-алтайських народів. В них просторічні відношення передаються через конкретні Stoffworte і особливо через вирази для частин людського тіла. Напр. „вгорі“ передається через слово „голова“, „позад“—через слово „спина“ і т. и. Крім того ми знаємо ще такі випадки, коли мовна класифікація ґрунтується на анатомічному принципі поділу частин тіла. Напр. у південно-андаманезькій мові ми здибаємо таку класифікацію: людські й нелюдські істоти, далі ідуть ступені споріднености, частині тіла і т. и. Кожна класа слів має, звичайно, свої характерні префікси та possessivpronomina. До одної класи слів належать, напр., голова, мозок, легені, серце, до иншого рука, пальці на руках, нога й пальці на ногах, до третього спина, шлунок, печінки, плечева лопатка і т. д., усього 7 клас. Але особливо важливе те, що поміж цими класами та частинами тіла є певні співвідношення ідентичности

що до місця в думковій системі світогляду, напр. син і ноги, молодший брат та рід, прийманий син та голова, груди, серце і т. и. Ці мовні ділення ідуть, як бачимо, зовсім у бік од звичайних, відомих мітологічних класифікацій. За часів середньовіччя Adam Leib тлумачив одність мікрокосма й макрокосма таким чином: м'ясо = земля, кістки = скелі, кров = море, волосся = рослини, думки = хмари, і т. д. Отже ми бачимо, як людство весь час намагає певний шлях для встановлення того своєрідного зв'язку поміж мікрокосмом та макрокосмом, що він давно вже напівсвідомо почувався, і що ми його тепер витлумачуємо, як одність загальних фізичних та хімічних процесів.

Варто уваги, напр. те, як сучасна біологія весь час з свого боку наближається до шляху, що його намітила була астрологія. Не важко побачити певну одність уявлень, коли не зважати на одніи—на точність дослідів, об'єктивність міркування і т. и. Візьмемо тільки одну, характерну в цьому розумінні цитату з одного з сучасних фізіологів: „Мы рассмотрели биологические периоды—суточные, недельные и годовые. Это как раз соответствует трем астрономическим периодам (вращению Земли вокруг оси, обращению Луны вокруг Земли и обращению Земли вокруг Солнца). Такое совпадение естественно должно обратить на себя внимание и невольно должно натолкнуть на мысль, что биологические периоды в организме так или иначе вызываются этими астрономическими циклами. Этот взгляд часто, действительно, и высказывался. Особенно по отношению к менструациям издавна известна попытка поставить их в связь с лунным месяцем. Но, надо сказать—не касаясь пока чисто теоретических сторон—что Луну по многим соображениям нельзя считать за причину менструального периода“ (Пр. Пэрна. Ритм в жизни и творчестве. С. 561). Далі дослідник статистичними даними доводить, що місячний період у менструаціях буває тільки на 70⁰%, тоді як при основному впливі місяця не могло б бути жодних винятків. На підставі цього дослідник приходиться до висновків, що біологічні періоди—самостійні, але „только уже вторично прилаживаются к существующим астрономическим периодам“, бо вони можуть впливати на біологічні процеси. Але разом з цим той же дослідник висловлює кінець-кінцем і інший погляд, як можливий: „однако можно взглянуть на этот вопрос и немного глубже, слегка метафизически, и тогда между периодами биологическими и астрономическими выплывает некоторая иная, более тесная связь—генетическая. Можно признать, что та и другая периодичность вытекают из одного основного корня, из особого свойства мировой жизни проявляются в сложно сплетающихся циклах. Каждое мировое явление, если оно более или менее сложно, течет в периодах; оно словно по винтовому ходу, взбирается—оборот за оборотом, ступень за ступенью, и это создает развитие или рост и вместе с тем это создает время. Ту же тенденцию мы видим одинаково и в явлениях астрономических и в явлениях жизни, и те, и другие суть проявления одного и того же основного творческого стремления. И потому земная жизнь проявляется вообще в периодах, как и сама земля.“

Если сказать, что биологические периоды вызываются влиянием вращения Земли или вращения Луны и пр., то с таким же правом можно сказать и обратное, что циклы вращения Земли и Луны вызываются биологическими циклами жизни. Потому мы не будем говорить, что кого вызывает, а скажем, что мировое творчество, мировое усилие быть протекает в виде периодических волн, и, так как это мировое творчество одинаково проявляется и в жизни солнц и планет, и в жизни животных или растений и людей, то мы одинаково видим эти периоды и тут, и там". (Ст. 56 – 58). Приблизно подібні погляди на звязок між земним життям та життям землі, як частини всесвіту ми знаходимо напр. і в ак. О. М. Гілярова і в багатьох інших сучасних біологів та філософів. Отже ми бачимо, що астрологія висловила думку, яка й зараз стоїть на черзі наукової перевірки і тому ми цілком маємо рацію уважно придивлятися до форм астрологічного розуміння, бо дійсно воно є одна з дуже важливих людських спроб з'аналізувати механізм життя.

Але щоб остаточно з'ясувати собі характер астрологічної і взагалі мітичної думки, слід звести усі вказані відношення до основних розумінь часу та обширу і порівняти потім відповідні факти в галузі мітичній та природознавчій. Відаючи данину своєму кантіанству, К. каже, що відношення причинності не опирається на почуттєвий досвід, але є своєрідний додаток розуму до природних відношень. При спробі ж звести це ненаочне уявлення до наочности воно вимагає часового чи просторінного кореляту. Кант вперше підкреслив, що в такому разі утворюється схема, що на протилежність почуттєвому образowi є тільки „монограма чистої моці уявлення“ (Кант), „чиста синтеза згідно з законом одности в розуміннях“ (Кант). Усі ці схеми Кант звів до часових відношень. Напр. число він тлумачить, як „одність синтезу в різноманітнім усього подібного в уявленнях“, уявлення ж величин також зводяться до часових через числові. Кант каже, що ми не мислимо собі ніякої лінії без того, щоб у думці її не протягти (ziehen). Через цю ж „часовість“ уявлення причинности не є уявлення про суть речей, але тільки про причину „події“. Тільки коли ми маємо розуміння „точного порядку в часових відношеннях, як щось необхідне, як на завжди значне правило“ (Кант. Кг. d. r. V. s. 154, 176, 242), тільки тоді ми можемо говорити про об'єктивне розуміння речі.

Але, звичайно, це не зовсім так. Касіпер не помічає того, що Кант, як ніхто інший, підкреслив формальний характер нашого знання, хоч і суб'єктивизував свій погляд. Річ у тім, що питання про суть речей та їх першу причину і не можна розв'язати формальним шляхом. Коли ми в душі сучасної науки дивимося на кожну річ і взагалі на матерію, як на комплекс атомів та електронів, що своїми комбінаціями складають даний об'єкт, то це говорить лише про „форму змін“, але досить тільки поставити питання про першу причину чи про рацію, тоб то мету цих змін, і цих питань вже не можна розв'язати з нашої наукової точки погляду. Правда, наша „наукова методологія“ одкидає ці питання, як „ненаукові“, але це трохи скидається на парадокс, бо „ненаукових питань“, власне кажучи, майже не буває, але дуже часто трапляються неправильні постановки питання і ненаукові

відповіді на природні запитання. Що це природні запитання — великою мірою свідчить той факт, що ці проблеми стояли перед людством завжди.

Можна була б і в інших дрібніших фактах показати безперечність формальности та аналітичности нашого наукового знання, що може пізнавати об'єкти тільки з боку їх механізму; про це багато і не раз говорили європейські вчені та філософи, щоб варто було б докладно спинятися на цих особливостях нашої наукової думки. Тут ми взагалі торкаємося дуже складної проблеми наукової методології. Проблема виникає з того, чи не можна було б так перебудувати наукові методи, щоб вони дали б можливість підійти до розв'язання цих питань без фантастики міту? Усі спроби досі не дали нічого, але дуже симптоматично, що сучасна наука весь час намагає для цього ґрунт, див. напр. проблему „фізики якості“, шукання у царині теорії числа і т. п.

Коли далі порівнювати мітичну причинність з природознавчою, одразу ж видно, що перша ще більше має потребу в субстраті, до того ж таким субстратом тут будуть вже просторінні відношення. Уся магія виникає з передумови, що не тільки схожість об'єктів, але й їх „співіснування“ містить у собі таємничі сили. Напр. у Lehman'а ми читаємо: „через доторкання можу я передати мерцеві мою бородавку або мою болячку: коли зотліє мертве тіло, зникнуть також і бородавка чи болячка; але, коли хоч ниточка потрапить до савану мерцевого, — мушу я хутко піти слідом за мерцем“. (Die Anfänge der Relig. und die Rel. d. prim. Völker. Kultur der Gegenwart. T. I, III, I. S. 11). Звідси витікає й відомий магічний принцип *pars pro toto*. Астрологія тільки ускладняє, це „просторінне означення“: долю людини означає гороскоп, тоб то зв'язок її з зорями, з їх укладом. „Святі“ числа астрології уявляють з себе спробу звільнитись од безпосередньо почуттєвого світогляду, але запроваджують певного фаталізму в своєму розумінні числових відношень, як свідощт діяння таємничих сил у природних зв'язках. От чому число тут відіграє суто службову ролю; в основі ж лежать чисто субстанціональні співвідношення й зв'язки.

Астрологічне *Ziebezahl* зв'язане з уявленням демоничної, субстанціональної сили; наше число є чистий символ, символ функціональний, бо завжди є наслідок уявлення якихось процесів. *Fata regunt orbem, certa stant omnia lege*, казав астролог Manilius.

Сучасна фізика зв'язує поле метричне з полем силовим. В астрології навпаки—все означається поділом на частини світу. В них існують разом речі, які логічно ніяк не стосуються одна одної. Проте, як ми вже бачили з попереднього, не слід перебільшувати ні субстанціоналізму, ні символічности мітичного й астрологічного мислення. Звичайно, оскільки в основі мітичного світогляду лежить образове думання, остільки воно повинно бути далеко конкретніше і символічніше за наше, сучасне мислення, але не дурно ж з часів Канта в європейській філософії встановився погляд на наше знання, як на формальне. Ця точка зору зустрічається в тій чи іншій редакції майже в кожного з видатних європейських філософів.

Ця риса формальности, своєрідної неповноти й спричиняється до того,

що наше знання завжди схематичне, символічне, часткове. Напр. кожному річ визначаємо ми в залежності від підходу, від точки погляду даної науки— вода з точки погляду фізики—рідина, з точки погляду хімії— H_2O ; конкретно ж це єдине явище з багатьма прикметами, що їх можуть побачити тільки окремі науки і цілком окремо-ж. Цій особливості нашого знання відповідає риса синтетичності мітичного мислення. Проте, повторюємо, наше мислення не абсолютно аналітичне, формальне, символічне, навпаки, воно, генетично походячи від образного мислення, не може цілком одійти від нього. Ці риси формальності й аналітичності європейського мислення є безумовно безпосередні наслідки процесу схематизації даних образного мислення. Крім того ми маємо ще й досі постійний резервуар, з якого весь час непомітно можуть переходити до сфери нашого мислення більші або менші струмочки впливів: мова й поезія, що будується на мові, в великій мірі зберегли особливості мітичного мислення¹⁾. Образ, що лежить в основі мітичного мислення, зовсім не принципово відрізняється від розуміння, поняття нашої науки, структура їх майже та сама, різниця полягає лише в тій точній виразності, з якою в наукових розуміннях виявляються ознаки явищ. Коли б це було не так, звичайно ми не мали б можливості еволюції напр. від вказаних вище уявлень астрологічних про єдність мікрокосму й макрокосму до сучасних біологічних і астрономічних уявлень про те ж саме. З іншого боку не слід забувати, що наше європейське мислення не тільки перевищує де в чому мітичне мислення, але де в чому й уступає йому, напр. в наочності, синтетичності і т. д. Ми вище бачили, що воно деякі питання навіть зовсім одкидає, бо немає методологічної можливості відповісти на них. Отже ми бачимо, що вигравши у точному з'ясуванні, наша наука мусила відмовитись від поширення завдань, звичайно, тимчасово. Але в той час, коли наша наука спроможеться на це, вона безумовно в той чи інший спосіб використає досвід вивчення даних мітичного мислення, позбавивши їх елементу свавільності і надавши замість цього елементу звичайної наукової суворості й точності. Наша мета й полягала в тому, щоб деякими загальними прикладами підкреслити неминучість такого завдання для нашої науки і ствердити, що зацікавлення проблемою мітичного мислення з боку європейських філософів є явище симптоматичне і в загальному масштабі еволюції європейського світогляду, і в масштабі вузько спеціальному—для етнографії, що мала б звернути особливу увагу на це питання.

¹⁾ За браком місця ми не можемо цілком розгорнути своєї думки. Про це див. мою книгу: „Мова й поезія“ Київ. 1925, розд. 5 і 7.

ДОСЛІДЖЕННЯ ПОХОРОННОГО ОБРЯДУ.

(Похорон як весілля).

Похоронні звичаї, як це зауважив др. Зенон Кузеля¹⁾, притягнули до себе увагу дослідників досить недавно, з 50 р.р. минулого століття, але за цей порівнюючи короткий час з'явилося „велике число солідно задуманих і написаних збірок та розвідок, що можуть уже нині дати певну підставу до написання просторої критичної праці про українські похоронні обряди з погляду на факти порівняної етнографії“.

Після 1912 року, часу, коли опублікована була „Бібліографія українських похоронних звичаїв і вірувань у душу та позагробове жите“ З. Кузеля, вийшли в світ „Очерки русской мифологии“ Д. Зеленина (1916 р.)²⁾ і „Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego“ Adama Fischera (1921 р.)³⁾, що в них обидва автори дали чимало місця для фактичного матеріалу, взятого з українських похоронних обрядів, і до того-ж цьому фактичному матеріалу дали наукове освітлення й поясіння, тим самим значно полегшивши справу дальшого дослідження українського похоронного обряду.

Праця над сучасними похоронними звичаями й культом покійників взагалі вимагає особливої уваги й всебічного освітлення багатьох явищ, які, з одного боку, заховуються в похоронних звичаях українського народу з надзвичайно давніх часів, а з другого—явилися у похоронному обряді у відносно пізніші часи, в часи історичні під християнським і іншими культурними впливами, котрі позначаються і відбиваються на українському похоронному обряді і до наших днів.

Ті старовинні звичаї, які в похоронних обрядах заховались від історичного часу аж до теперешнього часу, давно вже не виправдуються ані побутом, ані віруваннями народу, проте передаються із роду в рід, од одного покоління до другого, як звичаї, що їх дотримуватись вимагає давній установлений традиційний ритуал; вони змінюються, або навіть іноді й зовсім зникають, поскільки й сам похоронний ритуал за змінами в побуті народу, міниться або дещо й зовсім втрачає. Ці старовинні звичаї—наше минуле, й вияснення їх природи вже має свою цінність тому, що вони взагалі допо-

¹⁾ Етнографічний Збірник, т. XXXI—XXXII, Львів, 1912 р.

²⁾ Д. К. Зеленин. „Очерки русской мифологии. Выпуск первый. Умершие несчастливой смертью и русалки. Петроград. 1916.

³⁾ Adam Fischer. Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego. Львів. 1921.

магають вяснити це минуле. Нове-ж у похоронному обряді, що з'явилося у ньому в історичні часи і все те, що з'явилося в обряді відносно недавно і в наші дні, цікаве тому, що воно дає змогу зрозуміти умови, які викликали ці нові елементи в похоронному обряді й зрозуміти психологію та світогляд народу, який вважає за можливе і навіть потрібне допустити ці нові елементи й надалі їх дотримуватись, як складових частин похоронного ритуалу.

Але-ж у цілому похоронний обряд, не дивлячись на різні впливи й нові елементи в ньому, являється старовинним культурним інститутом народу й коли він, за своїми віруваннями й світоглядом, допускає під впливом різних причин ці нові елементи, то це свідчить тільки про те, що у віруваннях і світогляді народу відбулись деякі зміни, але в основі ці вірування й цей світогляд заховує в собі ту своєрідну старовину, яку зберегає й похоронний обряд. Тільки все-ж, гадаю, при вивченні похоронних звичаїв треба мати на увазі, головним чином, психологічну основу вірувань і світогляду, а не самий сучасний світогляд народу, на утворення якого за 1000 літ дуже вплинула церква.

Різні способи зберегати, заховувати або ховати мерців визначаються у різних народів їх віруваннями й зв'язаними з ними уявленнями про душу й смерть людини й про „той світ“, де людина продовжує своє життя після смерті. Під впливом цих-же примітивних вірувань і уявлень про той світ повстали українські похоронні обряди. Тому більшість етнографів при дослідженні похоронних обрядів і звичаїв спочатку говорить про вістунів смерті, далі про саму смерть і про той світ, а потім уже починають описувати похоронний обряд.

При всебічній аналізі вірувань і звичаїв, пов'язаних з смертю людини, цей план потрібно мати на увазі і його до певної міри дотримуватись, але при спеціальному дослідженні похоронного обряду можна скористуватись і з іншого способу студіювати цей обряд і дослід свій провадити за іншими планами. Особливо, на мою думку, можна відступити від усталеного плану й навіть потрібно взяти іншого способу досліджувати похоронний обряд у тому випадкові, коли дослідник головним своїм завданням ставить не всебічне дослідження всіх відомих нам похоронних обрядів і звичаїв, а, навпаки, з'осереджує головну свою увагу на якому-небудь одному важливому явищі в похоронному обряді, яке спостерегається майже в усіх українських його варіантах, яке можна простежити протягом цілої історії народу і є підстави допустити його існування в похоронних обрядах українців навіть і в найдавніші часи.

Таким важливим явищем у похоронному обряді, наприклад, можна визнати ритуал весілля, який часто відіграє велику роль й навіть визначає собою зовнішню форму деяких сучасних похоронних обрядів українців і інших народів світу (деяких).

Весільний „характер“ похоронного обряду при похороні осіб неодружених падає на очі кожній людині, але й при похороні осіб одружених весільний ритуал або окремі його елементи теж наявні, тільки тут він у більш захованому стані і при уважному розгляді похоронного обряду й похорон-

них звичаїв їх не можна не замітити, а тому й не можна обминути дослідникові цих весільних елементів в похороні.

Весільний ритуал та його окремі елементи в похоронному обряді осіб неодружених звертали на себе увагу вчених, але більшість етнографів, за винятком Schradera¹⁾, обмежувалися тим, що констатували це явище і зазначали, що весільний ритуал в похороні неодружених має символічне значіння, а про весільний ритуал в похоронному обряді при похованні осіб одружених хоч деякі дослідники й згадували²⁾, але не надавали йому особливого значіння, більшість-же етнографів на весільні елементи в похороні осіб одружених при дослідженні похоронних обрядів і звичаїв не звертали своєї уваги.

На мою думку, весільний ритуал, або навіть його окремі елементи в похоронному обряді мають з етнологічного погляду велике значіння, бо вони якраз дають нам змогу ближче ознайомитись і більш докладно зрозуміти ті народні уявлення про той світ, під впливом котрих нарід вважав і вважає за потрібне поховати людину, виконавши над нею весільний ритуал.

Це весілля в похороні цікаве ще й тому, що в ньому ми зустрічаєм ті весільні звичаї, яких вже не бачимо в нашому теперішньому весіллі. А поскільки в сучасному українському ритуалі весілля найбільш яскраво відбивається давній родовий устрій і відповідні форми родинного життя і вірування, то а ргіогі можемо висловити думку, що все це ми зустрінемо і при дослідженні українського похоронного обряду. І дійсно зустрічаємо.

Не менш цікаве ще й те, що похорон нечистих („заложенных“ за термінологією проф. Д. К. Зеленина) покійників те-ж заховує в собі елементи весільного ритуалу. Ховають теж з деяким весільним (більш примітивним) ритуалом і русалок, що не вміщуються в рамках поняття „заложенности“, будвши звязані з богами (водяником, лісовиком) і культом рослин, в культі яких дещо нагадує нам юнаків-богів (Адоніс, Озирис і інші) кла-

1) Schrader. Totenhochzeit. Jena, 1904. З поглядами автора праці „Весілля мерців“ на ритуал весілля в похоронному обряді я знайомий тільки на підставі праці Ad. Fischera, який в цілому погоджується зі Schrader'ом. Niederle в своїй роботі „Život starých slovani“ не погоджується де в чому зі Schrader'ом, але про це непогодження я скажу при розгляді похорону Руса, описаного Ібн-Фодланом. Першим, хто звернув як дослідник увагу на весільні елементи в похоронному обряді і в похороні Руса визнав (правда нерішуче) весілля покійника, був А. Котляревський, після праці якого „О погребальных обычаях языческих славян“, почали вказувати на весільні елементи в похоронному обряді й інші етнографи.

2) Про весілля в похоронному обряді одружених дивись на сторін. 139—140 праці „О погреб. обычаях древних славян“ А. Котляревського, де говориться про похоронні звичаї у Мекленбургських слов'ян. Про весілля в похороні одружених і неодружених, 1) Сіцинський: „Сближение смерти с рождением и браком в народной поэзии и обряде в Подольской губ.“ (Прибавление к „Подольским Епархиальн. Ведомостям“ № 24, 1885 р.) і 2) Х. Ящуржинський: „Остатки языческих обрядов, сохранившихся в малор. погребении“ (Киевск. Стар., 1890, № 1, с. 130), а також інші праці, про які згадуватимем ще в дальшому. Праця Ящуржинського цікава для нас тим, що в ній бачимо деякі похоронні звичаї, які ще існували на Київщині в минулому столітті й які нагадують давні звичаї Мекленбургських слов'ян.

сичного сходу, в похоронах котрих теж падають на очі весільно-еротичні особливості¹⁾.

В цій своїй розвідці, як я вже сказав, головну свою увагу я звертатиму на весільні елементи в похоронних обрядах, але це не значить, що я не цікавитимусь і іншими особливостями похоронного обряду, бо навіть для вияснення природи „весілля“ в похороні приходиться зачеплювати сумежні питання.

1. Одіж покійників.

В похоронних обрядах і звичаях і, взагалі, в народніх віруваннях у душу та потойбічне життя одіж небіжчиків, або навіть яка-небудь складова частина небіжчиковаго вбрання, має велике значіння, бо від цієї одіжі часто залежить доля мерця й відношення його до живих людей на цьому світі.

Говорячи про це значіння одіжі в похоронному обряді, ми хочемо звернути увагу на той факт, що ця одіж, як убрання мерців, в якому їх виражають на той світ, часто вважається, згідно з народними поглядами, за весільну одіж.

Про одіж небіжчиків та весільний її характер ми знайдемо чимало вказівок в описах українських похоронних обрядів. Щоб зекономити місце й час, ми візьмемо обмежену кількість відповідних, найбільш яскравих прикладів з описів похоронного обряду на Україні і тільки декілька прикладів (для порівняння та деяких висновків у дальшому викладі) з описів похоронних обрядів поляків, великорусів і інших народів.

„Наряжають людину в смертну одіж родичі її або сусіди, але буває, що сам умеравчий каже, еке на него убрале, „людине“ класти и еке его уберати. От приміром жинка каже, в котру перемітку єї завивати (бо виддані жинки лиш ся завиває в перемітку, дуже рідко и то вже якими чесами завивають до смерти у фустку), чім єї заткати, ци павов, тресучков, або васильком. Мущинин каже, котру ему шезку класти на голов, на котрий бик ему приходи дзюбня.

Бирше умеравчі сами ся уберають до смерти, або допомагають себе уберати, ба навіть просе дзеркала, шоби ся подивити, ци добре зібраний, або ци зібрана. До смерти уберають умеравчого, ци то старого, чи молодого, а так само и жинки, в шо найкрашші у борі нові, лиш сардак ніколи не кладуть“.

Вбиране жонатого.

„Насамперед обрите, еке ни бричений, зчешут, обмяют, ніколи нікого ни купають, ані передо, ні по смерти. Витак вболікають нову сорочку и еке хоте, шоби ся одовиця по ним ніколи вже ни видала за другого чоловіка, то зашінкують пазуху сорочки під бородов, а еке хоте, шоби ся видала, то ни зашінкують. Бо еке чоловік завмре пазуху зашінкану, то его жинка вже ся ніколи ни віддаст, хотби туди тури грали, а еке завмре розшінкану, то тота жинка може ци виддати, еке хоте. Так само еке би жинці умеравчий зашінкав па-

¹⁾ Николай Арсеньев: „Плачь по умирающемъ богѣ“ (Этнографическое обозрение 1912 № 1—2, стор. 1—34). Цю працю Арсеньев написав під впливом класичної праці про цих богів Фрезера, від якого взяв факт. відомості й деякі його пояснення.

Спільним для русалок, Марени, Коструба, Адоніса й інших умеравчих богів і багатьох „заложних“ являється погляд народу, згідно з яким всі вони завчасно померли, в звязку з цим незадоволені, а тому й вимагають особливої уваги. Весною, коли пробуджується природа, пробуджуються також предки, всі „заложні“ покійники—люди й деякі боги, яких нарід зустрічає, а згодом провозжає на той світ.

зуху, то чоловік би ся ніколи ни оженив, поки конца світа. Оперізують вузким паском, на ноги натегають найбирше чорні гачі, або (але то вже рідше) крешениці. Вбувають в постолі, а теперішними часами и в чоботи, але то дуже рідко, и в чоботи ни добре убувати, бо там є багато зеліза, а витак на тим світі умерлому тежко ходити в зелізу, через то таки убувають у постолі. На плечі натегають кожух-кіптар, поверх кожуха дзообню. На шию кладут чорну шовкову фустку, завезану волочьков, а на голову шепку з чорного емушку шиту, а в руках зажегають свічку, ек вже конає, шоби ему було витко на тим світі, бо душа має ити через темреву и котра вмере без свічки, то та на тим світі сиди в пітьмі“.

Вбиране жінки.

„Жінку так само чешут передь смертев, вмивають и завивають в перемітку, дуже рідко коли у фустку, хіба покритку. Вболікають у сорочку, оперізують поцрушков, тканов з волосу крешеного, чорного і білого. Оперізують тепер у запаски, одна з задю, а друга з переду, давніше лише в опинки оперізували. Обув так само, ек и в мушін, а на плечі натегають кіптар. В руках зажегають свічку“.

Вбиране парубків і дівчат.

„Парубків и всіх хлопців уберають так само, ек и мушін, лиш шо на шепку шиют вінок такий, ек до вінченя, и в золовах лагоде деревце так, ек до вінченя. Витак ек загребут тіло, то деревце затикають у золовах на гробу. Дівчата уберають так само, ек и жінки, лиш шо ни завиває си голов ані в перемітку, ані у фустку, лише голов уберають у волочки и шиют вінок дівчині на голов тай лагоде деревце слюбне“.

Вбиране малих дітей.

„Малій дитині, хлопцеві, шиют з чорного волосу шепочку на голов, сорочечку з пиркалю и калигви на ноги. Дівчині уберають головку волочками и шиют віночок, вберають в сорочічку, заперізують волочьков червонов и кладут одну задню запасочьку, на нижки натегають калигви. В руках дітем таки світе свічки“.

Кождого, хто умерає, має ци дозерати так, ек ока в голові, аби крий Боже не випустити ни убраного, або без свічки. Бо в чім смерть кне и в який деліі хто умре в таким має устати убраню и на страшним суді. А хто умре без свічки, то в одно там сиди на тим світі у пітьмі. Богато є таких, шо держе вінчене убрание и до смерти, бо кажут, шо нима шеслівішого чоловіка, ек тот, шо умре у вінченим убраню.

Ни оден має таку прудку смерть, шо ше неспостигнут убрати, а вин уже сконав; але ек хто так прудко умерає, то однако держе смертевне лудине на поготові и ек нима коли убрати, то богдай намечають на умераючого лудине и вже витак по смерти є то лудине убирають“.

(Галичина, Косовський повіт) (Етнограф. Збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257—258)

Особливо кидаються в-вічі весільні елементи в похоронній одежі дорослих і молодих, навіть малих дітей, в прикладі з похорон. обрядів на Городенщині (Галичина). „Чоловіка убирають у нову сорочку і портки: і піт пирізують жоночим поясом; ноги обвивають онучем з білого полотна і обвезують шнурками с предива. Богачів убирають у панчохи и черевики нові. На голову дають баранкову шепку, а як нема, то шиют з сукна с чорного сардака. В літі накривають багачеві голову органтинов, аби муха не сідала. Чоловіка миют і убирають і бідні жінки, жінку можуть мити лиш жінки, у хаті можуть бути всі.

Жінку миют, чешут, заплітають, завивають у перемітку, убирають у нову сорочку, обортку, пацьорки—зо 4 шнури чорних великих перлів—пацьорок. Ноги так, як у хлопа.

Дівку убирають як до сльбу: заплітають у поплітки, гирдани, на голову кладут вінок з бервінку. На шию дають зо 4 шнури червоних великих перлів—пацьорків, бо кажут, шо там сі росипають на тім сьвіті, та не може візбирати, як дрібні.

Парубкови пришивають вінок до шенки як до сльобу (з бирвінку наліплений, позлітков) та дають червону велику фустку за пояс с правого боку — так як від молодої у коровай.

Малу дитину убирають в нову сорочку, а як нема готової, то шують з бамбаку (перкаль с склену) пітпирізують крайков, на голову кладуть вінок з барвінку, наліплений позлітков; ноги завивають як у старих.

На середній палець правої руки дають старим той перстень, що в нім сльоб брали, а як нема, то робе з воску, або купують новий за кілька сотиків. Молодим і дітем дають з воску (Матеріали до Української етнології, том XIX—XX, стор. 197).

