

Рк 63.52 (45 = УКР)

11
726

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

Sommaire voir p. 214

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
керівниці Кабінету Примітивної Культури

1928

Вип. 2—3.

78255

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

Рк 63.52/45 = УКР)

726

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ.

ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE.

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

9(47.70)

СЕКРЕТ
НЕ ВИДІЄТЬСЯ

1938 г.

ЧИТАЛЬНЯ
ду 1
п 2в.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

665561

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

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури

1928

ВИПУСК 2—3

*В Захридний фонд
21.10.47. АФ*

ХЕРСОНЬКА
ЦЕНТРАЛЬНА
ДЕРЖАВНА БІБЛІОТЕКА
47/256

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

8X

Бібліографічний опис та шифри
для бібліотечних каталогів на цю
книгу вміщено в „Літописі Україн-
ського Друку“ та „Нартковому репер-
туарі“ Української Книжкової Палати.

(104-78)E

НИТКІВНА

Дозволяється випустити в світ.
В. о. Неодмінного Секретаря Академії Наук, Акад. **О. Корчак-Чепурківський**.

ориг

109529

Херсонський обласний
універсальний науковий
бібліотека ім. Овсія Гончара

104-78E

Київський Окрліт № 232.
Держтрест „Київ-Друк“,
1-ша фото-літо-друкарня.
Замовлення № 387—2000.

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

ДО СИСТЕМИ ПОНЯТТІВ ЧАСУ У СЛОВ'ЯН.

З історії новорічного циклу обрядовості ¹⁾.

Питання про систему понять часу, про категорію часу й числення в Слов'ян має великий культурно-історичний інтерес. Зокрема важне воно для етнологів, бо всілякі обряди, повір'я, прив'язані або неприв'язані до певних моментів річного періоду, — всі ці обряди сполучені з уявленнями про час та мають далекосяглу або коротшу чинність, а деякі з них сполучені з сонцем, місяцем та певними днями тижня й цілими сезонами. Все це є ті явища, що щільно дотикаються системи числення, але ж дослідники, коли вони аналізували той або інший обряд чи то цикл обрядів, здебільшого виходили з мовчазного припущення, що поняття часу, категорія часу, як ця категорія в обрядах і повір'ях відбивається, принципово не різниться від нашої сучасної системи. До того ж, навіть згадуючи про колишнє числення натуральними місяцями, зовсім минали питання про категорію часу в тих умовах життя, за яких це числення існувало на нашому ґрунті й без особливого критицизму, спираючись хіба на авторитет класичної давнини та старих східних народів припускали, що місяць і сонце завжди відігравали велику роль і в численні часу і в віруваннях усіх народів. Оця презумпція багато важила в концепціях, створених школою мітологічною, ба й ті дослідники, що проти цих концепцій повставали, нерідко йшли тими самими шляхами (визнавали ту саму презумпцію), ставлячи знак рівності між категорією часу в сучасних культурних народів та в їхніх предків. Все це спричинявалося до багатьох неточностей, що й досі позначаються в дослідях, чи то коли надто велике значіння надають т. зв. сопцестоянням і рівноденням, чи то коли ставлять на одно в найперших місцях культ сонця й місяця, не задаючись принциповим питанням про те, коли та за яких власне умов все це могло зайняти поважне місце в уявленнях наших предків. Тимчасом цю проблему треба поставити насамперед, бо тільки вирішивши її можна з достатніми підставами говорити про давність тих чи інших обрядів пошанування сонця й місяця, точних дат нашого календаря тощо. Особливу вагу має заглиблення в проблему категорії часу для дослідника новорічного-різдвяного циклу обрядовості, в якому инколи вбачали первісну новорічну сутність, що правда припускали, що новоріччя перенесено було на зиму з весни або осени. Річ ясна, що най-

¹⁾ Ця праця є продовженням статей— „Провідні шляхи дослідження обрядовості новорічного циклу“ (Перв. Гром. за р. 1927, 1-3) й „Господарчі сезони у Слов'ян“ (Там само, 1928, 1). Деякі цитовані праці вказуються тут скорочено, в названих статтях можна знайти повну цитацію.

перше треба поставити питання, як давно поняття року в нашому розумінні цього слова та поняття новоріччя, як його початку, стали відогравати ролю, і лише тоді ясно буде, чи можна в новорічному змісті вбачати основу обрядовости. Це питання знов же обминали, виходячи з неперевіреної гадки, що новоріччя завжди відогравало однакову ролю в нашій історії.

У «Провідних шляхах дослідження обрядовости новорічного циклу» й у статті «Господарчі сезони» ми висловили твердження, що, шукаючи перших основ новорічного циклу обрядовости, треба виходити з сезонности—кліматичної й господарчої, найперше зимової. У нашій статті про сезони ми пильнували виявити об'єктивні умови сезонности взагалі й зокрема зимової та виходили з аналізу кліматичних умов та самої сутности, процесів господарчої праці. Тепер нам належить піти іншим шляхом—дослідити ролю сезонности в колективних уявленнях наших предків. Зважаючи на те, що в поняттях часу сезонність, як їх визначник, відограє першорядну ролю ми включаємо її до числа тих фактів, що правлять за основу, коли ставиться загальне питання про категорію часу й про систему понять часу в Слов'ян.

I.

Наукова література про основи слов'янського календаря.

Питання про основи слов'янського народнього календаря й пори року не раз уже ставилося в науковій літературі й звичайно вирішувалося в зв'язку з германським календарем та календарем інших народів на підставі різних вихідних точок. Маємо вже і кілька підсумків, які одначе вимагають перегляду.

Я. Грімма цікавила головню боротьба світу й тьми, дня і ночі, літа й зими та викриття мітів, у яких ця боротьба виявляється і він, ґрунтуючись на невеликім лінгвістичнім та історичнім матеріалі, дав свою схему еволюції пір року, зауваживши, що старовина первісно знала лише два сезони року—літо й зиму,—потім три—літо, зиму й весну і нарешті, чотири. Північні народи рахували роки зимами, полудневі—літами. Що-далі на північ Європи, то більше переважала двосезоновість (літо й зима), що-далі на південь—три, чотири або п'ять пір року розрізнявалося. З міркувань Грімма щодо двох пір року видно, що він за основу покладав зимовий і літній повороти сонця, які для нього були немов би приближними ідеальними пунктами, з якими нарід сполучав початок і кінець сезону.

Спеціально щодо Слов'ян Грімм зауважує: «В слов'янському світогляді виступає два головних часи року—літо й зима. Літо й рік називають *leto*, деб-то старий рік закінчується зимою, новий—літом починається. Це *leto* є (подібно до нашого *Jahr*) середнього роду, отож безособове».—Далі Грімм наводить назви для проміжних пір року у Слов'ян *podleti*, *podzim* тощо¹⁾, а в своїй «*Geschichte der Deutschen Sprache*»²⁾, аналізуючи слов'янські назви місяців зауважує, що вони, проти більшости німецьких, мають пере-

¹⁾ *Deutsche Mithologie*. Von J. Grimm, II B., vierte Ausgabe, Berl., 1876. сс. 629—632.

²⁾ *Erster B., zw. Auflage*, Lpz., 1853, сс. 67—69.

вагу простотою формації, яка не припадає з місяцем, а також почуттям природи (приклади рослинних і инш. назов місяців).

Таким чином можна зробити висновок, що Я. Грім початок нового року в Слов'ян покладав на весну.

Більшою кількістю фактів оперував, особливо щодо Слов'ян, автор «Поэтическихъ воззрѣній славянъ на природу» А. Афанасьев¹⁾ Він одначе підходив до справи досить абстрактно, та до того з тими ж самими принципами, що й Грім, але висловився значно рішучіше: «Поділ року в давніх Слов'ян, писав А. Афанасьев, визначався тими природними, для всіх наочними знаменнями, які даються самою природою. Рік розпадався на дві половини: літню й зимову й починався з першого весіннього місяця—березня, власне з цієї пори природа прокидалася від мертвотного сну до життя, й світлі боги приступають до утворення свого «благодатного» царства. Апокрифи й народні повір'я відносять створення світу й першої людини до березня місяця²⁾. Запровадження християнства на Русі нескоро змінило старовинний звичай починати новоліття з березня».

Весна розглядалася в Слов'ян, як «преддверіє лѣта», а осінь, як перша пора зими.— Це Афанасьев доводить слов'янською термінологією пір року, місяця. За підставу найдавнішого числення літ приймався рік місячний (lunar). «Часи року й місяці одержали свої назви від тих характеристичних прикмет, які засвоювалися за ними від періодичних змін погоди та її впливу на відродження й пов'янення природи, родючість землі й працю людини. Провадячи життя пастухів, ловців та орачів племена з огляду на свої звичайні заняття повинні були виявляти найпильнішу увагу до всіх з'явищ природи, і дійсно спостереження їх визначалися незвичайною жвавістю й закріплювалися влучним, живописуючим словом»³⁾. Далі Афанасьев ілюструє це твердження етимологічними зіставленнями слов'янських і ріжних инших термінів для часів року й місяців. «Обсяг спостережень, зауважує він наприкінці, обмежується на проростанні трави, розпусканні квітів і дерев (берези, дуба, липи), сіножаті, жнивях, молоченні, зборі льону, зборі винограду (в південних місцевостях) і тими ріжними змінами в погоді, які, обумовлюючись ріжним положенням сонця, так могутньо впливають на родючість землі й добробут людини. Зимовий і літній повороти сонця, стужа й сніг зимою «журчащіє ручьи» й осушення землі весною випадання роси, поява оводів, стрекотання коників; спека в половині літа й грязь в осінню пору»⁴⁾ — все це відбилося в народньому календарі Слов'янина.

Афанасьев дав повну зводку відомого в його часи й розкиданого в ріжних виданнях матеріялу, а його даними скористувалися наступники, поодинокі ж міркування й зближення не втратили значіння й по цей час хоч пристарілися загальні його положення, твердження ж про березневий нов. рік було переглянуто.

¹⁾ Див. т. III, М., 1869, с. 659 і наст.

²⁾ Покликання на Ж. Степ. Пермського, березневий Н. Р. Євреїв, Єгиптян, Маврів, Персів, давніх Греків та Рямлян.

³⁾ Стор. 660—661.

⁴⁾ Ibid, с. 669.

Треба ще відмітити помічену Аничковим невідповідність у Афанасьєва поділу року на літо й зиму до системи народніх святкувань, як вона змальовується в дослідника: обряди загально-народні, в яких менше зафіксована побутова основа й обряди господарчі¹⁾.

Велику ролю відіграла для з'ясування питання про числення часу відома праця Міклошича «Die slavischen Monatsnamen», в якій подано повну зводку слов'янського матеріалу про навви місяців²⁾.

Дальшу зводку матеріалу зустрічаємо в Г. Крека³⁾. Крек відзначає, що арійські народи, як і слов'янські, не гармонують між собою в вимірі часу. Це для Крека є прикмета, що тут ми маємо до діла не з з'явищами давнини. Індоевропейські народи мали кожен зокрема власні назви для частин року, які відзначалися за місяцями. За Вайнгольдом⁴⁾ Крек повторює, що в Слов'ян, як і в Німців, стали імена місяців, щеп-то астрономічно точно фіксовані відрізки року утворилися вперше тоді, коли вони познайомилися з римським календарем. При тому береться на увагу, що назви місяців у слов'янських язикових групах відхиляються одні від одних так само, як у північних і полудневих германських. Все це доводить, що слов'янські і германські імена утворилися ще в тім часі, коли ці народи не складали неподільного народу. Підставою для поділу у Арійців був місяць (luna), а відлами часу не були гостро розмежовані й ґрунтувалися на ріжних природних з'явищах і господарчих подіях.

За Фіком, Шрадером і Гріммом Крек приймає за підставу арійського виміру року місяць (lunam) і так само, як і Грімм, приймає для Слов'ян два головних сезони року — літо й зиму, а далі коментує ріжні слов'янські терміни — назви пір року й місяців, підходячи й до мітологічного з'ясування їх уособлень. Взагалі Крек у своїх міркуваннях дуже наближається до Афанасьєва — повторює його. Початок весни за Креком тоді, коли дні починають збільшуватися, зими — коли вони починають зменшуватися. «Коли ми візьмемо на увагу географічне положення європейської прабатьківщини Слов'ян, то не здається сміливим твердження, що початок зими ставиться на час зимового рівнодення, а весни на час літнього сонцестояння».

Як і Афанасьєв, Крек не в достатній мірі пристосував свої підсумовуючі міркування про пори року до аналізу обрядовості. Значіння в народній обрядовості руху сонця він, як мітолог, узгляджував і тлумачив обряди, як змальовання боротьби зими й літа, світлого начала з темним. Всі його положення взагалі, як здебільшого чужі, мають лише відносне значіння підсумку.

Міркування мітологів, звичайно, вже пристарілися. Проте принцип визначення сезонності через узгляднення з'явищ природи й праці людини може вважатися за доцільний і по цей час. Питання про місячне числення в Слов'ян не є остаточно вирішеним і в нашій сучасній науці. Відкидається

¹⁾ Аничковъ, I, с. 47.

²⁾ Denkschriften der Kaiserlichen Akademie d. Wissenschaften. Philol. hist. Klasse, XVII, 1869, сс. 1—32.

³⁾ Dr. Gregor Krek, Einleitung in die slavische Literaturgeschichte, с. 510 і наст.

⁴⁾ Die deutschen Monatsnamen, Halle, 1863, с. 1.

тепер первісність спостережень Індоевропейців над сонцестояннями й рівноденнями, але проте і в теперішніх часах приписування таких спостережень праісторичній слов'янській та індоевропейській старовині ще знаходить собі прихильників. Березневе народне дохристиянське числення, яке припускали праісторичним Слов'янам мітологи, рівно ж має в сучасний науці своїх оборонців. Вказівка мітологів на примітивізм назов місяців, за якими криється прастара слов'янська сезонність, що пристосувалася до запроваджених півніше місяців, і зараз властиво не викликає заперечень. Поділ первісного слов'янського року на літо й зиму є принцип, який править і тепер за вихідну точку для дослідів. Оперуючи з уживаними мітологами поняттями, новіші дослідники пробували дати иншу картину сезонности, виправляючи мітологів і скориставши з нових матеріалів. Отож врешті пристарілися тільки способи, якими пояснювали мітологи обряди, перебільшене шукання богів, мітів..

З пізніших спроб підсумків відмітимо статтю Д. Прозоровського «О славяно-русскомъ дохристіанскомъ счисленіи времени»¹). Інтерес цієї розвідки полягає головно в виписках з старих пам'яток висловів сполучених з поняттями весни, осені, зими й літа, а рівно ж в акту 1674-го р. про Білозерських рибалок, який дає відомості про риболовні сезони. Помітивши плутаність у рукописах щодо визначення поняттів пір року (зима і т. п.), Прозоровський звернув увагу на більш відповідну до часового розподілу систему північних літописів, яку він уважає за народню, виходячи з міркування ніби-то за поганства не були визначені межі кожного періоду, а малися на увазі тільки сонцестояння й, може, рівнодення (?). Менше цікаві міркування Прозоровського про місяці, бо йому зовсім невідома була ґрунтовна розвідка Міклошіча. Не витримує жадної критики міркування про те, ніби-то слов'янський рік починався в середині літа й припадав з початком Метонового циклу, розрахованого з 27-го червня 432 року до Р. Х., про 27 віл як про символ 27 денного принципу поділу слов'янського року, що складався з 13 місяців, міркування про богів і т. п., а також арифметичні викладки з приводу туманного поетичного вислову автора «Слова о Полку Ігоревім» — «на седьмомъ вѣпѣ Трояни».

Дальшу спробу підсумків знаходимо в «Весенней обрядовой пѣснѣ на Западѣ и у славянъ» Є. В. Анічкова²).

Коротко навівши погляд Я. Грімма й далі спинившись на поглядах Афанасьєва, Є. Анічков обернув інтерес у иншій бік. Головну увагу звернув він на виявлення основних ментів, навколо яких групуються цикли європейської обрядовости. Таких ментів, на його думку, є чотири: два сонцестояння й два рівнодення, а це спричиняється до наявности чотирьох обрядових циклів: дожинкового та весняного з одного боку й літнього (наш Іван Купало, 24 червня) й зимового (Коляда). Навколо цих циклів групується обрядовість, і тільки масниці та Трійця й Духів день викликають у Анічкова сумнів, до якого циклу варто їх віднести. Найбільше ж визна-

¹) „Труды восьмого археологическаго съѣзда въ Москвѣ“, 1890, томъ III, М. 1897, сс. 200.—217.

²) Т. I., 1903, с. 44 і наступні (Відб. з „Сб. Отд. Р. Я. и Сл. И. Ак. Н.“, т. LXXIV).

ченими в обрядовості циклами є, на думку Анічкова, цикли осінній і весняний, і ця визначеність залежить від вповні виявленої господарчої функції обидвох ментів для хлібороба, що живе в умовах натурального господарства¹⁾. Чотири цикли Ё. Анічков установив не вперше: він і сам зауважив, що таке визначення сезонів є пануючим.

Підсумок про слов'янський (почасти балтійсько-слов'янський) календар знаходимо ще в статті Грея (Louis H. Gray) з р. 1910-го²⁾. З усіх індо-германських календарів балтійсько-слов'янський був, на думку Грея, безсумовно найменше розвинутий. Балто-Слов'яни зберегли найпримітивніші багатьма сторонами умови індо-германських часів і тому їхній календар має особливий інтерес. Шукаючи аналогій по-за індо-германською областю, Грей укавує на календар полінезійський, тим часом як в межах індо-германської раси вбачає він рівнобжність до слов'янського в календарі тевтонському. В своїх назвах місяців Балто-Слов'яни розгортають багатство номенклатури, якому знаходимо паралелі тільки в таких примітивних календарях, як тевтонський і полінезійський. Покликаючись на працю Міклошіча, Грей зауважує, що чотири групи назов (від рослин, животин, натуральних явищ і від агрикультурних чинностей) не відповідають місяцям у властивому розумінні цього слова — вони визначали певні сезони року.

В цьому короткому огляді має інтерес міркування про архаїчність слов'янського календаря. Решту фактичних відомостей подав він за Міклошічем і словниками, а також за Креком.

Нарешті останній відомий нам підсумок належить Л. Нідерле³⁾. — Старі Індоевропейці розрізняли зиму, літо й короткий яръ, а спостерегаючи місяць та його зміни, дійшли до узнавання місячних періодів, далі до поділу місяця на дві половини відповідно до повня, а рівно ж до числення днями й ночами, коли місяць видно. Нідерле наводить Шрадерову думку про вплив розвинутих месопотамських культур на Індоевропейців, але зрештою приходить до висновку, що поділ на чотири сезони, 12 лунних місяців, витворення тринадцятиденної кількості днів у місяці (день — 12 год.) і семи-денний тиждень — все це прийшло пізніше — по розкладі одности Індоевропейців. Старі Слов'яни в кінці поганської доби розрізняли зиму, літо, яръ (весна), љсенъ (осень). Зима мала яскравішу ознаку, ніж літо — холод і мороз більше вражав, як безпосередньо, так і своїми секундарними наслідками — снігом та льодом. Поняття року ще не усвідомлювалося — рахували сезонами. Точного початку сезону й року не знали, але мав значіння сонцеворот літній або зимовий. За Шрадером⁴⁾ Нідерле все ж таки відкидає знайомство з сонцестоянням й рівноденнями, але припускає спостереження над довжиною дня. Астрономічне поняття року не було розвинуте й тому не знало власної назви. (Аналіза слів *vetos, rokъ*). Наприкінці поганської доби Слов'яни поряд із сезонами знали коротші періоди — місяці і до цього

¹⁾ Стр. 64.

²⁾ Calendar (slavic). „Enc. of R. and. Eth.“, I. III. (Hastings), 1910, cc. 136—138.

³⁾ Niederle Lubor, Slovanské Starožitnosti, Živ. Star. Slovanů, dilu III. Sv. 2, 1925, cc. 744—751.

⁴⁾ Підсумки О. Шрадера використовуємо у дальшому викладі.

дійшли через спостереження змін місяця на нічному небі. Числячи місяці, набули знання, що 12 місяців — приблизно = чотирьом сезонам, але знання це було неточне і зрівнювати місячний рік в сонячнім не вміли. Далі Нідерле спиняється на навах місяців (Міклошіч, Ербен), наводить їх таблицю, відзначає неусталеність цих назв (в X в. ще не було усталеної номенклатури). З прийняттям християнства з'явилися нові латинські імена місяців і новий точний поділ: на 12 місяців (з 4 тижнями) й тижві по сім день. Наприкінці спиняється на двох тижнях, поділі дня. (Про це — далі).

Міркування Л. Нідерле (ми навели тільки головніше) мають безперечний інтерес, виявляють знайомство дослідника з головнішою (не всією) літературою питання й уже тому цінні, як корисний підсумок для слов'янознавця. Одно з головних положень його — перехід від трьох до чотирьохсезоновості вимагає перегляду на підставі також інших, ніж використані в нього, давніх. Рівно ж треба дещо прояснити питання про значіння для наших предків сонцестоянь і рівнодень та конкретизувати в цілому правильні міркування про спосіб числення сезонами. Вимагає глибокої аналізи й саме питання про поняття часу у наших предків, яке Нідерле, як і інші дослідники, зрештою проминув. Треба також поширити, власне навіть поставити, питання про різні системи числення в Слов'ян (тижневе й інші).

Питання про числення літ у Слов'ян не раз підіймалося в російській науці — головним чином у зв'язку з вирішенням літописних задач на час¹). Для наших завдань має інтерес суперечка про літописний стиль до XIII в. (про це далі, праці Степанова) й статті про болгарський Іменник з приводу студії І. В. Бурі «The Chronological Cycle of the Bulgarians».

Для нашої праці тема цієї студії²) має відносний інтерес, оскільки в ній дебатується питання хронології тюркського народу (Болгар). Цікаво відмітити прагнення Бурі довести, що Болгари споконвіку рахували 60-річними циклами натуральних місячних років без періодичних інтеркаляцій і при тому не мали систематизованої хронології до переходу на південь від Дунаю

З другого боку Бурі припускає, що до впорядкування своєї хронології Болгари прийняли для офіційного числення арабську місячну (lunaris) систему Гіджри.

Болгарський учений В. Златарський, розбираючи працю Бурі, заперечував вплив на Болгар системи числення Гіджри й визнавав, що споконвічне безінтеркаляційне болгарське числення панувало аж до византійського впливу. Роки Іменника — сонячні за византійським численням років, але тільки обернуті по 60-літній системі числення Болгар³).

Пізніша праця J. Mikcolla⁴), сперта на лінгвістичній аналізі, якої

¹) Літературу питання див. Степановъ, Н., „Таблицы для рѣшенія лѣтописныхъ задачъ на время“. Изв. „О. Р. Я. и Сл. И. Ак. Н.“, XIII, кн. 2, 1908, сс. 83 — 132.

²) Переклад праці Бурі див. у ст. Н. М. Петровського — „О лѣтосчисленія древнихъ болгаръ“. „Изв. О. Археологій, Истор. и Этногр. при И. Каз. Ун.“, томъ XXVII, вып. 6. Казань, 1911, сс. 432 — 502.

³) Див. поправки Златарського у назв. ст. Петровського.

⁴) Mikcolla, J. J., Хронологія дунайських болгаръ (тюркского племени). переводъ съ нѣмецкаго Н. М. Петровскаго. „Изв. О-ва Археологій, Истор. и Этногр. при

бракувало в Бюрі, виявила, що Іменник дає підстави говорити про болгарський дванадцятьрічний цикл, кожен рік якого має назву животиної: 1(?) миша, 2 — бик, 4 — ваяць, 6 — змія, 7 — коняка, 8 — вівця, 10 — курка, 11 — пес, 12 — свиня. (В східніх народів взагалі кожен рік циклу має назву, що не містила в собі поняття числа). Притягаючи до досліду ще й дані з ханських ярликів часів татарської навали, Мікколя виводить з них дані про те, що татарський новий рік у XIV ст. починався біля 20 січня й що рік, мав іще поділ на чотири сезони (осінь, літо, весна, зима), а дні рахувалися відповідно до місяця (луни), що зростав або зменшувався¹). За допомогою цих давніх Мікколя намагався в'ясувати неясні дані Іменника. Висновки Мікколі потім розглянув В. Златарський. На його думку, не можна погодитися з твердженням, що тюрко-болгарський цикл безперечно припадав із циклом середньо-азійських Тюрків, Уйгурів, Монголів і Хінців. Всупереч Мікколі Златарський виставив свою теорію, що Болгари вчислювали час не сонячними, а місячними (лунними) роками. В низці датувань Златарський розійшовся з Мікколею, але ці подробиці для наших завдань інтересу не мають²).

Названі праці цікаві для нас, тому що вони торкаються числення років у народів, з якими Слов'янам доводилося стикатися й боротися за ранньої доби їхньої історії.

Підсумовуючи дотеперешні спроби історичного освітлення слов'янського календаря й заравом спроби визначення нового року, які в них знаходимо, звернемо увагу на те, що більшість авторів, навіть проф. Є. Авічков, визначаючи сезонність, у тій або іншій мірі брали на увагу факти астрономічного характеру — сонцестояння, рівнодення й місяці. Крім того дослідники виходили з поняття року й річного циклу з новоріччям. А тим часом се є ще питання, оскільки спостереження над явищами астрономічними й поняття року, як точно виміреної повторної частки часу, можуть уважатися за первісні й притаманні для індоевропейських народів, зокрема для народів слов'янських. Такі ж самі сумніви виникають у зв'язку з гіпотезою первісної двосезоновості, трьохсезонності тощо.

II.

Основні принципи й системи числення та їх архаїчність у зв'язку з основами первісного світогляду.

Принципи й системи числення, взагалі кажучи, встановлюються рухом небесних тіл і сезонністю, що в одних календарях поєднуються, в других не поєднуються. При всякій системі числення календар у старовину не був

Имп. Казанск. Универ., томъ XXIX, вып. 4, Казань, 1916, сс. 129 -- 161. Див. ще, Миккола, І., Тюрко-болгарское лѣтосчисленіе. „Изв. Отд. Р. яз. и Слов. И. А. Н.“, 1913, кн. 1 (т. XVІІІ), сс. 242 — 247. Рец. С. Іггеке'а в Arch. f. Sl. Philologie, 1914: 3 — 4 Н. (35 В.), сс. 548 — 553 (тут перегляд літератури питання).

¹) Ibid с. 148.

²) Працю В. Н. Златарського „Къмъ вопроса за българското лѣтоброенне“ надруковано в „Списан. на Българската Академия на наукитѣ“, кн. X, Соф. 1915, с. 22. Ми мали змогу користуватися тільки вибітками з неї (с. Петровського).

безбарвним шерегом днів, — він був щільно сполучений з релігійним світоглядом і культом, в цілм життjам суспільства¹⁾. Річ ясна, що всякий календар, у тому числі і наш сучасний, відповідає умовам життя на даному ступні соціальної культури. Примітивний календар мусів був відповідати умовам життя примітивних народів та особливостям примітивного мислення. Отож вирішення питання про давність того чи иншого календарного принципу й цілої системи понять часу варто поставити в зв'язок з основами колективістичного життя й обумовлених ним понять.

Французька соціологічна школа й низка новітніх дослідників у достатній мірі з'ясували закони «мана» в первісному суспільстві й зорієнтованість думок первісної людини на громадське життя й його потреби.

К. М. Грушевська, підсумовуючи досліди, підкреслює цю властивість колективістичного світогляду й відзначає контраст його до нашого, зорієнтованого на «прояви життя природи — і в людях, і в їх оточенні». К. М. Грушевська зауважує:

«Примітивні народи про природне життя взагалі знають дуже мало. Природні явища, що грають як найбільшу роль в їх життjю, проходять повз них незауважені і не розгадані. Коли се явища не буденні, то вони здаються їм одинаковими в своїм роді і зовсім своєвільними, капризними, коли ж то явища звичайні, що повторяються правильно з року на рік, то примітивні по-просту не добачають їх. Питання Європейців про те, що діється з сонцем вночі чи що-дня світить те саме сонце, чи инше, здається сим людям дитинним питанням... „Астрономічні міти дуже пізня річ в еволюції примітивної думки. Скорше з'явилися пояснення природних явищ, які ближче дотикають людського життя, і знов таки — спеціально життя громади, так сказати біологічні міти. Та слово „міт“ тут не зовсім і на місці: для примітивних сі теорії мають значіння наукових відомостей, які входять в суцільну систему магічної філософії. Тільки треба додати, що сі біологічні міти впливають і на саму ідею „мана“, — того роду, про которий тут мова“²⁾.

Леві-Брюль в достатній мірі висвітлив, як різняється наше поняття про час від уявлень примітивних.

Подібні міркування можна б відкладати осторонь од індоєвропейських народів, оскільки їх культуру не можна ставити врівень з культурою примітивних народів й оскільки вони уявляються нам на вищій щаблі розвитку, далекім від примітивізму. Проте, однак Олександр Тілле, критикуючи концепцію Я. Грімма, щодо давніх Германців, виявив, що для них спостереження над сонцестояннями й рівноденнями властиво не мали ніякого значіння. Спостереження зміни холоду й спеки вліті — це одно, а рух сонця, що сходить на обрії — це друге.

«Коли б народи старовини, каже Тілле, старалися знайти причинний зв'язок між цими двома з'явищами, то цей зв'язок був би безнадійно помилковий. Дійсне відношення двох лівій спостережень було відоме тільки з Коперника, цеб-то з XVI століття. Шо примітивні народи їх обов'язково зв'язували, це в жадному разі неправдиво і більш ніж сумнівно, чи могли вони спостерегати так зв. сонцестояння й рівнодення. Фіксація дати,

¹⁾ З останніх праць, які висвітлювали ці питання відмітимо студію: Fritz Rößk, Kalender, Sternglaube und Weltbilder der Tolteken als Zeugen verschollener Kulturbeziehungen zur Alten Welt (S.-A. aus Bd. LII der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien). Знаємо про цю працю з рец. F. Bork'a в «Zeitschrift für Ethnologie» Berl., 1924. ср. 224. Тут є покликання на Graebner'a «Alt- und Neuweltliche Kalender. («Z. f. E.», 1920—21).

²⁾ Грушевська. Катерина, З примітивної культури. Розвідки і доповіді, К., 1924, с. 177.

коли день і ніч точно рівні не має ніякого економічного інтересу й значіння і напевно ніколи не почувалася розумом примітивних народів. Спостереження ж т. зв. сонцестоянь з другого боку, є надто важким». (Далі наводиться приклад, як важко було фіксувати його римським астрономам¹⁾).

Знайомство Германців з сонцестояннями й рівноденнями можна відносити не раніш, ніж до часу міцнішого контакту Германців з Римлянами. (За Тілле не раніш ніж від XI віку нашої доби²⁾). Тілле писав це до появи праць Леві Брюля про примітивне думання; узгаднюючи їх, ми можемо висловитися рішучіше, ніж він³⁾).

Висновки Тілле прийняли далеко не всі дослідники (див. наш перегляд літератури про новорічний цикл обрядовості), хоч його міркуванням навряд чи можна протиставити серйозні заперечення.

Більшість дослідників, як це виявляють численні праці з історії календаря й вірувань, схиляється до думки, що найдавнішою одиницею виміру часу був натуральний місяць. При тому посилаються на вжиток народів старовини й різних дикунів. У згоді з висловленими теоретичними положеннями ми не годимося визнавати такі спостереження за щось одвічно первісне.

Наявність спостережень над місяцями (lunae) в дикунів не є, на нашу думку, рішачим доказом уже тому, що (крім можливості культурного обміну) дикуни не є одвічні дикуни — їхня культура не давніша від нашої й містить у собі пережитки старих високих культур, які втратилися не цілком. Одним із таких пережитків і є їхня місячна система. Хоч правда місяць може й став раніш, ніж сонце, правити за одиницю числення, проте астрономічні спостереження, а особливо культ небесних тіл, взагалі не мали великого значіння.

¹⁾ Op. cit. I, ss. 72 — 73. ²⁾ с. 78. ³⁾ Ще Липперт заперечував думку, що головні менти сонячного року самі від себе, як природні з'яваща, є найдавнішою основою свят людства й твердив, що «таке усвідомлення відношення до природи не властиве первісній людині». Ю. Липперт, Экопом. основы христіанскихъ праздниковъ, сс. 15 — 16) D. Dr. Carl Klemen у кн. — Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (1916) доводив, що пошанування небесних світил не відогравало ролі в примітивних (сс. 51 — 55).

Інших поглядів на примітивне мислення тримаються Dr. Oskar Rühle, Sonne und Mond im primitiven Mythos. Tübingen. 1925. Сонце й місяць, на його думку, відогравали величезне значіння в житті примітивної людини (Urmensch). Небо він розглядає, як царство мертвих у примітивних народів, місяць, як правителя мертвих (30 — 31). Система його доказів базується на прикладах переказів про сонце й місяць, але позбавлена генези їхньої й широкого теоретичного обґрунтування положень. Культіві небесних тіл у Гевреїв великого значіння надавала Regina Lilientalowa. Дослідниця особливо підкреслювала те, що побут помадів, пересування їх уночі, спричинювався до постання культу небесних тіл (Kult ciał niebieskich u starożytnych hebrajczyków i szczątki tego kultu u współczesnego ludu żydowskiego. Відб. з «Archiwum nauk antropologicznych», Tom I. Nr. 6, Lw., Warsz., 1921).

Правдиву позицію зайняв К. Th. Preuss, не пристаючи на думку про універсальне значіння місяця в мітології. Критикуючи цю теорію, він уважав за потрібне, визначаючи ролю місяця в кожному поодинокому випадку, для кожної галузі культури, окремо вирішувати питання. (Див. Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung. «Arch. f. R. W.» XXIII, 1925, сс. 2 — 3).

Далеко більше важило те, що вимагало зусиль і боротьби людського колективу за здобування засобів існування, а з природніх з'явищ далеко не все, а тільки те, в чим доводилося боротися, напр., холод, мороз, який ми визнали за основний визначник кліматичних меж зими.

Вже ці міркування говорять за те, що питання про слов'янський календар повинне бути переглянутим на інших ніж прийняті в попередніх студіях підставах. Слід взяти на увагу змінливість психіки на різних щаблях соціальної культури й внести певні корективи до історичних концепцій календаря, втворених дослідниками. За провідну базу до такого перегляду мусить стати угляднення змін у формах господарювання, які, при конкретності уявлень наших предків, самі від себе становили підстави для фіксації, підвищення тих чи інших сезонних дат господарчого року, а заравом визначали в майбутньому дати нового господарчого року. Тільки такий перегляд бідних на факти даних про слов'янський календар зможе з'ясувати деякі загадки, про які маємо натяки і водночас прояснити питання про новий рік, різні його дати та різний зміст і форму обрядовості, що в ним сполучалася.

Підступ до з'ясування питань про народній обрядовий календар в історично-господарським критерієм взагалі кажучи не є новий. Його свого часу висував Ліпперт і ще послідовніше Тілле щодо германських і особливо скандинавських народів. В значній мірі зужитковано було цей критерій і Анічковим, який проте не був цілком послідовний у своїх концепціях, як це виявляється хоч би в його сумарній класифікації обрядовості, в значній мірі позбавленій історизму.

Нам належить піти тим самим шляхом, маючи на увазі історію Слов'янства. До цього одначе варто зробити одно важливе застереження, що його, на жаль, не зробив ні Тілле, ні Ліпперт, ні Анічков. — Залежність людини на різних щаблях культури від господарчої бази є факт безперечний. Леві-Брюлів закон партиципації, який, як це виявляють дані про українську культуру минулого, діяв і в нас, поняття про маґа і симпатетичну магію, сліди якої також можна виявити в нас, — все це в достатній мірі стверджує містичний зв'язок громад нашого колишнього суспільства з оточенням. Але подібні факти, властивості, що характеризують форми примітивної думки, аж ніяк не свідчать про еґоцентризм первісної людини, про вміння стати над природою й робити синтетичні спостереження й означення у формах подібних до наших сучасних. Тим то не можна говорити не тільки про поняття сонцестоянь і рівноденнів у первісної людини, а навіть про поняття року, числення років, і про подібні до наших означення сезонів.

Поняття року в уявленні наших предків не припадав в тим, яке бугує в теперішніх умовах життя. Слово годъ до XVI ст., як відомо, означало тільки проміжину часу (теж сrb. година¹). «Лѣто» ж у всякому разі первісно не мало значіння протягу часу, що вкладається в межі відповідні до нашого теперішнього дванадцятьмісячного року. Коли це слово

¹) Слово рокъ первісно значило термін (срок). *vetos — минуле літо і зима. Див. підсум. Л. Нідерле, d. III, sv. 2 і словники Шрадера (старе вид., 389, 390, 393. 977), Бернекера (316), Міклошича (387, 61).

рівняти до старого верхньо-німецького *lindī*, англо-сакс. *līde* (м'який, дружній¹⁾), або, як це робили інші, до *liti*, *lijati* (ляти, йти дощеві), лит. *liėti*, *liētus*, (*lytūs*), лотиськ. *lēt* — ляти, *letus*-дощ²⁾, то можна зробити лише той висновок, що первісно слово л'їто визначало лише певний відлам часу. Приймаючи другу етимологію, можемо сказати, що л'їто визначало спочатку конкретно дощовий, далі кліматичний сезон і нарешті сезон певного положення сонця й рік. Історії поняття л'їто цілком відповідає історія поняття зима, яке первісно сполучалося зі снігом³⁾.

З праці Міклошіча видно, що в н.-словен. *zimmes* визначав січень, п.-серб. *zumski* — грудень. Таким чином у протилежність до літа (дощ) зима визначала первісно конкретно — сніговий сезон, рівнобіжно до поняття літо, потім кліматичний (холодний) сезон і нарешті певний період положення сонця й рік — у північних народів.

Врешті така, заснована на етимології, схема навряд чи може вважатися за певну, бо, напр., етнографічні й інші факти про поняття зима свідчить що йому надавалося значіння далеко вужчого кліматичного періоду, ніж сніговий.

Зі зробленого в нас перегляду міркувань учених про сезонність у Слов'ян видно, що більшість учених приймала первісну двосезоновість (зима — літо). Двосезоновість приймається і взагалі для індоєвропейських народів. Це видно і з старих праць Грімма і з новіших Тілле й Більфінгера, а також із підсумків Шрадера, хоч він поряд з первісною двосезоновістю припускає короткий переходовий час — весну, а цілу історію сезонності Індоевропейців вводить до кінцевої перемоги чотирьохсезоновості над іншими системами⁴⁾.

Формулюючи власне відношення до первісних понять про сезонність, звернемо увагу, що висновки різних учених базувалися або на свідченнях пам'яток високої культури (Гомер, Гезіод тощо), або, коли йшла мова, напр., про Германців, на свідченнях таких письменників як Тацит, який зазначав у Германців *hiems*, *ver* і *aestas* і безперечно підходив до народу, що його спостережав, із власними добре усталеними культурними поняттями, ніби-то намагаючись нав'язати чужому народові свої уявлення, або приблизно, своєю мовою, визначити поняття його. З нашого погляду помилково надавати первісній двосезоновості або трьохсезоновості такого виключного значіння, як це звичайно робиться. Кліматичні умови території індогерманського розселення не дають підстави для розмежування двох головних сезонів — снігового й дощового, так як у африканських народів інші кліматичні умови дають підстави для поділу на дощовий і сухий періоди⁵⁾

¹⁾ Schrader, старе вид. с. 549. ²⁾ Крек, с. 511. Schrader, старе вид. 782. ³⁾ Паралелі: скр. — *hēmantā*, *hēman*, *hīmā*, лат. *hiems*, гр. *χειμών*, лит. *žiēmā* і др. Schrader «R. L.», перше вид. с. 958. В другім вид., I, с. 529, Шрадер, резюмуючи, каже, що основне значіння слова поясняють, як «*treiben*», «*Schneetreiben*» (порівн. *χειμα* — «*Sturm*», *χειμων* — «*Schnee*», скр. *ācu-hēman hi*, -*hinōti* «*treiben*» (друге вид., 529). Інші паралелі див. у першому вид., 955. ⁴⁾ Miklosich, op. cit., с. 17. ⁵⁾ Див. останнє вид., т. I, сс. 529 — 532. ⁶⁾ John Roscoe, M. A., *The northern Bantu, An Account of some central African Tribes of the Uganda protektorate*, Cambridge, 1915, сс. 139 — 140.

або в Камчадалів — два сезони¹). З другого ж боку наші літо й зима кліматично кожне зокрема мають такі великі ріжниці в своєму впливі, що неймовірно було б припускати невизначення народом наслідків чинностей підсоння за найдавнішої доби. А наколи так, то за найдавнішої доби варто вбачати не двосезоновість, а багатосезоновість — визначення значніших змін у природі й праці людини.

Це наше припущення знаходить собі повну підтримку в матеріалі проясний словник уживаних дикунами виразів для відзначення ідентичних в погляді культурної людини понять²).

З цим фактом ніяк не можна погодити стару теорію про двох або трьохсезоновість.

На користь нашого припущення свідчить і поданий у нас матеріал про господарчу сезонність: він викриває ясноту цієї сезонности. Повторність важливіших ментів певне спричинилася до закріплення деяких сезонних назов, яко дальшого процесу в розвитку свідомости. Тут ми підходимо до назов місяців, які лише в наслідок запровадження римської системи прив'язалися до того чи иншого пункту дванадцятимісячної римської системи, а первісно визначали власне певні сезони.

Аналізуючи імена місяців у Словян, Міклошич зазначав такі їх категорії: 1) імена місяців з поля рослин, 2) животин, 3) за природними з'явищами, 4) господарчою працею, 5) сполучені з релігійними установами, 6) визначені за порядком.

Можна б класифікувати місяці й инакше, до одної групи застосувавши виявлення в назвах змін світла, узглядняючи також відповідну обрядовість, а до другої назви, які відзначають з'явища природи та працю здобування людиною живлення й відповідну до неї обрядовість. Осторонь стоїть третя група явно новітнього походження, — назви за порядком місяця.

Коли з погляду такої класифікації підійти до назов сезонів — весна, яръ, ѳсенъ, то до першої категорії віднесемо слово весна. Етимологію слова весна з'ясовують із зближення з скр. *vas* — блищати (*aufleuchten*) — світла частина року, час, коли дні збільшуються³). Слово ж яръ — час дозрівання хліба (цеб-то ярового хліба первісного часу⁴). Иншого змісту є слово ѳсенъ, яке визначають, як первісно польову працю, жнива⁵).

¹) Schmidt, Max, Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre, I B., Stuttgart, 1920, с. 113. (У инших народів автор укаже більше сезонів). ²) Матеріали ці опрацював Вундт в т. I. «Völkerpsychologie» і Lévy-Bruhl в «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures».

³) Паралелі див. в Шрадера, с. 549. Нове вид., I, сс. 336, 529. 2) Schradeg, нове вид., I, с. 530. Инакше в старому вид., с. 395: *jağъ* (гр. *φρα*), * *jêra*, * *jôra* — час початку вандрування, виходу на пасовисько. (Скр. *jâti* — він іде), — властиво півріччя коли вандрують з худобою. E. Berneker (Slavisches Ethnologisches W. B. I 1924), наводять такі ряди рівнобіжностей: 1. *jağъ* (*jağ*) — низка термінів, що стосуються дозрівання й посіву хліба; кор. * *ĕgo* — низка термінів, що стосуються скотарства (ц.-сл. *jağina* — «*ĕpюч, лапа*» — шерсть овець; болг. *jağina, jêğina* — шерсть, шерсть кози і др.). Ріжні коріння * *ĕgo* і *jağ* пізніше в слов. змішалися. ⁴) *jağъ* — низка термінів, що стосуються лютої; * *jağ* — низка термінів, що стосуються блиску, горіння. Див. сс. 446 — 448. ⁵) Див. Schradeg, перше вид., 367, друге, с. 495. Порівн. Berneker, I B., с. 265. Паралелі: ст.-пр. *assanis* — осінь, гот. *asans* — літо, (ст.-нім. *agan, agn* — жнива, ст. ісл. *önn* — польова праця, сезон польової праці і др.

Ми не можемо бути певними, що та чи інша етимологія дає остаточне пояснення цих назв, бо ж напр. галицький ярець відповідає травневі (скр. *jār* — літній посів), а рос. *осень* — вересень; пізніш термін *jesenik* — взагалі осінній місяць¹⁾). Можна тільки стверджувати, що первісно розглянуті в нас назви прикладалися до обмеженого періоду часу — сезону й лише потім стали правити за ширший, відповідний до нашого поняття сезон. Крім того важливо піднести ще питання, оскільки хоч би названі тут терміни можуть уважатися за поширені на всій території Слов'янства. Коли прийняти первісно конкретне значіння цих понять, час, коли вони, так би мовити, не досішли до справжнього абстрактного поняття сезонності, то не всі вони, можна гадати, могли мати загально-визнане, прийняте на всій території поширення. Ті назви, що визначають своїм змістом з'явища загально-поширені по всій території (сніг — зима, дощ — літо — якщо йти за другою етимологією, збільшення дня, світла — весна), взагалі кажучи, мали повні шанси на завоювання широкій смуги, навіть цілої смуги слов'янської території. Інші ж — локалізувалися відповідно до території й заняттів людності.

Ярць — час дозрівання ярвини, *ієсень* — час жнив, праці польової — ці назви багато говорили хліборобській частині населення, багато важили на тій території, де переважав агрикультурний промисел і, навпаки, мало важили ці терміни для ловця, рибалки, скотаря, бортника, садівника. Він або зовсім не визначав даного сезону, коли в його праці не було в даний мент помітних чинностей, або мав свої дефініції. Таким чином рівнобіжно могло існувати багато систем визначення сезонності в залежності від території, її природніх особливостей і способів здобування живлення. А що ці способи мінялися на протязі цілого життя нашого народу, перемішувалися, то мінялися й назви для сезонів, змішувалися й витискали одна одну.

Один приклад як найкраще може ілюструвати нашу думку. За відпорну точку візьмемо час, коли хліборобське населення збирає хліб. В різних місцевостях припадає він на ріжний термін — від кінця червня почавши аж до 1-го вересня.

В Росії в північних губернях жнива припадають на другу половину липня — серпень. Пантелеймон (27 липня) зветься «ажнивим». «Коли на Калинки (29 липня) тумани, припасай коси про овес с ячменем»²⁾). В Нижегородській губ. кажуть: «Пророк Ілля (20 липня) лето кончаєт — жито важинаєт» (озимина³⁾). Ярвина тут дозріває до другого Спаса (6 серпня), а збирається до Семена Стопника (1 вер.). 15 серпня для Росії — звичайний день обжинків. 16-го — третій Спас — «Іменинний» (зустрічають обжинковий сніп⁴⁾). В Польщі — *Święta Margaryta* (13 липня) — *pierwsza żniczka*⁵⁾). В *Tarnowie* — *Rzeszowie* в гірських місцевостях житні жнива починаються звичайно наприкінці липня». *Po Świętym Jakóbie* (25 липня) *w swoim garnku każdy dłubie*⁶⁾).

¹⁾ Miklosich, Op. cit., с. 13.

²⁾ Карав., с. 248. ³⁾ Ермол., с. 380. ⁴⁾ Ермол., с. 411. Карав., с. 250, 252. ⁵⁾ Ермол., 375. ⁶⁾ *Udziała, Seweryn, Tarnów — Rzeszów, Materiały etnograficzne, zebrał Oskar Kolberg. «M. A. A. i E.», XI, 1910, с. 129.*

На Білорусині на дев'яту неділю (25 червня) жито цвіте: Святая Дзев'ятуха — жита красуець¹⁾ — після неї — жнива, а «Св. Барис» вже «снапы зносиць». «Святыя Ганны — дамов возиць снапы»²⁾. В полудневих губернях Росії й на Україні час жнив — ранше. Кажуть у полудневих російських губернях: «С Петрова дня (29 червня) пожня». «Прокопий (8 липня) — жнец, Прокопий — жатвенник»³⁾. На Україні жнива починаються на Купала. Петрівка ж — звичайний час жнив⁴⁾. В Галичині кажуть: жнива на Петра — голод коло Різдва⁵⁾. 24 липня — пора жнив озимини: На Бориса і Гліба берися до хліба⁶⁾. На початок серпня на Україні зібрано вже всю озимину. Невеликі варіації в залежності від географічного положення тої чи иншої землі української, звичайно, мають місце.

В Болгарії на Спаса (6 серпня) вперше зривають виноград і несуть його до церкви, а піп освячує й дозволяє їсти⁷⁾. Тоді власне починається збір винограду. Звертаючись тепер до назов місяців, зобачимо, що в слов'янських землях час жнив має відповідні сезонні терміни в назвах, які потім пристосовано було до місяців. Від процесу праці маємо: сх.-сербськ. *žeńe*, *žněńe* — *august*; півн.-серб. *žņojski* — *julius*; болг. *žetvarskij t*⁸⁾. Кінцевий мент жнив зазначається в термінах: н.-словен. *kolovoz* — *august*; серб. *kolovoz* (:)⁹⁾.

Болгарський *grozdober* — *septemb.* і н.-сл. *poberuh* — *sept.*¹⁰⁾ час збору винограду. Від знаряддя: ст.-слов. *srъrъpъ* (*julius* — і *augustus*); н.-слов. *srpeń* (*malı srpan* — *julius*, *velki srpan* — *aug.*); сербськ. *srpanj* — *julius*, укр. *serpeń* — *aug.*; чеськ. *srpen* — *aug.*; словацьк. *srpeń* — *aug.*; польськ. *sierpień* — *aug.*¹¹⁾.

Однаке ці назви мають значіння лише для хліборобського населення. Для ловця звірів у періоді часу від серпня, коли хлібороб жав, аж до середини жовтня, більше важило те, що робили дикі звірі. Отож ми маємо низку термінів: 1. Остромірова євангелія — заревъ, рос. — *zarevъ*, чеськ. — *září* — *sept.* 2. Четвероев. 1141 р. *рюєнъ*; єв. XIV в. *рюиць*, — *septemb.* Одеська єванг. к. — XII-го — поч. XIII в. *рюєнъ* (Ассем., Зогр. *рюєнь*), н.-сл. *rujan*, серб. *rujan* — *septemb.*, ст.-рос. *rjuinъ* — *sept.*, чеськ. *řijen* з *řujen* — *sept.* тепер *ostov*. Міклошіч вважає за найправдивіше зближувати цей термін з ревом звірів, які в указаний період злучаються (олені) й ревуть по лісах¹²⁾.

Цікавий факт змішування у слов'янських мовах корення *jaго* і *iєго* (Бернекер). Чи не одержала назва сезону *jaгъ* відповідного забарвлення в скотарських місцевостях? Те ж могло статися і з иншими термінами, бо ж словенськ. *lêtnik*, *lêtnjak* — годовале ягня, теля (Berneker)¹³⁾.

¹⁾ Карав, с. 235. ²⁾ Карав, с. 247. ³⁾ Карав, с. 237, Ерм., сс. 356, 372.

⁴⁾ Доман, с. 75. ⁵⁾ Франко, Ів., Др. Гал.-руські припов. «Етн. зб», ХХІІІ, 1907, с. 132. ⁶⁾ Франко, Ів. «Етн. зб», с. 107. Прибл. те саме Помясь, 451. ⁷⁾ Карав., 249 — 50. ⁸⁾ Mikl., с. 21. ⁹⁾ Mikl., с. 18. ¹⁰⁾ Mikl., с. 21. ¹¹⁾ Mikl., сс. 20 — 21. ¹²⁾ Mikl., сс. 10 — 11. На Од. єв. (зберігається в Центр. Наук. Б. в Одесі) вказівка — проф. С. С. Дложевського. Fick (Vergleichende Wörterbuch der Indogermanen, Dritter Teil, Göttingen, 1909, с. 348) полснює *rujan* — *brüllen*. Див. ще Срезневській, Матер. ІІІ, 1903, с. 228. ¹³⁾ Паралелі з слов'янських мов. див. вище в прим. Про лѣто Бернекер (713 — 714), порівнюючи всі етимологічні зіставлення, зауважує, що етимологія цього слова неясна, а см не пристає ані до жадного тлумачення.

Кліматичні умови періоду жнив мають мало сезонних назв: сербськ. *žag* — *julius*, болг. *gorešnikъ*¹⁾. Фіксовані назви затримувалися лише за тими сезонами, які найбільше вражали, зокрема з кліматичних найбільше виразні. Протяг часу відповідний нашому липневі тільки до певної міри відповідає цій вимозі. Від назви рослини, що дозріває й збирається, маємо термін півн. сербськ. *jačmeński*²⁾.

Подаючи ці сезонні терміни, ми вказували й місяці, до яких вони прив'язалися в часу запровадження нового календаря. Годі одначе шукати тут повної відповідности. Можна стверджувати лише одно: в передхристиянські часи ці терміни (або, може, певніше їх зниклі заступники) мусили бути точно припадати з часом жнив у тій або иншій місцевості. До того ж, з огляду на щорічні варіації жнивної пори в залежності від кліматичних умов даного року, сезонна назва не мала раз назавжди встановлених часових меж.

Народній обряд, що супроводить жнива теж має свій термін обжипки, поширений на цілому просторі слов'янської території.

Наведені в нас приклади, як нам здається, досить прорізно ілюструють передхристиянську сезонність. З сучасних етнографічних записів, з різних «народних календарів» видно, що стара слов'янська сезонність пристосувалася пізніше до християнського календаря, святі й свята якого стали правити за вособлення сезонів. Для сезону жнив це були — Прокіп, Спас, Петро, для інших — інші святі. Так ось Онишук відзначив у своїй місцевості три сіткарських свята, яких додержують ті, хто ловить птахів або звірів сітками. Спаса — перше сіткарське свято, Главни (Главусіки, Усікновення) — друге, чесного Хреста — третє (переказ про полювання на оленів³⁾). Для російських рибалок має велике значіння «Петр рыболов» (29 червня), «Авдотья августа — капуста». «Марта осетр» (4 серпня) й «юроя» — свято рибалок (і ловців) (30 жовтня⁴⁾). Аналогічні спеціальні свята можна вказати для вівчарів та інших.

Підбираючи увесь цей матеріал, ми умисне фіксували свою увагу на одній проміжній часу, що відповідає жнивам. Цілком прорізно виявляється, що цей сезон є щось инше, ніж, наприклад, місяць липень у нашому календарі. Маючи за мету кількісний вимір часу, наш календар рік у рік фіксує за цим місяцем точно визначене місце або принаймні стремлять до цього (насправді, як відомо, сонячний календарний рік не цілком відповідає астрономічному й вимагає періодичних поправок). Иншу ролю відіграє сезонний «місяць» (висловлюючись умовно). Визначаючи його, вважають виключно на кліматичні, природні й господарчі умови й тому рік у рік різно встановлюють його межі. Друге, що впадає на очі — це неолнаковий, не одної, сказати б, мірки підступ, принцип визначення сезонности з боку громад різної господарчої культури. Аналіза сезонности кліматичної й господарчої виявляє, що природні умови й праця становлять підстави для визначення в свідомості головних більших протягом та менших сезонів, квалітативно різних.

¹⁾ Мікл., с. 17. ²⁾ Мікл., с. 3. ³⁾ Дв. О н и щ у к, Народний календар, звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907—10 р. в Зеленці, Надвірнянського пов. «Мат до у.-р. етн.», XV, 1912, сс. 53, 54. ⁴⁾ К а р а в. сс. 235, 249, 265.

Вся сукупність наведених у нас даних свідчить про первісну багатосезоновість. Сезони — а не що инше — можна вважати за найстаршу основу числення.

Слов'янський етнографічний матеріал цікавий тим, що дає підстави до характеристики опієї старшої, ніж місячна й місячно-сонячна, системи числення.

III.

Пережитки примітивізму в системі поняттів часу у Слов'ян.

Категорія часу в сезошовості та сезошовій обрядовості. Усі наведені в нас дані про сезошовість дають підстави до характеристики первісних уявлень про час, первісних властивостей, категорії часу, на нашому ґрунті.

Вже Н. Bergson у своїх голосних працях *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris—1889) і «*Matière et memoire*» (Paris, 1896) виявив у категорії часу поряд з властивостями квантитативними також квалітативні. Але ж наше теперішнє поняття часу значно різниться від поняттів людини на нижчих ступнях розвитку; на цих щаблях, що примітивніше соціалне життя, то менше розвинуті були в поняттях часу квантитативні властивості. П. Hubert, що присвятив спеціалну розвідку поняттю часу в релігії й магії,¹⁾ виявив більшу, ніж у нашому розумовому житті, складність його та прийшов до висновку, що неможливо провадити аналізу поняття часу *in abstracto*.

Перше, на що Г. Гюбер звертає увагу, — це те, що критичні дати²⁾ розбивають суцільну протяжність часу й що розділені критичними датами протяги не є гомогенними. Цей останній висновок цілком виправдується, коли пристосувати його до проаналізованої в нас сезошовости. Адже головні сезони, як ми бачили, характеризуються особливими, для кожного неоднаковими, кліматичними властивостями — або ж особливим видом праці, а це покладає печать на психіку.

Друге, на що звертає увагу дослідник, є те, що кожен інтервал часу усвідомлюється як неподільний та протяжний. Проявом отакої суцільности є, на думку Гюбера, численні приклади персоніфікації року та сезонів, а обряди драматично змальовують впровадження або вигнання їх. Кожен сезон має свої властиві йому обряди й заборони, що мають на меті запобігти переривчастості періоду, коли відбуваються обряди. Даний інтервал часу, розуміється, може ділитися на дрібніші, і кожен із таких підвідділів є постійною величиною щодо себе, але гетерогенний до інших — попередніх і наступних підвідділів тої ж серії.

Оця відзначена в Г. Гюбера суцільність колективного уявлення часу в межах даного інтервалу безперечно базується на суцільності укладу життя громади, суцільності, яку ми спробували були вивначити в межах кожного сезону.

¹⁾ *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Див. Hubert, H. et M. Mauss, *Mélanges d'Histoire des religions*, P., 1909, сс. 189—229

²⁾ Під критичними датами учений розуміє не тільки термінові моменти календарних відділів, але всякий момент, що усвідомлюється як об'єкт спеціалного зосереджування.

Третє, що відмітив Г. Гюбер, є еквівалентність між критичними датами й інтервалами, які вони обмежують. Цей висновок перебуває в щільному зв'язку з попереднім і формулює засвідчений у обрядовості факт, що виконувани у всякий мент даного періоду обряди, зокрема ті, що виконуються на початку його, однаково важать і для цілого даного протягу. Для магії й релігії байдуже, чи обряд виконувався б на початку, чи протягом цілого періоду. Момент і цілий протяг не можуть вимірюватися, протиставлятися або порівнюватися — вони ідентифікуються в єдиному синтетичному розумовому акті.

Два останніх висновки мають важливе значіння для дослідника сезонності й тих обрядів, що є характеристичними для кожного даного сезону.

Четвертий висновок Г. Гюбера голосить про еквівалентність поодиноких частин часу. Подібними є частини часу симетричні — ті, що займають однакове положення в календарі, з другого ж боку протяжності різних величин, що їх взято круг за кругом, як одності часу: тиждень, місяць, сезон, рік, цикл років, у певних випадках схожі між собою. Дослідник між иншим звертає увагу на складні вчислення християнського великоддя, який повинен святкуватися в тій точці часу, коли відбувалися факти, які репродукує саме свято (симетричність святочних періодів).

Цей висновок Г. Гюбера цілком надається до сезонності. Даний сезон квалітативно подібний та еквівалентний до того ж сезону попередніх років.

Нарешті остаяній висновок (п'ятий) полягає в тому, що протяги квантитативно нерівні прирівнюються й, навпаки, протяги рівні приймаються за нерівні.

За приклад протягів квантитативно нерівних, але таких, що приймаються за рівні, може правити, напр., тиждень із сімох, дев'ятох день (порівн. з астрономічним).

Беручи на увагу загальне уявлення шапа, яке є свого роду законом соціального життя первісного суспільства, що його кожен крок насичений симпатетичними акціями, Г. Гюбер відзначає також сакральний характер категорії часу.

Наступні дослідники скористали зі студії Г. Гюбера й почасти розвинули його основні твердження.

Квалітативність, як основну рису, вказують і досліджуючи поняття числа у примітивних.

Леві-Брюль підкреслює дві риси в ньому — невизначеність абстрактних понять чисел, те, що ці недиференційовані поняття стисло сполучені з речами, які числяться, і нарешті, «що примітивні уживають слів, які мають функцію числа, вони звертаються до «ensembles nombres» уявлень конкретних, у яких число ще недиференційоване. Коротко кажучи, зауважує Леві-Брюль, як би парадоксальним не міг здатися цей висновок, одначе правдиво, що в нижчих суспільствах людина рахувала довгими віками перед тим, як мати числа»¹).

¹) Цитату див. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures. Cinquième édition. P., 1922, с. 232.

У тому ж розумінні, що і в Леві-Брюля, трактується числення, рахунок у примітивних у новій кн. Edw. F e t t w e i s'a—*Das Rechnen der Naturvölker* (Lpz., 1927). Підібрано багато прикладів означення кількості в народів, що стоять на низькій стадії культурного розвитку. Нерозвинутість абстрактних понять числа автор за Зелігманном пояснює не слабкістю розуму (*Intelligenz*), а відсутністю потреби рахувати по нашому. Ці народи добре володіють умілістю рахувати, але способи їхнього рахунку цілком інші, ніж наші (с. 9).

Так само і поняття часу примітивних цілком різниться від нашого. Для них час, каже Леві-Брюль не є поділом, як для нас, «не має ні цінності ні предмету, як для нас; наша ідея часу зовсім не існує для примітивного думання, яке бачить безпосередній причинний зв'язок між даними феноменами і таємною позапросторовою силою»²⁾.

Примітивні мови остільки бідні на визначення відношень часу, оскільки багаті на вирази просторових стосунків. «Часто майбутня подія, коли вона вважається за важливу й викликає сильну емоцію, відчувається, як уже теперішня»³⁾.

Вільгельм Вундт так само гадає, що часові уявлення в нашому абстрактному розумінні примітивними не почувалися. Примітивне мислення первісно розвивалося не в абстрактних, а в конкретних уявленнях. Часові відносини своє визначення первісно одержали від розвинутих просторових⁴⁾.

Названі дослідники, в тому числі і Гюбер, не восередковували своєї уваги спеціально на сезонності й обрядах, що її супроводять, а тим часом як раз тут яскравіше від усього позначаються прикмети примітивізму уявлень часу.

Коли порівняти систему розташування сезонів до системи розташування місяців у нашому численні часу, то виявиться значна складність давнішого принципу від пізнішого. Насправді, в кліматі можна було б визначити два сезони—холодний і теплий; в житті ловців, рибалок, скотарів, боргників-пасішників, хліборобів тощо—теж визначаються два головних сезони. Але ж у огляді господарчої сезонності ми вазначали, що ці сезони властиво розпадаються на низку менших дрібніших сезонів, що з них кожен має свої квалітативні властивості, а всі разом складають певну систему в межах даної господарчої культури. Насправді ж, як ми це підкреслювали, навряд чи можливо припускати в слов'янській історії існування громад, що здобували собі живлення одним яким-небудь способом,—переважали комбіновані форми господарювання. Отож усюди панували складні системи сезонів, і ця складність побільшувалася ще й від того, що визначником сезонності були, крім праці в даній галузі господарства, ще й загальні кліматичні та природні умовини. В кожному фізично-географічному районі панував свій властивий йому за даної доби «календар» сезонів. Згідно з другим пунктом висновків Гюбера кожен інтервал часу усвідомлюється як суцільний—протяжний та неподільний, але ж це не значить, що він не може ділитися на дріб-

1) L é v y - B r u h l, *La mentalité primitive*. Quatrième édition, P., 1925, сс. 90—91. Л.—Б. повторює це за А. G. Leonard'ом—*The lower Niger and its tribes*, с. 181. 2) *Ibid*, с. 521. 3) *Völkerpsychologie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Sprache und Sitte*, Erster B., zw. Th., Lpz., 1900, сс. 76, 188.

ніші частки — ці ж останні є по суті квалітативно гетерогенними, неоднородними, але вони є гомогенними, кожна щодо себе.

Звідси власне випливає, що в свідомості первісних громад треба припускати визначення не двосезоновості, або трьохсезоновості, а скорше багатосезоновості. Коли принцип розташування сезонів порівняємо до нашого принципу поділу року, то бачимо, що рік «ділився» одночасно і на два неоднакових головних сезони, і на кілька неоднакових розміром хліборобних сезонів, і на кілька вовсім інших ловецьких і т. п. Оця неусталеність «поділу» дуже добре позначається в множинності термінів місяців, що ми її зазначали — вона є наслідком особливої складної системи.

Годі шукати в цьому поділі якоїсь спільної одиниці виміру, бо не було самого виміру. Адже час для примітивних не був поділом. Множність сезонів не усвідомлювалася квантитативно, сезони не числилися.

Тут до речі буде думка Марселя Мосса, який рецензуючи праці Гее і Thomas'a про примітивне числення правдиво зауважив, що первісно могли рахувати тільки речі одного роду. «Тут каже Мосс, є камінь перешкоди (pierre d'achoppement) для всіх однобічних теорій, на зразок тих, що виводять з простої обсервації феноменів, саме поняття числа два, бо ідеї, почуття — правого й лівого, дня і ночі, зими і літа не складають двох, хоч вони подвійні. В той самий час скоро індивідуум і суспільство примушені були рахувати разом членів суспільства та їх групи, які були одного роду й могли складатися»¹⁾. За умов, коли в категорії часу панувала чиста квалітативність, не можна припускати абстрактного числення сезонів.

Два або кілька сезонів не складали числа два, три..... не складали вони в сумі і цифри один.

Наколи ж так, то не можна говорити про рік у нашому сучасному розумінні слова і про сучасне розуміння новоріччя. Ритм життя, повторність сезонів безперечно усвідомлювалася. З четвертого висновку Г. Гюбера випливає, що всі ці сезони усвідомлюються як гомогенні квалітативно однакові. Обговорюючи ж сутність поняття часу в зв'язку з поняттям *mana*, Г. Гюбер зауважує, що всюди, де є місце зберегти абстрактне й загальне поняття часу, воно реалізується цілком і звідси випливає що релігійні речі, які відбуваються у часі, законно й логічно відбуваються в вічності. Отож кожна критична дата має рівне з іншими право на фіксацію за нею значіння новорічної, але немає жадних підстав гадати, що якась із них самою природою, кліматом, працею, характером обрядовості призначена була на першенство, так би мовити, як одвічно-новорічна.

Незначність у народному вжитку поняття року — його початку — взагалі можна ствердити етнографічними даними. Досліджуючи обжинкові обряди, ми встановили, що обжинковий обряд являє собою репродукцію в дії цілого майбутнього циклу сезонів господарчої праці — від оранки до збору врожаю й молочення включно. Магічне завороження врожаю в даному разі обіймає собою час більший за рік, бо молочення у всякому разі має місце по фактичному зборі врожаю, до того ж у полі свідомості стоїть головним чином пора господарчої праці, а не зима. Зовсім упливає з свідомості мас те, що

¹⁾ «L'Année Sociologique» VII, 1904, с. 34.

вони ж самі святкують в межах вказаного в нас періоду новий рік, що припадає за кілька місяців. На Воведення, 21 листопаду, в с. Ходовичах Стрийського повіту рано чекають першого полазника. Коли ввійде молодий, здоровий чоловік, а до того з грішми, то це добра прикмета: ввесь рік у хаті будуть усі здорові, будуть і гроші вестися¹). В тім самім селі, як і всюди, святкується Новий Рік, Різдво, які теж мають свою обрядовість, що має на меті забезпечити добро на майбутній рік²). Отож ясно, що поняття року є властиво дуже невизначеним у свідомості виконавців обрядових дійств. І тут упливає з свідомости справжній початок нового року, — так ніби це свято (Воведення) саме править за його початок.

Грапляються й обряди, що мають на меті менший відлам часу. Так ось в вороженнях на Андрія в тім самім селі, коли вночі по вечері йдуть дівчата на двір і рахують плоти — яка дорахує до кінця й вийде до пари, та віддається цих м'ясиць (Чуб., III, 200).

Не кажемо вже про безліч замовлянь, що зчаста мають локальний характер і раховані на швидку або негайну чинність.

Всі ці приклади, а їх можна було б значно помножити, свідчать, що в свідомості виконавців обрядів є конкретне уявлення про час, але в тих випадках, коли ходить про далекосяглу з боку часу їх чинність, поняття нашого року в них властиво не відіграє ніякої ролі — воно не мислиться.

Те, що заступає в народній свідомості культурне поняття року, є повторність, яка існує в природі й праці людини: ритмічно повторна промежина від одного морозного сезону до наступного, від одних жнив до дальших, від зимових ловів звірів до наступних зимових.

Міркування Гюбера про критичні дати, гомогенність періодів, що вони обмежують, квалітативну різницю між низкою річних періодів та еквівалентність між критичними датами й періодами, які вони починають — все це має серйозне значіння для дослідження пережитків примітивізму в категорії часу, як вона виявляється в українській сезонній обрядовості та для дослідження самої обрядовості, яку найперше треба класифікувати, беручи на увагу органічну одність обрядів, що виконуються на протязі певного періоду часу та однаковість заборон, що існують в межах цієї промежини часу.

Це є питання спеціального досліду кожного циклу обрядовості.

Тут особливо підкреслимо дві риси, що їх легко визначати в кожному циклі обрядовості. Перша та, що дана група обрядовості, як ми зауважували, може виконуватися тільки за даного періоду. Так ось колядові обряди допускаються тільки в відповідний до них період, а етнографи, що пробували записувати ці й інші обряди несвоєчасно, завжди наражались на непорозуміння, діставали дуже не точні відомості. Друга є та, що обряд припускає своїм змістом чинність локалізовану в даному сезоні або одночасно в якомусь наступному чи в цілому циклі наступних сезонів.

Так напр. різдвяне вигнання звірів, вигнання морозу мислиться або як така магічна акція, наслідки якої потрібні враз чи тоді, коли настиметься

¹) Колесса, Філярет, Людові вірування на Підгір'ю. „Етн. Зб.“, т. V, 1898, Льв., с. 205. ²) Ibid, сс. 91—92, 294.

в полі худоба (її не повинна рушити звірина), коли ростиме хліб (його не мусять нищити несвоєчасний мороз).

Сутність обрядів, як симпатетичного ритуалу, зумовлює реалізм майбутнього бажаного: воно уявляється в обряді, як теперішнє; наступний—далекий сезон зливається у свідомості виконавців сезонних обрядів з цим, що є зараз. Знов же і тут корисно буде згадати спостереження Леві-Брюля, який зауважив, що часто майбутня подія, коли вона розглядається як визначена й коли вона викликає сильну емоцію, почувається, як уже теперішня.

У зв'язку зі всім одміченим у нас треба зауважити, що в обрядовості кожного даного циклу завжди є два неоднакових, сказати б, комплекси: один — той, що цілком відповідає даному періодові—сезонові (жнивні обряди — за часів відповідного сезону), другий — не цілком відповідний до сезону або такий, що не обов'язково пристосовується власне до цього сезону. За приклад можуть правити хоч би ті зимові різдвяні обряди, що своїм змістом указують на літо, на наступі жнива, врожай. Ось це є різнородний до властиво зимових обрядів комплекс у зимовому циклі, але ж він квалітативно цілком гомогенний до комплексу наступного жнивного сезонного періоду. Ворожіння дівчат про судженого, що виконуються за різних сезонів, в межах різних обрядових циклів не в однаковій мірі, так би мовити, на місці в кожному з тих циклів, у яких вони відбуваються.

Все це призводить нас до висновку, що сезонна обрядовість складається з сукупності не цілком суцільних квалітативно обрядових ритуалів. Це розуміється, не виключає того, що всі обряди даного сезону все-таки відбивають у своєму змісті риси, які відрізняють даний сезонний цикл від усіх інших.

З другого ж боку — се вже инша річ, що «жнивного» змісту обряди так і тільки так виконуються за самих жнив — і зовсім инакше — взимі, на Різдво.

Пережитки найпримітивнішого способу числення — за подіями в господарстві (сезоновістю) і за подіями історичними. Всі приклади цього числення складають властиво одну суцільну категорію, але, для більшої зручності огляду, окремо розглянемо числення невеликих і окремо великих протягів часу.

Кайпдль подав, що події в середні року Гуцули відзначають за великими святами, постами, ярмарками; відомі також вислови, як «на перши сапане», «на други сапане», «як уже зберали»¹⁾.

«Пори року, каже В. Шухевич, названі у Гуцулів головно після великих свят, які, що правда, сходяться з астрономічним поділом року, але відносяться властиво до заняття і праці Гуцулів, які в тот час припадають. І так називають весну святом Юрієм, літо святом Петром, осінь св. Дмитром, а зиму святом Миколою. Скорішу або пізнішу зміну пори року приписують Гуцули тим чотирьом сьватам».

¹⁾ K a i n d l, R. F. Die Huculen, ihr Leben, ihre Sitten und ihre volksüberlieferung, Wien, 1894, с. 28.

Навівши далі назви місяців, Шухевич зазначає, що ці назви Гуцули означають також після обходів церковних. Для точного означення дня кажуть, напр., «на Різдво», «на Главусіки»; для неточного — «у Різдво», «у Покрови», «у тиждень», «у другу неділю по...» І так означають: 1. Січень: «у Різдво», у Відорші 2. Січень: «Стрітенє», «Пущене», «на Власія»; 3. Марот: «на Одокії», «на Теплого Олексі»; 4. березень: «у Благовіщенє», «па Сороковусті»; 5. травень: «на Юрія»; 6. гнилень: «св. Неділя»; 7) бидзень: «на Івана», «у Петрівку», «на Палія»; 8. копень: «на Маковєя», «на Спаса», «на першу Богородицу»; 9. жовтень: «на Главусіки», «на Михайла», «у Здвиженє»; 10. падоліст: «на Покрови»; 11. грудень: «на Дмитра», «у Филипівку»; 12. просіянец: «на Веденє», «на св. Миколи».

Ще означають Гуцули пору року від того, які чинності виконують, як напр.: «Йик бурьішку садили (май), йик сіно косили (серпень); «на перше сапанє (червень)»; «Йик отаву збирали (вересень)»; «Йик полотна білили (липень)»; «На друге сапанє (липень)»: «Йик кукурудзи збирали (жовтень)»; «Йик ішли з маржинов у полонину (червень)»; «Йик маржина з полонини ішла (кін. серпня)»; «Йик вівці стригли (в червни)»; «Йик сушили суп (кін. жовтня)»; «Йик бурьішку відбирали (жовтень)»; «Йик орали (цвітєнь)»; «Йик лід пустив (марот)»; «Йик зачџили пускати плоти (червень)»¹⁾.

До ряду наведених у нас прикладів включаємо звичайно вживані у всіх народів вирази: цієї зими, цього літа і т. п., або такі сербські вислови, як «О, cele lete berem bažul i tučem». «Ja sem to delal sęga proletjā», тощо²⁾.

Про числення часу за подіями року серед польського населення знаходимо таку звістку (село Zalasowa, Тарновськ. повіту): Тутешній люд не означає термінів за місяцями, а тільки за святими. Звичайно вони є термінами для додержання якої-небудь умови, віддання боргів і т. п. Trzech Kroli, Gromnice, sw. Jan Chrzesciciel, Jakob Apostol, Bartolomiej, Michał, Marcin»³⁾.

Даних, що їх ми навели, з першого погляду мало для того, щоб зробити якісь певні висновки. Однак ця неповність матеріялу є безперечно уданою.

Фактів подібних до наведених етнографі просто не фіксували й не фіксують тому, що вони є надто звичайним з'явищем і по сей день по всіх усядах. З попереднього нашого викладу видно, що в основі народнього календаря лежить передхристиянська сезонність. Досить проглянути календар складений Каравеловим і Ермолвим, щоб переконатися, що майже кожен святий є метонімічним заступником певного сезону — чи то (найбільше) хліборобного, чи рибальського, ловецького і т. п.; відзначаються й сезони пев-

¹⁾ Шухевич, VII, сс. 1—4. Я. Головацький про поділ часу зауважує, що розрізняють періоди по більших святах, напр.: „від Юр'я до Дмитра півроку, рахують також по постах, ясеницях (мясопуст, сиропуст, пущене), на теплого Олексі, на (по, перед) Благовіщенє, на Петра (Полупетра), першої і другої Матки Божої. (Далі перераховуються свята, по яких рахують Дяв. Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького, видає друге, у Львові, 1913 („Руська письменність“, III, 1. Розділ — „Поділ часу у Русів“, с. 282. ²⁾ Jajncęgova Kata, Trebajevo, Narodni život i obiçaji. „Zbornik za narodni život i obiçaje juznih Slavena. Na svijet izdaje Jugoslav. Akademija Znanosti i Umjetnosti“, Svezak III, Prva polovina, Uredio Dr. Ant. Radić, U Zagrebu, 1898, с. 61. ³⁾ Pawłowicz, Błażej, Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej. „M. A. A. i F.“ том I, 1896, с. 235.

них морозів, вітрів... Християнське наверстовання, яке в значній мірі проявляється в наведених у нас прикладах числення часу в межах циклу сезонів, досить легко відділити.

Наколи так, то до того ж ряду цілком можна застосувати численні приклади літописів, як ось: від «Петрова дня до Успенія» тощо. Такий спосіб відзначення часових термінів Н. В. Степанов визначає як один із звичайно вживаних в Іпатьському літопису до XIII століття¹⁾. Приклади ж із грамот і наказів про податки пізнішого часу, що ми їх подали²⁾, свідчать, що цей спосіб числення тримався на протязі всієї нашої історії. Писані пам'ятки відбивають у даному разі народні прийоми числення.

Нас не повинно вражати те, що поряд з такими визначеннями часу, як «коли орали» стоїть числення ярмарками, здавалося б новотворами в економічній історії. Сучасні ярмарки є заступниками колишніх сезонів вимінного торгу — числення ярмарками можна таким чином розглядати, як дуже давню традицію. Новотвір у культурі в численні часу приєднується до попередніх його визначників і став виконувати одноманітну з ним функцію. В сучасних етнографічних фактах ми добачаємо живучість старих форм мислення, їх невмирущість. Це є зайвий доказ тому, що ніщо не зникає все прибирає поновлених форм. Навіть у сучасних етнографічних фактах можна викрити притьмарену минувшину.

У всьому переглянутому матеріалі прорізно виявляється єдиний принцип — числення за певними подіями року (умовно висловлюючись).

Група наведених у нас тут прикладів позначається глибоким примітивізмом щодо системи понять часу, як вона в них виявляється. Характерною ознакою всіх названих прийомів числення є квалітативність, і в жадному разі, не квантитативність означення часових протягів. Коли говорять — «як бурьишку садили», то очевидячки тримають у думці цей власне конкретний період минулого — наступні періоди господарчого життя, аж до сьогодні, стоять ніби в тіні, хоч вони і заповнюють проміжину від періоду садження аж до тепер.

Всі наведені в нас приклади можливі й у формі прийдучого часу, але в такій формі принцип числення — той самий.

Слід проте відзначити і різницю між уявленням часу у подібних до наведених прикладах і категорією часу, як вона виявляється в обрядовості. У обрядовості категорія часу, як ми зауважували, перейнята сакральним змістом її — тут маємо до діла з сезонами-подіями, що їх вжито з спеціальною метою вимірювати час: зіставляють подію, час якої треба визначити, з відомою подією — порою року. Там коротка чи далекоюсягла, вузька або широка обсягом протяжність зумовлена була функцією даного обряду й обрядовості цілого сезону — тут сезонів ужито власне як способу означення часу без звязку з симпатетичною магією, яка з ними сполучається. Сутність прийому та сама і в таких прикладах: «як колядки співали», «як козу водили» і т. п.

¹⁾ Кал.-хронол. фактори. „Изв. О. Р. Я. и Сл.“, 1915, XX, 2, с. 24. ²⁾ Див. ст. Господарчі сезони, „Перв. Громад.“, 1928, I, сс. 86—87.

Досі ми з'ясовували числення часу в Слов'ян на невеликому його протязі. Цікаві дані дає також матеріал про числення великих протягів часу. — Про Гуцулів В. Шухевич писав, що вони «не знають хронологічного числення часу, — тому і не означають років біжучими числами, а називають їх після подій — голодного року, рік по тім» тощо ¹⁾.

Приблизно те саме говорить про Гуцулів Ф. Кайндль. «Більші протяги часу вичислюються за гіднями уваги дуже важними подіями. Часто називаним терміном часу є «тішкий» або «голодний» рік 1866—67, за якого в Гуцулів панували холера й голод. Рік свого народження Гуцул рідко може подати. Краще згадує він собі рік, за якого пішов на військову службу» ²⁾.

За спостереженнями панотця Івана Бермана в Воложинській парафії Віленської губернії «тільки число біжучого року багато з селян знають, а щодо минулого ніхто з селян не знає, якого року він народився і скільки йому років. Старий, напр., посилається на те, що «як Кацери́на ольщъ забирала», то він був ладним пастушком і пам'ятає, як перший коваковський полк вступав. «Таких старців, пише Берман, застав я в парафії до сімох і нині доживають вік свій троє. Долітній селянин посилається на те, що вже «во ф́ранцузы» (за «отечеств. войны») він орав і т. п. В новіших подіях нарід посилається на перше повстання, на пам'ятний кермаш «як змерзали люди», на холерію, як вмирали люди, «на пом'фрію» (як розмежовували ґрунти), на голод, поява якого вважається за неминуче після того, як ланцуг (межевий ланцух) пройде по землі, також на помор худоби і инш. нещастя. В найближчих подіях покликаються на той час, коли вийшов маніфест на волю, коли був панський заколот («мятеж»), коли пройшла комісія (перевірочна) (після чого вийшов знову неврожайний рік, бо ланцуг пройшовся по землі), коли були пожежі й коли святили церкви» ³⁾.

Польський селянин з Podhala мало може розповісти про своє походження. «O! My tu z dziada pradziada bywamy!». Nas dziadek był tu przyzéniony! ⁴⁾.

Врівень із цими етнографічними фактами варто поставити деякі дані з наших писаних пам'яток. — Ще Д. І. Язиков ⁵⁾ помітив, що «в найдавніших до цього часу відомих грамотах і договорах не виставлялося ні року, ні місяця, ні числа (Поклик. на «Собр. Госуд. грамот, издан. попечениемъ графа Н. П. Румянцева», 1. № 1:18). В одній лише, найдавнішій з усіх, а власне 1229 року, що містить у собі умови кн. Смоленського з Ганзейцями, означений рік, але не від створення світу, а від Різдва, можливо тому, що умову цю, написану Німцями на острові Готланді, після того перекладено було російською мовою (див. там само 1, № 36). Найперша грамота, в якій показаний не лише рік від створення світу й число місяця, але навіть індікт, належить XV вікові: вона містить у собі умову в. к. Василя Дмитро-

¹⁾ Шухевич, В., Мат., VII, с. 1. ²⁾ K a i n d l, D.-r., Die Huculen, с. 98. Аналогічні приклади: Антін Оницьук, Народній календар. Звичаї й вірування прив'язані до поодиноких днів у році... „Мат“. т. XV, с. 1.

³⁾ Берманъ, Іоаннъ, свѣщ., Календарь по народнымъ преданіямъ в Воложинскомъ приходѣ, Опмянскаго уѣзда. „Зап. И. Р. Геогр. О-ва по отд. Этнограф“, V, 1873, 43.

⁴⁾ K a n t o r, J ó z e f, Gzarny Dunajec, Monografja etnograficzna. „M. A. A. i E“, t. IX, 1907, с. 157. ⁵⁾ О словено-русскихъ и вообще о словенскихъ названіяхъ года. сс. 22—23.

вича й братів його з князем Рязанським і позначена 6911 (1402) роком, індикта 11, листопаду 25 (там само 1, № 36). Перша грамота з зазначенням року, місяця й числа, але без індикту, 6979 (1471) августа 1 (там само № 20). Иноді до дня місяця додавали ім'я святого, пам'ять якого в той день буває (64); иноді виставляли тільки рік і місяць — без числа (№ 66), а иноді один лише рік (№ 88, 198)».

Підсумок зроблений Язиковим свідчить, що числення роками, відзначення місяців і чисел в трудом прищеплювалося на нашому ґрунті: досить прорізно виступають культурні впливи, які поволі лише вкорінювалися в письмовій практиці книжників.

В писаних пам'ятках годі шукати яскравих відблисків народніх способів числення великих протягів часу.

Натяк на числення за подіями вбачали в Іпатському літопису. — Під роком 6360 читаємо: От пѣрваго лѣта Игорева до пѣрваго лѣта Святославла лѣтъ 31, отъ пѣрваго лѣта Святославла до пѣрваго лѣта [Ярополка лѣтъ 28 (ки.) ¹⁾. Значіння цього прикладу одначе ослаблюється тим, що попередю під цим самим роком зазначаються в аналогічний спосіб події біблійної й византийської історії за византийськими хроніками. Належить також підкреслити брак указівок на місяці на перших сторінках літопису — натомість відзначення подій. Та і взагалі відзначення місяців і чисел в найдавнішій літопису зустрічається не дуже часто.

Всі оці факти мають ту спільну з попередньою групою рису, що і тут квалітативність править за основу для означення часу. Чи визначають час, згадуючи «тішкий», або «голодний» рік, чи посилаються на вступ у «коваківський» полі, на «холерію» тощо — однаково уникають квантитативности, яко засобу виміру часу. Всюди поширене (зокрема на Україні) незнання свого віку (скільки років прожив) не є завжди прикметою примітивізму (здебільшого це слабкість пам'яті — забувають свої роки і освічені люди), але безперечною ознакою примітивізму є самий принцип квалітативно (а не квантитативно) означати вік людини. Подібні факти зафіксовано було й у багатьох диких племен і Шмідт цілком правдиво тлумачив їх, як свідчення про те, що на ранніх ступнях культури не може бути мови про числення часу у властивому розумінні цього слова ²⁾.

Як і в попередній групі прикладів (числення в межах року), у цій за вихідні точки виміру часу взято події, але впадає на очі, що ця основа числення в другій групі значно ріжниться від першої своїм змістом. Там у всіх прикладах легко було розпізнати сезонівість, — тут маємо або далеко ширші ніж сезони поняття (тяжкий, голодний рік, війна тощо), або ж невеликі протягом випадки-події, як пожежа, маніфест). Систему, за якою розташовуються в свідомості сезони, ми з'ясували: два (висловлюючись нашими квантитативними дефініціями) сезони, є одночасно і кілька кліматичних,

¹⁾ Поли. Собр. русскихъ лѣтописей, изданное по высочайшему повелѣнію И. Археологическою комиссіей, т. II, Ипатьевск. лѣтоп., изд. II, Спб., 1908. 13. Рештки можливого до того часу числення років за подіями вбачав у цій місці Іковніков, *ibid.* I. с. 147, прим. 3.

²⁾ Grundriss der ethnologischen Volkswirtschaftslehre, I B., с. 113.

хліборобських та інших. У прикладах другої категорії система розташування подій, випадків є далеко простіша: значніші події укладаються в свідомості послідовно одна за одною, ніби на одній геометричній лінії. Не даремне дослідники зазначили, що категорія часу, часові відносини одержували своє визначення від розвинутих просторових. Цей процес почувається і в прикладах числення сезонами, тоді коли ці сезони притягаються з спеціальною метою виміру (порівняй зовсім інше — в магичній обрядовості), ще більше позначений він у другій категорії фактів, — отож їх доводиться оцінювати, як пережитки менш примітивного світовідчуття суспільства. Категорія часу в парі з розвитком суспільства підпадає де-далі більшому впливові просторових відношень, і хоч зберігає ще цілковиту квалітативність проте все ж таки простує до майбутньої квантитативності. Ми погоджуємося з Гребнером, який уважав, що далекосягле числення великими подіями, пожежами тощо є прикметою поширеного світорозуміння людини й трактував це, зважуючи Фіркандтові міркування про дуже раннє явище виділення особи в примітивних ¹⁾).

Слід іще визначити, що власне стоїть у полі свідомості людей, коли за допомогою подій квалітативно означається час.

Коли, каже Леві-Брюль, дві події повинні слідувати з певним інтервалом, примітивний бачить скорше другу, як майбутню щодо першої, але, не розрізняючи ясно проміжних термінів, які їх відділяють, хіба тільки тоді (що зовсім ніколи не трапляється), коли ці терміни мали б для нього виключний інтерес. Коротко кажучи, прийдешня подія взагалі не слідує точно за тям або иным визначенням віддаленим на лінії майбутнього часу; воно невизначено представлене й почувається як прийдешнє ²⁾).

Отож, коли згадкою про пожежу, війну тощо означувалася б яка-небудь інша подія з життя, то це не значить, що всі важливі події, що були між цією пожежею й означуваним явищем мусіли прорізно означуватися в свідомості: вони стояли в тіні.

Та чи інша подія — сезон, пожежа, війна тощо, віддаляючись у минуле, не зникала безслідно: залишалися реальні її наслідки в матеріальних предметах. Наявність цих предметів була основою квалітативно означуваного часу. Щоб яскравіше виявити розумові процеси, які властиві суспільству нижчої стадії культурного розвитку, пригадаємо такий факт. Новомекленбурзькі тубільці визначають довгі протяги часу за допомогою свинячих щелепів. «При всякій святочній нагоді вбивається одна свиня і кістяк щелепа вішається в хаті молоді. Тоді пригадують собі: це і це сталося, коли цю свиню було вбито. Календар хати молоді в Калілі складається з 130 сви-

¹⁾ Graebner, Fritz, *Das Weltbild der Primitiven, Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*, München, 1924, с. 123.

Числення за подіями — прийом засвідчений і в ближчих до слов'янської (як у Литовців, див. далі) і в зовсім далеких етнічних групах. Jos. Winkler у ст. *Der Kalender der Toba-Bataks auf Sumatra* (*Ztschr. für Ethnologie*, 1913, Н. III, стор. 436) зауважує, що Батаки до того як прибули Європейці не мали числення в європейському розумінні, але згадували події минулого, а родини начальників племені могли ще назвати довгий ряд імен своїх предків, та не далі двадцятьох поколінь. — Власне такого типу числення ми вважаємо за примітивніше, числення ж з поділом на місяці (хоч би й у Батаків) — пізніша стадія в розвитку календарних поняттів,

²⁾ *La mentalité primitive...*, с. 123.

няхчих щелепів, 4 цілих свинячих черепів, 8 черепів риб різних свинячих бедер і лопаток»¹⁾).

У інших народів для означення часу користуються зернами і іншими предметами.

Наведений у нас приклад ілюструє виникання календаря-попередника писаного. По-за ознаками поступу містить він у собі прикмети примітивізму уявлень.—Матеріальні рештки, що залишилися після виконання певних дій в відпорними пунктами для виміру часу. Ці матеріальні рештки, предмети, розташовуються в свідомості по певній лінії. Фетвайз має рацію, коли, переглянувши багато прикладів рахунку, зауважує, що народи нижчої стадії розвитку скорше міряють, ніж рахують.

Дальші досліди з поля числення у Слов'ян, можливо, дадуть матеріали для ілюстрації аналогічного рахунку і в нас. Обжипковий сніп, вінок та інші матеріальні рештки після сезонних святкувань, реальні рештки після всяких подій у житті—все це становить певний лівійний ряд, яким реально просто-риво міряється час. Припускати що ці всі матеріальні предмети зносилися в нас, як у Новомекленбурзьких тубільців, у хату-музей, ми не можемо, але й без того вони вистроювалися в свідомості в певнім порядку.

Вже з усіх поданих у нас міркувань видно, що числення подіями в господарстві (сезонами) й подіями історичними, як квалітативне в істоті речі, може вважатися за найпримітивніше, коли рівняти його з місячним, сонячно-місячним. Заразом для нас ясно, що категорія часу в цьому численні стоїть на далеко меншому ступні примітивізму, ніж у сезонній обрядовості. В обрядовості категорія часу позначається далеко більшою невизначеністю. Тут знов же пригадаємо наведений у нас висновок Гюбера, що всюди, де є місце зберегти абстрактне поняття часу, воно реалізується, так що релігійні речі відбуваються ніби в вічності. Зрештою тої ж думки тримається Леві-Брюль, коли він зазначає, що на нижчих ступнях суспільного життя людина рахувала довгими віками перед тим, як мати числа²⁾. Бачимо отож, що від невизначеного почуття «вічності» категорія часу простує до лівійної ясности. Дальший процес — уживання абстрактного числа до квалітативних озпачень: вирази типу — того літа, тих жнив, на другі жнива і т. п. Таке «числення» сезонами мусіло було з'явитися не сразу та спершу навряд чи доходило великого числа.

¹⁾ Fottweis, op. cit., с. 13 (цитату взято з кн. Stephan und Graebner, Neumecklenburg, Berl., 1907).

²⁾ В українській обрядовості у всіляких побажаннях виконавці обрядів тримають у думці найбільше ці (цеб-то теперішні) й наступні свята, минулий рік і наступний. В віншуваннях на Різдво говориться:

Вінчую вас, пане господару,
Тими святами,
Свितим хрестовим Різдвом.
Дай, боже, ції свята перебути,
До других дочекати —
Від ста літ до ста літ,
Доки пан-біг назначив
Жаття і вік.

(Наші матер., с. Живинці на Проскурівщині. Запис. М. Хоптинця. Зазначення „від ста літ до ста літ“ треба розуміти—завжди.

Законсервованість примітивізму в відзначенні великих протягів часу, поряд із наявністю розвинених понять числа взагалі цілком зрозуміла, тому що умови життя скорше вимагали числення предметів — голів худоби тощо, аніж точного виміру часу. Таким чином наша система аж ніяк не суперечить даним про розвинуту індоєвропейську десяткову систему числа, яка перехрещувалася з іншими запозиченими системами ¹⁾. Врешті треба пам'ятати, що дані про індоєвропейську десяткову систему є лише гіпотеза, зроблена на підставі формальної лінгвістичної аналізи.

Часові відношення в межах дня і ночі. Числення днями й ночами. На підставі досліду Лаврентієвського й I-го Новгородського (а потім Іпатського Літопису Степанів прийшов до гадки, що «ідея про добу (сутки), як одиницю часу була не вироблена й чужа розумінню східних, а, може, й усіх Слов'ян (до XIII в.). День і ніч таких два суперечних начала, що в'єднання їх в одну одиницю здавалося неможливим. Сам Іоан Болгарський у своєму Шостодпеві каже: «егда бо чтемъ лѣта, то деньми я чтемъ, а не ношъми с деньми». Слово день не можна вважати за еквівалент доби (суток), і в підставі гадати, що літописці, як Іоан Болгарський, рахували тільки днями (в розумінні світлої частини доби — суток). Це видно хоч би з того, що на випадок, коли потрібувалося деякої точности, літописці перераховують окремо дні й ночі. Так: В то же лѣто паде метель густъ по земли и по водѣ и по хоромомъ, по 2 ночи, а по 4 дни (I Новгород. літ. 6635). Головне значіння слова «день» було протиставлення ночі. «Ночь успѣ, а день» (Лавр. л. 6496 р.) Почитая є часто в ночи и в дне» (Лавр. л. 6545 г.). В пізніші (після XIII в.) часи слово день у книжній мові стало визначати частину доби (суток) від сходу до заходу сонця. «День тягнувся не весь інсоляційний період, — частина цього інсоляційного періоду відносилася до ранку — частина до вечора» ²⁾.

Врівень із цими висновками Степанова слід поставити міркування М. Мосса (див. наведену в нас цитату), що день і ніч остільки різні, що в сумі вони ніяк не могли складати двох. За найстарших епох не могло бути сполучення дня і ночі як двох рівних значінням часток доби. Квалітативно різні, день і ніч уявлялися як гетерогенні.

На світлу частину доби (висловлюючись нашим терміном) припадала більшість робіт людини, а тому вопа очевидячки займала найперше місце в свідомості. Ніч приточувалася до дня, як щось менше помітне.

Важлива вказівка Степанова на те, що день кінчався, але ніколи не починався в ночі, і тому сучасна фраза — «в ніч на Різдво», що розглядається, як ніч між 24 і 25 грудня, в старовину визначала ніч з 25 на 26-е гр. ³⁾

¹⁾ Про число в Індоєвропейців див.: Hirt, Hermann, Die Indogermanen. Ihre Verbreitung, ihre Urheimat und ihre Kultur. Zw. B. Strassburg, 1907, с. 531 і наступні. Л. Нідерле (Sl. Starož, d. III, sv. 2, с. 742) приходить до висновку, що Праслов'яни числили до тисячі.

²⁾ Єдиници счета времени..., *ibid.*, с. 18. Слово днь — від кореня di — світити Schrader, R. L., 844. ³⁾ Кал.-хронол. факторы... „Изв.“, 1915, XIX, 2, с. 18.

Треба гадати, що день мав в уявленні наших предків свої вершинні точки, щось подібне до сезонності. Як сезонність, так і частини дня визначалися умовами праці в зв'язку з тими або іншими формами господарювання та життям тварин. Вставали так рано, як це потрібно було, наприклад для того, щоб обійти худобу, чи виряджатися на влови. Відпочивали, приймали їжу в той час, коли це зручніше було в зв'язку з тою ж працею. Так само лягали спати, підлягаючи тим самим життєвими умовам. Отож світла частина доби в ріжний спосіб «ділилася» на квалітативно ріжні частки з особливими «критичними датами», але ж це був поділ не в нашому квантитативному розумінню слова. Квалітативно ж означалися й часові поняття в межах світлої частини доби. Так само вночі визначалися свої квалітативно ріжні частки у зв'язку з явищами, що найбільше вражали (напр. крики півнів; Нідерле нагадує, що в літопису п. р. 1152 згадано вечірні «куры», а в «Сл. о п. Ігор.» — ранні).

У Гуцулів пори доби визначають: «о півночі, на зоріх — д'о світа, рано але й ще так: д'аві, в полудне, сполудня, у завльїги (вечір, як лягають спати). (Шухев, VII, стор. 4).

Петрушевич, кажучи про частини ночі, зауважив, що вночі найбільше уважають на півнів — (перших — опівночі, других — до світанку, третіх — на світанку).

Давній час лягати спати звався — лягомо, перший протяг спання — первоспи¹⁾. Танович докладно описав розподіл дня й ночі в Сербії і з нього видно, що беруться на увагу крики півнів, час лягати спати та прокидатися і вставати (також звертають увагу на світло, на зорі).²⁾

Гадаємо, що дальший дослід у цьому напрямі міг би дати і більше даних про те, що в означенні частин дня і ночі у нас збереглися ознаки того самого примітивізму, що і в сезонності³⁾.

Імовірно також, що часові протяги в межах дня означалися квалітативно (числилися) — в той самий спосіб, як у численні подіями (сезонами) в межах року й у ширшому, ніж річний круг, обсязі (числення за історичними подіями).

Річ ясна, що почуття протяжності (*durée*) змінюється відповідно до заняттів людини: воно, як зауважає Г. Валлон ріжне для праці і для сну, слідує природі наших робіт і родові зусілів, що їх ми можемо в них внести⁴⁾. Оці варіації відчуваються і в межах року і в межах кожного дня.

¹⁾ Петрушевичъ, А. С., Общерусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій, Льв., 1865, с. 10.

²⁾ Тановић, Стован. Српски народни обичаји у ђеџелјској вази. „Српск. етн. зб.“, књига четрдесета, друго одељење, Живот и обичаји народни, књига 15, Беогр.-Земун, 1925, сс. 9—11. ³⁾ Факти, на які звертаємо особливу увагу, в основі висвітлено в Степанова й у Нідерле (*Sl. Star.*, d. III, sv. 2, сс. 750—751). У своїому викладі ми тільки більше підкреслюємо значіння їх та даємо спробу висвітлити їх у зв'язку з загальними часовими уявленнями наших предків.

⁴⁾ Wallon, H., La mentalité primitive et celle de l'enfant. „Revue Philosophique de la France et l'Étranger, dirigée par L. Lévy-Bruhl, № 7—8, p. 89. Дослідження дитини щодо поняттів часу поки-що дало, як здається, мало для виявлення примітивізму, як певного психічного типу свідомости. Валлон зазначає, що питання коли, чому з'являються в дітей з третього року.

Щодо квантитативного числення днями, то воно на нашому ґрунті розвивалося у зв'язку з загальним розвитком поняття числа. Треба гадати, що кількісне означення днів на початку не могло бути розвинутим: почалося з означення невеликої кількості днів (про тижні див. далі), але взагалі панувала квалітативність у всіх часових вимірах.

За пізніших часів розвинулося в нас спостереження над натуральним місяцем (про це далі), як одиницею виміру часу. У зв'язку з цим підвищилось значіння ночей, і вони щодо днів зайняли відворотне, проти попереднього положення. У Германців не день, а пох *ducere diem videtur*. Цезар про Кельтів зауважив: *dies natales et mensium et annorum initia sic observant, ut noctem dies subsequantur* ¹⁾. До ночі став приточуватися наступний день. З ночі (власне з вечора) починали святкувати певні святочні дати (*vigilia*) ²⁾.

Зі сказаного випливає, що не може бути й мови про давність поділу дня на години. За висновком Степанова цього поділу в нас зовсім не було за найдавніших часів. Слово час значило короткий мент ³⁾.

Все це, як здається, дає підстави гадати, що висловлені в нас попереду міркування про час цілком можна прикласти й до поділу дня. День у наших предків не мав тої розміреної подільності, яка панує тепер. Часова просторинь почувалася як певна заповненість між конкретними подіями на такому невеликому протязі як день.

Давність квантитативних означень часу у Слов'ян. Характеризуючи категорію часу в обрядовості, означення часу за сезонами й подіями, ми використовували теоретичні висновки головним чином Гюбера й Леві-Брюля, і як і ці дослідники, виходили з протиставлення квантитативності часових означень — прикмети сучасних часових обчислень, — їхній квалітативності — прикметі примітивніших означень часу. І Гюбер і Леві-Брюль зрештою базувалися на названих у нас дослідках А. Берґсона, який довів, що в понятті часу культурної людини аж ніяк не переважають квантитативні моменти. Користуючись із глибокої філософичної аналізи А. Берґсона, Леві-Брюль навіть висловився в такому розумінні, що невиразне, невиразно означене поняття часу в примітивних можна характеризувати приблизно так, як А. Берґсон описує протязність (*durée*) ⁴⁾. Поняття часу в примітивних за Леві-Брюлем не є гомогенним, як у нас, — воно гетерогенне так само, як і поняття простору. Аналіза категорії часу й простору у примітивних прислужилася Леві-Брюлеві, як ілюстрація ідеї його про «передлогізм» мислення примітивних, а всі взагалі уявлення їх він вважав за

¹⁾ Schradet, *ibid.*, старе вид., сс. 845—846. ²⁾ Инакше трактував це питання Л. Нідерле, який уважав, що за праслов'янським і індоєвропейським звичаєм рахували „дні“ ночами—від вечора до вечора. Ношедьнь, ношедьньца—ніч і день (Janko). *Sl. Star.*, d. III, sv. 2, с. 751. ³⁾ Степановъ, *Кал.-хронол. факторы...*, сс. 21—22. Нідерле наводить звістку Герборда з XI ст., який каже, що числення годинами навчився в церковній школі (*Sl. Star.*, d. III, sv. 2, 751).

⁴⁾ Elle se rapproche plutôt d'un sentiment subjectif de durée non sans quelque analogie avec celui qui été décrit par M. Bergson. Elle est à peine une représentation. *La mental. prim.* с. 90.

перейняти певного роду містицизмом і докладно та послідовно проводив цю думку в своїх дослідях.

Леві-Брюлева теорія викликала чимало заперечень. Новітній дослідник Olivier Leroy на повалення її написав навіть цілу книгу — «*La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*» (Paris, 1927), самий заголовок якій вказує, що автор за головну мету поклав довести наявність раціоналістичного мислення і в первісної людини. Антагоніст прелогічної теорії заперечував саму методику Леві-Брюля, закидаючи йому між иншим і еволюціонізм і неправильне користування джерелами з пайріжноманітніших епох і етнічних груп, замість точного монографічного студювання типових і близьких фактів. Хоч у цих і инших закидах є чимало справедливого, та проте О. Леруа не зважив, що перші свої студії і сам Леві-Брюль уважав лише за вступ до дальших дослідів примітивного мислення на нових підвалинах і в жадному разі не як щось навіки усталене й закінчене. Се є вже инша річ чи пощастить закінчити працю самому Леві-Брюлеві, чи може, наступним поколінням дослідників. Розгубившись в подробицях, критик Леві-Брюля, коли він поставив знак рівності між мисленням примітивних і мисленням нашого часу безперечно пішов назад, порівнюючи з сучасною наукою, бо се є річ досить уже певна, що людина, як істота фізична, є змінною в історії, ніщо в природі не залишається в навіки усталеній формі, а рівно ж і мислення мусіло змінитися. Ці зміни, розуміється, не слід уявляти собі в еволюційному вигляді, але це ще не стоїть на заваді до того, щоб накреслити певні шаблі розвитку, хай навіть у формі еволюційного зросту, пам'ятаючи при тому, що самий розвиток був пересбійчастий і не відбувався, як процес еволюційний.

Пожиточність Леві-Брюлевої теорії в тому власне і полягає, що творець її відмовився від упередження уважати закони нашого мислення за однаково чинні за всіх епох і у всіх народів.

Обмежуючись на цих коротких зауваженнях щодо критики Леві-Брюлевої теорії, ми тим самим виявляємо своє відношення до думок Леруа про поняття числа в примітивних, такого ж, на його думку розвинутого, абстрактного, як і в нас.

Зокрема спинився О. Леруа і на згаданих у нас міркуваннях Леві-Брюля про «ensemble nombres», які заступали в свідомості примітивних те, що існує в нашій системі в абстрактній формі. За Леруа факт уживання спеціальних слів для відзначення групи предметів або істот є нормальний поступ мови й не може правити за прикмету примітивної психології. (Порівн. наші поняття — батальйон, ескадра тощо)¹). Навіть, коли б справедлилися міркування Леруа про однаковий зміст наших збірних поняттів числа і відповідних поняттів дикунів, то все ж таки теоретично можна було б припустити можливість ступня примітивізму, на якому зовсім не було місця навіть для цих збірних означень числа.

На жаль, Леруа не спинився на критиці положень Леві-Брюля про поняття часу в примітивних, але ж із коротких зауважень його про просторові

¹) Leroy O., сс. 117—119.

уявлення видно, що і їх і часові він уважав у примітивних такими ж, як і в нас.

В одному лише має він рацію. Леві-Брюль, очевидно для більшої яскравості, кажучи про сучасні поняття простору (і часу) представив їх як квантитативні й гетерогенні у той час, як А. Бергсон властиво і в сучасному зазначав ті самі риси. Проте, одначе годі заперечувати, що на нижчих шаблях розвитку в поняттях часу у примітивних треба припускати де-далі меншу роль квантитативності. Коли, навіть минаючи дикунів, приглянутися до психічного складу сучасних соціальних верств різного ступня культури, то не важко буде виявити, які значні різниці існують у категорії часу кожної з цих груп. Той слов'янський матеріал, що ми його наводили, досить яскраво ілюструє основне твердження Леві-Брюля. Ми давали приклади і примітивніших і більш підновлених прийомів часових означень. Безперечно пережитки примітивних способів означення часу бутують і в культурних верствах (та й взагалі поняття часу має ознаки квалітативності), але не може бути сумніву, що в менш культурному середовищу чисто квалітативні означення відображать далеко більшу роль і це очевидно відбиває давніші епохи, як сучасний пережиток у народньому побуті.

Висловлюючи оді міркування, ми не можемо проте стверджувати, що за всіх епох передісторії Слов'янства квантитативність у понятті часу відіграла однаково незначну роль. Питання не можна вирішувати цілком абстрактно, кажучи, що де-далі в глибину слов'янської історії, то більше елементів примітивізму треба припускати. Їхня роль залежить і від стану техніки за даної доби, і від ступня господарства, і від культурного спілкування з сусідами. Все це покладає печать на основи соціальної організації суспільства та визначає його розумові норми. Коли, напр., припустити, що індоєвропейська культура стояла на високому ступні, то доведеться визнати, що часові уявлення за тих часів (якщо б припустити реальність індоєвроп. теорії) приблизно рівнялися нашим. Далі ж іде, можливо, відновлення примітивізму й потім повільне його зменшення на слов'янському ґрунті в звязку з розвитком матеріальної культури в межах слов'янської етнічної групи.¹⁾

Отож, оцінюючи пережитки примітивізму в системі понять часу Слов'ян, можемо сказати, що в глибині нашої історії могли мати місце ті культурні обставини, що спричинилися до наявності примітивізму у сфері розумових уявлень. Проте одначе немає підстав гадати, що в межах індоєвропейської групи був колись час цілковитого примітивізму — в такому вигляді, як його реконструює хоч би Леві-Брюль, — бо ж навіть ті досить бідні на факти дані про найдавніші епохи слов'янської матеріальної культури, що їх підносять історики, все ж таки змушують припускати певну височінь цієї культури, а не цілковитий її примітивізм. Квантитативні означення часу — означення кількості днів та числення сезонами — відзначення невеликого їх числа безперечно існувало в нас, — навіть у тих слов'янських громад, які чомусь були культурно найбільше відсталими.

¹⁾ Див. розд. нашої статті—Господарчі сезони у Слов'ян: Культура Слов'ян.

IV.

Слов'янські пережитки архаїчних систем календарного числення та джерела цих систем.

Аналіза пережитків примітивізму в системі поняттів часу у Слов'ян дає нам відправні точки для виявлення елементів примітивізму в тих архаїчних системах календарних обчислень, що в основі дуже подібні до офіційно вживаних, але містять у собі досить значні відхилення. На жаль, маємо до свого розпорядження замало етнографічних даних про ці відхилення, але й те, що етнографи зафіксували, має значний культурно-історичний і теоретичний інтерес.

Ставлячи на обговорення оці архаїчні елементи в календарному численні, ми разом з тим маємо на увазі зняти питання про появу на слов'янському ґрунті календаря, про його притаманні слов'янські й чужі — запозичені в інших народів — елементи.

Сезоново-місячне числення. Поєднання сезонного числення з натуральним місяцем, як одиницею виміру часу, ми вважаємо за дальший проти попередю розглянутих норм ступінь на шляху розвитку часових уявлень.

В народніх віруваннях місяць відіграє досить значну роль. З місяцем сполучено силу різних забобонів, як ось заборона сіяти семена рослини під час нового місяця, — бо будуть довго цвісти й не принесуть дозрілих рясних плодів. Лікувальні рослини й коріння їхнє, навпаки, визнається за цілюще, коли зібране на молодіку. Під час повня не сіють льону, бо він не одночасно визріє. Не можна сіяти, капусту квасити, бо посіяне погине, а квашене зробиться негідним до вжитку¹⁾.

Я. Головацький указав назву: нів, новий місяць, у піснях — молодий місяць (молодик). «Місяць повний називається підповня: в четвертях місяць не має иншого назвиска, лише, як у піснях місяць перекрый: Ой, місяцю перекрыю! і пр., або як в приговірці:

Коли місяць в сері
То чарівниці
Їдуть на границі²⁾.

В Гуцулів є такі спостереження над місяцем: «В році стоїть місяць 12 раз о повні, 24 рази в половици, 12 раз о сході — він настає³⁾. Довжина натурального місяця — усвідомлюється, оскільки за місяць вважається власне час «од нов'ю до нов'ю» = прибіл. чотирьом тижням. Час, коли місяця не видно на небі, складає таким чином, сказати б, «міжмісяччя». За Чубинським квадри (кватири) місяця такі: 1—молодик (нів), 2—підповня, 3—повня, 4—остатня кватира», або три: «молодий», «старий», «схід місяць». Третя квадра називається «гнилою» й «робить нічого не слід, бо буде порча»: «варево згниє, на дерево зрублене нападе червоточина (шашелиця поточить)»⁴⁾.

¹⁾ Чуб., I, с. 2.

²⁾ Головацький, Я., Поділ часу у Русинів, *ibid.*, с. 277.

³⁾ Шух., „Мат.“, VII, сс. 1, 4.

⁴⁾ Чуб., I, сс. 10, 11.

Подані в нас факти складають так би мовити статичний мент у народніх поняттях про місяць. Є одначе факти, що свідчать і про справжнє числення місяцями. За Берманом ті свята, що «вм'яняються» (рухомі) визначаються в народі в особливий спосіб. Вичислення ці сполучені з спостереженнями над фазами місяця (молодзикъ, полнь и ветошникъ). Молодика стараються не упустити. «Багато з селян тримає собі в розумі, що певна фаза, припустимо молодик або ветошник, коли останнього разу показався в понеділок, то наступного разу, — пору перецяне, цеб-то з'явиться в вівторок». «Очевидно, зауважує Берман, така прикмета заснована на більшині випадків, що фаза місяця наступного разу з'явиться наступного дня проти попереднього разу». Подавши деякі повір'я, сполучені з фазами місяця, особливо молоданка, Берман зауважує, що крім місяця мало що притягає увагу народу на небосхилі, хіба незвичайна поява комети, або мін, які за повір'ям, віщують щось недобре, особливо війну¹⁾.

«Місяць і число Великодня, каже Берман, селяни дефінітивно самі визначити не можуть без оголошення панотця про день заговин; але судять крім того по тих термінах, до яких тільки не відмовляють їм записати «оглашення» про тих, хто бажає вступити в шлюб. Або справляються в грамотіїв, в календарі друкованому. Знають тільки, що Великдень завжди святкується після поли, ветошом (після повнолулля, в останню чверть), а заговини, що перед «вешним постом», — завжди молодзиком (поволуниям). В звязку з тим, що заговини (сирні) припадають молодзиком, селяни судять, про величину м'ясоїду, а разом із тим і про термін Великодня, дивлячись на те: коли молодик прийдеться колядами (на Рівдво, серпок новол.), то вважають м'ясоїду 8 тижнів, а коли молодик на новий рік — то м'ясоїд довгий 9 тижнів, з масницями включно²⁾.

Всі ці етнографічні факти ніби-то не містять нічого, що можна було б ставити осторонь від християнського впливу. Спостереження над квадратами місяця й звязування з ними визначення часу Великодня й інших свят — все це прийоми християнської пасхалії. Наші старі літописи містять чимало визначень дат пасхалістичними термінами³⁾.

Є одначе в наведеному в нас матеріалі факти, які годі пояснювати виключно християнським впливом. Вказівка на те, що місяць сходить на небі 12 раз протягом року, коли поєднати її зі звістками про тринадцятимісячний (lunag), рік на Херсонщині, який рахувався в весни (після марта — марчук, відомості проф. М. Є. Слабченка) — все це свідчить про наявність у нас прадавнього способу числення за лунаціями. Цікаві міркування висловив про цю систему числення Степанов, який досліджував виключно літописи до XIII віку й, як ми вже зауважили, супроти старої теорії березневого стилю літописів, висунув теорію circa- і ultra-мартівського числення. Не будемо наводити з студії Степанова численних прикладів, які свідчать про те, що гіпотеза березневого стилю зовсім не придатна для пояснення

¹⁾ Op. cit., сс. 34—35.

²⁾ Берман, *ibid.*, с. 7.

³⁾ Напр. Іпатськ. літоп. Підсумки див. у ст. Степанова «Календ.-хронол. фактори Іп. Літоп. до XIII в.», «Изв.»... 1915, т. XX, кн. 2-ая, с. 24.

багатьох літописних дат. Дослідник цілком правдиво з'ясовує цей факт не як помилки наших літописців, а як відбиток старшої системи числення на нашому ґрунті, що не мирилася з византийською точною датою 1-го березня. Для нашого літописця було не природньо вважати за новорічну дату 1-е березня в той час, коли в дійсності новий рік ще не наступив, бо не настав ще той сезон, який у нас правив за початок року, а власне, на думку Степанова, весінній сезон, коли все в природі розцвітало. Отож літописці дуже часто відмовлялися ставити дату за византийським стилем і поправляли її відповідно до свого звичайного вжитку. В такий спосіб Степанов пояснює сігса-мартівські дати літописів, а далі нагадує про емболісмічний 13 місячний єврейський рік, вважаючи місячну систему за найдавнішу.

Рік міг складатися то з дванадцяти, то з тринадцяти місяців відповідно до кліматичних умов року (додавали місяць, як була потреба), а початок року покладався на повнолулля. (Врешті в останньому автор і сам непевний оскільки достатніх доказів цьому йому важко було підшукати в літописах)¹⁾.

Ті загальні міркування, які ми висловили про поняття року, сонцестояння й ролю місяця промовляють проти того, щоб взагалі сонячно-місячне, а також зокрема сонячне і місячне (lunar.) числення вважати за первісний принцип часових обчислень. Дослідники не завжди узгляднювали історичний процес розвитку людського колективного мислення, а тому і по сей час в переважній більшості дослідів ми зустрічаємо припущення і в Греків і в Римлян і в інших народів первісного місячно-сонячного принципу й поняття року. Отож із Степановим у цьому пункті ми розходимося. Але ж ми не погоджуємося з дослідником іще в деяких пунктах, а тому, формуючи свій погляд, звернемося до інших, ніж наведені в Степанова, аналогій.

Цікаву думку висловив недавно W. Warde Fowler, підсумовуючи досліди про римський календар. Він підкреслив, що умови життя агрикультурного римського народу властиво не вимагали фіксації поняття року й прив'язаних до певних днів календарних святкування. Ці святкування визначалися самими умовами господарства — часом збору врожаю тощо, який з природи речей не може бути точно фіксований. Появу в Римлян фіксованого поняття року й упорядкованого, відповідного до явищ сонця, календаря дослідник цілком правдиво з'ясовує зростом міст і потребами державного життя²⁾.

Приєднуючись до погляду Warde Fowler'a, ми проте зауважимо, що умови агрикультурного господарства самі від себе вимагають своєчасности виконання певних робіт, точности вичислень сезонности. Примітивні засоби таких обчислень ми аналізували, обговорюючи загальне питання про поняття часу доби примітивізму. Проте одначе наявність потреби в точних обчисленнях вже здавезданна була передумовою, що полекшувала запозичення відмінних від примітивних, способів часових сезонних обчислень. Одним із таких способів дуже легко міг зробитися періодично повторний круг натурального місяця. Вкорінюючись у стару систему, місячна (lunar.) не обов'яз-

¹⁾ Степановъ, Н. В., Календарно-хронологич. фактори. „Изв.“ 1915, XII, 2, сс. 3—8.

²⁾ Enc. of R. and Eth., III, с. 133.

ково руйнувала її, бо не обов'язково повинна була прищеплюватися в народу, який її запозичав, у формі року, що складався з певного фіксованого числа натуральних місяців. Перші кроки запозичення місячного виміру часу ми уявляємо собі лише як допоміжний до первісного засіб обчислення часового протягу між певними сезонами. Тільки наявність організованого державного життя, зріст міст і торгу спричинюється до формації поняття року в нашому розумінні, а що потреба такого поняття в першій мірі диктується, так би мовити, згори, а не знизу, то цілком можливо, що широкі маси нелегко, повільно проймалися запровадженою новою системою. Хоч Гребнер у одній із своїх останніх праць¹⁾ ніби-то схиляється до думки, що місячне числення в першій мірі є властивістю хліборобської культури, ми, всупереч йому, гадаємо, що воно могло виникати самостійно (й запозичуватися) в народів ріжних господарчих культур, бо всякий засіб здобування живлення має свою сезонність і свій цикл термінової праці. Коли в міцно організованих розвинутих суспільствах, як ми це припускаємо, з'являється потреба більш менш точно фіксованого поняття року, то в зв'язку з цим виникає питання, що мусить правити в такому суспільстві за відправну точку року? Що за таку точку первісно не могли правити поняття рівнодень та сонцестоянь, ми вже казали.

В досліді Унґера промайнула думка, що в Греції, коли існував місячний (lunar) рік, потреба інтеркаляції виникла в зв'язку з тим, що як треба було приносити жертви, напр., на жнива, помічено було неправильність місячного року й це призвело до потреби в інтеркаляціях²⁾. — Помилка Унґера, на нашу думку, полягає лише в припущенні первісного грецького місячного року, але цілком імовірна його гадка про те, що місячне числення орієнтувалося на сезонність.

Інші аналогії можуть підперти це наше твердження. Так ось, яко далеко правда рівнобіжність, можемо навести дані американської етнології про Кламатський (Klamath) календар Каліфорнії, заснований на місячному (lunar) принципі. Дослідник цього календаря припускав, що інтеркаляція робилася тут шо-року перед часом жнив (wocas), що припадали приблизно на наш серпень (перший місяць). Таким чином і тут за вихідну точку для кореляції правила сезонність³⁾.

Все це призводить нас до думки, що первісно інтеркаляції зумовлювалися не дійсними спостереженнями над сонцем, і не поєднаною з сезонністю лунацією (Степанов), а чистою сезонністю праці, яка стоїть ув основі первісного числення. Кожен рік рахувався місяцями з дрібним додатком, як що такий додаток був потрібний.

Річ зрозуміла, що тільки щорічна інтеркаляція дійсно рівняла кожен сезонний рік з роком місячним. Власне кажучи, при такій інтеркаляції роля

¹⁾ Graebner, Fritz, Das Weltbild der Primitiven, с. 121.

²⁾ Unger, G. F., Zeitrechnung der Griechen und Römer, Handbuch d. Klassischen Alterth.-Wissensch. v. Dr. Jvan Müller, I, 1892. с. 732.

³⁾ Kroeber, A. L., Handbook of the Indians of Kalifornia, Washington, 1925. (Smithsonian Institution-Bureau of American Ethnology. Bulletin 78, с. 322.

т. зв. місячного року — незначна: лунації сходять на допоміжний васіб виміру сезонового року.

Виникає тепер питання як пояснити, що ця інтеркаляція в нас, як видно з попереднього викладу, припадала на весну? Степанов вважав, що це можна з'ясувати кліматичними умовами (початок зросту рослинності). Гадаємо, що в даному разі варто взяти на увагу те, що ми говорили про весняну сезонність ловецтва й ловів птахів та скотарства (див. статтю нашу про господарчі сезони в Слов'ян). Сезон ловецтва й скотарства — ось що в найпершій мірі було визначником змісту весняної сезонності, яка правила за початок сезону. Проте і тут треба зробити застереження. — Коли для скотаря після зимового голоду весна була дійсно особливо важливим початком рясноти, то для ловця далеко більше значіння відіграла осінь, що закінчувала сезон. Хоч вигоди теплої підсоння у деякій мірі урівноважували значіння весни й літа також для скотаря, проте для місцевостей з перевагою ловецтва осінь таки важливіша й більше надавалася до пристосування до неї інтеркаляційного періоду. Отож нашу стару інтеркаляційну систему годі пояснювати тільки самими своєрідними умовами. Треба, на нашу думку, шукати з'ясування питання в оточенні інших народів, що перебували і вступали в стосунки з нашими предками.

Але спершу пояснимо ще такий спорадично зафіксований в одному кутку слов'янської території (біля Тарнова) спосіб числення. — Найстарше покоління не знає нашого рахунку часу; дійсно знає воно назви 12 місяців, але довжина їхня визначається не кількістю днів, але od powiu do powiu księżycą, а що місячний (lunar) рік коротчий, ніж сонячний, то щоб його зрівняти з роком звичайним, який починається від Нового Року, в кожному другому році рахують 13 місяців, а власне вставляють його між лютим і березнем і називають «podmarczyk», а тоді новолуння з новим роком припадає на новий рік, цеб-то на 31-е грудня, або 1-е січня»¹⁾.

Етнограф не подав, скільки днів мав інтеркаляційний тринадцятий місяць. Астрономічний місяць = 29 день 12 годин 44' 3". Дванадцять таких місяців складають 354 дні 8 годин 48' 38". Різниця між сонячним роком (365 день, 5 год. 48' 48") і астрономічним місячним складає 10 день 21 годину. Таким чином інтеркаляційний місяць, про який говорить описувач, мабуть, був рівний приблизно 22 дням.

Двохрічна інтеркаляція, при якій кожен нечітний рік розриває в сезонності — відстає від неї, є дальший ступінь. Двохрічний інтеркаляційний цикл припускають у Римлян, Греків і Євреїв на найраніших ступнях розвитку.

Ще Theodor Mommsen гадав, що в Римлян первісною наявною формою року був рік місячний з двохрічним інтеркаляційним циклом, утворений за Сервія Тулія²⁾ під пітагорейським впливом. Пізніше Моммзенові заперечували, вказуючи на хронологічну невідповідність між часом життя Сервія Тулія й Пітагора, але це ще не дає підстави зовсім відкидати

¹⁾ Pawłowicz, Błażej, Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej (Тарновськ. пов.). „М. А. А. і Е.", т. I, с. 232.

²⁾ Mommsen, August, Zweiter Beitrag zur Zeitrechnung der Griechen und Römer, Lpz., 1859. (Тут стаття Теодора Моммзена).

наявність такої форми числення в давніх Римлян¹⁾. Таку ж систему зустрічаємо і в Греції. Свідчення Геміона (I в. до Різдва — II по Різді) й Цензоріна про найстарший грецький двохрічний інтеркаляційний цикл²⁾ в жадному разі не можна вважати за щось неймовірне, як це здавалося деяким дослідникам.

Emil Schüger у своїй «Історії Юдейського народу» зауважує, що Юдеї за доби Христа взагалі не знали ніякого фіксованого календаря, але на ґрунті емпіричного спостереження кожного року з появою нового (світила) місяця починала новий місяць і також на ґрунті поєдинчого спостереження в третьому або другому році на весні додавали один місяць відповідно до правила, що Великдень у всякому разі мусів припадати на час після весняного рівнодення³⁾. Хоч усі ці дані є лише припущеннями, але вони в цілому дуже ймовірні.

Тільки в світлі отсих фактів і гадок можна дещо прояснити наведену польським етнографом коротку звістку про місячну систему числення в Галичині.

Два істотних елементи її, а власне — лунацийний принцип і двохрічна інтеркаляція, зближують польську систему числення з тою двохрічною системою інтеркаляційних циклів, що її ми характеризували, як один із перших етапів на шляху нормування лунацийного принципу числення. Вона архаїчніша від восьмирічної (oktaeteris) і Метонівської 19-річної системи з їхніми інтеркаляціями кожного третього року, але вона є новотвором проти первісної системи, щорічних додатків днів, що базувалися не на понятті року, а на севоновості. Одно слово, за допомогою аналогій тип числення, яке ми бачимо в зафіксованій у Галичині системі, встановлюється досить певно.

Постає тепер питання про джерела цього і попереднього типу числення в умовах історичного життя східних Слов'ян. Уважати місячне числення за притаманне слов'янське з'явище ми не годимося. Можна б трактувати його як культурну спадщину Індоевропейців і з другого боку пояснювати появу його пізніми впливами східними, греко-римськими й тюркськими, що мали місце на території слов'янського розселення.

Знайомство Індоевропейців з натуральним місяцем, як одиницею часового виміру, припускалося в науці. — Більфінгер вважав, що числення часу в Індоевропейців було подібне до того, що ми зустрічаємо, напр., у Малайців, які починають рік після жнив і рахують їх жнивами. Саму дату початку нового року вони покладають на день першої появи пового місяця на небі після жнив, а що жнива можуть запізнюватися й відставати, то в році може бути то 12 то 13 місяців. Рік такої системи числення Більфінгер називає зв'язаним місячним роком (das gebundene Mondjahr), в протилежність чистому місячному рокові (das reine Mondjahr) ісламських народів, що складається з дванадцятьох місяців і не зв'язаний із севоновістю⁴⁾. Погляди Більфін-

1) Перегляд літератури питання й інші погляди див. в Unger'a, op. cit., с. 785.

2) Unger, ibid., с. 732.

3) Schüger, Emil, Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, erster Band, Lpz., 1901, с. 742. Поклякканя на: Reinach, Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calendrier juif («Revue des études juives», т. XVIII, 1889).

4) Bilfinger, op. cit., I, с. 50.