В Ходовичах Стрийського повіту (Галичина) покійника садовлять серед хати на дзигликові, мують і зараз-же убирають у відповідну одягу, яка обовязково мусить бути святочною; зобит не озубають, а шують з полотна спеціально взуття — калігви. Померлій дитині, парубкові або дівчині одягають на голову позолочений вінок з барвінку; крім того дівчині дають хустку в руки, а парубкові привязують її до пояса, а на палець надівають перстень (Етнограф. Збірник, т. XI, стор. 247).

Про спільні риси в убранні дорослих, молоді й дітей говорять такі приклади з похоронних обрядів на Раданський Україні.

1. В с. Кожухівці (Коростенщина)¹⁾ померлу маленьку дитину обмивають, наряжають у сорочку, а коли є, то і в сукню і вбірають квітками. „Молодого парубка обряжають в кращу одіж як до вінця. Товаришам дають хустки на руки, як маршалкам. З церкви беруть корогви, які перевязують рушниками немов старости. Домовина вкривається килимом, коли домовину привезуть до могили, маршалки стоять кругом могили з „цехом“. Дівчину обряжають як молоду: одівають „додульну“ сорочку, панчохи, спідницю, фартух, кошульку. Коси дівчині розплітають і надівають вінка на голову. Домовину убирають хустками, кладуть до пояса шовкову хустку. Чим багатша дівчина, тим більше кладуть у домовину її вбрання. Похорон старих людей не відрізняється між собою. Кожна жінка ще за життя готує собі одіж на смерть і полотно на рушники. Одягають жінку в нову сорочку, спідницю, панчохи, кофту і фартух. Голова повязується хусткою, а домовина обкладається полотном та рушниками. В могилу спускають на полотні, що придбала сама покійниця. На корогви вішають рушники та шматки полотна. Після похорозу полотно та рушники віддають на користь церкви“.

2) На Харківщині заслуговує уваги похоронна одяга жінок. Там молодіці одягають на голову очіпок, а коли його немає, обвязують голову хусткою, а коли її в померлої немає, то купують для цього „серпанок“; дівчині-ж пов'язують голову шовковою або іншою гарною хусткою, убирають її вінком із різних стьожок і підперезують рушником безрукаву юпку або звичайну кофту і їх надівають і на померших жінок. Кожного покійника нарядивши кладуть в домовину, вкривають його покривцем (полотном) і закривають віком, на яке кладуть для духовних три „покривця“, дві провіднички (свічки) з хустками і ще одну хустку під Євангелію²⁾.

3) В колиш. Переяславському повіті парубка й жонатого обовязково клали в домовину в синьому жупані; вийняток робився лише для бідних. Жонатому біля правої руки кладуть шапку й хустку, а парубка підперезують поясом, в головах кладуть шапку, до якої пришивають вінка. (Чубинський, Труды етногр.-статист. експ., т. IV).

¹⁾ Ці відомості взяв я з рукописного матеріалу обслідування с. Кожухівки, що зробили учтелі шкіл Коростенської округи під керівництвом Ф. А. Козубовського. Можливо, що в цьому матеріалі, особливо в записах похорону є деякі неточності, але наведені факти уявляють певний інтерес. Щоб не вертатись в дальшому до Кожухівки, тут-же вкажу на звичай: „Коли ховають господаря, жінка не повинна йти до могили, а падає ниць на порозі і повз неї проносять мерця. Старі баби радять їй заглянути в діжу, аби не було якого лиха“.

²⁾ Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии, т. I, 1898 г.

4) В колишн. Лубенському повіті заслуговує на увагу обряд убирання й опис одези небіжчиків. „Людину, тіло якої залишила душа, оглядають баби. Коли вони дослідять і виявлять, що під пахвами „не видається“, то баби обмивають лице, руки й ноги мерця теплою водою; після того воду цю зливають у яму, на пліт, взагалі в таке місце, де ніхто не ходить. Потім роздирають сорочку на мерцеві й надівають через голову чисту на випуск та штани. Скинута білизна й одежа, в котрій був покійний в хвилину смерті, віддається людині, що доглянула цей момент і закрила очі небіжчиків, а коли ніхто не доглянув, то старцеві. Лице мерця підв'язують білою хусткою, щоб рот був ступлений, руки складають на грудях. В ліву руку дають хреста зі свічкою. Мерця розчісують. В сорочку дають блакитну або зелену стьожку. Іноді надівають куртку і чимерку, підперезують синім або зеленим поясом. Праворуч причеплюють хустку і в ній 1, 2 коп., іноді гривеник на куплю місця, кажуть при цьому: „на тобі сrebro, а мені кдаї все своє добро“. Ноги мерця обгортують онучею або наміткою, зв'язують їх, щоб рівніші лежали, але ці пуга здимають, клавши в домовину, бо небіжчиків треба буде дратися нагору. Його кладуть на лавку головою до покуття, на котрому простилають кожух для того, щоб душі було мягко. Цей кожух лежить до 9 днів і знов кладеться на сороковини. Руки покривають наміткою, під небіжчика підстеляють полотно. В голову ставлять свічку, яку втикають в глечик з житом, теж для того, „щоб добро марно не йшло за покійником“. В селі Тишках на груди покійника ставлять шклянку з водою, „щоб його не гнало“. В других частинах Лубенського повіту воду в шклянці й мед ставлять на вікні біля покійника обмивати й поминати душу. В с. П'ятигорцях воду ставлять на вікні, щоб попередити піну й слину у мерця. За народніми спостереженнями, коли ця вода всихає, то в хаті знов хто небудь помре. Теж саме, коли мерцеві не можна зачинити очей і він продовжує дивитись. Гарячий хліб розламують і кладуть на вікні, щоб гаряча пара дійшла до покійника, а маленькі пшеничні коржикі з медом і маком роздають присутнім. Так убирають чоловіків.

В кол. Тишківській, Черевківській волостях парубкові плетуть вінки, з яких один пришивають до грудей або до шапки покійного, а другий оддають дівчині, яка на тому світі повинна бути дружиною покійного.

Молоду жінку убирають у все краще: в сорочку без вирізів і мережок, до того-ж ручного виробу на веретені, а не на прядці, в синю плахту (сивятку), зелену або блакитну запаску. Іноді тепер ховають і в спідниці. Жінку (одружену К. Ч.) одягають в корсет (керсетку), на голову кладуть очіпок, тільки не заколотий голкою „од зглазу“, як за життя, а захитий або завязаний стьожкою. Також ховають і стару жінку, тільки без плахти і де-не-де ще в намітці.

Коли жінку ховають в одних тільки запасках, то її на тому світі примусять працювати, „поставлять в кочергах“, а коли в плахті, то звільнять од праці, як „праздникову, великодню“. За народнім зауваженням „дівку ховають найкраще“. Її наряжають у плахту, запаску, рукава підв'язують маленькими стьожками, а стан—рушником, як у молодій (на весіллі).

Ноги взувають у черевики, жовті чоботи і панчохи. Косу розплітають на боки, замінують червоні косинки блакитними, здимають червоне намисто,—взагалі уникають всього червоного,—з ушей виймають серги. Голову дівчині пов'язують шовковою хусткою, поверх котрої кладуть квітки. Вінки з блакитної стьожки одягають по обидва боки голови. Один вінок одколюють і пришивають до грудей парубка. В кол. Снітницькій волості вінок дається тому парубкові, який залишався до померлої на досвітках. В с. Хитях дівка перед смертю встигає іноді й сама вказати парубка, котрому віддають її вінка. Тоді парубок одягає померлій перстінг на палець. За народнім віруванням померла дівчина в кожному разі на тому світі буде до пари цьому парубкові. В с. Вовчківі крім вінка парубкові дається ще хустка, а в Хорошках всім парубкам роздають косинки й хустки, як боярам.

Мати голосить над дочкою: „Нащо ти мені таке смутне весілля зробила?“ Особливість похоронного вбрання дітей, що вмерли до року, полягає в тому, що їх підв'язують „крижмом“—полотном, яке подарувала хресна матір на хрестинах. Убраного мерця кла-

дуть на лавку, підкладають під нього в селях Тишках і Хорошках серпа, гадаючи попередити цим явища швидкого розкладу.

До мерця не доторкаються особи, що офарблюють яку-небудь тканину, або садівники.

Як тільки розійдеться звістка про смерть якої-небудь особи, увесь куток (в селі К. Ч.) припиняє роботу й сусіди йдуть робити домовину¹.

(В. П. Милорадович: „Народные обряды и песни Лубенского у., Полтав. губ.“, Харьков, 1897 г.).

До цих описів дозволимо собі додати ще-де кілька описів одяжі небіжчиків у похоронних обрядах українців і поляків, що їх ми знаходимо в відомій праці Adama Fischera.

В околицях Ушиці тіло померлого обмивають теплою водою, голять небіжчикові бороду, мажуть волосся жиром і вбирають у святочну одягу, за винятком взуття; звичайне взуття не дають, а шиють мерцеві спеціальне з полотна. Дівчат і парубків прикрашають вінками й букетами з барвінку, як на весіллі.

На Західній Україні по смерті чоловіка або жінки тіло обмивають сусіди й родичі, а коли помре господар, то дружина його надягає на нього сорочку й галошні та підперезує, а на голову надягає шапку.

У поляків у В.-Лозовицях померлому молодому подружжю кладуть в домовину весільні вінки, наряджають покійника (Радомській повіт) в святочну одягу, купують для нього нове взуття—чоботи чоловікові і черевики або чоботи жінці. В деяких місцевостях Польщі чоловікові одягають на голову шапку, а молодиці—довгу шлюбну хустку. Дівчатам, замість чепця й хустки весільної, на голову одягають вінка із рути.

Молодицям або вдовицям дають у домовину те убрання, в якому вони вінчалися. Звертають проте увагу на те, щоб убрання не було гаптоване.

У Білостоцькому повіті кожна добра господарка має завчасно приготовану сорочку й ціле убрання смертне для себе й свого чоловіка. Після смерті небіжчика миють і наряджають: чоловікові кладуть у домовину шапку, жінці—чепця на голову, а дівчині „вельноію й митрового вінка“.

В західній „Малопольші“ (за А. Fischer'ом) зараз-же після смерті нікого не допускають до мерця, бо він, мовляв, соромиться, поки його відповідним чином не вберуть. Підчас цього убирання розмовляють з небіжчиком, називають його на ймення, розважають його для того, щоб дав себе краще убрати.

В Наленчові й Любеському наряджають в те, в чому ходив чоловік за життя, але під впливом економки, наряджають у тендитну одягу.

Теж в Сандомірській пущі мало дбають про одягу небіжчика: зараз-же після смерті виносять його до клуні й вбирають його в те, в чому ходив за життя в будень. (Вірають, що в новій одяжі покійника будуть чорти шарпати). (Adam Fischer: Zwyczajne pogrzebowe, стор. 96 і 101).

Обмежімося поки що вищенаведеними прикладами й на підставі їх зробімо побіжний огляд одяжі небіжчиків. Як бачимо, вінчалні й весільні хустки, шапки, вінки й весільні квітки, персні, згідно з наведеними прикладами, зустрічаються, як характерні елементи похоронного убрання, в одяжі неодружених і одружених; тільки в одяжі останніх вони подібуються не так часто.

Ці складники похоронної одяжі одночасно являються й елементами весільного убрання¹⁾ і з цього погляду вони пояснень не вимагають.

Ніяких сумнівів не викликає ціле убрання неодружених покійників, в похоронному обряді котрих яскраво виявляється весільний ритуал, а тому

¹⁾ 1) Проф. Евг. Кагаров: О значении некоторых русских народных обычаев, Харків, 1921 р. 2) Adam Fischer, Zwyczajne pogrzebowe, стор. 196—200.

одежу покійників дівчат і парубків (а в деяких обрядах і одежу дівчаток і хлопчиків) без особливих пояснень можна визнати за весільну, отже-ж до-дамо, що й сам нарід вважає цю одежу за весільну.

Не тільки вказані частини, але й інші частини убрання, напр. синій жупан на Переяславщині й кіптар у Гуцулів то-що, що їх однаково одягають як на неодружених, так і на одружених осіб підчас їх похорону, теж слід віднести до весільного вбрання. Напр., в Галичині лагодяться до весілля й шують в зв'язку з ним кіптарі (кожухи) и сердаки, як шие в Галичині та на вел. Україні молода сорочку молодому, як-от ще недавно на Коростенщині спеціально шилась перед весіллям намітка¹⁾.

Але чимало складових частин небіжчиковаго вбрання, наприклад вбрання старих жінок, і взагалі одежу одружених жінок не легко визнати за весільну. Напр. одружену жінку кладуть у домовину в „перемітці“ на голові, а часто цю „перемітку“ замінюють хусткою; хустку дають теж покритці, а на Харківщині дають хустку молодиці й дівчині. Зустрічаються теж приклади, що покійника наряжають в одежу, в якій він ходив у будень на цьому світі, або навіть одягають його в тендитну одежу (Сандомирська пуша).

З деяких описів похоронних обрядів і звичаїв видно, як одна складова частина або один вид одягу замінюється на інший, але часто в цих описах вказується тільки сам факт заміни. А цього не завжди досить для того, щоб можна було в'яснити причину заміни. Напр., в першому з наведених нами прикладів небіжчицької одягу покійників в Галичині, сказано, що „сардак ніколи не кладуть“ покійникові, і можна думати, що в Косівському повіті взагалі сардака забороняється класти в домовину покійникові. Це може дати нам можливість гадати, що сардак має якийсь особливе значіння, а кіптар свідчить про архаїзм в похороні і т. ч. можемо прийти до завчасних і помилкових висновків, коли не з'ясуємо зпочатку, чому саме в Косівському повіті, іменно в с. Голованах, забороняють класти сардака в домовину покійника.

В'яснити причину цієї заборони не можемо, але в тому-ж Косівському повіті в с. Жабно-Магурі чоловіка на той світ наряжають „у нові постолы, унучі, гачі, ремінь, сорочку, кіптар, сардак“... і це дає нам підстави припустити, що заборона на сардак в с. Головах — місцевого походження. Навіть при такому побіжному ознайомленні з одягом покійників в різних місцях території, що її посідають українці, ми спостерегаємо зміни в одягу, або певну заміну в одягу чи навіть у взутті небіжчиків. Ця, так би мовити, територіяльна, локальна різниця спостерегається і в самому кольорі одягу, з яким ми теж повинні рахуватись при в'ясненні його ритуального значіння. З наведених нами прикладів видно, що в одягу дівчат в Галичині падає на очі червоний колір, а в одягу старих жінок — чорний, на Лубенщині ж червоного кольору уникають. Все це свідчить про те, що в одягу небіжчиків часто трапляються відміни, які мають місцеве походження, а тому часто й зв'язаний з ними звичай можна визнати за „місцевий“. Тому в

¹⁾ Див. далі про намітку на Коростенщині. Пор. Мат. до укр. етнології, т. XIX—XX, 1919, стор. 7.

тих випадках, коли ми в смертній одежі або навіть в цілому похоронному обряді зустрічаємо відмінні, нам треба ознайомитися з побутом певного району або навіть того села, в якому ми подибуємо ці одмінні в похоронному обряді. Цього знайомства з сучасним побутом буває недосить, бо ці особливості в обряді (місцевого або зовнішнього походження) можуть бути відносно давні й, як такі, вимагатимуть спеціального дослідження.

Але при в'яшенні цих місцевих особливостей в одежі покійників, які могли з'явитись під впливом місцевих економічно-побутових змін або зовнішніх культурних впливів, всеж треба мати на увазі певний закон цієї зміни або заміни в одежі покійників.

Щоб показати, як відбуваються ці зміни й заміни в одежі покійників і як доказ, що одіж жінок, навіть старих бабів, треба здебільше застосувати до весільної одежі, ми опишемо (правда, не зовсім повно) посмертний наряд покійників у с. Ходаках (на Коростенщині), спробуємо його проаналізувати й в'яснити походження як не всіх, то хоч би деяких частин цього смертного вбрання.

„Покійницю дівчину обмиває баба, яку спеціально закликають для того; держать двоє: батько й сусід (можуть держати й баби), а баба мисе. Перед тим як мають убирати покійницю, подружки останньої—„дружки“ розплітають свої коси й ідуть так до покійниці. розплітають коси померлій дівчині; і кладуть її в домовину з розплетеними, розчесаними й розділеними на два боки кісьми. Голову обвивають „застіжкою“ (стьождкою, биндою К. Ч.), на голову надівають вінка, а на груди кладуть червону з паперу квітку. Подушку обкладають квітками: гордінією, зірками, безом, який цвіт цвіте в ту пору і барвінком. Вінка плетуть дружки покійної так: починає плести „перша“ дружка, а далі плетуть всі дружки й дівчата—подруги останньої, які теж називаються дружками. Сорочку надівають на покійницю „додульну“¹⁾ з „фальбонами“, з перетичкою на подолку й вишивані. Можна одягати на дівчину й „сорочку з рукавами“, але „сорочка на станку“ (або „станкова сорочка К. Ч.) не надівається. Спідницю надівають червону, надівають теж кофту або сукню, як має, але найкращу. На праву руку одягають персня і перев'язують білою хусткою, а на ноги надівають чорні панчохи. Миють теж і парубка, як і взагалі кожного покійника. На руку йому теж одягають персня, а на ноги, як і дівчині, чорні панчохи. Бабу обмотали в чорну тернову хустку, наділи чорну кофточку з карунками (чорне мережево зі склепу К. Ч.), чорну спідницю з фальбонами, білий фартух, а праву руку перев'язали білою хусткою, вкрили всю (по шию) покриттям білим з перкалю, а на ноги наділи білі панчохи. Білі панчохи дають і жонатим чоловікам. Всім кладуть під голови біленьку перкалеву напхану сіном або свяченим зіллям подушечку і обовязково всім же кладуть у домовину іконку. (Записав од Уляни Пржегарлінської, родом з с. Ходаків). Замість чорної кофти в с. Каленському деякі баби беруть зі собою на той світ чорні суконні „каптани“ (тип жупана К. Ч.) з червоними атласовими „лацканами“.

Із цього та з наведеного нами вище прикладу небіжчикової одежі на Городенщині звертає на себе увагу чорний колір в одежі старих жінок. На Лівобережній Україні чорний колір в одежі (і взагалі в похоронному обряді) зустрічається рідко, частіше всього ми його зустрічаємо на Правобережжі, особливо на Наддністрянщині. В Польщі чорний колір в одежі старих жінок—загально розповсюджене явище (Adam Fischer, Zwyczaże pogrzebowe стор.

¹⁾ „Додульна“—додільна сорочка в околичних шляхтянок (Кодаки, Купечь, Калезьке) шиться вся з перкалю й з „фальбонами“—оборкою на ній перкалевою, „у сорочці з рукавами“, з домашнього полотна, а решта з перкалю, а в „сорочці на станку“ підточка з домашнього полотна, а верхня частина й рукава перкалеві.

109—111), а тому чорний колір стріваємо в одезі старих жінок у Галичині, як і чорний одяг старих жінок, і чорний колір иншої одезі похоронної, коли ховають неодружених в с. Ходаках (про це говоритимем в дальшому); чорний колір треба визнати, за Adam'ом Fischer'ом, відносно новим впливом Заходу, бо цей колір не тільки в нас, а й у всіх славян не являється траурним у населення. Траурним кольором для всіх славян Ad. Fischer вважає білий колір.

Тут же зробимо свої зауваження що до червоного кольору в похоронному обряді.

Червоний колір в уявленні народу має різне символічне значіння (Н. Ф. Сумцов, Етнограф. заметки, Москва, 1889 р.). На весіллі-ж, як і на похороні, з червоним кольором звязується уявлення про червоний колір крови¹⁾, а також життя, молодости й вроди, — що впливає з релігійно-філософського світогляду первісної людини, згідно з яким первісна людина в крові, сонці, вірках і взагалі в огні бачила живих істот і згодом вони стали символами як життя, так і інших анімістичних уявлень народу.

Червоний колір в похоронному обряді, поскільки в ньому ми зустрічаєм елементи весілля, часто пояснюється впливом останнього. Напр. червона стьожка на голові покійниці дівчини в селі Ходаках (аби червоні „пацьорки“ на дівчині на Городенщині), грає ту роль, яку вона відограла б і підчас весілля. Червоний колір стьожок є колір сонця. (А. Потебня, О мифич. значен. некотор. обрядов, стор. 28).

1) Червоний же колір спідниці ходаківської покійниці — дівчини, як і чорний колір одезі старих жінок в с. Ходаках в значній мірі є місцевого походження. Не так давно, як про це свідчать літопис ходаківської церкви²⁾, в свято дівчата й молодіці ходили в різнокольорових атласових „каптанах“ з „лацканами“ здебільшого червоного кольору. Шили теж чорні суконні „каптани“ з червоними атласовими „лацканами“. Тепер тільки на Великдень або на Трійцю, й то дуже рідко, можна в с.с. Ходаках і Каленському і інших шляхетських селах³⁾, побачити в церкві стару жінку в такому каптані, бо молодіці вважають, що ці каптани вже вийшли з моди, а дівчата й не памятають, що колись їх товаришки ходили в цих „каптанах“. Згодом з'явилась мода на „літні капоти“ або „короткі кофти“ Ці „кофти“ теж шили з атласу чорного й до них припи-

1) В аборигенів північної й південної Америки символом війни являється червона одежа. У римлян символом війни теж була червона одяг, і іберійці, картагенці й спартанці підчас війни носили червону одежу. Це відбилось і на похоронному обряді. Напр. у Лакедемонян під труп померлого воїна підстелювали його військового плаща — червону хламиду (Тиро, Частная и общественная жизнь греков, СПб, 1913. Випуск II, стор. 70). В давній Польщі, коли небіжчик був неодружений, за його домовиною родичі йшли „w żałobie barwy czerwonej“. (Ad. Fischer, Zwyczaję pogrzebowe, див. § 80). Наших козаків вкривали червоною китайкою, жупаном або червоною підшивкою цього жупана. (Живая Старина, 1909 р., № 4, стор. 31—37).

На Лубенщині, як ми вже зазначали, при похороні дівчини червоного кольору уникають, але це не єсть загальне явище, бо червоний колір в похороні неодружених дуже часто падає на очі в різних місцях України.

2) Цього літописа написав місцевий священник покійний Гр. Кратановский за програмою Д. Полянського. Ця програма з порадами що-до збирання й запису етнограф матеріялу було надруковано в Волынских Духовных Ведомостях за 1884 рік, № 1—3.

3) Про побут і одяг шляхти див. працю Д. К. Зелєніна: Описание рукописей Ученого Архива Русск. геогр. о-ва, 1914. Випуск I, стор. 317—321.

вались чорні „карунки“—мережево. Літом 1926 року можна було бачити в церкві близько половини одружених жінок в цих чорних літніх капотах-кафтанах.

За старовинні теж уважаються атласові червоні спідниці, їх називають „одомашковими“ і червоні крамничні „сподниці з гальонами“. Дівчата — шляхтянки дорожать ними, як шовковими; щоб мати шовкову спідницю, то для цього перешивають на спідниці червоні й зелені „каптани“ своїх мамусь. „Каптанів“ матері віддають з неохотою і взагалі дорожать ними¹⁾. Особливо з погляду жінок велику вартість має чорний суконний „каптан“, і його, хто має, старається зберегти. Але залишилось їх дотепер дуже мало. В с. Ходаках такий „каптан“ один на ціле село. Власниця його, коли ми забажали його придбати для музею, попросила 100 карбованців. В с. Каленському ми нашли старого чорного каптана й хотіли його оглянути, але його власниця, старенька бабуся, довго відмовлялась показати його, бо, як виявилось потім, вона гадала, що ми хочемо „реквізувати“ цього каптана: їй жалько було розлучитись з каптаном, в якому (з її слів) вона збирається вже йти на „той світ“.

Від Luciewicza довідуємося, що на Литві дівчата в цих жупанах — „каптанах“ шлюб брали (Luciewicz, Litwa, Wilno, 1846 р., стор. 208). Це дає нам підставу думати, що в минулому у шляхтянок ці каптани теж були весільним одягом, бо околична шляхта належала до категорії бояр в кол. Литовському князівстві, а потім до шляхти в польському королівстві, й не могла вона уникнути Литовсько-польських впливів.

Ці колишні впливи спостерегаєм і тепер в одержі й взагалі в побуті шляхти і навіть селянства на Коростенщині. Чорні „каптани“, а, можливо, що незалежно від кольору, взагалі „каптани“—жупани були шлюбним одягом дівчат-шляхтянок. Це в значній мірі підтверджується й тим фактом, що нещодавно ці різноколірові атласові каптани були святочним одягом дівчат і молодий, а не старих жінок.

Чорний же каптан дійсно був весільним одягом молодої, а тому старі жінки й забирають їх з собою на той світ, як забирають і „чорні кофти“, які, за словами Ходаківців, явились на зміну „каптанам“ з червоними „лацканами“.

Тут же вважаю за необхідне підкреслити, що не завжди легко буває вияснити ритуальне значіння верхньої одержі, бо ця одержа скоріш за інші частини убрання підлягає змінам і часто замінюється на іншу. Пояснюється це тим, що верхня одержа давно вже, як і взуття, має значіння, головн. чином, утилітарне, й практичні її завдання переважають ритуальне значіння²⁾.

Крім того, деякі види верхньої одержі, як про це свідчить і сучасна одержа українців, в однаковій мірі являються чоловічими й жіночими (Укр. народ. т. II, стор. 558 — 567), а жінки взагалі могли носити й носили одіж своїх чоловіків (Slavia, ročnik V, sešit 2, стор. 321). Тому спільні для чоловіків і жінок види одержі, коли вони навіть і являються складовими частинами убрання жінки-покійниці, мало заховують у собі жіночих особливостей. так що трудно буває встановити їх звязок з весіллям, а ще трудніше вияснити їх ритуальне значіння в минулому.

1) Заслугує уваги таке. В с. Ходаках я працював з учителем малювання В. А. Молчановим. Моїм завданням було вияснити характ. особливості в побуті кол. шляхти в с. Ходаках і в околиці. Для цього необхідно було „злитись“ з населенням, що з початку не удавалось, бо населення ставилося з недовірою. Але коли Молчанов почав змальовувати одіж шляхти, недовіра зразу ж зникла: по селу пішли балачки, що „влада“ хоче завести стару моду (так говорили баби) й жінки охоче самі почали приносити до нас „одомашкові“ спідниці, „литовські“ фартухи, „каптани“ й т. п.

2) А коли й має, то як певний вид одержі або взуття, ритуальне значіння якого загальне як для жінок, так і чоловіків.

Інші ж складові частини жіночого й чоловічого вбрання, як головні убори, сорочки, пояси й т. п., мають не тільки практичне значіння в сучасному його розумінні, а й значіння ритуальне.

Ритуальне значіння цих складових частин убрання покійників легко з'ясувати, бо вони здебільшого у чоловіків і жінок відрізняються, що вже свідчить і про спеціальне їх значіння в обряді весілля або похорону.

Після цих зауважень перейдімо до в'яснення ритуального значіння головних уборів покійників.

Таким головним убором старої баби в с. Ходаках являється чорна хустка, що нею завивають голову небіжчиці. В Галичині, як ми вже бачили, голову жінки завивають у „перемітку“ або хустку, в с. Кожухівці завивають у хустку, в хустку або „серпанок“ завивають голову жінки на Харківщині і в інших місцях України, а від Хв. Вовка довідуємося, що намітки на Україні дуже важко розшукати етнографові тепер саме тому, що їх „баби побрали на той світ“. Хв. Вовк справедливо зауважує, що на Україні існує звичай ховати старих жінок у намітці, але не говорить, чим пояснюється існування цього звичаю. Попробуємо з'ясувати його походження.

З праці Д. К. Зеленина („Описание рукоп. Учен. Арх. Рус. Геогр. О-ва“, стор. 319) видно, що в середині минулого століття шляхтянки відрізнялися від звичайних жінок-селянок тим, що носили іншу одягу; що до головних уборів, то шляхтянки завивали голови хустками, а селянки намітками. Тепер теж в селі Ходаках і в сусідніх шляхетських селах одружені завивають голови чорними хустками й по їх сучасному головному убору самі селянки відрізняють „шляхтянок“ од „мужичок“. Але чорна хустка з'явилася в с. Ходаках не дуже давно. Марфа Ходаківська (с. Ходаки) говорить, що літ 90 тому назад мати її замолоду носила намітку, в яку її „завивали“ на весіллі. „Завивали“ цю намітку на голові молодої так, як тепер завивають молоду на весіллі, коли її „в молодицю зав'язують“, тільки „хвост“ намітки випускався на верх. Цікаво як раз, що й тепер, коли молодиця зав'язує голову чорною хусткою, то „хвостик“ цієї хустки з-заду обов'язково мусить бути випущений, хоча довжина цього „хвостика“ іноді не перевищує 5 см.

Що чорна „тернова“ хустка замінила собою давно білу намітку, про це свідчить сам спосіб завивати нею голови, а також весільна пісня, яку співають в той час, коли молоду в молодицю зав'язують:

Ой деж тої дівчиноньки мати,
Що казала завивало дати?
— Сидить мати на запічку,
Держить чепчик, ще й наміточку...

В с. Ходаках молоді жінки коли виходять з дому до церкви, на село або до до крамниці, то, крім головного убору „в молодицю зав'язаного“, якого вони після весілля носять завжди аж до смерті і в ньому йдуть на той світ, ще „напинаються“ другою хусткою.

Ця друга хустка т. ч. являється додатком до головного убору жінки, ритуальне значіння її досить помітне, й її, за Хв. Вовком, ставим в зв'язок

з колишньою наміткою: вона доповнює чорну „тернову хустку, що сама не може виконати завдань намітки, що вона її замінила“.