ґера цілком прийняв Шрадер, який признавав Індоевропейцям числення за зимами й літами й звязаний місячний рік¹). Припущення Більфінґера-Шрадера не може в теперішній час задовольняти нас навіть яко гіпотеза робоча. Насправді, переглядаючи аргументи на користь припущення індоевропейського звязаного місячного року, помічаємо, що ціла концепція базується на утотоженні культури й свідомости Індоевропейців з культурою примітивізму, а також на припущенні, що приклади, подібні до малайського, можуть правити за зразок числення доби примітивізму. А тим часом, як ми вже зауважили, індоевропейська культура була занадто висока, розвинута і ставити знак рівности між нею й культурою примітивізму аж ніяк неможливо. Далеко нижчою, примітивнішою, була культура дальших епох — часів загального культурного регресу. З другого ж боку числення Малайців навряд чи може вважатися за зразок примітивного, оскільки в них могли зберегтися рештки колишньої високої культури передісторичної старовини.

Наколи так, то приймаючи індоевропейську теорію розвитку народів і мов, мусимо припускати, що за індоевропейської доби панували не примітивні, а, навпаки, культурні способи обчислень часу, невідомо які (можливо за сонцем, місяцем, планетами). Інша річ пізніше, в часі втрати культурних цінностей, зокрема за доби слов'яно-литовської: тоді дійсно могли панувати примітивні способи числення часу, основи яких ми вже характеризували.

Розуміється, коли відкинути індоевропейську теорію й уважати, що одности народів і культур не було, а натомість божен нарід ішов своїм шляхом, лише пізніше сприймаючи чужі впливи, то ми инакше пояснимо пережитки примітивізму в т. зв. індоевропейських народів: вони є відгуком старіших епох, коли дійсно норми примітивізму мали більший ґрунт.

Яку б схему не прийняти, все ж таки, у згоді з попередню висловленими в нас міркуваннями, можна вважати, що за основу первісного числення правила сезонів — події, а місяць тільки згодом став відігравати ролю й мав лише допоміжну функцію.

В дальшому уступі своїх підсумків Шрадер зазначає, що закріплення назов місяців у яким-небудь певнім числі або відповідно до обороту сонця мало місце дуже пізно: в Греції під впливом семітського календаря, в Італії під впливом грецьким, на півночі — під впливом римського календаря. Рівно ж вказує Шрадер на різноманітність назов місяців у Литовців і Слов'ян, що є доказом проти думки про первісну спільність їх. За пізне знайомство індogerманських народів з місяцями свідчить, на його думку, й те, що в поодиноких народів є однакові назви для різних місяців (листопад—*oktober* і *november*). Це з'явище призводить Шрадера до переконання, що подібні визначення часу були відомі вже до поділу року на місяці й тоді лише в поодиноких наріччях в ріжний спосіб фіксувалися до місяців²).

Отож нам видається, що вже ці показові в даному разі Шрадерові під-

¹) Schrader, «R.L.», zweiter B., 1923, с. 71, Шрадерові підсумки прийняв L. Schröder Див. *Arische Religion*, Lpz., 1923, с. 250—251. ²) Schrader, *ibid.* Инакше, визнаючи первісний місячний (світло) принцип у Індоевропейців, з'ясував питання Гірт у назв. праці, II, сс. 540—544, але 12-місячний поділ року він тлумачив, яко наслідок вавилонського впливу.

сумки в достатній мірі виявляють незначну ролю місяця. Та чи користувалися ними лише, як допоміжним засобом, бо ж довге користування все таки мусіло б, натурально, призвести і до фіксації назов та числа лунаційних періодів, чого не було.

Наколи так, то, здається, більше підстав мало припущення далеко пізнішого походження описаних у нас систем числення. Чи не постали вони на ґрунті греко-римських, юдаїстичних, тюрських і інших стичностей на території України-Руси. Цілком імовірно, що Слов'яни, впорядковуючи своє числення, підпали тому чи іншому культурному потокові.

Не може бути мови про те, щоб Слов'яни прийняли арабсько-тюрську систему числення років з її «чистим» лунаційним циклом.

Із суперечки про болгарський Іменник (див. вище) ми бачимо, що єдиним елементом тюркської системи в Іменнику є 60-річна циклізація за прикладом відтиснутої византійським численням старої болгарської системи. Більше підстав було б зближувати представлену в польському прикладі систему з системою типу татарського — з численням натуральними місяцями з узглядненням сезонності й, очевидно, з періодичними інтеркаляціями (невідомо чи двох—чи трьохрічними). Але ж, коли правдиві міркування, що татарська система характеризується новорічною датою 20 січня (?), то ця риса дуже різнить її від галицької (і від системи першого типу) з їх передберезневою інтеркаляцією й весняним, мабуть, вихідним новорічним пунктом. Отож тюркські племена українського півдня могли тільки сприяти розвиткові в Слов'ян уміння спостерегати над місяцями.

Що Слов'яни на території свого розселення попали в орбіту греко-римських (ще до запровадження християнства) і византійських впливів, це вже в достатній мірі в'ясували історики. Менше узгляднюється значіння для розвитку нашої культури єврейського етнічного елементу.

Сучасні досліді про єврейський вплив на території старого слов'янського розселення дають чимало доказів на користь того, щоб признавати семітичному елементові велику ролю ще за часів до появи в нас літописання. Останніми часами маємо в науковій літературі дві спроби підсумків звісток про Євреїв на Україні-Русі та в Польщі. Один належить І. З. Берлінові, другий Юлію Брудкусові. Перший із цих дослідників спеціально обговорює питання про Євреїв на Україні-Русі й іде за тими вченими, що припускали існування дуже ранніх осадів єврейського населення на слов'янській території. Він зауважує, що юдейська колонізація східньо-слов'янських земель викликала різними причинами. Релігійні утиски єврейського населення в Византії, що почалися в VI віку спрямовували міграційний рух на слов'янську територію і взагалі в ті країни, де таких переслідувань не було. Переселення Євреїв до Хозарії засвідчено пам'ятками VII й X століття¹⁾. Про вавилонсько-перський міграційний рух у «Русію», Ашкеназ і Швецію свідчить юдейський літопись «Етек на-Васа» під роком 690-им хр. доби.

Кримський єврейський літописець Давид Лехно відносить переселення перських і вавилонських Євреїв з ісламітських країн до X—XI вв.²⁾

¹⁾ Берлінь, И. З., Евреи въ южной Руси до образования Русскаго Государства. Див. „Исторія евреевъ въ Россіи“, том XII, книга 1. сс. 27—30. ²⁾ Ibid., с. 31.

Єврейська хроніка XVI століття, звістка якої про переселення Євреїв. р. 737-го походить з давнішого джерела, теж стверджує між иншим міграційний рух Євреїв Персії на території руських земель.

Західньо-європейські Євреї-купці—раданіти, цеб-то такі, що знають шляхи, Євреї з Іспанії й південної Франції об'їжджали весь світ і, як свідчить Ібн-Хордад-бег (писав з 846 до 872-го р.) говорили ріжними мовами, між иншим і слов'янськими.

Масуді помилково прийняв факторії цих Євреїв за слов'янське плем'я¹⁾.

Але ще більше виявляється значіння єврейського етнічного елементу в Східній Європі з дослідів про культурні впливи Євреїв у Хозарії, яку в основі визнають за державу тюркську. Вплив Євреїв на Хозарську державу завершився фактом прийняття Хозарами християнства, який датується у всякому разі не пізніше від початку X століття по Христі. Відносини Хозарської держави до київської України-Руси неясні. Берлін, знову переглянувши це питання, приходить до висновку, що правобережжя середнього Дніпра перебувало певний час під пануванням Хозар, які повинні були мати тут свої гарнізони й адміністрацію для стягання податків. Наколи так, то можна припускати, що єврейські поселення з Хозарії були на території Київського Подніпров'я досить давно, але про справжню єврейську колонізацію на Подніпров'ї може йти мова тільки починаючи з IX століття, коли утворюються сприятливі умови (торг), на ґрунті якого виникають єврейські осередки, — потім громади, що стають культурними осередками. Розцвіт єврейської колонізації на Київській території визначається розцвітом торгу (перша полов. X ст.) й заляпадом Хозарської держави (перша чверть XI ст.). Тим самим періодом часу Берлін датує й розцвіт инших, мимо Хозарії, колонізаційних єврейських рухів²⁾.

До инших висновків, щодо ролі єврейського етнічного елементу в слов'янських землях прийшов Юлій Бруцкус. Він виявив у цім питанні найвищу міру обережності й на перший план висунув ті дані, що безперечно свідчать про перші єврейські осади на території Польщі й Руси. В Києві значна єврейська колонія безсумнівно була в XI—XII в., в Перемишлі ж (Примут — Перемишль) за свідченням автора книги *Sefer Hadirim* рабина Іегуди Гакогена єврейська колонія була в XI ст. (1031 р.). Ранше, ніж ці, звістки свідчать лише про те, що Євреї перебували на слов'янській території, яко переїжджі купці. Ю. Бруцкус звернув увагу на знахідки кладів арійських монет у північній та середній Європі переважно з половини VIII до половини X в. Ці монети свідчать про торговельні зносини заходу зі сходом, які найбільше розвинулися за часів розцвіту хозарського каганату. Найстарші монети, знайдені в Києві та на Київщині, походять з 765 р., найновіші з кінця X ст. Провідниками оцієї торгівлі були переважно єврейські купці, а найраніше свідощтво про їхні подорожі в слов'янські землі належить згаданому в нас Ібн-Хордад-бегові; найстарша польська звістка в р. 997 (продаж християн у неволю поганам та Євреям). Ці дані ще не дають підстав для висновків про наявність постійних колоній.

¹⁾ Ibid., сс. 32--33. ²⁾ Див. І. Берлін, *Єврей в Южній Русі в епоху Київського й Галицько-Волинського государства*, Ibid., сс. 113—154.

Виявляючи таку обережність, Ю. Брудкус визнає тільки, що за ранішої доби Євреї лише проходили територію полудневої Польщі по дорозі на Русь, хоч в огляду на жвавість торговельних стосунків єврейські торгіві колонії утворитися могли¹⁾.

Підсумок Ю. Брудкуса цінний добром певного фактичного матеріалу про дати перебування Євреїв на слов'янській території. Дослідник проте мало уваги звернув на те, що з часу організації в Слов'ян державних об'єднань уже в-за цього їхня територія раніше, ніж у XI столітті, надавалася до колонізації її Євреями.

Цьому моментові більше надав значіння Берлін щодо Русі, — отож на нашу думку його міркування про ранні єврейські колонії на нашій території не позбавлені підстав. В цілому ж з огляду на ролю Хозарського царства, кажучи про єврейські колонії, треба найбільше мати на увазі хозарсько-єврейські осідки й хозарський культурний вплив за доби IX — X віку. У згоді з цим припущенням перебувають міркування В. Пархоменка про існування якогось україно-слов'янського центру (IX — X вв.) на Дону й Донці — тут раніш ніж на Подніпров'ю мали місце хозарсько-слов'яно-українські стичності²⁾.

Всі ці й інші, неповторені тут дані, коли й не можуть дати відповіді на те, в чому конкретно виявлявся обмін культурними цінностями поміж Слов'янами й юдейськими колоністами, все ж таки змальовують нам оточення, в якому перебувало Слов'янство. Нехтувати значіння юдейського впливу не доводиться, особливо, коли взяти на увагу, що на ранніх ступнях нашої історії, навіть з часу християнської ери, не утворилося ще релігійного антагонізму й нетерпимости, що виникли значно пізніше.

Що собою являв юдейський етнічний елемент східної Європи ми не знаємо, не знаємо також тої сторони єврейського життя в наших краях, яка потрібна для з'ясування питання про числення часу. Цілком одначе ймовірно буде припустити, що обидві наведені в нас системи числення перебувають у якихсь стосунках з хозарсько-юдейською. Але ж тут знов впливає рівнобіжна проблема греко-римського впливу. Власне кажучи припущення і греко-римського й хозарсько-семітичного впливу має великі перешкоди тому, що в часі, про який іде в нас мова, всюди вже панували нові системи, засновані на астрономічних спостереженнях тодішніх учених. Щорічна й дво-річна інтеркаляційна система, паралелі якої ми відмітили і в Греції і в Римі і в Юдеї, властиво вже здавна не мала вжитку. Як Візантія, так і Рим часів слов'янського розселення в своїх обчисленнях великодніх свят і взагалі щодо календаря підпали були впливові тодішніх наукових досягнень. Юліанський календар тоді вже завоював собі поширення. Метонів цикл і інші системи обчислення так само були поширені. Що-правда, історія знає

¹⁾ Брудкус, Юлії, Перші звістки про Євреїв у Польщі та на Русі. „Науковий Збірник за рік 1927. Зап. Укр. Наук. Т-ва в Києві“. Том XXVI, під ред. акад. Михайла Грушевського, сс. 3—11. Має рацію В. Пархоменко (Нові історичні проблеми Київської Русі, Україна, 1928, VI), кажучи, що Євреї і Хозари з'явилися в Києві переважно в XI—XII вв., в епоху занепаду Хозарської держави, коли хозарські купці змушені були тут шукати собі торговельних шляхів. Одначе перебільшене твердження цього вченого що Євреї й Хозари „раніше... тут навряд чи були“. ²⁾ Ibid.

приклади також загального культурного регресу й зокрема регресу в справі календарній. Дослідники взагалі відзначають різноманітність способів календарних обчислень. Юдаїзм Сходу в 7, 8 і 9 століттях, поділився на різні секти й деякі з них мали свої системи обчислень. Навіть у 17-ім столітті єгипетські Євреї робили інтеркаляції місяця в разі потреби й у різних місцях одні й ті ж свята відбувалися в різні дні¹⁾. За таких умов не буде неймовірним припущення, що Слов'яни мали на своїй території близький до їхнього розуміння зразок календарних обчислень, можливо єврейський. Повернення до примітивізму можна припускати в Євреїв далеких від батьківщини країв, особливо в Євреїв осілих. Степанов у давнішій своїй праці пробував був пояснити єврейським впливом наші щорічні інтеркаляції (13 місяців), але потім чомусь відкинув цю ідею²⁾.

Одна риса галицької системи числення ще більше зміцнює припущення про її зв'язок з єврейським культурним впливом. Спостереження над «мартовським світлом» дуже поширені³⁾. Це — вказівка на те, що інтеркаляційний місяць вставляли між лютим і березнем. Тут можна вбачати натяк на вирівнювання довжини року до весняної березневої новорічної дати. Як відомо, за часів Київської держави України-Руси 1-е березня було датою офіційного нового року. Цю дату прийнято було під византийським впливом. Але ж знову виникає питання, через що між двома византийськими новорічними датами 1-им березня і 1-им вересня, між весняним і осіннім новоріччям у нас вибрали спочатку першу дату? Гадаємо, що тут не обійшлося без єврейського впливу. Що-правда в Євреїв крім весняного релігійного новоріччя, яке ми зустрічаємо в обидвох книжках Макабеїв (165—161 рр. перед Різдом), існувала й друга, що визнається за старшу походженням, дата — 1-е тішрі, яка припадала з часом жнив, мала господарську функцію в житті агрикультурного народу й панувала за Селевкидової доби (поч. II—312 р. до Різдва⁴⁾). Але ця дата на новому терені єврейської міграції вже не могла мати ніякого значіння. Отож цілком імовірно, що практика Євреїв на нашому Подніпров'ї відіграла рішачу роль в той час, коли слов'янським книжникам, остаточно впорядковуючи числення років, довелося вибирати між двома византийськими стилями.

В тому вигляді, в якому галицьке числення зафіксоване в опису, воно є сонячно-місячним, бо орієнтується на сучасний дієвий календар. В старовину треба припускати найперше орієнтацію на сезонність.

Підсумовуючи всі наведені в нас міркування й паралелі, ми все ж таки мусимо визнати, що вповні переконуючих даних на доказ зв'язку наших систем числення (тринадцятимісячної її з двохрічними інтеркаляціями) з системами інших народів дати поки-що не можливо. Наші здогади щодо цього ще далекі від справжньої доказовості. Подаючи їх, ми лише підтримуємо одно з можливих вирішень загадки. Не менше підстав має й друге припущення, а власне, що те оточення, яке ми змалювали, — а саме користу-

¹⁾ Poznanski, S. Muel, Calendar, (Jewish). „Enc. of R. and Eth.“, vol. III, cc. 118, 119. ²⁾ Порівн. „Чт. в О. И. и Др. Р.“, 1909, IV, cc. 47—49 з цитованою працею. „Изв. О. Р. Я. и сл.“, 1915, II. ³⁾ Макаренко вказує це щодо сибірських Росіян.

⁴⁾ Schüger, op. cit., стор. 34.

вання слов'янськими сусідами спостереженнями над місяцями з метою часових обчислень, наштовхнуло на той самий шлях і наших предків. Запозичивши від сусідів статичку їх числення, вони могли самостійно зужиткувати його й витворити, незалежно від усяких впливів свої системи інтеркаляцій, з яких дві зберіг нам етнографічний матеріал. Цінність цього матеріалу полягає і в тому, що він дозволяє нам по-іншому характеризувати також наведений у нас на початку матеріал про «квадри» з явно византийськими рисами та добачати в ньому притьмарені пізнішими церковними впливами раніші до-християнські запозичення. Проте взагалі ми не схилилися б признавати всім цим елементам дуже глибоку давність і гадаємо, що вони остаточно вкорінилися з часу перших зав'язків слов'янської державности.

Значна вищість форм життя Слов'янства від справжнього примітивізму не дозволяє припускати повну відсутність у них будь-яких самостійних спостережень над місяцем. Дещо мабуть важили тоді і пережитки давніших епох. Спілкування з сусідами тільки скерувало на користування місяцем, як принципом часових обчислень.

Обговорені в нас проблеми викликають ще питання про те, як новий місячний (lunaris) принцип ужився зі старими поняттями часу? Один бік цієї проблеми ми власне вже спробували з'ясувати (поєднання з сезоновістю). Певний сезон — весна або жнива — береться за відправний і протяг від одного весняного чи то жнивного сезону до того ж самого наступного вимірюється числом; встановлюється й найголовніша (новорічна) критична дата, яка спочатку не є точно фіксованою й орієнтується на дійсну сезоновість; визначаються, як важливі моменти, лунаційні періоди та фази місяця. Оця нова в сезоновому численні система дат і періодів обростає відповідною системою обрядовості, — так у зв'язку з сезоновістю, як і в зв'язку з спостереженнями над рухом місяця, бо місяць починає займати поважну роль в обрядовому ритуалі річного періоду (позитивна й негативна магія в зв'язку з лунаціями). Набирають значіння й певні числа. У категорію часу, як його ознака, входить нова квалітативна прикмета, дещо нове проти того, що дає сезоновість. Набираючи ваги й значіння, календар пізніше починає виконувати функцію ритмізувати час, розташовувати за певним порядком періодичні святкування.

Але ж раз-у-раз вживане числення мусіло було шукати собі відправного пункту — ери, з якої велося числення років. Гадаємо, що точного уявлення такого відправного пункту в наших предків не було. За це говорять перш за все дані про невиразність поняття часу, яку ми піднесли. Точніше, — число років навряд чи багато сягало над перші десятки. Тільки пануючі верстви, керівники племен, могли виробити ширший обсяг числення. Нарід залишався позаду. Нове числення могло в його свідомості поєднатися з переказами про великі події рідної історії, що становили відправну точку — «еру» числення, проте надто невиразну. Вищі верстви могли приймати ери сусідніх народів, з якими входили в стосунки. Перекази про події з історії цих народів могли поширюватися і в масах. Остаточно ж фіксована ера прийшла до нас з християнством, коли, як висловлюється Степанов, на голову наших предків звалилися історичні факти християнської науки, ці тисячі років, які

війшли в основу нашого числення (від ств. світу, від Різдва). Степанов цілком правдиво зауважує, що в цих тисячах ніхто в нас розібратися не міг, хоч ними й дорожили. На нашому ґрунті дослідник шукав різних відправних точок числення, вони неодноманітні були на заході, а тому такими ж самими мусіли бути і в нас.

Цікаво буде пригадати, що Литовці за початок числення покладали відому війну, пожежу священного лісу, незвичайну повідь, сильну хуртовину тощо¹⁾. Гадаємо, що подібне можна припускати і в нас¹⁾.

Серед матеріалів про місячне числення ми не знайшли даних про трьохрічну систему інтеркаляцій, або щось подібне до Метонового циклу. Міркування про 19-ий місячний рік Кирика (XII в.)²⁾ явно книжного походження.

Сонячне числення. Чи числять у народі тижнями, чи спостерегають квадрати місяця — однаково оглядаються на церковний календар, свята відправляють за церковними датами. Таким чином хоч-не-хоч всюди в народі панує принцип совячний, — дарма що це не усвідомлюється масами.

Цікаву звістку про особливу структуру сонячного року зустрічаємо в гуцульському етнографічному матеріалі: Калужняцький повідомив, що в Гуцулів у багатьох місцях довжина місяця складає 30 день за винятком останнього — березня, в якому рахується 33 дні. Таким чином рік їхній має 363 дні³⁾. — Ця звістка викликає деякі сумніви в її точності. Дивує замала щорічна інтеркаляція — тільки три дні (замість 5—6, які потрібні для зрівняння з сонячним роком).

Питання, звідки з'явилася описана в Калужняцького система, спробував був розв'язати сам він, нагадуючи, що старий вавилонський та іранський календарі знали тільки тридцятиденні місяці. Зрівняння з дійсною довжиною сонячного року переводилося за допомогою інтеркаляцій. Отож Гуцули, на думку Калужняцького, йшли за якоюсь старою традицією, яка могла існувати в південно-східній Європі, — звідки вони, як видно, прийшли, — ще тоді, коли християнські держави й церкви прийняли римський календар, зреформований Цезарем за допомогою олександрійського вченого Сопігена.

Ця гіпотеза ставить нас перед можливістю припускати на нашому ґрунті иншого звісту, ніж ті, що дають про себе знати в попередніх прикладах, східні впливи в календарі. Проте пояснення ученого вимагає перегляду.

Найхарактернішою ознакою описаного гуцульського числення є 30-денний місяць, що дійсно є прикметою сонячного числення. Запровадження в численні фіксованого числа днів, як одиниці виміру року, знаменує розрив з натуральним місяцем⁴⁾. Однак справжнє сонячне числення припускає, як основний момент, знайомство з сонцестояннями і рівноденнями, відповідно до яких

1) Боричевській, И., Свѣдѣнія о древнихъ литовцахъ. „Журн. Мин. Н. Пр.“ ч. XLII, 1844, с. 38. 2) Дав. про це Степанов, А. А., Назв. стаття у „Чтеніяхъ...“, сс. 50—51.

3) Die Zeitrechnung und die Monatsnamen der Huzulen. „Arch. f. Sl. Phil.“, XXVII, с. 271. 4) Unger, G. F., сс. 726—27.

робляться періодичні поправки для зрівняння календарного року з дійсним сонячним.

У вавилонському календарі, що на нього посилається Калужняцький, інтеркаляційний місяць вставлявся по-кілька років¹⁾. У іранському та перському календарі інтеркаляція робилася і що-року (5 день) і крім того кожних 120 років додавався зайвий тринадцятий місяць²⁾.

Порівнявши з цими системами сонячного року виявляє, що описане в Калужняцького числення не можна назвати справжнім сонячним численням: в ньому бракує основної його прикмети — правильності інтеркаляцій, що припускає дійсну увагу до сонцестояннів та рівноденнів. Натомість є в ньому лише один — не найважливіший елемент сонячного числення (розрив із дунаційним періодом). Наявність у нашому численні 30-денного місяця, як одиниці виміру річного періоду, необов'язково пояснювати, як відгук вавилонського й іранського впливу — через посередництво якихсь народів — носіїв цього впливу, бо 30-денні місяці є і в християнському й єврейському (Шюрер) численні. Беручи за одиницю виміру 30-денний місяць — тільки спрочували складну систему сонячно-місячно-християнського числення, в якому довжина місяців чергується. Насправді, — досить трудно було дати собі раду з місяцями, що склалися з неоднакової кількості днів (28, 29, 30, 31), і натомість далеко легше оперувати з круглим числом тридцять, що є майже середнім арифметичним для всіх цих чисел.

Коли припустити, що звістка про гуцульське числення часу правдива й що система послідовно, рік-у-рік переводилася на практиці, то виходило б, що за чотири роки гуцульський рік відставав від сонячного майже на 9 день, а за десятки років мусів би відстати на цілі місяці. Це — неможливо. Одно з двох: або інтеркаляція була більшою — 5, а инколи 6 день, або ж була вона такою малою тільки того року, коли етнограф збирав відомості.

Коли прийняти перше, то доведеться припустити, що гуцульська календарна практика зрештою базувалася на тій, що була в офіційному вжитку: вимірюючи рік місяцями орієтувалися на певну дату (можливо 1-е квітня) офіційного року, а щодо повного зрівняння бракувало кілька день у останньому місяці, то цей місяць відповідно продовжували.

Проте можливо, що того року, коли етнограф переводив свої спостереження, Гуцули дійсно додавали до останнього місяця тільки три дні, але в інші роки могли додавати і більше (инколи, може, менше) днів і при тому не орієтувалися на якусь певну дату офіційного року, а брали на увагу кліматичні, сезонні умови даного року. Дійшовши березня, квітень уважали з того часу, коли напр. готувалися до виходу на пасовиська.

Якщо так, то гуцульське числення було не чисто сонячним, а певніше сезоново-сонячним, так само, як місячне числення, яке ми попереду аналізували, було не справжнім місячним, а сезоново-місячним.

Те, що інтеркаляційним місяцем був березень, наближує цю гуцульську систему до попереду аналізованих у нас систем сезоново-місячного числення

¹⁾ Schrader, *stape* вид., с. 394. ²⁾ Drouin, E., *L'ère de Yazdegerd et le calendrier perse*. «Revue archéologique», 1889, сс. 247, 255.

року з щорічною й двохрічною інтеркаляцією. Треба гадати, що нова система, входячи у вжиток, пристосувалася до старої.

Декілька етнографічних фактів, свідчать про те, що в народі існують свої власні спостереження над рухом сонця, а це могло б дати привід припустити, що здавна нарід мав притаманну вмільсть вивначати сопцестояння та рівнодення. У попередньому викладі, виходячи з загальних міркувань, ми заперечували примітивізм спостережень над рухом небесних тіл. З'ясуємо тепер деякі народні спостереження. — Але найперше пригадаємо, що дійсні пункти сонцестояння за астрономічними обчисленнями встановлено так: літнє — 22 червня (9 ч. ст. ст.), зимове — 21/22 грудня (8/9 гр. ст. ст.), рівнодення — весняне — 21 березня (8 бер. ст. ст.), осіннє — 22/23 вересня (9/10 ст. ст.).

Цікаво, що зменшення ночі — збільшення дня в народніх прислів'ях визначаються досить точно. Декілька загально-відомих прикладів цілком певно ілюструють це.

На Україні дуже поширена приповідка: Варвара (4 гр.) ночі ввірвала, а дня приточила¹⁾.

Серед польського населення Галичини кажуть, що «dnia przebywa na św. Łucye» (13 грудня) на «kurzą stopę», «na Boże Narodzenie na wołowe zależenie», «na nowy rok na zajęczy skok», «na Trzech króli «na godzinie»²⁾ 13 гр.: «Od św Łuki dzień «Łucki»³⁾.

В Росії до св. Гаяни (9 грудня) пристосовується приповідка: «Солнце на лето, зима на мороз», а 12 грудня — «Спиридона Солноворота (теж сонце на літо, зима на мороз⁴⁾).

Більш менш правдивими є ті прислів'я, що торкаються саме новорічного циклу: «До нового року дня прибавляється на курячий шаг»⁵⁾.

«На Новий Рік прибавилось дня на заячий скік»⁶⁾. «Na B. N. przebyło dnia na kurze stapienie. Królowie pod szopkę—dnia na kurzą stopkę»⁷⁾. В Радлові кажуть: «Na B. N. przebywa dnia na wołowe zależenie. Na nowy rok na zajęczy skok. Na Trzech Króli godzina. Na Gromnie dwie godziny»⁸⁾.

Чехи зауважають, що на новий рік дня прибуває «o ślepici krok», «na tři krale o skok dale», «na gromnice o hodina vice»⁹⁾.

В одному білоруському опису народнього побуту знаходимо цікаве пояснення причини появи подібних визначень змін дня і ночі: на Білорусині, каже описувач, помічають, що на новий рік «дзень ужо пабольшіу на гусинную лапку». Описувач пояснює це прислів'я так:

¹⁾ Ном., с. 11. Варіянти: Доман., 80. Б'яньковській, Ів. Пов'ярья, обычаи, обряды, суев'ярья, приуроченныя къ Риздвянымъ святамъ. „К. С.“, LII, 1896. Док. изв. я зам., с. 1; Дикар'ів. „Мат.“ VI, с. 144 і инш.

²⁾ Udziela, Sew., op. cit. „M. A. A. i E.“, XI, с. 124. ³⁾ Gawelek, Franciszek, Przesady, zabobony... w Radłowie. „M. A. A. i E.“, XI, с. 89. ⁴⁾ Ерм. 582, 584. ⁵⁾ Дикар., op. cit. „Мат.“ VI, с. 114. ⁶⁾ Ном., с. 12. ⁷⁾ Gloger, Zygmund, Rok Polski w zyciu, tradycyi i pieśni, Warsz., 1900. ⁸⁾ Gawelek, op. cit. „M. A. A. i E.“ XI, с. 88. ⁹⁾ Kolberg, Oskar, Lud, Ser. V, Krakowskie, cz. pierwsza, Kr., 1871, с. 227. Покликання на Hanuš'a—Bajesl. kal., 1860, 62. Є також покликання на „Kalendarz Krakowski“—1853 р., де говориться, що на н. р. прибуває дня на kurzą stopę.

„Господарі засікають на стіні край останнього променя сонця підчас його заходу й перші при сході. Сонце, підіймаючись на небосхилі, сходячи й заходячи пізніш або раніш, порівнюючи до того дня, коли зроблено було помітки, посуває назад або вперед і край свого проміння, що падає на стіну; а що помітки робляться в найкоротший день, цеб-то 10 грудня, то на 1-е січня бозсумнівно вже значно збільшилося. Сонце зайде не на тому вже місці, де заходило раніш і промінь його, що падав краєм на помітку посувається далі. Невелика просторинь цього посування проміння, довжиною приблизно в гусячу лапку, й дала привід до згаданого порівняння“¹⁾.

Аналогічне явище спостережав у північній Росії Герман Розенталь: він бачив на стінах селянських хатів значки для визначення денних змін²⁾. З цими народними «чертами и рѣзами» цікаво порівняти способи відзначення днів календаря в Забайкальських козаків. Логиновський описує один із деревляних календарів забайкальських козаків, знайдених у селян біля 50 рр. XIX ст. «Цей календар має форму чотирьохгранчастої призми на $\frac{3}{4}$ арш. довгою й на вершок товстою. На кожній гранці вміщується три місяці. Числа відзначено на всіх календарях зарубками на гранках, а свята й інші через щось пам'ятні дні відзначено або різноманітними знаками (емблемами народніх вірувань, сполучених із цими днями), або початковою буквою свята». З календарів цих видно, що вони вересневі. 12 грудня (Спиридона) на одному з деревляних календарів відзначено літерою «С», а на інших фігурою що нагадує собою сонце (описувач пригадує приповідку: «Солнце на лето, зима на мороз» («Спиридон-солноворот»), 25 грудня на двох календарях відзначено хрестами: четвертий хрест напевне відноситься до «сочельника», решта три вказують на три дні свята. 1-е січня на одному календарі відзначено літерою «В» (Василь), а на двох інших хрестом. 6-е січня на одному календареві відзначено хрестом (дослідник здогадується, що це св. Трійця), а на двох інших — корогвами, що нагадують хресну процесію³⁾.

Міркуючи над усім цим матеріалом, підкреслимо найперше явну пізність деревляних календарів, що виявляють яскраві прикмети наслідування календарів писаних (може друкованих), вложених за старим церковним вересневим численням. Неглибоку давність мають з нашого погляду і народні технічні прийоми відзначення руху сонця⁴⁾. Тут ми вбачаємо ремінісценцію церковних календарних тверджень про поворот сонця взимі.

Зважаючи культурну височінь Слов'ян, ми не можемо відмовляти їм уміння робити будь-які спостереження над зміною світла (скорочення и збільшення

¹⁾ Бытъ бѣлорусскихъ крестьянъ. „Этн. Об.“, изд. П. Р. Г. Об-ва, вып. 1, 1854, с. 228.

²⁾ К а л у ж н я ц ь к и й в „Arch. f. Slav. Philol.“, XXVII назв. ст. ³⁾ Л о г и н о в с к и й, К. Д., О бытъ казаковъ Восточного Забайкаля. „Жив. Стар.“, вып. II, СПб., 1902, сс. 196—198.

Наведені в нас приклади очевидячки дуже поширене явище. Вінклер у названій статті („Zschr. f. Ethn.“, 1913.) описав календарі, що ними користувалися баталькі чарівники (datu porrusukrusuk — чарівник): на ребрі буйвола робилися ряди дірочок для означення місяців та днів. ⁴⁾ Поділяємо сумніви Л. Нідерле (Sl. St. d. III, sv. 2) щодо згадки Р. Stephan'a про камінні круги в зах. Росії (Хойніц) (Vorg. Sternkunde und Zeitteilung, Mannus, VII, 213), на яких зазначалися астрономічні з'явища. На підставі подібних фактів не можна робити висновків про календарні обчислення за старослов'янської доби.

днів і ночів), але гадаємо, що такі спостереження за прадавніх часів навряд чи могли мати надто велике значіння — більше важили в їх свідомості такі моменти, як холод, мороз, тепло.

В світлі наведеного в нас матеріялу розглянемо дві сезонні зимові назви, що вказують на зменшення й збільшення дня.

Маємо три таких назви: крачун, просинець і овсень.

Навколо першої крачун, корочун, деякий час точилася в науці суперечка. Коли раніш старі мітологи вважали крачуна за слов'янського бога¹⁾, то за останні десятиліття визначилося цілком инше розв'язання питання. Міклошіч²⁾, Петрушевич³⁾, Афанасьєв⁴⁾, Оскар Асбот⁵⁾ прийшли до висновку, що слово крачун було дохристиянською назвою для Різдва. Асбот звернув увагу на текст Новгородськ. 1-го літопису з р. 6651-го (1143): стояше вся осеяина дъждева отъ Госпожина дни до Корочюна, тепло, дъждь⁶⁾. Спираючись на вказівці, що в Росії назва корочюнъ була відома, як термін для Різдва — 24-го грудня, дослідник приходить до висновку, що в літопису під осеяиною розуміється період від 12-го до 24-го грудня. Вираз корочун, на його думку, визначав зимове сонцестояння й потім був витиснутий терміном «Рожество» (α γενεθλια). Инакше гадав Прозоровський, який, посилаючись на Сахарова, вважав, що слово крачун визначає різдвяний піст (з 15 грудня).

Бачимо отож деяке розходження в визначенні, що власне розуміти під корочуном. З тексту літописного свідчення ясно видно, що корочун протиставляється дощовому періодові, а то значить визначав період, коли вже дощів не було — сніговий, холодний. Хоч і під корочуном потім розуміли Різдва, проте таке розуміння слід вражати за пізніше. Коли християнське свято міцно затвердилося на слов'янському ґрунті, сезон корочюна міг бути відтягнутий до 24-го грудня. Ясно протиставляючи корочюна дощовому періодові, текст новгородського літопису тим самим виключає можливість тлумачення, що корочун — Різдва. Отож ми гадаємо, що слово корочун в даному тексті та й взагалі в народньому вжитку визначало певний період зими, мабуть теперішній грудень, за яким ішов просинець — приблизно січень.

Досліди вчених відкинули думку про неслов'янське походження слова корочун⁷⁾ і встановили спорідненість його з словом короткий. Отож воно було терміном для визначення найкоротших днів у році. Встановлено досить велике поширення цього слова в слов'янських (рос., укр., білор., польськ.,

¹⁾ Напр. Сахаров. ²⁾ Ethimologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen, Wien 1886 с. 130. ³⁾ Корочунъ-Кракъ. Филологическо-историческое разсужденіе. Перепеч. изъ „Слова“, Львовъ, 1876, с. 18. Петрушевич тлумачив корочюна як містичну істоту в дусі мітолог. школи. ⁴⁾ „Поэт. возр.“, т. III. сс. 760—2. ⁵⁾ Nochmals Крачунъ-корочунъ. „A. f. Sl. Phil.“, IX, 1886, с. 694—699. ⁶⁾ Полн. Собр. Рус. Лѣтоп., том третій, IV. Новгородскія лѣтописи, с. 9. ⁷⁾ Неслов'янське походження цього слова старався довести Hugo Schuchardt в ст. Крачунъ-Короочунъ. „A. f. Sl. Phil.“, IX, 1886; сс. 526—527.

Зовсім відкидаємо міркування про Корочун, як містичну істоту, висловлені в новій кн. Ксенофонта Сосенка „Культурно-історична постать старо-українських свят Різдва і Шедро-о Вечера“, Льв. 1928, сс. 329—333. Автор гадає що Корочун у нас іранського походження, але назва зукраїнізована. На доказ робляться удано-наукові лінгвістичні порівняння.

словацьк., болг., словенській) і неслов'янських землях ¹⁾, при чому висловлювалася думка, що Маđари (karáscón) і Румуни (kráscun) запозичили це слово від Слов'ян.

Підсумовуючи дослід, Machal висловив думку, що слово крачун, корочун, постало під впливом римської назви — bruma, brevissima — короткий, найкоротший і таким чином було немов би перекладом римського терміну ²⁾. Ми вважали схильємося до тої думки, що поява на слов'янському ґрунті терміну корочун стимулювалася відповідним римським поняттям і сполученою з нею обрядовістю. Термін з'явився за дохристиянського часу, — так давно, як до слов'янської території став доходити вплив римських брумалій, а що брумалії припадали на час від 24 листоп. до 17 гр., то треба гадати, що і в нас первісно слово корочун визначало приблизно цей самий період. Імовірно, що під «корочюном» у нас розуміли одночасно і період найкоротших днів і перший період суворої зими. Чому так сталося, ми показали, обговорюючи питання про мороз (не тільки сніг), яко справжню прикмету дійсної зими.

Друга зимова сезонна назва ц.-сл. просиньць в деяких слов'янських мовах (ц.-сл., н.-луж., кroatськ.) визначає januaris, в інших (гуц., сербськ., чеськ.) — грудень ³⁾.

Чи не визначала колись ця назва період, що наставав безпосередньо після корочуна. Імовірно, що оформлення зміцнення цієї назви стосується того часу, коли на слов'янському ґрунті під римським впливом корочун став визначати період коротких, цеб-то темних днів. Відповідно до того просинець став визначати період прояснення — другу половину зими.

Те ж саме значіння мав термін овсень.

Проф. Г. Ільїнський у своїй статті про овсень виявив, що ця сезонна назва в істоті є синонімом просиньць і рiзниться від неї тільки своїм префіксом (овсень, раніш усєнь). За Ільїнським термін цей визначав собою час повороту сонця або ж свято, що цій події присвячене, але був забутий і замiнився на термін коляда. Тільки на території стародавніх Вятчiв, які охрестилися пiзнiш од інших Слов'ян (найбiльше на території Рязанськ. та Тульськ. губ.), давнє ім'я усєнь у перетвореній формі, з забуттям основного значіння, iснує досі. Цілков правдиве мiркування (за Анiчковим) дослідника, що усєнь не є божество, а стало потiм лише вособленням свята. (В Лотишiв його з зимового повороту сонця перенесено було на початок сiльсько-госп. року — Юрiя, 23 кв.) ⁴⁾.

Погоджуємося з лiнгвiстичною аналізою проф. Г. Ільїнського, але відки-

¹⁾ Див. K a ł u ż n i a c k i, E., Ueber die Verbreitung und die gegenwärtige Bedeutung des slaw. kračun-koročun. „A. f. Sl. Phil.“, XI, с с. 624—628 ²⁾ M a c h a l, H a n u s, Nákras slovenského bájelství, Praha, 1891, с. 189. В Білорусів слово корочун визначало, як указав ще Міклошiч („E. W.“, 130), генія смерти, але це пiзнiше значiння, яке залежить від того, що рiздвянi свята стали набирати рис культу мертвих. На Угорськiй Украiнi великий хлiб, який печуть на рiздвяну голодну вечерю називається „крачуник“, малi — „бобальки“. Див. „Рождественские обычаи въ Угорской Руси“ (переказ статтi в угорськo-укр. газетi „Недѣля“, 1900, № 1), „К. Ст.“ 1900, мартъ, с. 148. (Док. изв. и замѣтки). ³⁾ Mikl., op. cit., с. 16.

⁴⁾ Юбiлейний збiрник на пошану академіка Дмитра Пiвановича Багалiя, у Киiвi, 1927, с с. 514—522.

даємо думку його про те, ніби обидва терміни для відзначення повороту сонця споконвічно мали такий зміст (Уплив міркувань дослідника призводить до такого висновку).

Міркування про зміни світла у термінах сезонів, потім місяців примушують нас розійтися з багатьма дослідниками, які вбачали в новорічному циклі рештки прастарого слов'янського (і взагалі індоєвропейського) пошанування сонця ¹⁾ й висунули цю ідею замість твердження мітологів про сонцеворот.

Схиляємося до думки вважати обряди, що стосуються сонця й місяця за одно з неосновних з історично-етнографічного боку, за наверстовання, скероване культурним впливом. Підтримку для цього твердження знаходимо в недавньому переведенім зіставленні поміж византийсько-геленістичними й народними уявленнями про сонце, між якими є багато спільного, хоч дослідник і не зважується виводити народні уявлення з книжних християнських і в наступному розділі має показати, що «філософічна мітологема сонця византийської літератури є тільки раціоналістичне опрацювання сонячного міту, що був поширений в античній мітології, в грецьких орфічних культурах та в геленістичних культурах» ²⁾.

Імовірно, що за давніші, ніж сполучені з сонцем, слід уважати уявлення про місяць, можливо ранше принатурені на нашому ґрунті. Проте все ж таки пошануванню місяця ми не годимося надавати того значіння, яке намагався піднести Шнеєвайз, не розглянувши попередю народніх уявлень про місяць і не подавши їхньої генези ³⁾.

Що й казати про пошанування інших небесних тіл (Himmelkörperverehrung). — В численні часу Слов'ян ми не зустрічаємо нічого, що б нагадувало щось подібне до античних плеяд або року Венери (Venusjahr).

Числення тижнями. Цю систему числення ми об'єднуємо з численням місяцями, тому що воно, з погляду історичного, може вважатися за явище похідне від числення місячного ⁴⁾.

М. Дикарів наводить такі дані про Вороніжчину: «Время лічать не місяцями, а більш неділями». «Се як я їздила в Богучар, розповідала жінка, а батько наняв робітницю на місяць, тишанську бабу. Прожила вона чотири неділі й каже: «Дедушка, давайте мені рощот: вже місяць пройшов». Кажуть ще: Корова ходє тількию сорок «неділь», жінка ходє важкою сорок «неділь». (А бува й сорока неділь не допускають, а з хлопцем повсіда тягнуть лишню неділю. Увага Павла Тарасевського). «Курка на яйцях сидить три неділі, гуска й вутка — чотири». Єсть приказки: „Курячий срок висиділи, тепер ще на гусячий».

«Кажуть: «сорокову молитву жінка бере через шість неділь».

¹⁾ Див. перегляд поглядів у Schneeweis'a сс. 195—199. ²⁾ Петров, В., Мітологема „Сонця“ в нар. віруваннях та византийсько-геленістичний культурний цикл „Етн. Вісн.“, За головним редагуванням акад. Андрія Лободи та Віктора Петрова, кн. 4, у Києві, 1927, с. 119. ³⁾ Schneeweis, op. cit., с. 199. ⁴⁾ Ibid., с. 202.

¹⁾ Підсумок про це див. в статті: Calendar (Introductory) Грея, Enc. of R. and Eth., vol. III, с. 63.

«В який день було Різдво, в тот день буде й Новий год. В який день із воді говіли (під Хрещенне), в тот день буде і Петра»¹⁾.

«Празнують дев'яту і десяту п'ятницю після Великодня, як хто схоче, а як хто не схоче — робе»²⁾.

«Журавель завше виліта із вирію до нас через тринадцять неділі од Різдва»³⁾.

В. Доманицький для Волини зазначає, що селяни час свят «означають самі — окремими рахунками: вони ведуть рахунок не днями, а тижнями й без помилки означають, коли має припасти Великдень, скільки тягтиметься Петрівка і т. п.»⁴⁾.

У селі Рудні кажуть: на седмой (неділі) голубі полетут, на восьмой загуде (голуб), на дев'ятой явчко знесе, а на одинадатої вилетіт журавель і як побачіш то кажі:... (далі замовляння)⁵⁾.

На Херсонщині (в с. Білозірці) вираховують дванадцятий тиждень по Різдві, коли, як гадають, настають справжні теплі дні.⁶⁾

Дуже докладно на цім самім питанні спиняється згаданий панотець Іван Берман: Часи свят складають для народу, каже Берман, поки-що єдиний спосіб числити час, бо не багато хто в народі знає назви місяців і рахунок чисел, але понайбільше визначають час так: «за два тижні до запусу колядних народилася Настуля; по Колядах через ось стільки день став парубок на службу; до Миколи за ось стільки часу сів те й те; «по Госпоже в стільки то времени вышла замуж» і т. п. Народня господарча метеорологія теж міцно сполучена з днями святковими, з якими багато сполучено, в певних випадках, різних приміт, забобонів, «предразсудков», своєрідних обрядів..... — Берман із здивуванням відзначив, як точно нарід тримає в голові календар на весь рік — селяни не помиляться в днях навіть найнезначніших церковних півсвят — «присвятков». Ось спосіб визначення дня св. Параски: «Отъ Покровъ (1-го окт.) первая Параска (14 окт.) через двѣ недѣли недопуская дня. Коли Покровы въ недѣлю (въ воскресенье), то первая Параска через двѣ недѣли, — в субботу, а отъ этой Параски до другой Параски (28 окт.) тоже двѣ недѣли и тоже въ субботу»⁷⁾. «На прикметі в народу, читаємо в иншому місці, що в який день тижня випаде свято Різдва, (прип. у неділю), — в той самий день прийдеться Новий рік, день мучен. Агафії, і коли не високосний рік, то той же день — Юрія весіннього, Юрія осіннього, Спас і Покров»⁸⁾. «На одинадцятім тижні від коляд рахують присвяток під іменем: Сороки (40 Севаст. мучен., 9 березня) і, коли не в високос, то вони придуться в той самий день тижня, що й Срітвення... Це — свято переважно пасічників. Наступного дванадцятого тижня від коляд святкується присвяток переважно надрічних селян і рибалок, — день св. Олексі, в який збирається до сповіди над 500 душ. На прикметі в народу, що коли Сороки на 11-ім тижні були, припустимо,

¹⁾ Дикар'ів, М., Мат., VI, с. 187. ²⁾ Ibid., с. 189. ³⁾ Ibid., с. 197. ⁴⁾ Василь Доманицький, Народній календар у Ровенському повіті, Волинської губернії. «Мат.», XV, с. 63. ⁵⁾ Матеріали Кабінету Примітивної Культ. ⁶⁾ Чернявська, С. А., Обряди і пісні с. Бѣлозерки, Херсонск. губ. «Сбор. Харьк. И. О-ва», т. V, вип. I, с. 91.

⁷⁾ Числа поставлено самим Берманом. Цитата с. 5. ⁸⁾ Стор. 17.

в четвер, то на 12-й — прийдеться день Олекси в п'ятницю, а на 13-ім тижні — Благовіщення — в суботу». На 17-ім «вешняго Юрія» (23 квітня) — вітають весну й постяться за скотину. Коли не високос, то Юрія припадає в той день тижня, що було Різдво. На 20-ому тижні від Різдва святкують Николин день (9 травня) — свято пастухів і нічліжників, на 26-ому — Івана Купала, на 27-ому — свято Петра, на 30-му, за п'ять день до Борисова дня, — пророка Іллі і за сім день до «Запуст Спасових» — день Бориса і Гліба. Заговляються в Спасів піст, через тиждень після Бориса в той самий день тижневий. Спас (6 Серпня) приходиться, коли не високос, в той самий день тижневий, що й минуле Різдво, а до наступного свята Різдва рахують рівно 20 тижнів. «От Первой Госпожи до Госпожи второй» або «Госпожки» (Від Успіння до Різдва Б-ці) рахують три тижні, а від Госпожки до Покрови (1 жовтня) теж приблизно три тижні¹⁾. Деякі свята рахуються тижнями до і після Покрови, деякі тижнями після інших свят²⁾. Приблизно в такий самий спосіб вираховуються дні інших нерухомих свят, тих, що «одного тижня цильнуюць».

Числення тижнями відіграє також деяку роль і при визначенні рухомих свят. Про довжину м'ясоїду більш-менш приблизно судять по м'ясоїдах минулого року. Коли напр., минулого року рахувалося м'ясоїду 6 тижнів (з масницями, як вважають у нас у народі), то в біжучому році м'ясоїду прийдеться 9 тижнів (без масниць 8), а в наступному — тільки 7 тижнів (за церковним рахунком 6) і дуже добре знають, що м'ясоїду в 4 тижні і менше ніколи не буває. Маючи за відправну точку Великдень, а за одиницю виміру тиждень, селяни вираховують і інші рухомі свята. Велику роль в народніх обчисленнях відіграють п'ятниці й четверги — третя п'ятниця по Великодні, п'ята — «градобойная или ледовитый день», «дзясетуша» (10 п'ятниця), «Параскева пятниця», шостий четвер («Вшество» на небо), Семуха (сьомий четвер) — рос. Семик³⁾. Перевіряючи різні народні викладки, вираховування Бермай приходять до висновку, що вони приблизно правдиві.

В Сибіру, за відомостями А. Макаренка, селяни провадять рахунок календарним устанавленням не за місяцями, яких часто не вміють назвати й не по числах, про що в селян є найсмутніше уявлення. Ось, наприклад, один із таких прийомів:

„Простий нарід вираховує свята після високосу, пише Н. І. Казанцев (селянин). Це дуже просто. Рік має 52 тижні й 1 день — то виходить: коли Різдво приходилось би в біжучому році в понеділок, то на наступний рік — буде у вівторок, а коли в високос,

¹⁾ С. 20 і далі. ²⁾ С. 28—32. ³⁾ С. 7—9, 13—14. Порівн. В. Н. Добровольскій (Смоленск. Этн. Сб. „Зап. Н. Р. Геогр. О-ва по отд. этногр.“ т. XXIII в. I) В. Добровольскій (Пословицы, Спб., 1894. „З. Н. Р. П. О. по отд. этногр.“, — т. XXIII, выш. 2) наводить такі приповідки: 11-я недѣля сврянить, 12-я недѣля сврянить и гонить, а на 13-й кривнить жоры на праталинки, а на 14-й пайдеть поухъ пу надземю, а на 15-й станить саха пахать.

Атщитай да Ражства
Три раза пу пять
Тада саха ладъ,
Тады калесы заскрипятъ . . . і т. д. (с. 92).

14-я надѣля — удавинная саха пахать вызжаить (с. 93).—В Ерм.: Ать коляд три раза пять, пастушки у полю липяць (9 квітня. Мінськ. губ., с. 216).

то буде припадати на середу. Рухомі свята вираховуються так, щоб Великдень припадав на ушербі „мартовскова свѣтила“, а що за 19 років набігає одво зайве свѣтило, яке вважається за „мартовское“¹⁾ то, таким чином, Великдень найранший буває 22 березня, а найпізніший — 25 квітня. В першому разі м'ясоїд триває 9 тижнів і чотири дні, Петрів піст — 1 тиждень і 1 день.

Другий взірець: „От Петрова дня до Прокопья (считается) 9 день“; от „Прокопья до Ильина дня 12 день; от „Ильина дня до 1-го Спаса 12 день: от „Первова Спаса до Середнева 4 день; от „Первова Спаса до Воспожинокъ 14 день; Съ Воспожинокъ—Семеновъ день бывать на 3-й недѣль; съ Середнева Спаса до Покрова — 8 недѣль. Примѣчаніе. Въ какой день Середней Спась въ такой день и Покровъ. Съ Покрова до Казанской — 3 недѣля і т. д.“²⁾

В полуднево-й західньо-слов'янському етнографічному матеріалі ми не знайшли характерних ознак числення тижнями, але проте безперечно таке числення там існує. В цьому переконують нас різні паралелі між східньо-слов'янськими й іншими повір'ями. Зокрема в Сербії є прорізне уявлення про седмиці: *Ako je slovek va poneději (parvi dan) vesel, bit će vesel i celu šetimanu (sedmicu)*»³⁾. З середами, четвергами і т. и. сполучені різні повір'я⁴⁾.

Наведені в нас етнографічні дані з повною незаперечністю свідчать про наявність у Слов'ян сьомиденного тижневого числення й поняття про 52 тижневий (+ 1 день) рік, а також про розріжнювання народом високосних і невисокосних років. Малий протяг часу визначається днями, але не більше, ніж 20 день.

Походження сьомиденного тижня не цілком з'ясоване. Раніш припускали вавилонське походження його, але потім відкинули цю гадку, бо в Асирії та Вавилонії знаходимо не сьомиденний тиждень, що правив за принцип поділу місяця й сонячного року, а тільки схильність до сьомиденного поділу, яка виявлялася в пошануванні 7-го, 14-го, 21-го й 28-го дня місяця. Натомість у Євреїв сьомиденний тиждень був цілком визначений, і це дало підстави до теорії семітичного походження сьомиденного тижня.

В народів Європи на початку панував двочастковий поділ місяця. Греки перейшли до поділу 30-денного місяця на три декади, а Римляни до 8-денного тижня. Отож для класичної давнини був чужий сьомиденний тиждень.

В грецьких землях сьомиденний тиждень з'явився раніш у Юдеїв, що говорили грецькою мовою, але в Римі — під впливом астрономії Халдеїв, в романській Галії й римській Германії — за передхристиянської доби. Замість римських божеств у Германців у місяцях виступають назви місцеві — германських богів. В кельтських племен у Британії — до часу римського панування (до 410 р. перед Різдом), імена ірландсько-гальські виявляють християнський вплив⁵⁾.

Більфінгер в спеціальній студії про числення часу північних народів виявив наявність тижневого числення в ісландському й норвезькому кален-

¹⁾ Дуже часто говорять: „Свѣтило мартовско, а числа хевральски“, водтого, мовляв, і холод буває в березні місяці. ²⁾ Макаренко А., сс. 22 — 23.

³⁾ Sajnović, Jvo. — Kola, Narodni život i obiçaji. „Zbornik za narodni život i obiçaje Južnih Slavena, na svijet izdaje jugoslav. Akademija Znanosti i Umjetnosti, sv. III, druga polovica, u Zagrebu, 1898, с. 274. ⁴⁾ Lovretić, Josip, (i Juric Bartol), Otok, Narodni život i obiçaji. ibid., sv. II, 1897, с. 394 і далі.

⁵⁾ Про це див.: Schrader, старе вид., сс. 959 — 962.

дарі. Розуміється там були свої відміни в відпорних точках і методах обчислення, але так само як і в нас фігурувало поняття тижня й такі відпорні пункти як неділя, четвер, п'ятниця. Білфінґерові був відомий і слов'янський Семик. Докладно простудювавши питання, він відмовився від думки вести походження такого числення скандинавських народів з дохристиянських часів, а в кінцевих підсумках зазначив, що загальне питання, чи германські племена вже перед запровадженням християнства не тільки знали сьомиденний тиждень, але чи користувалися ним і для числення, залишається невирішеним¹⁾.

О. Шрадер зауважив, що Слов'яни й через них Литовці ознайомилися з тижнями під впливом християнським: їхні назви днів тижня базуються на юдейському й християнському методі числення²⁾.

Слов'янський матеріал ніби-то дає підстави до такого висновку. Християнські седмиці дуже прорізно дають про себе знати в тих фактах, які ми навели. Значіння неділь, серед, четвергів і т. п., про яке свідчать і ті факти, які ми навели й ті, які можна вичерпати з інших етнографічних описів, має явно християнське джерело, але ж на нашому ґрунті, як і всі свята, ці дні одержали особливе забарвлення від старовинної дохристиянської сезонності. Різдво й Великдень, які понайбільше правлять за відправні пункти описаної в нас системи числення за тижнями, цілковито зраджують джерело її — християнський календар, бо місячно-великодній рік містить у собі ціле число тижнів (50, 51, 54, 55³⁾.

Не треба проте думати, що народне числення тижнями цілком припадає з церковним. — Н. В. Степанов у своїх працях виявив, що християнські седмиці були неодноманітними: одні починалися з понеділка, інші з неділі, одні мали 7 день, інші 6, — до того ж старовинні християнські седмиці дещо ріжнилися від сучасних⁴⁾. — В одному з наведених у нас сербських прикладів понеділок зветься першим днем тижня.

Проти церковного числення тижнями народне є далеко вільнішим, бо воно править за принцип визначення дат і термінів взагалі (не тільки церковних).

Церковні богослужби склалися з поєднання порядку богослужб за сонячним календарем з одного боку і за рухомим місячним (lunar) календарем з другого⁵⁾. Народне числення тижнями, яко наслідок впливу церкви, є таким чином кінець кінцем теж місячно-сонячним у першій своїй основі.

Таким чином неначе б то ніщо в нашому матеріалі не свідчить ні про дохристиянське походження сьомиденного тижня, ні про дохристиянське числення тижнями. Проте питання про час ознайомлення Слов'ян із тижнями не можна вирішувати тільки в звязку з наведеним у нас матеріалом. Поділяється на тижні — місяць. Коли ж ми вважаємо за досить імовірну гіпо-

¹⁾ Bilfinger, op. cit., I, ss. 39, 40, 42. ²⁾ Schrader, R. L., старе вид., с. 962.

³⁾ Єдиниці счета времени (до XIII в.) по Лаврент. и 1-й Новгород. лѣтописямъ. „Чт. въ И. О-въ Ист. и Др. Рос.“, 1909, кн. 4, с. 32. ⁴⁾ Ibid., сс. 22 — 29. Його ж — Календарно-хронологические факторы Ипатьевской лѣтописи до XIII в. „Изв. О. Р. Я. и Сл.“, 1915, тома XX, кн. 2-я, с. 26. ⁵⁾ „Єдиниці счета“... с. 23.

тезу про дохристиянське ознайомлення Слов'ян із місяцями, то однакову імовірність має за собою аналогічне припущення про тижні. Коли б справилися висловлені в нас гадки про єврейський вплив у календарі, то довелось б припустити, що сьомиденний тиждень у нас єврейського походження. Проте загального поширення сьомиденний тиждень мати не міг: за свідчення Герборда поморські Слов'яни не могли втямити церковної науки числення й зрозуміти, чому в неділю не можна працювати¹).

Є однаке дані припускати наявність у нас іншого — трьохчасткового поділу астрономічного місяця. Вище ми наводили матеріал, з якого видно, що в народі розрізняють не тільки чотири, а і три фази. Отож були і відповідні довші тижні. Врівень із цим слід поставити обговорений у нас матеріал про рік з 30-денних місяців. Проте неясно чи в численні тижнями обмежувалися тільки на поділі астрономічного місяця, чи також вимірювали тижнями довші протяги часу.

Впадає на очі, що не всі наведені в нас прийоми числення тижнями мають на меті визначити святочні дати: тижнями вираховують і сезони (теплі дні) і такі речі як народження тварин і домашніх птахів. Визначати деякі явища за допомогою тижнів зручніше, ніж місяцями. Отож можливо, що тижні, як і місяці (порівн. сказане вище), здавна стали правити за допоміжний до сезонного засіб часового виміру. Проте все ж таки певних доказів, що за дохристиянських часів тижнями числили, ми не маємо²).

Не всяке числення тижнями має однаковий зміст. Коли рахують тижні в астрономічному місяці і при тому беруть на увагу положення світила, як квалітативну ознаку даного тижня, то в даному разі в численні зберігаються риси примітивізму.

Інша річ цілком абстрактне, засноване на арифметичних викладках числення, зразки якого ми навели в слов'янському етнографічному матеріалі. Все це є приклади цілковито нового походження.

V.

Походження слов'янського календаря та його початкова функція.

Ми поставили на обговорення цілу низку питань, сполучених з загальною проблемою про систему поняттів часу у Слов'ян і при тому старалися фіксувати свою увагу виключно на слов'янському матеріалі, притягаючи інший тільки тоді коли це потрібно було для теоретичного освітлення слов'янських даних. За провідну ідею, яку наш матеріал досить прорізно ілюструє, правило для нас завдання виявити різницю між поняттями часу сучасної культурної людини й поняттями часу за давніх, далеких від нас, давно пережитих Слов'янством епох. Факти, що ми їх мали до свого розпорядження, як бачимо, розпадаються на дві категорії. Одна надається до виявлення

¹) Niderle, L., Sl. St., d. III, sv. 2, c. 750.

²) Назви днів тижня — понеділок, вівторок... — пізні. Див. підсумок Л. Нідорле, Sl. St., d. III, sv. 2, c. 750.

прикмет примітивізму в категорії часу й часових означеннях, того примітивізму, що коріниться в самих умовах соціального життя Слов'янства, — друга поряд із цими елементами містить дещо нове, живими нитками сполучене з ритмом життя сусідніх народів. З одної сторони поняття про сезони, як відбиток кліматичних і господарчих умов життя на нашій території та визначник усього розумового складу народу, його обрядовості й понять часу, — з другої ж — місячна й сонячна система й числення тижнями — календар у властивому розумінні, що базується на спостереженнях над лунаційними періодами й рухом сонця й має усталений протяг року, місяців, тижнів і днів.

Квалітативність, як пануючу домінанту означень часу за сезонністю й подіями в межах року й дня, ми протиставили квантитативності, як одній з важливіших прикмет місячного й сонячного календаря. У зв'язку з тим ми вивчали категорію часу з одного боку, як поняття гетерогенне, в другого ж — його гомогенність, цеб-то таку рису, що її умовно можна прийняти за властивість наших часових уявлень, маючи на увазі абстрактні теоретичні виміри часу теперішніх і колишніх математиків-астрономів.

Особливі умови життя наших предків, оскільки вдається схопити ритм його на протязі віків і тисячоліттів, завжди характеризувалися певним рівнем високої культури і тільки часи занепаду спричинялися до зросту елементів примітивізму. Ось чому ми не можемо говорити, що колись була в нас доба, за якої панував повний примітивізм життя й психіки, а разом примітивізм часових уявлень. Класифікуючи пережитки найпримітивішніх означень часу, і за епох найбільшого занепаду культури, в найвідсталіших культурно слов'янських громад, ми мусіли були припускати також кількісне означення часу — числення сезонами й днями — відзначення невеликого їх числа. Рівно ж не можна гадати, що в нас була колись доба, за якої зовсім не існувало ніяких спостережень над місяцем і змінами дня та ночі — зате слід сумніватися, що завжди місяць правив за одиницю виміру часу. Припускаємо, що в Слов'ян (минаємо Індоевропейців) місяць як одиниця виміру часу, увійшов у вжиток під впливом неслов'янських етнічних груп, що ж до самих систем місячного числення (тринадцятимісячне з щорічними й двохрічними інтеркаляціями), то вони в нас сконструювалися або на зразок чужих, або ж самостійно, при чому запозичено було тільки самий принцип — вимірювати час лунаціями.

Є підстави гадати, що трьохчастковий й чотирьохчастковий поділ місяця відомий був у нас ще за дохристиянських часів. Системи незв'язаного місячного року Слов'янство не знало. Місячне числення було в нас безперечно севонново-місячним, а тому роки не були рівними протягом, а то значить не існувало настанови на точно означені межі року, як це ведеться в християнському календарі. Міркування, які ми в цього приводу висловлювали, свідчать про те, що нова система часових обчислень не замінила механічно старий сезонний принцип часових означень — вона поєдналася з сезонністю й склала в такий спосіб середущу, переходову до християнської, систему, яка потім була запроваджена.

Спостереження над сонцем, сонцестояннями й рівноденнями з метою

виміру часу ми не вважаємо за щось одвічне в Слов'янства. Сонячне числення в Гуцулів, з нашого погляду, правдивіше буде розглядати, як спрощену копію християнського сонячно-місячного числення. Народне числення тридцятиденними місяцями певніше від усього орієнтувалося на офіційні дати календаря,¹⁾ а примітивні, здавалося б, народні календарі є на нашу думку, ніщо інше як спрощена копія писаних. Так само ми не маємо жадних підстав гадати, що за дохристиянських часів у нас існувало числення тижнями, хоч саме знайомство з сьомиденним тижнем, як певним періодом часу, й вимір лунаційного періоду чотирма або трьома такими періодами, можливо, існував.

Усі ці й інші, висловлені в нас міркування (їх повторювати не будемо), дають підстави на головний висновок, що календарні обчислення на слов'янському ґрунті не є притаманного походження. Появу в нас календаря слід уважати за досить пізні з'явище, особливо ж пізнього походження сонячне і тижневе числення. Цей наш висновок змушує на перше місце поставити сезонність, як найперший і найстарший визначник психіки прастарих слов'янських громад і шукати в слов'янській обрядовості найперше сезонних рис і вже на пізніші часи покладати розвиток ритуалів, що стосуються сонця, місяця. Як пізно почала в нас відігравати роль розміреність і повторність календарних «критичних дат», так само пізно з'явилася й чисто-календарного змісту обрядовість, і немає жодних підстав гадати, що новоріччя й новорічні обряди правлять за найстарше наверстовання в обрядах новорічного циклу.

Виникає тепер питання про причини появи в нас пристосованих до слов'янських умов систем календарного числення.

Г. Гюбер, підсумовуючи свій дослід, зрештою прийшов до висновку, що первісна функція календарів — магічно-релігійна. — Вони в істоті речі служили меті передбачати повернення фактів, про які гадали, що вони конче мусять супроводитися певними святкуваннями або певними обрядами, чи то виникають тих з'явищ, на які релігія мусить звернути увагу. Цю саму мету виявляють і поправки, що їх робили в календарях. Юліанська й грегоріянська реформи мали релігійну мету. «Коротко кажучи, зауважує дослідник, календар є порядок періодичности обрядів. Його історія вчить нас, що з другого боку, він є кодексом якостей часу. Перші календарі є альманахи, що реєструють день у день магічно-релігійні прогностики й приписи. Отож установлення календарів не має ані за єдиний ані за перший об'єкт вимірювати рух часу, усвідомленого, як кількість». Далі дослідник звертає увагу на помноження квалітативних точок у календарі, прогресивну диференціацію частин, що можуть числитися, змішування якостей, яке мусіло привести до перших синтез — і звідси робити абстракції, яка мабуть відірвала від речей квалітативний з напівконкретний час.

Перегляд архаїчних форм слов'янських календарних обчислень свідчить, що і ці обчислення вимагали деякої праці абстрактного мислення, синтези, підсумку (щорічні інтеркаляції тощо), а це мусіло призводити до зміни кате-

¹⁾ Інше припущення — тридцятиденним періодом вимірявся протяг від сезону до сезону. ²⁾ Hubert, H., op. cit. ss. 228—229.

горії часу в папрямі збільшення квантитативности. Матеріал, що ми переглянули, на жаль не може ілюструвати того, як крок за кроком відбувалася в історії слов'янського календаря мультиплікація календарних квалітативних дат. Ми могли тільки одмітити факт, що народній календар з його культурною християнською основою має дійсно дуже багато означених квалітативних відпорних пунктів: мало не кожен календарний святій, мало не кожен день сполучається з певними примітами й віруваннями господарчого значіння.

Ми гадаємо, що визначенню квантитативних рис у наших поняттях часу сприяли, так ті обставини, що їх указав Гюбер, як і впливи зі сторони.

Проте ледве чи можна цілком прийняти твердження дослідників, які гадали, що первісний календар мав функцію магічно-релігійну. Т. Данцель, який у своїй студії (*Magie und Geheimwissenschaft in ihrer Bedeutung für Kultur und Kulturgeschichte*, Stuttgart, 1924, сс. 36—37) висловив думку, що первісна людина звернула увагу, що сезони (полювання, зросту рослинности тощо) наступають в певні місяці (рахували лунаціями час їх наставання), з другого ж боку для встановлення календаря мав значіння суб'єктивний фактор—спостереження над періодичністю вагітності тощо. Як і Гюбер, він івнов же вказував, що календар первісно був свого роду книгою щасливих нещасливих днів.

Таким чином і Данцель уважає спостереження над світилами за щось одвічно первісне. Гадаємо, що це не так. Примітивні мали і инший спосіб означення часу. До календарних (спершу, може, місячних) обчислень вони перейшли лише так скоро, як скоро ускладнились й відійшли від примітивізму їхні господарчі форми життя, які поволі ослаблювали і форми примітивного мислення.

На слов'янському ґрунті уживання місяця, як допомічного засобу, для точного вичислення сезонів могло з'явитися тільки за цих ускладнених умов життя. Дальший процес, спілкування з иншими народами, розвиток міського державного й політичного життя призвів до впорядкування календарної справи, запровадження новоріччя й року. Наколи так то про календар можна сказати, що він тільки пізніше, як секундарне наверстовання, набув функції визначника щасливих і нещасливих днів, часу виконання обрядів, тощо, спочатку ж служив практичній меті. Саме постання його диктувалося ускладненими умовами господарчого життя. Узнавання ж щасливих і нещасливих днів (як і часу наступлення сезонів) можливе і за старшої системи часових уявлень та часових обчислень, які ми спробували були характеризувати.

Подані в нас висновки—щодо слов'янської системи поняттів часу ми не можемо вважати за остаточні у всій їхній цілокупості.

Вимагає дальших розшукувань філософічна сторона питання про категорію часу в Слов'ян на різних ступнях їх соціальної культури. Потрібні також пильніші досліди побуту народніх мас, які безперечно могли б дати нові й нові фактичні дані, що стосуються категорії часу. Досі зібраний слов'янський етнографічний матеріал—досить випадковий: збирачі не мали спеціальної

настанови на таку важливу проблему, як народні поняття часу й тому не могли дати в своїх описах тих подробиць, які так важливі для докладнішого дослідження питання.

Все ж таки, не зважаючи на одю недостатність матеріалу, вже навіть зараз із значною долею ймовірності можна вважати, що, досліджуючи українську обрядовість, найперше треба звертати увагу на її сезонні риси.

Уважаємо отож, що висловлені в нас тут міркування виправдують поставлену в нашій статті про провідні шляхи дослідження новорічної обрядовості тезу. В новорічному циклі найперше слід шукати сезонних рис, виходячи з тих загальних положень, що ми їх висловили в статті про господарчі сезони в Слов'ян.

КОСТЯНТИН ШТЕПА.

ПРО ХАРАКТЕР ПЕРЕСЛІДУВАННЯ ВІДЬОМ В СТАРІЙ УКРАЇНІ.

Одною з цікавих сторінок культурної історії Західної Європи є історія переслідування відьом в різних її країнах, — історія, що має величезну літературу наукового й популярного змісту всіма майже мовами¹⁾. Великий інтерес властивий цьому історичному явищу викликав і у нас на Україні зацікавлення аналогічними моментами нашої історії і нашого культурного життя, себ-то вірою в відьом та ставленням до них старої української громади, церкви, держави; зацікавлення це відбилося в чималій уже літературі, присвяченій цьому питанню, літературі переважно описово-збирацького змісту²⁾.

¹⁾ Найбільш вичерпливим твором є класична книжка Soldan-Нерре, *Geschichte der Hexenprozesse*. Оброб. Max Bauer, I—II тт. München, 1911, куди ми і відсилаємо читачів. В російській літературі — Я. Канторовичъ, *Средневѣковые процессы о вѣдмахъ*. Изд. 2, СПб., 1899. Н. Сперанскій, *Вѣдьмы и вѣдовство*. — Очеркъ по исторіи церкви и школы в Западной Европѣ. Москва, 1906. Библиографія, подекуди застаріла вже, у Н. Ф. Сумцова, *Колдуны, вѣдьмы и упыри*. — „Сборн. Харьковск. Ист.-Фил. Об-ва“, т. III, 1891, сс. 229 — 278. ²⁾ П. Ивановъ, *Народные рассказы о вѣдмахъ и упыряхъ*. — Матеріали для характеристики міросозерцання крестьянскаго населенія Купянскаго уѣзда. — „Сборн. Харьк. Ист.-Фил. Об-ва“, т. III, 1891, сс. 156 — 228. Н. Ф. Сумцовъ, ор. сіт. В. Милорадовичъ, *Украинская вѣдьма*. — „Кіевская Старина“, т. 72, 1901, сс. 217 — 233. Н. Ф. Сумцовъ, *Культурныя переживанія*. — „К. С.“, 1889. Ор. Левицкій, *Очерки народной жизни въ Малороссіи во второй половинѣ XVII ст.* „К. С.“, 1901, т. 75. В. Антоновичъ, *Колдовство*. „Труды Этн.“ — стат. эксп. в Зап.-Рус. Край“, Чубинск, т. I, вып. II, СПб., 1877, сс. 319 — 460. М. Драгомановъ, *Малоросск. народн. преданія и рассказы*. Кіевъ, 1876, сс. 68 — 78. П. Чубинскій, *Труды Этн. эксп.*, т. I, вып. I, сс. 196 — 210. П. Ефименко, *Упыри, Изъ исторіи народныхъ вѣрованій*. „К. С.“, т. VII, 1883, сс. 374 — 401. П. Ефименко, *Судь надъ вѣдьмами*. „К. С.“, т. VII, 1883, сс. 374 — 401. А. Салецкій, *Колдовство в Юго-Западной Руси в XVIII ст.* „К. С.“, т. XV, 1886, с. 193. П. Ивановъ, *Кое-что о вовкулакахъ*. „К. С.“, т. XV, 1886, с. 356. Лазаревскій, *Описание старой Малороссіи*, I, с. 203. Н. Горбань, *Копный суд надъ вѣдьмою*. „Червоний Шлях“, 1925, № 8, сс. 146 — 159. та ин. В російській літературі: Н. Новомбергскій, *Колдовство в Московской Руси XVII ст.* — Матеріали по исторіи медицины Россіи“, т. III, ч. I, СПб., 1906. С. Смирновъ, *Бабы богомерзкія*. „Сборн. статей посв. В. О. Ключевскому“. Москва, 1909, сс. 217 — 243. Е. Пѣтуховъ, *Серапіонъ Владимірскій, русскій проповѣдникъ XIII вѣка*. СПб., 1888, сс. 56 — 142. А. Афанасьевъ, *Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу*. Москва, 1869, т. III, сс. 422, 596 та инш. Д. Зеленинъ, *Очерки русской мифологіи*. СПб., 1916, в. I, сс. 27 — 29. Забѣлинъ, *Домашній бытъ русскихъ царей въ XVI — XVII ст.* Изд. II, Москва, 1872, 538 сс. Е. Аничковъ, *Язычество и древняя Русь*. СПб., 1914. А. Афанасьевъ, *Вѣдунъ и вѣдьма*. — *Альманахъ „Комета“*. М. 1851, сс. 89 — 164. Н. Забѣлинъ, *Сыскныя дѣла о ворожеяхъ и колдуньяхъ при царѣ Михаилѣ Федоровичѣ*. Там же, сс. 469 — 492. Н. Костомаровъ

Але при першій же спробі проаналізувати зібраний уже (далеко, правда, неповний) матеріал і порівняти його з західно-європейським не можна буде не примітити досить великої різниці, що є між цими, подібними ніби-то, історичними фактами; різниця ця полягає не стільки в уявленнях про відьму, її властивості, діяльність, скільки в ставленні до неї громади, характері переслідування її в старій Україні: як відомо, процеси відьом на Україні ніколи не мали того поширення, що на Заході Європи, та й порядок їх переведення в нас був зовсім інший. Питання про це в нашій літературі вже ставилося¹⁾, але тільки мимохідь і повного розв'язання собі ще не знайшло; проте воно має безперечне значіння для зрозуміння нашої культурної історії.

Різниця в переслідуванні відьом на Заході та у нас полягає, головне, в змісті самого обвинувачення їх: коли на Заході головною підставою до цього було запідозрювання відьми в стосунках з нечистою силою, в відступі її від правдивої релігії, т. зв. апостації²⁾, то у нас усі процеси про відьом, що відомі з доступних нам матеріалів³⁾, побудовані на скаргах про будь-яку шкоду, що її занодіяла відьма тій чи иншій людині, її здоров'ю, або добробуту. І коли на Заході відьму притягали до відповідальності державні, а частіш того церковні інституції, у нас, як правило подібні процеси розпочиналися тільки за позовом приватних осіб, після подання од них скарги, при наявності скривдженої сторони; і особливо характерним є тут повна відсутність представників церковної ерархії, цілковита незацікавленість її

р о в ь, Очеркъ домашней жизни и нравовъ великорусскаго народа въ XVI—XVII ст. — Собр. соч., т. VIII, сс. 146 — 175. М. Д о в н а р ь - З а п о л ь с к і й, Чародѣйство въ Сѣверо-Западномъ Краѣ въ XVII—XVIII в. — „Изслѣд. и статья“, т. I, Київ, 1909, сс. 214 — 231. Н. З а б ы л ь н ы й, Русскій народъ. Его обычаи, обряды, преданія, суевѣрія и поэзія. М. 1880, сс. 199 — 245. Т р у в о р о в ь, Волхвы и ворожеи на Руси въ XVII в. — „Истор. Вѣстн.“, 1889, № 6, с.с. 701 — 715.

¹⁾ Антонович, Милорадович, Ор. Левицький, Новомбергський, Смирнов, Сперанський та інші назв. вище, про що див. нижче.

²⁾ Див. Soldan-Heppе, op. cit. passim. С. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters und der nächstfolgenden Jahrhunderte, Basel, 1884, сс. 299 і д. G. Roskoff, Geschichte des Teufels, Leipz. 1869, т. II, с. 206 і д. M. D. Conway, Demonology and Demonlore. London, 1880, т. II, с. 288 і д. J. Bizouard, Des rapports de l'homme avec le demon, тт. I—II. Paris, 1863, olim. ³⁾ Труды Черниговск. Ученой Архивн. Комиссии, вып. VIII, 1911, — Отрывки изъ Стародубовской мѣской книги за 1664 — 1672 г.г. изд. В. Модзалевскимъ. Стороженки, Фамильный архивъ т. VI, Київ, 1908; книга Пирятинскія, 1683 — 1719. Мѣстечко Борисполье XVII вѣка (Акты Мѣйского уряда 1612 — 1699), вид. „К. С.“. 1892. Актовая книга Полтавского Городового Уряда XVII вѣка, вып. I, Справы поточныя, 1664 — 1671, ред. В. Модзалевского, Черниг. 1812. „Труды“ Чубинского, т. I, — ст. Антоновича, Колдовство. Акты Вяленской Архивн. Ком. т. XVIII. Уривки з Стародубівських Магистр. книг за р.р. 1690 — 1722 („Сб. Харьк. Ист.-Фил. Об-ва“, т. VI), вид. Д. Мілером та М. Плохинським. Уривки з Полтавських книг в цит. ст. Ор. Левицького, „К. С.“, 1901. Уривки з Ніжинських книг за р.р. 1657 — 1674 в „Черниг. Губ. Вѣд.“, 1887. Окремі факти в працях: М. Е. Слабченко, Опыты по исторіи права Малороссіи XVII и XVIII в.в., Одесса, 1911. Ир. Черкасський, Громадський (Копний) Суд на Україні-Русі XVI—XVIII в.в. („Праці Комісії для вивчення історії Західньо-Руського та Вкраїнського Права“, вып. IV), Київ, 1928. Н. Горбань, op. cit. П. Ефименко, Судъ надъ вѣдьмою. Милорадович та инш., див. вище.

дією справою, у всякім разі її пасивність. Коли ж який процес починався ніби-то за власною ініціативою державної влади, то тут завжди скривдженою стороною чинилася сама особа носителя влади або члена його родини. Щодо решти себ-то до способу переведення слідства та кар, процеси західні і наші сходяться; на цьому зупинятися ми не будемо, як і взагалі на всіх процесуальних та побутових деталях, дуже цікавих, але байдужих до нашої мети, нас бо цікавить тільки питання, в чому причини особливого характеру переслідування відьом на Україні, порівнюючи з Заходом.

Формальних судових процесів магістратських та старшинських, як і конних судів над відьмами на Україні в XVII — XVIII ст. було, порівнюючи, дуже мало, оскільки це може бути відомим з тих справ, що до нас дійшли або могли бути в нашому розпорядженні; гадаємо, що й збільшення джерел не збільшило б значно кількості цікавих нам актів, бо в тих матеріалах, що ми вже маємо, процеси про відьом зустрічаються одиницями або зовсім не зустрічаються. Трудно також сподіватися, щоб нові матеріали могли дати щось нового для характеристики цих процесів, бо всі відомі нам майже стереотипні.

Найповніші матеріали для історії переслідування відьом на Україні, для Правобережжя, зібрав Антонович і видав їх в «Трудахъ Этн.-Стат. Експедиці», т. I. Уже в цих матеріалах ми помічаємо всі зазначені риси відьомських процесів на Україні, на що звернув увагу і сам Антонович. Усіх актів, що належать до магістратських судів з різних міст Поділля XVIII ст. у Антоновича зібрано сімдесят; окремих судових справ, що стосуються так чи инакше до відьом, розглядається в них п'ятдесят дев'ять; з усіх за ініціативою самого уряду розпочато тільки дві (акти №№ 29 та 45); останні ж переводяться за позовом приватних осіб, що скаржилися на яку небудь шкоду від відьми або чарівника. З участю духівництва переводилася одна справа (акти №№ 51 — 53), також одна була передана на розгляд консисторського суду. Покаранням на смерть закінчилися тільки три та й то дві з них були не стільки формальними судовими процесами, скільки самосудом марновірної юрби (акти №№ 30 та 55); в більшості ж випадків справи кінчалися або виправданням обвинуваченого і покаранням обвинувача за клеп, або вироком таких незначних кар, як штраф на користь уряду або церкви та церковна покута; квестія вживалась тільки в поодиноких випадках. З тих скарг далі, що були за привід до позову, більшість відноситься до шкоди людям од відьом, наслання од них тієї чи иншої хвороби; инші мають за свій предмет обвинувачення відьом в любовних чарах, в знівеченні врожаю, худоби; так чи инакше всі вони ґрунтуються на цілком конкретній шкоді, що потерпів сам позовник, або його худоба чи взагалі добробут його та його родини від чарування відьми. Як справедливо зауважав уже Антонович, ніякого релігійного моменту в цих скаргах не було, і коли в двох-трьох випадках і згадується про стосунки відьми з чортом, то цьому ніхто не надавав особливої ваги, і не це було головним предметом обвинувачення, як не було ним і чарівництво само по собі, без конкретної шкоди з ним зв'язаної.

Таким чином уже в матеріалу, зібраного і дослідженого Антоновичем, можна зробити ось які висновки: переслідування відьом та чарівників на

Україні козацько-гетьманської доби, в правобережній її частині, не мало характеру організованої інквізиції, як на Заході; там де не було самосуду роздратованої юрби, ми зустрічаємо тільки процеси за позовом окремих громадян на будь-яку шкоду від відьми, себ-то *accusatio*, а не *inquisitio*; момент в обвинуваченнях відьом не відіграє скільки-небудь значної ролі; відповідно цьому духівництво й церква не бере ніякої участі в процесах відьом; нарешті, ставлення суду до відьом, порівнюючи, дуже м'яке, карі полягають, переважно, в штрафах, або церковній покуті, до квестії звертаються в виключних випадках; частіше всього відьму зовсім виправдують, караючи її обвинувача за образу та наклеп, і це все при наявності безперечної, без найменшого сумніву, віри у відьом з їх чарами, що безумовно була широко розповсюдженою в українському суспільстві того часу.

З Лівобережної України матеріалів про переслідування відьом дійшло до нас ще менш, але й вони в типових своїх рисах у всьому нагадують процеси Правобережжя, приводять нас до тих самих висновків. Перш за все в актових книгах міських урядів, що є для нас головне джерело, тут процеси про відьом посідають дуже мало місця, лічаться прямо одиницями: в актових книгах м. Пирятина, виданих Стороженком, не зустрічається жодної справи про відьом; в актах м. Барішполя — тільки одна (акт № 65—15. X. 1652); з актів Стародубських — ми знаємо також одну (акт № 54—1666); в актах Полтавських — шість (акти №№ 147, 153, 185, 190, у Левицького — §§ 54, 55), в Ніжинських — одну (самосуд в Олишівці). При чому серйозні наслідки для обвинувачених ці справи мали тільки в чотирьох випадках (Барішпіль, Олишівка, два — в Полтаві), в останніх справа кінчалася або виправданням, або невеликим штрафом. До цих справ можна додати ще один з найяскравіших фактів — спалення гетьманом Брюховецьким шости відьом у Гадячі р. 1667¹⁾. Можливо, коли б ми мали в своєму розпорядженні ще декілька актових книг різних міст Лівобережжя, ми могли б набрати ще десяток-два подібних фактів, але можна бути певним, що це зовсім не перемінило б наших висновків щодо характеру переслідування відьом на Україні, всі бо факти, щодо цього, дуже подібні.

І на Лівобережжі, як і на Правобережжі, систематичного переслідування відьом ми не зустрічаємо²⁾, тим більш не доводиться говорити про його

¹⁾ П. Новомбергскій, Колдовство в Московской Руси XVII-го столѣтія, с. 94 Д. Кравцов, Брюховецький і відьми. „Україна“ 1927, кн. V. ²⁾ Один випадок такого „систематичного“ переслідування відьом ми, правда, маємо, але він ще більше підтверджує наш висновок: в справі Ніжинського суду під р. 1777 ми маємо — „Дѣло по репортам полку Ніжинского сотенныхъ канцелярій о проискиваніи въ тѣхъ сотняхъ розѣздною и обходною командами волшебниковъ. составляющихъ вредныя пиія, и о притвержденіи обивателямъ въ обереженіи себя отъ того...“, і далі „репорты“ сотень: Батуринської, Крелевецької, Шаповалівської, Верквєвської та Бахмачської. „во исполненіе Е. И. В. указу, таковыя волшебники разѣздною и обходною командами прояскиваются и обивателямъ въ обереженіи себе отъ того притверждается, токмо въ истекшемъ мѣсяцѣ нѣкого съ таковыхъ злочинповъ не сискано и о составленіи ким-либо таково вредного зѣлля ни отъ кого не предоставлено...“ а далі ще краще: „Какъ чародѣевъ и чародѣйницъ, такъ волшебниковъ и волшебницъ въ семь мѣсяце не сискалось...“ („К., С., т. LXXXI, 1903), — звичайний канцелярський курйоз XVIII ст., який не потребує дальших коментарів.

масовий характер, як на Заході. Також і тут процеси мають характер при-
ватних позвів, а не державного розшуку; також і тут цілком відсутній
момент релігійний, коли не вважати на загальні місця про чорта, на шкід-
ливий вплив чи спокусу якого покладалися всі злочини, взагалі, а не тільки
чарівництво; ніде не спостерігається участь духівництва, церкви. А там, де
в ролі переслідувача відьми виступає носитель верховної влади, він сам є
особою зацікавленою, бо переслідує відьму, як скривджений у власній
особі¹⁾. Там де процеси кінчаються особливо суворо (Баришпіль, Олишівка)
ми маємо скоріше самосуди, а не правильно організовані суди²⁾. Проте
з невеликої кількості відомських процесів на Лівобережжі також не можна
робити висновку про мале розповсюдження там самої віри у відьом, — всі
бо факти цьому суперечать.

Причини м'якості судових процесів про відьом не можна шукати
в м'якості українського законодавства. Навпаки закони, по яким судився
український народ того часу, були надзвичайно суворі щодо відьом та ча-
рівників, ні трохи не менше, ніж на Заході. В «Правах, по которм судится
Малороссійский народ», в розд. II — арт. V. — п. I, ми читаем: «Кто бы,
так мужеска, как и женска пола, чародѣйством и волшеб-
ством упражнялся и заповѣданню подѣучился, кото-
рими бы злых духов призывалъ или дѣйствительно с дѣаво-
ломъ обязательства имѣлъ, и кому своимъ чародѣйствомъ
вред учинилъ, таковыхъ по обстоятельному исслѣдо-
ванію дѣла и по доказательствѣ, смертью казнить — живѣ
зжечь, понеже онъ через то прямъмъ богоотступникомъ
себя бытъ являетъ. (Права Хелмского кн. 5, розд. 62 Зерц. Сакс. —
під словом каранья № 6)...» себ-то в законодавчих збірниках, якими керу-
вався український суд в своїй діяльності, ми знаходимо типові риси захід-
ньої практики — поняття апостадії, боговідступництва і суровости кари за
це³⁾. Як видно, юридична теорія не встигла ще дійти до широкого вжитку.

Цікаво, що й на Московщині переслідування відьом носило майже той
самий характер, що і у нас на Україні, хоч дехто в авторів і силкується

¹⁾ Белгородск. столб. № 596, л. 35:... „бояринъ до и гетманъ Иванъ Мартиновичъ
велѣлъ сжечь пять бабъ вѣдмъ да шестую гадяцкаго полковника жену; а сжечь
де ихъ велѣлъ, ва то мнилъ по нихъ, то что онѣ его гетмана и жену его портили и
чахотную болѣзнь на нихъ напустили... да... будто бы тѣ жь бабы выкрали у гет-
мановой жены дитя изъ брюха, а иная де баба вѣдма и ухо ж...“ Цитов. за Ново-
мбергським, ор. сіт. ²⁾ Вдова олишівського (Ніжинського полку) сотника Семена
Виховця була спалена олишівцями р. 1700 під час морової пошести, через обвинува-
чення в насланні цієї пошести, як відьма. Син спаленої переслідував потім олишів-
ців, і багато з них заплатили за свою участь в цьому акті, хто позбавленням волі, хто
майном хто здоров'ям. І ще р. 1709 він не давав спокою олишівцям аж поки гетман
Скоропадський не заборонив цього своїм універсалом від 1709 р., де він, між иншим,
пише: „некоторіи легкомысленники спалили“, чим явно не визнає ніякої правомочности
за тим актом, в наслідок якого була спалена вдова олишівського сотника. Про спалення
баби Трашихи в Баришполі р. 1652 див. у Ор. Левицького, Очерки народн. жизни
въ Малороссіи § 53: Трашиху також обвинувачували в насланні пошести і засудили до
спалення, головним чином, через вимоги роздратованої юрби. ³⁾ Кистяковскій,
Права, по котормъ судится Малороссійский народъ. „Кіевск. Универс. Изв.“, 1875, № 6,
с. 16. М. Слабченко, ор. сіт. сс. 89, 91.

довести противне (Новомбергський, Кравцов¹). Правда, відповідних матеріалів з Московської Русі дійшло до нас далеко більше, але й вони в головному мають в собі всі ті ж риси, що й українські: і там ми не маємо систематичного організованого переслідування відьом, спеціального їх розшуку; всі процеси проти відьом розпочинаються, як і на Україні, тільки за позовом окремих осіб про цілком конкретну шкоду, що вони перетерпіли від них — різного роду хвороби переважно, а там, де державна влада бере на себе ініціативу в переслідуванні відьми чи чарівника, там в ролі покривдженого ми маємо, звичайно, або самого носителя влади, або члена його сім'ї. Релігійний момент в обвинуваченні відьми також не відіграє тут істотної ролі, у всякому разі, не він є центральним пунктом обвинувачення, і відповідно до цього церква і на Московщині, як і на Україні, ніде не виступає в ролі активного учасника або ініціатора процесу проти відьми. Нарешті, і кількість самих цих процесів ніколи не досягає, приблизно навіть, тої величини, що на Заході; взагалі вони виступають перед нами скільки-небудь примітно тільки в XVII і першій чверті XVIII ст.²).

Що ж до законодавства Московської держави, то воно в цьому відношенні навіть м'якше тих законів, що ними керувалися українські суди: в Уложені 1650 р., наприклад, нема жодної статті, яка б відносилася до чарівництва; постанови Стоглава говорять про це дуже невпрізго, загрожуючи чарівникам царською неласкою та відповідальністю перед духовним судом; більш означені твердження ми зустрічаємо в пам'ятниках церковного законодавства, але в них ми маємо тільки такі карі за чарівництво, як епітімія та покута, про карне переслідування чарівників першою тут нема й натяку³).

Також і в Польщі переслідування відьом не мало того розповсюдження й жорстокості, що на Заході: до другої половини XVII ст. процеси про відьом зустрічаються одиницями; релігійний момент (обвинувачення в ересі або стосунках з дияволом) не відіграє в них ніякої ролі; підставою для обвинувачення відьми є тільки шкода, що вона заподіяла будь-якому громадянину, його здоров'ю або добробуту; кінчаються процеси порівнюючи м'ягкими карами, як штраф, або покута, скарання на горло буває тільки

¹) Новомбергській, *op. cit.* с. VI... боротьба съ вѣдовствомъ въ Московской Русі отличалась не меньшей жестокостью, чѣмъ въ Западной Европѣ: Московская Русь въ борьбѣ съ вѣдунами пережила и повальный терроризующій сыскъ, и пытки, и публичное сожженіе обвиненныхъ в чародѣйствѣ. Кравцов, *op. cit.* прямо пояснює жорстокість Брюховецького московським впливом. ²) Акты Московск. Государства т. III № 597, № 220. Соловьевъ, *Исторія Россіи* т. III, сс. 319, 331, 775, 883, 1019, 1082, 1208. II, 489, 662, 926, 1365, IV 822, 823, 824, 1186, 1187. V. 1061. VI. 1002, 1003. Афанасьевъ, *Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу*, III, сс. 510, 612. XXVII розд. *olim.* Новомбергській, *op. cit.* Пѣтуховъ, *Серапионъ Владимірскій*, с. 134. Смирновъ, *Бабы богомерзкія*, с. 235. Забѣлинъ, *Сыскныя дѣла о ворожеяхъ и колдунахъ...* Описаніе документовъ и дѣлъ хранящихся въ архивѣ Святѣйшаго Синода, т. I (1542—1721). СИБ., 1868, с. 272. т. III (1723), с. 11. ³) М. Владимірскій-Будановъ, *Обзоръ исторія русскаго права*, вып. II. Кіевъ, 1886, сс. 19, 35. Н. Суворовъ, *О церковныхъ показаніяхъ*. СИБ, 1876, с. 117. Пѣтуховъ, *op. cit.* сс. 131 — 136 й д. Голубинскій, *Исторія Русской Церкви*, I. сс. 531 — 532. Смирновъ, *op. cit.* с. 234 й д. Афанасьевъ, *op. cit.* III, с. 610 й д.

в поодиноких випадках; найчастіше ж обвинувачення відьми кіпчається нічим, або повертається проти самого обвинувача, якого притягають до відповідальности за образу й наклеп. Відзначається ж польська практика від нашої тільки в тому, що переслідування відьми там було переважно справою духовних судів, головним чином єпископських¹⁾, і менше судів цивільних, як у нас та в Росії.

В чому ж полягає причина особливого характеру переслідування відьом на Україні, в порівнянні з Західньою Європою? На думку проф. Антоновича²⁾, до якого цілком приєднується й Ор. Левицький³⁾, причина м'яккости наших судових вироків про відьом полягала

„не столько въ гуманномъ настроеніи судей, сколько въ отсутствіи въ Малороссіи тѣхъ демонологическихъ понятій, которыя вызывали на Западѣ жестокое преслѣдованіе колдуновъ. Допуская возможность чародѣйнаго, таинственнаго вліянія на бытовія, повседневныя обстоятельства жизни, народный взглядъ не искалъ начала этихъ вліяній въ отношеніяхъ съ злымъ духомъ; демонологія не только не была развита, какъ сводъ стройно развитой системы представленій, но, до самого конца XVІІІ ст., насколько можно судить по процессамъ, совсѣмъ не существовала въ народномъ воображеніи, даже въ видѣ неяснаго зародыша. Народный взглядъ на чародѣйство былъ не демонологическій, а исключительно пантеистическій. Допуская существованіе въ природѣ силъ и законовъ, невѣдомыхъ массѣ людей, народъ полагалъ, что многіе изъ этихъ законовъ извѣстны личностямъ, тѣмъ или другимъ способомъ успѣвшимъ проникнуть или узнать ихъ. Само по себѣ обладаніе тайною природы не представлялось, такимъ образомъ, дѣломъ грѣховнымъ, противнымъ ученію релігій. Если вчинялся искъ, то судьи не преслѣдовали обвиняемаго за самый фактъ обладанія или употребленія таинственнаго средства, а старались опредѣлить, употреблено ли оно было въ пользу, или во вредъ другому лицу, и только во второмъ случаѣ, разсматривая дѣло съ точки зрѣнія гражданскаго иска, соразмѣрили наказаніе со степеню причиненнаго вреда. Лишь въ рѣдкихъ случаяхъ, когда мѣстность была поражена эпидемической болѣзью, настроеніе населенія становилось тревожнымъ, и панической страхъ понуждалъ прибѣгать къ крутымъ мѣрамъ по отношенію къ мнимымъ чародѣямъ“...

З Антоновичем не згоджується П. Єфіменко в своїй статті «Судъ надъ вѣдьмами»⁴⁾:

„Мы думаемъ, что та же мысль, которая господствовала на Западѣ, о сношеніяхъ вѣдьмъ съ чертями и о посредствѣ чертей при чародѣйствѣ, существовала и у насъ, какъ у народа, такъ и у высшихъ классовъ, не исключая и духовенства, съ тою лишь разницею, что идея о демонологическомъ началѣ въ чародѣйствѣхъ у насъ не была такъ стройно развита и не была доведена до своихъ послѣднихъ логическихъ результатовъ, какъ то совершенно было западной наукой о чародѣйствѣ... Жестокаго обращенія и безусловнаго преслѣдованія вѣдьмъ на Западѣ и сравнительно мѣткого отношенія къ нимъ у насъ надобно искать не въ противоположеніи принципозъ демоническаго и пантеистическаго, а лишь въ тѣхъ общихъ условіяхъ, которыя породили объективизмъ въ правовыхъ воззрѣніяхъ на Западѣ и способствовали развитію субъективнаго начала въ правѣ у русскихъ славянъ“.

Навпаки, В. Милорадович⁵⁾ знову в основному погоджується з Антоновичем, додаючи декілька своїх цікавих міркувань:

„Нашему юридическому быту не былъ извѣстенъ такой исключительный порядокъ судопроизводства о вѣдьмахъ, какъ на Западѣ съ тюрьмой... пыткой, исключеніемъ

¹⁾ Karol Koganyi, Czary i gusta przed sądami kościelnymi w Polsce w XV i w pierwszej połowie XVI wieku. „Lud“, т. XXVI, 1927, с.с. 1 — 26. Матеріяла автор бере з Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta ed. B. Ulanowski, т. II з Monumenta medii aevi res gestas Poloniae illustranti. ²⁾ Op. cit. ³⁾ Op. cit.

⁴⁾ „К. С.“, т. VII, сс. 374 — 401. ⁵⁾ Украинская вѣдьма. „К. С.“, т. I, XXII, сс. 217—233.

защиты, безапелляціоннымъ приговоромъ, усиленной смертной казнью, конфискаціей имущества... Причины сравнительно снисходительнаго отношенія малорусскаго народа къ вѣдмамъ заклю аются, между прочимъ, въ представленіи о врожденности способностей вѣдмы, исключаящимъ злую волю; въ слабому развитію въ народному воображенію представлений о договорѣ съ дьяволомъ; въ отсутствіи въ украинскомъ прошедшемъ всякихъ ересей, — слѣдовательно и ереси колдовства, и отсюда въ полномъ невѣдствѣ духовенства въ вопросы о вѣдмахъ“.

Щодо Московської Русі, то всі майже дослідники задовольняються тільки добором фактів переслідування відьом та чарівників, посилаються на відповідні пам'ятники законодавства, але ніхто не спитується дати відповіді на поставлене нами питання; проте всі, крім Новомбергського, погоджуються на тому, що переслідування відьом на Русі не мало того розповсюдження й значіння, що на Заході. Новомбергський же, як ми бачили, спитується довести, що в XVII ст. принаймні переслідування чарівників на Русі мало той майже характер, що й на Заході¹⁾. До цього ми ще повернемося далі.

Розглянувши аргументації цитованих вище авторів, не можна не визнати, що певна частка правди є у кожного з них, але ніхто з них не підійшов до питання цілком щільно і не охопив його зі всіх боків. На нашу думку причини особливого характеру переслідування відьом та чарівників на Україні і, почасти, в Росії, треба шукати з одного боку в особливостях всього історичного розвитку цих країн, зокрема в особливостях того культурно-історичного оточення, в якому ці переслідування переводилися; з другого — в особливому характері тих демонологічних та магічних уявлень, що були звязані у нас з вірою у відьом.

Щодо першого, то як головну причину особливого характеру наших відьомських процесів, можна було би вказати на характер взаємних відносин поміж державою та церквою на Україні та в Росії, що дістався нам, як спадщина від Візантії. Східня церква ніколи не претендувала на такі права, як Західня, не мріяла про те, щоб бути державою в державі і ще менш — державою над державою; з другого боку, візантійська державність не терпіла поруч з собою ніякого рівного собі авторитету ні в галузі політики, ні в галузі юрисдикції; хоча і політика, і юрисдикція візантійської держави були під сильним ідеологічним впливом церкви, проте сама церква не користувалася ні будь-якими державними правами, ні правом судити цивільних людей по карних справах. Держава надала церкві тільки право судити клериків у різних справах і цивільних громадян у справах духовних, але з правом тільки духовних і кар — епітимії, церковної покути тощо; держава не випускала з своїх рук права карати за всі провини, не виключаючи й чисто духовних. Тому й така провинна проти релігії, як чарівництво, каралося не церквою, а державою; держава карала за це зі всією суворістю тодішнього законодавства, а церква брала на себе екскомунікацію, епітимію тощо. На Русі, де християнство не встигло пустити глибокого коріння, церква не встигла набути собі навіть того авторитету і значіння, що вона мала в Візантії: значіння її посилюється тільки в XVII ст., але дальший його зріст припиняється реформами царя Петра. На Україні тим більше: православна церква до революції Хмельницького не тільки не могла претен-

¹⁾ Див. op. cit.

дувати на панування в справах громадських і політичних, але мусила одстоювати саме своє існування в боротьбі з католицизмом; за короткий же час державного існування України українська церква хоча і встигла доволі зміцнити своє становище, але дійти стану західної церкви їй було ще далеко. Східня церква, не маючи в своєму розпорядженні того апарату, що західня, не могла так впливати на громадські справи, зокрема на суд, як це було в країнах Західної Європи, чому повинна була задовольнитися накладенням тільки таких кар, як епітїмія або екскомунікація; і представників духовництва ми так мало зустрічаємо в цивільних судах, навіть у справах релігійних, з тої простої причини, що їх туди не кликали.

Звичайно, що й малий розвиток ересей на Україні, коли не відсутність їх, також сприяв м'якості церковного законодавства; у церкви не було того стимулу, що на Заході, оберігати свою непорушність від хоч би од чийх спокус, й сама ця непорушність, при відсутності політичної влади, з одного боку, великих маєтків з другого, не здавалася такою вже великою вартістю; не випадково, наприклад, посилення переслідування ересей та чарівництва на Московщині припадає тільки на кінець XVI і на XVII століття, коли московська церква досягла вже апогею своєї величності, максимуму економічних багатств. Відьомство на Заході було одним з проявів еретичного руху, почасти рецидивом його, що почався з XIII ст. і поширився потім по всій Європі; в боротьбі в цим рухом західній церкві довелося напружувати всі свої сили, а в боротьбі, — як в боротьбі — неминучі всякі надмірності й зловживання; до України та Росії цей рух докотився дуже пізно і докотився вже знесиленим, прояви його не були примітні, не мали широкого значіння. Перед українською та московською церквами стояли інші завдання, які на Заході були досягнуті вже раніш і цілком, — втілення християнства в те оточення, куди воно просіяло тільки з великими труднощами, завоювання в ньому поважного собі становища.

Нарешті, й сама держава, що засвоїла б всю повноту політичних та юридичних прав, на Україні не встигла ще завершити свого розвитку, не встигла охопити життя в цілому; відсіля приватно-правовий характер наших законів і нашої судової практики, коли держава не бере ще на себе охорони загальних інтересів владущої класи, а надає кожному право стояти самому за себе, допомагаючи сама тільки в разі звертання до неї¹⁾. В судовій практиці зокрема ми не маємо державного або громадського обвинувача, не виступає держава, або громада і в ролі громадського позовника, бо саме поняття державного або громадського інтересу ще не виявилось цілком; скрізь ми зустрічаємо, в ролі позовників, ще приватних осіб, покривджених, яким і надається право шукати перед судом захисту своїх інтересів. Тому й процеси проти відьом та чарівників не з'являються винятком з загального правила, і носять в собі яскраво виражений характер приватних громадянських позовів; держава й тут, як завжди, надає кожному покривдженному право шукати перед судом захисту й компенсації за певну конкретну шкоду, яку він поніс від відьми; там, де нема покривдженого, нема позовника, нема, виходить, і приводу до початку судової справи. Тільки коли сама

¹⁾ Слабчепко, *op. cit.*, с. 60.

громада з'являється в ролі покривдженої від будь-якої спільної біди, вроді епідемії або неврожаю, вона виступає також і в ролі пововника, а вкупі з тим і судді, що ні в якій спосіб не порушує приватно-правового характеру її судочинства. Також, коли носитель державної влади сам з'являється покривдженим, він виступає безпосереднім переслідувачем відьми, і тільки тоді органи влади ніби-то самі то собі «приводяться в движение для разыскания и наказания ведьмы»¹⁾, себ-то й тут зберігається той же принципово-приватний характер судочинства.

Головною причиною особливого характеру переслідування відьом на Україні все ж таки залишається самий зміст тих демонологічних уявлень і тої магічної практики, що були звязані у нас з вірою у відьом та чарівників. Не відсутність демопології, як гадав Антонович, а особливий, відмінний від Заходу Європи, характер її був причиною і особливого ставлення нашої громади до її адентів.

Треба зазначити, що самий термін «демонологія» потребує пояснення, бо вживається він в різних значіннях. Дехто з дослідників цілком заперечує доцільність вживання цього терміну, пропонуючи замінити його іншими — мітологія тощо²⁾. Але демонологія відповідає цілком окремому ступневі в розвитку релігійної свідомості і означає собою своєрідну систему релігійних уявлень. Плутовина при вживанні цього поняття виходить тільки з того, що сама демонологія має різні форми, являється нам в різних історичних етапах.

Типовий варіант історичного розвитку демонологічних уявлень для релігій античної Греції та Риму ми пробували дати в своїй дисертації «Нариси з історії античної й християнської демонології»³⁾, але в загальних рисах такої самої процес можна спостерігати у всіх народів певного культурного рівня: спершу — демонологія примітивна⁴⁾; далі — демо-

¹⁾ Ново м бергскій, ор. сіт., с. V. ²⁾ Д. Зеленинъ. Очерки русской мифологии. Петроград, 1916, с. 015, дод. 2.³⁾ „Записки Ніжинського ІНО“, т. VI — 1926, VII—1927. К. Штепа, Нариси з історії античної й християнської демонології, чч. I—II, розд. I—VIII

⁴⁾ Демонологія примітивна попереджає мітологію і являє з себе систему релігійних уявлень, об'єкти яких ми називаємо демонами, відмінно від об'єктів мітології, що їх будемо називати звичайним іменням богів. Різниця між тими й другими полягає в тому, що коли боги уявляються, як істоти осібі, з певним індивідуальним іменням, з певною генеалогією, з певними взаємними відносинами і певним місцем в ієрархічних сходах; демони, навпаки, залишаються істотами невизначеними без індивідуального імення, без всяких вищих індивідуальних рис, без певного генеалогічного й ієрархічного місця; для демона суворо означеними залишаються тільки його функції, невиразною персоналізацією яких він частіше всього й з'являється. Різниця між богами й демонами полягає не тільки в уявленнях про них, які звичайно не набувають собі певної ясности й виразности, а і в ставленні до них, в характері культу: культ є певна система дій, що регулярно повторюється в певних випадках і, головне, має в собі певний моральний момент, передбачає певний моральний зв'язок людини з богом, побудований на родинному або племінному зв'язку, угоді, акті сотворіння або що; в ставленні до демонів немає ні того, ні другого, — до демонів звертаються тільки *ad hoc*, для досягнення певної мети, забуваючи їх зараз же, коли цю мету досягнуто; демонів навіть не благають, а їм наказують, шукають таких заходів, що давали б над ними певну владу, покоряли б їх волі людини; через це в ставленні до демонів ми не знаходимо найхарактернішої риси всякого культу — поборности й покори, віддання на волю богу, але навпаки жах перемітується тут з дружністю, фамільярністю, з зухвальством.

нологія догматична з пантеїстичним офарбленням в одних випадках, з дуалістичним в інших¹⁾; — врешті демонологія, яку ми назвали б вульгарною і яка зараз нас особливо цікавить, в зв'язку з поставленою проблемою. Це мішанина образів примітивної демонології з поняттями і уявленнями догматичної²⁾; мішанина, що утворюється в середніх колах суспільства, більше всього серед мандрівного купецтва та ремісництва, в колі дрібної буржуазії: цьому сприяє з одного боку мандрівний спосіб життя цієї групи, те що вона стикається з різнобарвними уявленнями й традиціями; з другого її напівосвіченість, що вона поверхово схоплює культурні досягнення вищих груп, не встигаючи позбавитися від всіх забобонів одержаної в спадок традиції. І надалі примітивна демонологія в її більш-менш чистому вигляді лишається переважно здобутком нижчих верств, головним чином сільського населення, догматична — розвивається в нечисленних колах професійних теологів і близької до них своїм культурним рівнем аристократичної й велико-буржуазної верхівки суспільства, вульгарна — культивується переважно серед міщанства, дрібної буржуазії.

Особливі умови життя цієї останньої — постійні хитання в її добробуті, непевність її правового стану, невисокий культурний рівень і т. д. сприяє нахилу її до всякого роду т. зв. марновірства, себ-то віри в прикмети, віщування, ворожбу; тут саме демонологія тісно сплітається з магією, утворюючи своєрідну систему т. зв. «чорнокнижжя». До чого було б великою помилкою вважати вульгарну демологію і тісно зв'язану з нею магію тільки за пережиток або оживання примітивних форм, і на підставі явищ пізніших робити, без всяких застережень, висновки про раніші: і в демонологічних уявленнях і в магічній практиці ми зустрічаємо тут поруч з пережитками примітивних форм і новотвори, що не мають нічого спільного з першими і з'являються плодом хворої уяви, нездорових суспільних відносин, духовної темряви.

Цікаво, що у всіх культурних народів Старого Світу ми маємо поруч з нормальним розвитком духовної культури і патологічний, що виявляється в любові до «таємного знання», шуканні якоїсь надприродної сили; і хоча для науки всі культурні факти являються рівноцінними, як об'єкт вивчення, ми не можемо проте не провести такого розмежування між здоровими й хворими явищами в історії людської культури. Критерієм істини, як завжди, для нас є практика, і тому ми не зробимо помилки, коли віднесемо все те, що сприяло справжній перемозі людини над природою, пізнанню її законів,

¹⁾ З розвитком догматичних форм релігії, — демонологія зі всім іншим традиційним здобутком стає предметом догматичної теорії, підпадаючи при цьому значному процесу перетворення; при чому тут можливі два модуса: або демони первісної віри беруть на себе вигляд слуг і посередників вищого божества, робляться богами нижчого рангу, або перевертаються в бісів, нечистих духів, представників злого начала; це залежить від всього попереднього історичного розвитку тієї чи іншої релігії і всієї культури того чи іншого народу. В релігії античних Єгиптян та Італіків відбився перший модус, у східних народів — другий; християнство ж, як релігія синкретична, відбила в собі і той, і другий, бо ми знаходимо в ній первісних демонів так в ролі янголів-посередників, як і в ролі бісів-представників злого начала. Демонологія догматична з'являється пам або пантеїстичною, або дуалістичною з різними відмінами, иноді з мішаниною тої й другої форми. ²⁾ Ibidem, розд. VIII olim. Там же бібліографія предмету.

розвиткові соціальних інстинктів і поступовому поліпшенню людського гуртожитку, до явищ нормального порядку, а все протилежне, все, що затримувало або зводило на непевний шлях прогресивний розвиток людськості, до патологічного. Звичайно, що й патологічні явища підлягають загальному законові причиновості й закономірності і з цього боку являються законними, але це не позбавляє їх патологічності; в таких разі і нахил до «чорнокнижжя», що виявляється з особливою силою в деякі епохи в окремих громадських групах, — також має для себе певні підстави, що лежать в особливостях економічного й культурного побуту цих груп; але поскільки це «чорнокнижжя», у всіх його проявах і зі всім його аксесуаром, являється великим гальмом для розвитку наукової думки, а в своїй практиці є явищем безумовно антисоціальним, ми маємо право віднести його до патології людської культури.

Антисоціальний і патологічний характер «чорнокнижжя» знаходить собі вираз і в ставленні до нього громади, в його завжди нелегальному становищі: і офіційне законодавство і звичайове право однаково до нього стоять в ворожих відносинах; і державний уряд, і церковна ієрархія, де вона має силу, і народні маси однаково його переслідують¹⁾. Тут, може, виявляється й споконвічне супротивництво між релігією та магією, що спостерігається з найпримітивніших ступенів культурного розвитку: це супротивництво з'являється безперечним фактом, якого не можна ігнорувати, незалежно від того, як розв'язувати питання про взаємини між релігією та магією взагалі, себ-то про походження першої від другої, обопільний вплив, паралелізм тощо²⁾. До речі треба зазначити, що й магія, також як і демонологія, з'являється перед нами в двох, досить різних, виглядах — в вигляді магії примітивної і в вигляді магії пізнішої, обґрунтованої вже на певній теорії, звязаної більш-менш органічно з теорією демонологічною; магії, яку ми також назвали б вульгарною, протиставляючи її так магії примітивній, як і магії культовій, що є неодмінною належністю всякого культу і може мати в собі елемент і примітивної й вульгарної.

Про широке розповсюдження вульгарної демонології й магії в Античному Світі в епоху зародження християнства свідчать численні пам'ятники магичної літератури — магичні папіруси — також як і різні матеріальні рештки магичної практики — закляті таблички, амулети тощо³⁾. Укупі зі всіма іншими здобутками античної культури і цей мішанець її перейшов, як спадщина, до західно-європейських народів. Але до часу ця темна сторона її не давала про себе знати, не знаходила собі широкого розповсюдження, тим більш, що ті громадські утворення, що давали б найсприятливіший ґрунт для цього — були тільки в зародку: народні низи залишалися взагалі поза впливом античної культури, верхи — засвоювали найвидатніші елементи її — філософію та церковне християнство. З розвитком міського життя і появи-

¹⁾ Про переслідування магії та чарівників в Античному світі див. напр. A b t, Die Apologie des Apuleius von Medaura und die antike Zauberei. Giessen 1908, с. 9 і д. Також Soldan-Heppе. ²⁾ Про це: A. Lang, Magic and Religion. London, 1901. K. Beth, Religion und Magie. Leipzig, 1927. ³⁾ К. Штепа, Нариси, розд. VIII. Е. Кагаровъ, Греческія таблички съ проклятіями. Харьковъ, 1918.

ням буржуазії, елементи античної культури починають припливати до свідомості західних народів ширшим джерелом, між ними ж просякають і патологічні. До того ж вони ускладнюються відповідними елементами зі Сходу, перемішуються з тубільними і в результаті утворюють ту канву, на якій і відбулися відомі процеси відьом.

Широкому розповсюдженню «чорнокнижжя» на Заході в великій мірі сприяв і той еретичний рух дуалістичного і пієтичного офарблення, що пройшов по всій Європі з XIII по XV ст.; маючи свої коріння на Сході, він приріс відтіля вкучі з дуалістичною догматикою і багато елементів вульгарної містики, демонології й магії. Ці елементи переплелися з синкретичними вже елементами античними і в такому вигляді затопили всю Європу. І в цьому полягала велика небезпека для всього дальшого розвитку європейської культури; питання стояло про те, яким елементам античної освіченості взяти перемогу, і, оскільки європейська цивілізація того часу базувалася ще на досить нетвердому ґрунті, можна було чекати перемоги так одних, як і других.

З цього погляду і треба розглядати історію відьомських процесів на Заході: і католицька, і протестантська потім церкви в першу чергу боролися тут за своє власне існування, бо в чарівниках та відьмах вбачали, головним чином, еретиків, непослушних синів церкви, бунтарів проти церковного авторитету; переслідуючи відьом та чарівників, церковна єрархія зводила рахунки зі своїми супротивниками, з революціонерами духу, користуючись несвідомістю маси, яка не могла відрізнити чарівника від еретика; переслідуючи відьом цілими масами, церква вживала методів масового терору, що повинен був відбити охоту від будь-якого вільнодумства, будь-якої неслухняності супроти церковної влади. Але тут є й друга сторона справи: організоване переслідування відьом на Заході починається тоді, коли церква не має вже того впливу на маси, на все життя держави й громади, що раніш¹⁾; переслідування переводиться при підтримці держави й народніх мас, без чого воно було б немислимим²⁾; найбільшої сили досягає воно в Епоху Відродження, епоху найінтенсивнішого всякання в європейську культуру елементів античної й східньої й вкучі з тим епоху зародження і розквіту торговельної буржуазії. Переслідування відьом на Заході було, до деякої міри, і опором тим нездоровим елементам стародавніх цивілізацій, що загрожували задушити здорові їх паростки і повернути весь дальший хід європейського культурного розвитку на погибельний для неї шлях³⁾. Трудно думати, щоб патологічні моменти культури, які знаходили для себе вираз в середньовічному й наступному чорнокнижжі, могли надовго опанувати європейське суспільство; але й за короткий час вони могли б наробити не мало шкоди⁴⁾. Боротьба з ними була, безумовно, необхідною і, з погляду доціль-

¹⁾ Була папа Інноцентія VIII-го вид. 5/XII 1484 — вважається за початок організованого масового переслідування відьом; кульмінація відьомських процесів на Заході припадає на XVI ст. Див. С. Мейер, *Der Aberglaube des Mittelalters*, с. 324. *Soldan-Herre, Roskoff etc.* ²⁾ С. Мейер, с. 317. Н. Сперанскій, *Вѣдьмы и вѣдовство, et olim.* ³⁾ С. Мейер, *Soldan-Herre, Roskoff etc.* ⁴⁾ Пригадаємо хоча б відомого графа Рауля.

ности, цілком законною; форми ж цієї боротьби відповідали тільки загальним умовам того часу.

Повертаючися до України, знаходимо там инший характер переслідування відьом та чарівників, ніж на Заході, і це пояснюється, крім причин, згаданих вище, ще й тим, що самі чарівники та відьми у нас в більшості своїй були також не тими, що на Заході. Аналізуючи уявлення, звязані з вірою у відьом та чарівників на Україні, ми не бачимо там ніяких слідів тієї хвилі антично-східнього чорнокнижжя, що прокотилося по Західній Європі, і було там головним приводом для переслідування відьом. Демонології, в розумінні закінченої теорії, на Україні не утворилося, також, як не докотились до неї й елементи вульгарної демонології античних народів. Демонологія примітивна зберігалася в своїх пережитках на Україні, як і серед инших народів, але в вірою у відьом не була звязаною, принаймні ми не бачимо ніде її яскравих слідів. Де-не-де помічається вплив демонології догматичної, себ-то догматичних уявлень офіційної церкви — в уявленнях про Сатану та його участь в чарівницьких актах. Дуалістичний мотив взагалі виявляється тут дуже слабо, хоча і не зовсім відсутній: можливо, тут відбилися останні хвилі великої дуалістичної течії, що пройшла по Європі; чувається він, між иншим, в уявленні про те, що відьми обов'язково треба вчити якийсь блюзнірський акт, аби набути потрібної їй магічної сили й знання; але цей мотив далеко не є домінуючим в уявленні про відьму¹⁾.

Вся суть цього уявлення полягає в звичайній магічній традиції зо всіми характерними елементами примітивної магії. Віра у відьом на Україні є тільки пережитком цієї магії, і тут саме полягає головна відзнака української відьми від західньої, в уявленні про яку елементи примітивної магії, навпаки, відступили геть перед запозиченою зі Сходу та з античного світу магічно-демонологічною теорією.

В основі всіх заходів примітивної магії лежать найзвичайніснінькі учинки, що при яких умовах дали або могли дати позитивні, дійсні чи уявні наслідки²⁾; позитивний наслідок якого-небудь учинку, бодай цілком випадковий, давав примітивній людині привід думати, що при всякому поновленні першого вона буде мати другий, внутрішній бо звязок двох подій для неї базується на принципі незрозумілого для нас, але визначаючого всю свідомість примітивних закона т. зв. партиципації³⁾, — вони звязують в своїй свідомості такі речі й факти, між якими, на наш погляд, нема нічого спільного. З часом певний учинок цілком втрачує свою, хоча би відносну, розумність і доцільність, але, в силу традиції, він продовжує вживатися в окремих випадках, і навіть в самій іраціональності його починають бачити особливу силу, вона надає йому характер таємности невидимости.

¹⁾ Слабченко, сс. 91 — 92. П. Ефименко, Судь надь вѣдьмою, сс. 378, 400. Афанасьевъ, Поэтич. возр. сс. 477, 480, 481. Д. Зеленинъ, Очерки мифологія. § 10, с. 27. Вятскія сказки 80, № 20. С. Мейер, сс. 239, 40, 245, 255, 65, 66. ²⁾ Beth, Religion und Magie, сс. 132 і д. ³⁾ L. Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures 5. Paris, 1922, сс. 68 — 111. К. Грушевська, З примітивної культури. Київ, 1924, с. 78.

Всі ж операції примітивної магії можна поділити на два головних види: т. зв. Analogiezauber або симпатична магія, себ-то чарівництво через акти аналогічні або подібні до тих, що їх бажають викликати; найкращим і найпопулярнішим зразком тут є кроплення водою, як захід до викликання дощу, де симпатичний характер магії виявляється найяскравіше; взагалі ж прикладів симпатичної магії по аналогії можна було б налічити тисячами. Другий вид магії є чарування над окремими частинами з організму, одягу, і жи тії людини або тварини, що з'являється об'єктом чарування; це магія заступлення, бо магічний ефект досягається тут не безпосереднім впливом на бажаний об'єкт, а через вплив на його замісника, чим би не був цей замісник; відомим прикладом цього виду магії є вживання з магічною метою ляльок, образів людини та тварини, що є об'єктом чарування¹⁾.

Далі магічні операції надзвичайно ускладнюються, при чому це ускладнення відбувається або через комбінацію окремих магічних актів, або через витончення символіки їх, яка иноді приймає цілком своєрідні форми, справжній зміст яких розкрити буває часом дуже важко. Нарешті утворюється уже ціла магічна теорія, що вкупі з демонологією лежить в основі т. зв. чорнокнижжя. До речі, магію поділяють ще на позитивну та негативну, на «білу» та «чорну», в залежності від мети магічних операцій, себ-то чи останні спрямовані на користь людини, чи на зло.

Вульгарна магія належить чомусь виключно до магії чорної, і в цьому полягає одна з характерних її ознак; не менш істотною рисою її є зв'язок її з демонологією, — теорія вульгарної магії покладає головну вагу не на магічні акти самі по собі, як в магії примітивній, а на участь демонів, їх послуги та допомогу; магічний акт, в цій разі, є тільки заходом щоб викликати демонів на послуги, примусити або ублагати їх. Тому й магічні акти втрачають тут свій первісний характер аналогії або символіки, набувають де-далі фантастичнішого, химернішого вигляду, а складність їх робить їх недоступними для широких мас, вимагає спеціального підготування, через що магія стає вже фахом, доступним тільки окремим спеціалістам, які виділяються з загальної маси, замикаються в особливу касту. А коли сама демонологія набуває дуалістичного офарблення, себ-то демони уявляються, як представники й служителі злого начала, магія обертається вже в демонологію, а магічні акти набувають надзвичайно дикого й жорстокого характеру²⁾, чого ми, як правило, не маємо в магії примітивній. З цього моменту магія починає бути явищем явно нелегальним, предметом загального жаху й об'єктом переслідування.

На Україні ми маємо надзвичайно слабкі відбитки вульгарної магії, що була так популярною на Заході. Оповідання про льоти відьом на шабаш³⁾, про стосунки їх з нечистою силою⁴⁾, про деякі блюзнівські акти, необхідні

¹⁾ Beth, op. cit. ss. 137 — 139. ²⁾ C. Meyer, op. cit., s. 279. I. Bizouard, Des rapports de l'homme avec le démon. II, s. 41 і д. Conway, op. cit., т. II, ss. 288 і д. Roskoff, op. cit., т. II, с. 206. Soldan-Herre, т. I, с. 145. ³⁾ C. Meyer, с. 238. Афанасьєв, op. cit., ss. 456, 470, 442, 443. П. Ивановъ, Народн. рассказы о вѣдьмахъ. ⁴⁾ Афанасьєв, op. cit., ss. 477, 480 — 81. П. Ефименко, op. cit., ss. 378, 400. П. Ивановъ, op. cit.

для того, щоб стати відьмою¹⁾, оце й усе, що виказує й у нас вплив антично-східнього чорнокнижжя. У всьому ж іншому ми маємо тільки пережитки примітивної магії. Відьма має силу над явищами природи²⁾, може викликати дощ і сховати хмару, може навіть украсти місяць; в її ж силі здоров'я і добробут людини³⁾: ва своїм бажанням вона може наслати першу ліпшу хворобу, привести людину до смерти, розлучити чоловіка з жінкою, позбавити мужчину мужеської спли; їй підвладні тварини — вона користується молоком чужих корів, портить коней і т. ин.⁴⁾; сама вона може перевертатися в перший ліпший предмет — собаку, клубок, голку і т. ин.⁵⁾. Але все це відьма робить за допомогою таких заходів, що самі по собі не мають нічого злочинного: треба їй видоїти корову, вона втикає колючок у присішок, і з дірки тече молоко, як з дійниці⁶⁾; хоче вона перевернутися на вовка чи на собаку, для цього досить їй лише перевернутися навкруги себе⁷⁾; щоб позбавити сусіда врожаю, вона робить закрутку з колосків на його ниві⁸⁾; зав'яже мотузком сорочку на молодому, і той не зможе вже виконати своїх подружніх функцій⁹⁾. Все це типові приклади примітивної симпатичної магії; ні про допомогу нечистої сили, ні про жахливі учинки для її улешування, тут немає й спогаду. Демонологічний момент виявляється більше в посмертній діяльності відьом¹⁰⁾, але й тут ми маємо скоріше уявлення примітивної, чим чорнокнижної демонології. Примітивний характер відьомської магії визначає й ті обереги, що вживаються проти відьми: кінська голова, собака-ярчук, удар на відліг, цього досить, щоб захистити себе від відьомських чар¹¹⁾; іноді, правда, виступає тут і такий момент, як церковний двій, молитва, хрест тощо, але це натуральний вплив християнства.

Відсутність яскраво виражених дуалістичних мотивів, відсутність моменту ереси і апостасії, в уявленнях про відьом на Україні, і навпаки означено-примітивний характер цих уявлень, вкупі зі всім культурно-історичним оточенням старої України, є причиною особливого, відмінного від Західньої Європи, ставлення у нас до чарівників та відьом. Відьма на Україні була цілком аборигенною, цілком зрослася зі всім споконвічним світоглядом і побутом, була невідбирною належністю їх, щоб можна було переслідувати її, як таку, без огляду на її діяльність; тому ми й не маємо переслідування не відьмацтва самого по собі, але тільки тієї конкретної шкоди, що могла бути його результатом. В міру ж просякання на Україну окремих елементів західнього світогляду, окремих моментів культурного руху Західньої Європи,

¹⁾ Ibidem. ²⁾ Пѣтуховъ, op. cit., с. 94. Афанасьевъ, т. III, с. 442—43. Потребня О мифич. значен. нѣкотор. обрядовъ и повѣрій. М., 1865, сс. 289—90. Смирновъ, op. cit., с. 233. Сумцовъ, Культурныя переживанія. П. Ивановъ, op. cit. Західні паралелі. у С. Мейера, сс. 237—248. Beth, op. cit., с. 131. J. G. Frazer, Folk-lore in the old Testament, London, 1919, т. II, сс. 485 та инш. ³⁾ Афанасьевъ, Забелін, Новомбергський, Иванов, Ефименко, Антонович та инші, в цит. творах. Аналогії у С. Мейера сс. 237 і д. Beth, с. 134. Lang, сс. 3, 10, 16, 46 і д. Frazer, Roskoff, Soldan-Нерре, Bizouard, Н. Сперанський та инш. ⁴⁾ Ibidem. ⁵⁾ Ibidem. Особливо багато фактів наводить Иванов, op. cit. ⁶⁾ Ibidem. ⁷⁾ Ibidem. ⁸⁾ Ibidem. ⁹⁾ Ibidem. ¹⁰⁾ П. Ефименко, Ущри. „К. С.“, т. VI, с. 376. Афанасьевъ, сс. 482, 557. Д. Зеленинъ, § 10, с. 27. С. Мейер, с. 347 ¹¹⁾ Ивановъ, op. cit. Афанасьевъ, op. cit., с. 496. С. Мейер, сс. 248, 251, 253 і далі.