Але в убранні покійниці старої жінки ми зустрічаєм ще один із елементів жіночого одягу — другу хустку або „серпанок“, намітку ж — „покрівець“, — яким завивають наряджену на смерть жінку. Цей елемент одягу можна дійсно назвати „завивалом“ в його давньому розумінні цього слова. Можна припустити, що це завивання тіла веде свій початок од тих часів, коли тіло покійника завивали в яку небудь тканину й так вже ховали, напр. спалюючи його або пускаючи за водою, прив'язавши до дошки. (Lud t. I, 16 — 19, 1885 p.), чи клали в цьому „завивалі“ в домовину. Але й при цьому припущенні лишається все ж таки недоказаним, чому нарід вважає за потрібне завивати тіло покійника в ту або иншу тканину.

Попробуєм висловити свою думку що-до походження цього звичаю.

На Наддніпрянській Україні молоду на весіллі вкривають наміткою (Укр. народ, т. II, стр. 630), в Галичині рантухом (Матеріали до укр. етнол., т. XIX—XX, стр. 184—190), а на Литві існує звичай при переїзді молодої в дім молодого вкривати молодих великим простирядлом (Luciewicz, Litwa, стр. 275), що вже нагадує звичай хоч наших сусідів Кримських татар, у котрих до сього часу добре зберігся на весіллі звичай вкривати молоду чадрами (Г. А. Бонч — Осмоловський: Брачные обряды татар горного Крыма, 1926 p., стр. 44). Ці звичаї покривання на весіллі дівчат покрівцями ведуть свій початок од обрядів посвячення, з якими вони часто зливаються (Жив. Стар. 1911 p., стр. 233—246), бо за обрядом посвячення часто йде й одружіння.

Але, як це буде видно з дальшого досліду, покрівець має значіння на весіллі незалежно від обряду посвячення, хоч, правда, в обох цих обрядах він має однаково магічне й соціальне значіння.

Покрівець, яким обвивають тіло жінки, можна поставити в гомологічний зв'язок з „кошулькою“, в яку наряджають дівчину на Коростенщині (с. Кожухівка) і присутність якої завдячуємо литовсько-польським культурним впливам. Аналогом „кошульки“ у поляків являється сорочка — *zgło*, яка своєю формою, як це зауважив Adam Fischer (*Zwyczaje pogrzebowe*, стор. 109 — 11) наближується до валлонського плаща. На нашу думку в покрівці, намітці або взагалі тканині, якою обмотують тіло нарядженої на смерть людини, особливо жінки, треба бачити первісний тип верхньої одежі, що нею вкривала своє тіло жива людина. Цей тип верхньої одежі має ритуальне значіння, бо здебільшого людина одержувала цю одягу (і інші її елементи, напр., пояса) в період дозрілості після обряду посвячення (Жив. Стар., 1911 p., стор. 335 і 338). Тому ми звичай укривання тіла покійниці перкалем, серпанкою і т. и. теж зв'язуємо з ритуалом весілля, в якому, в обряді укривання ¹⁾ або покривання молодої, зберігається, як переживання, давня верхня одяга жінки.

В сучасній намітці, якою завивають голову молодої на весіллі й яку одружена жінка носить після весілля, можна бачити ту верхню одягу, що нею

¹⁾ Про укривання ще говоритимем при в'ясненні постелі й домовини покійника.

й тепер укривається магометанка з моменту своєї полової дозрілості¹⁾. Про значіння головного убора одруженої жінки проф. Д. К. Зеленін говорить так: „Руд. Мерингер справедливо помагає, що закрывание волос—остаток прежнего закрывания всего лица, причина чего — 1) оберечь от чар, суеверный страх, и 2) ревность мужа, который хочет обезопасить свою собственность“ (Wörter und Sachen, V, 1913. стор. 169—170), і наводить чимало прикладів з побуту східних слов'ян, які підтверджують цю думку Мерингерову. Таким чином головний убор жінки має, як бачимо, соціальне значіння, бо він свідчить про те, що жінка має вже власника, а тому „желать жену друга своего“—злочин; носити цей головний убор повинна жінка ще й тому, що він має значіння оберега її, як і рогаті головні убори (Slavia, 320—321) і взагалі головні убори (напр. вінок і шапка молодих на весіллі і в домовині) захищають од нечистої сили.

Ця нечиста сила не тільки може взагалі нашкодити, а більше: вона, як і людина в суспільстві, має бажання використати жінку й шукає лише для цього відповідного моменту. Цю нашу думку підтверджують такі факти: С. В. Максимов писав („Нечист., невед. и крестная сила“, СПб. 1913, стр. 54): „Всі твердо переконані, що баєнник дуже любить, коли приходять до нього жити породіллі до третього дня після пологів, а тим більше на тиждень, як це водиться у багатих і добрих селян“. Цю любов баєнника до жінки пояснює в значній мірі така примітка до тексту на сторінці 54 вказаної книжки С. В. Максимова: „У Володимирській губернії, між иншим, тримається таке повір'я, що митись в лазнях не гріх тільки чоловікам одруженим, а вдовицям і дівчатам гріх, але коли з молитвою, то й їм прощається“. Молитва тут являється оберегом і вона не дає змоги баєннику здійснити своє бажання. Баєнник—близькій родич нашого домовика, у якого теж зустрічаєм половий потяг до жінки. Так на Харківщині вірять (Slavia, стор. 315), що коли одружена жінка вийде в сні без хустки на голові, то домовик потягне її за волосся на горище, а в „Українських дипломатах“ Гр. Квітка-Основ'яненко писав, що поміщиця Фенна Степанівна „сліпо вірила, що одружена жінка, не вкривши голови й не сховавши на ній до останнього волоска, викликала гнів божий: неврожай хліба, хвороби на людей, смерть худоби й т. п., і тому кріпко береглась, щоб не світити волосом“. На це вірування Фенни Степановни вплинула церква, але і в ньому відчувається первісний погляд народу на значіння головного убору одруженої жінки.

Із цих прикладів бачимо, яке велике значіння має головний убор людини: він відіграє велику роль на весіллі і в житті людини після весілля, а тому повинен він відігравати певну роль і в похоронному обряді, бо й тут сила „суеверного страху“ не зменшується.

Перейдім тепер до інших складових частин убрання покійників.

Велике значіння в похоронному обряді має пояс: непідперезаним не

¹⁾ А. А. Потєбня говорить: „Покровение есть общеизвестный символ брака. Символическое значение покровения есть здоровье, красота, богатство и плодородие“ (А. А. Потєбня, О мифическом значении некоторых обрядов и поверий. Москва. 1865 год, стр. 75—84).

кладуть в домовину ні одного покійника. Дорослих підперезують, коли надінуть сорочку й штани на чоловіка і сорочку та опинки, або запаску, плахту, чи спідницю на жінку. У поляків підперезують сорочку, а коли поверх натільної надівають другу (смертельну сорочку), то підперезують цю останню, а в українців „юпку“ на дівчині, чумарку на чоловікові і т. д. На Україні найчастіше наряжають дітей в одну сорочку, але й цю сорочку обовязково підперезують. Нещодавно на Україні в деяких місцях дівчата до вихода заміж ходили в одній сорочці. В 40 і 50 р.р. минулого століття на Поділлі „случалось, что до 25 лет (в ожидании пока отец вернется из солдат) девушка ходит в рубахе с поясом (веревочкой)“. Тільки „когда посватают, то мать ей покупает узенькую юбку из дымки (полосатая парусина)“ (Етнограф. Обзор., 1907 г., № 1—2, стор. 208). Із праці Д. К. Зеленина „Обрядовое празднество совершеннолетия девицы (Жив. Стар., 1913 р., стор. 233—246) видно, що нещодавно в деяких місцевостях Великоросії сарафан або понева, а на Білорусії—андарок на дівчатах зустрічались рідко, бо й у них „дівчата ходять просто в сорочках“. Понева й сарафан—одіж одружених жінок. Цю поневу надівають на дівчину при виконанні обряду повноліття й вона має значіння тієї спідниці, яку на Поділлі мати купувала своїй дочці підчас її засватання. Таким чином у нас є підстави, за Д. К. Зелениним (Жив. Ст., 1913 р. стр. 145), заявити, що ці елементи убрання жінки треба вважати за рухливі частини убрання молоді й застосувати їх до ритуалу весілля.

Але цього все ж таки не досить для з'ясування ритуального значіння одяжі живих і мертвих людей, і не досить теж для з'ясування значіння самого пояса. Звернім увагу на такі факти: „... В Полтавском уезде, после „сговоров о подарках“ „невеста ходит в венчальном костюме, только без рушников, которым она повязывает юбку в день венчания“ (Чубинский, Тр., IV, ст. 583). „В данном случае, очевидно, одевание девушки в костюм взрослых женщин совпало с свадебными „сговорами“ (Жив. Стар. 1913 г., ст. 244). Цілком можливо, але тут знов звертає на себе увагу рушник—пояс, яким підперезується молода в день вінчання.

В указаній тільки що праці Д. К. Зеленина в обряді повноліття дівчини здебільшого фігурує понева, але в других місцях Великоросії замість поневи відіграє туж обрядову роль спідниця, сорочка, чи вятель і навіть пояс. З приводу переодягання й окремо відносно пояса Д. К. Зеленин зауважує: „Здесь, таким образом, мы сталкиваемся с обрядовым опоясыванием девушки. В том и другом случае, как переодевание так и опоясывание—общая принадлежность рассматриваемой нами категории обрядов у разных народов“. І це дійсно так. Але в самому обряді переодягання падає на очі як раз важливість обряду підперезування, й це нам треба мати на увазі для дальших висновків.

Про значіння пояса свідчать такі приклади, запозичені зі згадуваної праці Д. К. Зеленина: 1) Священик с. Старосілля, Нижегородської губ. писав, що колись там існував звичай: Коли, бувало, сваха приходила сватати наречену, то остання вилазила на лавку, а батько її підходив до неї зі „вя-

телем“ і говорив: „скожни доченько!“. На що вона відповідає: „Хочу — скочу, хочу — ні“. І коли після трьох разів наречена скочить у „вятьель“, то це приймається за ознаку, що „жених“ їй подобався і вона піде за нього“. Тут, каже Д. К. Зеленін, єдине свідoctво, що дівчина скаче не в „паневу“ або поле, а в „вятьель“, т. з. рибальський прилад („снаряд“), мішок із сітки на обручах. (Жив. Ст. 1913, ст. 241). 2) В Чердинському пов., Пермськ. губ., наречена скаче в сарафан, підставлений їй подолком до верху. (Там же, стор. 240, примітка до тексту) і 3) І. П. Сахаров писав про псковичан, що „ніби то в старовину, коли засватали дівчину („невесту“), мати робила із пояса коло посеред долівки, а дівчина ставала на лавку. Батько з матір'ю оголошували дочці жениха. Дочка повинна була відповідати: „Хочу, вскочу; не хочу, не вскочу“. Коли погоджувалась, то ставала в коло, а коли ні, то починала плакати“ (Там же, стор. 240). Із цих прикладів, для мене принаймні, ясно, що сила обручів (1), подолка (2) і пояса (3) полягає в тому, що вони тут фігурують в значінні кола, магічна сила якого відома всім народам світу. Коло оберігає людину від всіляких чар і всякої нечистої, ворожої сили. Тому ми повинні цінність і значіння пояса звязувати з тією ж формою кола, яку пояс приймає після того, коли ним людина підперезеться, або так або інакше йому, чи якійсь іншій речі, надасть вигляд і значіння кола. Походження одягу можна звязувати теж з різними магічними діями. „Пояс соромливости“, запаска (передник, фартух) у первісних, як і в культурних народів має велике практичне значіння, але є підстави думати, що в далекому минулому пояса могла замінювати звичайна нитка, що охороняла людину від нечистої ворожої сили. Про це свідчать і сучасні укр. звичаї: коли, напр., болять рука або нога, то її перев'язують ниткою; коли дівчата йдуть купатись (О. А. Ерепський), перев'язують ноги нитками. Кульчики в ушах, ніздрях, браслети й каблучки на руках у сучасних первісників і в населення передістор. України мали магічне значіння тому, що вигляд їх має в основі коло, магічне значіння якого ми спостерегаєм не тільки в одягу, а і в інших обрядах і звичаях. Вишивки (здебільша рослинний орнамент) теж в значній мірі оберіг, бо розташовані вони, в сорочці напр., в „небезпечних“ місцях, якими являються чохол, комір, подолок. Ці місця, як і нитку на голові дівчини, уквітчують і т. ч. збільшують їх магічну силу, а вишитий „рубець“ в сорочці в с. Ходаках і подолок сорочки мають вигляд кола; цей подолок-коло іноді й використовують в обряді посвячення. Розмір і вага намист і браслетів передістор. населення теж свідчать про їх магічне значіння, бо навантажувати себе ними могла людина швидче всього під впливом віри в їх силу. Пояс, як коло, захищав у первісної людини генеталії і анальний прохід од різних духів, які могли скористуватись цими проходами. Для більшого забезпечення від нечистої сили цих проходів, до пояса почали привішувати різні амулети, які згодом і утворили собою передник, і сам пояс в значінні „пояса соромливости“ — пізніше явище в побуті первісних народів. Але потрібно було мати не тільки передник, а й назадник. Поклавши за основу пояса кола — первісний елемент й вид одягу людини, можемо з ними звязувати походження опинок, плахти, паневі, спідниці

штанив і шальварів у туркменів і татарок сорочок і інших видів сучасного убрання людей. Я не ставлю своїм спеціальним завданням вяснити походження одягу й її еволюцію, а лише підтримую тут думку Хв. Вовка (Укр. нар., т. II, стор. 570) про те, що основні види нашої одягу в значній мірі ведуть своє походження від пояса. Значіння ж кола в одягу покійників надзвичайно велике, а тому нам треба мати на увазі магичне значіння кола і ритуальне значіння деяких елементів в одягу людини, які зберігають в собі чарівні властивості кола, бо це в дальшому дасть нам змогу з'ясувати дещо в одягу покійників і взагалі в похоронному обряді. В Галичині малим дітям дають задню запаску, а старим жінкам дві запаски: передню й задню, але нещодавно стали наряжати і в спідниці. На Україні старим бабам дають на той світ запаски, на Лубенщині, спідниці не одягають, а молодих жінок наряжають в запаски, плахти, „иноді ховають і в спідниці“. Дівчину теж наряжають у плахту або спідницю, а на Волинськ. Поліссі заможна дівчина забирає з собою на той світ декілька спідниць—своє придане, яке вона приготувала на весілля. З цим останнім фактом ми можемо поставити в зв'язок звичай, що зустрічається в деяких місцях Білоруси (Мозирська округа). Коли вмирає одружена жінка, яка за життя грішила з декількома чоловіками, то вона перед смертю щось шепче на ухо своїй бабі, що доглядає її, і та надіває на умираючу декілька запасок¹⁾.

Про значіння цього звичаю говоритимемо ще в дальшому, а тепер лише зауважимо, що як і спідниці, так і запаски на одруженій жінці і плахти на одружених жінках і дівчатах, ми ставимо в зв'язок з половою дозрілістю й ритуалом весілля.

З наведених прикладів, а також і з інших описів похоронних обрядів на Україні видно, що спідниця не являється загально розповсюдженим одягом покійників, і це пояснюється тим, що вона є відносно новим культурним явищем в укр. народі. Можливо, що цим, головним чином, і пояснюється обмежена кількість звичаїв в весільному і похоронному обряді, зв'язаних з цією частиною убрання людини. Із записів похоронних обрядів на Україні видно, що чоловіків і жінок, старих і молодих, обов'язково наряжають у сорочку. Взагалі значіння сорочки, як основного убрання покійника, надзвичайно велике.

З описаного обряду в с. Ходаках бачимо, що там дівчину обов'язково наряжають в додільну сорочку; можна її теж наряжати в „сорочку з рукавами“, але, наряжати в „сорочку на станку“ або „станкову сорочку“ не дозволяється. Значіння сорочки, як складової частини ритуального вбрання, нам стає зрозумілішим, коли ми звернемо увагу на її значіння у весільному ритуалі. На Україні молода шие й дає сорочку молодому, з'окрема в Ходаках молода на весіллі дарить своїй свекрусі сорочку додільну або сорочку з рукавами, й тут теж не дозволяється дарувати сорочку на станку (власні запаски). Свекор теж одержує від молодої сорочку. Такою сорочкою у старих чоловіків єсть т. зв. сорочка з прирамками. В цій сорочці старий чоловік

¹⁾ Ці усі відомости одержав од студ. етногр. філії геофаку Лен. Ун-ту М. Я. Гривблате.

йде й на той світ. Додільна сорочка жіноча й „сорочка з прирамками“ чоловіча, виявляється, має велике значіння в обряді весілля й похорону. „Сорочка з рукавами“ має менше ритуальне значіння як додільна і більше значіння, ніж „станкова сорочка“ відносно недавнього походження. Додільна сорочка являється весільною сорочкою молодої й в цій сорочці жінка повинна лягти в домовину. Про цю властивість сорочки говорить і обряд підперезування, взагалі убрання покійника, або підперезування на покійникові самої сорочки, коли вона на покійникові являється верхнім одягом, або єдиним одягом покійника (у дітей)¹⁾. На Україні обряд підперезування поясами або рушниками молодих і інших активних учасників весільного ритуалу являється загально розповсюдженим явищем. З попереднього викладу нам вже відомо, що в деяких народів при урочистому обряді посвячення підчас повноліття відбувається й обряд підперезування, який заховується у нас і у весільному ритуалі, де молода, як це свідчить наведений вище приклад, обов'язково підперезує своє убрання рушником, і приклад з весільного ритуалу кримських татар, де батько або брат молодої підперезує молодій сорочку перед її від'їздом в дім молодого (Г. А. Бонч-Осмоловский, Брачные обряды татар горного Крыма, стор. 43—44). Тому й сам обряд підперезування сорочки або убрання на покійникові ми зв'язуємо з ритуалом весілля. На підставі дослідження сорочок покійників в с. Ходаках ми вже вияснили, що покійників наряджають не в яку-небудь, а в такий вид сорочки, в який наряджають молодих на весіллі й які роздають батькам, що ще більше підкреслює ритуальне значіння певного виду сорочки в обрядах весілля і похорону. Але сорочка покійника має не тільки ритуальне значіння як давній вид сорочки, а більше: ця одіж покійника має в деяких місцевостях в очах населення своє ритуальне значіння тільки тому, що вона являється весільною його сорочкою. Так, напр., в Ярославській губернії „сорочка, в якій вінчаються — повинна переховуватись до смерті, в ній потрібно і в домовину лягти, в ній же і соборуються“ (Н. В. Костоловский, Из поверий Ярославской губернии). З сорочкою покійника зв'язані ще деякі особливості, але про них скажемо в кінці нашого дослідження одіжі покійника.

Тепер перейдім до розгляду взуття покійників. У германців загально розповсюдженим являється звичай обувати покійника в чоботи, що не являється властивим для поляків, і в цьому Ad. Fischer вбачає етнічну особливість останніх. В Польщі обувать покійника в „skarpetki“ з пологна; нормани — родичі германців, теж роблять для покійника спеціальне взуття „helsko“ (A. Fischer, Zw. pogrzeb., стор. 109—11), а наші Гуцули обувать покійника в спеціальне обуття — „колігви“. В сучасних же похоронних обрядах в деяких місцях заможних покійників у поляків і українців обувать у чоботи.

¹⁾ Є приклади, що малих дітей вкривають, завивають „крижмом“. „Крижмо“ в даному разі замінює сорочку, а з другого боку сорочка відіграє роль „завиття“ (вид свити без рукавів) на Поділлі (Шейковск., т. I), або замінює ту намітку, в яку завивають наряджену жінку (бабу), бо в цих випадках значіння сорочки, намітки і крижма одне і теж. Вони захищають людину від нечистої сили і дурного ока („від зглазу“) і, крім того, сполучують помершого з предками.

В чоботи часто обувають і молодих осіб, обряд похорону яких відбувається з великою урочистістю.

Навколо взуття покійників існують різні вірування, забобони, якими нарід пояснює необхідність для покійника, або заборону носити той або інший вид обуття. Я маю на увазі ці забобони, але на підставі попередньої аналізи і в'яснення значіння одяжі покійника, прихожу до того висновку, що значіння *helsko*, *skarpetok* і колигв полягає, головним чином, в тому, що це обуття уявляє собою ту давню одіж, яку носило населення, а в деяких місцевостях і зараз ще носить. Напр., найбільш розповсюдженим звичаєм у українців являється обгортання ніг онучами або „наміткою“ і перевязування їх (в Галичині напр.) шнурками. Це нагадує нам спосіб обування на ноги личаків, постолів. Ці личаки згодом утратили побутове значіння, але обгортування покійника онучами залишилось і до сього часу, бо залишились і чоботи, які теж потребують завивання ніг онучами. Про значіння постолів говорить і такий приклад: у латишів чоловікові-покійникові надівають на ноги „skarpetki“, а заможним навіть калоші; жінкам теж на ноги надівають калоші, а колись на ноги надягали постолі або черевики, але на ці черевики надівали ще й постолі (Ad. Fischer, *Zw. pogrz.*, стор. 105—8). Чорні панчохи, які надягають на ноги покійникам парубкам і дівчатам в с. Ходаках, на мою думку, пояснюються теперішньою модою на чорні панчохи, а білі панчохи покійниць старих бабів в тому-ж селі Ходаках, а також і в інших місцевостях України, ведуть свій початок від обгортки для постолів і чобіт; самі-ж панчохи прибрали ритуальне значіння ще й тому, що при черевиках з давнього часу українці носили й тепер носять панчохи (Укр. народ, т. II, стор. 576). Для кращого з'ясування тих підстав, під впливом котрих ми зустрічаєм той або інший вид взуття на покійниках, звернім увагу на такі факти: в Галичині в Косівському повіті (Етногр. Збірник, т. XXXI—XXXII, с. 257) „вбувають покійника в постолі, а теперішніми часами почали вбувати і в чоботи, але чобіт все-ж не рекомендується вбувати, бо в них є багато заліза, а витак на тим світі умершому тежко ходити, через то таки убувають у постолі“. На Городенщині-ж (теж Галичина) обувають у панчохи й нові черевики (Матер. до укр. етнології, т. XIX—XX, стор. 196). На Лубенщині ноги покійника обмотують онучами або наміткою, але при урочистому похороні, напр., коли ховають дівку, то ноги покійниці обувають у черевики, жовті чоботи і панчохи (В. П. Милорадович. Народн. обряди и песни Лубенск. у. Харьковскъ. г. 1897 г., див. Погреб. обряды Луб. у.). Заслугує на увагу ще й той факт, що в Косівському, напр., повіті дорослих обувають у чоботи, а дітям на ноги надягають колигви (Етногр. Збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257—258). Ці факти, взявши до уваги деякі особливості похоронного обряду в цілому (про них ще говоритимем в дальшому), приводять мене до висновків: 1) Дівку обувають у чоботи або черевики, бо цього вимагає урочистість похорону неодружених. Відповідна урочистість похорону старших осіб, напр., господаря, теж іноді викликає необхідність обути покійника в чоботи і 2) Взагалі краще наряжають „багатих, маючих“ (с. Ходаки). Потреби-ж дітей менші та й вплив

їх з того світу на живих менший, а тому, можна гадати, потребу їх в обутті задовольняють „колигвами“.

Отже ми повинні взяти до уваги ще один фактор—економічний, який позитивно або негативно впливає на убрання покійника в залежності від можливості покійника або його родичів. Із наведених прикладів ми вже бачимо, як в залежності від економіки, покійникові дають або не дають ту або іншу частину убрання покійника і також під її впливом взувають покійника в чоботи, або в личаки, чи онучі. Старе взуття довго затримується в похоронному обряді в зв'язку з певними уявленнями про той світ і різними похоронними звичаями, але на утворення цих уявлень впливає досить часто і економіка. Її мусимо мати на увазі. „Звичай ховання покійників без чобіт, говорить Adam Fischer, здається, треба вважати за дуже первісний“. Щоб довести це своє твердження Фішер посилається на білоруський звичай, що згідно з ним померлих хоронять босоніж, щоб залякати їх од ходіння після смерті; цей звичай, на думку Фішера, має аналогію зі звичаєм деяких первісних народів набивати терну в ноги померлих. Мета цього звичаю завжди є охорона себе від небажаних одвідувань померлих. Розуміється незалежно від цього утворився місцями ритуал, згідно з яким дають померлому чоботи, подібно як багатько других частин убрання і предметів щоденного життя“. (Adam Fischer. — *Zwycz. pogrzeb.* стор. 111). В передмові я вже вказував на працю Л. Я. Штернберга, який радить з обережністю ставитись до деяких порівнянь, особливо коли вказуються аналогічні факти у різних народів, що один од одного дуже віддалені. Крім того, нам неясно, яких покійників має на увазі Ad. Fischer — чистих, чи нечистих („заложних“), від яких здебільшого й намагається охоронити себе наш нарід, як і інші народи світу (Д. К. Зеленін: *Очерки русской мифологии*, ч. 1, 1916 г.). Ad. Fischer, правда, зауважує, що „незалежно від цього утворюється місцевий ритуал“... Ми вже деякі місцеві ритуали що до походження тієї або іншої частини убрання покійників з'ясували, і білоруський звичай теж у значній мірі можна визнати місцевим. Населення Білоруси, як бачимо, вважає за потрібне виражати покійника босоніж і висловлює з приводу цього певні міркування. В дійсності-ж, звичайно, ховають покійників обутими. Побут білорусів (на жаль Ad. Fischer не вказує району) в цілому не дуже відрізняється від побуту населення нашого Волинського Полісся—сучасної хоч-би Коростенщини. Отже той звичай, що на нього вказує Фішер, є звичай місцевий і йому не слід надавати загального значіння. Місцевий ритуал потребує на місці свого вияснення. Хведір Вовк говорить, що $\frac{9}{10}$ українського населення літом не носять взуття, а в іншу пору року взуття жінок складається з „личаків“, „ходаків“ або постолів, черевиків і, нарешті, чобіт. Коли-ж ми до цього, за Хв. Вовком, зауважимо, що личаки в давні часи носило майже все хліборобське населення України, то можна припустити, що шкіряне взуття, яке находять у курганах передісторичних часів, треба здебільшого вважати за взуття представників родів і взагалі людей заможних, а не за звичайне взуття всього населення. Тому-то і в похоронних звичаях личаки або постолі відіграють більшу роллю, ніж чоботи або черевики. На Україні майже

не існує тих обрядів зі старим взуттям на весіллі, які відомі на Заході і в Росії у великорусів та фінів, що їх чимало зібрано в праці Д. К. Зеленина: „Русские народные обряды со старою обувью“. Все-ж таки і в нас на весіллі фігурують черевки або чоботи, які тепер мають значіння подарунка, але є підстави в цих чоботях (як і сорочці-подарункові молоді) бачити те їх давнє обрядове значіння, що вони зберігають і в обрядах зі старим взуттям на Заході і в Росії. Д. К. Зеленин говорить, що старе взуття на Заході і в Росії служить оберегом і жертвою предкам. А про взуття покійників пише: „Дуже широко розповсюджений у різних народів звичай класти в домовину померлих взуття. Останнє натурально призначалося для переходу покійників на той світ. Приносить в жертву померлим взуття після того, коли перехід цей уже відбувся, було нелогічно; але релігійні обряди розвиваються далеко не завжди за законами логіки. Можна гадати про такий звязок: поскільки черевки (тут мають на увазі західні обряди К. Ч.) здавна клались у домовину померлим, то природньо, що на них почали дивитись, як на особливо приємний мерцям подарунок, чому й обрали їх „предпочтительно предметом свадебного жертвенного приношения“; більша частина весільних обрядів найсамперед має на увазі померлих предків. Як на другорядну причину цієї переваги старого взуття, Самтер вказує на ту обставину, що в чаклунстві взагалі перевагу дається старовинним речам, одержаним у спадковість. Старовинне взуття, як і взагалі одягу, яку надягають на весіллі молоді і в якій ховають покійників, безперечно являється тим одягом, що властивий був предкам, а тому: її 1) офірують предкам і 2) покійникові дають старовинну одягу для того, щоб предки його пізнали й прийняли в свій рід на тому світі“ (Жив Стар., 1913 р., стор. 13 — 14 і примітка до тексту на стор. 13). Під впливом цих міркувань старі люди, особливо баби, зберігають свою весільну одягу і намагаються в ній піти на той світ, а деякі частини одягу здавна вже уважають за ті ознаки, що по них узнають новопреставлених покійників родичі на тому світі; тому таку одягу потрібно брати з собою в домовину, як потрібно мати її і підчас весілля, де обов'язково повинні приймати участь і предки. Так, напр., у жидів на весіллі молода дає молодому особливу сорочку, в якій молодий тепер не вінчається, але яку він надягає на себе, коли настає час його мандрівки на той світ „до батьків своїх“. Таке-ж значіння, особливо для дітей, мають колигви. Про деякий звязок з культом предків нагадує нам і „додульна“ сорочка, в яку вбірається молода в с. Ходаках і яку вона дарує теж свекрусі і свекрові („сорочку з прирамками“) — представникам рода, та „крижмо“ дітей на хрестинах. Про цей же звязок живих з предками вказує такий обряд з взуттям підчас весілля на Волині: „Молоді йдуть в клуню, де їх зачинають¹⁾. Молода тут повинна скинути (свому) чоловікові чоботи, при чому, коли вона цютлива, б'є його чоботом і кидає геть; коли дівоцтво її порушене, то вона ніколи не осмілиться вдарити чобітьми: це значило-б бажать йому швидкої смерті“. (Д. К. Зеленин, Опис. рукоп. учен. Архива русск. геогр. О-ва, выпуск I,

¹⁾ Клуня тут має значіння „комори“.

стр. 315). Взуття і взагалі одяг покійників мають зв'язок з ритуалом весілля й, як бачимо, з культом предків, а тому про одяг (і взуття) ми ще говоритимемо, коли з'ясуємо більш докладно участь предків підчас весілля й похорону людини, і поки що обмежимося цими відомостями про взуття покійників.