і уявлення про відьом втрачують у нас по волі свій примітивний характер і все більше набувають типових рис західніх поглядів, відповідно до того міняється і ставлення до відьми громади, починають уже де-не-де палати огнища, і коли б це було хоча би століттям раніш, безумовно, і Україна, і Росія не були б винятком в хвилі відьомських процесів, що прокотилися по Європі від XIII до XVII ст., однакові бо причини породжують і однакові наслідки. Західні ж впливи починають діяти на Україні з особливою силою тільки тоді, коли рух, що мав одним із своїх проявів процеси відьом на Заході, уже доходив до свого кінця.

Вже після закінчення цієї статті повнайомилися ми з надзвичайно цікавою розвідкою К. М. Грушевської «З примітивного господарства» («Первісне Громадянство» — 1927 р., в. 1 — 3, сс. 9 — 42), де автор висловлює думки, близькі до наших, щодо поставленої нами проблеми, і наводить факти, що стверджують наші висновки; на стор. 12: «Відьми в народних повір'ях... не становлять виразної антитези до так би сказати цивільної суспільности. Се торкається і їх громадського стану і їх діяльности. Маніпуляції й замовлення, якими ділають наші відьми, се все засоби, що в тій, або иншій сфері в різних обставинах і часах мусили вживатися всією суспільністю...»

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ДВА ЦЕНТРИ ЕТНОЛОГІЧНОЇ НАУКИ.

(З подорожніх вражінь).

Коли не рахувати періоду самого нагромадження матеріалів,⁹ що для етнологічної науки тривав особливо довго, бо більше як дві тисячі літ, рахуючи хоч би від одного з перших описувачів чужостороннього побуту, Геродота, — то нинішню науку про життя народів треба вважати цілком дитиною революційного XVIII—XIX століття. За сей період, що був часом завершення перебудови наукового світогляду з старих теологічних фундаментів на нові підвалини еволюційної теорії, ціла низка великих дослідників, захоплених новими поглядами, як Конт, Спенсер, Морґан, заходилися приєднати науку про життя суспільств до тих могутніх засобів знання, що мали розбити старий статичний образ людського світу, втягаючи його в круг решти всезміяної природи. Так отже після довговікового приготування наука про суспільства, що довго не могла сформуватися як систематична дисципліна, родилася нарешті революційною наукою. Зростаючи і розгортаючись ся наука в значній частині своїх робітників заховала й на далі отсей свій звязок з еволюційною теорією як власну, постійну рису. Зокрема у Франції, де дослід громадського життя має таку довгу традицію, віткану з великих науково-революційних імен як Руссо, Кондорсе, Сен-Сімон, поступовий напрямок в дослідженню людського побуту не зазнав значнішої реакції, яка б пробувала вирвати народознавство і суспільствознавство з системи інших позитивних знань і скермувати його в протилежну сторону. Але в деяких інших краях, особливо в американській та німецькій науці, така реакція позначилася з кінцем XIX-го і з початком XX-го ст., і в німецькій науці набрала найбільш виразного, можна сказати найагресивнішого характеру. Де-далі ці реакційні риси загострюються все більше і хоча не охоплюють широких дослідницьких кол, але тим ясніше виступають в концентрованій акції окремих груп, що переходять у все рішучішу боротьбу з науковим еволюційним напрямком. Кінець кінцем в останнім десятилітті XIX ст. викристалізовується своєрідна хронічна полеміка між двома теоретичними позиціями: новішою антиеволюційною і старшою, разом з тим поступовішою, що продовжує еволюційні традиції основоположників сеї науки.

Між різними відтінками і ступнями обидвох напрямків виступають дві найбільш консеквентні чи найкрайніші групи представниці двох ворожих позицій, що раз-у-раз притягають нашу увагу розбіжним ставленням до окремих проблем і до основних тез науки про суспільства.

У Франції еволюційна соціологія Конта знайшла собі продовжувателів в чималім гурті талановитих і продуктивних дослідників, об'єднаних навколо

соціолога Дюркгема, фундатора соціологічної наукової методи, що й надала сьому гуртові назву французької соціологічної школи. Не була це школа в тісному розумінню слова, бо гурт не творив ніякої педагогічної колегії, а скорше — робоча громада, що обробляла різні ділянки суспільного життя народів в його окремих проблемах і складала поволі цілу систему знання, об'єднану методою і певною робочою дисципліною. Ся організованість, позбавлена яких-небудь офіційних педагогічно-урядничих рамок, сполучена з великою силою переконання та з імпозантними і позитивними здобутками, притягала все нові сили, співробітників і учнів, розгортуючи приватний учений гурток в поважний науковий напрямок¹⁾. Наявним виразником праці гурту став з 1896—7 р. почавши часопис щорічник *L'Année Sociologique*, що поруч серії дуже цінних розвідок (*Memoires originaux*) давав суцільний критичний огляд всієї біжучої літератури на народознавчі і зокрема громадознавчі теми. Так він з'явився немов критичною соціологічною енциклопедією, незвичайно імпозантною своєю ідейною єдністю й багатством фактичного знання та наукової мисли.

В передмові до першого тому сього видання видавець себ-то Е. Дюркгем визначив, що *L'Année Sociologique* не збирається стати тільки самим бібліографічним покажчиком соціологічної літератури: ся література була тоді не настільки ще багата, аби вимагати сього. «Бракувало соціологам не такого покажчика, а постійної інформації про досліди спеціальних наук — історії права, морали, історії релігії, моральної статистики, економіки і т. и., бо в них знаходяться матеріяли, з яких має будуватися соціологія. Служити сій потребі, се й буде завданням сього видання». «Нам здавалося, пише видавець, що в сучаснім стані соціологічної науки се найкращий спосіб прискорити її розвиток. Дійсно, відомості, що повинен мати соціолог, коли він не хоче обмежитися пустими виравами діалектики, настільки широкі і різноманітні; факти, що йому потрібні, такі численні і розсипані так далеко, що буває трудно їх зібрати і завжди є риск проминути щось важливе. Тому бажано щоб якась підготовча праця робила ці факти приступнішими для зацікавлених. Нема сумніву, що в міру того як соціологія буде спеціалізуватися, лекше буде кожному фахівцеві здобути необхідну ерудицію для тих питавь, що його обходять; але поки що до сього ще дуже далеко. Поки що існує ще забагато соціологів, що говорять догматично про право, мораль, релігію, на підставі цілком випадкових відомостей, або з самими засобами натуральної філософії, начеб-то не підозріваючи, що вже зібрано чимало документів про ці питання історичними та етнографічними школами Англії та Німеччини. Тому не буде зайвим ділом періодично пророблювати інвентар всіх сих джерел, вказуючи хоч побіжно, що може взяти з них соціологія для себе».

«Але й незалежно від впливу на думки й досліди, ці аналізи окремих спеціальних праць, що доповнюють одні одних, дадуть живіше враження і точніше поняття про суть колективної реальности, ніж загальні фрази будь-якого філософічного трактату».

¹⁾ Дяв. Акад. М. Грушевський, *Відродження французької соціологічної школи, „Первісне Громадянство“, 1926, вип. I—II, с. 112.*

«Окрім того нове видання повинно також наблизити соціологію до спеціальних наук, що стоять занадто далеко від неї на шкоду собі і їй—допомогти соціології використовувати їхні дані для себе і вказувати тим наукам на користь, яку вони можуть мати використовуючи й собі методи і засоби соціології».

Для виконання таких широких завдань треба було прийняти певну методу критики, що не сходилися «з прийнятою думкою про критику, як про суддю, що вносить вирок і класифікує таланти. В дійсності тільки наступні покоління, каже Дюркгем, зможуть давати таку класифікацію — яка до речі немає вартости для науки. Наша ж роля повинна обмежитися тим, щоб виділяти в аналізованих творів об'єктивно вартісне, себ-то визначати інтересні факти, обіцяючи погляди на справи, все одно чи вони будуть цінні своєю власною вартістю, чи можливістю інтересних дискусій»¹⁾.

Зарисувавши так широко програму своїх робіт, часопис опинився зразу на дуже відповідалній і досить трудній позиції, що мало надавалося на те, аби зробити з нього всесвітнього улюбленця. Навпаки, скоро вияснилося, що часопис матиме чимало ідеологічних противників, тим гостріших чим дальше вони стоять від концепції суспільства як колективної дійсности, і його життя як об'єктивно даного процесу, підлеглого незалежним від індивідуальної волі законам і не відмінного від решти природи.

Зрозуміло, що ці тези знайшли гострий опір в індивідуалістичних, анти-еволюційних течіях різних типів і різних ухилів. Але найгостріше з усіх народознавчих напрямків виступила проти Дюркгемістів згадана вже течія німецької етнології, якій судилося зайняти досить визначне місце в історії народознавства, під проводом католицького місіонера і письменника Вільгельма Шмідта. Власне в сих двох гуртах за останні десятиліття народознавства ми й маємо ніби дві кульмінаційні точки етнологічної мисли, що опановують кожне з свого боку численні наукові простори, залишаючи місце для посередніх теорій і незалежних шукань, але домінуючи над ними вирівністю своїх позицій і своєю протилежністю — немов два ідеологічні полюси.

Що йно згаданий провідник сього антиеволюційного полюсу, Вільгельм Шмідт, талановитий і заслужений лінгвіст, незвичайно активний і щасливий організатор, зайняв помітне місце в етнологічній науці як керівник місійної школи в Санкт-Габрієль, коло Mödling в Долшній Австрії. Ся місійна школа з'явилася з початку без якого-небудь передузятого науково-теоретичного заміру. Католицький священник Арнольд Янсен (1861—1909), що заснував в 1875 році місійне товариство Слова Божого, Societas Verbi Divini, і організував його перший місійний дім Святого Михайла в Steyl в Голандії, не мав очевидно ніяких власних етнологічних теорій. На філіяльний дім у Медлінгу він дивився також тільки як на засіб для поширення своєї релігійної акції в католицькій Австрії та використання тутешніх сприятливих обставин на збільшення кадрів проповідників католицтва в «поганських краях». На се й засновано 1889 р. місійний дім Ст. Габрієль — «для звеличання Св. Духа, на добро католицької церкви і для поширення її благословення між наро-

¹⁾ L'Année Sociologique, publiée sous la direction de Emil Durkheim. Première année 1896—1897, Paris 1898. Незмінний переклад 1927 року, с. I—VI.

дами, що його ще не знають — та на користь Австрійської держави». Але з хвилиною приходу до місіїного дому В. Шмідта, в 1895 р. до сих чисто релігійних, чи релігійно-політичних завдань прилучилася ще й певна наукова мета. Від сього моменту патрон «дому», св. Гавриїл, що мав боротися зі змієм невірства, мусів звернути свою грізну зброю і проти гидри еволюціонізму: місіїна школа мала стати огнищем протиеволюційного народознавства. З року на рік з кола учнів виступають все нові етнологічні робітники і озброєні солідним знанням виходять на евангелізацію й дослідження все нових примітивних суспільств. Спочатку працюють в складнім східньо-азійським світі, далі серед півкультурних західньо-африканських суспільств, а потім у все трудніше доступних, примітивніших громадах Нової Гвінеї, Огненної землі, Малаки, міняючи поле діяльності згідно з наказом товариства. З сих експедицій повертають додому з новими великими запасами практичного знання, як будучі вчителі нових генерацій місіонерів-дослідників — та енергійних полемістів на ґрунті теоретичних питань етнології. Збільшуючи і зміцнюючи свій науковий осередок, ся зростаюча громада й творить нарешті перший кадр співробітників нового часопису, що засновує В. Шмідт 1906 р. н. з. «*Anthropos — ephemeris internationalis ethnologica et linguistica*, як каже підзаголовок¹⁾. Він має своєю метою «висупнути на перший плап індивідуалізм одиниці, та нищити поняття стадного духа чи людини en bloc», «розповсюджувати теорію культурних кругів і розроблювати проблеми карликуватих народів», і своїми висновками «нівечити Геккелянізм» — себ-то боротися проти еволюції і колективізму в науці про суспільства²⁾. Як бачимо, програма більше негативна, полемічна ніж позитивно робоча, хоч в дійсності тут потім було зроблено чимало й позитивного діла. Лінгвістичний авторитет Шмідта і безсумнівне фактичне знання, що зібралося в мурах Ст. Габрієля завдяки місіонерській роботі, притягли чимало й цілком об'єктивних співробітників до тутешнього часопису, що своєю працею й іменами надавали йому все більшої авторитетності і висовували на позицію поважного етнографічного часопису, без якого все трудніше стає обходитись усім що займаються низько культурними суспільствами. Але разом з сею позитивною науковою діяльністю „Антропос», вірний своїй програмі, заховав певну полемічну воєвничість, найвиразніше скермовану проти «французької соціологічної школи».

Боротьбу з нею круги Антропоса, а спеціально прихильники так званої «культурно-історичної методи в етнології»³⁾ (себ-то група найближчих прихильників і учнів Шмідта, що приймають його погляди й теорії без будь-яких застережень) вважають очевидно за діло необхідне і корисне, тому і стараються не проминати ніякої нагоди для підкреслення отсього воєного стану. Війна тут слово властиво не цілком відповідне, бо кампанія має

¹⁾ Див. нашу рецензію на оден з річників і загальну характеристику часопису в „Україні“ 1925, кн. 3. ²⁾ Властиво боротьба проти колективізму більше важить в Антропосі, ніж боротьба проти еволюції, хоч більше говорить про неї. Тому і ми йдемо в своїм огляді за сею термінологією. ³⁾ В українській науці культурно-історична метода в етнології в Шмідтовому розумінню знайшла собі недавно прихильника в особі галицького етнографа о. Кс. Сосенка, що притримується її в своїх працях; спеціальних праць про сей етнологічний напрямок не знаємо у нас.

більше односторонній характер. Тимчасом як культурно-історична школа Шмідта веде отсю негативну критику своїх ідеологічних противників дуже енергійно, полемізуючи проти еволюціонізму, колективізму, зокрема против французької соціологічної школи—франц. соціологічна школа до останнього часу не вступала в полеміку, продовжуючи свою творчу роботу й ігноруючи ворожі напади на сі методологічні тези. Ся тактика ігнорування хоч ніяк не може вважатися ознакою слабшости з боку французької соціологічної школи, з боку «Антропосу» часто використовується для підкреслення своїх власних успіхів, для підсилення—любленого в тутешніх колах твердження про «ліквідацію» еволюціонізму. Дуже характеристична для снх наступів фраза В. Шмідта в передмові до його великої праці, написаної спільно з його найближчим товаришем і наступником після виходу Шмідта з Ст. Габріель, Вільгельмом Копперсом—«Völker und Kulturen». В сій книзі, що ніби являє собою синтезу їх етнологічних здобутків і результати критичних боїв з еволюціонізмом, Шмідт оповідає про запросипи його і Копперса видавництвом Allgemeine Verlagsgesellschaft, щоб вони написали для колективної праці «Der Mensch aller Zeiten», (де вже був виїшов антропологічний і преісторичний нарис Біркнера і Обермайєра) другу—етнологічну—частину, і підкреслює свою неохоту до сього завдання. Мовляв в тих часах «западно вже була захитана і близька до упадку ціла будова еволюційної етнології і той хто працював над сим упадком мусів бачити, як скоро вона завалиться. Показувати ж перед широкими колами сю руїну не здавалося приємною роботою». ¹⁾ Се твердження в ріжних видах повторювалося потім безліч разів в тутешніх виданнях як оптимістичне гасло в роботі, і треба признати що найближчі часи по тім моменті, на який натякає Шмідтова фраза, могли тільки посилити се його переконання. Найвиразніший представник сього зруйнованого еволюціонізму, Дюркгейм «L'Année Sociologique», спинилося в 1913 р. випустивши дванадцятий том за 1912 р. і наступний том вже не виїшов через вибух світової війни. В війні більшість співробітників часопису були на фронті і продовжувати часопис в їх відсутності було неможливо, по війні ж їх вернулася тільки частина і в таким здештованім вигляді гурт знов таки не міг братися за поновлення такого важкого і вибагливого часопису як L'Année. За сей час помер і провідник Е. Дюркгейм 1916 р., і його «школа» могла вважатися дійсно розбитою.

Тимчасом «Антропос» виходив регулярно далі і його воевничча братія, хоч і втратила через поразку центральних Держав одно з своїх цінних завойовань—місійну станцію в Того, в Західній Африці (її перейняли французькі монахи проповідники), але взагалі не потерпіла від війни скільки небудь серйозно. Зараз же по війні, не вважаючи на економічну скруту, з місійного дому Святого Гавриїла виряджено кілька експедицій у важливі з етнологічного погляду примітивні провінції, з більше науковою ніж проповідницькою метою, як от експедиція Копперса і Гусінде до Огнеземельців, що не мала на увазі евангелізації сього вмираючого народця, а тільки його вивчення.

¹⁾ Der Mensch aller Zeiten B. III; Völker und Kulturen, Erste Teil, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker von W. Schmidt und W. Koppers, Regensburg, c. 1.

Поруч з сею колективною роботою Ст. Габріель розвинув і велику видавничу діяльність. Вийшов перший том монументальної історії релігії В. Шмідта, де об'єднано і оброблено великий етнологічний матеріал на оправдання твердження про первісність монотеїзму¹⁾. Поруч з часописом «Антропос» починає виходити серія монографій — *Ethnologische Bibliothek, internationale Sammlung ethnologischer Monographien*. Про найважливіший же здобуток вже згадано. Це безумовно той перший том *Völker u. Kulturen*, що дав закінчений вираз етнологічних теорій «культурно-історичної школи», як вона себе називає, і разом з тим забезпечив її теоріям найбільше поширення в краях німецької мови, бо видання мало популярний, загальноприступний характер.

Сей перший том вложено з чотирьох частин: I, історії етнології, В. Шмідта; II, історії людського суспільства, його ж; III, історії людського господарства, В. Коппера і IV, техніки некультурних народів (*die Technik der Naturvölker*) Д. Крайхгауера. Участь Шмідта в роботі найзамітніша, її історична частина її, дуже цінна своїм фактичним багатством (хоч і дуже тенденційна в освітленню головних етнологічних течій), і друга частина — соціологічна, мусіли мати глибокий вплив на однодумців сього гурту, на скристалізування їх гадки і на вплив її на зовні. Це позначається на сій самій книзі. Як звісно, «культурно-історична метода» в етнології примикає до Ратцелевої теорії «культурних кругів» — тільки Шмідт розуміє їх дещо инакше. Соціологічна частина книги і дає отсю нову систему культурних кругів, як її виробили праці і досвід культурно-історичного гурту. Шмідт намічає сих кругів сім, в такім от порядку, що в де чому збігається з Гребнеровою системою, хоча часто й відходить від неї і сеї ж схеми держиться господарча частина Копперсова. Ся схема така:

Екзогамно-моногамний круг, що в тексті звичайно називається скорочено «пракультурою» — *Urkulturkreis*. Характеризується він перевагою родинного фактора в громадським життю, моногамною формою родини, вірою в одного бога, збирацьким господарством та дерев'яним струментом (луць) з участю дикого каменя. Сюди належать розуміється малорослі породи: африканські, південно-східньо-азійські, та пейлонські Ведди.

Друга культура — екзогамний полово-тотемний круг, себ-то культура моногамної сім'ї і поділу громади на половини, що кожна з них має свій тотем (*sex-totem* за термінологією Фрезера). Сюди зараховано Тасманійців і східньо-австралійських Курнаї, що мало різняться від попередньої культури, хиба що вжитком палеолітного знаряддя. Вони мають особливе кошикарство та церемонії дозрілості з каліченням. Релігія монотеїстична, «мало анімізму і натуризму, не забагато магії». Тасманійці ховали своїх покійників на деревах, але сей звичай, що в иншім місці вважається рисою сонцепоклонства, в звязку з сим кругом не толкується ніяк.

Круг екзогамно-рівноправний, за Гребнером культура бумерангу, розсипаний по східній Австралії і Океанії, в долині Ніла (старі Єгиптяни вживали теж бумеранга) і в південно-західнім Судані. Всі ці три круги зустрічаються і в центрі Південної Америки.

¹⁾ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*.

Екзогамно-патріархальний круг або тотемічна культура, існує почасти в Океанії і на австралійських побережжах, у Батаків і Дравіда, в Судані за винятком Пігмеїв і Хамітів. Перевага списа, соняшна релігія, тотемізм.

Екзогамно-матріархальний круг — існує в чистім вигляді тільки на Сундайських островах.

Вільно-матріархальний круг в Індії і Океанії — характеризуваний «великими домами». — Сі два патріархальні круги в сполученню, як нове ціле, захопили деякі африканські землі. Вільно матріархальний круг репрезентований також на північній сході Південної Америки.

Останній, семий — вільно-патріархальний круг — обіймає південну Азію, суданську культуру і прото-полінезійську культуру. Сей круг стоїть вже в зв'язку з високими культурами, що мали на нього вплив.

На думку культурно-історичної школи сі культурні круги цілком розвивають еволюційні серії окремих культурних явищ, що мовляв виходять від одної «елементарної думки», як казав Бастіан. Замість одностайних низок культурних форм, що вважаються еволюціоністами за ступені безперервної еволюції, розвитку певного явища, ся школа висуває «історичні фактори» вандрівки культур і запозичення, що відбувалися між суцільними культурними комплексами. Во на думку Шмідта сі комплекси розгортаються рівномірно самі в собі, тому порівнювання окремих складників різних таких комплексів між собою не дає ніякого права на які будь висновки щодо вищости чи нижчости даної форми з еволюційного погляду. Цілі культурні комплекси часом покриваються другими такими культурними кругами, часом два круги змішуються, або один круг врізається в середину другого і тим розбиває старший круг, але все се діється в силу ступневої вандрівки сих кругів зі спільно правітчинни (правдоподібно Азії) в міру осідання на різних континентах. Вандрівки ж окремих елементів культур чи запозичення окремих частин культури не грають помітної ролі.

Все се дає досить логічну систему, що одначе в своїй педантичності нагадує трохи ті самі еволюційні серії, проти яких вона воює (до речі, ледви чи хто-небудь з етнологів обороняє їх ще в тому штучному вигляді, як се представляє Шмідт). Тільки перекладає їх з вертикального напрямку на горизонтальний: в розвитку культур на їх історичні пересування. Але при сім т. з. «формальний критерій» означення кругів часом відбивається прикро на чіткості сього історично-культурного напрямку. Так напр. до третього культурного круга, бумерангової культури, як одної історичної цілости, приділено і збирачів Австралійців і Негрів західнього Судану, рільників і купців, що виробляють залізні ножі подібною до бумеранга форми. До сього ж круга належить і щит-палиця, *Parierschild*, що на думку Шмідта являється первісною формою щита — тоді як широкий щит належить до п'ятого круга. Тимчасом трудно заперечити, що між бумерангом та кривим ножем і сими двома щитами є цілком виразне еволюційне відношення, тільки штучно затушоване тим, що перші два явища стоять в одному крузі, а другі два — в двох різних кругах. Та й трудно взагалі затушувати той факт, що в багатьох випадках сей поділ на круги тільки маскує виразно еволюційні відносини.

Так круги V і VI раз-у-раз являються слабо розмежованими, бо представляють однородні явища різного степеня диференціації і розвитку. Так само й патріархальні круги IV і VII, що штучно розділяються двома матриархальними кругами (V і VI), тимчасом коли і ті і сі являються в головному двома протилежними еволюційними серіями з різними шаблями розвитку. Так ціла ця система кругів, борючись проти еволюції, кінець кінцем раз-у-раз збивається на еволюціонізм, тільки замість ступневого розвитку окремих культурних елементів подає розвиток цілих конгломератів, і через те в багатьох випадках сі серії виходять ще штучніші ніж оті закинені вже нині *Evolutionsreihen* наївного еволюціонізму. При тім питання вандрівки окремих культурних елементів, питання дійсно важне, що його вагу признають все більше і етнологи еволюціоністи, лишається без висвітлення, і конкретний дослід вандрівки культур мало посунений наперед. Загалом же вага *Völker und Kulturen* безумовно велика саме тим, що роблячи підсумок здобутків культурно-історичної методи, ця книга викриває всі слабкі пункти і недостачі зроблених дослідів та вказує на потребу дальших докладніших, детальніших і вільніших від теоретичних передузятостей студій. Провізоричність висновків сеї книги цілком ясна хоч би з таких моментів, як твердження Шміда, що в Південній Америці IV-й круг являється старшим, бо він лежить більше на південь, згідно з міркуваннями, що найстарші круги сидять звичайно на найдальших кінцях мандрівних маршрутів народів. Тут пояснено давнину сього круга далекістю від вихідного пункту—північного азійсько-американського шляху, котрим мовляв йшло заселення Америки.

Але тепер, коли в колах культурно-історичної школи в звязку з новими дослідями все більше приймають думку, що заселення Америки велось не лише з півночі, але з півдня, сей аргумент тратить всяку силу. Не можна заперечити і того, що система поділу землі на обмежену кількість культурних кругів без узгляднення Північної Америки, тому що дослідники культурно-історичної школи не займалися нею, могла мати тільки дуже гіпотетичне значіння що одначе не позбавляло її наукової експериментної вартости. Ся нетривкість системи виявилася вже в тім, що два роки по виході *Völker und Kulturen* сам Шмідт повносив цілу низку поправок до сеї системи, перегруповуючи свої круги за іншими критеріями і з притягненням американського матеріялу. Всіх кругів вийшло тепер одинадцять і їх поділено на три ступені: Перший обняв зазначені три перші круги, при чому між другим і третім вставлено ще один—північний круг, з палеазійських народів і малорозвинених культур Каліфорнії.

На другий ступінь поставлено попередні круги четвертий і п'ятий та додано ще один кочовницький (тут він на першому місці II, 1): Уралоалтайці, Арійці, Семіти і Хаміти. До бувшого п'ятого (II, 3) додано деякі північно-американські народи матірнього права.

Третій ступінь має чотири круги, з яких тільки другий (III, 2) відповідає шостому старої системи, дещо з сього ввійшло до третього (III, 3), зрештою до сього ступеня приведено і старинні високі культури—Єгипет, Фінікію (разом з архаїчними мексиканськими і перуанськими культурами: III, 1); в останній круг уведено Індію, Китай, Месопотамію, Середземну культуру,

пізню єгипетську і високі американські культури¹⁾. Сей конгломерат народів дуже пагадує варварський ступінь старих еволюційних серій, і робить враження, що гонючись за вичерпливістю своєї системи кругів історично-культурна школа, таки впадає знов в «еволюційну ересь».

Не вважаючи на сю хисткість здобутків, суб'єктивна оцінка *Völker und Kulturen* з боку самої культурно-історичної школи була і лишилась дуже висока. Так колишній Шмідтів співробітник Ф. Гестерман говорить про сю книгу як про революцію в етнології, що вимагає рішучого вибору між двома світоглядами, знищуючи «старий» еволюційний і виставляючи «новий», «історичний». Сі наслідки книги він виголошує в патетичнім тоні. Історія захитана в самих своїх коріннях; Геккельянство дивуючись бачить первісного чоловіка відсуненого безконечно далеко від звірячого царства; соціологія оточується етичним ореолом, що ставить наших міністрів освіти перед необхідністю наукових подорожей, які можуть відбитися на реформах нашого навчання, заціплюючи чисті етичні норми примітивного виховання нашому сучасному світові²⁾.

Все се здається йому необхідним висновком — коли тільки наука поставиться відповідно серйозно до сих відкритть. Але мовляв існує і друга альтернатива і вона, як каже Гестерман, більш імовірна, а саме—що наука пройде мовчки повз сі відкриття. І в дійсності *Völker und Kulturen* таки не викликали великої дискусії, хоч їх фактичний матеріал знайшов своє місце в науковій коморі і використовується жваво як популярними працями так і поважними науковими дослідями. Адепти культурно-історичної школи вважають се виявом її авторитету. До вже згаданих її успіхів слід додати також сподіване покликання на першу катедру етнології у віденським університеті Шмідтового заступника в Ст. Габріель, В. Копперса: се проложить культурно-історичній методі дорогу до широкого кола студіюючої молоді і в австрійським університетським світі. Визначним успіхом школа вважає також збірники на честь шістьдесятиліття В. Шмідта, що було одночасно великим святом його школи. До сього свята приєдналася імпозантна група великих наукових імен, що не будучи всі «антиеволюціоністами» зложили тут свою пошану до провідника культурно-історичної школи³⁾.

Так от останні літа перед війною і по ній були дійсно часом успіхів сього етнологічного центру, що хоч і не означали в ніякій мірі повного зруйнування еволюційної етнології, тим не менше загострили ще більше ту боротьбу між двома центрами, що ми зазначили вище. Бо коли за французькою соціологічною школою лишається цільний контакт з поступом усеї наукової думки і гостре об'єктивне сприймання соціального процесу, вільне від моралізуючих оцінок, що раз-у-раз пробивається у культурно-історичних дослідників, то—школа Шмідта переважає своїм практичним знанням примітив-

¹⁾ *Les cercles culturels*, Paris, Geuthner, 1926. Переклад Кс. Сосенка, Етнологійні культурні округи, Львів, 1928. ²⁾ F. Hestermann, *Umsturzbevegung in der moder- nen Völkerkunde, Gesellschaftslehre und Religionsvergleichung*, Folia Ethno-Glossica-Hamburg 1925, Oktober s. 10. ³⁾ *Festschrift für P. W. Schmidt*, Mödling 1928. Збірник складено з 76-и статей між иншим Гребнера, Горнбостля, Крікеберга, Льові, Менгіна, Проїсса, Ріве, Шпанна і инших заслужених дослідників.

ного побуту, полевим досвідом. Се й дає їй в руки найважчий закид проти «соціологів», дозволяючи докоряти їм браком безпосереднього знайомства з примітивними і використовувати сей аргумент на свою користь.

Дійсно, се аргумент важливий і його вагу відчувають певне і ті проти кого його звернено. Певна річ, що цінно було б запобігти сьому закидові, хоч на сю тему й не говорилося багато в кругах французької соціологічної школи. Як сказано, з війни ся школа вийшла ослаблена, розбита і здавалося — ледви чи могла що зробити в сім напрямку. Але в дійсності вийшло краще ніж можна було сподіватися — панахиди по ній були зовсім передчасні, не тільки з огляду на її власну життєву енергію, але й на її так би сказати — міжнародню позицію. По більше ніж десяти літах перерви *L'Année Sociologique* обставини наукового життя проголосили необхідність сього органу: журнал вертається до буття з незменшеним авторитетом, в старому хоч і зменшеному складі співробітників, більш того, він відроджується при участі ріжних чужоземних організацій, що визнали життєву потребу існування сього щорічника-критика. Новий випуск *L'Année Sociologique* витають як найвизначнішу подію в соціологічнім науковім життю по війні дослідники й видання далекі від Дюркгеізму. Висловлюють своє задоволення, що сей часопис заповнить знов ту болючу прогалину, яка існувала в соціології за браком ясного об'єктивного погляду *L'Année* на біжучу літературу. Звісний англійський етнолог Р. Р. Маретт «рискуючи здатися непатріотичним» витає воскресіння заслуженого органа Дюркгема, вказуючи на цінний вплив його на англійську науку, і на все те важливе, що може вона ще здобути від Дюркгеістів¹⁾. Великий попит на часопис виявляється і в тім що видавництво спромоглось передрукувати всі старі томи сього журналу від початків його існування — явище що рідко трапляється в житті періодиків!

Але ще важливішою ніж відновлення і успіх часопису була для французької соціологічної школи та нова можливість стати ближче до дослідницької роботи в полі, що відкрилася для неї з заснованням в Парижі Французького Етнологічного Інституту при паризькім університеті в 1925 р. Організацію сеї важливої установи члени колишнього Дюркгемового гурту можуть цілком вважати своєю заслугою. Вони підносили потребу такої школи протягом довгих років, і перший статут її був вироблений Марселем Моссом ще в 1914 р. Постаралися придбати для нього й фонди, головно з засобів французького управління колоній, а також від закордонних, головно американських науково-філантропійних інституцій. Нарешті в хвилю його появи надали Інституту й його духовий образ, означили напрямок його праці і методи досліду. На чолі Інституту став один з найвидніших членів гурту Л. Леві-Брюль, автор визначних і багато обговорюваних книг про розвиток розумового життя людини. Його праці про примітивне думання і про соціологію морали по важливості тез і по силі вражіння, що вони викликали, можуть бути названі революційними. Головний провід в етнологічному навчанні, метод в етнології, описову соціологію, взяв на себе фактичний наступ-

¹⁾ R. R. Marett, Greeting to l'Année Sociologique N. S., The Sociological Review, 1926, № 2.

ник Дюркгема, його племінник, М. Мосс, редактор *L'Année Sociologique* і головний тепер речник гурту. З інших співробітників *L'Année* взяли участь в Інституті Fauconnet, Granet, Maunier й ін.

Правда, можна думати, що перевага в роботі Інституту таких теоретичних соціологів, позбавлених полевого досвіду як Леві-Брюль і Мосс, могла б некорисно відбитися на сій установі, даючи їй доктринерський, далекий від живих потреб ухил — шкідливий для завдань школи, що повинна готувати людей до роботи на ґрунті, польових дослідників і колоніальних урядовців. Але се побоювання виявилось зайвим, і навпаки — в теперішнім своїм сформованім вигляді Інститут власне робить вражіння великої близькості до життя, що виявляється в тонкій диференціації його програми і в великій кількості спеціалістів дослідників, що її ровробляють. Секретар Інституту і викладач антропології, наш шановний співробітник П. Ріве, директор етнографічного музею в Парижі і редактор цінного *Journal de la Société des Americanistes* один з прекрасних знавців примітивного світу, що розробив багато складних питань культур примітивної Південної Америки і Океанії та передісторичного Старого Світу. В сих своїх дослідах він витворив своєрідну методу, що являється щасливим сполученням еволюційного напрямку з історичною методою¹⁾ і вже сама його присутність в Інституті гарантує сю школу від закидів «соціологічної вузькості». Інші спеціалісти знавці примітивного світу забезпечують Інституту потрібну об'єктивність, як африканістка (спеціалістка мов Банту) Л. Номбургер, знавець мадагаскарської культури Жульєн (Julien), дослідник негрського фольклору Лябуре (Labouret), згаданий вже сінолог Гране²⁾ і ін.

Вони забезпечують новій школі ту різнородність і пластичність, якої може в початках і бракувало французькій соціологічній школі, що своїми заходами допомогла з'явитися сьому першому французькому етнологічному інституту. Немає сумніву, що співпраця в Інституті з його різними потребами наблизить ще ближче до життя і саму французьку соціологічну школу, згладжуючи її деяке теоретизування з одного боку, та втягаючи все нові проблеми в круг її дослідчої програми, з другого.

Що бажання не застигати в старих рамках у неї є, се показує між иншим стаття М. Мосса в *L'Année* т. II, вип. 1, 1927, що критикуючи хиби старої соціологічної систематики запропонованої Дюркгемом (що й сам відчував її недостатність) пропонує нові зміни, стараючись уточнити сю систематику відповідніше до нових наукових даних і вимог.

В сих міркуваннях, взагалі дуже цікавих, повних цінних спостережень, узаг, вказівок, що мають вагу для кожного що займається соціологією і не можуть бути вичерпно передані тут, виступає одна загальна тенденція до конкретизації соціологічного досліду. Разом з старанням до уяснення окремих

¹⁾ Див. П. Ріве, Вивчення людини—антропологія, „Первісне Громадянство“, 1928 в. I.

²⁾ Окрім спеціальних курсів Етнологічного Інституту, етнографії, антропології, екзотичної преісторії, екзотичних мов, учні слухають доповнюючі курси в філологічнім факультеті університету, в школі права, в колоніальнім інституті, в школі східних мов, в відповідних природничих установах — бо інститут поділяється на два відділи — природничий і гуманітарний. Див. моє звідомлення з наукової подорожі „в Україні“ 1928 р. кн. 5.

категорій соціальних фактів і їх доцільної, опертої на самим характері явищ класифікації, в них виявляється бажання притягнути увагу до найбільш конкретних об'єктивних виявів соціального. Розуміється се не новина—сі вияви були відзначені вже і Дюркгемом; але в часах коли його головна увага і майже вся праця ішла на те, щоб унаглядити об'єктивність менше виразних соціальних явищ (як психічні явища: уявлення і почуття), сі конкретніші вияви суспільного процесу могли здаватися занедбаними, чи недоціненними. Тому збільшення інтересу до них, яке бачимо в сій розвідці Мосса і яке вповні виявляється в його лекціях читаних в Інституті, дуже раціональне. Очевидно, що сама робота над описовою етнологією в Інституті звернула увагу дослідника власне на ті елементи суспільности, які найдокладніше піддаються обсервації, і се подиктувало йому думку про потребу переорієнтування і позиції сих елементів в соціологічній класифікації. В звязку з тим на перший план уваги вийшли моменти географічні, статистичні, технічні, лінгвістичні, що як правильно признає Мосс—не були досить висвітлені соціологічною класифікацією *L'Année Sociologique*. Можна додати—вони не досить висвітлювалися самою працею Дюркгемового гурту, і в новій стадії своєї роботи він се відчув і вигладжує сі хиби.

Щоб уможливити перегрупування, Мосс пропонує замість прийнятого в органі старого поділу на дрібні рубрики мало продумані в своїх межах і подиктовані поняттям і інших наук¹⁾, поділ на дві великі категорії продиктований самою природою соціальних явищ. Бо, як завважує він, в кожній суспільності є тільки дві речі—гурт з якого вона складається (звичайно привязаний до певної території), і уявлення та вчинки сього гурту. Перше являється зовнішньою формою суспільности, і наука про сі риси належить до науки про форму суспільства—до соціальної морфології, друге ж творить соціальну фізіологію, що розпадається на фізіологію вчинків і фізіологію уявлень. Сей поділ на думку Мосса, як контрольний і паралельний до старої Дюркгемової класифікації, дасть відповідне місце тим елементам соціальної дійсности, що були занедбані в старих рамках; pomoже утворити з соціології компактну і міцну систему. Дасть їй рівновагу, що характеризує ту частину природи якою соціологія займається—те до чого стремів Дюркгемів гурт від початку.

Особливо се перегрупування мусить корисно відбитися на соціальній морфології. Мосс, що вже давнішими часами дав цінні причинки до сеї науки і віддає їй велике місце в своїм курсі в Етнологічній Інституті, характеризував в сій статті морфологію як найконкретнішу частину соціології. Вона може дати розумові людини висновки найбільш задовольняючі своєю виразністю. Оперуючи статистичними цифрами і діаграмами, даними антропогеографії і

¹⁾ Сей поділ, починаючи від першого річника і на далі, встановився за таким порядком: загальна соціологія (*sociologie générale*), яку веде Bouglé; релігійна соціологія (*sociologie religieuse*)—Mauss; соціологія права, куди заведено і конституцію суспільства (*sociologie morale et juridique*)—Durkheim з співробітниками; кримінальна соціологія, куди належить і кримінальна статистика (*sociologie criminelle*)—G. Richard; економічна соціологія (*sociologie économique*)—Simiand. Останній розділ (*Divers*) найбільше різного змісту: сюди входила антропогеографія, соціальна морфологія, історія мисли, лінгвістика, естетика і ще инше.

демографії, вона дає нам ту міцну, широкую базу, на якій колись збудується вичерплива соціологія. Але разом з тим морфологія мусить аналізувати окремі частини суспільної структури у їх відносинах до Ґрунту і в їх рухах, а ці рухи можуть бути досліджені тільки в зв'язку з традиціями, уявленнями, ідеями, що впливають на групування людности в окремих місцях і навіть на її демографічні риси. Так зростання населення, число народжень і т. ін. стоїть в деякій залежності від структури родини тощо.

Інший фактор, якому повинно бути віддано більше місця ніж коли, се технологія, соціологія виробництва, що на думку Мосса до певної міри зливається з історією наук, бо немає рації відділяти науки від техник, з якими вони тісно зв'язані (тут згідно з французькою термінологією «науками» вважаються природничі науки). Соціологічна вага техніки величезна, а майже цілком недоцінена. «Дійсно, каже Мосс, ніщо не виявляє різниці між двома громадськими традиціями так наочно, як різниця — величезна навіть ще тепер — між приладдями і виробництвами двох суспільностей. Напр. робочі техніки і струмент, на який вони спираються, двох таких близьких народів, як нарід французький і англійський, мають абсурдно великі різниці. Ріжні лопати, ріжні заступи, а з тим і ріжні способи їх вживання і навики. Се може позбавити вас віри в людський розум!». Але одночасно з сею традиційністю техніки, з її консерватизмом іде й її величезна експанзивність. «Техніки запозичуються незвичайно — від найстарших часів людства, вже від палеоліту почавши струменти і техніки подорожують. Вони творять головний предмет торгівлі і наслідування. Всюди вони являються найекспанзивнішими з соціальних явищ (*la chose sociale expansive par excellence*)».

Сеї уступ показує, наскільки далекі провідники французької соціологічної школи від того, щоб трактувати розвиток людської культури у вигляді простолінійних «еволюційних серій», проти яких звернена полеміка культурно-історичної школи. Він же показує, що принцип мандрівки культур і їх запозичень тут не чужий також — хоч він і не замикається в штучно конструйовані «культурні круги».

В дійсності він не був ніколи чужим і в *l'Année Sociologique* — се легко добачити, переглянувши кілька будь-яких рецензій на праці з етнології чи історії культури в сім часописі. Можливо тільки, що сеї момент не мав всього палежного йому місця, тому й цікаво було відзначити ухил інтересів Мосса від теоретичних (часом може трохи догматичних) міркувань над менш конкретними, абстрактнішими явищами суспільного життя — в бік отсих матеріальніших явищ, що їх можна представити графічно, чисельно, реально і лекше представити їх мандрівки в просторі. Але коли се вважати за наслідок роботи над конкретними описовими завданнями в Інституті, то треба піднести що ці роботи вплинули також і на обгострення уваги до явищ психічних. І до колективних уявлень, що грають колосальну роль в суспільному житті у відносинах ріжних соціальних явищ між собою, і до тих дрібних явищ людського життя в його взаєминах і в його звичайній рутині, що означаються загалом як *imponderabilia* суспільного побуту, але грають таку значну роль в працях англійських учених етнологів-збирачів. Взагалі психологічні явища в працях французької соціологічної школи заховують велике місце й на далі, завдяки

живому контактові з новітньою психологією, що підкреслюється ще більше активною працею Мосса в Психологічному Товаристві. Праці новіших французьких психологів підкреслюють те величезне значіння, що мала Дюркгеймова метода для нової психології. Ся наука дійсно одна з тих що здобули ту користь від соціологічної інформації, яку передбачав Дюркгейм в своїй передмові до *l'Année Sociologique*. Ідучи за приводом Дюркгеймів психологія стає наукою не тільки про ізолюваного індивіда, але й про людину в цілому, як формулював побажання соціологів до сеї науки Мосс, в своїй промові в паризьким психологічним товаристві. Правда за сим побажанням вириває і питання про розмежування компетенцій сих двох наук, що висловлюється деякими психологами, але воно не йде на шкоду соціології. Книга Д. Ессертіє, присвячена сьому розмежуванню, при не соціологічному становищі автора являється дуже гарним свідомством про плодovitість праць французької соціологічної школи і їх значіння у справі всебічного вивчення людської громади¹⁾.

Як бачимо з вище наведеного, Французька Соціологічна Школа має тепер всі підстави до того аби надолужити ті недостачі, що шкодили їй через брак практичного знання примітивного світу. Час занепаду її життя кінець кінцем не пройшов марно, і тепер вона з новими силами може обстоювати свою позицію в тій ідеологічній боротьбі, що ми стараємось зарисувати тут. Французький етнологічний Інститут і роля в ньому французької соціологічної школи стане їй певне за дуже цінну зброю і проти сього ідеологічного суперника Ст. Габрієля.

Всяка війна має вигляди на побіду одної або другої сторони — принаймні так прийнято думати — чи ж можна пророкувати хто буде побідником тут?

Позиції і сили обох противників приблизно було зазначено вище. Особисте знайомство з обома установами мало що може додати до їх взаємин: підкреслить тільки характеристику сих двох найважливіших і найяскравіших етнологічних центрів на європейським континенті.

Великий готичний масив Ст. Габрієля, що розкинувся червоними стінами серед зеленої нижньо-австрійської рівнини виглядає з своїми вежами і мурами немов якийсь феодальний пережиток, що чудом зацілів поруч з робітничим кварталом Медлінгу, один з-поміж усіх тих старих рицарських гнізд, що з завистю заглядають на нього своїми руїнами з сусідніх горбів Віденського Лісу. Замкнений сам у собі з безліком господарських прибудов і майстерень, з власними столярнями, швальнями, бойнею, пекарнею, друкарнею, з власним набором робітників, електротехників, шевців, будівельників і навіть малярів та різьбярів, він живе ізолювано, наче поза суспільними законами диференціації і поділу праці, притягаючи тим неменш околицне населення в сферу свого впливу могутніми засобами школи, захоронки, ріжних родів преси від «родияних листків» звичайного парафіяльного типу до монументального «Антропоса». Місіонерська школа з усіма її приналежностями, бібліотекою, лабораторіями, музеєм являється властивим центром сього своєрідного замкненого колективу. Маленький музейчик приміщений в підвалі дому поруч з

¹⁾ D. Essertier, *Psychologie et Sociologie*. Publication du centre de documentation Sociale, Paris 1927.

книгарнею, заслуговує особливої уваги: зложений в самих здобутків різних місій Св. Гавріїла він кожною своєю кімнатою символізує нове його завойовання, нову провінцію позадивілізованого світу, здобуту для католицтва і культурно-історичної школи. Деякі з цих здобутків цілком незвичайні і не мають собі рівних в ніяких інших етнологічних музеях. Особливо варті уваги збірки від «найпримітивніших», що являються немов спеціальністю Шмідтової школи. Такі збірки Коперса і Гусінде з Огненної Землі — зняряддя виробництва й культу, де визначаються причандали до церемоній посвячення молоді, яку сі дослідники відбули разом з молодими Огненноземельцями. Їх трактування цих здобутків незадовольняючі і викликають багато заперечень, але вартість здобутого матеріалу для американської етнології і для питання австралійсько-американських зносин — се безсумнівна заслуга, якою може пишатися Ст. Габріель. Поруч з сею збіркою не менш цінна і значуча збірка Шебесті, від Семантів з Малаки, останній здобуток «Дому», який в сій хвилі думає вже про нові завойовання, нові експедиції, що поставлять на розв'язання нові етнологічні питання.

Коли в цих стіпах, поміж тими доказами нагромадженого тут капіталу народознавчого досвіду і тонкого знання примітивного побуту заходить мова про «французьку соціологічну школу» і її корінну хибу — відірваність від ґрунту — сей закид набирає дійсно глибокого значіння. В сій фортеці збирацтва, де положені такі зусилля і стільки праці на планову систематичну роботу в полі, мають право судити за брак полевого досліду! Але на диво — вся ся робота вийшла тут в цілком теоретичних підвалин. Сам В. Шмідт був завжди тільки теоретиком, систематизатором. Сей великий організатор місіонерства і ініціатор досліду «найпримітивніших», розкиданих по різних недоступних закутках землі, «ніколи не був за морем», як каже про нього В. Копперс¹⁾. А все ж таки дух його методи лежить на всій сій зробленій і біжучій роботі, і те що збирають сі практики етнології, які виходять з місійного Дому, заповняє тільки наперед намічені теорією ділянки єдиної «Історії Культури Людства», що має замінити собою еволюційну етнологію.

Таким чином збирацький Ст. Габріель може служити прикладом переважачючого впливу теорії на збирацтво. Се ж дозволяє думати, що при організації паризької школи теоретичний ухил її організаторів теж не стане на заваді. Рішає кінець кінцем питання організації: налагодження роботи і якість учнів. І те і инше виявить себе з часом, а поки що Етнологічний Інститут робить тільки вражіння чогось цілком протилежного до Ст. Габрієля.

Замість монастирської замкнености бачимо тут повну відсутність ізоляції. Примістившись в зайвих кімнатах иншої вищої школи, користаючи в своїх програмах з навчань инших університетських установ, з книгозбірень і збірок розкиданих, і то часом далеко розкиданих по різних кінцях Парижу, Інститут не має ніяких амбіцій до згромадження наукової власности чи вироблення академічного сепаратизму, виключности... Те що привозять його учні й співробітники з наукових експедицій, за використанням в науковій роботі Інституту передається до відповідних існуючих збірок Парижу — При-

¹⁾ P. Dr. W. Koppers, Ein grosser Priester und Gelehrter. Zum 60 Geburtstag des Ethnologen P. W. Schmidt, S. V. D.

родничого музею чи Етнографічного Музею. Покищо Інститут складається тільки з керівників і учнів — та бібліографічного карткового покажчика етнологічної літератури, що влекшує користання з чужих книгозбірень. Орудює за те певною науковою методою, що дасть своїм прихильникам засіб до дослідження всього того примітивного матеріалу, що буде досліджуватися на місці в колоніях — і в учених лабораторіях, і ся метода витворить немаловажну етнологічну течію. Відсутність зовнішнього підкреслювання своїх особливостей дає Інституту тільки більше пластичности, корисної для успішности його практичної роботи і наближення до життя. Сей практичний ухил школи, певно, відіб'ється добре іна її керівниках, що належать до Дюркгемівського гурту: забезпечить з часом французькій соціологічній школі той живий етнологічний дослід, якого їй бракувало. А з тим зникне різниця між обома важливими етнологічними напрямками в об'єкті їх роботи. Лишиться тільки різниця в методі, і покищо трудно передбачити конечну поразку одної з них. Та й чи слід сього сподіватись і бажати? Які б не були симпатії до окремих постулатів кожної з сих шкіл, повного знищення одної на користь другої ледви чи можна бажати в нинішній хвилі. Емуляція протилежних напрямків pomoже ще не раз з'ясувати справжню істоту явищ і соціальних процесів, а тоді від виясної правди напевне не відвернеться ні один з противників — їх наукова повага та любов до дисципліни, якій вони так ріжно служать, запевняє нас в сьому.

Тим часом обидва великі центри своєю ріжнородною діяльністю, що невпинно збагачує науку, раз-у-раз можуть стати прикладами і порадиниками для ріжних молодших adeptів етнології — взірцями чи організаційної роботи чи практичного збирання чи погодження теоретичних проблем з полевою роботою. Всім сим вони можуть зложити цінну услугу зокрема і українському народознавству, що впорядковуючи свої плани і роботу, стоїть перед складною проблемою використання даних світової етнології для вивчення Рідного Народу, як частини того безперервного процесу, що розгортується у безмежних ріжновидностях від найпримітивніших громад до найцивілізованіших націй.

ДО ПИТАНЬ СИСТЕМАТИКИ І ТЕРМІНОЛОГІЇ В НАРОДОЗНАВСТВІ.

Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологія, народознавство, етнологія, етнографія і фольклор.

З приводу праць: Поль Ріве, *Вивчення людини (Антропологія)* ¹⁾; Jan St. Bystroń, *Wstęp do ludoznawstwa polskiego. We Lwowie, 1926*; Jan Czekanowski, *Wstęp do historii Słowian. Perspektywy antropologiczne, etnograficzne, prehistoryczne i językoznawcze (Lw. Bibl. Slawistyczna, t. III). We Lwowie, 1927*; Проф. Євн Катаров, *Завдання та методи етнографії* ²⁾.

Поль Ріве в попередньому вип. «Первісного Громадянства» порушив надзвичайно цікаві й важливі питання методології «науки про людину».

До цього часу в науці немає ще погодження щодо найосновніших вживаних у численних працях термінів, як антропологія, етнографія, етнологія, фольклор. Виясненню ролі цих і інших наук для «вивчення людини», а також почасти точнішій дефініції їх багато допомагають глибокі зауваження французького вченого. Немає потреби переказувати основні засади статті Поля Ріве, що звісні нашим читачам, натомість перекажу дещо з менше відомих у нас названих у заголовку праць польських учених Яна Бистроня й Яна Чекановського, які порушують у значній мірі ті самі питання.

У передмові до «Wstępu do ludoznawstwa polskiego» Яна Бистроня говориться, що книжка ця подала з лекцій, читаних автором р. 1924/25 в познанському університеті, — він і сам бачить неповність деяких розділів, обіцяє в другому виданні, якщо потреба його буде, виправити й доповнити виклад, а з огляду на стан «дезорганізації» сучасного народознавства щодо метод і розпорошеність спеціальних дослідів вважає за доцільне випустити свою книжку й у такому вигляді, як вона є.

Праця поділяється на дві головних частини — у першій (Народознавство як наука, 3—105) розв'язуються принципові питання про обсяг науки, її методи та стосунки до інших метод, у другій (Перегляд завдань польського народознавства, 109—171) обговорюються спеціальні питання, що входять у обсяг власне польського народознавства.

Предмет народознавства визначено, як «науку про народню культуру чи то про культуру народу (люду), при чому під культурою Бистронь розуміє певну сукупність понять, чинностей і предметів, властивих певній суспільній групі, а під народом (людом) розуміє нижчі верстви й селянство. Проте не можна сказати, що народознавство є наука виключно про культуру сільського люду, бо в обсяг його не входять культурні здобутки нав'язані школою, з дру-

¹⁾ „Первісне Громадянство“, 1928, вип. 1, сс. 3—20.

²⁾ „Етнографічний Вісник, 197, кн. 7. У Київі, сс. 3—44.

гого ж боку народознавство цікавиться змістом опертих на традиції культурних поняттів і не сільського народу. Бистронь відмовляється дати точну дефініцію обсягу питань, що входять у народознавство, а натомість окреслює його описово, кажучи, напр., що народознавство цікавиться і забобонами інтелігенції і тими, що передаються усно, і деякими з тих, що зафіксовані на письмі (чарівницькі книжки) тощо. Культуру він розрізняє двох типів — одну — організовану, систематизовану, оперту на логічних підставах, і другу — не систематизовану, оперту на первісному (нелогічному) мисленні. Кажучи так, автор як видно хоче провести думку, що народознавство цікавиться отсим другим видом культури. Проте навряд чи може це його положення дати багато власне для точнішої дефініції науки, бо ж у обсяг «людознавства» входять, напр., приповідки, які як раз є логічними формулами.

Проясненню розуміння терміну народознавство служить і дальший розділ — про поняття — етнографія, етнологія й фольклор. «У Польщі, каже Бистронь, завжди можемо говорити замість народознавства — про етнографію, хоч не навпаки. Етнографію можемо визначити, як науку, що описує культуру поодиноких груп, а тому також і польської, італійської чи то угорської, при чому практично обмежуємося культурою народньою. Натомість народознавство в основі своїй досліджує культурні групи тільки в межах культури народньої, отож можна вживати цього терміну лише щодо тих груп, де обік культури зорганізованої й систематизованої маємо культуру «людову». Таким чиним ми не говоримо про народознавство Австралії чи то Зулусів, але тільки про етнографію» (7).

Далі Бистронь зазначає, що деякі комплекси великих культур (зах.-європейська, класична — греко-римська, індійська тощо) відокремилися в осібні науки й таке відокремлення може йти ще далі.

Назви: етнографія й етнологія уживаються взагалі досить рівнорядно, але все ж таки неоднаково в різних країнах і ріжними вченими. В етнографії, на думку Бистроня, переважає «*pierwiastek opisowy*», етнологія ж має характер більш теоретичний: інтересуючись спільнотою культурі вона реконструює їх рух та наближається до наук історичних, хоч ріжниться від них методологічно. Етнологія є частина соціології й деякі дослідники вважають за доцільне уживати тільки термін соціологія.

Термін фольклор значить знання народу й визначає не науку, а лише її матеріал — уявлення народу про світ (природа, нар. медицина, чари і т. д.). У цей термін вкладається поняття про духову культуру, але на практиці, має він поширене значіння, охоплює також культуру суспільну (обряди тощо). У всякому разі в поняття фольклору не входить культура технічна.

Звичайно говорять також про фольклор як про науку, але в такому разі, для усталення термінології, фольклор належить трактувати як відділ народознавства, що досліджують духову й суспільну культуру.

Міркування Я. Бистроня про фольклор досить точно відповідають коротесенькій замітці Яна Карловича «*Forklore*» у журн. «*Wisła*» (II, с. 84)¹⁾.

¹⁾ Приблизно так саме визначає це поняття Кайндль. Див. Dr. Raimund Friedrich Kaindl, *Die Volkskunde, ihre Bedeutung, ihre Ziele und ihre Methode...*, Lpz., 1903, сс. 22—23.

Формулюючи свої дефініції спірних, неоднозначно визначуваних ученими понять, Бистронь, як це видно з його вказівок, користувався невеликою літературою (Hoffmann-Krauer, Kaindl, Dieterich, Poniatowski, C. Baudouin de Courtenau, тощо). Мають для нас інтерес і міркування про стосунки народознавства до інших наук: до краєзнавства (це власне не наука), історії культури, антропогеографії, антропології, соціології. — Між двома дефініціями історії культури — широким і вузьким — Я. Бистронь вибирає друге й, констатуєчи подібність їхніх завдань, зрештою приходиться до такого висновку: історія культури трактує про культурні з'явища зафіксовані на письмі (вони прогресують у наслідок свідомо діючих чинників), народознавство ж обмежується передусім з'явищами переказуваними безпосередньою традицією. Врешті цю свою дефініцію автор далі обмежує (13—15). Щодо соціології, то вона вивчає суспільну групу теоретично, вивчає її уклад і в зв'язку з ним її діяльність, трактуєчи історичні факти, як матеріал до узагальнень. Соціологія є таким чином наука номотетична, в той час як народознавство — наука історична, ідеографічна, звертається до конкретних, поодиноких чи часткових фактів, що виступають на хронологічно і територіально окресленому тлі. Народознавство дає матеріал для соціології (сс. 17—18).

В уступі про наукові завдання народознавства (18—21) говориться про завдання опису й про історичні цілі етнографії; викриття рухів племінних груп (1) і визначення пересувань культурних *zespółów* (2). Етнографія доповнює часом історію щодо тих епох, про які мовчать історичні джерела. Народознавець має також з'ясувати логічні й психологічні підстави народної культури. Зі сторінок, присвячених у Бистроня цьому питанню (21—27) видно, що він стоїть на погляді Леві-Брюля («логічні підстави» — передлогізм). Крім того — радить для з'ясування різних з'явищ удаватися до психології, психоаналізи, парapsихології та вказує відповідну новішу літературу¹⁾.

¹⁾ Другий розділ має заголовок: „Стосунки народознавства до інших наук. Практичне пристосування“ (28—39). Цей розділ багатий змістом. Говориться про значіння народознавства для передісторичної археології, історичних наук, слов'янської старовини (*starożytności*), політичної історії, історії розселення, історії господарства, церкви, права, геральдики, історії літератури, історії науки (шкіл), історії мистецтва, музикології, класичної філології, мовознавства. Деякі з названих підрозділів зовсім короткі і мають характер довідника з дуже корисними вказівками на польську й чужоземну літературу. Питання про практичне значіння народознавства виділене в другому розділі окремо. (54—60). Говориться про значіння народознавства для медицини. — Лікар мусить числитися з поглядами народу на хвороби, мати на увазі, що в певних місцевостях хвороби є наслідком забобів, і лікування цих хвороб може часом погіршати стан хворих і т. и. Треба рахуватися між іншим і з тим, що нарід надає великого значіння суггестії. Для психопатології знайомство з віруваннями має значіння — низка хвороб постає на тлі певних традиційних вірувань (чарування, вовкулацтво тощо). З народної медицини лікар може черпати корисні відомості. Щодо практичного значіння народознавства в педагогіці Я. Бистронь займає обережну позицію й висловлюється проти думки деяких педагогів ніби-то народознавство можна вважати за виховавчу основу, що може заступити науки класичні. На думку Я. Бистроня учитель має користуватися людознавством на лекціях історії літератури, коментуючи твори літературні, на лекціях історії Польщі, коментуючи, напр., байкові легенди про найдавнішу історію Польщі. В подібний спосіб можна використати народознавство при викладі деяких інших дисциплін. Нарешті окремо обговорено питання про значіння народознавства для панотця-пароха.

Чимало думок схожих з думками Бистрона висловив польський антрополог Ян Чекановський у назв. праці, що вийшла друком лише на рік пізніше. Методологічних питань Чекановський торкається тільки у вступних розділах, уся ж його книжка присвячена історії мови.

У першому розділі (Антропология та її обсяг) Я. Чекановський зауважує, що існує два відмінних напрями в розумінні антропології — природничий (Бюффон) і гуманітарний (Конт). Протягом ХІХ століття одержав перевагу напрям природничий, репрезентований французькою наукою. В Англії її у інших країнах запанував гуманітарний напрям. Повстання поняття наук антропологічних як таких, що обіймають прородничу науку, антропологию в стислому розумінні слова разом з двома науками соціологічними — преісторією і етнологією (етнографією) є, на думку Чекановського, проявом відокремлення напрямку гуманістичного. Синтетичне погодження цих двох напрямів автор убаचाє в сучасній дефініції антропології, — її отримано тоді, коли усвідом-

У третьому розділі (Джерела польського народознавства, 61—76) подано корисні практичні вказівки, де саме слід шукати джерела для польського народознавства (хроніки, дипломатика, проповіді тощо). Наприкінці вчислюються етнографічні музеї, бібліографічні праці з польської етнографії й етнографічні видавництва.

Розділ п'ятий — „Розвій досліджень польського народознавства“ (76—94) закороткий для того, щоб замінити історію польської етнографії, але достатній за-для довідок про найголовніших діячів. Деякі з вчислених у Бистрона діячів мають значіння не тільки для польської, але й для української етнографії (Ходаковський, Залеський, Паулі, Кольберг). Увесь розділ більш подібний до реєстру різних етнографічних праць, мало звернуто уваги на розвиток методологічних поглядів у етнографічних розвідках польських учених.

У розділі „Перегляд літератури чужоземної“ (п'ятому, 95—105) спершу з'ясовано значіння для польського народознавства дослідів про аналогічні з'явища в інших країнах, а потім подано найпотрібніші відомості про слов'янське й європейське народознавство. Українська етнографія вміщена, на жаль, всуміш з російською й білоруською (*ludoznawstwo ruskie*). Вказівки взагалі не претендують на повність, але все ж таки слід було крім згаданих видань вказати „Труды“ Чубинського і вид. Б. Грінченка „Література українського фольклора“. Сучасні етнографічні видання на Україні, на Білорусині й у Росії р. 1926-го, коли видавалася книжка, Я. Бистроневи відомі ще не були.

У другій частині кн. Я. Бистрона (*Przeгляд zagadnień ludoznawstwa polskiego*) на початку говориться про етнічні групи (109—199) на території Польщі. Етнографічну територію Польщі, як зауважує Бистронь, досі визначали тільки за допомогою лінгвістичного принципу (вказівки на літературу). Надто песимістично дивиться вчений на те, чи вдасться науці знайти й інші критерії для визначення етнографічних меж. І в цьому розділі Бистронь головну свою увагу звернув на бібліографію літератури про польські й непольські племенні групи на польській території.

У другому розділі (122—136) підібрано цікаві бібліографічні відомості про різні групи населення відповідно до образу життя (пастуший, ловецький і т. и.), місця прожвання, стану та релігії; у третьому (*Mowa i znaki, 136—143*) — про польську діалектологию, ономастику, язикову творчість, умовні знаки. Власні пояснення Я. Бистрона короткі, але містять у собі найголовніше, що потрібно в підручнику.

Виключно бібліографічними вказівками цікаві останні розділи книжки: „Культура духова“ (пісні, байки, легенди і т. и., сс. 144—162), „Культура суспільна“ (звичаї, обрядові, правні, релігійні, 163—167), культура технічна (тілесна, одаг, селища, будинки... 168—171).

Для наступного видання цієї корисної книжки можна побажати поширення змісту уступів, що передпославі бібліографії (поки-що бібліографія переважає) й докладнішої аналізи методологічних напрямів хоч би на матеріялі з історії польської етнографії.

лено специфічну точку погляду антропології, що розглядає людину, як біологічне «*podłoże zjawisk społecznych*».

«Антропологія і, очевидно, преісторія каже Чекановський, дають нам свідочтва стосунків найдавніших; зовсім відмінне є натомість становище етнології разом із етнографією. Зібрані ними матеріали, подібно до того як і дані язикові, говорять нам передусім про стосунки сучасні. У той час одначе коли лінгвістичні досліді досягли вже великих наслідків, етнографічні мають ще некритичні, передчасні еволюціоністичві синтєзи, дошукуючись слідів часів дуже далеких у речах відносно молодих» (с. 14—15).

Автор зазначає неприхильне ставлення до антропології з боку Я. Бистроня, «ворога антропології».

Має інтерес дальший уступ — про встановлення ріжниць між антропологією й соціологічними науками. «Антропологія говорить про властивості людського тіла і його природні функції, соціологічні науки трактують про витвори людської діяльності». Дослідження зубів як расової властивості або прояву виродження належить до антропології, дослідження ж зубу, що сплявся в наслідок пануючих звичаїв не належить до антропології, а до етнології, етнографії. Займатися ним будуть етнологія або етнографія, бо він походить ze szczętki przedstawiciela szczęru zyjącego, преісторія чи то археологія передісторична, бо маємо до діла в копалиноу. При тому байдуже, чи те сплювання є наслідком свідомо зробленої дії, напр. на святі wtajemniczenia, чи теж наслідком довгого тримання люльки в устах. З'ясування цієї подробиці полєкшує тільки локалізацію досліджуваного з'явища, оскільки щодо цього бувають сумніви» (с. 15).

Про етнологію Я. Чекановський каже між иншим, згадуючи про Брока, який назвав антропографію етнологією, тим часом коли насправді це є одна з наук соціологічних, які трактують про витвори людської діяльності, а не про природничі властивості людини (с. 18). У иншому місці, кажучи про соціологію, Я. Чекановський знов повертається до того ж самого питання: «Загальна соціологія дає загальну теорію з'явищ суспільних, описова соціологія реєструє й класифікує суспільні з'явища. Обидві рівночасно становлять предмет етнографії, етнології й історії культури. Ці науки становлять три види описової соціології. Ріжняються вони між собою лише відмінними точками погляду... Етнографія дає монографічні описи поодиноких народів — матеріальної й духової культури в звязку з суспільними інституціями. Етнологія трактує про ті ж самі з'явища в спосіб порівняльний. Історія культури досліджує їх у часі» *Lydoznawstwo* Я. Чекановський визначає цілком за Бистроном (с. 23) і далі деталізує свої погляди, розбираючи суперечність у дефініціях антропології, етнології, етнографії й фольклору в європейській науці. Побіжно торкається Я. Чекановський і фольклору, який уважає за науку, що досліджує вірування, забобони й народню словесність (с. 24).

Ми поминули багато инших проблем, поставлених у книжці Я. Чекановського — його дефініції ріжних антропологічних наук. У цілому, як ми бачили, він, як і Бистронь, є прихильником вужчого розуміння поняття антропологія. Иншу позицію зайняв П. Ріве, який визначив цю дисципліну як загальну науку про людину, ідучи за старшою традицією. Що ж до етно-

графії, етнології, народознавства і фольклору, то ці науки Я. Чекановський трактує більш-менш так само, як і Я. Бистронь.

Автор наступної статті проф. Є. Кагаров оперує величезною науковою літературою і дає спробу класифікації найрізноманітніших поглядів, що висловлювалися про завдання наук, які є зараз предметом нашої уваги. У окрему групу виділив проф. Є. Кагаров учених — «унітаріїв», що вважали етнографію за підлеглу частину загальної науки про людину (сс. 3—8) й протиставляє їх дуалістам та сепаратистам, які трактували етнографію, як самостійну галузь знання (сс. 8—14). До цієї останньої групи вчених проф. Є. Кагаров приєднується і сам. Далі він дає докладну класифікацію й перелік різноманітних дефініцій етнографії, етнології й фольклору, висловлюється проти тих учених, які вважали етнографію (описова наука) й етнологію за окремі дисципліни та нарешті дає спробу дефініції етнографії й обговорює методи дослідження, переказуючи сучасні наукові студії.

Праці Я. Чекановського, Я. Бистроня й П. Ріве проф. Є. Кагарову відомі не були. Як супротивник «унітаризму», він близький до Я. Чекановського й Я. Бистроня, але далекий від поглядів П. Ріве. В питанні про етнографію й етнологію він займає иншу позицію, ніж обидва польські дослідники. Рівно ж не схиляється він до думки відокремлювати як особливу науку *Volkskunde* (*ludoznawstwo*). Не будемо переказувати поодиноких думок праці проф. Кагарова, цілком приступної українському читачеві, і намісць скористуємося з її положень у дальшому викладі.

Міркування, висловлені в названих нових працях, мають інтерес і дають матеріал для обговорення.

Спинимося найперше на терміні «*ludoznawstwo*». Цьому термінові, як ми бачили, надає особливого значіння Я. Бистронь, відрізняючи народознавство від етнології, етнографії, як наук, що мають далеко ширший обсягом зміст, Істотною прикметою людознавства є те, що ця наука вивчає тільки ті народи. в яких обіє культури зорганізованої, систематизованої є ще й народня.

В цьому пункті своїх міркувань Я. Бистронь ішов за певною групою згаданих у нього німецьких дослідників, які приблизно так само визначали поняття *Volkskunde* (у відміну від *Völkerkunde*). В статті проф. Є. Кагарова знаходимо перегляд дефініцій згаданих і незгаданих у Я. Бистроня прихильників виділяти *Volkskunde* у окрему науку, але ж проф. Є. Кагаров не відокремив подібні дефініції в особну групу.

Я. Бистронь ішов не тільки за німецькими дослідниками, але й за тими польськими, що висловлювали аналогічні думки й у поняття польського терміну *ludoznawstwo* так само вкладали инший зміст, ніж у чужоземні терміни етнографія, етнологія.

В цілому дослідники, до яких приєднався Я. Бистронь, складають не дуже значну групу етнографів і виступили з своєю дефініцією лише за останніх десятиліттів. Погляд цих дослідників завойовує собі де-далі більше прихильників. Його прийняв, як ми бачили, Ян Чекановський і значно відмінно од инших сформулював Герамб у статті, проаналізованій далі у К. М. Грушевської. Ми цілком приєднуємося до висловлених у цій останній статті міркувань і гадаємо, що виділяти народознавство (*Volkskunde*) у окрему науку немає рації.

Теоретична позиція Я. Бистроня — слабка. *Ludoznawstwo* могло б претендувати на виділення в окрему науку тільки в тому разі, коли б можна було довести, що ця наука має свій особливий матеріал для дослідження і свою систему методологічних прийомів. Тимчасом одначе культура дикунів є инколи такою ж мішаною, як культура польська, українська (культура «люду») тощо. Етнограф однаковими методами і з тою самою метою досліджує так народи, що в цілому стоять на нижчій стадії культури, як і ті, що зберегають лише пережитки примітивізму головно серед неосвічених верств населення (здебільшого селянства).

Крім того запровадження нового терміну вносить тільки зайву плутанину й замішання в питання і по-за тим дуже заплутані.

Зокрема для слов'янських земель уживання терміну народознавство, народо-ведення з особливим значінням є дуже незручне. Пригадаємо найперше, що німецький термін *Völkerkunde*, як це правдиво зауважив Л. Штернберг, є ніщо инше як змієччений термін для означення етнографії¹⁾. Точніше висловився автор статті про *ludoznawstwo* у «*Wielk. Enc. Powsz. Illustr.*» т. XIX, 1897, с. 667). Він зауважив, що *Völkerkunde* є німецький термін (для етнографії й етнології. Що-правда Р. Кайндль терміном *Völkerkunde* переклав старий термін антропология, яку він розумів, як науку про спорідненість та взаємини народів, расові ознаки, розпросторення племен тощо²⁾).

Росіяни своєю чергою зрусифікували термін *Völkerkunde*. Так ось кн. Ахеліса «*Moderne Völkerkunde, deren Entwicklung und Aufgaben*» (1896) перекладена (Ф. Капелюшем) — «Современное народовѣденіе» (Спб. 1900); див. також. рос. переклад *Völkerkunde* («Народовѣденіе») Пешеля.

У нім.-рос. словнику Макарова s.-v. *Völkerkunde* знаходимо — етнографія, етнологія. Але ж треба було б ще додати слово народо-веденіе.

Поляки так само половізували чужоземні терміни. *Wielka Enc. Powsz. Illustr.* пропонує замість термінів етнографія, етнологія (і очевидячки *Völkerkunde*) вживати єдиного терміну *ludoznawstwo*¹⁾.

На Україні переважали чужоземні терміни — етнографія — етнологія, їх уживано напр. у виданнях Львівського Н. Т-ва ім. Ш-ка у Львові, уживається і зараз офіційними установами («Етногр. Вісник», Відділ Етнології в каб. Ф. Вовка, Етнологічно-Краєзнавча Секція Харк. Наук. Досл. Катедри Іст. Укр. Культури в Харкові)²⁾ і в наукових працях. Термін народознавство рідко вживається в наших дослідників (див. журнали «Первісне Громадянство», «Етногр. Вісник», «Черв. Шл.», де паляють терміни етнографія, етнологія).

У всякому разі для українського і російського читача ріжниця науки про народи від науки про нарід (*Völkerkunde*, *Volkskunde*) не має за собою традиції. Ми говоримо про українську, російську, польську і т. и. етнографію і зрештою звичайно не зважують, що в даному разі треба власне говорити про українське, польське, російське народознавство, а не етнографію. Такої

¹⁾ Див. ст. Л. Штернберга, «Етнографія» в т. XLІ енци. словн. Брокгауза і Ефрона, с. 181. ²⁾ R. Kaindl. Die Volkskunde, с. 23.

¹⁾ Т. XIX, с. 667. ²⁾ На це звернув увагу проф. Є. Кагаров, с. 13.

новини, на нашу думку, запроваджувати і не слід. Пропозиція німецьких і польських дослідників не настільки сильна теоретично і не так поширена, щоб були в нас підстави порушувати традицію й відмовлятися від термінів етнографія, етнологія, коли йде мова про етнографію європейських народів. Гадаємо що в ужитку української науки слід залишити старі чужоземні терміни, коли ж би хто хотів уживати і терміна народознавство (або народоведення по рос.), то цьому термінові не слід надавати особливого змісту.

Сплинимося тепер на пропозиції Я. Бистроня розрізняти терміни етнографія (описова наука) і етнологія. Така різниця безперечно має під собою логічні підстави. Насправді, історики завжди розрізняли публікацію актів, документів, всіляких історичних даних від їх дослідження, історики літератури — саму літературу від історії літератури, археологи — описи наслідків розкопів від їхнього досліду, історики мови — фіксацію лязикових з'явищ від історії мови, що на підставі фактів будується і т. и. Звичайно, инколи публікація матеріялу має далеко більше значіння, ніж його дослідження. Добра публікація документу вимагає иноді не меншого знання, ніж дослідження його в звязку з відомими вже иншими фактами, а добре коментоване видання може мати значіння дослідницької історичної, історично літературної і т. и. монографії.

Форма праці (публікація чи то стаття) ще далеко не вирішує питання, чи маємо до діла з роботою збирача матеріялу, чи то рівнобіжно і з дослідженням, але ж у основі ясна різниця між збиранням, початковою фіксацією матеріялів та їх дослідженням, що починається з наукової, пуб-го пристосованої до завдань історичного досліду класифікації фактів

В історії етнографії спроби до вставлення такої різниці були. Л. Штернберг (назв. ст.), який сам негативно ставився до розрізнявання двох наук, відмітив, що американські дослідники, певне за Спенсером, розрізняють просто етнологію від описової етнології. Французи — етнографію від описової етнографії. У енциклопедії Лярусса потреба розрізняти етнографію (дескриптивна наука) від етнології заперечується, але тільки тому, що взагалі це є ще наука молода і вона не може претендувати на таку точність уживання термінів¹⁾ (аргумент не поважний). Реклю в Британській енциклопедії визнавав різницю між етнографією та етнологією²⁾. Німецька енциклопедія Брокгауза теж фіксувала наявність у науці стремління вбачати в цих двох термінах таку саму різницю, хоч поставилася до цього неприхильно³⁾. Р. Ф. Кайндль (у назв. праці) розрізняє *Völkerwissenschaft* (Ethnologie) від *Völkerbeschreibung* (Ethnographie).

Проф. Є. Кагаров, не згадуючи деяких названих у нас авторів, наводить погляди цілої низки инших, які так само старалися встановити різницю між обома термінами (сс. 11—14). З українських дослідників, що висловлювалися у цьому ж розумінні, проф. Є. Кагаров називає проф. А. В. Ветухова та А. Ковалівського. Нагадаємо крім того статтю Хведора Вовка «Де-що про теперішній стан і завдання української етнології» (Мат. до укр.-руськ. етно-

¹⁾ P. Larousse, Grand dictionnaire universelle du XIX s., t. VII, с. 1040. ²⁾ The Encyclopaedia Britannica, vol. VIII, 1878 (стаття — Ethnographie and Ethnologie).

³⁾ T. VI, 1898.

льогії, т. I. 1899). За Хв. Вовком етнологія є «наука про окрімні народи і їх расовий склад і побит», етнографія ж складає її «описову» частину (с. VI).

Ми вважаємо, що описові праці ввагалі слід відрізняти від дослідних, — отож мали рацію ті дослідники, які розрізняли дескриптивну етнографію від просто етнографії, або дескриптивну етнологію від просто етнології, чи то нарешті етнографію від етнології.

Коли б прийняти термін етнологія у розумінні науки, що теоретично, порівняльно-історичною методою, висвітлює дані етнографічні, то тоді етнографію довелось б уважати за певного роду відділ етнології, що має на меті розшукувати для неї джерела. Таке розуміння двох понять уже, як ми бачили, почало було прийматися в науці, зокрема і на Україні й у Польщі.

Одно тільки не викликало б з нашого боку підтримки, — а власне звичай вважати описування, фіксацію матеріялу за окрему науку. Зважуючи попереду висловлені в нас міркування, приєднуємося, як і проф. Є. Кагаров¹⁾, до Л. Я. Штернберга й інших, що вважають описове та порівняльне вивчення народів за об'єкт єдиної науки. Як у історії розшукування й публікація джерел не вважається за окрему науку, так само і в етнографії-етнології.

На якому ж одначе з термінів слід спинитися й як треба той або инший розуміти?

«За наших днів, каже проф. Є. Кагаров, у цьому питанні — якась доба розброду. На заході низка товариств, наукових часописів та окремих праць мають епітет етнологічних — хоч побіч з ними трапляється й назва етнографія, етнографічний. Німці відрізняють *Völkerkunde*, себ-то порівняльне вивчення народів та *Volkskunde*, себ-то вивчення однієї певної народности... В Росії виходить журнал «Этнография», що аніяк не обмежує свої завдання на описовому моменті, а першу книжку цього журналу відкриває стаття Л. Я. Штернберга під заголовком «Сучасна етнологія»... Так само рівнорядно уживаються ці терміни і в нас на Україні. Наведена в нас думка Хв. К. Вовка, як ми бачили, почала була прийматися й иншими вченими (Встухов, Ковалівський), та зрештою не прийнялася. Проф. Є. Кагаров дає перевагу термінові етнографія, а року 1926-го видав свій «Нарис історії етнографії» (у Києві).

Але ж цей останній термін для одних покриває собою лише матеріяльну культуру, для других заразом і духову, для третіх набирає значіння антропології в широкому розумінні, як цього терміна уживала англійська антропологічна школа. Інші ж, навпаки, термін антропологія розуміють у вузькому значінні — соматична антропологія.

За умов надзвичайної розбіжності вживання одних і тих самих термінів у сучасних учених, немає змоги остаточно розв'язати спірне питання: допомогти цьому може як історія науки, так і зважування самого факту, який із термінів і в якому розумінні найбільше вживається за нашої доби.

Проф. Є. Кагаров починає свій перегляд поглядів учених-«унітаріїв» з Тайлора й тих, хто за ним ішов і йде зараз, приймаючи його схему в цілому, або змінюючи її в деталях. Ці вчені широко розуміють антропо-

¹⁾ Op. cit., с. 145.

логію як науку про людину, що складається з певної системи наук. До числа унітаріїв між иншим належав український учений Хв. К. Вовк, який названу в нас статтю розпочав з епіграфа з Тайлора. Називає проф. Є. Кагаров і особливу групу вчених-унітаріїв, які обстоюють єдину систему науки про людство, але іменують її не антропологією, а инакше. До таких належить напр. Р. Кайндль: всеосяжну науку про людство він іменує *Völkerwissenschaft* (Ethnologie).

Розібравши велику контрверсу про поняття антропології — погляди унітаріїв і їх супротивників — сепаратистів або дуалістів, проф. Є. Кагаров прийшов до таких висновків. «Як мені здається, вся контрверса порожня й зайва. Не можна ж бо через те, що антропологія етимологічно означає науку про людину, утворювати якусь всеосяжну царину знання, підкоривши їй етнографію та низку инших дисциплін. В історії науки процес диференціації, поступінного вилучення наукових дисциплін з первісно загальної царини знання становить звичайне явище»... (с. 10).

Зауваження це — цілком слушне, але треба взяти на увагу також і иншу сторону того самого процесу. Відрубність наукових дисциплін не завжди є позитивним моментом у розвитку — вона є наслідком обмежености індивідуальних людських сил, які не в стані досягнути все. Перед ученими раз-у-раз поставала проблема про поєднання розлучених дисциплін у певні комплекси, про налагодження співробітництва між різними науковими галузями й їх представниками, проблема систематизації й класифікації наук. Значіння сполучення різних галузей науки про людину почувалося з самого початку існування цієї науки. Число учених-унітаріїв є далеко більшим, ніж це здається з першого погляду. Цей факт позначився найперше на самій термінології. Переказуючи історію терміну антропологія, П. Ріве зауважає: «...Де-далі, то зміст цього слова звукувався, і в сучасний мент воно викликає звичайно тільки думку про фізичне дослідження людських рас. Отож з'явилася потреба нового слова, і слово «етнологія» стало заміняти в звичайній мові все більше й більше старе слово «Антропологія»¹⁾. Сей рух розпочався за кордоном в Німеччині, де «*Zeitschrift für Ethnologie*» почало виходити в 1869 р., і в Сполучених Державах, де р. 1879 було засновано американське «*Bureau of Ethnology*». Можна пожалувати, що слово «етнологія», не привісши ніякого нового змісту, являється точним синонімом слова «антропологія» в його первісному значінні» (с. 4).

Прихильник «унітаріїв», П. Ріве, марно наverts нас до вживання старого терміна Антропологія в широкому розумінні, в той час як зараз цей термін хоч-не-хоч означає тільки антропологію фізичну. По-за тим він цілком правдиво змальовує користь колективної праці, розумової кооперації, «що повинна врятувати вивчення людини від того роздроблення, яким загрожує йому потреба розподілу окремих завдань» (с. 20). Низкою прикладів П. Ріве стверджує, яку вагу має комплексне вивчення в науці про людину. «Згідно з традицією і логікою треба, на його думку, вважати анатомічну антропологію, преісторію, археологію, етнографію (в розум. матер. етногр., К. К.), фолькльор, соціологію й лінгвістику за частини одної науки — Антропології,

¹⁾ З великої літери, щоб означити науку про людину в цілому.

яка й не має права нехтувати будь-якою з цих окремих частин» (с. 4). З викладу П. Ріве видно, що цей перелік — неповний, — він містить у собі лише найголовніші науки.

Слід іще зауважити, що унітаріями по суті є багато авторів різних довідкових «етнологічних», «етнографічних» монографій, які по змозі всебічно, комплексово характеризують певне плем'я, торкаючись і географічних умов життя і матеріальної та духової культури і мови і т. и. Іншим шляхом, ніж комплексово, властиво і не можна означити типові риси культури, виразником якої є досліджувана група, плем'я, нарід. Доповнюючи перелік унітаріїв поданий у проф. Б. Кагарова, в число їх можна таким чином включити далеко більшу групу вчених, ніж він називає. Багато їх серед тих дослідників, що називають себе «етнологами». П. Ріве має рацію, кажучи, що цей термін набирає тепер значіння старого терміну Антропология. Унітаризм позначається в багатьох «этнографических очеркахъ», що друкувалися в різних російських журналах, в працях уміщених у «Мат. до у.-р. етнології» (Шухевич, Гуцульщина), в «Первісному Громадянстві», в студії К. Грушевської «З примітивної культури» (1925), де використано археологічні дані, історію господарства, матеріальну й духову культуру, почасти мовознавчі досліді і т. инш. Теж саме позначається в працях надрукованих у таких виданнях, як «Materialy Antrop.-Arch. i Etnograf.», «Lud Polski» і т. и.

Унітаристичний принцип можна бачити зокрема і в новітній німецькій науці, де поняття *Völkerkunde*, *Ethnologie* і *Ethnographie*, здебільшого утворюються, як каже Ріхард Ляш у недавній своїй статті «*Einleitung in die vergleichende Völkerkunde*». Він так означає предмет нашої науки: «*Die vergleichende Völkerkunde oder Ethnologie ist die Wissenschaft vom psychischen und sozialen Menschen*». Ця наука займається людиною — яко духовою і належною до суспільного союзу істотою, займається цими самими союзами й їхніми творами. Головні галузі *Völkerkunde* такі: 1. Наука про соціальну культуру й устрій, 2. порівняльне дослідження господарства, 3. наука про матеріальне культурне надбання або ергологія, 4. етнологічне правознавство, 5. наука про духову культуру, що обіймає релігію, науку й мистецтво.

Переглядаючи зредаговані Бушаном томи, бачимо, що фактично зміст їх далеко ширший: маємо тут елементи досліді й інших боків життя описаних народів (мова тощо)¹⁾. Потреба комплексового вивчення позначалася і на тих студіях, автори яких іменують їх фольклорними. Як широко розумілося іноді слово фольклор, видно хоч би з лондонського видання *Folk-Loge*. Проф. Б. Кагаров наводить низку дефініцій цього поняття — вузких і ширших (сс. 24—27). За зразок вузького розуміння фольклору може правити розуміння Х. Вовка, який цим терміном називав народню словесність, що виділилася в окрему науку, близьку до літературознавства. Навпаки зразком широкого розуміння може служити дефініція Ван-Генпер'а (*Le Folklore*, р. 1924), який включив сюди не тільки народню словесність, а й обряди, житло, оселю, начиння, мистецтво, звичаєве право, тощо.

Ян Бистронь (і Чекановський), як ми бачили, висловлюється за вузке розуміння фольклору і схиляється до думки вважати фольклор за описову

¹⁾ Зауваження К. М. Грушевської.

науку. Правдивішу позицію щодо цього зайняв проф. Є. Кагаров. Він зауважив: «Навсправжки фольклористику треба вважати за особливий «сегмент» етнографії, що охоплює вивчення усної поетичної творчості та побуту примітиву, але через особливості обслідування матеріалу він тісно поєднаний з літературознавством» (с. 27). Не можна приєднатися до тенденції Бистроня виходити з аналізу самого терміну «wiedza ludu» — більшість учених, як це видно і з підсумків проф. Є. Кагарова і з переліку дефініцій фольклору в праці Kaarle Krohn'a — *Die folkloristische Arbeitsmethode* (Oslo, 1926) ширше розуміли цей термін.

Однаке для нас у даному разі не так важне питання про значіння терміну фольклор, як те, що в історії нашої науки, у вчених, які іменували себе фольклористами, позначилася та сама потреба «унітаризму», що почувалася з самого початку існування науки про людину — з часів Тайлора.

Розв'язати цілком спірні, заплутані наукові питання в цій короткій статті ми не претендуємо, — лише наукова практика може призвести до уніфікації термінології.

Зважаючи завдання й методологічні прийоми дослідження, ми все ж таки приєдналися б до групи вчених унітаристів. Науку про людину в цілому, йдучи за більш уживаним терміном, краще б називати етнологією (а не антропологією, під якою тепер розуміють переважно антропологію фізичну).

Зміст етнології, на нашу думку, слід визначати найперше беручи на увагу мету й методи дослідження. Щодо цього можна приєднатися до сформульованих у проф. Є. Кагарова завдань: «Вивчати культури в поперечному розрізі, себ-то в їх просторовому поширенні всередині однородних соціальних груп та у взаємодії їх... Досліджувати етнографічні формації та те, як розподіляються вони по землі, вивчати культури їх, їх економічні та психічні компоненти й обопільні стосунки між культурними ареалами — становить перше завдання етнографії¹⁾. Друге завдання її. — Вивчати культури в по-вздовжнім розрізі, себ-то в їх часовій послідовності та розвитку, почавши з найдавніших стадій та закінчуючи сучасними рудиментами їх. Перед етнографією повстають питання про зв'язок сучасного розподілу етнографічних формацій і їх підрозділів з колишнім розподілом людства на землі, про історію розвитку окремих культурних явищ, про культурну стратиграфію (нашарування), старі реліктові форми й нові вкрапління й т. ин. Кінцева мета етнографії — вивчати морфологію й динаміку первісної культури людства» (с. 22).

Приєднуючись до положень підсумку проф. Є. Кагарова, ми разом стримано приймаємо спроби стислих формулювань етнографії (етнології) — Ляша, проф. Кагарова, Я. Бистроня та ин. Дефініції проф. Є. Кагарова («Наука про морфологію та динаміку культури людських громад, що їх характеризує перевага рефлекторно-асоціативних процесів думання, традиції та генералізації») можна закинути, що в ній переважає притиск па духову культуру (сс. 21—22).

Інший спосіб означати поняття етнології — описовий і через перелік поодиноких проблем, що входять у склад цієї науки. В такий спосіб спробував означити *Völkerkunde* Ляш, докладніше зробив це саме Я. Бистронь

¹⁾ Ми сказали б етнології.

на протязі цілої своєї праці. Унітаристичний принцип доводиться констатувати і в його вступі до польського народознавства.

Нарешті означенню поняття етнології може допомогти порівняння її завдань з завданнями найбільше близьких дисциплін — історії культури й соціології. Я. Бистронь дуже різко відділив етнологію від історії культури, але, як ми бачили, на жаль, ціною надто вузького розуміння цієї останньої науки. Влучніше розмежування цих наук у Я. Чекановського — історія культури досліджує з'явища культури в часі. Але ж ця прикмета не може правити за істотну для етнології, бо і етнологія не зрікається історизму. Проф. Є. Кагаров навів два погляди, що існують у науці: одні дослідники твердили, що етнографія вивчає сучасні неісторичні племена, історія ж культури спирається не тільки на етнографічний, але й на археологічний та історичний матеріал; другі дослідники утотожнювали етнографію з історією культури. На думку проф. Є. Кагарова етнографія щодо змісту припадає з історією культури в тій своїй частині, «що розглядає основні лінії розвитку людської культури не в локальній багатообразності її або племінних втіленнях, а в її типології та динаміці... Тим часом етнографія відрізняється від останньої тим, що намагається встановлювати етнографічні формації, а історія первісної культури вивчає людство взяте в цілому» (23—24).

Більше сходяться три названі в нас автори щодо відношення між етнологією й соціологією. І Я. Бистронь і Я. Чекановський відзначають, що соціологія — наука номотетична (теоретична), Чекановський уважає етнографію й етнологію за види соціологічних наук. Проф. Є. Кагаров формулює свій погляд так: «Відміна етнографії проти генетичної соціології полягає в тому, що перша вивчає процес розвитку суспільного життя в конкретних утворах його за допомогою комплексової методи, а генетична соціологія ставить собі за завдання типологічно будувати історію суспільства та встановлювати загальні закони розвитку його, від первісних ступенів і аж до вищих та складних суспільних організмів» (с. 24). Ми з свого боку приєднуємось до погляду, висловленого у дальшій статті К. М. Грушевської.

Нарешті ще одно зауваження. — Стоячи на погляди унітаристів, ми не промовляємо проти розгалуження, спеціалізації поодиноких проблем етнології. Коли під етнологією розуміти науку про людину в цілому (з кінцевою настановою на первісну культуру), то це не визволяє від потреби точніше означати межі складових її частин. Самі від себе ясні такі поняття, як соматична антропологія, ергологія тощо, але в разі прийняти етнологію в широкому розумінні, то треба вужче розуміти термін етнографія. Краще від усього для точности додавати епітет, який означав би, яку саме етнографію має на увазі дослідник — духову чи матеріальну. Фольклорові краще надавати вужчого змісту, ніж це трапляється в деяких дослідників. Зручніше розуміти під фольклором частину науки про духову культуру — народню словесність. Взагалі, ми давали б перевагу вужчому значінню поодиноких термінів, але зате точнішим змістом, що в них вкладається.

Кость Копержинський.

До взаємин між загальним і спеціальним народознавством.

З приводу статті Viktor'a von Geramb'a, Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der deutschen Volkskunde.

Стаття професора Грацького університету Герамба¹⁾ з'явилася як відповідь на закиди J. Schwietering'a в часописі «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte» мовляв німецька фольклористика не має самостійного робочого ґрунту, не має ніякої провідної лінії і замість того, щоб бути наукою про селянську верству, зливається з загальною етнологією. Відповідаючи на ці закиди проф. Герамб ще раз розбирає так часто дискутоване питання про відносини між фольклористикою (тим що Німці називають Volkskunde), себ-то наукою про народне життя окремої нації, і етнологією (Völkerkunde) наукою про народи взагалі, а в звичайнім німецькім ужитку про некультурні народи головню. Звичайно дискусії на сю стару тему коли не приносять розв'язання проблеми, то виясняють окремі становища до питання, і тому не тільки цікаві але й корисні. Герамб перебирає кілька таких становищ, що зазначалися в пімецькій науці і вияснює свій власний погляд, що об'єднує, чи вірніше паралельно приймає їх як рівноцінні. Не входячи у відносини фольклору до філології, здається вияснені вже настільки добре, що спори тут являються пережитком, переглянемо за Герамбом ті означення фольклору, що вивначають його відносно до етнології, чи загального народознавства.

Для сього треба спинитися з автором перш за все над поняттям тої специфічно народньої культури, що входить в обсяг фольклору, як щось окреме від загально людського культурного добра і від міжнародніх цивілізацій. Відзначивши як один безсумнівний факт, що «національні ріжниці» загалом тим менше помітні, чим «примітивніша» культура про яку йде мова, так що чим нижче спустимося на культурних щаблях тим більш знайдемо одноманітного, спільного і чим вище піднімемося тим більш будуть ріжниці, — автор і відзначає, що специфічна народня культура яку повинні досліджувати фольклористи, лежить посередині між сими двома полюсами. «Чим вище з сих безодень «примітивізму» піднімаємося в напрямку до індивідуально диференційованих «вищих культур», тим менше стає тих спільнот, які уступають тут місце особливостям. Се будуть — коли будемо триматися сього напрямку — спочатку особливості родин народів (як от Індогерманців), далі особливості народніх і племінних групвань, ще далі краєві індивідуальності (Heimatindividualitäten) і нарешті особливості одиниць — всі вони розвиваються по черзі одно за одним. Так в сій схемі з одного боку примітивні культури, з другого найвище розвинена індивідуалістична культура, творять протилежні полюси. Навіть відомого явища полярности тут

¹⁾ Zeitschrift des Vereins für Volkskunde, 1927/28, Heft 3—4 ss. 163—181.

не бракує, бо так само як вселюдське виявляється в безоднях примітиву, так само пробивається воно знов і на найвищій височині в розвинених особистостях. Правда найвищі поміж культурних націй стоять своїми ногами міцно на ґрунті власної народности, з якого вони вирости, але їх голови в висотах найвищої людськості кивають до себе поверх національних меж».

Між примітивом з одного боку і найвище розвиневою індивідуалістичною культурою й лежить сфера спеціального народознавства, *Volkskunde*. Ця специфічна народня сфера творить в загальному розвитку певну проміжну цілість (*ein Zwischenganges*), що може досліджуватися з двох становищ: з становища верхньої культурної верстви — отої індивідуалістичної міжнаціональної культури — при такому погляді зверху вниз ота національна проміжна верства уявляється як комплекс окремих культурних проблем в їх національному обмеженні: як, скажемо, німецька історія культури, німецька філологія і т. п. Наукова ж обсервація сеї національно-культурної верстви з низу до гори й являється справою спеціального народознавства, в сім випадку німецького (*deutsche Volkskunde*).

Воно має завданням прослідити відносини між культурними течіями, що ними обмінюються ці три верстви: долішня (примітивна), середня — народня, і верхня (індивідуалістично-міжнаціональна), і досліджувати джерела культурних розвитків, які лежать в «матірній»¹⁾ верстві, підвалині вищої індивідуалістичної культури.

Щодо характеристики найнижчої, «матірної» верстви, в розумінню примітиву, то проф. Герамб вважає, що пояснення «колективістична культура» як протилежність до «індивідуалістичної», «асоціативне, прелогічне мислення» замість «логічного» цілком достатньо описують сю верству — важніше, каже автор, означити специфічний робочий ґрунт для спеціального народознавства (*Volkskunde*), як чогось окремого від сеї нижчої, примітивної верстви, яка по загальній термінології належить до етнології.

Відповідаючи на докори Швітерінґа Герамб запевняє, що спеціальне народознавство мало б наукове право горожанства і тоді, коли б воно було тільки частиною загального народознавства, етнології. Але на його думку воно має ще докладнішу характеристику, що робить його чимсь самобутнім незалежно від загальної етнології. Се питання про взаємність примітивної верстви з продуктами вищої культурної верстви, що мають місце тільки у культурних народів, і їх бракує у примітивних, якими займається етнологія. Примітивні народи, мовляв, мають тільки одну матірну верству і не мають молодших верств (*Tochterschichten*), тим у них немає й питання про відносини між сими верствами (як їх називає автор — *Mutter-Tochter-Verhältnis*). У культурних же народів, де між первісною матірною верствою і молодшими верствами існує довгий постійний обмін, сама ся спідня верства немає в собі вже нічого примітивного, в розумінню етнології. А як сказано, на думку Герамба саме просякання впливів вищої культурної верстви в нижчу, і навпаки, й являється предметом досліду для спеціального народознавства. І тут цікавить його не тільки те щоб відділити дійсно первісне — присуще

¹⁾ Автор вживає сей вираз то в приложенню до примітивної верстви, то до народної — але завжди як протилежне до вищої культури.

матірній верстві від вульгаризованого культурного добра, що з вищих культурних верств проходить до народної (німецька фольклористика називає се *gesunkenes Kulturgut*)¹⁾, а ще більше питання про перероблення того і другого, спіднього і верхнього в рамках отсеї середньої верстви. Тому важно не тільки чи певна пісня має походження з колективістичної культури, мовляв первісної, чи навпаки вона потрапила в народній вжиток з якогось відомого співанника чи збірки окремого автора. Ще важніше питання про застосовання пісні народом. (Герамб ілюструє се твердження гарним прикладом такої вульгаризованої пісні, коли з авторового тексту в народнім ужитку майже нічого не лишилося. Такі приклади — а їх дійсно можна привести силу — точно доводять, як мало значить на практиці твердження про художнє походження т. з. народніх творів).

Так само на питанні про вандрівні мотиви і мистецькі форми, прим. архітектурні, автор старається довести властивість спеціального народознавства в тім, що воно мовляв досліджує не самі ці форми чи їх вандрівки, а власне застосовання певної вандрівної форми в рамках певної національної культури. Тим на думку Герамба оправдується не тільки самостійне місце *Volkskunde* поруч з *Völkerkunde*, але й виясняються чому *Volkskunde* (спеціальне, окреме народознавство) не може вважатися самою наукою про селянську класу — *Bauernkunde*.

Цілком вірно автор доводить, що ці поняття ніяк не покриваються одне одним. «Мені, признає автор, зовсім ясно що корінь того, що ми називаємо — вульгарно німецьким, *deutsches vulgus*, лежить в нашім селянстві. Але мені так само ясно, що поняття «німецьке народознавство» *deutsche Volkskunde* і дослідження німецького селянства (*deutsche Bauernkunde*) не покриваються. Вони навіть не покривалися б і тоді коли б ми взяли ці поняття тільки ретроспективно, «історично». Ніколи *vulgus* не було самим селянством. Завжди належали до нього приваймні ше й діти всіх станів. А скільки в кожному з нас заховалося ще отого ж таки *vulgus*'у, наскільки навіть у найосвіченішої людини, особливо в афекті, проривається мишлення і духове життя *vulgus*'у, — се виложили між иншим Hoffmann-Krayer, Diederich, Strack, Mogk, Spamer, настільки гарно і добре, що нема чого про се більш і говорити».

«Але так само й тільки саме назадницьке, саме «історичне» не відповідає також ані поняттю *Bauernkunde*, ані поняттю *Volkskunde*. Німецьке селянство і його дослідження буде завжди існувати навіть тоді, коли *vulgus* в селянстві стане ще рідший, ще більш ізольований ніж тепер. Але й поняття німецького «*vulgus*» і з тим поняття німецького народознавства буде існувати завжди, навіть коли в будучині ми муситимемо ще частіше розшукувати його характеристичні риси в колективістичних явищах німецького пролетаріату з одного боку і німецьких великоміських підупалих та асоціальних елементів — з другого, ніж ми се робимо тепер».

Нема сумніву, що отся дискусія проф. Герамба на важливу і актуальну народознавчу тему, котру ми старалися по змові уточнити, відступаючи від досить неясного викладу автора, має чималий інтерес і користь, перегор-

¹⁾ Сев-го культурне добро, що осідає в нижчих верствах.

таючи ще раз народознавчий матеріал і перевіряючи його відносини в рамках наукової систематики. Не можна заперечити також, що питання спеціального народознавства як їх ставить проф. Герамб зовсім реальні, та що їх важливість цілком виправдує наукову працю над ними. Але треба з усім сим признати, що розмежування *Volkskunde* і *Völkerkunde*, яке автор буде на цьому цілком, не таке вже принципове і властиво досить штучне.

Весь сей поділ історично побутового матеріалу на окремі верстви, а взаємовідносини між ними на окремі науки, цілком формальний. Ріжниця між етнологією і *Volkskunde*, яка вона не очевидна сама по собі на підставі отсих Герамбівських прикладів все таки спирається на ознаки секундарні, а не на протилежності принципові. Дійсно коли автор поділяє три культурні фази між трьома дисциплінами, то се має оправдання тільки поскільки воно спирається на ступень складности предмету. Дослідження примітивної культури, в силу одноманітности сеї верстви (котру Герамб — до речі — перецінює!) може з користю охоплювати більші комплекси, ніж дослід розвинених культур, що вимагають більш спеціалізованих студій. Через се з певного погляду можна дійсно протиставити етнологію таким окремим дисциплінам як історія окремої культури, історія окремого мистецтва, релігії і т. д.

Але чи дійсно існує принципова різниця між дослідженням примітивних народів, що за Герамбом належить до етнології (*Völkerkunde*) і питанням про застосовання в рамках певної культури якогось мандрівного добра, чи то загально громадського примітивного, чи вульгаризованої вищої культури (*gesunkenes Kulturgut*)?

Думаємо що принципової різниці тут таки довести не можна.

Перш за все ніяка примітивна, в розумінню сучасної етнології, суспільність не складається з самої «матірної» верстви, що б не казав проф. Герамб. Вже в силу того, що вони живуть, себ-то пристосовуються до змінних обставин і оточення, — всі сі конвенціонально примітивні суспільства витворюють нові культурні надшарки, зложені з культурних впливів сусідніх суспільств та європейської цивілізації, не кажучи вже про внутрішній соціально-диференційний процес. В більшості з сих суспільств ми завжди можемо відзначити певні взаємини між нижчою культурною верствою і вищою: між старшим культурним добром і новішими здобутками, між різними кастами та історичними наверстованнями. Але навіть в тих суспільствах, де убожество і простота культури не дозволяє прослідити яких-небудь внутрішніх диференціцій, як культура Веддів, Негритів, тощо — і там ми маємо сліди новіших запозичень, певний надшарок над матірною культурою, що виявляється хоч би в придбанні суспільством європейського мінового краму і певної скількості слів та понять запозичених від культурніших сусідів.

Беручи ж на увагу існування отаких культурних верств і певних взаємин між ними у малокультурних народів, цілком зрозуміло, що й та наука що ними займається, етнологія, *Völkerkunde*, мусить досліджувати сі взаємини не менше, як се робить на гадку Герамба і *Volkskunde*. Инакше вона мусіла б зректися титулу науки.

Коли напр. Герамб розбирає явище високого даху, характеристичного для цілої географічної смуги, що має багато опадів, і завважує, що для до-

слідника німецького народознавства важні не форми високого даху взагалі, а тільки їх заціплення на німецькій ґрунті, то він наводить одну з постійних проблем сучасної етнології, *Völkerkunde*. Адже й тут, коли ми констатуємо, що напр. дук розповсюджений в старім світі і в Америці, або що віра в божеську пару — небо і землю — зустрічається в Єгипті і в Меланезії, ми не вдовольняємось самим констатуванням, так наче даний предмет чи дане поняття незмінне у всіх обставинах, а навпаки шукаємо специфічних рис кожного явища в данім оточенні, його застосування до обставин, його «національну» рису — так само як се робить проф. Герамб з приводу нижнесаксонського високого даху.

Принципової різниці в ставленні проблеми і в методі її розв'язання отже нема, є тільки різниця щодо змісту, що цілком добре обрисовується поняттям загального народознавства і спеціального народознавства, чи «етнології в приложенні до власного народу», як формулював се Eduard Hahn, означуючи *Volkskunde* як «*Ethnologie auf unser eigenes Volk angewendet*». Сей дефініції не відкидає, як сказано, і Герамб. Ділити ж сей матеріал инакше, ніж відносно до змісту і скількості, тут немає ніякої рації. Адже всі ці явища людського побуту, незалежно від своїх варіацій, відповідають певним одноманітним потребам і пояснюються однаковими соціальними законами. Коли в інтересах поглиблення знання сі окремі питання слід досліджувати спеціально, в рамках одної країни, чи одного народу, то повне виявлення їх функцій в людськім суспільстві і його історії можливе тільки при суцільному розгляді сих явищ як частин одного процесу.

Сей процес, що охоплює все життя людськості у всіх його виявах, представляє два різні аспекти залежно від становища глядача. Коли ми дивимось на нього з становища реальних об'єктивних результатів, то бачимо те, що в широкому розумінні називається історією культури — історією мистецтва, релігії, словесности, знання, права. Коли ж ми поставимось до сього процесу з становища суспільств, що витворюють сі явища, інституції і ідеології, в силу певних взаємин і вчинків, в яких виявляється життя сих суспільств, то станемо на позицію соціології. Ся ж наука охоплює явища і примітивні і народньо-культурні, за термінологією Герамба, і приналежні до високих індивідуалістичних цивілізацій: однаково шукає вона в них основних законів, що керують всім сим процесом. Етнологія чи загальне народознавство, досліджуючи різні народи землі як певні цілості, та виясняючи їх взаємини як одностайний процес, мусить об'єднувати в своїй роботі обидва аспекти сього процесу, соціальний і культурно-історичний. І на нашу думку се все однаково торкається і загального народознавства і спеціального. Питання про оті взаємини між первісною підвалиною культури, матірною верствою, як тут говорилося — та продуктами вищої індивідуалістично-культурної верстви — се одно з незвичайно трудних, цікавих і важливих питань спеціального народознавства; питання се тим трудніше чми глибша різниця між обома скрайніми верствами — первісною і культурною. Одначе тим не вичерпується зміст сього спеціального народознавства і давати окрему назву сій проблемі і робити з неї окрему дисципліну немає підстав.

Катерина Грушевська.

КЛИМЕНТ КВІТКА.

ДО ВИВЧЕННЯ ПОБУТУ ЛІРНИКІВ.

Заводячи анкету в моїй книжці «Професіональні народні співці й музиканти на Україні» (Збірник Істор.-Філол. Відділу Укр. Академії Наук № 13 вип. 2-й), я сподівався, що ця книжка викличе інтерес до обговорених у ній соціальних типів, прийде чимало відповідей з різних околиць України, і можна буде на підставі нових даних зложити нову ширшу працю — вже в формі не запитній, а вказівній, в зіставленні місцевих відмін у побуті та виявах професіональної діяльності народніх співаків та музикантів. Названу книжку роздано і розіслано в великій кількості екземплярів людям, які виявляли інтерес до справи і охоту допомогти дослідюві, але досі, хоч від часу видання (1924 р.) минуло 4 роки, вступив тільки один невеличкий лист з відомостями щодо одного з поставлених питань: чи були кобзарі на Правобережній Україні, оскільки сягає пам'ять живущих людей. У моїй книжці (ст. 16) було цитовано сумнівну звістку про трьох кобзарів у давній Київській губернії, і прошено читачів, щоб, хто може, перевінив ці відомості. Отож В. Покальчук був ласкавий—розпитав про ніби-то кобзаря Федора Бондаренка в села Шабельників в околиці Чигирина, і виявилося в свідчення Бондаренкового родича, на ймення теж Федора Бондаренка, що той музикант, тепер покійний, був не кобзар, а лірник. Звістка про кобзаря в с. Шабельниках здавалася ще трохи правдоподібна, бо це село положене на самому березі Дніпра, тож можна було допускати що лівобережне кобзарство хоч трохи переступило і на правий берег. Мабуть і інші двоє названі в відповідях на офіціалъну анкету 1903 р. кобзарями, справді так само були лірники.

Зазначене повідомлення В. Покальчука дуже важливе, і дописувачеві та його інформаторові належить велика дяка. Але звістка від них—це тимчасом і все, що прийшло в результаті видання моєї книжки. Тепер можна вже констатувати, що надія зібрати за допомогою місцевих заінтересованих обширний матеріал не справдилася, і мені зостається опублікувати тільки дотичні відомості зібрані в екскурсії, яку я відбув 1924—25 року з доручення Катедри Історії Українського Народу Української Академії Наук. Та екскурсія була уряджена до збирання взагалі етнографічних матеріалів; між иншим я побував у селі Бейзимівці в околиці Чуднова — давніше Житомирського повіту Волинської губ., нині Бердичівської округи — спеціалъно за для того, що там жив лірник Сидір Гуменюк, від якого В. Кравченко записав 1895 року текст думи про Коновченка (див. Труды Общества Исслѣдователей Волини т. V). Хоч показалося, що Сидір Гуменюк помер іще коло 1906 року, поїздка не була марна: його (вже літній) син Іван, що був бать-

кові за поводиря, подав мені відомості про лірницький побут тої околиці і проспівав думу про Коновченка, як навчився її від батька. Зазначу, що він рецитував думу виразно і з музичної сторони доволі певно; це для теми нинішнього писання має те значіння, що служить до оцінки певности даних про побут, які він уділив, — очевидно, він справді був близький до батькового фаху. Про цю близькість свідчать також і зразки набожних пісень лірницького репертуару, записані від Івана Гуменюка і подані нижче, — він пам'ятав їх дуже твердо (а що вони неясні змістом і спотворені мовно, це річ звичайна, — таке раз-у-раз чується і безпосередньо з уст самих лірників).

В двох інших подібних випадках у моїй практиці сини старців не хотіли давати відомостей про своїх батьків — соромлячися їх професії. Іван Гуменюк, чоловік доволі розвинений, був вільний від цього. Проте можна вбачити підкреслення своєї непричетности до тої професії в його фразі (див. нижче): «по нашому огзамен, а по їхньому визвілка». Можна також вбачити тенденцію надати більше поваги своїй давній функції в тому, що Іван Гуменюк на початку нашої розмови називав був поводиря «вождь». Після того, як я кілька разів ужив слова «поводир», його став уживати й мій бесідник. — Що в даній околиці існує саме така назва, про це свідчить речення «видати поводирам їсти», що пізніше увімкнулося в Гуменюкове оповідання очевидно зовсім безпосередньо, з згаданого про колишнє.

Іван Гуменюк, зберігаючи місцеву фонетику, пересипає свою мову великорусизмами (між иншим, близьке село, яке инші називають «Галівка», він назвав «Олеевка») — а в меншій мірі також словами й виразами сьогочасної української літературної мови, яких навчився у ораторів на сільських зборах.

Я старався точно записувати відповіді його словами, але це не вдалося достоту.

Зробити такого роду запис далеко трудніше, ніж запис слів пісні, казки, мандрівного традиційного оповідання. Там записувач має діло з утвором, виклад оповідача там ясніший, бо він повторює, хоч і з варіаціями, те, що уложилося в традиційні формули. Тут оповідачеві треба самому враз збагнути речі почасти такі, про які ніколи не доводилося думати в генералізуючий спосіб, і знаходити слова. До того ж в даному разі інформатор був жвавого темпераменту, не давав собі часу на обдумування, говорив швидко. До вазначування діалектологічних тонкостей я не маю підготування. Але й добре вправлений діалектолог може більш-менш точно відзначати фонетичні одміни тільки при умові, що він цілком зосередиться власне на самій мовній формі; в даному разі доводилося зосереджуватися на змісті, при тому направляти розмову, напружено обмірковуючи тактику ставлення питань. Свідомий того, що фонетичної докладности я все одно не досягну, я наперед зовсім одмовився від того, щоб стежити за фонетикою і передавав точно фонетичну форму тільки тих слів, що самі виділялися, притягали до себе увагу. Наприклад «гаришт» в розумінні кари иншого роду, ніж замкнення особи. Тут я поставив «и» замість літературного «е» («арешт» з иншим розумінням), але в звичайних словах не ставив діалектичного «и» замість «е» в ненаголошених складах. Загалом моє прямування до точности походило не з того мотиву, щоб я хотів дати зразок місцевої мови, а з того, що точний прото-

кол потрібний для критики самих поданих відомостей. Викладати своїми власними виразами і від свого імени доцільно тоді, коли автор формулює свої власні попередження, а не розпитує; вільно формулювати самому те, що говорить інший, завжди ризиковано. Нема певности, що в опублікованих давніше матеріалах до побуту професіональних народних співаків, оскільки вони подані в формі власних констатувань збирача, а не в формі взятих в лапки автентичних фраз, не замикається часом суб'єктивної інтерпретації чужого. Розуміється, не будиши стенографом я достоту всього записати не міг. Стенографічний протокол повинен би зафіксувати і мої питання й відповіді; коли ж я своїх питань не записував, то, очевидно, репродукуючи на письмі відповіді, не можна обмежитися словами Гуменюка, а треба самому складати фрази, включаючи, хоч у мінімальній кількості і слова з формули запитання. Через те протокол не може служити за досконалий зразок місцевої народної мови. Такого значіння не можуть мати навіть окремі речення Гуменюка, подані тут без зуповнень, ті що становили логічно і граматично завершену цілість, або хоч були граматично неповні, так зовсім зрозумілі. Річ у тому, що бистроумний й перейнятливий оповідач зразу вхоплював мої вирази і в своїх відповідях їх повторював. Можливо, наприклад, що слова «бенкет» сам Гуменюк не вжив би, як би не почув його від мене; в той момент коли це слово не було підказане залитом, Гуменюк ужив слова «бальок»,— очевидно, в розумінні літературного «бенкет», а не в розумінні літературного «баль». Тож слово «бенкет» в устах Гуменюка свідчить тільки про те, що він зразу це слово зрозумів, а не про те, що воно йому питоме. — На те ради нема; краще, але не досконало, вийде запис коли записувач сам добре знає місцеву народню мову і нею висловлює запити. Переписуючи записане для видання я подавав в клямрах ті слова, що полегшать читачеві розуміння записаного, а де-не-де давав пояснення в примітках. Не завжди слова, поставлені в клямри, були в оригінальній мові справді опущені; між ними певне є й такі, що були сказані, але в поспішному записуванні свідомо пропущені, щоб жертвуючи цими словами поспіти за важливішими. Але, загалом у мові Івана Гуменюка неповних речень було багато, — не тільки тому, що він відповідав на запити; в живій селянській мові їх звичайно буває багато.

Отож подаю свій протокол.

Передо мною був за поводи́ра отця брат, поки був малий, а потім чужі хлопці. Без поводи́ра мій батько ходив за три милі.

Слова «кобза» і «кобзарь» я чув, та думав, що це те саме що ліра, лірник. У нас казали не «ліра», а «ліра́»¹⁾ або «реля́». Простонародія не знала слова «лірник», а так: питають: «Які діди були». — «Той, що з ліро́ю». А других називали: «ті, що без ліра́».

Тьомних називали «дід», хоч би йому було десять літ. Інакше не скажуть, як «ходили сьогодні діди». Таких тьомних, щоб не ходили просити, не було. Колись було, що як батько має тьомного сина то непременно здає в науку. Як много, то називали «ста́рці». Було й слово «ста́рець». І лірників так само називали.

¹⁾ Присутній при розпитуванні місцевий учитель засвідчив, що в Житомирі і в Овруцькому повіті так само казали «ліра́».

Видющі лірники були, но вони не ходили, — хіба хто дасть видющому? Но були такі ледачі, що до пятьдесят літ поводири, — то вони й зміли грати. Як він водить год до тридцяти тьомного, то научиться. Тільки такий, як би пішов сам просити, то свої тьомні його били б. Видющі грали тоді, як на гульниці, — своїм. Тут був такий, що поводитирем навчився, і як лірники гуляли, то візьме у которого ліру і піде просити з нею.

Мій батько казав, що лірники ходили й на весілля.

Батько казав — лірники грали що-раз краще, доучувались.

Учень мого отця — Петро Ковель¹⁾ у Олевці, вюрст п'ять відсіль. Петро Ковень грав на ліру, а тоді став на гармонію, а сейчас знов на ліру. Чому став на гармонію, не знаю, а знов на ліру — мабуть тим, що гармонія од погоди спортилася, а ліра не спортилася.

Пошана лірникам однакова була й по селах й по містах, а ходити краще було по селах, бо по селах дадуть полумисок муки хунтів три або й п'ять, — селянин не розбирається, скільки стоїть, а в місті бувало, що й копійку — дві дадуть. Одежі не давали.

З панів були такі, що інтересувалися, — що заставляють щось грати, а були такі що зовсім не пускали в двір; котрі пускали, то слуги виносили 15—20—10 копійок. У нашому селі був пан Савіцьки, так він дасть бувало відро молока. Савіцьки, бувало, требе батька, і повезе в Житомир, — на що, не знаю, чи приставленіє було чи що. Казав батько, що там в долоні [плескали, кричали] «браво». Раз привезли синій похвальний лист, Савіцький дав горіхову дошку. По округності не було таких панів як Савіцький. За панщини лірників освобождали²⁾. Була графиня Ржевуска — подарувала хату муровану просто за те, що ліра. (На питання, як ставилося до лірників духовенство:) Один тільки був священник Воронець, що бувало як з волости їде на парахвію, то підвезе батька і питає «а де ми тепер» і роспитує, відки [батько] знає, по яких прикметах.

Пилипи³⁾ не любили [ліри], не слухали; винесе кусок хліба за двері, і даже з своєї кружки напитися не дадуть. Пилипи і пани на одно, а мелкі⁴⁾ пани — як селяни.

Жиди совсем не сознавали, Жидочок не дасть. Як я був малолетний, не знав, — часом уводив до Жидів, то даже не пускали, — руками в груди, «іди, іди».

На католицькі одпусти ходили лірники [православні] однаково, і католики слухали й давали однаково.

Бувало, що люде просили молитися за померших і за здоровіє давали, — тоді треба було зараз молитися.

Сліпих жебраків шанували більше, як видющих. Сліпих, що грали [на ліру] і тих, що не грали, а так Богу молилися — однаково. Лірник більше заробляв як простий старець, — простому ніхто більше не давав як кусок хліба; може хто копійку дасть, но то рідкість.

Були такі старці, що зміли кантичок, хоч і православні, — співали кантичок і на православних одпустах, тільки сиділи отдельно.

Поліція і своє начальство⁵⁾ ніколи не воспрещали ходити з лірою, грати і співати.

Дідів син — це не люде, так собі. Лірникову чи старцеву жінку звали «дідиха». Дідів син — «дідок».

Старші лірники улицею йдучи не грали, а тепер е такі, що грають. Старші лірники заходили в кожную хату поряд, літом на дворі грали. Під вікном — ні. Було, що самі люди просили до хати, — було вообщє, було на весілля, на обід⁶⁾, парастас, на великий бенкет, на запуски — петрівчані,

¹⁾ Далі Іван Гуменюк називав його „Ковень“. ²⁾ Від роботи. ³⁾ Великоруси — старовіри. ⁴⁾ Дрібні. ⁵⁾ Виборні сільські начальники — волосні старшини, сільські старости. ⁶⁾ Поминальний.

спасівчані і под Андрея. І на хрещбини. Божественних тільки тоді співали, як поминали, а то веселих. Веселих на базарі не співали, — по хатах, як ваставлять.

Ходили по дворах однаково і в будень і в свято. В скоромні дні ще й краще, бо до хліба давали й сала. Літом раненько ходили, поки люди ще не на роботі. А то зраня і поки видно.

Як входили в хату, то віталися: «Дзвінь добри», — «Добридень», а колись «Помагай-бі. Бувало, що зараз кажуть: «Нема чого дати, дідую, нехай Бог дає» то вже тоді не співають. Батько знав кожного хазяїна, і як у яку хату, то ніяк не зайде, бо знає що не дадуть. Як мій батько вчився, була пісня «Мелашка». Тоді давно був такий звичай, що старець повинен у хату увійти і впасти на кол на. Та пісня була довга: Подайте сорочечку дравку, кусочечок хліба, аршинєць полотенця. Тільки я її не пам'ятаю. Як дякували, та казали: «Хай вам Бог заплатить з високого неба в хазяйстві, в худобі, помершим же царство небесне. Будьте здорові». Одвічали: «Ідїть здоровенькі, дідую».

Бувало кажуть «Добре граєте, по вас, Сидір, не має, щоб так хто грав як ви граєте, дай вам Бог здоров'я. От той грав — то погано зовсім». Поза очі гудили [як хто недобре грав], а в очі — ні.

Як збиралися на храм, то грали й тоді, як служба правилася. Сідали від церкви на три-чотири сажні. Церковний староста распоряджався по приказу попа. В...¹⁾ збиралося велика сила — даже більш сотні [старців], то там за забором веліли [сідати], в цвинтар не пускали. [На однусті чи на базарі] рідко хто дасть і піде, а то кажуть: «Помоліться за сестру Тетяну», або старець питає: «Як зовуть?» — «Тетяна».

Було таке право, що по постам других пісень співали. На Петропавлов пост:

Істиноя удівіце
Же і в мирі явісе
Петро тісніши
Яков возлюбленіши
Хрісту пріленісе.

Павел превозбрани
Сусу готувану
Богу отовися
Нам Господь з'явився
Савле, Павле, прошто не гоніше.

Перед Різдвом співали:

Являйся благодатію
Уста твої оче
Бил еси пастирем добрим
Василію сьвати.
Навчїл всі словесніи овци
Верувати Бога й Тройцю

Тройцю єдину.
Оче, оче, Василію,
Не чини нам пакості,
Бо він нам записався
З великої сладості і т. д.

Постом Великим співали об страсті.

Молоді люди любили «Панщини», «Тещі»²⁾. Як молоді при батькові [своєму], то просили [свого батька], щоб нагадав³⁾, і як [їх] батько скаже, що нема чим платити, то просили «та дай яєць трое-четверо». Жінкам [найбільше до вподоби було, як співати] «Сироти». Бувало, що переб'ють [як лірник грав] у хаті, кажуть: «Заграйте такої»⁴⁾. На базарі [котрі загадають якої пісні, ті] самі платять.

Бувало, що хазяїн⁵⁾ не всіх пісень учив свого учня, щоб все таки менше знав. Як умний [учень], то сам доучиться, а є такі, що остановивсь на тому, так і помер, не довчив штук десяток.

Ходили в монастирі — Київ, Любар, Тригир'є, Житомир, але монахи не начитували [лірникам набожних пісень з книжок]. І священники не вчили.

¹⁾ Назва містечка нерозбірна. ²⁾ Назви пісень. ³⁾ Тоб-то — не сміли самі загадувати лірникові, якої пісні співати. ⁴⁾ А не тої, якої сам лірник грав у даний момент. ⁵⁾ Лірник — учитель.

Бувало, що старий псаломщик прочитає псалми лірникові; плати за те не брав. Бувало що грамотний брат або дядько начитає з книжок, а голос [лірник] сам наберає. За бутилку — дві-три горілки доучувалися у інших лірників. Бувало, що два лірники: ти мене теї навчи, а я тебе теї. Бувало що з Пикова¹⁾ і Камінця приходили [лірники], то од їх [лірники нашої околиці] навчалися. Бувало, що здалека нарешто приходять на храм в нашу сторону, щоб познакомилися з моїм батьком. Для свого інтересу навчалися [пісень, яких не навчив учитель], а то — для заробітку; «Панщини»²⁾ і інших пісень, яких люде частіше просили співати. Бували охотники — давали за те, щоб просивати пісню про Коновченка двадцять копійок.

Тайно між собою як зберуться лірники, то співали й таких пісень, за які ви питаєте (було запитано описово про пародії на набожні пісні). Буває, що грає якої баламутки, а співає Суса — при людях, для штуки, а потом зберуться старці, то посміються.

Як на храм ішли лірники і сходилися в дорозі в гурт, то все одно кожний з своїм поводитирем. Як ішли полем, лісом, то співали самі для себе — набожних пісень, а не свіцьких. Селом ідучи не співали.

Не співаючи грали тільки до танцю.

Танці були такі: Козачок, Полька, Кисіль, Бугай (до цих останніх двох приспівувалося), Чоботи, Соцьки (до танцю), Дудочка, Циганка, Молдованка (стара полька), Метелиця, Горлиця, Вербунок — приспівувалося, — Сорока, Гриць мене, моя мати, Камариський (sic) мужик. Марш на весіллі — приїхала рідня — встречни марш. Такі самі танці грали на скрипку. [Ще був] старий козачок: «Прийди, прийди, дурнувати».

Самоучки були, но самоучок не мав права ходити, так що все одно поступали в науку хоч на год. А то є такий у Волиці син Кирила Зайця тьомний, — батько багатий, то він ніде не ходив, а все переймає. Бувало зайдемо в хату його батька, то він зараз слово в слово все перекаже. Як хто таки здатни, то на ог'замені дадуть право через год брати учеників.

Хлопців тьомних пошти всіх давали в науку до лірників, а дівчат тоже давали, тільки на ліру не вчилися³⁾. Бувало, що батько сліпого сина не пускає в науку, — «нащо людям гочі дерти», а потім таки отдасть великого, літ у двадцять. Син каже: «Поки ще я живи, то навчуся». Або батько вмере, то тоді син сам стане в науку.

Васька з Дубиць вчилася у батька⁴⁾. У неї муж був, пристав у прийми, її батько хазяїн був. Муж її водив. Він здорови був, жирни. Раньше був злодій, сидів у тюрмі, тоді став водити старців, тоді водив Ваську. Люди хоч і докоряли, а давали. Він потитюрить, очі вниз, мовчить. В чужих селах не знали, що муж. Лінтяй. Як він помер, то вона стала наймати поводитирів, заявиться яким горшколатом.

Год тому Жидок з Малих Коровинець прив'язався до лірника і пішов з ним за поводитиря, а тут у Бейзимівці вихрестився і зостався у хрещених батьків, а лірник узяв другого поводитиря. [Той у хрещених батьків] побув місяць; де тепер, — не знаю. Тутешні Жиди казали: «Ледащо, трасця його мамі».