Дослідження окремих частин убрання покійників можна було б продовжити й поширити, але я вважаю за можливе обмежитись зробленою аналізою й виясненням окремих частин убрання, бо й при цьому виясненні, щоб більш-менш з'ясувати значіння тої або іншої частини убрання, чи окремого елементу в убранні, нам треба мати на увазі не тільки одяг покійника, а й ритуал весілля й похоронний обряд в цілому. Це вже свідчить про те, що деякі частини убрання найдуть для себе достатніше пояснення в дальшому дослідженні обряду похорону. Але зроблена аналіза і вияснення ритуального значіння кожної частини убрання покійників дає нам змогу в значній мірі з'ясувати в цілому значіння одягу в похоронному обряді. Здебільшого наряд наряджає покійника в весільну або святкову одягу. „Прилюдну“ одяг Гуцулів (Матеріяли до укр.-руськ. етнології, т. V. стор. 242) теж можна вважати за святкову й весільну одягу. Теперішня святкова одяг населення, ритуальне значіння якої виступає досить виразно підчас великих свят (Різдво, Великдень, Трійця), відповідає тій ритуальній одягу, яку в передісторичні часи надівали наші предки підчас виконання різних обрядів. Ця одягу є в значній мірі й урочистим убранням людини після виконання над нею обряду посвячення, за яким йшов прийом її в громаду дорослих і відбувався обряд весілля, а тому урочисту одягу можна вважати за одяг дорослих, а далі за одяг батьків і взагалі предків. А поскільки весілля являється тим урочистим обрядом, який, як усталений давній ритуал, передавався з покоління в покоління майже без змін і дожив до наших днів, то ритуальний характер одягу, особливо убрання молодих, в ритуалі весілля виступає дуже виразно. Святкова-ж сучасна одягу, в яку наряджають покійника, часто замінює те весільне убрання, якого людина позбулась протягом свого життя: в Ходаках матері з неохотою, але все-ж таки перешивають свої „каптани“ на спідниці дочкам, а необхідність примушує носити й зносити шлюбну одягу, коли немає змоги придбати звичайну. Що весільна одягу, особливо у незаможних, являється одночасно й святковим одягом, про це свідчить і одягу ойраток (Алтай). „У Ойратки один парадний костюм, якого вона сама собі шие на весілля, в ньому проводить кожне свято і в ньому кладуть її в землю“ (М. Шкапская, Под азиатским небом) (Вечірній випуск „Красной газеты“ № 311, 1926 р.). Тут до речі згадати, що літописець 800 літ тому назад писав, як Рогніда хотіла нічю зарізати свого чоловіка Володимира: „...ключися ему убудитися и я ю за руку... и повеле ей устроиться во всю тварь цесарьскую, якоже в день посага ея, и сести на постели светле храмине, да пришед потнетъ ю; она же тако створи“... Ці приклади й інші факти, які вважемо у відповідному місці далі, свідчать про те, що і в давній Україні був звичай наряджати мерця в весільну одягу, в яку й тепер наряджають покійників українці й інші народи світу. Гуцули иноді самі наряджаються в похоронну одягу і, трапляється, в цій одягу очікують на смерть

цілий місяць. Цією ж необхідністю вмерти в весільній одежі пояснюється те, чому білоруска (Slavia, ročnik V. sešit 2, стор. 326) свою намітку доношувала в старості і цим же пояснюється звичай населення в Приураллі (с. Люк, Саралупськ. повіту), згідно з яким підчас грози (як почне сильно греміти) надівають „смертну одежу“ (Усні відомості від проф. Д. К. Зеленіна). Сюди ж, гадаю, треба застосувати ті звичаї, згідно з якими в деяких місцевостях українці, поляки, чехи й жида, щоб запобігти важкому конанню людини й т. ч. прискорити перехід її на той світ, наряжають помираючого в шлюбну одежу, або в що небудь з цієї шлюбної одежи (Ad. Fischer, Zwyczaie pogrzebowe, див. стор. 60-70), бо інші приклади свідчать про те, що коли „хто має прудку смерть“ і нема коли убирати, то призначену для покійника одіж накидають на умираючого і вже потім по смерті наряжають в цю одіж. (Етнограф. збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 257-258). З наведених раніш прикладів видно, що Гуцули вважають за гріх умерти не вбраним і „не бриченим“. У зв'язок з цими прикладами треба поставити й відомі нам різні способи (напр., на Лубенщині), за допомогою яких нарід (і після смерті людини) намагається зберегти гарний вигляд людини й не допустити розкладу тіла мерця до його похорону. І коли ми зустрічаєм у великих містах в інтелігентних навіть колах весільну одежу на покійниках дівчатах і молодих жінках і взагалі парадну одежу на покійниках чоловіках в церковному й цивільному обряді похорону, то і в даному разі на це треба дивитись як на певну традицію, яка, як переживання, свідчить нам про давні похоронні звичаї й вірування народу.

Для того, щоб закінчити наш огляд одежі покійників, потрібно ще з'ясувати ті звичаї, які мають зв'язок з одягом покійників і свідчать про шлюбні права живих на мертвих, що виразно помітно при похороні осіб одружених. З попереднього вже нам відомо, що покійників підперезують. Ми це підперезування зв'язали з ритуалом весілля, бо й там цей обряд має своє місце, але нам лишилась нез'ясованою підстава для цього звичая в похоронному обряді. Спробуємо, по змові, вияснити підстави цього звичая. В Галичині, (напевне цей звичай широко розповсюджений і по Україні, тільки докладно не описаний), коли умре одне із подружжя, то особа, що лишилась живою, підперезує мерця й крім того, „зашинковує пазуху сорочки під бородав“, або не зашинковує, але це буває в тому випадкові, коли бажає після смерті свого подружжя поновити свій шлюбний зв'язок з іншою особою. Поляки „смертельну“ сорочку не тільки підперезують, а також підв'язують її стьожками у чохлах. На Литві, як і в Галичині, коли чоловік або жінка в таких літах, що одруження ще можна повторити, то не зав'язують покійникові або покійниці в сорочці коміра, головного убору і панчох на ногах і не підперезують поясом¹⁾. А за віруваннями Болгар ні одна частина в убранні покійника, яке кладуть в домовину покійникові, не повинна бути зав'язана, бо цим особа, що лишилась живою, так зав'язується, що не може більше вступати в шлюбний зв'язок. Яке це має значіння? Щоб дати відповідь на це питання, нам треба

¹⁾ Слід тут зауважити, що на Коростенщині (с. Ходаки) пояс у спідниці й комірі у сорочці носять одну назву „ковніра“.

вгадати обряд нарядання померлої дівчини в с. Ходаках і відповідні обряди на весіллі. Для покійної дівчини (в с. Ходаках) дівчата плетуть вінок і розплітають свої коси й коси покійної дівчини. Вінок,— ми вже знаєм це,— оберег і одночасно головний убір дівчини, магічне значіння якого в його круглій формі й, крім того, в тому, що він з рослин (квіток), значіння яких на весіллі теж дуже велике. „Дружки“ розплітають коси померлої дівчини, але й на весіллі теж розплітають дружки, а в деяких місцевостях України дружба (хлопці) розплітають коси молодої.

Як моя сестра виходила заміж, то на весіллі, коли розплітали дружки її коси, „свати — дружки“ старались вирвати кісники з рук дружок, а дружки старались не допустити до цього¹⁾. Зауважмо, що при нормальному ході весільного ритуалу косу дівчини розплітають перед тим, як мають одвести її до „комори“. А тепер звернім увагу на такий весільний обряд у наших гуцулів: „молоду батьки заводять у комору, з хати виходить музика, йде до комори й починає грати, скоро почує молодий скрипку, біжить²⁾ у комору, скрипка перестає грати; молодого обстануть усі, що є у коморі і питають: „Чого тобі треба?“— Він відповідає що небудь та зараз пускає до голови молодої, „она тогди плаче, плаче, що аж паде“, а князь відтинає зубами ту шварку — тоту нитку, що тримає бовтиці в уплітках і зараз утікає. Одно з присутніх потягне за нитку, з неї розсиплять ся бовтиці та заплітки, почім зараз матка зав'язує княгиню у перемітку, верх котрої кладе вінець, в яким княгиня ходить аж до пропою у молодого; вона вже молодиця“. (Матеріали до укр.-руськ. етнології, т. V, стор. 55). Тут нитка, яка тримала бовтиці й уплітки, має магічне значіння кола, а тому молодий і розриває її зубами, бо в зубах є та сила, якої немає в руках; крім того, руки можуть бути нечисті, що теж треба мати на увазі, бо нечиста сила може пристати до молодої й нашкодити „князеві“ й „княгині“. Молодий розірвав магічне коло і т. чином здобув доступ до дівчини, а розсіпані уплітки нагадують нам розчесані коси молодої на весіллі й на похороні в с. Ходаках. Завдання головного убору одруженої жінки — закрити волосся на голові й нікому його не показувати (Slavia, стор. 313), бо скинути головний убір, або розв'язати пояса жінці значить використувати її. Тепер нам

¹⁾ Ці кісники мають в собі магічну силу: дівчата, які мають кісники, швидко вийдуть заміж. Таку-ж силу мають і вінки дівчат, що видно з деяких обрядів, і „сиріні колачі“ молодих і „перевязанне“ дружки (Матер. до укр.-руськ. етнології, т. V, стор. 67).

²⁾ Молодий біжить у комору для того, щоб не допустити до полових стосунків певних представників роду, в даному разі — батька. Розірвані нитки й розсіпані бовтиці свідчать символічно про те, що дівчина вже стала молодницею, але в дійсності молодий і молода підуть „до комори“ пізніше, а тому обряд відбувся, хоч не відбулося те, в ім'я чого цей обряд існує. Після „комори“ дівчина втрачає „красу“ і вінок. Тому розривання нитки на голові молодої можна вважати за розривання вінка. В деяких весільних обрядах, в яких ще зберігся обряд весілля й похорону (наприклад, в провадах русалок) дівчата завивають, плетуть вінки, а потім, коли обряд закінчиться, їх кидають на хлопців, або розвивають. (Д. К. Зеленів; Очерки русскої міфології, випуск I, 1916 р., ст. 232 і 240). В цих обрядах вінки й їх завивання й розвивання на мою думку, мають таке ж значіння, яке вони мають і на весіллі.

стає зрозумілим, чому одружена жінка не повинна „світити волосом“¹⁾. Ще більше пояснюють значіння звичая покривати голову такі приклади, які мають, на нашу думку, свою цінність, не дивлячися на те, що вони взяті з віддалених один од одного обрядів. В цих прикладах, що їх ми наводимо, виразно позначилася апотропеїчне значіння покривання, завішування підчас пологового акту: 1) у нас, коли з „комори“ вносять в хату сорочку молодої, що її, зі слідами крові на ній, демонструють членам „роду“, то „образи“ завішують (с. Гиевичи, Коростенщина, власні записки). 2) А. Олеарій писав, що руські при половім акті здіймали з себе натільні хрести й теж завішували образи. (Взято з примітки Д. К. Зеленіна до замітки А. Каменева про дві умови найма пастуха Жив. Стар., 1913 р., ст. 184). 3) Після „комори“, як відомо, дівчина втрачає право на вінок і голову її завивають наміткою, яку є підстави поставити в певний звязок з завішуванням образів, бо намітка має не тільки соціальне й релігійне значіння: вона захищає від домовика. 4) В Архангельск. губ. пастух,— коли він одружений,— повинен пірвати на весь час пастьби худоби всякі стосунки зі своєю дружиною і жити зовсім окремо від неї. Це потрібно, щоб зберегти череду. Крім того, пастух не повинен видавати з череди до кінця сезону ні одної тварини, бо инакше його обхід череди, який він робить підчас прийому, не матиме сили: чарівне коло буде розірване, і дикий звір, почувши збиток і кров, переведе всю череду. (Жив. Стар., 1913 р., ст. 183). Тут дві умови при наймі пастуха й вони між собою тісно сполучені: половий звязок пастуха з жінкою веде до розриву магічного кола. 5) З уваги Д. К. Зеленіна до вказаної замітки про наймання пастуха видно, що в населення Вятської губ. існує вірування, за котрим візник не повинен напередодні своєї поїздки спати зі своєю дружиною, бо инакше подорож його буде нещасливий. Всі ці приклади свідчать про те, що половий акт — нечиста справа. Але чому все ж таки пастух повинен жити зовсім окремо від своєї дружини? Для з'ясування цього питання звернім увагу на такі факти, які я ставлю в певний звязок з вище наведеними: 6) „Свійська худоба перебуває під особливим захистом померлих предків. Недарма ж „домовик“,— вособлення померлого предка, що залишився дома, а не пішов у далекій світ,— ближче всього стоїть именно до худоби“... Тому старі личаки призначаються для померлих предків, від яких „худоба одержує нових покровителів; для неї таким чином, є всі дані добре плодитись“... „Але, розуміється, захист померлих предків поширюється й на інші сторони домашнього життя. Коли зокрема померлий предок вирядиться разом з живим своїм нащадком куди небудь у дорогу, то від такого бажаного супутника можна очікувати тільки допомоги й успіху. Але яким чином можна викликати замогильного гостя на таку спільну мандрівку? — Запропонувати йому для дороги зручне йому взуття. На такому ґрунті ми схиляємося пояснювати обряди з киданням старого взуття в спину тим, що від'їжджають куди-небудь“... (Д. К. Зеленін: Рус-

¹⁾ Непокрита жінка — простоволоса, вона має ту ж чарівну силу, яку має відьма, чарівник (А. Потебня. О мифич. знач. некотор. обрядов и поверий, стор. 78), між нею й „нечистою силою“ утворюється контакт і т. чином „простоволоса жінка приваблює до себе домовика й иншу нечисту силу“.

ские народные обряды со старою обувью. Жив. Стар., 1913 р., стор. 15). З цим звичаєм я ставлю в зв'язок кидання чобіт молодого „в коморі“ на весіллі, а заборону пастухові жити зі своєю дружиною підчас випасу худоби, також і заборону візникові мати полові стосунки зі своєю дружиною на передодні його поїздки теж пояснюю культом предків. Тут пастух і візник приносять в жертву предкам чи іншим „хазаям“—богам своїх жінок. Але приклад з чобітьми має ще глибше значіння. Для його з'ясування треба навести декілька фактів з звичаїв, які мають місце при народженні дитини. 7) На Коростенщині при важких родинах баба дуже молиться, а коли дитина народиться завмерлою, то баба звертається до батька народженої дитини, незалежно від того чи живий він, чи ні, й голосно говорить на вухо дитині: „Андрій (імя батька) у тебе народився внук раб божий Іван (чи внука така-то)“, і завмерла дитина оживає (с. Ходаки, церковний літопис). 8) На Подоллі, щоб батько любив дитину, то при народженні завивають її в першу одіж — що небудь з одєжі батька (Етнограф. Обзор., 1907 р., № 1-2, стор. 208-10). 9) В Казанській губернії, як затримується у породіллі послід (у нас його називають сорочкою), до пуповини прив'язують личака, а в Нухинському повіті, щоб прискорити роди дають породіллі напитись води з личака (Жив. Стар., 1913 р., стор. 10). Про значіння останнього звичаю Д. К. Зеленін говорить: „Этим, думаем мы, просто хотят вызвать отвращение и позыв к рвоте“, але всі наши разом взяті приклади говорять про участь батьків і предків не тільки в половому акті, а і в народженні дитини. 10). На Коростенщині при важких родах ідуть до попа й беруть його пояса, який залишають на декілька день у породіллі. Ці приклади свідчать про вагу в давніх віруваннях східніх слов'ян взагалі, і в віруваннях українців „рода“ і „рожаниць“¹⁾, яких без сумніву мусимо поставити в зв'язок з культом предків, що А. Ковалівський („Науков. Збірник харківської наук.-дослідч. катедри істор. української культури“, ч. 2—3, стор. 162) не вважає за можливе визнати.

Про культ предків, їх участь у похоронному обряді ми ще поговоритимем, а тепер я вважаю за необхідне сказати про них декілька слів для з'ясування значіння тієї одєжі, в яку наряжають покійників. На Волині молода, коли вона непорушена, роззуває молодого, б'є чобітьми чоловіка й чоботи відкидає в бік, а в гуцулів дружба заводить молодих до комори, сам „стелить ліжник на поміст, роззуває молодого і молоду, бере собі гроші, які найде у чоботах“... (Мат. до укр.-руськ. етнології, т. V, стор. 62). На Волині молода чоботи молодого приносить в жертву предкам (домовикові), а в Галичині молоді кладуть у чоботи гроші, які служать „жертвою“ дружбі. Це роззування й цю жертву предкам і дружбі я пояснюю так: перед весіллям на дівчину одягають спідницю, плахту або поневу, що свідчить про те, що дівчина „на виданні“ або вже засватана, а в скаканні в обручі або ставанні в коло можна бачити один із засобів захисту дівчини від нечистої сили, шкідлива

1) Дуже нагадують домовика й „баєнника“ чувашські ієрихи, походження яких од предків ще можна простежити, хоча молодь уже не памятає про їх існування. Ієрихи — жінки й їх скоріш всього можна порівнювати з „рожаницями“ („Керемети и иєрихи Чуваш“, стаття А. Линева, 1926 р. рукопис).

робота якої особливо виявляється в важливі моменти (родини, весілля і смерть) людини. За думкою ж проф. Д. К. Зеленіна тут можна бачити й обрядове посвячення дівчини, після якого кровний зв'язок дитини зі своїм родом ще збільшується. Але щоб людина могла вступити в зв'язок з чужим родом, для цього їй треба духовно й кровно поріднитись з новими для неї членами чужого ворожого роду. Тому нарід має різні обряди (початок яких в магії), і ми їх зустрічаємо в ритуалі весілля, де обмін рушників-поясів, пернів, головних уборів має як магичне так і соціальне значіння, бо ці обряди призводять до зближення родів, особливо до зближення й кровної єдності молодого з молодою, дружби з друзями й т. и.¹⁾ Взагалі обряд цей веде до полового зближення певної категорії осіб—членів двох родів. Але в примітивному суспільстві при прийомі в рід пояси надівали представники рода (а ще раніш,—гуртка), а тому „розв'язувати“ пояса на молодій повинні теж представники того роду, в який молода вступає. В цьому „розв'язуванні“ пояса молодій приймали участь і предки і в битті молодою свого чоловіка його взуттям можна бачити переживання дуже давніх вірувань і колишньої бувальщини, в якій перше право на молоду було за батьками й іншими представниками й членами нового роду. Це нам потрібно мати на увазі як при дослідженні одягу покійників, так і при дослідженні інших звичаїв, які свідчать про ці давні вірування й давні форми родини в сучасних обрядах весілля й похорону.

Подамо ще де-кілька додаткових екскурсів.

Коли в похоронному обряді ми зустрічаємо ритуал весілля або окремі його елементи, то, цілком зрозуміло, що й весільні звичаї в похоронному обряді мають такеж значіння, яке вони мають і в ритуалі весілля. Про деякі з цих звичаїв, поскільки це було необхідно для з'ясування ритуального значіння одягу покійників, ми вже говорили, але до сказаного вважаємо за потрібне додати деякі пояснення. „Весільні звичаї, каже проф. Євген Кагаров, розподіляються на дві головні категорії: 1) звичаї, що відбивають на собі послідовну зміну різних моментів в історії шлюбу, та 2) пережитки первісної магії. Магічні елементи в весільному ритуалі, своєю чергою, розподіляються на три групи: а) карпогенічні обряди, себ-то такі, що мають завданням забезпечити молодим діти та плідність, б) апотропеїчні дії, себ-то такі, що одвертають злих духів, погане око й інше, і в) катартичні, себ-то такі акти, що очищують“ (Етнографічний Вісник, кн. 2. Київ. 1926, стор. 27). Але й звичаї першої категорії мають різне значіння, бо в них, як і в цілому весільному ритуалі, що обіймає багато обрядів—соціальних, правничих, економічних, релігійних, магичних і т. д., з'єднані... риси багатьох нашарувань, що йдуть од глибокої давнини й склались під самими різними

¹⁾ Але обручі і перні одночасно, коли приймемо до уваги відому волю в полових стосунках молоді до одруження, що зустрічаємо у деяких народів, свідчать і про обмеження цієї їх волі, бо після заручин молода і молодий набувають право на певне зближення й одночасно обмежуються в цих правах, бо повинні належати лише одно одному, а не іншим. Ці права й одночасно обмеження їх треба мати на увазі при аналізі обряду підперезування дружби й інших учасників весільного ритуалу, які мають або мали в давні часи права на полові стосунки з певною категорією осіб, а не зі всіма учасниками обряду.

історико-культурними впливами“ (Матеріали по свадьбе и семейно-родовому строю народов С. С. С. Р., Ленинград, 1926, стаття Л. Я. Штернберга „Новые материалы по свадьбе“, стор. 7).

Значіння (ритуальне) убрання й подарунків велике й різноманітне. Подарунки мають символічне, магічне (напр., на стор. 88-ій „Матеріалов“ — „дружка“ кладе образа за рушника на грудях; тут образ збільшує охоронну силу рушника) й инше значіння, але разом з тим „свадебные дары и отдаривания служили, с одной стороны, для выражения взаимной дружбы и расположения двух до того времени чужих, нередко враждебных родов, а, с другой стороны, ими выражается взаимная любовь жениха и невесты“ (А. Смирновъ, Очерки семейныхъ отношений по обычному праву русскаго народа. Москва, 1877, стор. 178). На весіллі „любов“ має місце не тільки між молодими, а й між „дружками“ (Матеріали по свадьбе, стор. 71), боярами (А. Смирнов, стор. 21) і відповідними дівчатами і просто між весільними гостями (Матеріали по свадьбе, стор. 83 і А. Смирнов, стор. 51—53). Отже це значіння подарунків можна поширити, коли не на всіх дорослих осіб, то хоча-б на певну категорію їх (дружбу, бояр, дружок). З подарунками ми зустрінемось і при похороні неодружених, а тому й це значіння їх треба мати на увазі. На наречену (Лужський повіт) надівають рибальську сітку, в котрій вузли не розв'язуються, — в Кадн. п. таку „мережку“ надівають після „лазні“ ще напередодні весілля і не здіймають протягом всього весілля. Але в Новгородському повіті шматками („обрывками“) сітки зав'язують ноги нареченої біля колін. В Галицькому повіті наречену підперезують сіткою, а на шию вішають „намисто“ з бурштину. В Новгородському повіті всім учасникам весілля шматками сіток зав'язують ноги біля колін, а в Ветлужському краю молодому поверх сорочки разом з шовковим поясом пов'язують сирову нитку з 40 вузлами и 40 богородичними молитвами (Матеріали по свадьбе, стор. 93—94). Все це — апотропеїчні ідеї, але підперезування сіткою свідчить теж проте, що нею (вузлами) бажають збільшити магічне значіння пояса. Тому в указаній сітці з обручами, як і в сітці на ногах, намисті на шиї, нитці з вузлами й молитвами, є, на нашу думку, й магічне значіння кола. Слід зауважити, що коло либонь завжди має апотропеїчне значіння, чого не можна визнати за вузлами, завязками й т. п., бо їх зав'язують і на шкоду людині. При дослідженні одержі й постелі покійника це теж потрібно мати на увазі.

В деяких місцях Великоросії наречена до весілля нікуди з дому не виходить і „лица посторонним не кажет“. Коли йде митись у лазню, то теж закривається хусткою. До церкви (і в дім молодого) йде, закрившись хусткою, якою „покривав її жених напередодні“ (Матеріали по свадьбе, стор. 52, 66, 92 й 94). В домі молодого (у Великоросів) покривець здіймає або хоче зняти (А. Смирнов) батько молодого, що свідчить про певні бажання й давні права на молоду батька, представника роду. Це покривання молодим своєї нареченої хусткою в домі її батьків має таке ж символічне значіння, як і розривання „шварки“ на голові гуцулки: молоді перші пред'являють свої права на дівчат і т. чином позбавляють (символічно) своїх батьків їх дав-

ніх прав на них. При скиданні покривця або вікна (А. Смирнов, стор. 29 і 41—43) і при перекупуванні „шварки“ яскраво помітно насильство чоловіка над жінкою, але чимало є прикладів (А. Смирнов, стор. 54 і 55, Матеріали по свадьбе, стор. 26, Jan Piprek, *Slawische Brautwerbungs—und Hochzeitsgebräuche*. Stuttgart 1914), коли жінка одружується добровільно, й як вираз цього її добровільного акту,—вона передає любій людині символи своєї дівочості: вінка, пояса, повязку або хустку й інші речі. Ці звичаї треба мати на увазі й при дослідженні похоронних обрядів, де вони, особливо при похороні осіб неодружених, зустрічаються досить часто.

Деякі весільні звичаї яскраво свідчать про те, що дівчина — молода розлучається зі своєю дівочістю в домі свого рода, де вона офірує її представникові рода або родовому богові (А. Смирнов, ст. 54 — 55). Для нас особливо вагу має такий весільний звичай: у Вятській губернії нареченій в останню перед шлюбом ніч стелять постіль на лавці в „красному“ куті, де вона спить цілу ніч (усні відомості одержав од аспірантки Ленінградського Університету Н. Н. Тихоницької, родом з Вятської губернії). Цей звичай матиме своє значіння при дослідженні постелі й домовини покійника (особливо дівчини), а тому зараз на ньому не будемо зупинятись, але зауважуємо всеж, що в даному разі він має символічне значіння офіри домовикові. У Великої Росії існує обряд мити наречену в лазні. Цей обряд свідчить про те, що дівчина офірує свою дівочість „бавнікові“ (Известия Академии Наук, 1917, стаття проф. Євг. Кагарова: „О значении некоторых русских свадебных обрядов“, стор. 645) — хозяйіну, й для цього відбувається в лазні їх весілля. Обрядове миття в лазні дає змогу зрозуміти й обряд биття молодою свого нареченого чоботом у нас на Волині. Так, напр., в лазні молода б'є своїх подруг поясом або ланцюжком од хрестика (Рибинськ. пов.) або „хвощаєт“ дівчат вінком (існує приміта, що та з дівчат, на котру впаде перший удар, цього ж року вийде заміж) (Череповецький пов.). В Ветлужському краї перед миттям в лазні частують дівчат. Дівчата роздягають молоду, роздягаються самі, п'ють вино, поять і молоду, закушують „губиною“, огірками, капустою. Після цього на „каменку“ піддають квасу з хмелем або вином (в Мих. і Вишневол. вол.), також льють на „каменку“ приготоване пиво; рештки його допивають дівчата. В деяких місцях миють молоду милом від молодого; помитись цим „жениховим“ милом приходять і дівчата. Молоду парять примовляючи:

„Дуйся, хохол,
Раздувайся, хохол,
После завтра, хохол,
Будеш женихов“.

„Парила, напарила,
Чеботом ударила.
После пару, после жару
Жанишок тебе наярят“.

(Матеріали по свадьбе, стор. 67).

Тут що до вінка можуть бути різні здогади, а тому нам потрібно звернути увагу на отщо: вінка прикрашують, а „каменке“ приносять офіру (вино, пиво). „Молоду не спускають „з полка“, доки вона не назве молодого по іменню й батькові, і що більше вона не називає його, то вище підіймається її авторитет в очах її подруг“. (Матеріали по свадьбе, стор. 67). „Молода рідко коли віддається мужу в першу і в дві дальших ночі“ (Мате-

ринали по свадьбе, стор. 147), і не віддається, на нашу думку, тому, що в ці ночі вона повинна була належати представникам рода (в Черногірщині в ці ночі з молодою сплять брати молодого, про цей звичай символічно свідчать деякі звичаї у східних слов'ян). Тому то молода й захищає свою дівочість в першу шлюбну ніч: рве на своєму мужі сорочку, дряпає обличчя, кусає. В лазні теж не чоловік являється першим, але тут-же,—й це заслуговує на увагу,— „после пару, после жару“ відбувається й „величание жениха невестою“,— визнання за ним його шлюбних прав. Крім того, речі, що були вжитку молодих, особливо молодої, її вода й її подарунки, оживляють і збільшують плодючість, а удари її прискорюють дівчатам вихід заміж. Пояснюється це примітивним світоглядом, згідно з яким „хохол“ — жіночий половий орган — жива істота; живим являється й прикрашений вінчик, в якому теж перебуває сила „баєнніка“, давнього представника роду. З обрядовою їжею, з речами-подарунками й самими ударами молодої передається її сила присутнім жінкам. Творчі сили предка можуть заховуватись і в чоботях молодого, весільному ритуальному взутті. Ударивши ними по голові, молода передає свої творчі сили й своєму подружжю, бо вони обоє в однаковій мірі зацікавлені в плідності, в дітях, за допомогою яких зміцнюється їх союз і утворюється зв'язок з родом і предками. Але спліднюючі й живлючі сили перебувають тільки в непорушній (Известия Академии Наук, стор. 645), а тому молода, яка до вінчання втратила свою дівочість, ударом чобота може викликати лише гнів предків і смерть своєму чоловікові. Щоб бути плідною, молода б'є чоботом і по „хохлу“, а щоб збільшити шанси на цю плідність і, так би мовити, оплодотворити свого чоловіка, вона посилає молодому свого вінника, яким він і миється в лазні (Матеріали по свадьбе, стор. 85). Схиляюсь до думки, що символічна офіра дівочости домовикові або „баєнникові“ смутно нагадує давню бувальщину, в якій молода свою дівочість спочатку віддавала представникам спорідненого гуртка, згодом — рода. Через те офіру дівочости божицю можна генетично вважати за пізніше явище, яке повстало під впливом давніх родових полових стосунків. Пізнішим явищем треба визнати гроші, які фігурують в значенні оберегу й платні, й про які ми вже згадували вище (гроші в чоботях — див. Матеріали по свадьбе, стор. 93). На підставі всього сказаного в ударі чоботом, як і в ударі вінником можна бачити, за термінологією проф. Євг. Кагарова, карпогенічний обряд, в основі якого — магія. В лазні молоду обливають водою з джерела, завчасно принесеною з трьох місць — „чтобы смыть свою девическую шалость“, а також, щоб захистити від нечистої сили (Матеріали по свадьбе, стор. 67).

„Девическую шалость“ змивають з молодої для того, щоб дати їй змогу чистою ввійти в чужий для неї рід її чоловіка, в домі якого, для прийняття її в цей рід, теж відбуваються відповідні обряди. За допомогою подарунків і інших річей устанавлюється споріднення між членами двох ворожих родів, а зв'язок з предками — офірою (й іншими магічними діями). В покриванні молодим своєї нареченої покривцем і навіть в розриванні „шварки“, як це зауважив мені проф. Євг. Кагаров, теж можна бачити акт „порабощения к роду“ молодої, але одночасово, на мою думку, ці звичаї мають і юридичне

значіння. Переданий молодю її нареченому віник, як і обливання чистою водою, теж сприяє спорідненню й зближенню. Миття молодих і покійників — катартичний акт, та миття покійників в деяких похоронних обрядах (напр. миття в с. Ходаках покійниці дівчини) треба ставити в певний зв'язок з цим катартичним актом підчас весілля. Цей весільний обряд миття помираючої людини особливо виразно помічається й не викликає ніяких сумнівів в описаному Ібн-Фодланом похороні Руса.

„В деяких випадках, каже Б. А. Куфтін, селянки обмежуються в своєму убранні одною сорочкою, обов'язково лише підперезавши її“. Так, є особливі „познивные“ сорочки, в котрих вони ходять підчас жнив. Ще недавно дівчата ходили до церкви в одній сорочці, підперезавши її поясом. „До сього часу дівчата до 14 років, доки не з'являться перші ознаки дозрілості, всюди в описаному районі (Мещерський край), де недосить закріпився занесений сюди сарафан, ходять в одних сорочках“. „Вековечные девушки так, бывало, в одной рубахе всю жизнь и проходят“, кажуть селяни. Старі жінки теж ходять в одних сорочках“ (Б. А. Куфтін, Материальная культура русской мещеры. 1926, стор. 19—27). Тут звертає на себе увагу сорочка, яка покромє і своїм ритуальним значінням нагадує святкову сорочку Ходаківських жінок, бо „посвяток“ справляють собі як дівчата „наречені“, так і „молодухи“, тільки в них зверху на сорочку одягали звичайне вбрання. У руської мещери є й тип сорочки, в якій станок не цільний, сорочка ділиться на дві частини — верхню, немов блузку, що зветься „рукавами“ й нижню — „подставец“, часто з грубою тканини. Цей тип сорочки Б. А. Куфтін застосовує до східно-слов'янської одєжі, а сорочку без рукавів, поруч з якою він ставить сарафан, вважає за південно-слов'янську, західно-європейську.

В цих сорочках населення Мещерського краю й Коростенщини падають на очі такі спільні їм особливості. Буденною сорочкою у Ходаківських, Купчинських і Каленських жінок є „простака“ та „сорочка на станку“; у руської мещери такою одєжею є „навздевна“ чи особливо „познивна“ сорочка. Ці сорочки напевне є давні сорочки населення. Вишивки на сорочках — пізніше культурне явище. На „додульних“ сорочках Ходаківських жінок вишивок мало й вони єсть лише на чохлах і комірі; на сорочках „з рукавами“ вишивок вже більше, а на сучасних сорочках шляхтянок вишивки мають тенденцію зайняти все поле рукава. Стара генерація ходаківських жінок такі сорочки на своїх дочках вважають за „мужицькі“ і завдячує це впливові революції. В додільних сорочках в Ходаках вінчають і ховають дівчат. „Сорочка з рукавами“ у Ходаківських жінок не має того ритуального значіння, яке має додільна сорочка але все-ж таки ця сорочка в порівнянні її до „сорочки на станку“, а особливо до „простака“ більш урочиста, вона вихідна, святочна, як і сорочка „з рукавами“ у жінок Мещерського краю. Поскільки-ж „сорочка з рукавами“ має все таки ритуальне значіння, то в ній теж можна ховати дівчат в с. Ходаках. Чи можна в сорочках, що мають „рукава“, вінчатись і йти на той світ дівчатам Мещерського краю — не відомо, бо з праці Б. А. Куфтіна про це не можна довідатись.

В Мещерському краї сорочка „посвяток“, крім иншого, прикрашується

кумачовими частинами. В сорочках же „горемычних“ комір завжди розшивається червоним, але кумач не вшивається. Не вшивається „кумак“ і в вінчальні сорочки (Лубеники, Увес), котрі тим і подібні були до жалібних; бо й, дійсно, зі сльозами одягала її наречена до вінця, каже Б. А. Куфтин. Але в „подвенечних сорочках“ є прикраси; червоний колір в ній єсть, значить уникають кумачових вставок, а не червоного коліру — прикрас. Це підтверджується весільними звичаями в інших місцях Великої Росії, де на „девичнике“ молоду вбирають у весільну одіж, в коси влітають стьожки, а на голову надівають червоний „отдирок“. Ритуальне значіння „горемычної“ і вінчальної сорочки одне й теж, але не „сльозами“ пояснюється це їх значіння. Молода плаче перед вінчанням і для вінчання вона надягає вінчальну сорочку, але зі сльозами вона йде в лазню, куди урочисто несуть дівчата її білизну, що вона одягає, помившись (Матеріали по свадьбе стор. 66). Цікаво як раз, що на „девичнике“ на молоду одягають червоний „отдирок“, тут-же вона віддає свою „красоту“, а іноді віддає свою „красоту“ в день вінчання. З „красотою“ (червона стьожка), яку у нас часто (Волинь) називають „каліною“ поруч згадується „цветно платице“. „Красоту“—дівочість молода втрачає в лазні (символічно), а фактично після вінчання, після шлюбної ночі. Після цього стає цілком зрозумілим звичай, згідно з яким молодій, коли роблять „бабью прическу“, кокошник вкривають хусткою й надівають де кілька хусток, але червоних хусток не надівають,—„красуха к детям пристанет“ (Матеріали по свадьбе, стор. 72 і 128—129). „Красуха“ те-ж вимагає пояснення, але це ми зробим в дальшому. Схилиюсь до думки, що в унікальні червоного кольору (червоних стьожок наприклад) на Лубенщині при похороні дівчат теж є в основі відповідне, а можливо й цілком подібне,—вірування, що може бути з'ясоване вивченням відповідних звичаїв і вірувань на Лубенщині.

„Дівчину заплітають по раз перший, як їй минуло вже п'ять років; до сеї чинности запрошують сохтівну жінку; така заплітає волося серед голови у хрест ось як: бере з переду, з потилиці, від правого уха і від лівого, і звязуючи те волосє на середині, каже: як я зvezую усе волосє на тобі, аби сі тримало з усіх штирох боків, так аби сі до тебе везали з усіх боків парубки, одівці, дідицькі сини, та й котре май старші парубки у краї, котрий тебе уздрит, то так аби за тобов умлівав, як риба за водов!“ З того часу дбають вже більше родичі бодай про те, аби дівчина чи хлопєць у тім віці, мали на собі окрім сорочки, яке иньше лудинє. (Матеріали до українсько-руської етнології, том V, стор. 8, „фіровщина“). Ця „фіровщина“ має своє значіння і в похоронних обрядах українського народу: „Аби мерлець не ходив по світі, треба все щось давати бідним, то сорочку, то хустку, то за душу гроші дідам. Як мерлець ходить, то треба взяти з фелона або з якого убрання церковного шматки і викурити ними всюди“. „Нехрещені діти не ховає піп, але баба (акушерка) закопує в ночі на цвинтарі. Йде не оглядаючись і посипує за собою дорогу маком. Пізнійше душа тої дитини літає і кричить: Хресту. Як хто учує, мусить удерти з себе кавалок одежи: сорочки, спідниці або хустки, кинути дитині і сказати: як

хлопець, то най буде Іван, або як там, а як дівчина, то Марія або т. п. Також літають такі діти, що їх мами затрачують. Ті діти літають і кричать: „щоби мама не прощена, що я ходжу не хрещена“. (Етногр. збірник, т. XXXI—XXXII, стор. 302). Через сім літ „потерчата“ перетворюються в „мавок семилітов“. Потерчат на могилках не хоронять, а більш в тих місцях, де ходить багачко людей: „хто—говорить народне повір'є—почує голос їх (вони просять у прохожих крещення), то тому треба що небудь кинуть і, кидаючи, дати йому ймення, то те потерча й буде уже охрещене“ (Шейковський, випуск I). „Нехрещених потерчат гріх класти на гробовищі, їх закопують де-небудь під деревом. Кажуть, що душа потерчати переходить у пугача, тим він більше й живе на гробовищі“ (Чубинський, Труды екснед., див. похорони). Наведені приклади свідчать про те, що сорочка є давня не тільки спідня, але й верхня одіж. Заслуговує уваги й той факт, що старі жінки ходять в одній сорочці; иншого окрім сорочки „лудиня“, яке потрібне гуцульським дітям після обряду ініціації, або дівчатам після дитячого віку (Мещерський край), цим жінкам вже не дуже й потрібно, вони як і „вековечные“ дівчата або „домовухи“ (Матеріали по свадьбе, стор. 28) можуть ходити і в одній сорочці, тільки сорочка мусить бути підперезана. Це підперезування, як і підв'язування волосся на голові дівчинки—апотропеїчна дія, охоронна сила якої особливо потрібна підчас дозрілості людини: не даром же це підперезування ми зустрічаємо при обряді ініціації або підчас весілля. Але підперезування ще має й магічно-юридичне значіння, бо ним определяються права й обов'язки подружжя, живої й мертвої особи. Про символічне значіння „ров'язування“ чоловіком пояса на жінці й про його соціальний зміст ми вже згадували. Апотропеїчне значіння має й задня запаска, яку дають гуцули померлій дитині, та ця запаска свідчить теж про те, що обряд ініціації вже відбувся, що мрець—доросла людина. На підставі всього сказаного про ритуальне значіння сорочок підчас весілля й похорону жінки, ми можемо припустити, що додільна сорочка ходаківських жінок = „посвятку“, а „посвятко“ = „горемычної“, але останню все-ж треба вважати за давнішу сорочку, бо давня сорочка більше має ваги підчас вінчання й підчас жалоби: нею устанавлюється зв'язок з предками. Цю нашу останню думку підтверджує й ритуальне значіння єврейського „кителя“. „Смертна сорочка в котрій хоронять мерців, шнється з білого полотна й називається „китель“. Звичайно, молода при вінчанні дарує таку сорочку своєму молодому; коли когось приводять до присяги, то одягають його в „китель“, щоб залякати й наставити. Благочестиві надівають „китель“ підчас молитви, в день нового року, Іом-Кипур (П. П. Чубинський, Труды, т. VII, стор. 25).

Висновки.

У свій дослід „Одіж покійників“ я ввів деякий фактичний матеріал, що немає безпосередних стосунків до одіжі мерців, але дає уявлення про соціально-релігійне й магічне значіння одіжі дорослих. На цій одіжі дорослих за довгий час її існування й еволюції відбилися різні культурні впливи,

а головне відбулись великі зміни що-до призначення тої або іншої складової частини убрання людини; в наслідок еволюції одежа кінєць кінцем загубила своє початкове культове значіння, що відіграла в свій час при виконанні певних обрядів, а також зменшилась і магічна сила одежі в повсякденному житті людини. Але все таки при виясненні ритуального характеру цієї одежі, ми можемо розглядати її як одіж крєвно-спорідненого гуртка людей або рода, який передавав її з покоління в покоління з давніх часів, а тому значіння одежі дорослих в обряді й звязок її з культом предків теж можна вважати за надзвичайно давній.

Одіж дорослого людина одержує підчас посвячення або весілля; як в першому, так і в другому випадкові ця одіж є „святкова“. Але поскільки ця одіж є і одягом батьків (при посвяченні-христинях), чи роду (напр. при вступі в новий рід, при одруженні), то людина через одежу стає справжнім членом родини або роду. Пояснюється це тим, що в одежі заховується сила її власника ¹⁾, і людина разом з одежою переносить на себе силу й властивості свого чоловіка ²⁾, або батьків чи членів роду, в який вступає при ініціації або адоптації ³⁾.

Через одежу як про це яскраво свідчить жидівський китель, новий член родини устанавлює свій звязок не тільки з живими членами свого нового роду, а навіть з померлими предками. Живі члени роду повинні „годувати“ померлих. Предки зацікавлені в продовженні роду на землі ⁴⁾, а тому вони й допомагають в народженні дитини ⁵⁾, яка часом є новим втіленням одного ж з тих предків. На сліди цих вірувань ми хоч і побіжно вказували в своєму досліді „Одежа покійників“. Приймання до роду і стану дорослих оформлюється через сучасні христини й „фіровщину“ гуцулів. Шлюбне життя освячує весіллям. Весілля теж є один із видів посвячення. Ці обряди нам потрібно мати на увазі, бо від них залежить доля мерців на тому світі. Напр. „потерчата“ — нехрещені діти ⁶⁾ після своєї смерти вимагають од людей охрещення. Щоб охрестити „потерча“, потрібно йому дати ім'я й кинути що небудь з одежі дорослих. „Потерча“ через сім літ стає мавкою або русалкою ⁷⁾. Русалки називаються ще „владеницями“ і теж вимагають одежі, навіть „наміточок“ просять. А на Коростенщині існує вірування, що засватана й обвінчана дівчина, коли вмере без обряду весілля, то теж стає русалкою і теж називається „владеницею“.

В русалках як і в наших „дідьках“, каже ак. М. Грушевський ⁸⁾ „помішались поняття душ померлих, нехрещених дітей з водяними й пільними німфами, духами збіжа, і назва русалок і мавок (навок, від навь-мерлець)

¹⁾ П. Кушнер (Книшев), Первобытное и родовое общества. Москва, 1925, стр. 122.

²⁾ Михайло Грушевський, Істор. укр. літ. ч. I, ст. 152.

³⁾ Катерина Грушевська, З примітивної культури, ст. 110—193.

⁴⁾ К. Вейлз, Первобытное общество и его хозяйство, 1923. стор. 63.

⁵⁾ Витольд Клиндер, Животное в античном и современном суеверии, Клев. 1911 стор. 34.

⁶⁾ П. Чубинский, Труды, т. IV, похороны.

⁷⁾ Етнограф. збірник, т. XXXI—XXXII.

⁸⁾ М. Грушевський, Істор. укр. літ., стор., 185—6.

перейшла на сі образи“. Але за вказівкою ак. Соболевського слово „навь“ значить не тільки мерця, але і злих, неприязних духів (болгар. навь—недобрі духи жіночого роду). Я гадаю, що в наших русалках і треба бачити духів, душі жіночого роду, а в мавках—взагалі душі завчасно померлих „заложных“⁹⁾, за терминологією Д. К. Зеленина, дівчат і хлопців. Ці „заложные“ завчасно померли без обряду посвячення й весілля, а тому вони не мають права на вхід в рід предків і не мають права на нормальне шлюбне життя.

За сучасними уявленнями народу русалки живуть з водяниками і взагалі перебувають в близьких стосунках з нечистою силою. Завчасна смерть дитини, засватаної дівчини або потошення в річці, це є воля цих „богів“—сучасної „нечистої сили“. Як „потерчата“ вимагають хрестин, так русалки потребують весілля, бо право на шлюбне життя дає „намітка“. Але русалки-владениці і взагалі завчасно померлі стоять в щільному звязкові з відродженнями¹⁰⁾, воскресенням природи, а тому культ їх, як і культ предків, будемо розглядати в звязку з тими обрядами нашого річного календаря, в яких зустрічатимем елемент похорону або весілля.

Похоронний обряд—не весілля, але наявність весільного ритуалу або навіть окремих його елементів вже свідчать про те, що при похованні людини воно або навіть певні його відзнаки потрібні померлій людині. Весільна одіж на померлій одруженій людині свідчить про її одруження. Дослід над одягом покійників до де якої міри пояснює нам необхідність весільного ритуалу для людини, що йде „на той світ“.

⁹⁾ Д. Зеленин. Очерки русской мифологии. ч. I, 1916 г.

¹⁰⁾ Евг. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции, С.-Петербург, 1913, стор. 148—154.

К. КВИТКА.

Керівник Музично-Етно-
графічного кабінету У. А. Н.

ВІДДИХ У НАРОДНІХ СПІВАХ.

Виразна павза в народніх співах приходить, за рідкими винятками, в кінці строфи і може або стояти поза ритмічною мірою пісні, або враховуватися в міру. Павза поза мірою може бути дуже розмаїтої довжини — від найменшої, потрібної для передиху, до такої великої, що повстає не перерва в співі, а перерва співу, як бавлення даного моменту; учасники хору іноді навіть розмовляють поміж строфами тої самої пісні. В записах зазначається звичайно тільки павза того роду, коли остання міра зворітки не заповнюється музичною матерією до кінця, але й у цьому разі зостається невідомим, чи павза обмежується тим часом, що зостається до міри, чи, може, додається до того часу ще врегульована або довільна перерва поза мірою.

Від майбутніх докладніших записів сподіваємося зуповнення зазначеної прогалини, постережень над тим, в яких родах пісень, при яких нагодах, при якій обстанові ці межистрофові павзи бувають довгі, і коли вони бувають короткі; як що павзи музично не мензуровані, то бажані виміри їх довгости за точним годинником, — розуміється, при умові, що темп співу визначено за метрономом; коли павзи не однакові — бажане зазначення мінімуму, максимуму і тої приблизної довгости, яка постерегається найчастіше (вона може не збігатися з середньою арифметичною)¹⁾.

Серед строфи постерегаються короткі передихи, що звичайно зовсім ігноруються в записах тому, що записувачі не надають їм жадного значіння, але й при принципіально уважному до них ставленні визначати їх здебільшого надто важко.

Записування мелодій вимагає такого напруження, що за всім гідним уваги нема змоги рівночасно стежити, і для того, щоб вичерпати мелодичні й ритмічні деталі та варіяції, записати докладно текст, треба так використати охоту співця повторювати ту саму пісню, що вже неможливо досягти дальшого повторювання щоб перенести увагу на відзначування передихів — бо для цього ж треба знову переслухати цілу пісню до краю і перевірити, чи в усіх строфах передихи робляться на відповідних місцях. Співець від надмірного повторювання тої самої пісні нудиться, знеохочується, і дово-

¹⁾ Пор. уваги з приводу фермат у моїй розправі „Укр. пісні про дітозгубницю“ Етн. Вісник. кн. 3, ст. 134.

диться берегтися того, щоб терпець йому не увірвався, і щоб він не відмовився співати далі інших пісень. Тут треба детальніших дослідів дождити від таких екскурсій, в яких брало-б участь, крім лінгвістів, два музиканти, що рівночасно фіксували-б ту саму пісню, концентруючи увагу один на одних сторонах виконання, другий на других. Ще більшого можна сподіватися від добре підготованих записувачів, що працювали б не екскурсійно, а стаціонарно і могли б вислухувати ті самі пісні при різних нагодах, — коли їх співають для своєї власної охоти і з власної ініціативи люди різного віку, різної міри здоров'я, в різних умовах, в різні моменти, — як втомлені і як мають свіжі сили, — і тоді тільки можна з'ясувати, чи справді існує правило припасовувати віддих до словесних цезур, чи може, віддих робиться в різних пунктах, в залежності від того, коли саме не стане духу.

На моє постереження передихи часто не служать до естетичної мети фразування, і, здається, переважає принцип безперервного legato аж до кінця строфи; це особливо позначається в гуртовому співі, бо там здебільшого співаки роблять передихи нерівночасно, і тому спів у цілості робить вражіння повної непереривності аж до кінця зворітки.

Я не постерегаю, щоб у строфових піснях, коли появляються нерегулярні павзи-передихи, то-б-то такі, що приходять не в відповідних до себе пунктах в виконанні різних строф, ці павзи мали естетичне значіння, були замірені на психологічний ефект, служили до експресії залежно від поетичного змісту тої чи другої строфи або від формальних особливостей тексту, напр. різного словорозтину в різних віршах тої самої пісні. Такі нерядні передихи, мабуть, завжди мають чисто фізіологічну причину й мету, місце й частота їх залежить від віку, фізичних властивостей співака, стану його здоров'я в момент репродукції пісні, від ступеня його вправності, звички співати. Навіть молода й здорова людина, як довший час не поспіває, напр., через піст, жалобу, — буде зразу потім робити павзи частіше, ніж перед перестанком. Проте не можна заспокоїтися на тому, що дослідникові етнофонії про такі невіпорядковані передихи зовсім байдуже: для вивчення народньої музичної естетики важливо постерегати, в яких місцях співак намагається не робити передиху, не вважаючи на очевидну фізіологічну потребу, і робить зусилля, щоб дотягти дух до пункту, в якому його естетична свідомість допускає віддих. Але насамперед треба дуже вважати й на такі передихи, щоб установити, чи справді вони нерегулярні. Одно те, що віддих приходить в несподіваному місці і не оправдується логікою мелодії або тексту, ще не дає підстави його занехаювати, записуючи пісню: коли ця несподіванка повторюється у відповідному пункті всіх строф пісні, то ми маємо діло з явищем, яке вимагає фіксації та досліду.

Передих, контрольований естетичними принципами співака, звичайно, але не завжди, служить до музичної інтерпункції, і ця інтерпункція тільки в нерівноскладових рецитованих продукціях (думи, голосіння) не зв'язується визначеними відстанями; в строфових піснях інтерпункція однакова в усіх зворітках. Здебільшого інтерпункція через павзи комбінується з другим способом — удовженням граничних (останніх, рідше перших) складів строфи, віршу

чи силабічних груп, на які ділиться вірш. Такі удовження або збільшують пер-
вісну величину ритмічного „розділу, або не збільшують і пояснюються звичайно
стягненням: з основного



виглядається (гіпотетично)



Останнє є найулюбленіша укр. схема 14-складового віршу, т. зв. „коломиїко-
ва“ (правдоподібно, наведена тут дорога, якою до неї прийшли, не була єдиною).

Без павз, розуміється, не обходиться і тоді, коли членування твориться
за поміччю ритмічних удовжень. Межи строфами павза неминуча (окрім
рідких способів, як схрещування в хорovому співі,—про ті способи буде мова
в іншому місці). Наприклад, в „коломиїковій“ зворітці в двох рядків типу
В звичайно потрібний хоч мінімальний передих між першим рядком і
другим; павза між цілим двовіршом і наступним звичайно значніша, проте
буває невиразна й неоднотайна (особливо коли маємо діло з властивою
„коломиїкою“, де двовірш становить логічну цілість, і перехід до іншого
двовіршу може бути рівнозначний переходові до іншої пісні). Тільки ви-
нятково схема $\downarrow \downarrow$ видержується адекватно в 2-м вірші—в великій кількості
коломиїок у збірникові П. Роздольського—Ст. Людкевича це трапляється
тільки в №№ 1197 (коломиїка з рефреном), і 1199 (взагалі відмінної форми).
Звичайне закінчення 2-го віршу—коломиїки є $\downarrow \downarrow \uparrow$, отже тут ясно позна-
чається потреба зробити помітний передих після аж двох 14-складових вір-
шів яко мога скоріше, не додержуючи навіть нормальної вартости останнього
складу, яка вияснюється в I вірші. Павза коштом довгости останнього тону
неминуча, коли коломиїки співаються одна за другою в неперериваній мірі.
Гуцульські коломиїки виявляють значні відміни в закінченнях: саме, там
приходять форми (С) $\downarrow \downarrow \uparrow$ ¹⁾, (D) $\downarrow \downarrow \uparrow$ і (E) для 1-го вірша $\downarrow \uparrow$, а для
другого $\uparrow \downarrow$ (остання відміна звичайна й для пісень не скочного і не жартів-
ного характеру на цілій Україні):



Тани жбиль ми то ва ри шу, шчом дау чер во но го.



и лиш бом сьи на цы лу вау лич ка ру мья но го.

¹⁾ Галицько-руські народні мелодії зібрані на фонограф П. Роздольським, списав і
зредатував Ст. Людкевич. Етнографічний Збірник Наукового Товариства ім. Шевченка
у Львові, т. XXI—XXII. № 1191, пор. №№ 1188, 1190, 1193.

2



1. Вой ку-йи за-зу-леч-ка, ой ку-йи, вой ку-йи,
2. Ма-ше-ру-йи, ма-ше-ру-йи во-ро-жень-ка ўби-ти,

Д



2

фай-ний ма-йор мо-ло-денький по-лем ма-ше-ру-йи.
та про-ши сьа фай-ны лъупки, проши сьи й ди-ви-ти.



Е

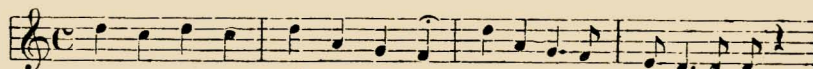
Тай да-лас ны, мо-йа невь-тьо, тай да-ла, тай да-ла,
та йак то-ту ко-ло-пень-тьу йа ў бо-ло-то ўпха-ла.

Останній запис (Е) залишає невідомим, як довгий буває передих, коли за цєю зворіткою слідує інша; так і в усіх записах,—про це вже було тут говорено. Повстає питання, чи форма С

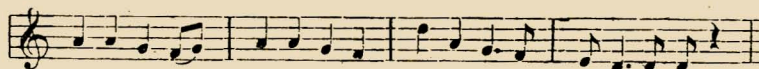


є первісна (бо ізохронічна) чи, навпаки, пізніша, похідна від форми В (яка дає двом останнім складам вдвоє більші вартості) і витворена з потреби мати час на достатній віддих, не порушуючи встятності ритму при повторенні мелодії у строфовому співі.

В одій хорватській пісні:



Pre-cve-lo je dre-vo sa-da, svim ju-na-kom ma-lo hla-da.



Pre-cve-lo je dre-vo sa-da, svim ju-na-kom ma-lo hla-da.

другий 8-складовий вірш мусів би в основній ізохронічній формі, що виявляється в першій вірші, виглядати так:



а бачимо такі модифікації: пунктуацію в обох видах $\underline{\cdot}$ та $\underline{\cdot}$ і зменшення вдвоє ритмічної вартості останніх двох складів ($\underline{\cdot}$), (коли виво-

дити ритмічну форму каденції безпосередньо з первісного ♩), або зменшення втрое вартости самого останнього складу, коли й для останніх двох складів припустити проміжну форму ♩ ♩.; подібну ритмічну будову я знайшов ще в одній угорській пісні, теж як ви́вняткову⁴⁾. Таке скорочення можна пояснити потребою зберегти більше часу на віддих, щоб дальшу строфу почати, не порушаючи міри.

Членування на силабічні групи в середині віршу взагалі не позначається регулярним передихом; ось, либонь, рідкий ви́вняток (під літ. α):

α

Ей там ў поли віў-са ни-ва, ей там ў поли віў-са ни-ва,
гей зе-ле-но-го по-ло-ви-на, гей, зе-ле-но-го по-ло-ви-на.

β

Гей там ў поли віў-са й ни-ва, гей там ў поли віў-са й ни-ва,
гей зе-ле-но-го по-ло-ви-на, гей зе-ле-но-го по-ло-ви-на.

(До цього і дальших прикладів, узятих з записів Ст. Людкевича, треба пояснити, що Ст. Л. відкидає поділ на такти, — в його зазначеннях перетинки, що мають вид тактових рис, відповідають віршовому членуванню тексту).

Як видно з варіанту β, що походить із того самого села, павза після слова „зеленого“ не обов'язкова; може, варіант α співала людина слабшого здоров'я і мусила зробити віддих перед підйомом на сексту; що далі при повторенні тих самих слів теж зроблено павзу в відповідному місці, там уже не спричинену підготуванням до мелодичного скоку, це пояснюється аналогією; отже на місце фізіологічного моменту приходить естетичний, з фізіологічного явища постає артистична маніра. Перетяти павзою вірш і тим підкреслити третерядну — середвіршову — цезуру, тимчасом як важливіша в віршовій будові цезура в кінці 1-го вірша нічим з музичної сторони не позначається, — це очевидно для народного співака було гордістю, виявом не аби-якого композиторського хисту. Павзами строфа замість нормального

Ей там в поли | вівса нива, || ей там в поли | вівса нива,
гей, зеленого | половина, || гей, зеленого | половина

¹⁾ Ibid. № 1189.

²⁾ Ibid. № 1196, пор. № 1195.

³⁾ Dr. Vinko Žganec. Zbornik jugo-slavenskih pučkih popijevaka. Kn. I Zagreb 1924. (Jugosl. Akademija Znanosti i Umjetnosti) № 262.

⁴⁾ Béla Bartók. Das ungarische Volkslied. Berlin u. Leipzig 1925. № 28.

в співі розтинається так:

Ей там в поли вівса нива, ей там в поли вівса нива, гей, зеленого
половина, гей, зеленого
половина

Проте здогад, що павзам тут надано естетичної радії, потребує пере-
вірення, — ось чому.

Цей запис зроблено за поміччю фонографа. В фонографі низькі тони
взагалі виходять часто не досить виразно, коли вони недовгі, і не завжди
можна розслухати, чи відбирає якусь частину здогадної їх довгости павза,
чи ні. Фонограф іноді дає перерви, яких в натурі не було. В одному з за-
писів того-ж збірника (№ 393) сумнів так і визначено знаком запиту. Не-
хай у даному разі нема підстав сумніватися, що павза була, — власне в
тій першій строфі, яка записана й надрукована, — але невідомо, чи ця павза
була правилом для цілої пісні, чи може співак, утвердившись в мелодії і на-
практикувавшись в трудному інтервалі (сексту легше інтонувати, коли, напр.,
вона вводить у квінту, але важче, коли за нею, як у даному разі, іде ок-
тава), став далі його брати вільно і вже не потребував „набиратися духу“ в
прямому і переносному розумінні (павза може викликатися не тільки фізіо-
логічною, але й психологічною причиною — не сміливістю перед важким
місцем у співі).