Мій батько приймав у науку хлопців найменше 12 літ, найстарше 20. Іден був, у 25 год начинав, — осліп у 18 год. Батько казав, з малих учні здатніші. Всякого доводив, нікого не одсилав. Ученики називали мого батька иноді «пан-отець», а більше «хазяїн». Ученик казав «хазяїн мій», а чужі — просто «хазяїн». Майстром не називали. Ковень дав [за навчання] 30 рублів за 3 роки по частях. І що вучень випросить [за час навчання], то все хазяїнові. Одежа була рідного батька [учневого]. Як батько вчивсь, то було на

¹⁾ Містечко Вінницької округи. ²⁾ Назва пісні. ³⁾ Значить, вчилися молитов, набожних пісень, старечих звичаїв. ⁴⁾ Див. попередню примітку.

сім год. Як він вчив, то найменше на год, а то на три — чотири годи¹⁾. Попробує його²⁾ голови тиждень — місяць і скаже батькові³⁾. Бувало що один [учень] і другий однаково на три роки умовляються, то один не платить, а з другого ще й платня. Був могорич, як згодяться, — ставив рідний батько [учня], а як вивчить добре, то хазяїн приведе до батька, здає: «На тобі, вивчив харашо», — тоді знов могорич, в хаті батька [учневого]. Кликав [учнів батько] сусідів, родичів. [Мій батько] для учнів сам робив ліру. По договору [мій батько] давав учневі ліру, як кончиться наука. Зпочатку год учить тільки співати та Богу, а через год починає вчити на своїй лірі тиждень або місяць, тоді робить йому другу ліру і посилає на села. Той учень ходить вместе з хазяїном, тільки ровділяється по селах або по куткам (sic). На ноч сходяться вместе. Отдельно не пускав, бо той міг би скрити [зароблене], а як разом, то ввечері сипає в один мішок. Хазяїн наймав поводитирів для учнів, — було по три найнятих поводитирі. Додому учень не одходив даже на сутки. Як ученик тупої пам'яті, то⁴⁾ хоч хазяїн бачить, що не навчився добре, — все одно повинен поставити на ог'замен, щоб здать отчет перед другими лірниками. Ог'замен на щот хазяїна — два відра водки і закуска — риба пісна смажена, теля пуда три. Як не видержить, то кажуть, через год на новн ог'замен, — тоді вже на свої средства. Той год ученик ходить сам в свою пользу, — дозволяють ходити. Через год як знов не видержить, то крім угощення, ще накладуть гаришт — два відра водки; ще на год; як і тоді не здержить, то так пускають, і він остається до смерті, що може сам ходити, но не дається права держати учеників до смерті. А то буває, що на ог'замені дозволять, щоб через двадцять пять літ взяв учеників, або [через] десять, або [через] год. Вчив пісні по пунктах⁵⁾; Коновченка — по частях.

Був у Соснівці, що не міг ходити — ревматизм⁶⁾, — но вчив.

Щоб учень переходив до другого [учителя], то ні, — хіба що помре хазяїн.

До мого батька приходили вчитися верстов за тридцять поблизько.

Бувало, як зберуться старці, то кажуть, що десь далеко співають якої пісні инакше, то хтось і піде далеко повчитися.

Струни у лірі були кишкові, а сталъні вийшли найуперед у Подольські губерні. Сталъні струни поту не боялися — не пітніли.

Бувало чарку вип'є лірник, то впустиť ліру, то розіб'ється.

Учнів у мого батька бувало разом не більш як трое. Занімався з кожним отдельно; разом не співали, бо в одній хаті — перебивалося. Бувало так, що мій батько загадував одному проснівати цей пункт, а другому другий пункт [тої самої пісні]. Щоб батько одмовив кому, не прийняв за ученика або прийнявши перестав його вчити, то не знаю випадку.

Був один ученик Бейзимівський, то жив дома.

Старий вучень помагає вчити молодших.

Кончив науку, — то не оставався у хазяїна.

За провину [хазяїн] поб'є палкою.

Лірники та ученики, як де зустрінуться, то віталися звичайно, казали «Здрастуй», а то «Поздоров, Боже, проходящих, просидящих майстрових».

Хто був учнем, то потім своєму учителеві празнік носив. До батька приносили до самої старості, хоч з п'ятого села; як дальше хто жив, то на другий день празника.

Учні звалися челядь.

Батько ходив у Житомир і за Житомир — у Горошки, Татаринку; у Подольську губерню — найдальше в Галадівку і Уланів; на захід — у Звягель.

¹⁾ Продовжувався курс навчання. ²⁾ Учня. ³⁾ Учня, скільки років треба вчити. ⁴⁾ Коли вийде термін навчання. ⁵⁾ Стрoфaх. ⁶⁾ Я не вловив, в якій саме звуковій формі оповідач вжив цього слова.

Там¹⁾ було вперед тьомних много. На всю Волинь нема тепер тьомних старих, тільки один Каленик. Каленик знає акафист. Вони²⁾ двоє тільки були старої науки, держали старий закон. Як батько куди одходив далеко, припоручав на Каленика, як у нього було зібране або що. Це був товариш верний. За Бердичів тоже ходили, та я забув, в які села. Чи забороняли інші лірники ходити ще далі, сього не докажу. [Товариство лірників звалися] «братія», цехом не називали. [Хто у був у товаристві, звалися] братчики. [В товаристві були] самі лірники, старці [що не грали на ліру]—ні; чи була у них своя братія, не знаю. Видющих не приймали. Скрито було. Голову вибирали на год, [а то й] на три года. Голову називали старий або старший. Йому платні не було, тільки шана. Вибирали коли батька, коли Каленика, як батько сам одмовиться, бо має багато заботи об учениках. Мій батько був старший на Житомирський уезд. З другими³⁾ він мав звязок. Як було що несправно, то старший розбірав. Каси не було. Як хто хорий, то старший загадував дати поміч. Як хто помре, давали поміч на сім'ю. Хто женився, помочі не давали⁴⁾. Погорів один у Чуднові—погорло обійстя,—то на ярмарку що заробили, то по 2 рублі дали. Як мій батько строїв хату, то Каленик і другі позичили по сорок рублів. На раду старший скликав штук двадцять. Збиралися у батька в хаті.

Огзамен в хаті, всегда вночі, таємно. Даже мати було виходить з хати, як у нашій хаті був огзамен, даже діти⁵⁾ і поводити. [Кортіло] в вігна заглядати. Як огзамен, то даже світла не світять. Поводирі, як літом, то на дворі,—хто розходиться спати, хто підслухують. Пускали в хату тільки одного поводира, що наливав водеу. Хазяїн скаже: «Видати поводирам їсти».

Требували на огзамені, щоб знати тайну мову,—це саме главне діло. На огзамен скликали старших главарів не менше як десять і до двадцяти п'яти. Кликати старших по віку і по науці. Скликав сам учень, а хазяїн казав, кого кликати. Звичайно скликав на отпусті, а хто ближче, то [того] ходив і до хати кликати. В братії бувало сорок—п'ятьдесят [чоловіка]. Старший непременно огзаменує. На огзамені вибирали старшого цього дома⁶⁾.

Два столи рядом ставлять, нічого не п'ють, не їдять; хто курящий, то курить. Була молитва,—хазяїн читав, ученик повторяв. Публіка одвічає: «праведно... праведно... праведно», а що неправедно хазяїн або ученик скажуть, то справлять.

Бувало, що ученик скаже: «ви ж мене цього не вчили». Тоді виговор, що взяв на свою опіку, та не вивчив. Запретять на год, на два, на три брати учеників. Перепросить—дозволять. Хазяїн запитував, чи не знають якої догани на учня. Стає хазяїн—ученик коло порога, а гості сидять. Хазяїн держить буханець хліба і встромлену сіль. Беручи хліб [ученик] цілував в руки, падав в ноги; в ноги не цілував. Всім не цілував [рук], тільки кланявся і дякував. [Обрядів]⁷⁾ велась ціла куча, я не запомию. [Пам'ятаю, що] хазяїн казав «Поздоров Боже проходящих, просидящих і мастерників», а всі — «Поздоров Боже». Ученик мовчить.—[Хазяїн:] «Поздоров Боже просесорів»⁸⁾, а всі «Поздоров Боже». Хто так звався,—не знаю. (На питаннє: чи було слово «визвілка»). Це сами огзамен. По нашому огзамен, а по їхньому—визвілка. Визвіліни. Огзаменували часів п'ять тверезі, а тоді вже п'ють. Як п'ють, то засвіщається світло і запрошують жінку [господаря хати]. Пили й за упокой померших братчиків. На огзамені [учень] не грав і не співав, а тільки молитви і слова і як себе вести повинен. Як уже світиться і вип'ють по чарці, тоді кажуть «ну, заграй тої чи тої». Череслу-

¹⁾ На Волині в околиці Звяглія. ²⁾ Сидір Гуменюк і Каленик Костюк в Красносіліці. Чуднів з околицею давніше був Волинської губернії. ³⁾ Головами сусідніх територіяльних старечих організацій. ⁴⁾ На оженіння. ⁵⁾ Господаря хати. ⁶⁾ Ніби на голову зборів? ⁷⁾ В брульйоні написано, здається „тайнств“ (нерозбірно). ⁸⁾ Мабуть, змінення слів „професор“ і „асесор“.

хають пункт або два, тай кажуть иншої співати. Тоді вже хоч би хто прийшов чужи, то байдуже. Ліру хазяїн ученикові передавав не тайно. До світа п'ють і ідять, а тоді розходяться по своїх селах, хіба хто дуже зда-лека, то заночує. Бувало, що з'їли і розійшлися, а бувало, що двів через три знов, знов.

Лірники говорили на старшого «ви», а молоді між собою — «ти». Не починали викати на того, хто визволився.

Було так, що лірник год тридцяти п'яти переселився з Київської губерні у Волинську, то тут не повірили, що він здав огзамен, — то він викликав з Київської губерні свого вчителя, і в хаті [мого] батька був огзамен знов.

Бувало, що одна темна учить другу темну. А котра сліпка вчилася у лірника, то брала визвілку, — вона свідчиться¹⁾ ними²⁾. Як лірники огзаменували жінку, то вона у їх [звичайних жебраків, що без ліри ходять] на огзамені не буде.

Лірників огзаменують самі лірники³⁾.

[На таємній мові] «Манько знахтить» значить: «я знаю». «Манько знахтить по лебійські».

[Лірники] збиралися на балбók, на вечеринку, жінок не кликали.

Чужим [лірникам] тільки не дозволялося учеників брати [в районі ту-тешньої братії], а ходити можна. Петро Ковень пійшов у Подольську губерню, там напився, побив старого лірника ні за що, то тамошні його цілий год держали, не пускали й одбирали заробіток, — вожді були в руках тамошніх, оставляли [тільки] на пропитаніє. То батько Ковеня просив мого батька його найти, — і [мій батько] найшов, але год кару одбув [Ковень].

Або як хто дражниться, ходить тою самою вулицею⁴⁾, то одбірали ліру. Потім він викупить горілкою.

Своїє ікони в церкві свого храмового празника, рокових зборів [у братії нашої околиці] не було.

Бувало, що самі прийдуть, заберуть муку на вдови, сироти, або як хто скалічів на ногу, або старость прийшла.

Бувало, що скликали спеціально на суд, — як їдену другого вкраде. Старий пропонував кару, а всі ухваляли. Старий збирає не менш, як п'ять пожиліших, і повинні туди йти, знайти й покарати⁵⁾. Ёден на голові, други на ногах сідає, по спині б'ють.

Як хто вмерав таки, що любив курити, то йому клали [в труну] тютюну, сірників, папірос. Коли він жалував що курить, то не клали. А один казав: «як буду вмерати, то покладіть зо дві пачки тютюну», — то йому наклали аж чотирі.

В одежі лірники ознак не мали. Носили торби, що звалися «сахва», і «побішёнька» («побішнѣ»). Сахви дві зшиті. Коромисло од сахви — то кусок товстого полотна. У сахвах мука. До того самого коромисла пришиті дві маленькі саховки, — в передні сало, а в задні пшоно, а коли сушня. У побішні хліб і як коли — одежа. Як поводитр малий, то сам старець носив побішню, а сахви — всегда поводитр. Палиця тернова і довга, аршина два. Слова «свид» не чув. Карби на палиці робилися, для чого — не знаю. Були палиці з карбами, були й без карбів. Ліру на пасі носили через плече, накривалася полюю свити, а новий обичай — що фартух, полотенец⁶⁾, тоді — поверх свитки; як грати, то одкидалося [полотенец].

Батькову ліру я віддав темному. У нього була ліра, але він сказав, що батькова краща. Бувало, що [лірник] заповідає ліру товаришеві або ученику, а щоб ученики просили сами, то ні. На пам'ять родичі не держать [інструмента померлого лірника].

1) Що має право ходити просити. 2) Тими, хто її экзаменував. 3) Треба розуміти: а у жебраків, що не грають — свої порядки. 4) Якою ходить инший лірник. 5) Значить винуватого судили і заочно. 6) У покрівці ліру носять.

Поводира еднали не більш як на год. Годилися за третю часть і з половиною. Як питають: «Як із тобою згоду має?» — [то скажуть:] «Це половинчик». Або на 20—40 рублів в год і одержу. Старий лірник лучче знавод видючого, де яка яма, де мосток.

Молодих [сліпців поводити часом] заводили на жарт, — збиткувуться. [Сліпий] мацкується, попече кропива. Поводир скаже «скидай штани, будеш іти через воду» — то [сліпий попаде] в кропиву. Найменше [поводиреві] бувало год] 8—10. Батько ніколи не давав [свого сина в поводити]. Це — сирота або само ледащо [втече до старця].

Колись не було, щоб сліпий ходив без ліри.

Як хто видючий ходив жебрати без [сліпого] старця, то [старці] його библи, [і докоряли]: хіба ти не можеш мене водити.

Мені й тепер пригадують, що я батька водив. А я кажу: «Як би тобі так очі виплізли, як моєму батькові, то я й тебе повів би, — хіба посоромився б?» Як я женився на багаті — півтори десятини — то тестеві казали: «Як ти даєш за сина сліпого Сидора, як тобі не стидно». А він: «Аби не за злодійського [сина]». Таких, що були поводити, а потім стали хазяїнами, дуже мало, то більше сини сліпих, а другі до віку водять, жебракують. Люде боялися, що поводити вкраде. Як входили в хату, поводити вперед одчинить двері, пускає лірника вперед, сам зачинає. Так і назад. Є старець, що держить руку на плечі [поводира], а є таки, що просто іде за поводити, — чує, по слуху. Шага два [позаду поводира]. Щоб [поводир вів старця] за шнур — ні.

Всі лірники були жонаті. Хіба до 20—30 год, один до 40 був нежонатий. Рідко, щоб на сліпу оженився. Почаще [лірник брав жінку з бідних], що сама трохи скалить, на которе око не добачає. Ковенева [жінка] красива і на варстаті робить, та довго ніхто не сватав, — пішла за сліпого. Товаришки кажуть «чи не стидно». — «Ну що ж, як другий не бере».

Як женяться — обряд той самий. Його водить дружко, а не поводити. Трапляється, що другий лірник приходить на весілля грати.

Лірники ходять цілий год, одних — один-два дні, як заметіль, або що. Бувають таки, що без своєї хати, но щоб зовсім не мали хати, таких нема. Звичайно [лірник] як заробить, то проп'є; хіба под старость [починає збирати].

У нас лірники жили тільки з лірництва, нічим иншим не заробляли, хоч і вмели що инше робити. Мій батько вмів пошити собі щось, але собі. Зробив мішечок, щоб роздувати самовар. Раки ловив. Таки, що бондарювали, то були. Зробить ліру — плата три рублі. Всі лірники не вмели зробити ліру. Господарство владіла хазяйка, а для мужеської роботи наймала. Була пара, що чоловік і жінка були темні, то у них жила прачка, така, що Жидам прала і з того жила, а їм обід варила, за те, що в їхній хаті жила.

Сини як виростуть, то вмовляють батька, щоб не ходив, но по привичці ходять.

Лірники давали гроші чужим на проценти, а річей не давали (на схов).

Дякуючи ласкавій організаційній допомозі В. Кравченка і адміністрації Житомирського педагогічного технікума, я мав у цей момент своєї екскурсії помішника в особі студента названого технікума Василя Пруса, одного з молодих людей, яких заінтересував і підготував до етнографічної роботи В. Кравченко. В. Прус походженням селянин з околиці Чуднова. Його шкільне начальство відпустило його на кілька днів до дому, щоб він у тій околиці міг мені допомогти. Отже В. Прус з мого доручення і за моїм квестіонаром зібрав тоді відомості від 70-літнього лірника Каленика Костюка в

селі Красносілпі в 5 верстах від Бейзимівки. Цей запис подається нижче окремим артикулом.

Хоч відомості, здобуті з обох джерел, походять з тої самої околиці, сполучити їх в один виклад (як вимагала б економія), зробити з зібраного матеріалу одну «статтю», було б недоцільно, бо злити обидва джерела до купи значило б позбавити майбутнього дослідника можливості критики кожного з цих джерел.

А критика тут дуже потрібна. Користуючися з нагоди, і дбаючи, щоб справа вироблення способів записування і принципів редагування записаного хоч трохи посувалася, дозволю собі виразити на цьому місці побажання, щоб ужитий тут спосіб — ставити в в'язки неавтентичні слова — був обговорений досвідченими людьми, а далі зроблю сам критичні уваги до поданих записів — мого і В. Прусового, — сподіваючися, що ці уваги стануть в пригоді збирачам, які починають працювати.

Коли збирається фольклорний матеріал, особливо такого роду як казки, мабуть найкраще, щоб одне й те саме записувало рівночасно кілька чоловіка з поділом праці. Експедиція 1921 року в Архангельську губернію після невдалих спроб прийшла до такої практики (див. повідомлення Ольги Озаровської в *Slavia VII, 2, с. 411*): «Один записує дословно движенье фабулы, самое повествование, так сказать ствол сказки. Другой только одни диалоги, рисует ветви; третий и четвертый образные выражения, необычные обороты речи, меткие и характерные слова, так сказать заносит цветение сказки — листья и цветы на ветвях». Коли іде збирання матеріалів, подібних до того, що подається тут, може теж було б доцільно, щоб один ставив питання і робив тільки замітки для контролю записувачів, двоє щоб записували відповідь по черзі, уважаючи на самий зміст, а решта, скільки є, ловили «цвіт», фонетику, взагалі мовні деталі. Але за абсолютно кращий не можна цей спосіб признати. Є різниця між умовами збирання пісень і казок з одної сторони і умовами збирання матеріалів про побут з другої сторони. Догепний байкар звичайно не уймається, а навпаки більш одушевляється, коли має більшу аудиторію; він і в своєму селі має публіку, а коли наїде кілька чужих, щоб його послухати, це йому лестить, — він має сатисфакцію артиста. Коли ж наїжджає ціла колегія, щоб брати людей на допит в справі народнього побуту, або — ще гірше — одної якоїсь сторони народнього побуту, і всі разом почнуть записувати те саме, це може часом збільшити звичайну при такому ділі підозрілість і боязкість селян, в усякому разі утворити атмосферу напружености. Щоб робота йшла вільно, природно, краще коли їздить разом не більше як двоє, та ще виставляючи якусь иншу, більш зрозумілу для практично-реалістичних умів, мету подорожи, а розпитують про побут між иншим, в обстановці, від якої не тхне офіціальністю; краще, між иншим розпитуючи, не мати перед собою писаної програми.

Щоб добути найпевніші й найщиріші відповіді, найкраще було б і не записувати зовсім під час розмови, тільки запам'ятувати, а записувати в найближчий момент, коли не вдасться це зробити не на очах оповідача. Але це, розуміється, недосконалий спосіб з огляду самої фіксації; треба помиритися з тим, що способу який би задовольняв всіма сторонами, знайти не можна,

і треба матеріяли, здобуті одним способом, доповнювати матеріялами, здобутими иншим способом, який має инші позитивні сторони і инші негативні.

Записане треба уважно прочитати, обміркувати і зредагувати на місці, не виїзжаючи відти, де здобуто матеріяли, чи принаймні не роз'єднуючися з людьми, від яких матеріяли зачерпнуто, — все одно чи записано пісенні тексти, чи мелодії, чи такого роду відомості, як оці що тут подаються. Як цього незробити, пізніше постають сумніви в тих чи инших пунктах записаного, навіть щодо самої істоти. Найкраще—зараз переписувати записане: писати приходиться здебільшого надто поспішаючися, і пізніше, буває, чогось не вчитаєш, хоч зразу все здавалося розбірним (бо пам'ять помагала читати). Це важливо й тому, що при переписуванні краще й ґрунтовніше йде саме редагування. В даному разі я не міг зістатися в Бейзимівці через фізично тяжкі умови перебування в цьому селі (діло було зимою) і недобрій стан здоров'я.

Коли правила, щоб редагувати записане зараз, не виїзжаючи, на місці, не додержано, то постає питання, чи пропонувати такий матеріял громаді для наукового вжитку, чи ні; коли зважити, що треба подати, то в усякому разі пізніша редакція не повинна полягати в поправках, поліпшуванні; найбільше що можна дозволити, це зовсім вилучити сумнівні і невдалі місця.

Хоч В. Прус, як видно, не додержував принципу писати все власними словами оповідача, його запис має перевагу над моїм і щодо змісту, бо зачерпнутий від самого лірника, і щодо форми. У його записі збережено більше, як у моєму, щиро народніх барвистих виразів; з погляду мови запис В. Пруса цінніший і тим, що оповідач був менш причетний до новітніх впливів, і тим, що записувач знав змалку місцевий народній діалект. Все таки і у старого Костюка помітно тенденцію, вазначену вище з приводу слова «вождь» в оповіді Гуменюка: Костюк називав поводиря «проводник», отже, очевидно, хотів облагородити народню назву і тим підвищити повагу—не до самих поводитирів, а до цілої своєї братії.

Поквапливість роботи В. Пруса виявилася місцями в некоординації викладу: можна побачити поруч фразу, зложену від імени допитаного Костюка, і фразу, де про Костюка записувач говорить в третій особі. Мабуть, домішка власного стилю записувача позначилася на тому, що місцями в фразах, вилжених від імени самого 70-літнього діда, трапляються такі слова, як «взагалі», «професіональна мова», «в конструкції модус» і т. д. (втім, зрідка постерігається, що і дуже старі люде після революції ввели в свій лексикон слово «взагалі» і инші ненародні слова і вирази).

Редакція щорічника «Первісне Громадянство» постановила нічого не міняти в записі В. Пруса, бо тепер невідомо, де він знаходиться, і порозумітися з ним щодо змін нема змоги. Але як би така змога й була, то навряд чи було б доцільно, щоб записувач робив якісь справді істотні зміни через чотири роки після запису.—Подібні питання редакційного характеру будуть виникати і далі через те, що в наших етнографічних виданнях матеріяли вважаються за річ другорядну і тепер друкуються не дуже охоче, в ограниченій кількості. Можна передбачати, що нинішній погляд згодом зміниться і тоді прийдеться матеріяли, записані давно, друкувати в гірших

умовах для редагування, ніж були зразу. Було б доцільно не звязувати справ редагування з справою друкуння, тоб-то не відкладати редагування, а зараз, як вступають матеріяли до етнографічної установи, виучувати їх з такою самою пильністю, як у тому разі, коли б зразу малося їх публікувати, з'ясовувати неясне, робити заходи до доповнення їх, і так складати до рукописного архіву установи в можливо досконалії формі. Це стосується внутрішніх принципів роботи етнографічної установи, а головнo — залежить від достатности підготованого до редакційної роботи персоналу установи.

Читає, який порівнює мій запис від І. Гуменюка з моїм квестіонаром, завважить, що не на всі питання є відповіді, а деякі пункти хоч були трактовані, то засталися не висвітлені з певністю. З цього приводу треба пояснити те, про що повинно було б бути застережено в самому надрукованому квестіонарі. Не треба в кожному разі і кожній людині давати всі питання з його підряд. В моїй присутності один молодий збирач робив саме так, при тому напогідливо добивався відповідей — і не досяг нічого. Іноді наперед можна зміркувати, що саме в даному місці і в той час, до якого можуть відноситися розпитування, того або иншого явища або звичаю, означеного в квестіонарі, не могло бути, — анкету бо зложено на підставі джерел і постережень в ріжних місцях української (язикової) території і навіть по-за нею; або ж в самому ході розпитування, після відповідей на попередні питання, з'ясовується що якесь наступне питання, поставлене в анкеті, буде не до речі. Питання, що здаються інформаторові чудними і надто не погоджуються з тим, що бувало і є в даній околиці, можуть зразу понизити повагу до того, хто вивідує. Коли питання виходить по-за набутий круг досвіду тієї людини, яка дає відомості, коли питання являється для неї надто несподіваним, або коли її постережень не вистає, щоб дати ясну відповідь, то не варт наполягати, добиватися відповіді; це збиває, дратує і знеохочує бесідника; в инших випадках — як до характеру — це може, навпаки, заохотити до фантазування. Виходячи з цього, я деяких питань з свого квестіонару зовсім не давав.

До речі тут згадаю, що пробуваючи в Бейзимівці, я викликав у це село лірника Петра Ковеня, учня Сидора Гуменюка з близького села Галіївки. Йому було коло 40 років. Виявилось, що він не тільки невдатний як лірник, але й розумово нерозвинений чи удавав такого. Спроба зачерпнути від нього побутові відомості виявилася невдатною. В якій мірі причина тут могла бути об'єктивна, тоб-то, що за пізніших часів, які міг знати цей рівняючи молодий лірник, характеристичні риси побуту лірників загладилися, я не можу судити. Не надавши вартости його відповідям, беззмистовним, заплутаним і суперечним, я й покинув їх записувати. Далеко гірша справа, коли оповідач розумово здібний, а при тому ставить собі за пункт чести — уміти зразу красно відповісти на всяке питання.

Коли відповіді були не тільки неповні, але й неясні, я їх не записував, або вилучив при переписуванні, сполученому з критичним обміркуванням. Я йшов іще далі в скорочуванні і вилучав навіть зовсім ясні речення, коли вони мені здавалися мало цінними в тому розумінні, що вони тільки потакували на питання, були підказані самим питанням. Наприклад у моєму за-

писі була така фраза: «лірників молодь кликала грати на вечорницях, на вулиці — в stodолі». Це було голе потвердження на запит, але воно не внушає певности: певність була б тоді, як би інформатор виложив відповідь своїми словами, як би відповідь мала характер живого спогаду, як би було видно, що перед оповідачем справді постають живі образи баченого, як би він подав якісь подробиці, описи, епізоди. Свідчення, що на екзамені учитель («хазяїн») питав присутніх, чи не знають якої догани на учня, я теж не визнаю за певне (хоч і не викреслив його), — бо це теж було просто по-такування на запит, що стоїть в книжці (с. 60). Не завжди й заперечення можна визнавати за певне; в протоколі В. Пруса є таке, про що питати, мені здається, не слід; дещо було включене в анкету не на те, щоб про це просто питати, а на випадок, коли б який дослідник чи кореспондент міг мати про це власні постереження.

Між тим, що є тільки відповідь на запит, і тим, що оповідається, хоч і в приводу запиту, але з привнесенням власної ініціативи, з охотою, з живістю, як інтересний для самого оповідача факт, може бути відмінність навіть у лексичній формі. Це видно напр. в таього зіставлення. На початку розмови І. Гуменюк назвав жєбруших співців «діди»; на моє питання, чи звали їх також «старці», потвердив, що звали і так, тільки повторюючи за мною цю назву, поставив наголос «старці». Тут очевидно виявилася та сама тенденція, що й тоді, як він назвав поводири «вождь»: уживаючи слова з високого стилю, піднести повагу до соціальної групи, про яку йде річ. Але в дальшому ході розмови, як Гуменюк уже з своєї ініціативи оповідав про старчиху «Ваську з Дубищ» і її чоловіка — натуральною мовою, — то забув про цю тенденцію і поставив звичайний народній наголос: «став водити старців». Так само згадавши про «жарти»: «А потім зберуться старці та посміються».

Щоб протокол замикав у собі більше даних для критичної оцінки відповідей, треба було б записувати до слова і самі питання (це побажання вище було вже висловлене з приводу питання про точність запису з погляду власне студій над мовою). Для цього записувати мусів би не той, хто питав, а хтось инший, — до того ж записувати найкраще стенографічно. Коли ж так не можна було урядити роботи, то читачеві, який хотів би докладно ввійти в питання, треба порадити рівночасно з поданими тут протоколами переглядати також згаданий мій квестіонар. Це мало б значіння особливо для студіювання даних запису В. Пруса, бо він, як видно, держався того квестіонару досить пунктуально (я сам, як згадано, багато питань свідомо пропускав, або инакше ставив, ніж поставлено в квестіонарі).

Спосіб, яким здобуто матеріяли що тут подаються, — власне, розпитування одної людини, причетної до професії, є найлекший, особливо після того, як зложено квестіонар, але він не вистачає. Найпевніші і найповніші були б такі дані, які подав би з власних довгих спостережень збирач, що довго жив на селі; коли ж таких даних нема, і доводиться добувати матеріял так, як оце мені, то й розпитувати треба не нахвatom, як це робиться в короткій екскурсії, а спроквола, побувши в одному селі хоч тижнів два, щоб той, у кого добуваються відомості, міг вдуматися в мету збирача, зрозуміти її, виволитися від всяких недоречних здогадів про цю мету, добре пригадати те,

про що питають, зорієнтуватися в своїх спогадах, сформулювати їх. Не можна вимагати щоб простий чоловік зробив таку розумову роботу в кілька годин, — а я саме такий недовгий час міг присвятити роботі з Іваном Гуменюком попри роботі иншого роду, яку я провадив у цьому селі (фонографування думи, похоронних голосінь і записування инших співів). Далі, відомості, здобуті з одного джерела, треба перевірити на инших джерелах і особливо — не обмежуватися відомостями, що походять від самих професіоналів, а збирати їх також і від обивателів, що хоч не посвячені в скриті сторони побуту старців, в инших сторонах можуть уділити постережень більш об'єктивних.

Як і при збиранні инших етнографічних матеріалів, треба щоб записувач мав час і змогу вивчити характер і рівень розумового та морального розвитку того суб'єкта, від якого черпаються відомості.

З уваги на застереження К. Студинського (в його розвідці «Лірники», «Зоря», 1894) наведене в моїй книжці «Проф. нар. співці», сс. 23—24, треба, щоб дати критикові можливу повноту матеріалу, зазначити, що нагорода оповідачеві в даному разі давалася, і була йому очевидно дуже потрібна. Не можна не згодитися з К. Студинським, що нагорода може часом небажано збільшити «запал оповідання»; але це не конче завжди повинно бути так. З другої сторони часом люде оповідають більше ніж дійсно знають, і помимо матеріальної заінтересованости, — з инших мотивів (не завжди свідомих), напр. щоб піддержати свою репутацію чоловіка бувалого, тямущого.

Зіставляючи Гуменюкову оповідь з Костюковою, можна завважити, що в одних пунктах вони взаємно себе доповнюють, в инших суперечать, а загалом обидва джерела не вистачають, і, як часто буває, перший екскурс не стільки внясноє питання, що стояли на початку, скільки відкриває нові питання. Придатність подібних ескізів для майбутнього генеральної праці про лірників я покладаю головно в тому, що вони доповнюють програму дальших розвідувань. І не тільки доповнюють, а часом вносять істотні зміни в ставлення питання. Напр. у моїй книжці є таке (с. 59): «Що вимагалосся на екзамені окрім співу й гри (знати молитов, дідівських звичаїв, дідівської таємної мови)»? Формула питання наперед констатує, що перевірка досягнень в умінні співати й грати була основним моментом екзамену. Тимчасом з оповідей Гуменюка й Костюка виходить, що основним моментом було як раз те, що в цитованій формулі поставлено в дужки, а співи й гра на екзамені практикувалися в виді рекреації, дивертисменту. Признаюся, це було для мене несподіванкою.

Закінчу висловленням надії, що ця замітка справді послужить до дальших розшукувань, які варто було б робити, між иншим і в тому самому Чуднівському районі. Навіть повторне розпитування тих самих Гуменюка й Костюка було б вповні доцільне. Може воно послужило б не тільки для доповнення, а й для з'ясування суперечностей. Але ці протоколи, думаю не марно публікуються. І в тому разі, як би я сам мав змогу тоді зразу доповнити роботу, в указаному напрямі, було б раціонально опублікувати матеріал не в погодженій редакції, а в такій формі, щоб були залишені і первісні суперечні відповіді, і пізніші пояснення обох інформаторів.

ВАСИЛЬ ПРУС.

МАТЕРІЯЛИ ДО ВИВЧЕННЯ ПОБУГУ ЛІРНИКІВ ЧУДНІВ- СЬКОГО РАЙОНУ.

(За програмою К. Квітки „Професіональні народні співці й музиканти на Україні“ записано 1924 року від лірника Каленика Костюка в селі Красносілці).

Раніше в цьому районі було лірників 20, але вже вони всі повмірали. Тут назви «кобзарі» нема і навіть як хто лірника назве кобзарем, то це ніби залаяв. Слово кобзар — образливе слово для лірника. Іноді хтось звертається, що заграйте но мені на ту кобзу, то для лірника це найбільша образа. Тепер ще є лірник в Галівці Петро Ковень і захожий один лірник перебуває в Михайлівці. Він сам Ковельської округи. Ще є один лірник в Будничові, Мироніельського району і він співає в більшості світських пісень. Лірники цього Чуднівського району ходять по селах тепер не далі як за 50 верст, а раніше то ходили й далеко. Крім назви «лірник» тут звуть ще цих старих старцями, а то просто «ніщими». Ліра в цих місцях має назву «риля». Лірника по селах звуть «дідом з рильою». Лірників уже є мало, але про них всі пам'ятають, бо раніше ці лірники часто ходили по селах. Раніше, за часів панщини, у лірників було своє лірницьке право. Вони жили в різних місцях як от один жив у Чуднові, другий у Красносілці, третій у Карпівцях, четвертий у П'ятці, п'ятий у Сербнівці і т. д., і всі вони були приписані в Чуднові до Петро-Павлівської парафії. Вони мали свій цех (фореньги), мали свого начальника цехмейстра, мали свою скарбоньку, в яку вкладали по 5—10 рублів вкладу. Раніше то лірники ходили далеко: цей самий Костюк побував і по за Житомир і в Київові, в Подільській губернії «ходив по миру». Назва лірник пішла від царя Давида. Давид сказав, що цей струмент подобатиме старим дідам—«ніщим». Колись були тут і пимбали, а тепер нема. Лірників звуть так, як кому хочеться. Інший зве кобзарем, инший старцем, а инший лірником. Колись у Романівці був видющий лірник, але права рука в нього була поломана машиною, а лівою він міг работати на лірі. Іноді як сліпий так і видющий старець від жостогого чоловіка получає всяке докорисько. Щоб видющий грав, а сліпого за собою водив, то так не буває тут. Сліпий нікуди не здібний і він мусить учитись грати. Хто вміє добре «работать», то він як раніше так і тепер добре грає, співає, приказує і його всі, як колись так і тепер слухають. Колись як граєш на ліру і співаєш про «Страшний Суд», про «Страданія Христа», чи про мученика якого, то люде плачуть, а тепер їм давай якусь «посмешичку». От уже десять літ цих скільки не міняється «власць», то до лірників ніхто проте не має права, а раніше то пристави, або урядники завжди затримували, розпитували, а чого тут ходиш, а звідки і т. д., а старшина чи староста завжди так і ждали, щоб купить їм випити. Тепер уже на гармонію грають багато божественних пісень і хороше виходить. Люде лірника більш люблять, ніж старця без ліри. Тепер де я не піду, то всюду мене запитують: «а чому ви, діду, не взяли ліри в собою?».

Є лірники самоучки. От у Рацях напр., але таких то всяких пісень він не вміє. Є й такі, що навчаються відразу від других і самі не йдуть в науку, але таких мало є. Був один такий у Полонному, що він де не вловив то й знає, і він багато знав усяких пісень, а тепер він у Польші. Головне, чого йдуть навчитись грати й співати, це те щоб мати кусок хліба. По друге є й такі, що охочі грати і більш ні до чого не можуть узятись, крім цього заняття. Як малого віддають в науку до лірника, то це для того, щоб хлопець мав з чого жити, і щоб він молвився. За ним плачуть—облакують його. Як сліпий хлопець гарно може співати, то його хвалять і оддають в науку. Як той «хазяїн» бачить, що хлопець понятливий, то учить, а ні, то й відправляє. Як хлопець малолетній, то трудно вянать, чи з його будуть люде. Як хлопчина має охоту і хапається за струмент, то він буде робити, а як він не має охоти, то ти йому розкажуй, а він і не чує.

Ліра—Божа музика. «Нікогда» вона не «восприщасться»: чи піст, чи п'ятниця, чи коли, бо вона славить Бога. Як хлопцеві 15-16 літ, то його вже приймають в науку, а як хоче то і в 40 років навчиться. Наука може для всякого бути. І до смерті учиться, а дурним умерає. В 18-20 літ найкраще навчити. Тоді хлопець найпонятливіший. Як у Бейзимівці була лірницька школа, то як із двора платять, то живше навчають: за 2-3 роки; а як із двора не платять, то довше учиться. Як учень хоче вже собі ученика взяти, то запитує в старших. Ті можуть не дозволити. Як балван, то й балван, і що хоч, то не вкладеш йому нічого. Найбільш годяться на 3 роки. За науку заплатити потрібно 30 рублів і водити повинен батько в своему. Як всього цього нема, і хлопець не має звідкіль заплатити, то він довше мусить ходити.—Я учився 3 годи. З доми був озутий і одяганий, і отець мій заплатив тут у своему селі одному лірникові 16 карбованців. Такі є, що як немає приюта, то йде за челядника до лірника. А одін такий дурак був, що служив за 3 рублі год. При згоді п'ють могрич, а як уже оґзамен, то тоді сходяться всі лірники оґзаменувати і напикають тоді і наварують всякої страви і гуляють. П'ють цілий тиждень. «Хазяїн» повинен дати своему ученикові струмент. В кого учиться, то той і мусить навчити і дати струмент. Вчитель-хазяїн учить на своєму струменті, а виходить термін—старається для ученика. Як не мають чим заплатити, учительові-хазяїнові, то учень сім років свій добуток віддає, аби загодити старших і потім мати право собі держати учеників. Хоть курсу ще й не скінчили лірник з учеником, то вже учитель посилає свого учня грати і співати. Практикувати зветься. Старий лірник посилає свого поводиря молодому учневі і той слідкує за заробітком. Буває й так, що учні втакують частину заробітку і за це получають від старих кийом. Учитель як хазяїн, то він сам наймає своему учневі поводиря. Учень так шанує хазяїна-майстра як би свого отца. Бувало так, що від одного хазяїна переходить учень до другого, або й через троє рук переходить через усякі причини,—помре або що. Як за вказаний час учень не окончив курсу, то знову його залишають на деякий час. Як не здасть врешті «оґзаменту», то йому не дозволяється держати ученика. Кажуть, що він недостойний других учить. Навчити повинен учитель всьому: і як просити і дякувати, і коли, й де, й якої молитви читати чи пісні співати. Навчають також і професіональної мови¹⁾. Зразу ліри ученикові не дасть хазяїн. З рік, то цей ученик так учиться, як у хату ввійти, як стати, і вже на другий, чи на третій рік дасться йому ліра. Слова й мотив заучують разом, бо лірник иноді мотиву без слів, а слів без мотиву й не візьме. Як вивчають якусь пісню чи молитву, то я напр. разом усю проспівую, а учень підтягає. Коли ученик понятливий, то він зразу роботає і навіть ще й вибере

¹⁾ Як приходилося зустрічатись з питанням про професіональну таємну мову сліпців, то мій лірник про неї замовчував і допитливо поглядав на мене. Далі запитав: хто вам казав про цю мову?

своїм голосом краще за старого. Тоді його хвалять, бо бачать, що він харашо буде работать. Бувають і такі, що ти їм 20 разів просьпівуй, то мотива вони не візьмуть. Слова повинні бути заучені правильно. В голосі то можуть бути в кожного свої мотиви, і кожен бере голосом як він може. Як «старінна» пісня, от як про Коновченка-вдовиченька довга, то її вивчають по частях, але й тут так стараються, щоб усю разом вивчити. «Старінні пісні» (думи) всякий лірник співає так, як може. Як багато людей, то тоді більша охота співати, а як чуєш, що ще й хвалять, то хочеться її ще краще заспівать.

Слів переінакшувати не повинен ніхто. Часом уже є такі, що заучить мотив і які-небудь слова там підбирає, але вважається все одно, що він пісні не знає. Хоч який старий майстер, але мотив він ще наведе. Без мотива слів не вивчають. Влучали грати на лірі таким способом, що прив'язували пальці учня нитками до пальців учителя і так, той перебирає, а той привикає. Я тут у своєму селі в старого 3 роки учився, а то багато так поміж лірниками научився. Я враз у 20 разів більше знаю від того, що мене учив. Як хазяїн п'є, або так недобрый тим що б'ється, то учень його кидає і сам переходить до другого. Часом один учень перейде через п'яток хазяїв. Від усякого трохи научиться, але найбільш научиться тоді, як сам піде поміж люде: як він хороший чоловік — не п'яниця. До иншого лірника приходять здалека поучитись. От до Гуменюка Сидора приходили і з Подольської і з Київської губернії, бо він умів доказати всякого. Я за свій вік шістко научив і взагалі сюди приходять здалека і кожен лірник тутейший мав учеників. Як чогось в одного лірника учень не помириться, то може перейти до другого, але до більш поважного. Його там з умовою якоюсь приймають, і він як уже трохи вміє, то зразу починає работать. Через одні лише правила лірницькі трохи незручно переходить до другого, бо потім будуть допікати, що ти одного покинув, то й другого покинеш, а пристроїтись у другого лірника лехко. Як ученик переходить до другого хазяїна, то те, що вже він вміє, приймається в «рощот». На це є в нас свої порядки і ніхто з лірників не вправі робить так як хоче. Що він (ученик) знає, то йому зачитується. «Повчитися в когось», це як по нараві знаходить, що там кращих пісень научиться, то просить, що ото як ваша ласка, то я в вас поучуся.

Тут у Бейзимівці були «верхові» — це Сидір Гуменюк і я. Так гляділи за тим, щоб порядки були. Як він (лірник) комусь не заплатив, або когось обругав, або п'яний був, то ми повинні його покарати. Нам як люде скажуть, що так і так хтось робив, то ми догадуємось уже хто це. В Полонному теж були такі «верхові», у Вигнанці були, в Старому Костянтиніві теж були, в Перемишлі під Київом ще й тепер є «верхові». Ці верхові рішали все без народа, у нас були свої права: ніхто до нас не мав права. Хто не знає учоности, то той не знає тайної мови, і того не вважали справжнім лірником. Нехай він буде з-під Києва, чи звідкіль завгодно, то я до його скажу пару слів і вже знаю чи він учоний, чи ні. Не учоний уже боїться учоного, щоб той на його не «нарвавсь». Боїться як дикий і обходить навіть як почує, що в такому то селі є лірник. Много є неучоних тепер, але вони проте не вважаються в нас лірниками. Вони мусять могрич нашим брати завжди. Так щоб разом двох учнів в одного, то це як один уже кінчає, а другий розпочинає науку. Поокремо кожного тра було учти. Верхові для того, щоб до них з жалобою могли звертатись.

Цей що учиться постійно повинен бути при учительові, і учитель куди захоче то посилає свого учня: а біжи но в таке то село походи. Той піде і походивши приносить усе до учителя. Старший учень (що вже пройшов курс) буде учти молодшого учня тільки тоді, як хазяїн прикаже, а то не має права. До хазяїв ученики ставились з великою повагою і ходили до них довго з вечерою: з калачом на Великдень, з «мисочкою» на Різдво. Як учень не кончив сам курсу, то других учить не буде.

Колись у Чуднові був шпиталь (буде годов 60), і там були всі старці, що не мали притулку. Там цей шпиталь стояв на церковній землі. В шпиталі був старший і він учив сліпих грати на лірах. Я цього не дуже добре пом'ягаю, але там хто хтів чому учитись з цієї безпритульної ніщої братії, то навчався, бо я вже потім багатьох зустрічав, що вийшли звідтіля. Старший, от як у нас «верхові», не дозволяли щоб була якась недопусць. Тих що провинились, міг карати тільки «верховий». На нього накладався штраф, накладався аришт (заборонялось ходити всюду, а лише в певній місцевості). Аришт цей продовжувавсь місяць, а то навіть і рік. Часом то верхові брали штрафу на пару бутилок, а часом то приговорять п'ять, десять «палиць» по плечах. Як хто заслужив. Найбільша провина це як він щось «нехороше» говорив поміж людьми, як він напився і когось «обругав». Як хто провинився, то він уже ховається по селах. Його як зловлять, то тоді вже палицями його. Часом люде сваряться, чого кажуть вам битись, що вам хліба мало? — «Не ваше діло! Ми знаєм за що б'єм».

Між усіма учоними лірниками, навіть дуже далекими, знакомство ведеться. В мене були далекі знакомі от в Остропіллі, в Соснівці і ми один в одного маєм уже привилля, як уже там буваєм. Як зустрічаються два лірники, то зараз здороваються: хай Бог тобі помагає в ділах твоїх і т. д. Далі розказують один одному при своїй пригоді, про своє життя. Звуть один другого з давніх давен братом і товаришом. Як померає лірник і про це дізнаються лірники, то сходяться, а як не знають про це і потім дізнаються, то кажуть: ну що ж помер; помолімся Богу за нього, нехай пером земля йому буде. Сліпі лірники це добре знають, що вони самий низький народ і самий страденний, а тому коли двох зустрічається то зараз і перепитує один одного про свою «ніщю братію». Це самий останній народ і його не вважають і ніщій завжди в народа — останній чоловік. Колись ніщих дуже вважали і запитували поради в них; це було за давна і так слухали, що сліпий старий скаже і по цьому так було, а тепер ніщій, раз він хліба просить, то він останній і з ним навіть балакати стидається.

Старших, хороших хазяїв шанують учні, а як не добрий хазяїн, то учень потім і ругає його, але цього не повинно бути. Як зустрічається учень з своїм хазяїном, то «здрастується» і в руку цілує. Де б лірник не учився, то це все одно. Той більш трошки вміє, той менш, але це нічого. — Здрастуй, брат, і більш нічого. Нікоде лірники не ворогують одні з другими. Наші чуднівські бувають у Любарі і де кому хочеться і нікоде нема заперету ніякогось. Работає всякий як може. Всякий лірник шукає привилля і жениться. Щоб гуртом лірники постійно жили, то так не буває, але щодо перебування одних лірників у других, то так найбільш буває. Кончивши свій курс лірник шукає собі прийми. Хто що зароботає то те й має. За це спору нема. Сьогодні я більш маю, а завтра другий.

Були такі лірники, що мали своє господарство. Це господарство одного лірника і в нього лише перебувають інші далекі лірники. Товариство за 50 верст приписувалось до одного цеху. Зветься «старечий цех». Цехом зветься все, і ікони, і свічки були цеховими. Старший зветься цехмейстер. Два годи як я чув, що в Перемишлі під Київом і тепер є цех. Всі старці, навіть і ті що не співають і не грають, а раз він научений, то «всьо рівно» він наш брат. До цеху вписують усіх, хто має согласіє. От на кожнім ярмарку цехмейстер проходить із скарбонькою і збирає по 5 копійок від кожного, а годової вклад був окремо. Цех — це наше общество і наше старечее право. Він і був на те, щоб установлять порядки. Женщини учоні то же в цех вступають і є такі жєнщини, що навіть порядочно на лірі грають. Цех був у Чуднові приписаний до Петро-Павлівської пара-

фії. Всі знали, що це «старечий цех», але як духовенство, і так же й люди не мали до нас ніякого права. Світло перед іконою завжди горіло цехове. Веберали цехмейстром не конче старого, а такого, який може діло повести. Цехмейстер як непорядки веде, зараз змінять. Він повинен о світлі дбать, вклади повинен розпреділять. На раду заказували і сходились. Не конче в тому місці збирались, а так де було зручніше. Розказують, що як зберались, то ставили свічку чи так якусь жертву приносили. На раду заказували всім, бо общиство велике і могли деякі і не бути. Там обговорювались цехові справи, а щодо того чи за цвинтар там була мова, то це всякий повинен знати, що цього місця треба доглядати, бо ми всі там будем.

Щоб складали всі одному членові цеха якусь підтримку, коли він її потрібує, то цього не буває, а так лірники один одного в скрутну годину підтримують, що випросить за день чи й за тиждень, то віддає немічному. Скарбником вибирають і далекого лірника і того, що ходив по селах, а потім як треба зробить якісь підрахунки, то на те є повіренний і зходяться вони по умові.

Ходили всі, де хотіли — на всі штири боки. Так було колись, так і тепер.

Хто вступає, пристає з ніщої братії, то він дає вклад і його записують. Заявляють старості церковному, і той його вписує в книжку. А на ярмарку, то хто не зайшов в містечвіще цехову, то мусить давати вклад 5—10 копійок. Лише хазяїн може ученикові надати права зватись майстром, а від всього цеха це не залежало. Ученика зразу не може держати. Інший раз, то аж в 40 літ тепер має право держати ученика. Ці договори були визначені трома-чотирма учоними старцями. Робилось звичайно з могоричом. А бувало й так, що зразу має право держати ученика. Ученик уже аж тоді зветься майстром, як він уже других учит, а до тих пір не буде зватись майстром. Як огзаменують, то сходиться багато лірників — 20 і більш, і це робиться на дворі. Вносять столи перед хату, могоричуються і дозволяють. Мене огзаменували в Колодяжному. Було 18 душ лірників. Робилось це перед вечором. Часом щоб не було багато людей, то це робиться в хаті. Хто учив, то там можна огзаменувать. Часом це робиться в містечку. Ученик повинен знати молитов, звичок, а головне, то це знати тайну мову. Інший не всю мову знає, то потім довчається. Інший за все життя більше дісяти слів не знає. От слово «кугра» — ліра, «куграмник» — лірник, «каліп» — сліпий. Такі загальні слова мусить кожен учоний знати. Майстрів скликає сам хазяїн, а то й учня за деякими посилає. Як може то приходить, а не може, то не приходить. Сам хазяїн не огзаменує, а кличе на могорич душ пять — найменш. Як кончає свій курс, то порока на йому ще нема ніякого, а як він походить, то тоді вже він в чомусь провинюється. Бувають такі недостойні бродяги і їх не огзаменують. Той що здає вже, то він научаний, а як є такі, що учаться-учаться і все одно дураками зостаються. Тоді він або знову зостається учитись, або ходить з хазяїном так ще довго. Бувають і такі, що й зостаються без огзамену. На огзамені инший як має доброго язика, то меле всього і до всякого, а инший мовчить. Частування це ще призводить на огзамені хазяїн. Часом хазяїн посилає ученика заробити на могорич самого. Торбу має право всякий носити. Чи він учоний, то це потім в гурті лірників виявиться. Наука тільки для того, хто хоче, але тепер то вже не обов'язково. На огзамені всякий хазяїн дає ученикові хліб цілий у хустці, а ліру з поли з верху. Дає в хлібові дрібок солі. Це робиться перед могоричом. Після могоричу закусять і розходяться, бо як почнуть співати й грати, то народа багато зберасться. Це все людський поговор, а собачий неспокій, а тому це й робиться напівтаємно. Огзаменують і жінки — которі учоні. Як уже проогзаменували, то всім переказують, що такий то вже має право. Той хто не грає й не співає, то він на огзамен не йде і в його цього всього нема. Він зветься неучоним. Його й не приймають лірники до такого гурту.

Як хто з лірників поскаржитья на товариша кудись инше крім верхового, то його дурняють і навіть не приймають бо до нас ніхто в наше старече діло вмішуватись не повинен. На ог'замені ще проказували, щоб не було клівети. Це повинен ученик знати вже до ог'замену. Найбільш порядки вів «верховий». Як хто з учеників брав уже собі ученика, то старці гуртом зходяться і прикажуть не держати ученика, коли не маєш на це права. Віднімають і віддають цього ученика другому. Тепер уже цехів немає в нас. Колись був цех у Чуднові, коло Петро Павлівської парафії.

Навчаються лірники в більшості один від другого, але навчаються й з книжок. Купують богогласника і там усе виучають, виучають псалми. Пісні про старовину складають мудреці такі, яким ці пісні по нараві. Тепер теж про цю війну є багато пісень, які співають лірники, «про Карпати», де які стички були, і навіть дуже гарно виходить. Ці пісні складають мудреці. Всі пісні і кожна зокрема доходять до правди і через те її співають, от як напр. «Сирітка», або пісня про «Лазаря». Історичних пісень Сидір Гуменюк довчився у Подільські губерні: от таких як Коновченко, Сава Чалий т. и Набожні пісні всі виходять з правди. Лірник молиться і співає, коли того потрібно. Часом як посмутяться, от після Лазаря чи після Сирітки, то я веселої заграю і всі розвеселяться. Лірник для того, щоб Божі слова говорить, соблюдают чистоту від сквернословія. Тепер покинули ми грати на лірах тому, що призводим людей до сьміха. От через те я й покинув на лірі грати, щоб покаятись і очиститись. Молодому йде ліра, а старому ні. Лірник Костю ослі в 14 літ і до тих пір учився в школі по уніятськи «аз, букі, веді, глагол, добро». По тих буквах можна було говорити багато слів. Тепер я не знаю, як яка буква пишеться. Тоді то вже навіть у церкві читав. Тепер мені в книжки кожний стіх проказує грамотний і я так учусь. Тоді як я учився, то учительом був дяк, потім писар. Вони були дуже прошані, бо вони мали своє заняття. Як їх уже просили, що учіт наших мальчиків, то вони вже учили. Вже пісень та псалмів я научився, як був темний. Я вивчив триста пісень тепер і мене всюду кличуть читать акафисти, а як сніг-заверюха то й приїзжають. Е, пройшли мої літа як вітер кругом світа, так у світі прожилося як у сні здалося.

Лева пола свитки йде на верх. Ліра з лівого боку, і ліва рука роботає. Мало чим відрізняється одяг від звичайного. Одягає гуньку і так ходить. Як поводити малий, то лірник сам носить торбу з правого боку. Палиця повинна бути більша ще за поводитря «бікота» (по таємному). Іноді дві палиці треба, як сам без поводитря лірник іде. Ліруносять зверху і накривають хусточкою. Ліра важить хунтів 3. Накривають ліру для того, щоб пиль не заходила.

Отемнів від хворости на очі. Лірник завжди скорбить, бо він не бачить світа. «Чого б плакав слеп, коли б він бачив свет». Здоров'я було, а тепер зістарівся. Батьки були здорові. Батько помер в 68 літ, а мати в 56 літ. Батьки були люде порядні, хазяїни. Батьки любили лірників і навіть запрошували лірника, як він бував у селі. Призвище Костюк від прадіда Костя, а так по вулицьному Марчуки від мого діда Марка. Голос хриплий. Голос із роду був не дуже гарний, але як у дорозі довелося не раз застудитись, то голос збавився зовсім. Від чарки не відмовляється, але не надуживає часто. Теряється голос тому, що в ненормальних умовах і не часто їси хоть яку-небудь гарячу страву.

Є такі лірники, що самі собі і для учеників і навіть на продаж роблять ліри. Ліра зношується. В конструкції модус один як колись був, так і тепер. Є ліри, що робляться клинком, а є пукнаті ліри. Так і тут і в інших сторонах теж і тепер і колись. Колись ліра була в почоті, бо були музики тільки Жиди, а на цимбалах не вибере так як на лірі і тому лірники грали весілля. В лірі лише три струни. Бокові — бас і «пинар» лише гудуть, а середня «Гвінта» — виговорює все. Ліру помершого лірника продають. Ученик найбільше має право купити ліру помершого лірника і купує. Як ученикова ліра гірша, то він купує ліру свого хазяїна, а як ні, то немає охоти купувати її. Як є діти, то дітям заповідає берегти, а ні то каже кому продати. Хто купить. Як ліра непотрібна, то й непотрібна, а як добра, то її доглядають. Ліру перестроювати часто не треба. Це струмент на якому однаково можна і веселої і сумної, тільки як сумної, то п'ятий клавіш повертається до низу, а як веселої, то повертається в гору. Є ліра на 8 нитів, а є й на 10. Кожна нить бере свою ноту.

Поводиря тут звуть «проводником». Бувають всякі умови як наймають поводиря. Інші платять поводирьові половину добутку, інші «два з п'яти» (лірникові три частини добутку, а поводирьові дві). Наймають і за гроші: 8—10 і до 20 рублів у год. Я платив третину своєму поводирьові. Лірник мусить годити своєму «проводникові», бо він без нього нічого не варт. Проводника трудно знайти, бо це вважається сама последня робота. В проводники йдуть — або дуже лядачі, або так не тямущі, і тим лірник мусить годити. Буває такий дурень, що по два рази в одну хату заведе і ще цей дурень обманює лірника. Хоть лірник і знає, що його той обманює, але мусить мовчати, бо як цього не буде, то нічого не буде. Робочих у день можна 20 знайти, а проводника дуже трудно знайти, бо до цієї роботи йдуть самі последні.

Як уже поводир краде, то його лірник відправляє, а сам залишається без проводника. Як проводник згожаний за гроші на рік, то він завжди в лірника, а як отримує від лірника третю чи яку там частку, то він своє получив і йде до дому. Єсть поводирі 10—12 літ, а є й старики. В більшості в проводники йдуть з бідности, а йде в проводники і багато бродяг. Часом буває, що такий бродяга заведе сліпця в ліс і покине, а то ще навіть і обікраде, забере торби. В учоного не вкраде так живо, бо той практичний, а неуків часто обікрадають. Сам проводник має багато докориська від усіх, і я сам цієї роботи не зичу. Нам Бог так дав, то ми вже не переинакшим, але поводарі теж мають багато вислухання. Його дразнять «поводирьом», «дідоводом», але й звичайно то на його кажуть поводир, бо до цього діла йдуть ті, що не здібні господарити у господарстві. Якого б старця поводир не водив — чи лірника, чи просто жебрака, то то все одно; люде кажуть: «аби торба, то то й дід», і докорисько проводникові однакове. Як проводник хороший, то на його не будуть казати дідовод, але досить йому з кимсь поспорити і хоть бє він був і старим, а водив діда ще малим, — все одно на нього зразу посинється докорисько, — а ти дідовод, а ти поводир, а йди дідів водити і т. д. З проводників єсть такі, що вони й «цармоняються», що вони були поводирями, але є такі умні, що їм все рівно. Люде кажуть, що поводирі именно злодійкуваті. Пісень поводарі не вміють, — навіть Оче наш не тямлять. Буває правда й так, і я навіть знаю таких поводарів, що він 7 років був поводирьом, а потім пристав у прийми в Рачках і був потім 6 літ старшиною. Призвіще його Знайдюк. А другий з Гордієвки поводир потім був секретаром у прокурора. Мало є таких, щоб від лірника научались пісень чи молитов. З поводарів бувають і гарні господарі, але більшість поводарів це лодарі. Інший поводир помагає старцеві співати, а інший ні.

Поводирі в більшості почувають себе ніяково. Коли йдуть дорогою то лірник, чи старець сліпий береться за плечі поводирів і той його ніби тягне.

Лірники всі жонаті. Я не знаю ні одного нежонатого. Ті що раніше жили, теж були жонаті. З тих що не женяться, люде завжди мають сміх. — Женись, кажуть, ми тобі дівчину висватаєм. Каліцтво ніколе не є причиною не одружіння. Правда що лірник і мусить шукати такої, як сам: сяку таку й таку і горбатий бере сліпую; або: який сам, такий крам; або: який їхав, таку й вів. Інший мусить брати таку, що вона не «здобна» тром свиням їсти дати. Женитись треба всім. Де б лірник не ходив, але привилля він мусить мати і для того всі женяться. Сліпі беруть в більшості видющих, бо обом сліпим не добре. Коли однакове каліцтво в неї і в нього, то не добре такім. Шукають собі такої пари, яка підходить. В більшості женяться на сиротах, чи взагалі на бідних. Буває так, що дівчина любить лірника за його пісні й музику, а заміж не йде за нього, коли вона надіється, що діждеться кращого, а як на «ліцу» не красіва, то вона йде за лірника. Як іде дівчина за сліпого, то всі збігаються дивитись. Є такі, що скриваються від цього і поїдуть на друге село звінчатись і до дому приїзжають уже звінчавними, а то всі збігаються дивитись на це диво. Зразу то дивуються, а потім в цій парі буває краще життя ніж в інших, і ця пара дає себе знати. Лірник, як він сліпий, то бере ментрику в своїй парафії і йде до другої парафії вінчатись. Там тільки піп і дяк і двоє молодих і таке вінчанне. До дому як приїзжають звінчавними, то буває так, що лише пообідають і тим діло кончилось, а як має за що, то справляє весілля зо всіма обрядами.

Коли жениться не лірник, а звичайний сліпець, то так же само буває. Так кравець крає, як матерія стає.

Лірник всього зичить своїм дітям, крім того, щоб вони були лірниками. В більшості хотять, щоб діти хазяїнували. Обвучають ремеслу якомусь і грамоті. Грати й співати не учать. Своїх дітей за поводирів беруть. Буває й так, що своїх дітей за поводирів не хотять брати, а шукають чужих. Нехай уже на мені все окошиться, і я один матиму докорисько. Що батько гіркого «спитав» за своє життя, того дітям не зичить. Лірники — останні люде, бо вони завжди поневіряються.

Є такі лірники, що лише з цього й живуть, що співають. В своїх ходіннях лірники мають перерви так на дві неділі, на тиждень, бо потрібно й відпочити. Ніхто не може так, щоб без перестанку ходити. Є такі люде, що не хотять слухати і не відриваються від роботи. Тоді нема бажання й грати. Хто любить це, то кидає все і слухає. Не всі однакові. Не порівняв Господь у лісі древа, не порівняв в миру і людей. Як лірник не ходить по миру і не має свого пристановища, то він має привилля у своїх товаришів. Як лірник перебуває десь у чужих дві неділі, то все одно з нього плати не вимагають. Як старець попросить вареної страви, то йому дають і взамін нічого не беруть, хоч би той і пропонував.

Буває так, що лірника просять підчас його перебування в когось, аби він дітей научив Богу молитись.

Лірника шанують інші і навіть просять, щоб він перебував у них. Як добрі родичі у лірника, то вони навіть гордяться, що в їх роду є лірник.

Такі лірники, що не мають привилля свого власного, теж є. Як у лірника є господарство, то він сам ним керує, але до деякої роботи він наймає робочих.

Коли лірник має своє господарство, то це й є головне джерело засобів до існування. Як у лірника в сем'ї згода, то є з чого і робітника найняти, але як сем'я «грозна», то в господарстві толку ніколе не буває. Як діти доростають і коли вони діти розумні, то вони ніколе не будуть стидатись

того, що їхній батько сліпий, але знов таки бувають усякі діти. Такі лірники бувають, що й инше мають заняття, от напр. Сидір Гуменюк робив креселка, але робота їхня не спірна. Таких рідко трапляється, але як він уміє, то вміє всього, і одне другому ніколе не заважає. Сидір Гуменюк хоть робить креселка, але це йому не заважає і він грав і работав краще від инших. Довірити своє добро, чи гроші лірник може лише такому як він сам — другому лірникові, а як віддасть на схованку до других людей, то це вже на «запропал». Як старець помирає, то його добро переходить до рук дітей чи близьких родичів. В крайнім разі до того, хто доховає до смерти.