З другого боку, те, що в записі варіанту β павзи в відповідному місці
(там уже інтервал не сексти, а октави) не поставлено, не впевняє в тому,
що цей ступінь було зроблено *legato*, — таке невихований співак в подіб-
ному музичному контексті навряд чи вдає би; певніше, передих там був,
тільки зниклою довгости, тому він зостався непомічений або занехаяний в
записі. Коли так, то спадає на думку пояснення різниці тим, що рівняючи
до секстового, інтервал октави, — хоч важчий з чисто фізіологічного погляду,
так легший з психо-фізіологічного. Але тим, що з обох варіантів записано
тільки по одній зворітці, нема певности, що ця різниця справді є і значніші
павзи в першому варіанті є регулярні.

Звичайно, схоплюючи на фонограф строфові пісні, так і обмежуються
одною-двома строфами, — для економії вальків; а для економії часу іноді
дальших стрф пісні не тільки не фонографують, але й не вислухують¹⁾.

Отже фонографічний запис в даному разі (як і в багатьох інших випад-
ках) потребує потверджень, щоб замикати про те, що зафіксоване ним є
маніра, що це не є щось акцидентальне. Таке потвердження знаходиться в
зроблених без фонографу записах, що слідуєть.

¹⁾ Вислухування може здаватися й зайвим, коли транскрибувати мелодію з фонограми
на нотні знаки має не та сама особа, яка фонографує (власне в даному разі Ст. Люд-
кевич, що транскрибував, сам не їздив з збирачем П. Роздольським по селах і не слухав
співів у натурі). А навіть коли транскрибує той, хто фонографував, або був присутній
при фонографуванні, і мелодію в натурі було вислухано до кінця, особливості виконання
дальших незфонографованих стрф не можуть зостатися достоту в пам'яті аж до моменту
транскрибування, надто коли цей момент приходиг аж по укінченні довгої екскурсії,
і то не зараз.

♩ = 60 м. м.

Ой за - чу - ла мо - я до - - ля що не
Ой Сер - би - не Сер - би — но - - чку сва - тай

бу - - - ти ме - ні до - - - ма
ме - - - не не ве - ли - - чку,

що не бу - - ти ме - ні до - ма.
сва - тай ме - - - не не - ве - ли - чку. ¹⁾

Коли запис робиться на слух безпосередньо від співака, вже не може бути сумніву, що було вислухано мелодію кілька разів, бо навіть дуже спритний, шей до того не дуже охочий до деталей записувач звичайно не може ухилитися від того, щоб вислухати всі строфи довгої пісні до кінця, — цього вимагає гнучність що до співака, а то й просто не можна співака спинити, поки не скінчить. В даному разі те, що запис зробив знаменитий філолог О. Потебня ²⁾, з одної сторони гарантує уважність до незвичайного явища, як регулярне переривання, та ще на такому місці, де може навіть розбиватися одно слово („до-ма“), і, з другої сторони, запевняє, що вислухано мелодію не один раз, бо Потебня не був такий досвідчений музикант, щоб вхопити й записати зразу. В цій мелодії, що прив'язується до пісні про сестру-отруйницю, без сумніву, люд замірено зробив мудрішим звичайний ритм, що виявляється в слідуванні самих однотайних груп типу іоніcus а міноге:

Ой сер - би - не | сер - би - ноч - ку | сва - тай ме - не | дів - чи - ноч - ку

як видно з ряду простіших варіантів, де іоніcus а міноге незмінно пунктується (замість ♩ ♩ ♩ ♩ — ♩ ♩ ♩). але ніде не розтягається по за межі шости основних часів, скажем, вісімок ³⁾. Отже в варіанті Потебні 4-складова група „мені дома“ розтягнена на чвертку більше проти норми звичайної схеми йоніка, ще й мелодична лінія круто здіймається в гору; те й друге збільшує напруження і зумовлює потребу в павзі, але обривання, первісно — вимушене, пізніше обернулося в замірену маніру.

¹⁾ Українські пісні видані коштом О. Балліної. СПб. 1863 № 29.

²⁾ Див. А. Потебня. Объясненія малорусских и средных пѣсень (відбитка з Русского Филолог. Вѣстника). Варшава 1888. Стор. 637, прим.

³⁾ К. Квітка. Укр. нар. мелодії. Етн. Зб. У. Наук. Т-ва в Києві, т. II. № 707.

Павза—передих перетинає тут навіть мелізму, що припадає на той самий склад „до“. Пояснювати це фізіологічною неминучістю зробити передих саме на цім місці (бо несила дотягти до кінця чотирьоскладової групи) не можна, бо коли не стає духу, то на що робити таку довгу мелізму,—адже народній співець не звязаний автентичною редакцією.

Що передих, непогоджений з розділом віршів, навіть і з словорозділом, може й не бути спричинений потребою підготуватися до підойми вгору на великий інтервал, показує оцей мій запис:

М. М. № 140

Вже сон-це ни-зенько, вже ве-чір бли-зенько,
 при-йди, ко-за-ченьку, до ме-не, сер-денько!
 При-йди, ко-за-ченьку, до но-ве-ї ха-ти,
 то я те-бе впу-щу, що не по-чу-є ма-ти.
 Не по-чу-є ма-ти, не мо-я ро-ди-на,
 що вчо-ра зве-чо-ра прихо-див хлопчи-на

в якому я зазначив і варіації довгости павзи—від найкоротшої незміреної (віддиху—V) до рівної цілій чвертці.

Пісню зложено парами правильних 12-складових віршів з цезурою після 6 складу, але виразний передих приходить обовязково не в кінці вірша, а після перших двох складів 2-го віршу (де знак V або 2 або 7)

1 вірш

2 вірш

Вже сонце низенько, вже вечір близенько, прийди, козаченьку, до мене, серденько!

Тут клямрами згори визначено вірші й перетин між ними, а клямрами з долу—ряди, що співаються legato без передиху, і в перерві—місце віддиху. Це парадоксальне фразування залишається й тоді, коли штучно вибране місце віддиху навіть не збігається з кінцем слова, а перетинає його (як у 3-й парі віршів

що вчо-ра з вечера).

Амбітус цієї мелодії не переходить квінти і не вимагає напруження голосових засобів; місце, де робиться передих, як раз є те, де зусилля мінімальне на цілу мелодію, бо знаходиться перед нульвим ступінем, до того ж між дворазовим перебуванням на примі-тоніці, а за тоніку людина, не звязана інструментальним супроводом і нотами, не вибирає важкої для себе тональної високости. Передих тут не випадковий, бо приходить регулярно в тому

самому місці, і без сумніву явить приклад заміреного непогоджування музичного розтину з версифікаційним і з логічним. Проте треба зазначити, що співачка виконувала цю пісню дуже скромно і елегично; в такому стилі якийсь трюк був би зовсім не до речі, і ексцентричне переривання зовсім не робило вражіння бравування, пікантерії чи кокетерії.

Можна було-б пояснити відсунення розділового передиху мелодичною особливістю пісні: заспокоєння на тоніці *ті* приходить в середині мелодії двічі в тісному часі, отже каденція приходить за другим разом. Але, знов нагадаємо, мелодія в народньому співі є річ гнучка й змінлива; її завжди співак міг-би перетворити, коли б звязане власне в даною мелодичною формою мудро-несиметричне фразування не мало принади.

Відхильний передих у цій пісні, що не пояснюється, подібно до попередніх зразків, як фізіологічно-підготовчий, може бути визначений, як психологічно-підготовчий в поетичному розумінні. Але уявіть павзу в такому місці в устах вишколеного декламатора — і вона здається тривіально афектована; тут вона утончала аромат інтимності й здержаности, що повівав од пісні.

Переривання слова зафіксоване також у дуже пильному записі В. Харкова, доданому до моєї розправи „Укр. пісні про дітозгубницю“¹⁾; В. Харків, ознайомившись (в рукописі) з нинішньою моєю студією після опублікування зазначеного його запису, зробив увагу, що дід, у якого він записував, не завжди робив передих на місці павзи. Це дуже важливе постереження свідчить про існування у наших народніх співаків щей вищого ступеня уштучнення і з'обов'язує надалі визначати в записах маніру павзувати без рівночасного передихання.

Розтинання слова павзою в співі практикується й у балканських народів. Поданий нижче приклад узято з збірника сербських пісень Л. Куби¹⁾. На жаль, пісні в цім збірнику видано з фортеп'яновим акомпанементом; його я тут опускаю, але тим справа пристосування опублікованої форми до наукових цілей не розв'язується:

Andantino
p sempre semplice

Spa - vaj, zla . to, spavaj, zla . to, u sr .
maj . li be . ši, spa . vaj, zla . to,
spavaj, zla . to, u sr . maj . li be he ši.

Те, що павзу визначено аж у два такти, мабуть, треба приписати артистичному замірові Л. Куби провести в акомпанементі свою музичну ідею. Як довго справді тривала павза в народнім виконанні, невідомо, але що вона

1) Етн. Вісник, кн. 4, ст. 8 нотного додатку.

1) L. Kuba. Slovanstvo ve svých zpěvech. Písňě jichoslovanské. Praha 1923. № 53.

була, про це свідчить додане від Куби пояснення, що „многоскладові слова тут ламаються“, і Куба—занадто етнограф, щоб за для артистичних цілей внести павзу туди, де її не було.

Українські музично-етнографічні матеріали не дають прикладу довшої середstroфової павзи, що давалася б виміряти і визначити двома, трьома і т. д. рахівними часівками і важила на естетичний ефект в такому роді, як у штучній музиці. Коли в сербських народніх співах це не так, то дуже бажане опублікування на те документу в науковій формі,—отже хоч-би „польового“ оригіналу цього запису Л. Куби.

Павза в цій сербській пісні творить штучне членування подібне до того, що ми констатували вище в українській пісні. У наступній фігурі клямами згори відзначено вірші, а клямами звизу—фразування передихом:

Spavaj, zlato, spavaj, zlato u srmajli beši, spa vaj, zlato, spavaj, zlato u srmajli be(he)ši.

В сербській пісні № 1145 у Кухача павза певне не зв'язується з передихом.

В.-руські приклади переривання слова павзою див. Мельгуновъ Русскія пѣсни, в. 2, Спб. 1885, №№ 10-а і 14.

Перерване в співі слово иноді не продовжується, а виспівується в цілості, то-б-то з повторенням його частини, виданої перед павзою. Але цей спосіб вимагає окремого розгляду з особливою увагою на численні новогречькі звірці.

Цими сторінками не вичерпується тема нинішньої студії, написаної головню з метою звернути увагу записувачів на потребу зазначувати помічені тут явища з можливою точністю.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.

Член Етнографічної Комісії У. А. Н.

З МАТЕРІАЛІВ ДО ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ.

В архівах „Главнаго Управленія по дѣламъ печати“, що тепер стали приступні для дослідника, серед матеріалів, які стосуються до історії літератури, чимало є даних і до історії української етнографії, поскільки ми знаходимо там офіційне листування в справах дозволу чи заборони тих чи інших видань етнографічних. Нижче ми подаємо деякі документи подібного характеру, а саме—цензурне листування з приводу „Исслѣдованія торговли на украинскихъ ярмаркахъ“ И. С. Аксакова (1858), збірника проф. Д. І. Яворницького „По слѣдамъ Запорожцевъ“ (1898) та „Этнографическихъ Матеріаловъ, т. III“ Б. Д. Грінченка (1900).

I.

„Исслѣдованіе“ Аксакова видало „Императорское Русское Географическое Общество“, дійсним членом якого він був, на кошти, що їх пожертвувало Петербурзьке купецтво р. 1847-го. Р. 1853-го І. С. Аксаков почав збирати відповідні матеріали, подорожував по Україні, а через п'ять років наслідок його праці, „Исслѣдованіе“, вже було на остаточному цензурному перегляді у цензора Мацкевича, що один раз був уже переглянув книжку й дозволив її друкувати. Але за другим разом цензор зробив багато купюр і саме в тому тексті, що його вже раз дозволив до друку. З приводу цього тимчасовий секретар „Общества“ Безобразов і звернувся до міністра народної освіти Ковалевського з скаргою на Мацкевича. Скарга пішла по інстанціях: од міністра до куратора петербурзької шкільної округи, звідти до цензурного комітета, знову до міністра й так далі. Серед цього листування на жаль, не збереглася доповідна записка Безобразова, на яку покликається міністр, а тому ми нічого не знаємо за підстави скарги, окрім наведених фактів. Відповідаючи міністрові, цензурний комітет пояснював справу так: Мацкевич спочатку проглядав коректу, зробив купюри, а потім, знову переглядаючи її вдруге, забув за попередній розгляд і, керуючися законом, зробив нові купюри саме тих місць, де згадувалось за політичну незалежність України та давали негативну ніби характеристику реформ Петра I-го. Далі цензор викреслив те місце, де автор гудив уряд за перенесення Іллінського роменського ярмарку до Полтави. Визнаючи факт, що цензор не однаково поставився до змісту проглянутої книги, цензурний комітет проте стояв

на тому, що „мѣста эти не заслуживаютъ одобренія“, хоч і йшов на уступку: „принимая во вниманіе, что запрещенныя мѣста вошли въ составъ ученаго труда, издаваемого Русскимъ Географическимъ Обществомъ, чего при разсмотрѣніи корректурныхъ листовъ въ виду Цензуры не было...“, полагалъ бы, примѣняясь къ ст. 8, Устава о Ценсурѣ, и согласно желанію автора, возможнымъ оставить въ трудѣ его всѣ исключенныя мѣста и выраженія“. З цим погодився і міністр; в такий спосіб книга гаразд пройшла всі цензурні митарства. Отже справа закінчилася так, як хотів автор і Рада „Русскаго Географическаго Общества“, що теж була на боці авторів.

Для характеристики тодішньої цензурної політики нам цікаво зазначити тут ті місця, що, на думку цензора, „не заслуживали одобренія“. Як зазначалося, ми не маємо в усій справі доповідної записки Безобразова, де наведено викреслені місця, а тому ми змушені відтворювати їх тільки на підставі листування цензорів. З цього листування бачимо, що купюри зроблено було з першого та третього друкованого аркушів „Введенія“ (с.с. 1—8 та 17—24). В першому аркуші авторів інкримінувалося нагадування про українську незалежність та непошану до реформ Петра I. Коли уважно розглянемо текст, то на ст. 2-й та дальших „Введенія“ ми знайдемо справді рядки, що могли викликати деякий сумнів у цензора, як наприклад: „Малороссія присоєдналась къ Россіи, разрозненныя ручки слились въ одинъ общій поттокъ. Но полная гордыхъ воспоминаній о своей самобытной дѣятельности, она ревниво и упорно стерегла себя отъ тѣснаго нравственнаго и гражданскаго обліженія: подъ охранительной сѣнью разныхъ кондицій, лишенныхъ народнаго историческаго значенія, основанныхъ на призракѣ гражданскаго устройства, ей же вполне чуждаго и введеннаго ей же враждебною Польською администраціей, она еще мечтала о самостоятельномъ гражданскомъ развитіи“. Але далі Аксаков писав про внутрішній розклад козацтва, про негативну його ролю в розвиткові України то що. Здавалося б, що такі рядки в жадному разі не грішать „мѣстнымъ провинціальнымъ сепаратизмомъ“, як цього боявся цензор, а проте вони були викреслені! Що ж до „неодобрительнаго отзыва автора о реформѣ Петра Великаго“, то цей закид залишається на сумлінні обережного цензора, бо в самому тексті першого аркуша ми не знайдемо нічого підозрілого з цього погляду. Можливо, що цензор застосував тут до Аксакова тільки підозру, як і до всіх слов'янофілів, що їх у непошані до Петра I-го обвинувачувано загалом. В третьому аркуші (с.с. 17 й дальші «Введенія») цензора налякало що тут „порицалось распоряженіе правительства о переводѣ ярмарки изъ Роменъ въ Полтаву“. Уважно переглянувши текст, ми бачимо, що справа стояла як раз навпаки: автор погоджувався з доцільністю перенесення Іллінського ярмарка до Полтави з Ромен, бо ця реформа „совпала съ внутреннимъ требованіемъ самой торговли, не совѣмъ даже сознаннымъ ярмарочнымъ купеческимъ сословіемъ“. Що правда, Аксаков висловлювався проти насильства в справі організації ярмаркової торгівлі, але так стисло й так скромно, що не можна було й гадати про „неблагодарную критику“. „Конечно“, писав він, „было бы вѣроятно полезнѣе, какъ предлагали нѣкоторые, перевести ярмарку въ Кре-

менчугъ, пользующійся выгодами судоходства, но и въ Полтавѣ Ильинская ярмарка съ перваго же раза оказалась лучше Роменской. Безъ этого внутренняго условія успѣха, насильственный переводъ ярмарки, какъ всякое насиліе въ дѣлѣ торговли, не принесетъ бы никакой пользы и скорѣе убилъ бы ее, чѣмъ подыметъ“ (с. 17). Якъ видно з цитат, дослідник не відходить од поля економічних міркувань і аж ніяк не можна було обвинувачувати його в нарочито неприхильному ставленні до урядових заходів.

II.

Книжка Д. І. Яворницького „По слѣдамъ запорожцевъ“ виходила за того вже часу, коли попередня цензура була необов'язкова й пригоди з нею в цензурному комітеті взагалі були не так несподівані. Ця праця являє з себе збірку народніх переказів та подорожніх начерків, де чимало є фольклорного матеріалу. Книжка готова була до випуску, як Петербурзький Цензурний Комітет наказав затримати її „впредь до дальнѣйшихъ распоряженій“. Це було 31 березня 1898 р., а через півмісяця, 15 квітня, цензор граф Головин докладав Комітетові про збірку Яворницького. Загалом кажучи, доповідь була прихильна до книжки; цензор навіть уважав за можливе дозволити такі небезпечні речі, як оповідання про Бога й апостола Петра, що «ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются въ дѣла людскія», правда, підкреслюючи, що «Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большого объема книги Яворницкаго и этнографическаго ея характера, цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды». Звернувши увагу цензор ще й на окремі вирази: „Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаютъ слова, неупотребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикой грубости крестьянъ-малороссовъ“. Тільки одне місце в книжці цензор рекомендував безумовно викреслити: це те місце з оповідання „Отъ Нового Кодака до Каменно-Потоцкаго“ де „авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, утѣшаетъ себя цѣлою компаніей деревенскихъ бабъ“. Але як це не дивно, Комітет виявив себе ліберальнішим за цензора: він не тільки погодився з цензором, що в оповіданні про пригоди Бога та апостола Петра на землі не можна вбачати образи релігійності, а лише „своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ“, а навіть уважав за можливе дозволити і зазначене вище місце, що його граф Головин пропонував викреслити, бо воно—„небольшой эпизодъ, немогущій рисовать вообще духовенство съ дурной стороны,—это сцена случайно встрѣченная авторомъ“. Так і повідомлено було до „Главнаго Управленія по дѣламъ печати“. Можна було сподіватися, що книжка вийде без купюр. Але тут до „Гл. Упр. по дѣл. печ.“ надійшла відповідь на ранішній запит од Духовної

Цензури. Вона звернула увагу на с.с. 98—100 та 105—106. На с.с. 105—106 як раз було оповідання про Бога й Петра, а що до с.с. 98—100, то там було оповідання „З чого забагатів бідний чоловік“; духовна цензура визнала їх за блюзнірські. Цікаво зауважити, що духовна цензура жодним словом не протестувала проти того місця збірки, яке непокоїло навіть доброзичливого цензора—епізод з п'яним священиком.

Ця ухвала духовної цензури і вплинула на остаточну інстанцію—„Главное Управление по дѣламъ печати“, що вирішило викреслити зазначені сторінки (98—100 та 105—106) книжки й так випустити її у світ.

III.

Документи, що стосуються тома III „Этнографическихъ матеріаловъ“ Б. Д. Гринченка, характерні з іншого боку. З них видно не тільки цензурні курйози—в листуванні ця етнографічна збірка називається то „стихи Гринченко“, то „п'єсни Б. Д. Гринченко“,—але й вимоги, що їх ставило „Главное Управление по дѣламъ печати“ до українських видань взагалі, зокрема—й етнографічних. Закон р 1876-го забороняв, власне кажучи, й етнографічні збірки, отже петербурзький цензурний комітет дозволив цю книжку тільки уважаючи на „ограниченное количество экземпляровъ книги, а также и то, что она не предназначается для обращенія собственно въ малороссійскихъ губерніяхъ, а имѣеть цѣлю представить новыи вкладъ въ собраніе народнаго п'єснетворчества всѣхъ племенъ и народовъ, входящихъ въ составъ Россійской Имперіи“. З самих документів нам невідомо, хто саме надхнув цензора Воршева, що переглядав книгу, на таку прихильну мотивацію, але сумна була на ті часи доля видання—«новаго вклада въ собраніе народнаго п'єснетворчества всѣхъ племенъ и народовъ, входящихъ в составъ Россійской Имперіи», яке дозволялося тільки з тією умовою, що воно буде в обмеженій кількості й поширюватиметься не серед того народу, який той вклад створив!

ДОКУМЕНТИ.

№ 78. Дѣло С.-Петербурґскаго Ценсурнаго Комитета

По жалобѣ Русскаго Географическаго Общества на дѣйствія Г. Цензора Мацкевича, при разсмотрѣніи сочиненія: Изслѣдованія И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ

Началось 5-го мая 1858-го года.

Кончено

Въ семь дѣлѣ номерованныхъ листовъ...

Министерство
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ

Канцелярія Министра.

„3“ мая 1858 г.

№ 956.

а. 1.

Господину Попечителю

С.-Петербурґскаго Учебнаго Округа.

Исправляющій должность Секретаря Императорскаго Русскаго Географическаго Общества, по порученію Совѣта сего Общества представилъ мнѣ

(це слово закреслене і олівцем написано: Г.(осподину) М^{ру} Н.(ародного) П.(росвѣщенія) при запискѣ отъ 2 сего мая корректурные листы издаваемого Обществомъ изслѣдованія Дѣйствительнаго Члена И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ,—съ жалобою на дѣйствія ценсора Мацкевича, сдѣланшаго исключенія въ этихъ листкахъ, уже однажды отпечатанныхъ съ разрѣшенія сего же ценсора (оливцемъ приписано: Г.(осподина) М.(инистра) Н.(ародного) П.(росвѣщенія).

Препровождаю при семъ $\frac{1}{2}$ означенную докладную записку г. Безобразова за № 305, съ упоминаемыми въ ней корректурными листами, покорнѣйше (це слово закреслено олівцемъ) прошу (це слово переправлено олівцемъ на „просить“) Ваше (оливцемъ: Его) Сіятельство доставить мнѣ (це слово закреслено олівцемъ) надлежащія по настоящему дѣлу свѣдѣнія, съ Вашимъ, Милостивый Государь, (останні три слова закреслено олівцемъ) заключеніемъ (вписано олівцемъ: Его Сіят^{ва}) и съ возвращеніемъ приложеній.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Е. Ковалевскій

Директоръ (підпис).

помітки: Въ Ценсур. К. 5 мая 1858.

Опредѣлено? Донести согласно объясненію
Г. Ц.(енсора) Мацкевича.

С.П.В.

ЦЕНСУРНЫЙ КОМИТЕТЪ

№ 434

8 мая 1858.

Отвѣтъ на № 956.

а. 2.

Г. Министру Народнаго Просвѣщенія.

Въ слѣдствіе предложенія Вашего Впр^{ва} от 3 сего мая, имѣю честь донести, что первый корректурный листъ введенія издаваемого Императорскимъ Русскимъ Географич. Обществомъ изслѣдованія Дѣйств. Члена И. С. Аксакова объ Украинскихъ ярмаркахъ, доставленный изъ Типографіи Академіи Наукъ къ Ценсору Мацкевичу, безъ всякихъ объясненій, въ прошломъ Апрѣлѣ и разсматриваемый имъ какъ новое сочиненіе, былъ внесенъ имъ въ бывшее 19 числа того месяца подъ предсѣдательствомъ моимъ засѣданіе Ценсурнаго Комитета, который, соображаясь съ духомъ и требованіями недавно послѣдовавшихъ распоряженій по Ценсурѣ, а равно имѣя въ виду предложеніе бывшаго М. Н. П. отъ 3-го Іюня 1847 о обращеніи на литературные труды страго (sic) вниманія съ точки зрѣнія мѣстнаго провинціального патріотизма, призналъ нужнымъ исключить нѣсколько мѣстъ, какъ указывающихъ на мнимый прежній политическій бытъ Малороссіи и одно мѣсто, заключающее въ себѣ не одобрительный отзывъ автора о режимѣ Петра Великаго. Спустя послѣ того нѣсколько дней доставлены были ценсору тѣмъ же порядкомъ второй и третій листы того же введенія. Изъ нихъ на послѣднемъ, на стр. 17 самимъ ценсоромъ исключены мѣста и выраженія, которыми порицалось распоряженіе Правительства о переводѣ ярмарки изъ Ромень въ Полтаву. Нынѣ оказывается, что упомянутое введеніе къ труду Г. Аксакова почти годъ тому назадъ было уже въ рассмотрѣніи Ценсора Мацкевича, чего

онъ за давностію не могъ припомнить,—и въ немъ сдѣлано исключеній менѣе нынѣшняго, что и подало поводомъ автору къ жалобѣ на дѣйствія Цензора.

Обращаясь къ сущности исключенныхъ нынѣ Ценсурю мѣстъ, я съ своей стороны нахожу, что по строгому смыслу данныхъ въ руководство Ценсурѣ правилъ, мѣста эти не заслуживали бы одобренія. Но принимая во вниманіе, что запрещенныя мѣста вошли в составъ ученаго труда, издаваемого Русскимъ Географическимъ Обществомъ, чего при разсмотрѣніи корректурныхъ листовъ въ виду Ценсуры не было, я со своей стороны полагалъ бы, примѣняясь къ ст. 8, Устава о Ценсурѣ, и согласно желанію автора, возможнымъ оставить въ трудѣ его все исключенныя мѣста и выраженія, какъ въ первомъ листѣ, такъ и въ третьемъ. Докладная записка г. Безобразова за № 305, съ корректурными листами при семъ возвращается.

Предсѣдатель Кн. Щербатовъ.

Помітки: 17 мая 1858.

Министерство
НАРОДНАГО ПРОСВѢЩЕНІЯ.

Канцелярія Министра.

16 мая 1858 г.

№ 1036.

Отвѣтъ на № 434.

а. 3.

Господину Попечителю С.-Петербургскаго
Учебнаго Округа.

На представленіе Вашего (оливцем переправлено — „Его“) Сіятельства, отъ 8 сего мая, по дѣлу о недопущеніи Ценсурю къ напечатанію нѣкоторыхъ мѣстъ въ первомъ и третьемъ листахъ введенія, издаваемого Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ, изслѣдованія Дѣйствительнаго Члена И. С. Аксакова, объ Украинскихъ ярмаркахъ, имѣю честь Васъ, Милостивый Государь, увѣдомить (оливцем переправлено такъ же речення: „Господинъ Министръ Народнаго Просвѣщенія увѣдомляетъ“), что хотя въ сихъ корректурныхъ листахъ дѣйствительно есть мѣста, не вполне заслуживающія одобренія цензуры, но принимая во вниманіе, что они вошли въ составъ ученаго труда, издаваемого Русскимъ Географическимъ Обществомъ, и который предназначается въ особенности для образованныхъ читателей, я по необходимости, разрѣшаю, примѣняясь къ ст. 8-й Устава о Ценсурѣ, не исключать въ первомъ и третьемъ листахъ замѣченныхъ мѣстъ и выраженій. О чемъ покорнѣйше прошу Ваше Сіятельство (оливцем виправлено: „О чемъ и проситъ“) предложить С.-Петербургскому Ценсурному Комитету и приказать объявить Исправляющему должность Секретаря Императорскаго Русскаго Географическаго Общества Безобразову, съ возвращеніемъ ему прилагаемыхъ у сего представленныхъ имъ мнѣ трехъ корректурныхъ листовъ.

Министръ Народнаго Просвѣщенія Е. Ковалевскій.

Директоръ (подпис)

Помітки: 17 мая 1858 въ Ценсурный К-тъ

Опред. передать Г. Ц(енсору) Новосильскому.

Исполнено 22 мая. Ценс. Новосильскій.

№ 79.

Д ъ л о

С.П.Б. Цензурнаго Комитета 1898 г.

по безцензурной книгѣ п. з. „Эварницкій, Д. И. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Началось 27 марта 1898 года.

Окончилось 189

№ 2985

а. 1.

27 мар. 1898 г.

Свидѣтельство.

Типо-Литографія П. И. Бабкина, на основаніи ст. 12 Глав. III прилож. къ ст. 5 (примѣч. 4) Уст. Цenz. по продолж. 1868 года, имѣеть честь представить въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ узаконенное число экземпляровъ сочиненія По слѣдамъ запорожцевъ, сочиненіе Д. И. Эварницкаго, отпечатаннаго безъ предварительной Цензуры въ числѣ двухъ тысячъ четырехсотъ экземпляровъ и заключающихъ въ себѣ 20¹/₂ печатныхъ листовъ въ 8 долю листа.

1898 г. Марта 26 дня.

За Содержателя Типо-Литографіи (підп.).

М. В. Д.

а. 2.

С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ.

30 Марта 1898

№ 850.

Весьма нужное.

Г. Старшему Инспектору Типографій въ С.П.Б. 27-го сего Марта представлена въ С.П.Б. Цензурный К-тъ, отпечатанная безъ предварительной Цензуры въ типографіи Бабкина (Англійскій пр., 28) книга п. з.: „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Книга отпечатана, по показанію Типографіи, въ количествѣ 2400 экземпляровъ и включаетъ въ себѣ II + 324 страницы въ 8-ю долю листа.

Имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Высочородіе сдѣлать немедленно распоряженіе о приостановкѣ выпуска этого изданія въ свѣтъ впредь до дальнѣйшихъ распоряженій.

О послѣдствіяхъ настоящаго сообщенія имѣю честь просить скорѣйшаго увѣдомленія.

Подп. предсѣдательствующій, Цензоръ Пантелеевъ.

Скрѣпилъ Секретарь Велене.

М. В. Д.

а. 3.

С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ.
31 Марта 1898 года.
№ 875.

Канцелярія С.П.Б. Цenz. К-та имѣеть честь увѣдомить Канцелярію Гл. Упр. по д. п. что представленная въ К-тъ 27 сего Марта изъ тип. Бабкина безц. книга „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“ приостановлена выпускомъ въ свѣтъ, впредь до распоряженій.

Подп. Цензоръ Пантелеевъ.

Скр. Секретарь Велене.

Журн. Зас.

а. 4.

15 Апрѣля 1898.

Докладъ цензора Графа Головина о безцензурной книгѣ „По слѣдамъ запорожцевъ“, Эварницкаго. Книга эта—бытового характера; авторъ рисуетъ сцены и типы, попадавшіеся ему во время его экскурсій съ археологическими пѣльями.

Почти половина книги наполнена разговорами на малороссійскомъ нарѣчїи, а съ 88-й по 128 стр. помѣщены сплошь на этомъ нарѣчїи народныя легенды и преданія, слышанныя авторомъ отъ старика Өомы Пригоды (sic).

Въ этихъ легендахъ Господь и Апостоль Петръ ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются в дѣла людскія; они заходятъ въ одну хату (закр.: даже въ корчму причемъ) гдѣ апостоль Петръ подвергается (даже закр.) побоямъ (стр. 105—106).

Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большаго объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, Цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды.

Что касается разговоровъ автора съ лицами разныхъ сословій на малороссійскомъ нарѣчїи, то таковыя, по большей части, не представляютъ чего либо противоцензурнаго. Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаютъ слова, не употребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ.

Кромѣ того Цензоръ считаетъ долгомъ обратить вниманіе на главу „Отъ Новаго Кодака до Каменца-Потоцкаго“ (sic!), (стр. 194) посвященную знакомству автора съ духовными лицами и именно на стр. 203—218, на которыхъ авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ и засыпаетъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтнаго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, (арк. 5) утѣшаетъ себя цѣлою компаніей деревенскихъ бабъ.

Это мѣсто, выставляющее въ крайне неприглядномъ свѣтѣ представителей духовенства, слѣдовало бы, по мнѣнію цензора, исключить.

Опредѣлено: Книгу признать возможною къ выпуску въ свѣтъ, о чемъ, согласно правиламъ Высочайше утв. 18—30 Мая 1876 года, представить на разсмотрѣніе Главнаго Упр. по д. п., съ присовокупленіемъ: 1, что въ легендѣ, приведенной Цензоромъ, нельзя усмотрѣть оскорбленія для религіознаго чувства, а лишь своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ и 2, мѣсто о нетрезвомъ священникѣ представляетъ небольшой эпизодъ, не могущій рисовать вообще духовенство съ дурной стороны, — это сцена, случайно встрѣченная авторомъ, и менѣе представляетъ (такъ цифри і в оригиналі. В. Б.) неудобствъ, чѣмъ народный рассказъ объ Апостолѣ, подвергшемся побоямъ отъ злой женщины.

М. В. Д.
 Петербургскій
 Цензурный Комитетъ.
 16 Апрѣля 1898 года
 № 962.

а. 6.

(8°, 324 стр. 2400 экз. ц. 1 р. 50 к.).

Въ Главное Управление по дѣламъ печати.
 27 марта представлена въ С.П.Б. Ценз. К-тъ, отпечатанная безъ предварительной цензуры, книга: „Д. И. Эварницкій. По слѣдамъ Запорожцевъ“.

Цензоръ графъ Головинъ доложилъ К-ту, что книга эта бытового характера. Авторъ рисуетъ сцены и типы, попадавшіеся ему во время его экскурсій съ археологическими цѣлями.

Почти половина книги наполнена разговорами на малороссійскомъ нарѣчїи, а съ 88-й по 128 стр. помѣщены сплошь на этомъ нарѣчїи народныя легенды и преданія, слышанныя авторомъ отъ старика Оумы Пригоды (sic!). В этихъ легендахъ Господь и Апостоль Петръ ходятъ по землѣ и непосредственно вмѣшиваются въ дѣла людскія; они заходятъ въ одну хату, гдѣ апостоль Петръ подвергается даже побоямъ (стр. 105—106).

Подобныя сказанія обыкновенно не допускаются въ литературѣ, предназначенной для народнаго чтенія; но въ настоящемъ случаѣ, въ виду большого объема книги Эварницкаго и этнографическаго ея характера, Цензоръ полагаетъ возможнымъ дозволить эти малорусскія легенды.

Что касается разговоровъ автора съ лицами разныхъ сословій на малороссійскомъ нарѣчїи, то таковыя, по большей части, не представляютъ чего либо противоцензурнаго. Мѣстами выраженія нѣсколько грубоваты, и попадаютъ слова, не употребительныя въ обществѣ, обозначенныя первою и послѣднею буквою, что служитъ характеристикою грубости крестьянъ-малороссовъ.

Кромѣ того Цензоръ считаетъ долгомъ обратить вниманіе на главу «Отъ Новаго Кодака до Каменца-Потоцкаго» (sic!), (стр. 194) посвященную знакомству автора съ духовными лицами и именно на стр. 203—218, на которыхъ авторъ рисуетъ пьянаго священника, еле стоящаго на ногахъ, и двухъ дьячковъ, пьянствующихъ вмѣстѣ съ нимъ; они тянутъ водку изъ большого котла; священникъ падаетъ безъ чувствъ и засыпаетъ, а дьячки продолжаютъ пить и пускаются въ богословскія тонкости и препирательства, заставляя пить и малолѣтняго сына одного изъ нихъ. Священникъ же, будучи вдовцомъ, утѣшаетъ себя цѣлою компаніей деревенскихъ бабъ.

Въ виду правилъ, Высочайше утвержденныхъ 18—30 мая 1876 года, относительно сочиненій на малорусскомъ нарѣчїи, Комитетъ сдѣлалъ распоряженіе о приостановкѣ выпуска въ свѣтъ изданія, имѣетъ честь представить книгу на благоусмотрѣніе Главнаго Упр. по дѣламъ печати и доложить, что К-тъ, со своей стороны, полагаетъ возможнымъ выпустить книгу въ свѣтъ.

Въ легендѣ, приведенной цензоромъ, нельзя усмотрѣть оскорбленія религіознаго чувства, а лишь своеобразный народный юморъ, имѣющій чисто бытовой, этнографическій характеръ.

Что касается до мѣста, где описанъ нетрезвый священникъ, то это небольшой эпизодъ, не могущій рисовать вообще духовенства съ дурной стороны,—это сцена, случайно встрѣченная авторомъ.

Хотя цензоръ и высказалъ мнѣніе о необходимости исключенія этого мѣста, но комитетъ не могъ согласиться съ его мнѣніемъ, ибо такая случайно описанная авторомъ сцена меньше представляетъ неудобствъ, чѣмъ народный рассказъ объ Апостолѣ, подвергшемся побоямъ отъ злой женщины.

Правописание, требуемое отъ малороссійскихъ сочиненій, въ настоящемъ изданіи соблюдено.

Подп. Предсѣдательствующій Цензоръ Пантелеевъ.
Скр. Секретарь Велене.

Вѣдомство Православнаго
Исповѣданія.
СПБ. Духовный Ценз. К-тъ
СПБ.
12 Мая 1898 г.
№ 853.

Копія. а. 7.

Въ Главное Упр. по дѣламъ печати.

Возвращая, присланную при отношеніи отъ 24 Апрелья 1898 г. за № 2840, книгу Эварницкаго п. в. „По слѣдамъ Запорожцевъ“, СПБ. Дух. Ценз. К-тъ имѣетъ честь извѣстить Гл. Упр. по д. п., что въ виду рассказовъ кошунственного характера, помѣщенныхъ на стр. 98—100, 105—106 названной книги, распространеніе ея въ настоящемъ видѣ не желательно.

Подп. Старшій Членъ Комитета Архимандритъ Климентъ.
Скр. Секретарь Свящ. М. Орловъ.

М. В. Д.
Главное Управленіе
по
Дѣламъ Печати.
18 мая 1898 г.
№ 3551.

№ 1223
19 мая 1898 г.

а. 8.

19 мая 1898 г.
журн. Зас. 27 мая, ст. 2.

С.-Петербургскому Цензурному Комитету.
Вслѣдствіе представленія отъ 16 минувшаго Апрелья за № 962, возвращая при семъ отпечатанную безъ предварительной цензуры книгу „Д. И. Зварницкій. По слѣдамъ запорожцевъ“, Главное Управленіе по дѣламъ печати увѣдомляетъ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ, что означенная книга можетъ быть дозволена къ выпуску за исключеніемъ рассказовъ помѣщенныхъ на стр. 98—100, 105—106 и признанныхъ Духовною Цензурою неудобными.

Временно исполняющій обязанности
Начальника Главнаго Управленія
по дѣламъ печати М. Соловьевъ
Завѣдывающій дѣлопроизводствомъ,
Членъ Совѣта (подп.)

Сообщено словесно довѣренному автору содержателю типографіи Бабкину, который и изъявилъ согласіе на исключеніе рассказовъ.

М. В. Д.
С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ
1 іюня 1898 г.

№ 1338.
пом: № 962
19 мая № 1223.

Г-ну Старшему Инспектору
Типографій въ СПБ-гѣ

а. 9.

Имѣю честь увѣдомить Ваше В-діе, что въ про-
становленной выходомъ, отпечатанной безъ предва-
рительной цензуры въ типографіи Бабкина (Английскій
пр., 28), книгѣ „По слѣдамъ Запорожцевъ“ — Эвар-
ницкаго должны быть исключены рассказы: „Съ чего забагативъ бидный чо-
ловикъ“, стр. 98 — 100 и „Що буде ягъ жинци дать власть“ — стр. 105 — 106.

Имѣю честь просить В. В-діе сдѣлать распоряженіе объ исключеніи ска-
занныхъ страницъ изъ всѣхъ отпечатанныхъ экземпляровъ книги, отобранія
ихъ отъ типографіи и доставленіи по 30 экз-въ каждой въ Комитетъ.

По исправленіи означенныхъ страницъ перепечатками въ Ценз. К-тъ
должно быть доставлено установленное число исправленныхъ экземпляровъ
книги.

Подп.: предсѣдатель Коссовичъ.

Секрет.: за секретаря Пантелеевъ.

М. В. Д.
ОТДѢЛЬНАГО ЦЕНЗОРА
по
внутренней цензурѣ
въ Одессѣ
Марта 4 дня 1899 г.
№ 200.
Помітка: СПБ. Ц. К.
10. III. 99.
М. С.

№ 1485
304

а. 42.

10 март 99.

Въ Главное Управление по дѣламъ печати.

Имѣю честь представить при семъ на благо-
смотрѣніе Главнаго Управленія по дѣламъ печати
рукопись на малороссійскомъ нарѣчїи — Этногра-
фическіе матеріалы, собранные в Черниговской и сосѣднихъ съ ней гу-
берніяхъ. Т. III. Пѣсни Б. Д. Гринченко, поступившую на просмотръ
Одесской Цензуры.

И. д. Отдѣльнаго Цензора Ѳ. Ѳедоровъ.

И. д. Письмоводителя (підпис).

17 марта № 2020.

24 Іюня № 4654.

III В.

17 марта
1899 г.
№ 2020.

а. 52.

Въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ.

Препровождая при семъ рукопись на малороссійскомъ
нарѣчїи подъ заглав. „Этнографическіе матеріалы, собранные
въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ т. III.
Б. Д. Гринченко“, канц. Гл. Упр. по д. печ. по приказанію Г. Вр. исп.
об. Начальника этого Управленія имѣетъ честь покорнѣйше просить СПБ.

Ценз. Комитетъ разсмотрѣть означенную рукопись въ цензурномъ отношеніи и о послѣдующемъ, съ возвращеніемъ приложенія, донести Главному Управленію.

Завѣд. дѣлопр.

Чл. Сов. В. Адикаевскій.

За пом. Правителя Дѣлъ Канцеляріи Военевскій.

М. В. Д.

а. 189

С.-Петербургскій
Цензурный Комитетъ
15 Іюня 1899 года
№ 1354.

Въ Главное Управленіе по дѣламъ печати.

Канцелярія Главнаго Управленія по дѣламъ печати отъ 17-го марта за № 2020, по приказанію Г. Временно исполняющаго обязанности Начальника этого Управленія, препроводила въ С.-Петербургскій Цензурный Комитетъ на цензурное разсмотрѣніе предназначенное къ печатанію въ количествѣ 300 экземпляровъ изданіе подъ заглавіемъ: „Этнографическіе матеріалы. Стихи (такъ і написано! В. Б.) Гринченко. Томъ III. Приложение къ № XI—XII Земскаго Сборника 1898 года“.

Разсматривавшій изданіе это Цензуръ Воршевъ доложилъ Комитету, что оно заключаетъ въ себѣ собраніе пѣсенъ на малороссійскомъ нарѣччіи, сложившихся въ разныя времена и при разныхъ обстоятельствахъ и случаяхъ бытовой жизни малорусскаго народа.

Хотя этнографическіе матеріалы вообще не могутъ быть отнесены къ сочиненіямъ, удовлетворяющимъ требованіямъ Высочайшаго повелѣнія 18/30 мая 1876 года, но принимая во вниманіе, что въ настоящемъ сборникѣ приводятся произведенія народной поэзіи, которая всегда разсматривается какъ первая ступень въ развитіи изящной словесности, Цензуръ полагалъ бы вышеупомянутое изданіе дозволить къ печати, тѣмъ болѣе, что всѣ эти пѣсни не содержатъ въ себѣ ничего противоцензурнаго.

Соглашаясь съ мнѣніемъ Цензора и принявъ во вниманіе ограниченное количество экземпляровъ книги, а также и то, что она не предназначается для обращенія собственно въ (а. 190) малороссійскихъ губерніяхъ, а имѣетъ цѣлью представить новый вкладъ въ собраніе народнаго пѣснетворчества всѣхъ племенъ входящихъ въ составъ Россійской Имперіи, С.-Петербургскій Центральный Комитетъ полагалъ бы возможнымъ разрѣшить къ печати „Этнографическіе матеріалы томъ III. Пѣсни“, о чемъ и имѣетъ честь представить на усмотрѣніе Главнаго Управленія по дѣламъ печати.

Экземпляръ изданія при семъ прилагается.

Предсѣдатель кн. Н. Шаховскій.

За секретаря Ал. Садовскій.

Помітки:

17 іюня 99.

Печатать дозволяется 17. VI. 99. М. Соловьевъ. 24 іюня № 4654. III В.

27 іюня
1899 г.
№ 4654.

а. 194.

Г. И. д. Одесскаго Отдѣльнаго Цензора
по внутренней цензурѣ.

Вслѣдствіе представленія отъ 4 марта сего года за № 200, возвращая при семь рукопись на малороссійскомъ нарѣчїи „Этнографическіе матеріалы, собранные въ Черниговской и сосѣднихъ съ ней губерніяхъ, т. III. Пѣсни Б. Д. Гринченко“, Главн. Упр. по дѣл. печати увѣдомляетъ Ваше Высокородіе, что означенная рукопись можетъ быть дозволена къ напечатанію.

Врем. ис. об. Нач.

Гл. Упр. по дѣл. печ. М. Соловьевъ.

Завѣд. дѣлопр.

Членъ Совѣта В. Адикаевскій.

Лікар Я. М. КОГАН.

Асистент Психіатричної Клініки
Одеського Медичного Інституту.

ПРО ДЕЯКІ ПАРАЛЕЛІ ЛІБІДИНОЗНОГО РОЗВИТКУ В ФІЛОГЕНЕЗІ ТА ОНТОГЕНЕЗІ.

Є ціла низка фактів, які свідчать за те, що поміж філогенетичним і онтогенетичним розвитком психічного життя можна провести паралелю й ця паралелю не вичерпується самою тільки зверхньою подібністю психічних виявів у дикунів, себто первісних народів і у дітей; ні, паралелізм цей проходить далеко глибше й полягає в ідентичності процесів і свідомого, й не-свідомого психічного життя. І коли, припустімо, уявлення смерти в дикуна деякими рисами сходиться з таким самим уявленням смерти в дитини, то центр ваги нашого досліду падає не на цю ідентичність, а переноситься на ідентичність динамічних процесів, які те уявлення і в дикуна і в дитини породили.

Думка про існування такого паралелізму не нова. Ще р. 1913-го Отто Ранк і Ганс Закс у своїй книзі „Значение психоанализа в науках о духе“ зазначили, що духовний розвиток людини, починаючи з незапам'ятних передісторичних часів її існування й до наших днів, ішов певними шляхами, аналогічними до тих встановлених психоаналітичним дослідом станів, через які проходила людина від часів її дитинства до психічної дозрілості. Як на найповажнішу спробу обґрунтувати цей паралелізм і довести його, я можу послатися на книгу американського психолога Балдуїна „Духовное развитие народа и отдельного индивидуума“. Не вдаючись тут у докладну оцінку цієї багатой задумом і змістом праці, я хочу зазначити тільки істотний, з мого погляду, прогріх, який полягає в тому, що паралелізм цей досліджено тільки на статичних моментах психічної діяльності. Хоч у передмові до своєї книги Балдуїн і каже, що особливу увагу він звернув на динамогенезу, проте він не поширює динамогенезу на особу в цілому, а торкається тільки окремих галузів психічної діяльності, окремих процесів, як от хотіння, уваги й т. и. І власне тому, що цей паралелізм простежено по-за зв'язком з особою, яка їх об'єднує й надає їм певного напрямку, цей дослід багато в своїй цінності тратить. Ми можемо з нього зробити той висновок, що в багатьох випадках первісна людина поводить ся, як дитина. Але цю аналогію віддавна вже занотували не тільки дослідники-психологи, а й багато мандрівників, етнографів, антропологів, істориків культури та інших. Це твердження можна довести кількома, взятими навмання, цитатами. Уже

Леббок надзвичайно влучно зауважив, що в жорстокості некультурної людини виявляється нестриманість і нерозважність дитини. „Більшість жорстокостей, за які нам переказують“, каже він, „ми не повинні вважати за жорстокості навмисні, а швидче за вияви дитячого недомислу й захоплення“ (Die vorgeschichtliche Zeit. s. 269). Петрі пише: „Як наші діти з радістю душею вимінюють речі, що мають в своєму розпорядженні, і як вони легко сваряться через різницю в юридичних поняттях і своєрідне уявлення про обмін, так само й дикуни завше охочі поторгувати й посваритися один з одним, а частіше з європейцями через велику різницю в уявленні про саму суть торгівлі“. (Антропологія, т. I, стр. 301). Або, кажучи за анімістичний світогляд, Петрі наводить паралелю з світоглядом дитини: „Нічого дивного немає в тому, що дикуни духотворять неживі речі. Що цей процес для первісного розуму цілком природний, в цьому нас можуть перекопати наші власні діти. Як і первісна людина, дитина ще не піднеслась над природою, вона живе одним спільним з природою життям. Норма, до якої вона приганяє все своє оточення, ще вужча, ще суб'єктивніша, ніж норма звичайної культурної людини, що судить про чужі народи, як відомо, виходячи з своїх власних поглядів. Дитина ще з більшою певністю застосовує все до себе й у все вкладає свою власну душу. Для неї палиця — кінь і такий кінь, що бігає й може пасти; лялька спить; вона хворіє, вона грається, вона вередує“. Герберт Спенсер запевняє, що дитина зовсім не вважає ляльку за живу, що вона злякалася б не менше від нас, як би ця лялька, наприклад, покусала її. Ми цілком певні, що в останньому разі Спенсер має рацію; дитина неодмінно злякалася б, бо куслива лялька явище цілком незвичайне й страшне. Але, з другого боку, ми не маємо сумніву, що підчас гри вся душа дитини — в її забавці. Наглядаючи дітей, ми спостерегаємо, як вони б'ють „лихого“ стільця, що об нього забились, і голублять „доброго“ стільця за те, що він допоміг їм дістатися до матери. Це вже не гра, це — антропоморфізація“. (Петрі, о. с. стор. 505).

Так само роблять і дикуни. Lichtenstein у своїх „Reisen in südlichen Afrika in dem Jahre 1803, 4, 5, 6“ оповідає, що „ватажок кафрів — амохова звелів від котви, викинутої на морський беріг, відломити шматок. Людина, що це доручення виконала, швидко вмерла. Усім стало ясно, що котва за себе помстилась, і з того часу ніхто вже до неї не торкався. Коли муринові треба зрубати дерево, він після першого удару поливає зарубку пальмовим маслом, своїми улюбленими ласощами. Таким чином він уласкавлює духа дерева й захищає себе від того, щоб дерево його не вбило“ (о. с., стор. 506).

Дослідників — соціологів не задовольняють самі тільки вказівки на зверхню подібність виявів у первісної людини й у дитини. Освітлюючи факти з філогенези психічного життя, вони шукають аналогій в онтогенетичному розвитку, й знайдену аналогію вважають за чинник, що стверджує їхній дослід. Так, наприклад, Мюллер-Ліер у своїй книзі „Фази любови“ про філогенезу любови пише: „Спочатку картина любови складалася тільки з первісних, тваринних складових частин; усе, що згодом до цієї первооснови

прилучилось, є дар культури“... „Онтогенетичне потвердження полягає в тому, що окремий індивідуум справді проходить ті щаблі розвитку, які, за нашою теорією, повинен був колись пройти весь рід у цілому. Правда, слухність цього потвердження ослаблює той факт, що підчас полового дозрівання індивідуум уже зазнає сильного впливу культурного оточення. І все таки ми бачимо, що почуття полового сорому й сорому перед своїм тілом зовсім чуже дитині, його треба штучно прищепити їй через виховання“ (Стор. 35).

Цей підхід — близький до нашої спроби розв'язати намічену в нас проблему, що повстає перед нами як психо-біо-генетичний закон і полягає в застосуванні біоенетичного закону Геккеля до розвитку психічного життя. Як відомо, Геккель, на підставі ембріологічних даних, що мають таку велику в сучасній систематиці вагу, встановив р. 1866 свій основний закон: „Онтогенеза (історія розвитку) є коротке й швидке повторення філогенези (історії плем'я), залежне від фізіологічних функцій спадкоємства й пристосування“. І коли останнім часом підвалини цього закону трохи захиталися, й біологи тепер не запевняють так категорично, що онтогенеза повторює філогенезу, а кажуть обережно, що онтогенеза нагадує філогенезу, то й ми, прикладаючи біоенетичний закон до психічної діяльності, формулюємо його так: „Людина на шляху свого психічного розвитку, починаючи од народження й до психічної дозрілості, проходить ступнево цілу низку станів, що мають своїх аналогів у тих фазах культурного розвитку, через які проходило людство, починаючи з первісних часів передісторичної доли й до наших днів“. У цій статті ми змагатимемось довести лише паралелізм у станах лібідинозного розвитку.

Але-чи існує в психічному житті народів закономірність? Це питання не раз уже ставили етнографи, антропологи, народознавці й історики культури, і чисто всі автори приходять до висновку про закономірність психічного розвитку. Правда, психіка одного народу може гостро відрізнитись од психіки іншого народу. Але це можна пояснити тим, що ці народи стоять на різних ступенях розвитку. А в тому випадку, коли ступінь їх розвитку однаковий, ця різниця зводиться до малозначних фактів, що залежать од різниці в побуті. Ці факти являють собою тільки нашарування на кістяку психічної закономірности, що для більшости народів залишається ідентичною. Ця закономірність виявляється у важливих життєвих фактах, і в незначних дрібницях. У різноманітніших країнах світу ми стріваємо один і той самий острах перед наврочливим оком, ті самі спиритичні нахили до зносин з тогосвітніми духами, те саме намагання знівечити природню форму черепа; досить велике поширення має навіть такий звичай, як кувада (Петрі, о. с., 98 — 99). Джон Леббок у своїй уславленій книзі „Початок цивілізації“ пише, що „в основному розвиток вищих і кращих ідей про шлюб, споріднення, закон, релігію и т. и. в своїх ранніх фазах відбувався дуже подібно навіть у найрізніших людських рас“ (с. 7). „Багато деталей з релігійних ритуалів, які знаходимо в різних країнах“, пише проф. Грант-Аллен, „можуть бути, певна річ, спадщиною, що дісталася від спільних предків, але найчастіше вони являють самостійний витвір людського

духу, який за однакових умов утворює однакові продукти“ („Еволюция иден божества“, стор. 54). Проф. Сейс доводить спільність і подібність обрядовостів та звичаїв греків, амазулу, жидів і нікарагуасців, старожитніх бритів і індусів, наших арійських предків і андаманських остров'ян.

Помилка багатьох авторів, які досліджували психічне життя первісних народів, полягала в тому, що вони багато фактів оцінювали з погляду культурної людини, тим часом, щоб правильно зрозуміти психічні процеси, треба думкою перелинути в ту психічну ситуацію, в якій дикун перебував. Певна річ, така афективна оцінка не може не відбитися на об'єктивності самого досліду й на правильності висновків. Ще Вайтц у своїй „*Antropologie der Naturvölker*“, що вийшла р. 1859-го, зазначив цю помилку, яку я назвав би „науковою проєкцією“: „Що в чужих народів надто відрізняється від наших власних звичаїв, те дуже легко й уже само собою може здаватися нам нерозумним більше, як є на ділі; а там, де в нас прокидається почуття огиди й нас відражають бруд, грубість і злидні, там ми дуже нерадо беремо окремих факт під той докладніший розгляд, якого він вимагає“. Ту саму помилку мав на увазі й Леббок, коли він писав: „Увесь спосіб мислення дикун до такої міри відрізняється від нашого, що часто надзвичайно трудно простежити, що діється в його думках, або зрозуміти мотиви, які керують його вчинками. Багато з того, що здається йому цілком природним і майже очевидним, на нас справляє зовсім не те вражіння“... (стор. 9). Цієї помилки ми уникаємо тільки тоді, коли, оцінюючи той або інший факт, звертаємо увагу на його генезу, на участь несвідомих уявлень, на взаємодіяння психічних механізмів. І тільки в цьому випадку ми існування досліджуваних фактів поставимо в причинний зв'язок з психікою дикуну в цілому й зрозуміємо, які сторони його психічного життя доцільно виявились у звичаях, обрядах і т. н., що на перший погляд здаються нам безглуздими.

„Між розвитком індивідууму й розвитком роду взаємини остільки щільні, в дійсності вони так близько один з одним збігаються, — що за жодне питання не можна казати цілком ясно в одній ділянці, не припускаючи вже готовими результатів у іншій“ (Балдуїн, о. с., стор. XI). Тому ми почнемо з самих основ онтогенетичного розвитку, рівночасно наводячи паралелю з розвитком філогенетичним. Згідно з даними психоаналітичного досліду, психічним життям людини керують два основні принципи: принцип задоволення — незадоволення та принцип реальності. Психічні процеси, що поділяють першому з цих принципів, змагаються принести індивідуумові задоволення або застерегти його від усього, що може завдати йому незадоволення. Від переживань, які можуть викликати незадоволення, психічне життя одвертається, виконуючи цей ухил за допомогою механізму витискання. Принцип задоволення є вища тенденція, якій підлягають первісні несвідомі процеси. В психічному житті дитини владно й неподільно домінує самий тільки принцип задоволення, й тільки повільно й поступовно в процесі психічного розвитку починає входити в сферу психічної діяльності принцип реальності, завдаючи своїм співіснуванням великої шкоди принципові задоволення. Принцип реальності зазирає в усі закутки душевної діяльності, підбиваючи під свою владу пси-

хіку людини, яка бере активну участь у житті й енергійно обстоює своє існування. До момента, коли настає психічна дозрілість, виявляється, що принцип задоволення відтиснуто на задній план і цілком пристосовано до ходу процесів, якими керує принцип реальності. „Коли вбивається в силу принцип реальності, відщеплюється від розумової діяльності, вільної від критерія реальності й підвладної лише принципів задоволення, — це фантазування, яке починається з дитячих іграшок і, продовжуючись як сон наяві зовсім зрікається будь-якої підпори в реальних об'єктах“. (Фрейд. Положення о двух принципах психической деятельности).

Відсилаючи зацікавлених до численних праць психоаналітичної школи про роль й значення принципу задоволення, перейдімо до питання, як цей принцип виявляється в дикунів. Треба зауважити, що принцип задоволення не виявляється так ясно й виразно у первісних народів, як це ми можемо спостережати в дітей. Цю різницю легко зрозуміємо, коли згадаємо, що дитині ще непотрібне моторне пристосування до боротьби за існування, а дикуна об'єктивні умови його існування примушують коритися принципів реальності. Тим цікавіше буде нам підкреслити, що цей примус і підлягання принципів реальності відбувається лише в межах боротьби за існування й продовження роду, а по-за цими межами, не вважаючи на часто суворі кліматичні умови, економічну незабезпеченість і т. ін., в психічному житті дикуна переважає не принцип реальності, а принцип задоволення. Почнімо хоч би з загальновідомого тривіального твердження, що дикуни безтурботні, як діти. Ця думка знаходить собі оправдання на кожному кроці. Дикун, що довгий час голодував з своєю сем'єю й забив звіря на полюванні, тут таки з'їдає чисто всю здобич без останку, не дбаючи за майбутнє. Чи не досить уже цієї вказівки на перевагу принципа задоволення над принципом реальності? Або грища й танки дикунів, якими вони виповнюють увесь свій гулящий час, не кажучи вже за грища й танки, що мають символічний характер чи характер релігійних обрядів? Розгляньмо далі торгівлю, яку провадять дикуни з європейцями, віддаючи часто продукт високої трудової цінності за шкляне намисто, що ним вони люблять себе прикрашати. Вже сама торгівля дикунів носить характер, позбавлений чого-небудь ділового, реального. «Потреба торгувати або, краще мовити, любов до торгівлі надзвичайно розвинуті в дикунів“... „Вони люблять торгувати за-для самої торгівлі, а не для користи. Торгівля цікавить їх, як забавна розвага“... „У багатьох племен, як, наприклад, у дуамга в горішній Гвінеї, торгівля набула характерну згубної пристрасти, ради якої вони забувають усяку продуктивну роботу; завше торгуючи, вони все біднішають і біднішають“. (Петрі, о. с., 300). Я не думаю, щоб хто-небудь почав запевняти, що така не вигідна для дикунів торгівля є наслідком недостатнього досвіду. Навпаки, цією пристрастю до торгівлі, до обміну продуктів на намисто, камінці й оздоби всупереч і наперекір досвідові двигача сила дужча за практичний розум дикуна, дужча за голос принципу реальності, а власне самий неприкрашений принцип задоволення. Звернімось, нарешті, до фантастичного світу, до світу, в якому неподільно панує принцип задоволення. Всупереч поширеній думці, у дикунів цей світ

дуже багатий: досить указати на анімістичний світогляд, щоб переконатися в фантастичній творчості дикуна; в цьому ж переконують нас і різні космогонії, міти про походження світу. Що надзвичайно можливо й характерно для фантастики дикуна, це—колосальне перецінювання її проти фактів із зовнішнього світу, перецінювання, якого не можуть захитати жодні реальні події, що відбуваються всупереч фантастичним подіям, які існують в уяві дикуна. Ролю й значення цього перецінювання досить ясно зазначив Фрейд у „Тотем и табу“ (розд. „Анимизм, магія и всемогущество мыслей“). Те, про що мріє дикуна і що він хотів би бачити здійсненим, дістає для нього без порівняння більшу оцінку, як те, що твориться в дійсності. Дикун часто, особливо підчас чаклування, задовольняється з самого тільки символічного виображення свого бажання. Так, наприклад, індієці Північної Америки, „щоб забезпечити посіх у сватанні, на війні чи полюванні, роблять рисунок або невеличке виображення, що являє собою людину (жінку) чи тварину, й додають певних чародійних засобів або проколюють на ньому серце, коли бажать смерті виображеній людині. У римлян після заборони людських жертв був звичай кидати в Тибр ляльки, а в Індії чаклуни ліплять з глини невеличкі фігури й пишуть на їхніх грудях імення тих людей, яким вони хотять шкочити. Ці фігури вони калічать або проколюють голками, щоб людина, яку вони являють, зазнала того самого в дійсності“. (Леббок, о. с. стор. 177). Ці символічні вчинки, що за їх допомогою дикуна поривається здійснити свої бажання, Фрейд влучно назвав моторними галюцинаціями. Цим він хотів підкреслити заперечення принципу реальности, яке в цих учинках виявляється, й одночасно надати галюцинації того тлумачення, що дав їй ще Гризингер, який казав за те, що „крайнім типом одвертання від дійсности є особливі випадки галюцинаторного психозу, коли заперечують подію, яка викликала божевілля“ (Я хотів би зазначити тут і те, що деякі дослідники вважають принцип задоволення за основу соціального почуття; „Грунтовний елемент соціальних інстинктів (Дарвін), велике почуття симпатії, що є одним з наймогутніших двигунів у житті людства і в історії його поступу, як тлумачить Адам Сміт і Бен, зводиться на спогад про страждання або втіхи, яких дана людина зазнала. За Беном, егоїзм, досвід і наслідування зміцнюють ці почуття симпатії, які є побічним джерелом задоволення для того, хто його відчуває“).

Підбиваючи підсумок побіжної аналізи фактів, вихоплених з найрізноманітніших паростей психічної діяльности, з галузи релігійної творчости, економічних взаємин, мітотворчости, магічного нав'ювання то-що, ми очевидно й ясно встановлюємо пануючу зверхність принципу задоволення в добу „дитинства людства“, як каже Едвард Клод, так само і в „передісторичний період індивіду“, як каже Фрейд. В тому, що основні принципи, які керують і регулюють психічну діяльність у онтогенезі, можна прикласти до філогенетичного душевного життя, ми бачимо міцну запоруку паралелізму між розвитком індивіду й розвитком роду.

Звернімося знову до дитини. Першою стадією лібідинозного розвитку є стадія автоеротизму (термін Гавелок Елліса). Цю стадію характеризує

те, що дитина не обирає для свого задоволення якогось стороннього, що лежить по-за нею, об'єкта, вона користується для цього з якої-небудь частки свого тіла, т. з. „ерогенні зони“, що часто зберігають своє значіння на все життя.

Ще не звертаючись до даних історії культури, народознавства й фольклору, ми повинні припустити, що ця стадія не знайшла собі такого повного розвитку в філогенезі. І тут об'єктивні умови ставлять зовсім інші вимоги дикунові, ніж дитині в онтогенезі. Сексуальність дикуна повинна виконувати функцію продовження роду. В біологічних інтересах ця функція повинна була злитися з повабом, і через це окремі ерогенні зони мусили дуже швидко втратити своє значення, як джерела задоволення, й своє значення віддати приматові геніталій. Ми можемо все таки простежити остатні вияви автоеротичної стадії, які дійшли й до наших часів. А втім, загальна доля цих способів задоволення полягає в тому, що людина цілком від них ніколи не визволяється, і в проявах навіть психічно дозрілої людини ми завше можемо відкрити й риси автоеротизму, й нарцизму, й вибору об'єкту за типом Едипового комплексу. Серед виявів автоеротизму в дитини велике значення мають механічні подразнення, особливо ритмічні, й діяльність м'язів. „Той факт, що діти так кохаються в пасивних рухах, як гойдання та підкидання, й настирно вимагають повторення цих рухів, є доказом, що вони можуть діставати задоволення від певних механічних струсів тіла... Чи має це задоволення що-небудь спільне з сексуальністю, чи містить воно само в собі полове задоволення, чи може воно бути причиною сексуального роздраження—все це може підлягати критичному розглядові, який можна скерувати й проти вищесказаного твердження, що задоволення при пасивних рухах має сексуальний характер або викликає сексуальне роздраження“... (Фрейд, о. с. с. 73—85).

„Сучасне культурне виховання широко користується, як відомо, спортом, власне, щоб одвернути молодь од полового запалу, правдивіше б мовити, спорт заміняє сексуальну насолоду насолодою, що дізнають при рухах, повертаючи сексуальну діяльність до одного з колишніх автоеротичних компонентів статтєвого пориву“ (Фрейд, о. с., стор. 73—85). Задгер присвятив цілу низку праць вивченню питання про м'язову еротику, також еротику шкірних і слизових оболонок. У них він дав не тільки теоретичне обґрунтування цих автоеротичних компонентів лібідо, але й довів правдивість цих висновків на клінічному матеріалі. Які вказівки дає нам в цьому питанні філогенеза? Найсамперед ми знаходимо в дикунів надзвичайну любов до рухливих грищ, до танків, до активних і пасивних рухів. Чи посвячують юнака в мужчини, чи приносять жертву божищам, чи повертається клан із щасливого полювання або з переможного походу—усі ці події відзначаються рухливими грищами, плиганням через огнища, своєрідними танками, підкиданням посвяченого в повітря і т. и. Танки в процесі культурного розвитку, хоч і зацілїли до наших днів, але втратили те значення, якого надавали їм первісні народи. „Танок в очах індійця“, каже Робертсон, „є поважне й многозначне діяння, що при всякій події в громадському або приватному їх житті відіграє велику роль“... Танок дикуна удає все, що його хвилює, й,

захоплюючись танком, він забуває за все, що його хвилює. Нас вражає оповідання про те, як торговці невольниками ударами канчука примушували своїх рабів до танків; захоплюючись танками, нещасні хоч на короткий час забували свою долю, й менше їх умирало від туги за батьківщиною, від почуття, що, на диво всім тодішнім європейцям, не чуже було й цим „напівтваринам“. „Бушмени танцюють з такою жагою, що забувають усе навкруги себе; з цього не раз користалися їхні вороги, щоб несподівано на них напасти“. (Петрі, О. с., стор. 553).

Вдумливо ставлячись до цього матеріялу, ми повинні визнати, що порив до танків не є довільним, безцільним нашаруванням на психіці дикуна. Навпаки, ми повинні підкреслити, що він має свою причину, яка поклікала його до життя, й свою тенденцію, яку він обслуговує. Ця тенденція становить підставу їх життєздатности. Власне тому, що ці механічні роздрознення й ритмічні рухи не є марною розвагою, а становлять істотну частину почуттєвого життя й задоволення первісної людини, на них падає психічний акцент. І хіба не вражає аналогія, що її можна провести між людьми, які пам'ятають, що „гойдаючись вони відчували натиск рухомого повітря прямо як сексуальну насолоду“ та обрядом посвячення юнака в мужчини у первісних народів. (Тахтарев, Оч. по ист. культ. I. с. 138—139) „У племен, що їх описують Спенсер і Гіллен, обряд першого ступеня посвячення полягає в підкиданні 10—12 літніх хлопчиків у повітря. Виконуючи цей обряд, чоловіки й жінки місцевої групи збираються де-небудь коло головного стану. Всіх хлопців, що дійшли зазначених літ, чоловіки беруть одного по одному на руки й підкидають до-гори кілька раз уряд. Коли хлопці падають до-долу, їх ловлять на руки, а жінки танцюють навколо, махають руками й вигукують пау, пау, пау-а-а. Потім спину й груди хлопцям прикрашають священними малюнками“. (Тахтарев, Очерки, с. 138—139).

Цей обряд посвячення, може здатися, можна витлумачити, як один з виявів автоеротичного компоненту лібідо. Не можемо ж ми припустити, що він є довільним психічним актом. Його зв'язок з посвяченням в мужчини, з періодом полового дозрівання, з одного боку, й онтогенетичне потвердження цього зв'язку, з другого боку, доводить правдивість вищенаведеного трактування.

Сказаним вичерпується суть філогенетичної стадії автоеротизму. Певна річ, цього часу дослідники первісних народів не звертали увагу на автоеротичні вияви лібідо і, безперечно, спеціальний в цьому напрямку дослід збагатив би нас новим фактичним матеріалом.

Наступною стадією, що в онтогенетичному розвитку змінє автоеротизм, є нарцизм. Це є переходова стадія від автоеротизму до обрання об'єкту в зовнішньому світі. Дослід показав, що лібідо, раніше ніж відщепитися від ерогенних зон та фіксуватися на об'єкті надвірнього світу, обирає за об'єкт самого індивідуума. Лібідо, фіксоване на „я“, ніколи не переходить цілком на об'єкт. Певний ступінь нарцизму завше зостається, не вважаючи на високо розвинену любов до об'єкту. „Я“ — це великий резервуар, з якого протікає призначена об'єктам певна кількість лібідо й до якого вона знову вертається од об'єктів“. (Фрейд, О нарцизме, стор. 138). Останні вияви нар-

цизму зустрічаються в людей, що люблять довгий час розглядати свій образ у дзеркалі, що закохані в своїх портретах, далі в позерів—ораторів, що внутрішньо милуються собою, прислухаються до звуку свого голосу, до плавкого плину своєї мови й т. н. Певна пайка нарцизму майже завше властива артистам, які й у житті грають далі ролю, отже часто їм самим тяжко розпізнати, де кінчається поза й починається щире, правдиве переживання. В умовах сучасного культурного життя нарцизм більшою мірою властивий жінці, ніж чоловікові. Повстало це від того, що через цілу низку соціальних умов жінці замкнуто було вихід на широку життєву арену. Поруч з цим моральний кодекс наказав їй сексуальну активність. Жінка не мала права обирати сексуальний об'єкт, вона лише могла бути обраною. Через це центром її уваги мусила стати приваблива врода й умови, які могли б сприяти поліпшенню її. До цього прилучився ще й той факт, що здебільшого жінка знаходила ствердження своєї особи, відчуття своєї повноцінності не через себе саму, а через цінність того чоловіка, якого вона могла привабити до себе; ми могли б сказати, що жінка експлуатувала свою вроду для здобуття життєвого гаразду. Тому не дивно, що нарцизм так яскраво виявився у жінки. Не зупиняючись на психічних виявленнях нарцистичної організації лібідо, ми зазначимо лише так широко розповсюджений звичай вживати білила, рум'янила та інших косметичних засобів.

І тут виявляється, що філогенеза дає нам яскраву й несподівану аналогію нарцистичної стадії. Маємо на оці широко розповсюджений чисто у всіх народів звичай татуювання. „Нема жадного плем'я в світі, щоб у нього фарбування або татуювання тіла не водилося колись або не стрівалося ще й досі“... „Без фарбування шкіри не обходились навіть люди кам'яної доби, як за це свідчить знахідка пасти з червіни на знаменитій стації біля джерела Шуссени. Не можна також забувати за те, що деякі дикуни підчас татуювання утримуються від статевих зносин“ (Петри, с. 548—549).

У нераз цитованій у нас книзі „Начало цивилизации“ Леббок пише: „Феталахські жінки в Середній Африці протягом дня витрачають кілька годин на свій туалет. Уже з вечора вони починають старанно обвертати листям генна пальці рук і ніг, щоби на ранок вони набули красивого пурпурового кольору. Зуби вони фарбують на червоний, блакитний, жовтий і червоний кольори, а де-не-де один або кілька зубів лишаються, ніби для контрасту, натурального кольору. Повіки вони також дуже оригінально розмальовують сірчастою сурмою. Волосся старанно фарбують синьою фарбою (індіго). Дикуни не задовольняються з того, що надівають різні речі навколо шиї, рук і ніг та инш., де тільки природа дозволяє почепити їх і вони ще роблять прорізи на тілі, щоби вправляти в них прикраси“ (Леббок, О. с., стор. 45—46).

Я уриваю дальший опис татуювання в первісних народів, щоби уникнути нагромодження фактів, число яких можна б збільшити без кінця. Наведений опис звичаїв татуювання досить ясно промовляє за свою нарцистичну природу, яка тим правдоподібніша, що всі антропологічні й етнографічні гіпотези про ролю й призначення татуювання завдовільного пояснення не дають. Вайтц і Герланд надають йому значення релігійної символізації. Ест

і Фінш не вбачають у ньому нічого, крім бажання оздобитися (прибратися). Інші дослідники бачать у ньому ознаку, що відрізняє племена одне від одного. Не кажучи вже за те, що безпосереднє спостереження не стверджує висновків названих авторів, що взори татуювання в багатьох племен дуже подібні до себе й не можуть бути за відмінну ознаку, що татуювання часто не має нічого спільного з релігійними обрядами,—лишається нерозв'язаною ціла низка питань: чому пристрась до татуювання йде поруч з пристрасстю до прикрас, до вигадливих зачісок? Чому дикун, розмалювавши своє тіло й прибравшись у оздоби, збирає своїх жінок і, проходжуючись перед ними, заставляє їх милуватися з себе? Чому людина продає себе в неволю за татуювання свого тіла? Чому, нарешті, дикун ставиться з такою афективною пристрасстю до всього, що сполучене з татуюванням? Погодившись з тлумаченням, яке подають Вайтц, Герланд та інші, ми не могли б зрозуміти тої позірної інадекватності, що існує між татуюванням і оцінкою, яку йому дає первісна людина. Власне це перецінювання в переживаннях дикуну, сполучених з татуюванням, підкреслює його лібідинозне походження. Як що в деяких випадках у звичаї татуювання й уплітається релігійна символіка або етнографічна диференціяція, то це є безперечний продукт раціоналізації, тоб-то свідомого мотивування несвідомих тенденцій, а за первісний, організаційний момент треба вважати нарцистичне поривання, об'єктом якого є сам індивід.

Виявлення нарцизму позначилися не тільки безпосередньо на розмальовуванні тіла, на оздобах, які дикун начіплює на себе, й на тій характерній самозакоханості, яка переймає всі звичаї, з татуюванням сполучені. Нарцизм позначився й на продуктах сублимації, відповідних до цієї фази людського розвитку, й детермінував цілу низку наукових концепцій. „Суб'єктивний елементарний світогляд людини можна назвати геоцентричним, як каже Геккель в „*Natürliche Schöpfungsgeschichte*“. Для первісного розуму, що не спромігся ще зорієнтуватися в природі, наша земля є безперечним центром всесвіту, навколо неї, навколо землі кружать сонце, місяць і зорі небесні“... „Геоцентричному світоглядові до певної міри відповідає, так би мовити, антропоцентричний, за яким людина є центром світу, вона—владар над землею, навіть більше—вона—мета світобудови“.

В основі цієї наукової гіпотези про світобудову лежить, як висловлюється Фрейд, космологічний нарцизм. Звичайно, це—помилка людської думки, що в основі її лежить недостача наукового спостереження, але надзвичайно цікаво, що ця помилка має на меті звеличити людину й землю, на якій вона живе. І тим показніша з цього погляду та афективність та пристрасність, з якою людство обороняло свій пріоритет і пріоритет своєї планети в загальному ланцюгу світобудови. Ми знаємо також за симптоматичний факт гоніння, яких зазнали Кеплер, Коперник та їхні наслідувачі, що насмілились остаточно розбити цю теорію світобудови.

В наслідок біологічного нарцизму з'явилася та безодня, що її створила людина між собою та іншими представниками гваринного царства. Вона відмовляла їм розуму, а собі присвоїла безсмертну душу, посилаючись на

високе божественне походження й т. и. Досліди Дарвіна, його наслідувачів і попередників поклали край цій зарозумілості людини. Але ми знаємо, яким нападкам, якому глузуванню піддала теорія походження людини від малпи, і як пристрасно людина претендує на виключне становище в природі. „Немає сумніву“, пише Петрі, „що навіть у тій зм'якшеній формі, в якій сучасне природознавство подає нам свій погляд на становище людини в природі, цей погляд викликає в нас певне почуття болю й незадоволення“ (О. с., стор. 58). Таке почуття натурально мусить зворушитися в кожній людині, коли вона бачить, наприклад, малпу, яка багатьма рисами нагадує собою людину й разом викликає огиду своєю потворною подобою.

Нарцизм людини відбився не тільки в природничих науках. Звернімось, наприклад, до математики. Уже, наприклад, минулого століття вчені зазнали, що великим практичним і науковим кроком наперед стала б заміна існуючої в нас десяткової системи числення такою системою, в основі якої було б число 12, бо останнє ділиться на 2, 3, 4 й 6, тоді як 10 ділиться лише на 2 і 5, тоб-то на числа, що означають: перше—число рук у людини, друге—число пальців на кожній руці. Етнографічний матеріал доводить нам, що, існує безперечний зв'язок між десятковою системою та кінцівками людини. Дуже відомі дані за це маємо у Тейлора, Спенсера, Петрі, Ратцеля й інших дослідників. І всі вони стверджують, як уже зауважив Гумбольдт, що наша десяткова система зводиться, кінець кінцем, до наших десяти пальців. Нарцистична природа цифрових числень не викликає жодного сумніву. Ми не швидко ще перейдемо від десяткової системи числення до якої-небудь іншої. Для цього треба, щоб уявлення чисел втратило для нас свій зв'язок з де-якими частинами нашого тіла, щоб воно з конкретного перетворилося в абстрактне, а до цього ще дуже далеко, бо в несвідомій сфері ми все ще сполучаємо уявлення чисел з нашими пальцями; нерідко навіть високо освічені люди, перелічуючи що-небудь в розмові, загинають відповідні пальці, надто коли вони хотять відзначити й підкреслити вагу цього перелічування, і для всіх нас без винятку числа кратні 5 й 10 вирізняються серед решти чисел, на що вказує й вислів: „кругла лічба“.

Навівши таку схематичну паралелю між нарцизмом у онтогенетичному й філогенетичному розвитку, паралелю, яка потребує ще дальшої деталізації й розробки, я перехожу до наступної стадії онтогенетичного розвитку, до стадії обрання об'єкту. Більшість заперечень, що їх висловлено було проти психоаналізи, торкалась вказівок що до інцестуозного вибору об'єкту. Тим часом психоаналітичне дослідження невротиків і дітей дало цілу низку опорних пунктів, що з логічною кінечністю приводила до такого первісного вибору об'єкту. Сексуальні взаємини між дитиною та матір'ю починаються з перших днів її народження. Ще р. 1879 видатний угорський лікар Лінднер присвятив спеціальну працю ссанню як виявленню дитячої сексуальності. „Не без підстави ссання дитиною грудей матери стало за зразок любовців“ (Фрейд, Теорія полового влечення, стор. 95). „Дуже часто мати, породивши дитину, втрачає чималу частину своєї сексуальної дразливости; вона сама ставить до дитини з таким почуттям, яке має своє джерело в її половому житті;

вона гладить, цілує, колише дитину й, видимо, цілком заміняє нею сексуальний об'єкт". (Фрейд, О. с., стор. 99). Так само описує взаємини між матір'ю й дитиною Г. Елліс у своїй книзі „Das Geschlechtsgefühl“.

Усі ці моменти підготовлюють дитину до того, щоб вона обрала за сексуальні об'єкти тих людей, яких „вона змалку любить своїм, так би мовити, приглушеним лібідо. Певна річ, через культурну заборону суспільства вибір об'єкту існує лише в уявленні, здійснюючись тільки в людей з невротичною конституцією. Юнацтво, що доходить літ, в своєму половому житті ледве чи має инше поле діяння, крім світу мрій, тоб-то уявлень, до здійснення не призначених. У цьому світі мрій у юнацтва знову виникають дитячі нахили, підсилені тепер завдяки соматичним змінам. Серед цих дитячих нахилів цілком закономірно оживає сексуальна відданість дитини батькам, при чому ця відданість уже диференційована статтевим тяжінням, і виявляється у сина в любові до матери, у дочки в любові до батька". (Фрейд, О. с.). Усю сукупність цих уявлень, пофарбованих лібідинозним тяжінням до родителя протилежної статі, ми звемо Едиповим комплексом від імени грецького царя Едипа, що на велинню долі вбив свого батька й одружився з своєю матір'ю. Доказ існування Едипового комплексу лікар-аналітик може знайти на кожному кроці своєї практичної діяльності. Едипів комплекс не є чимсь специфічним для невротичного або душевного захворювання, він властивий усім людям. Зазначу, до речі, що в берлінському журналі „Врачебное обозрение“ за 1922 р. Кронфельд, ідеологічний супротивник психоаналізи, в статті „Новые принципы в психотерапии“ пише: „Едипів комплекс безсумнісно існує, кожен дослідник, вдумливо ставлячись, може виявити його в кожній людині“. Так само Кречмер у книзі „Строение тела и характер“ зазначає часту фіксацію лібідо на родителів протилежного полу, як загально визнаний, що не викликає заперечень, факт.

Вважаючи на те, що в завдання цієї праці не входить обґрунтування проблем онтогенетичного розвитку, ми звернемося до вибору об'єкту у первісних народів. Чи відбувається в них вибір інцестуозним шляхом? Чи існує й у них фіксація лібідо на родителів протилежної статі? Чи здійснюється в них інцест і якою мірою?

Виявляється, що дикуни надзвичайно чутливі до інцестуозного вибору об'єкту, й ми знаходимо в них цілу низку реактивних витворів, скерованих на заборону інцесту. Але, як невроз, будучи негативом перверзії, зраджує нам цю перверзію, так і ці реактивні витвори, будучи негативом Едипового комплексу, як найкраще потверджують його існування. У багатьох народів існує звичай „уникання“; він полягає в тому, що син, дійшовши літ статтевої дозрілості, повинен покинути батьківську домівку, куди він приходив лише поноісти, коли немає дома матери й сестер. Він не вимовляє їхніх імен, також слів, співзвучних з їхніми іменами. Побачивши на піску сліди їхніх ніг, він міняє напрям своєї дороги й ховається в кущах. З цілої низки теорій, що з'ясовують цей чудний з першого погляду звичай уникання, ми, за браком місця (докладніше дивись—Фрейд. Тотем и табу), зупинимось лише на теорії, яку подав Альберті й пізніше відновив Фріче: „В основі

цього звичаю“, пише він, „лежить, видимо, острах допуститися злочину кровозміщення, хоч би навіть у думках“. Отже, безперечно, що уникання кривних є реакція на інцестуазну жагу, й суворість, з якою цього уникання додержують, указує на інтенсивність цієї жаги, на спокусу, якої первісна людина зазнає. Другий реактивний витвір, який ми знаходимо в дикунів, більше невкладистий, більше замаскований і має характер соціальної організації. Він полягає в звичаї екзогамії, згідно з якою людина, що належить до якого-небудь клану, не має права заходити в полові зносини з членами того самого клану, а належність до клану визначає тотем, якого вважають за племінного батька та який переходить у спадщину по батьківській або по матерній лінії. Цим самим для сина виключаються мати й сестри, як сексуальні об'єкти, бо й вони належать до того самого клану, що й син. За екзогамію висловлено цілу низку гіпотез, які спитувались з'ясувати, звідки вона повстала та для чого потрібна. З них ми спинимося на теорії Морган а й Тейлора. Морган тої думки, що екзогамію можна пояснити тільки, як реформу, що мала на меті припинити одружіння між кривними, рахуючи сюди цілий даний рід. Тейлор же вважає, що за головну причину цієї низки обмежень могла бути шкода, яка діється від одружіння між близькими родичами. Надмірна раціоналістичність такого погляду безсумніва. Правдиво розуміючи мету й призначення екзогамії, Тейлор неправильно бачить причину її в розсудливості, що взагалі невласлива первісній людині в такій мірі, тим паче в питаннях сексуального життя, яким керує більше принцип задоволення, як принцип реальності.

Окрім таких реактивних витворів, що дають безпосередні вказівки на існування Едипового комплексу, ми стрічаємо в дикунів цілу низку звичаїв у яких посередньо відбиваються агресивні тенденції до батька й лібідинозні— до матери. Як найяскравіший з цих звичаїв, я зазначу описаний у Бокка в його книзі „Unter die Kannibalen auf Bornéo“ звичай „Kopsnellen'y“. Цей звичай, що поширився в Малайському Архіпелазі й існує до нашого часу, полягає в тому, що „кожна порядна людина повинна володіти черепом когонебудь вбитого від неї; без черепа вона неправоздатна й не знайде собі жінки; череп є, так би мовити, свідоцтвом її дозрілості, причому байдуже, чий череп вона здобула й яким шляхом, в даному разі їй дозволені всякі хитрощі й зрада“. (Цит. за Петрі). Можна гадати, що коріння цього звичаю криється в бажанні здійснити інцестуазний вибір об'єкту й убити батька, що стоїть на перешкоді до його здійснення. Володіння черепом є символістичною ознакою цього вбивства.

Нарцизм, як і Едипів комплекс, цей характерний комплекс фамільного роману, не могли не відбитися на тому, як людина уявляє собі світобудову. Ціла низка космогонічних мітів є не що инше, як проєкція комплексу фамільного роману на цілий всесвіт. Міти ці остільки характерні й остільки поширені, що їх стрічали в різноманітніших народів і Тейлор, і Ліпперт, Петрі й Бастьян та багато інших подають їх. Я наведу лише міт, який почастило записати цілком Бастьянові в його книзі „Die heilige Sage der Polynesier“:

„На початку була вічна ніч, безвиразна темна По. Минуло безмірно багато часу й зародилось жадання; воно розросталось, воно змінювалось. Уся творчість означається, як квітнення. Пуа. Зароджується думка, велика загадка життя, плодотворча сила... й тільки як дев'ятнадцятій ступінь після небуття—небо й земля, Раваіс і Папа. Небо лежало на землі. Але діти неба й землі покляли розлучити їх, щоб був світ. Бог війни, бог моря та інші боги спитувались зробити це; та вони були нездобні. Але піднявся Тана-Магута, бог лісів; він схилив свою голову до землі, він уперся ногами в небо—й віддер батьків одного від одного. Що значили для нього їх скарги й стогін? І от стало видно людей... Тепер панував світ. Але повна любови жінка, земля, посилає свої зідхання до далекого мужа, це—туман, що повільно здіймається над землею, а сльози падають додола на жінку, це—роса“.

Далі йде оповідання про чвари між братами, про потоп, про розмноження людського роду, про смерть, що її цей злочин накликав на людей і т. п. Досить уже цього короткого змісту міту, щоб зрозуміти характерну особливність його структури, за яку ми казали вище. Спроекціювавши Едипів комплекс на всесвіт і таким чином ніби визволившись від нього, людина вже не описує його негативно, а дає позитивний його образ.

Що є ще цікавого в цьому міті—це символ матері: земля.

Цей символ зацілів і до наших днів, про це свідчать вислови: „мати-земля“, „мати-сиря земля“, „мать-кормилица“ то що. Сталість цього символу ми вбачаємо в тому, що хліборобство стало символічним здійсненням жаданого інцесту. Міти греків і римлян про початок хліборобства відзначаються надзвичайною красою й багатством думки: „Культ хліборобських богів є одним з найглибокодумніших і найтісніше сполучених з особистими й родинними стосунками людини“ (Петрі). Ця паралель між одруженням (інцестом) та хліборобством не тільки механічно впливає з вищенаведеної символіки. Її навів ще Бахофен у своїй відомій праці „Das Mutterrecht“, де він доводив, що ця паралель має ґрунт не тільки містичний, але й практичний.

n/28

62-50

Бп



Р.К.