☞ Де не підеш тепер, то люде просять, щоб частіше приходити. Всі хочуть послухать як Христос страдав, про «Страшний Суд» і т. д., а другому друге по його нараві, напр. про козачину. Колись і пани інтересувались лірниками і завжди запрошували до себе, щоб їм пограти. Як лірник хорошо себе веде, як гарно грає, то й люде його поважають, а як він нап'ється як свиня, то його лають. Так було колись, так і тепер. Якщо він добре себе веде, то люде звуть хорошим чоловіком і щиро дають йому; кажуть, — цьому треба дати. Якщо лірник на все молодець-майстер, то його кличуть усюди і всюди його поважають. Колись у Дідківцях на Чесного Хреста зібрались лірники і кожен грав. Були там такі що прислухались, хто як грає, і платили тому хто краще вміє работать. Трапляється так, що в гурті треба й байку розказать і не відстати від того гурту, коли хочеш щоб і тебе поважали. Це для веселости буває. Що переносив листи або ліки якісь лірник, то цього не буває; це не його діло. Його діло помолитись і собі випросить на пропитаніє, щоб було за чим поседіти. Иноді йдеш на одпуст, а тут дощ і пропало все. Пропало те, що ти побивався; пропав труд Божого чоловіка. Як лірникові дають милостиню і попережують, що не грай, то лірник бере милостиню і виходить, але так мало є, щоб не хотіли послухать як він грає. Лірника всюду люблять як він приходить: і на балю, і на весіллі, і в церкві, якщо він грає і хорошо работав. Всякі люде люблять як лірник грає: і духовенство, і селяне, і пани, навіть Жиди і старообрядці люблять і ще здорово платять — раді Хреста. Люде кажуть, що Бог послав лірникові таку мудрість, що він може так грати. А я скажу, що лірники це самий «последній» народ і завжди «як не в яму ногою, то в стовп головою». Лірник хоче багато всього знати, бо це ж для нього добре. Як він про всякий випадок може заграти, то його всюду запрошують, але... ні чести, ні слави лірникові ніколи нема. З ним инший стидається і поговорити і місце для його завжди в порозі. Від одного чоловіка получаєш копійки, а від другого наруги всякої, і що ж, коли ти не бачиш хто він і який він, і мовчки приймаєш усе це на себе. Бувало, то ще не траплялось такого і вважали нас, а тепер є такі, що питає, чого прийшов. — Богу молитись. — Ти, каже, вдома молись, нехай Бог тобі вдома дасть, а це я тобі даю, бо ти сліпий. Тепер велике надругавіє над старими. Лірник тепер последний чоловік і він як полова та, що її на млинок одвивають.

Лірника часом запитає яка молодиця, що робити як колька коле, або ще що-небудь, але як горе, то пня й колоди всякий питає. Лірника просять, щоб він молився за живих, або за вмерших і за худобу «Очи наш» і за врожай. Як починають сіять люде, то просять ніщих щоб вони молились, як починають збирать хліб, то теж просять: «Помоліться, кажуть, може ви в Бога вгодні, — нехай Бог уродить на всякого долю». Молитва ця кінчається — «Даруй Боже землі плодородіє, воздуху благоствореніє і всіяша на пользу нашу». Між людьми є такі дурні, що скрутять дві свічки і запалюють там у церкві біля якогось святого, — це як на кого лихий, то каже: нехай він так скапається як ці свічки. Це є поміж народом, а ніші за всіх просять, щоб Бог

простив усім і більш нічого. По людям є такі ківшики, якими дають ніщим муку, чи пшоно, чи що. На старцьову долю деякі нарощно засівають, а всі хазяї то кажуть: нехай Бог родить на всякого долю. Христос сказав, що всякому дай хто просить во ім'я моє. Я прожив 70 літ і скажу, що ні на кого з людей не надіюсь, бо люде добра не зичать. Я надіюсь тільки на одного Бога. Ви сидите і я вас не бачу, і як я йду дорогою, то хто схоче мене провести, як я не бачу дороги? Скільки я блудив і падав у яму, і я тільки на Бога маю впованіє. Я кожен рік хожу в Тригир'я і там під церквою правлю акафисти. Люде наймають. Гуменюк був музикант, а я читальник. В кого яка душа і серце сокрушається, то той так і поставиться і до лірника і до всякого жебрака. Ніща братія — одні другіх уважають і як зустрілись, то взялись під руки і пішли. Як колись було, то так і тепер є, що як хто гарно грає, то його і вважають. Вся ніщя братія — Богу брати, як колись, то так і тепер є, і всі вповають на це. Всякі жебраки разом стоять і не отлічаються один від другого і всякий по своєму роботає: той «Очи наш» і як хто вміє і хто кому хоче, то той тому й дає. Є такі старці, що вміють і по польсььбі Богу молитись, але й ті стоять вкупі і всякий по своєму роботає. Польша не любить діда Руского (Українця). «Ніхай, пане, дадім своїм», а православним шкодують дати, а наші люде всім дають без розбору — аби дід. Лірник завжди має свою хату і в нього ночує вся ніщя братія. Як у нього ночують, то він уже нагодує. Лучче як хтось хвалить лірника, а не він сам себе буде хвалити. Дбає старатливий лірник, щоб йому бути одягненим, озутим і тоді на нього з повагою й люде дивляться й кажуть на нього що то — хорош чоловік. Хто дбає, той має. Як жебрак так собі, то він жебрає й більш нічого — дід, а як він лірник, то він грає і його всюду просять і люблять. Тепер перевелися вже лірники, а було їх тут на Чуднівщині душ 20. Всі вимерли, і от уже 5—6 років як їх нема. Навіть молоді повмірало. Я виучив 6 молодих і вони вже всі повмірало. Нема кому Бога славить. У сліпих є таємна мова і вони нею один до другого балакають. Всякий чоловік дає жебракові і лірникові, як сам має. По «желанію» всякий дає. Воно як на мене скаже кобзар, то я так і плюнув бе в вічи, бо нащо він на мене каже кобзар, як я лірник. Заграйте, каже, мені на ту бандурку. — Це сміх. Грали б усі як би вміли, а як не вміє, то він або не схотів хазяїна слухать, або злінувався, або що і так капарається. Лірник таку охоту має до грання, що він завжди грає — коли треба, коли й не треба. Коли просять і коли так седять, то лірники все одно грають. Пани і всі такі надзвичайно любили лірників. Заберали в свою комнату і давали їсти й пити й гроші давали і всього їм грай як умієш. Бувало стражники забороняли ніщим ходити. Назад тому років 15 як з кожного хазяїна Звягельського району вібрали по 3 карбованці і зробили були для ніщих богадельні, але ті богадельні живо було знистожено, бо в них не було порядку. Ніщі туди як на муки були взяті. Тоді десятникам було приказано гонити ніщих палюгою. Люде встали протів, що ми не чуєм як вони там моляться. В того помер батько, в того мати, і люде хотять, щоб за цих умерших молились. Було так, що старшина себе дуже величає і не раз лірника зганьбить, а другий старшина буває добрий і ще навіть просить, щоб грати і копійки платить. «Вратник» часом теж нападється і розсипе муку. Один «вратник» у Краснополі одного разу кривому сліпому старцьові розсипав муку і за це був винний. Як якийсь начальство велике приїзжає, то завжди просить, щоб їм заграли. У городі діти не так пусті як у селі. Бувають випадки, що лірника очепиться якийсь п'яниця без усякого діла і виказує всякого. Такий випадок був зо мною раз у Карнівцях, що до мене очепився був один п'яниця — купи йому мотричу, а люде дивляться й сміються. Люде дуже протів того, щоб ніщих заберали в богадельні і ходили навіть з жалобою до губернатора. Буває так, що старці, які живуть по братьсьькі,

по товариські йдуть один до другого в гості. Там уже вони один другому своє горе розказують, — як який де заблудив, як собаки покусали і т. и. Буває, що ці подорожні сліпі люде зазнають усякого горя. Я сам не раз падав у яму в будяки. Іноді йдемо вдвох і вдвох падаєм в яму. То є й написано, що сліпий сліпого як ведуть, то обоє в яму впадуть. Старців і колись перекривляли і тепер теж перекривляють. Раз я йду в Карпівцях, а там один сидить на хаті — пошиває й гукає на мене, — Самсон, Харитон, оглянся і т. д. Це є такі люде. Ніщій усе мусить терпіти. На те він сліпий ніби то, щоб з нього сміялись. Як діти глумляться в старого, то старші сваряться — що ти, кажуть, зачіпаєш; що він тобі?

На сліпих у людей є всякі виказування й сміховинки, але сліпим бай-дуже. Хай собі балакає. Є такі пісні в людей, що в тих піснях висміюють дідів. Так напр. один чоловік, що був у дідів бачив:

«Один сліпець на ліру грає,	А шостий дивиться
Другий торби складає,	Та нічого не понімає,
Третій палку струже,	А сьомий Богу молиться,
Четвертий плаче дуже,	А восьмий на двір проситья».
П'ятий книжку читає,	

На зразок лірницьких пісень є багато всяких, якими кривлять лірників. Колись, як була панщина, то лірникові пан часом прикаже, щоб йому пліт загородили, або хату підправили, або що. Навіть пан часом заставляє, щоб сліпого хлопця научили грати й співати. Як заходили бувало в панський двір, то всякого бувало. Часом получаєш 10—20 копійок, а часом одну. Як померає лірник, то його поховують. Зроблять труну і поховують. До доброго лірника сходяться на похорони люде здалека. Чужі жінки за лірником у голос не плачуть. Чого ж вони будуть плакати? Пам'ять по лірникові як і всякому чоловікові зостається по тому добра, а по тому ні. За лірника довше пам'ятають і як він був п'яниця, то ням потім і допікають п'яним людам. Жінку лірника звуть теж лірничою, дідихою, а то просто по лірниковому йменню Каленихою. Як довго лірник не приходить у яке село, то за ним скупають і як він уже з'явиться то слухають його уважно, як він співає й грає.

Йдучи дорогою не можна грати, бо незручно. Є такі люде, що самі запрошують лірника до хати, а раніше (вже тому буде 40 літ) лірників завжди запрошували на обід і садовили на покуті. Тоді без усяких таких особливих пригод запрошували лірника до хати дати йому пообідать. Як такі якісь пригоди трапляються як от похорон, або що, то лірник співає або веселої, щоб розвеселити трохи людей, або сумної, як це потрібно, або зовсім не співає. Лірник грає в більшості те, що де потрібно. Лірники грають усе, що можуть. Грають і до танців. Грають польку, бриденьку (слів нема, а тільки голос). Запрошують іноді лірника на вечорниці, щоб він грав. Тепер уже не так запрошують лірників до хати, але є такі, що й тепер запрошують деякі. Як самі заходять, то тоді вже їх приймають. Тепер завведено, щоб самі лірники заходили в хату — без запрошування. Літом, як кому хочеться, то лірники грають і на дворі і під вікном на вулиці. Є такі люде, що кидають усяку роботу і на току і на дворі і йдуть у хату слухать лірника. Чим більше людей слухають лірника, тим більша є охота грати, а як ще хвалять, то так аж хочеться більше грати. Як лірники один з другим зустрічаються, то завжди один другому каже — «взрастуйте», а як уходить лірник у хату до кого, то каже — «слава Богу», або «дзінь добрий». Лірника зараз садовлять на лавці. Ніхто лірникові не відмовить дати, — хіба вже нічого в хаті нема, а то як не гроші, то хліба або мuki, або круп чи взагалі що є.

Лірник завжди ходить і як хліба в нього нема в хаті, то він не дивиться ні на яку пору. Тоді торбу на плечі, поводиря за плечі й гайда. У жнива лірник тільки до обіда ходить, а потім іде на квартиру і чекає другого ранку. Чи місто, чи село, то для лірника все рівно, — де їсти дадуть, то там і добре, тоді і співати є охота. Лірник обходить усі хати, — не мінає ні вбогого, ні багатого. Це лірники самі собі так покладають, що треба потрудитися, чи буде що чи ні. Як лірник довго не буває в якомусь селі і як з'являється, то його обступають, слухають і щиро платять. В містах на ярмарку, чи на кладовиську, чи в степу при дорозі, завжди лірник сяде з боку. Його обступають навкруги і він грає якої його попросять, а всі слухають. Коло церкви грають лірники і тепер і колись з давних давен грали. Пристановлюється трошки віддалік від церкви, щоб не заважав церковній службі, бо грають і тоді як іде служба в церкві. Завжди грають лірники для того, щоб заробити. Віддаленість від церкви, щоб грати, ніколе духовенство не установляє, а тільки хтось там уже з городських начальників восприщає близько церкви грати. В лірників на всякий випадок є свої права і ці права для всіх лірників однакові. Сліпі завжди мусять знати своє. Щодо нишлів, то є всякого — іноді обійдеш 15 хат, щоб десь переночувати, але я вже по 40, по 30 літ ночую в одних хатах. Буває так, що в одному селі довго ходиш, то в одній хаті 5—6 днів ночуєш. Щоб замовляли акафисти і сходились до одної хати слухать, то так не буває. Акафисти приходиться служити тоді, як хтось у себе попросить. За акафист більш платять. Щоб лірник правив акафиста замість священика, то цього не буває. Як колись, то так і тепер більш дають хлібом, мукою, або так чимсь, а грішми мало хто дає. Колись лірники ходили в 3—4-х поздоровляти панів і за це дещо получали, а тепер цього нема. Колись до нічого дехто з людей приносив вечерю, і він Богу молився. Ніпці ходили колядувати в кожну хату. Ходили без дзвіночка.

Колись у Чуднові був шпиталь. В поминалні дні, то для старців робились обіди. Це робили хазяї, а духовенство до цього не втручалось. «Цей не б'є, не лає, і ніщо нічого не дає». Старці й хазяї сядуть за столом усі разом і обідають. Буває багато так, що лірник грає і на лірі і на скрипці і ходить по весіллях грати. Бувають ще й такі, що крім ліри й скрипки грають ще й на «дудці». Другий, то ніяк не візьметься до всього щоб грати, а инший на всьому грає. За молодих літ, то на всьому учиться грати, а потім то береться до чогось одного, а на старість то кидає всякий струмент і не хоче вже ні на чому грати.

Тепер ще є, а раніше то завжди так бувало, що в якесь свято вдвох лірники йдуть дорогою і співають й грають, а люде виносять їм усе. Як співає й приграє лірник иншої пісні, то всі люде плачуть, тоді він закінчить цю пісню чимсь веселим і всі трохи розвеселяться, а буває так, що лірник грає такої смішної, що всі аж боки надривають зо сміху. Як лірники вдвох співають, то вони в один голос спаровуються. Як грають, то теж завжди по стихах. Як обидва лірники що йдуть, уміють співати, то співають, а як один з них не вміє, то він зовсім мовчить. Як доводиться в празники довго ходити й співати і один лірник захрипне, то він не співає, а лише приграє, а другий співає. Обидва лірники (як що вони ходять разом) один другому помагає і ніколе так не буває, щоб один брав верх над другим. Коли не однаково вміють, то навчають один другого, а як уміють що, то грають удвох. Учитель і учень, коли він ще учиться, то ходять разом. Учень зве учителя хазяїном. Коло церкви іноді збирається багато лірників і там співають, а то двох-трох, а більш то майже ніколе не ходять. З лірою, кларнетом і скрипкою можна ще сполучити «бубно». Ніякий другий струмент не пасує. Спаровують струмент на весіллі чи на якомусь празнику.

Пішов я перший раз до школи,
Давали мені їсти й пити і всього доволі.
А як пішов другий раз, то стали лучче примати,
Всі школярі по-під боки, кулаками штовхати,
Бо нема чого їсти давати.
Входить пан-учитель в школу й каже:
Хлопці, кидаймо писати й читати
Та ходімо будемо на ліри грати,
Бо трудно з голоду померати,
І будуть нам їсти давати.
То до нас приходять, що йдіте
Чоловіка поховайте і там похарчуетесь.
Дали нам за теє золотий.
Стали ми думати й гадати,
Що б нам за той золотий покупати.
Так ми купили порося на Великдень.
Не есць то порося, а есць то якась наказа.
Ми його три дні кололи і три дні воно
Вищало і кричало і хвостом вертіло.
Четвертого дня, то так як біля полудня
То не знаім чи здохло, чи так сканало.
А що ж ми біля нього горя прийняли:
Поки його осмалили, то сім хур соломи спалили,
Яшними крупами начинили,
Кінським дойом помастили,
І хрін у зуби встромили і в піч усадили,
На штирі часці залізом прикували,
Колоддем навернули.
Як йому в печі припекло, то воно з печі уткло.
Не так мені шкода того поросяти,
Як мені шкода того хрона.
Бо наш учитель — то йде в школу читати,
А мене посилає хрону копати.
Вийшов я на город за школу,
Стоїть учитель під школою з поліном
І бігає навдо коло школи порося з хріном.
Ви, люде, п'єте й гуляєте, допоможіть порося спіймати
І хрін він нього відібраги,
То будете від мене кварту водки мати.
Посилає мене учитель на місто купити перцю.
Найшло мені на щирому серці:
Перець узяв, а гроші не дав.
Посилає мене учитель у місто купити
На свячене ковбаси.
Я ту ковбасу, поки донесу, то йзім,
А на знак оно зав'язку принесу.
Як розлакомився мій пан-учитель
На тії зав'язки, давай мене учити
Сала красти.
— Не тра мене учити сала красти,
Бо я й сам хорошенько вмю
Крізь сінци втекав і катанки порвав
І гудзі погубив і дома не був.
Согрішив я старий хармака сплести
І десь там на сьміх подати.

ВАСИЛЬ ДЕНИСЕНКО.

„ШЛЮБНИЙ РИТУАЛ ТА ОБРЯДИ НА УКРАЇНІ“ Хв. К. ВОВКА

у першій—болгарській і другій—французькій редакції.

З приводу десятиліття смерти вченого.

29-го червня 1928 року минуло 10 років від дня смерти видатного українського вченого і громадського діяча (проф. Хведора Кіндратовича Вовка ¹⁾).

У галузі наукового вивчення української етнографії і антропологічних особливостей українського народу покійний учений лишив нам велику спадщину, яка полекшує дальшу роботу у цім напрямку. Деякі його студії і досі є єдині в цій галузі найповажніші і найліпше обгрунтовані і, не вважаючи на новіші матеріали і висліди все ж лишаються основою для дальшої роботи. Тимчасом у наслідок багатьох причин, студії Хведора Вовка досі розкидані по різних спеціальних малопрístupних журналах—французьких, болгарських, російських, українських, часом неприступних навіть фахівцеві—і у великій мірі являють невикористану, потенціально ще, цінність ²⁾; навіть бібліографія його робіт уміщена в досить рідкім російським журналі і мало відома нашому громадянству ³⁾.

Усе це висовує потребу перевидати, в одно зосередивши, бодай головніші праці покійного вченого і цим уможливити користування ними, наблизити їх і до ширшого читача. Це тим потрібніше, що тепер особливо інтен-

¹⁾ Хв. К. Вовк родився 1847 р. на Пирятинщині, в с. Кряківці. Учився в ніженській гімназії, а потім в одеському і київському університетах, на факультеті природничих наук. Скінчивши 1871 р. університет, Хв. Вовк під впливом своїх учителів Антоновича та Драгоманова, віддається науковим студіям з поля етнографії, яка його цікавила й давніше. Він був одним із фундаторів і діяльних співробітників „Записок Ю.-З. отдѣла Р. Геогр. общества“, заснованого в Києві 1873 р., але, піддавши репресіям, що з 1876 р. паралізують будь-яку змогу працювати для української науки, емігрував за кордон і після подорожів для вивчення українського населення в Добруджі і болгарського ремісництва в Болгарії, для вивчення етнографічних й археологічних колекцій у Римі, Неаполі, Женеві— постійно оселився в Парижі. Тут студіює він антропологію, етнологію, археологію, розроблює питання української антропології і етнології, виступає з доповідями в „Société d'Anthropologie“, вміщує свої праці в „L'Anthropologie“, „Revue des trad. populaires“ і інших французьких наукових виданнях. 1905 р. від паризького університету дістає ступінь доктора природничих наук за класичну роботу з порівняльної анатомії „Variations squelettiques du pied chez les primates et dans les races humaines“. З 1899 до 1904 р. за редакцією Вовка виходить перших сім томів „Матеріалів до української етнології“ у Львові. З 1905 р. до 1918 Хв. Вовк живе у Ленінграді, де працює у вищих школах і завідує етнографічним відділом колишнього музею Олександра III, організовує свою наукову школу антропології та етнографії, переводить з учнями численні антропологічні виміри українського населення, переводить етнографічні дослідження, розроблює матеріал.

1918 р. підчас переїзду до Києва учений умер у м. Жлобині. (Див. М. Грушевського — „Україна“, 1918, кн. I—II. Стебницького — „Наше минуле“, 1918, II; Золотарева — „Русский Историч. Вестник“, 1918, кн. V; Дзбановського — „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка“, 1925, ч. I і „Побут“, ч. I. ²⁾ З 90 оригінальних робіт 42 вміщені у французьких журналах, 10 надруковано українською мовою в українських виданнях, решту в болгарських, а головню російських. ³⁾ „Русск. Ист. Вестн.“, 1918, V.

сивно переводять досліди над українським народом, а в цих дослідах Хв. Вовк посідає одно з перших місць.

З цього погляду вдячну ролю відіграють «Студії з української етнографії та антропології» проф. Хв. Вовка, видані 1927 р. в Празі з ініціативи Празького Українського Педагогічного Інституту ім. М. Драгоманова. Разом з цим це видання є достойне вшанування пам'яті українського вченого з нагоди десятиліття його смерті. До «Студії» увійшли такі праці: 1) «Антропологические особенности украинского народа», друков. у II т. збірника «Украинский народъ въ его прошломъ и настоящемъ» Петроградъ, 1916, сс. 427—454. 2) «Этнографические особенности украинского народа», друк. в тій же книзі, сс. 455—647. 3) «Rites et usages nuptiaux en Ukraine» друков. в «L'Anthropologie», т. II і III, Париж, 1891—1892 pp. 4) «Le traîneau dans les rites funéraires de l'Ukraine», друков. в журналі «Revue des traditions populaires», т. XI, № 5, Париж, 1896 р.

Отже маємо тут зібрані й об'єднані в українським перекладі з французької і російської мови студії, що, як вірно зазначено у вступнім додатковим листку, «свого часу були останнім словом науки і що без них і досі не може зробити жадного кроку в науці український етнограф та антрополог»¹⁾

Переклад зробив Макс. Славинський — до речі, прехорошою мовою — після чого перевірила ще й редакція — отже на вірність перекладу можна цілком покладатись²⁾.

Та мусимо висловити сумнів, чи стануть «Студії» у допомозі ширшим колам робітників і особливо ширшим читачам УСРР: видані закордоном, до того ж у обмеженім числі, вони ледве чи зможуть поширитися в межах УСРР так, як потрібно було б і як вони на те заслуговують. Тому на «Студії» і ініціативу Інституту ми дивимось лише, як на цінний у високій мірі приклад і початок для дальшої роботи в цім напрямку. Через се й дозволимо собі зробити деякі критичні зауваження щодо самого способу перевидання «Студій» Вовка.

Одна з студій, що нас тут спеціально інтересує, — «Rites et usages nuptiaux en Ukraine» (Шлюбний ритуал та обряди на Україні), хоч написана й видана тому близько 40 років, коли Хведір Вовк міг розпоряджати ще порівнюючи малим матеріалом³⁾ і досі є найширша, і лишається основною

¹⁾ Як видно з листа проф. Раковського до Вас. Сімовича, ректора Педагогічного Інституту, на з'їзді слов'янських етнографів у Варшаві (в червні 1927 р) він мав нагоду «особисто переконавшись про їх велику вартість, що всі дослідники, які дотикались питань, порушених у працях Вовка, покликувались на ті праці, як на євангеліє, користувались давними і діаграмами покійного та відносились до тих праць із великою пошаною». (Див. додатковий листок).

²⁾ Помічені в «Студіях» дрібні неправильності супроти „L'Anthropologie“ і пропуски ми зазначаємо в наших примітках — 13, 16, 26, 30, 36, 41, 51, 54, 57, 62, 63, 68, 73.

³⁾ Ось джерела про українське весілля, з яких Хв. Вовк користав у цій роботі: 1. Терещенко, Быть русск. народа, т. II. 2. Кулишъ, Записки о Южной Руси, т. I. 3. Бопланъ, Description de l'Ukraine. 4. Николаичикъ, Новые свадебные малорусск. пѣсни. „К. Ст.“ 1883, II. 5. Чубинскій, Очерк народн. юридическ. обыч. въ Малороссіи „Запис. И. Р. Г. О-ва“, т. I. 6. Чубинскій, „Труды“, т. IV, 1877. 7. П. Ефименко, Народные юрид. возрѣнія на бракъ. «Знаніє». 1874, I. 8. Сумцовъ, Досвѣтки и посидѣлки. „К. Ст.“ 1886, III. 9. Сумцовъ, О свадебныхъ обычаяхъ. 1881. 10. Сумцовъ, Къ исторіи южнорусскихъ свад. обыч. „К. Ст.“. 1883, XI. 11. Чернышевъ, Къ вопросу о парубоцтвѣ «К. Ст.» 1887, XI. 12. Боржковскій, Парубоцтво. „К. Ст.“ 1887, VIII. 13. Калиновскій, Описаніе свадебныхъ укр. обряд. 1777 р. „Харьковск. Сборникъ“, III. 14. Roszkiewicz, Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego, 1886, Краків. 15. Верещинська, Весілля в Острополі Новоград-Волинск. п. (рукопис). 16. Он. Гриша, Весілля у Гацькому пов. 1886. (рукопис). 17. Е. П. Радаковъ, Свадебные обряды с. Орловки Славяносербск. у. Екат. губ. 1888. (рукопис). 18. Е. П. Радаковъ, Свадьба въ с. Борисовкѣ, Славяносербск. у. (рукопис). 19. „Наука“, вид. Наумовича, 1889. т. VII і VIII. 20. Колцуняк, Весілля в Ковалівці Коломийського п. „Правда“ журн. 1890, т. III, вип. IX і 1891, липень і ин.

в дослідях про українське весілля; пізніші досліді можуть доповнити, деталізувати її новими записами, в зв'язку з новими теоріями і досягненнями етнологічної науки висвітлити первісне значіння того чи иншого обрядового акту, не висвітленого у Вовка, або инакше з'ясувати, ніж то з'ясовано у нього, але — оскільки це стосується українського весілля — це робитиметься на основі Вовкового опису.

Саме через цю виключну цінність студії про весілля, а також через те, що вона зазнала перероблювань і значних додатків за часу видання в двох ріжних журналах, вимагає вона від сучасного видавця особливо уважного ставлення. Тому докладніше зупинимося на ній.

На жаль, київські матеріяли не дають змоги повно висвітлити історію її написання і публікації: відомо тільки, що з допомогою М. П. Драгоманова, який її дуже високо ставив¹⁾, вона вперше вийшла в світ болгарською мовою в болгарським журналі «Сборникъ за народни умотворенія» (тт. III, IV, V, 1890 — 1891 р.) під назвою «Свадбарскитѣ обреди на славянскитѣ народи»²⁾ і тільки після цього з'явилася у французьким журналі «l'Anthropologie» (тт. II і III 1891 — 1892 pp.).

Про час між виданнями цієї студії по болгарському і по французькому у згадуванім листку нового празького видання зазначено: «Студія... появилася у друку спочатку болгарською мовою, а через кілька років, доповнена і виправлена, по французькому».

Тут є помилка: як показано вище, студія в «Сборник'у» вийшла в 1890-91 роках (дата написання «Париж, 23 липня, 1890 р., т. V, с. 232»), а вже з першої книги т. II «l'Anthropologie» за 1891 рік вона почала виходити. Отже між виданням болгарським і французьким, принаймні щодо значної частини студії (I — IX розділів) минуло щонайбільше один рік і щодо решти (10 — XII р.) 2 роки, а не кілька років, як зазначено.

Час між цими двома виданнями є такий незначний, що може викликати запитання, яка, властиво, є перша редакція — болгарська чи французька — чи не могло бути так, що перша редакція була французька, виготовлена раніше, а тільки трохи пізніше видана, або що обидва видання є копії одного оригіналу, чи, нарешті, — кожна з цих редакцій пристосована до відповідного видання.

Звірення обох видань показує, що хронологічно перша редакція є вміщена в «Сборник'у», з якої автор виходив, виготовляючи студію для «l'Anthro-

21. Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівським пов. 1873 р. (рукопис). 22. Потєбня, Объясненія..., т. I. 23. Марковичъ, Збірник „Степ“, 1886 р. СПб. 24. Явчукъ, Малорусская свадьба въ Корнипкомъ прих. Седлецк. г. 1886 г. 25. М. Максимовичъ, Збірка невиданих весільних пісень. 26. Головацкій, Чтенія въ общества Історіи и Древностей“, т. IV. 27. Т. Рильскій, „Къ изученію украинского народн. мировоззр. „К. Ст.“ 1890, IX. 28. Антоновичъ, и Драгомановъ, „Историческіе пѣсни малорусск. народа“ 1874—1875 г. 29. Дав. Хитреус, Опис українського весілля, зроблений XVI в. (опублікований у Lasitzki — примірник є в Паризькій Націон. Біблотеці). Згадані тут рукописні матеріяли, що дали найповніші відомості про українське весілля, як видно з заміток, переховуваних у Етнологічному Кабінеті УАН, зібрані з ініціативи самого Хв. Вовка. (Див. також с. 314 і прим. 281 „Студій“).

¹⁾ Пр. у листі до Ів. Франка від 17 березня 1891 р. Драгоманов пише: „ось про весілля Вовка стаття є сиврадї прекрасна. Тепер він її перекладає на французьке і містить, здається, в „Revue Anthropologie“, „Листи до Івана Франка“. Львів, 1908, с. 185.

²⁾ Таку назву в болгарським збірнику треба пояснити тим, що опис українського весілля мав іти поруч описів його і в инших слов'янських народів, тільки що їх почато з українського весілля тому що, як каже автор „український народ довгий час становив етнографічну цілість і може серед усіх слов'янських племен найкраще заховав свої народні особливості... маючи на увазі після цього перейти найперше до обрядів болгарських і инших слов'янських народів“. (Сборникъ, т. III, с. 142). По виході розділу про українське весілля в тт. VIII і XI „Сборника“ вийшов опис болгарських весільних обрядів, але, недокінчений, обірвався в XI т., а вже пізніше вийшли ще «Свадебные обряды въ Болгаріи» (Етногр. Обзор. 1895, кн. 4). В обох цих виданнях є дуже багато інтересних паралелів з українськими обрядами.

rologie», а з підсумків звірення приходимо до висновку, що ця перша редакція стала за основу другій, французькій: думки твердження й висновки першої редакції майже цілком переходять до другої; порядок опису і розподіл матеріалу в обох ред. однаковий; українські матеріали, за винятком узятих із роботи Колпуняка («Весілля в Ковалівці Коломийського пов.»), Куліша («Зап. о Южн. Руси») — використаних тільки в другій ред. ті ж самі. Виняток хіба той, що в болгарській ред. немає змістів кожного розділу і не згадано прізвищ авторів рукописів — Верепинської, Радакова, Хр. Вовкової, О. Гриші¹).

Але до другої редакції чимало не ввійшло з першої. Воно було або опущено зовсім, або заступлено иншими даними (прик. наші прим. 1, 4, 9, 16, 25, 41, 62, 64). Що ж до доповнень супроти першої ред., то найбільше їх у примітках, хоч багато є і в тексті: з 262 приміток першої ред. їх стало 367 у другій; а з 78 перероблених приміток переважна частина також була доповнена.

За розділами нові і перероблені примітки ідуть так:

Розділ.	Нові прим.	Перероблені.	Розділ.	Нові прим.	Перероблені.
Вступ	3	—			
I	6	6	VII	10	10
II	—	6	VIII	13	10
III	—	2	IX	16	13
IV	8	4	X	7	1
V	1	5	XI	17	6
VI	14	1	XII	28	11

З поданих чисел бачимо, як що далі, то більшає і більшає кількість перероблювань і доповнень²), особливо з VII розділу почавши. Це треба пояснити тим, що по-перше 7, 8, 9 розділи були вміщені в останній книжці «l'Anthropologie», що вийшла 1891 року, а решта розділів вийшли — 1892 року, отже часу на перероблювання і додатки було більше ніж на попередні розділи³). По-друге, в другій редакції використано роботи инших учених, яких автор не мав під рукою, виготовляючи роботу для болгарського журналу.

У всіх цих доповненнях і змінах автор набагато більше обґрунтував свої гадки й твердження посиланням на праці инших учених і набагато більше ілюстрував український обряд відповідними обрядами инших народів.

У цій переробці видатну роль відіграли нові роботи, яких Вовк не мав, виготовляючи першу ред., особливо: 1. Laumier, *Cérémonies nuptiales*. 2. A. Gubernatis, *Storia comparata*. 3. М. Ковалевського. 4. Ed. du Ménil, *Des formes du mariage*. 5. Laumier, *Cérémonies nupt.* 6. Westermarck, *The history of human marriage*, і инші. Найголовніші роботи для Вовка були — Gubernatis'a, Ménil'a, Laumier'a, Westermarck'a: на Gubernatis'a він послався понад 20 разів, Laumier'a — близько 20, а на Ménil'a — понад 30 разів; деякі цілі примітки взяті з Ménil'a. Деякі з цих робіт головно спричиняються до нових висновків і гадок, до зміни попередніх, як то є, напр., щодо значіння ударів батоном, про первісну сумішку і ин.

Та всі ці перероблювання, доповнення і нові твердження зачіпають окремі деталі, не порушуючи основного.

¹) Ілюстрації, вміщені в „Студіях“, взято з книги „Українській Народ“, їх немає ані в болгарськїм, ані у французькїм виданнях: порядок приміток іде не так, як у „Студіях“, а за сторінками; пісенний матеріал у „l'Anthropologie“ цитовано французькою мовою.

²) Те ж можна сказати і щодо тексту. ³) У цих розділах використано роботи видані в 1892 р. (прим. 243, 318, 334) — ще доказ, що Хв. Вовк дороблював їх 1892 р.

Переглянемо їх за окремими розділами праці¹⁾.

Вступ (сс. 215—217) у французькій, другій редакції супроти першої набагато скорочений, перередагований, трохи перенакшений. Замість поетичного порівняння шматків одяжі, киданих утікачами на дорозі, щоб показати дорогу відсталому товаришеві, до ровкиданих уламків минулого, які живуть в усних літературах народів, що його маємо у французькій редакції, у болгарській було зроблено такий екскурс: до питання про походження людности, про перейдення нею різних фаз культурного розвитку, про еволюцію матеріальної та духовної культури, початки і основи сучасних релігій, правові й масткові взаємини людей, про еволюцію форм співжиття двох статей — від часів коли це співжиття ще не було регламентоване — «promiscuité», про полігамію, поліандрію, моногамію, причину цих етапів, а також решти *jus prima noctis* і левірату (1).

Опущено в першій редакції слово «поліандрія» — слідів у шлюбнім обряді, домішування зовнішніх рис (2).

Перередаговано вступ про рештки етнографічного характеру пережитої вже епохи, що лишаються в обрядових актах пізніших часів (3) і змінено погляд на етнографічні матеріали слов'янських народів (4). Запроваджено новий уступ про опис шлюбних церемоній на Україні (с. 217, ост. абз.). Змінено супроти першої ред. виправдання, чому автор починає опис шлюбних обрядів Слов'ян саме з українського весілля. (5). Нові примітки—3, 10 і 12. Це і всі зміни у «Вступі».

Розділ I (сс. 218—225). Супроти першої редакції запроваджено нове — означення щодо шлюбу в Хінців і в Українців (с. 218) і про заходи російського уряду проти українських звичаїв не вважати шлюб за дійсний, доки не буде виконано всіх народніх обрядів (с. 225). Далі перероблено уступ про походження шлюбу (6), про колишнє сексуальне змішання (7). Категоричніше зазначено про поліандрію в Деревлян (8).

Запроваджено також новий доказ, взятий із Переяславського літопису, що гри «межу селами» мали відношення до шлюбу (9), вате опущено болгарський звичай про виплату за дівочу невинність молодой (10).

Зазначено автора опису українського весілля XVI в., що в болгарському тексті не був названий (11). Далі перередаговано ще твердження про закоренілість укр. шлюбних обрядів (12) і ин. Нарешті додано шість нових приміток: 13, 14, 25, 27, 41, 42 і перероблено 22, 26, 29, 30, 32, 40 (13).

Важливіші з їх 27-а про нову роботу М. Ковалевського, *Marriage among the early Slaves*, «Folk-lore» 1890, XII.

В розділі II (226—230) щодо парубоцьких та дівочьких громад, що вони є в кожному селі, в 2-й ред. автор утримується стверджувати (14).

Перемінив він рядки про можливі погляди на звичай спання парубків із дівчатами (15); переробив прим. 43, 44, 45, 48, 49, 52 (16).

В розділі III (230—234) додано рядки про те, що сама мати молодой після заручин стелить молодим постіль (234, 1 аб. 5—8 р.). Перероблено прим. 55 і 56; в останній опущено французький звичай, тут не зовсім доречний (17).

В розділі IV (234—243) додано про гільце (18 і прим. 69 в «Студіях»), про старослов'янське слово «дунай», яке нині вживається в розумінні вода (19), а словом «можливо», якого в 1-й ред. немає, автор змінює категоричне твердження про спогоди колишнього права панів і жерців на молоду (239, 7 р. зн.). Скорочено з 1-ї редакції слово про долю молодой після одруження, зближення вінка з «китками» в Болгар і про почесне місце в українській хаті (20). Додано нові примітки — 63, 66, 67, 69, 70, 71, 79, 83 і перероблено 75, 76, 77, 78 (21).

¹⁾ Тут подаємо тільки головніше. Виходимо з „Студії“ так, щоб не стало у додаток до їх. На кінці окремо вміщені примітки з порівнянням українського і болгарського тексту, чи змін супроти 1-ї ред.

Важливіші з них 69 про Sobotko, 78 — про взаємини з священниками під час весілля, 83 — про похвалу стравам, звареним із імбіром і перцем, як відгомін епохи, за якої ці приправи були дорогі.

Розділ V (243—250). Тут автор не каже, що коровай иноді готують і в домі молодого, як то є в 1-й редакції; так само трохи змінив він твердження щодо стародавності акту виготовлювання його (22). З першої ред. опущено рядки про українські жорна і про міх; (23, 26;), змінено означення змісту пісень замість «любовного» на «еротичного» характеру і слово «вакхічний» змінено на «архаїчний» (24, 25). Повторено згадане зауваження про вживання архаїчного слова «дунай» в розумінні води (25). Щодо приміток, то в цім розділі нова примітка 91, а перероблені 88, 89, 90, 92, 93 (26). Важлива примітка 88, де висловлена нова гадка про можливий вплив сербської колонізації на звичаї, що самі дівчата роблять коровай ¹⁾. Примітка 91, де описано великоросійські звичаї, була подиктована тим, що Хв. Вовк мав мало українських матеріалів для цього моменту; півніше він просив різних осіб присилати йому записи українських весільних звичаїв, чому в його архіві залишилися описи весільних хлібів Ястребова і Дикарева.

Розділ VI (250—259). З нової редакції опущено слово про первісне значіння обстригання коси, як символ взяття в рабство (27 і прим. 98), зате додано нові рядки про звичаї із батогом, а також деякі твердження і приклади, взяті з нової роботи М. Ковалевського, «Законы и обычаи на Кавказѣ»... 1890 р. Ця праця дала змогу доповнити українські звичаї з батогом звичаями інших народів і ствердити, що український звичай биття батогом по дверях і переступання через нього є ремінісценція подібного нищення злих замірів діавола і забезпечення молодим щастя (28). Додано нові рядки за новою роботою Колцуняка — про пісні перед церквою («нема попа дома поїхав до Львова»...) і гадку що це є можлива ремінісценція про часи, коли церквами володіли орендарі. Далі додано про звичаї підчас вінчання в Коломиїщині (29). Цілком нові примітки в цім розділі 97, 98, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 113, 116, 118, 119, перероблено 115 (30). Особливо цінна нова примітка 108.

Розділ VII (259—272). Опущено з I-ої ред. засідання за стіл і хоругвоносця та примітку редакції «Сборник'а» про болгарську пісню про ограбування (31, 33). Перередаговано уступ про еволюцію участі в поході молодого його роду і дружини і про участь родичів в обороні молоді (32,35). Введено нові рядки і нове підтвердження, що в частуванні тещою зятя і розбиття ним посуду переважає символізація лукавства ворога (с. 267) (34). Важливий новий абзац про вогонь з Méril'a (с. 267 і прим. 139). Нові примітки 120, 123, 124, 126, 132, 137, 139, 143, 151, 153. Перероблені 121, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 140, 147, 150 (36). З нових приміток важливіші: 120 — про «банті кохання»; 123 — про солідарність членів екзогамних фратрій за Ковалевським; 132 — про весільний прапорець; 143 — про підмін молоді; 151 — про поділунки і 153 про послів для сповіщення про прибуття молодих. З перероблених приміток важлива 131. У I-й ред. відомості про дівочі ярмарки, узяті з роботи Сумцова, подано у кількох рядках примітки, і їх автор відніс до чеських, а не до українських. Пізніше, в 2-й редакції, використавши нові матеріали про це, а також нову роботу Вестермарка, Хв. Вовк поширив це питання і зробив висновки (див. сс. 325—328). У пр. 134 нова робота М. Ковалевського усунула приклади з К. Schmidta про права на молоду парубоцької громади; 140 — про персні, де запроваджено нове з Méril'a.

Розділ VIII (273—282). Звичай, коли підчас обдаровування роду молоді жінки неродички молодій вимагають своєї частки викупного, який у I-й ред.

¹⁾ У відбитку l'Anthropologie ці останні слова підкреслені і поставлено знака запитання.

був тільки за ілюстрацію головної тези, в другій став разом із новими прикладами болгарськими (пр. 157) за обґрунтування твердження, що обдарування було обов'язкове, є не добровільне, як платня молодого родові молодій (37). Змінено дещо в звичаю про обдарування жінок. Запроваджено абзац про обдарування рушниками і гадку, що це є повторення звичаю «в'язання» (274, I абз. 1); опущено примітку в Маркевича (38).

У абзаці про удари батоном у другій ред. автор, найшовши в «Степу» аналогічне на Україні, поруч одного припущення в I-й ред. (за Сумцовим), що удари символізують вечірню та ранішню росу, що сприяє родючості нив — за новими роботами М. Ковалевського і Мегіла припускає інше пояснення «не таке мітологічне», що ці удари можуть уживати, щоб краще запам'ятати акт ¹⁾ (39 і пр. 188—9 у «Студіях»). Опущено деякі слова з пісні про ведення на тік (40). Нові примітки — 157, 158, 159, 162, 163, 167, 168, 176, 177, 178, 180, 181, 187. Перероблені 156, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 179, 185, 185^a (41).

З нових приміток важливіші 159 і 162 про обрізування волосся; 163 про вживання наміток, де автор розрізняє три форми вживання їх; 178 — про скрині і 180 — про участь товаришів молодого в поході молоді. З перероблених важлива 156, де висовується нова гадка про причину запровадження до християнського культу звичаю звязування; 170 — про розподіл священного хліба; 171 — про півня, як ритуальну страву; 179 — про ритуальний грабунк на Кавказі, за Ковалевським.

Розділ IX (283—302). Тут вставлено новий рядок про приєднання молоді до культу родини свого чоловіка (с. 284). Опущено примітку про форму українських печей і їх використання (42). Запроваджено нові рядки про практикування в Слов'ян грубих жартів підчас уводу молодих до комори і гадку, що вони походять від часів початків індивідуального шлюбу (43); опущено рядки в еротичній пісні (44, 46, 50); передислоковано думку про поширеність звичаю бити чоловіка (45). Запроваджено дещо нове про кінцеву потребу дефлорації саме в певний момент весілля (47). Підкреслено, що печена курка є ритуальна страва (48 і перенакшено уступ про зводина — перезву (49); опущено слова з еротичної пісні (50). Уведено твердження, що батьки молоді не можуть бути присутні ввечері на весіллі (300, 18 ряд. зн.), і новий абзац про звичай відвідування батьків молоді по сконстатуванні її дівочтва, обдарування батька і нові гадки про це за М. Ковалевським — принесення жертви богам-протекторам (300, ост. аб.).

Нові примітки тут — 197, 204, 206, 207, 209, 211, 213, 217, 218, 227, 228, 231, 233, 234, 235, 236, перероблені — 196, 200, 201, 202, 204, 205, 216, 222, 223, 224, 226, 229, 230 (51), з яких важливіші — 196 і 197 про звичай в огнем, 202 — про давання молодій їсти цеглину, як можлива модифікація випробування її, 205 — про гадку Мегіла, що обдарування є засіб одвести зловорожі чари, з чим автор не погоджується; 206 — про рукопис невиданих весільних пісень Максимовича, добутий від М. Драгоманова ²⁾; 222 — про звичай роззування і нові гадки щодо цього, 224 — про першу шлюбну ніч, 226 — про тимчасову несилю молодого і заходи щодо цього, 227 — про страву молодим першої шлюбної ночі.

Розділ X (302—308). Опущено з I-ої ред. до звичаю одягання очіпка і гадки, чому покриття роблять раніше (52); категоричніше підкреслено про поганські звичай українського весілля (53); опущено примітку «Чубинський»... (54); уведено думку, що відрізання коси комбінується з актом покривання (с. 303, 4 р.). Дещо змінено про звичай вартування (55); запроваджено нове про звичай в Індії (305, 6—9 ряд.) і нові рядки про phallus'a (305, 12-15 ряд.);

¹⁾ У розділі весілля „Етн. особ. укр. нар.“ Хв. Вовк цього другого припущення не знає. (Див. Студії с. 200).

²⁾ Він тежер у матеріалах Хв. Вовка, в Кабінеті Етнол. УАН.

опущено деякі слова з еротичних пісень (56) і запроваджено новий абзац про уведення молодої у воду (308). Нові примітки тут — 244, 246, 247, 249, 251, 252, 258, перероблено 240 (57). Важливіша 251 про соломку, як символ безчестя, розпусти.

Розділ XI (308—319). Опущено примітку «Чуб.» (58). З приводу звичаю в Осетинів махати киячком — поправлено «у Сванетів» (с. 310, 13 р. і далі, і примітка 265). Перередаговано і дещо опущено про «снохачество»; так само опущено примітку редакції «Сборник'а» про «снохачество» в Болгарії за К. Жігедек'ом, *Cesty ro Bulharsku, Praha, 1888* с. 382 (59). Змінено пісню про бика і введено слова з еротичної пісні (60). Додано новий абзац про звичай збору дарунків у Франції та Німеччині (з *Ménil'a*, с. 315) і перередаговано пояснення цих звичаїв (61). Запроваджено текст еротичної пісні про влови (62); уведено майже цілий абзац про права чужих на молоду (с. 317); додано про звичай після вінчання (с. 319, 10 р. до кінця абзацу). Нові прим. 263, 264, 268, 287, 292, 293, 295, 295, 296, 297, 298, 302, 305, 306, 307, 308; перероблені 262, 265, 274, 280, 281, 288 (63). У прим. 265 змінені вовсім попередні цитати; у 280 перередаговано твердження про матеріали від експедиції Чубинського і опущено епізод з Мурзакевичем підчас III археологічного в'їзду. У 281 перередаговано погляди про дальші збирання українських етнографічних матеріалів.

Розділ XII (319—337). Опущено про те, що шлюбний обряд має і свою релігійну частину (64). Звичай, що мати сама стелить постіль після заручин, виділено словами, яких немає в I-й ред. — «підкреслюється це й тим» (с. 320, 13 ряд. зн.). В рядках, де сказано, що в піснях переховалося більше стародавніх рис, вставлено «та в закляттях» (с. 322, 11 р.). Опущено опис гри в бика у пастуших народів (65). Новим рядком «все це дав найочевидніший доказ» підкреслено сліди колишнього існування групового шлюбу (с. 334, 25). Змінено «обряд перейми» на «звичай перезви» (с. 324, 18 ряд. зн.) і ще підкреслено існування прав на молоду (66). Перередаговано рядки щодо одночасовості культу сонця і групового шлюбу (67); опущено про звичай спання і ігор (68). Обіцянку в першій редакції зробити висновки про основу українських звичаїв, зв'язаних з грами й піснями по розгляді весільних обрядів інших слов'янських народів змінено на «ми сподіваємося це питавня вивчити в окремій праці» (с. 325, 5 р. і далі). Запроваджено сторінки про дівочі ярмарки, які існували на Україні, і прим. 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, (сс. 325—328).¹⁾

Опущено рядки про *genitalia* (69); додано нове, що купівля стала на місце умикання молодої (с. 329 ост. р.). У підтримку теорії Вількена до Зіберової роботи додано нову М. Ковалевського «*Tableau des origines...*» (с. 300, 12 ряд. і прим. 347). Опущено примітку з опису звичаїв Азірських Арабів, коли молода не має приданого (70). Запроваджено абзац про визнання церквою шлюбу (с. 332 і приміт. 355 та 356); підкреслено роль старости, як жерця та посередника між двома родами і представника цілого племені, чого немає в першій редакції (с. 334, 20 р.), більше підкреслено роль дружка ніби як представника неповнолітнього жениха (сс. 334,—335); опущено обіцянку в дальших дослідях більше вяснити роль дружка (71). Запроваджено твердження про подібність поїяду молодого до дружини князів (72); опущено прим. (72); уведено рядки про давнє уявлення народу, що церковний шлюб обов'язковий тільки для бояр та князів, і нову гадку, що звідси можна робити порівнення між князем та молодим (с. 337, 2 р. і далі). Нові примітки — 309, 310, 314, 317, 318, 319, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 346, 347, 348, 354, 355, 356, 357, 360, 367 і перероблені — 315, 323, 324, 326, 337, 339, 340, 347, 350, 353, 361 (73).

¹⁾ Див. нашу прим. 36.

Важливі особливо: 309 — що дефлорація є мета шлюбних обрядів; 310 — про ідентичність обрядів арійських народів за Ляйстом і гадка Хв. Вовка про спірність принципу Ляйста; 318 — де автор уперше згадує про роботу Вестермарка про шлюбні церемонії народів, яка далі допомогла у висвітлюванні шлюбних сезонів (325—328); 319 — де автор під впливом роботи Летуру (яку він знав і раніше), а особливо нових М. Ковалевського (*Tableau des origines*) і Вестермарка відступає від категоричного твердження про загальне сексуальне змішання, як то було раніше (пор. пр. І вступу І-ої ред. та с. 324, 19 р. і далі). Нові прим. 325, 327, 328, 330, 331, 334 — про шлюбні сезони; 348 — про *jus primae noctis*; 354—355 з роботи Т. Рильського і М'єрил'а про первісне значіння дівоцтва молодой; 360 — про роль весільного старости в дефлорації і що тут можливий пережиток права дядька з материнної сторони.

Із обіцянок висловлюваних у студії видно, що Хв. Вовк не думав обмежитися тільки цією студією про українське весілля, а мав дати «огляд цілого питання з погляду порівнюючої етнографії» (с. 217)¹). Обіцяного так і не виконав автор — У пізніших своїх роботах дав тільки стислий переказ цієї студії в «Етнограф. особенностяхъ украинскаго народа», не даючи нічого нового, хоч матеріяли з шлюбної обрядовости він збирав довго і назбирав багато. Завдяки сприятливому ставленню Л. С. Шульгиної і Є. О. Дзбановського в Етнологічнім Кабінеті ім. Хв. Вовка при У. А. Н. ми мали змогу ознайомитися з ними.

Упорядковані в кількох папках вони являють: вирізки відповідних дописів і статей із різних газет, журналів і книг, цілі брошури, виписки із відповідних розділів різних авторів, різними мовами — німецькою, англійською, французькою, російською, грецькою — і все це стосується шлюбної обрядовости надзвичайно багатьох народів — Українців, Індусів, Індійців, Японців, Французів, Чувашів, Мордви, Хінців, Мексиканців, Персів, Татар, Греків, Вавилонян, Самоїдів і т. и.

Є кілька ілюстрацій, як «Un mariage dans le Kirchzarten Thal», «Noce Kosaque revenant de l'église», «Cérémonie domestique d'un mariage indon», «Le mariage en Samogitie» і пн.

З українського рукописного матеріялу тут наведемо головніше:

1) 215 номерів «весільні пісні, записані од молодиці в оржицьких хуторів Пирятинського повіту Полтавської губ. Марії Приходькової в 1885 р.»²).

2) Використані в студії рукописи весільних звичаїв — Верещинської, Хр. Вовкової, Радакова, О. Грипі.³

3) «Свадебные обряды, пѣсни и обычаи села Землянка Глуховского у. Черниг. губ апрѣль 1897 г. Записала Пелагея Яковлевна Литвинова. Г. Глуховъ Черниговск. губ.».

4) Лист Дикарева від 6 липня 1895 р. — в яким є опис короваю, шишок, перепийця, лежня — на Уманщині і Вороніжчині.

5) Ястребова «Свадебн. обрядн. хлѣбы въ Украинѣ».

6) Малюнки (фотограф.): «коровай», «лежень» (з Олександрійськ. п. на Херсонщині) і «борона», «гільце» — Єлисаветського п.

7) Збірник пісень Максимовича.

Частина цього матеріялу вже використана у Вовковій праці, але значна частина з датами 1893 4-5-6-7 рр. і далі — не використана. Матеріяли ці — українські і неукраїнські — хоч і дещо перестарілі, дальшим дослідникам шлюбної обрядовости стануть у пригоді так указівками на джерела, як і зібраними фактами.

¹) Теж, напр., щодо пережитків групового шлюбу (с. 325 „Студія“).

²) Частину цих матеріялів використано у Вовковій роботі. За словами Є. О. Дзбановського їх записав покійний П. Я. Стебницький. З поміж їх чимало є еротичного характеру. ³) У цих рукописах, а особливо в більших — Верещинської і Хр. Вовкової — дуже багато пісенного матеріялу.

Серед цих матеріалів є програма писана рукою Хв. Вовка, за якою мали збирати матеріяли. Запитання поставлені в ній і досі не втрапили своєї ваги, чому ми подаємо її цілком, змінивши тільки ортографію («Драгоманівку»).

Писана вона, очевидно, для когось із галицьких Українців («дуже було б добре, як би записати ціле весілля — цілком у якому небудь зовсім ще дикому гуцульському селі у Карпатах») і складається з таких запитань: ¹⁾

1. Як і приміти, чи ожениться хлопець, або чи вийде заміж дівка? як гадають про се?

2. Дівочькі й парубочькі громади. Чи роблять вони що громадою завчас весілля?

3. Пісні і звичаї з котрих видно, що було колись грабування силою дівчат (гарці).

4. З якої пори молодому, або взагалі парубкові можна ходити ночувати з дівкою. Чи немає іноді звичаю, щоб з їм приходив і старший боярин?

5. Чи можуть жити як чоловік з жінкою такі молоді, що вже повіщані, а тільки від чого небудь не одбули весілля?

6. Чи називають молодих князем, княгинею а хлопців молодого боярином?

7. Чи нема яких звичаїв, з котрих би видно було, що колись-то дівочтво належало панові, попові, або старшому у родині (jus primaе noctis, droit de defloration).

8. Як і з якими піснями робляться короваї і гілце?

9. Чи безпреміно треба робити короваї з борошна, знесенного сусідніми молодичками? Хто заміта піч і як його звать при цьому. Чи нема звичаю усім цілуватися, співати, або робити що соромне?

10. Коли й для чого надівають на молоду шапку?

11. Яких пісень співають, як ведуть молодих у комору? (треба записувати усе, яке-б соромне не було; особливо-ж звернути увагу на ті пісні, де говориться про genitalia, про бугая і телицю, про небо і землю і т. инш.)

Що роблять і співають у хаті тоді, як молоді у коморі. Як і звичаї, як молода честна і нечестна?

13. Що роблять, щоб молодому що небудь не перешкодило „зробити калину“.

Що роблять, як часом молодий не може її зробити; чи не бува, щоб се робив за його хто другий?

Які весільні звичаї і пісні бувають, як ховають помершу незамужню дівчину?

14. Пісні, танці і усе пнше — яке-б соромне не було завчас перезви; як танцюють журавля?

15. Чи нема звичаю, переймати молодих на улиці (особливо як ідуть з церкви) і требувати пропуску. Чи не робить цього именно парубочька, або дівочька громада?

16. Що мусить робити молода, вступаючи у перший раз до хати молодого (чоловіка вже)?

17. Як покривають молоду — чи нема звичаю різати їй косу, або пропускати крізь волосся що небудь залізне?

18. Чи додвляються, особливо як ведуть молодих у комору, щоб у їх одежі не було ніяких вузлів, або чого мідного, чи залізного, голки, або що? За для чого це?

19. Чи нема звичаю, щоб молодий мусив вдарити молоду завчас весілля і коли именно?

20. Що таке моч і пнше, що носять коло молодих завчас весілля? Чи не ставлять коло постелі молодих якої зброї (рушниця, або шаблі)?

21. Чи нема звичаю давати молодим їсти півня, смаженого або спеченого живцем у пірях?

22. Коли цілуються через поріг; чи не переводять молодих через вогонь, або воду, чи не танцюють навкруги вогню, чи не кидають при цьому чого в вогонь?

23. Звернути особливу увагу на все, що соромного з нашого погляду у перезві особливо на ті пісні, де говориться про organa sexualia, як про загального батька і матір.

24. Усякі примітки й забобони, які є про весілля, шлюбне життя родини і т. инш. Чи нема часом наприклад приміти, що недобре стрівнутись іноді з тещею, або що?

25. За для чого молодих водять не за руки, а за рушник або хустку?

Завше питатись як бувало у давні часи, у старовину.

Це тільки найголовніше, на що треба звернути увагу, записуючи весільні звичаї і пісні. Дуже було-б добре, як би записати ціле весілля — цілком у якому небудь зовсім ще дикому гуцульському селі у Карпатах. Однак-ж той, хто не зможе записати цілого весілля, то добре буде мати відповідь і на де які оці питання.

Далі маємо виписки і примітки до матеріалів, зроблені на відбитку з „l'Anthropologie“ рукою Хв. Вовка; вони дають чимало доповнень. Оскільки вони цінні для історії

¹⁾ 1911 року Хв. Вовк випустив нову програму „для збирання свідчень о свадбених обрядах у великорусовь и инородцевъ Восточной Россіи“ („Живая Старина“, 1911, вип. I). Програма ця поширеніша, на 43 запитання, з яких багато нових і доповнених супроти перехованої в рукописах.

цієї праці, як матеріал доповнюючий, але ще менше приступний, ніж „Сборник“ ми виписуємо ці додатки цілком.

На ст. 221 до прим. 28 дописано — „Vl. Korolenko V golodniji god 1897 p. 114 (дв. випуску)“. Поруч наклеєна вирізка під назвою „Продажа дочерей“ — про звичай у селян Маріупольського пов. брати за дочок, віддаючи їх заміж, гроші — 100 — 50 крб; батько молодого звичайно торгується з батьком молоді за ціну, а по одруженні свекруха вимагає роботи, нагадуючи за заплачені гроші. Під вирізкою дописано „Жизнь и искусство“ № 56, 1895. Проти цієї вирізки дописано — „Grosse Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Frob. in Brigau Leipzig, 1896. (отраж. свад. обр. умык. как ост. гарт“)“.

Ст. 221, пр. 29, перед „ми дозволимо“ дописано „Le texte de Campenhausen dit: (Die Sapo(ro)gen „Statuiren den gemeinschaftlichen Gebrauch der Weiber“. Et plus loin „Ich fragte einst einen Saporoger ob die Gemeinschaft der Weiber nicht etwas Widriges habe? Nein, antwortete er mir sehr naiv, wir haben eure Krankheiten und beugen dadurch aller Eifersucht vor.“. Campenhausen Bemerkungen über Russland. Leipzig. 1807, pp. 76 und 81“ (До прим. 13).

На ст. 224, 2 р. після „в цих випадках...“ „В Новороссіи, ближайшимъ образомъ въ с. Михайловкѣ Александрійскаго у. Херсонской губ. водится, что дѣвушка ставшая беременной іде на піч къ своему любовнику, т. е. идетъ къ нему въ хату, заявляетъ ему и его родителямъ требованіе, чтобы онъ обвѣчался съ ней и такимъ образомъ покрывъ грѣхъ и затѣмъ садится на печь, гдѣ и остается пока не получитъ согласія. Сообщ. В. И. Ястребовъ (письмо от 28 марта 1895) (см. Елисаветгр. уѣзд. 1895 № 20) вырѣзь“.

Напроти 2 абз. с. 224 1 абз. с. 225 наклеєно вирізку газети „Кієвлянинъ“ 1898, під назвою „Дѣвицы подъ арестомъ!“ — про те, що урядник с. Качкарівки на Херсонщині наказав перелопити всіх дівчат у селі, що будуть на вулиці 10 травня між 8 і 9 год. веч. Шійманих дівчат відправити в розправу, а другого дня під час церковної служби змусити підмітати плочу біля церкви. Виручив їх старшина, який заявив, що тільки за злочини можна карати і робити це може тільки він, старшина.

Ст. 225, 1 абз. після „для похорону дівчат церемоніями 41“ — дописано „интересно, что при насильственномъ вѣнчаніи людей противъ ихъ воли, принужденіе ихъ къ этому считали необходимымъ устроить мнимую свадьбу съ соблюденіемъ главн. обрядовъ (даваніе рушниківъ, посада и т. п.) см. А. Полницкій. Насильно обвѣчанный дьякъ. Кієв. Стар. 1895. Октябрь стр. 80“ (До прим. 12).

С. 225, до прим. 41 дописано „Sur la ténacité des rites nuptiaux les grand. Russ. (перевѣнчываніе по языческому обряду) (Костомаровъ, Русск. Ист. бюгр. I, 684)“.

С. 225, до прим. 42 дописано — „Sur l'application.. Кієв. Стар. 1900.. п. 65“.

Напроти с. 226 написано: „D'après Rolland qui vit cela personnellement dans les villages de Lorry et de Woippy près de Metz il n'y avait pendant au moins cent ans des mariages reciproques: le(s) jeunes gens d'une commune ne sont pas admis dans les réunions de la jeunesse de l'autre et des vraies batailles entre les garçons de ces deux villages à propos de Tentations de faire la cour ne sont pas rares“

С. 226, до примітки 43 дописано „Step. p. 301 — 305“.

С. 227, напроти прим. 45 — „цитата з Sachs, Venezuela, p. 196“ (16).

С. 228, напроти тексту від 9 ряд. нижче — „Въ Суражскомъ у. Чернигов. губ. една успѣють отправиться сваты въ домъ невѣсты, какъ остающесся дома семейство жениха немедля приступаетъ къ перевязкѣ попарно всѣхъ вошей имѣющихся въ домѣ; кочерги, ухваты, чепельницы, ложки и проч. Это дѣлается для того исключительно, чтобы дѣла сватанія связывались (или ладилсь) А. Дударевъ. Сельскіе обычаи въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Сураж. у. Черн. губ. (Труды этногр. отд. И. О. Люб. Ист. Антр. и Древ. Кн. 3, вып. 1, М. 1874 стр. 72)“.

С. 228, проти прим. 51 — „Въ Японіи въ началѣ мая передъ каждымъ домою гдѣ есть мальчики, водружаютъ бамбукъ съ привѣщанными къ нему бумажными рыбками, какъ это изображено на одной изъ картинъ Дюмудена изъ Японской жизни (Ново.. 1892)“.

С. 229, проти 1 абз. дописано „Про хлѣб див. Смирн. Мордва, ст. 146“.

Напроти с. 229 владена виписка з літопису: „Ипат. л. Имѣхуть бо обычая своя и закони отецъ своихъ и преданія каждо своя норовъ. Поляне бо своихъ отецъ обычай имяху тихъ и кротокъ и стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ и къ матеремъ своимъ и снохи къ свекрамъ своимъ и къ дѣверемъ велико стыдѣнье имуще и брачныи обычай имяху: не хожаше женихъ по невѣсту, но привожаху вечеръ, а завтра приношаху что на ней владуче А Деревляни живяху звѣрскимъ образомъ, живуще скотьськы; и убываху другъ друга и ядуще все нечисто и брачныи въ нихъ не быша по умыкаху и у воды (убѣды) дѣвцы. А Радимичи и Вятичи и Северо однихъ обичай имяху: живяху въ лѣсѣ, якоже всякій звѣрь, ядуще все нечисто и срамословье въ нихъ передъ отцы и передъ снохами и бѣрцы не бываху въ нихъ, но играща межю селы и схожахуся на игрища на плясанья и на вся бѣсовския пѣсни и ту умыкаху жены себѣ, съ нею же кто свѣщевашеся; имяхуть же по двѣ и по три жены“.

Під цією випискою рукою Хв. Вовка дописано: „В сім оповіданню де-які дослідники під впливом теорій про примітивні форми пожиття добачали істно.(вання) у д.(еревлян)

але сього ніяк не можна з їх вивести... З самого оповідання виходить що сім способом чоловіки брали собі жінок — отже супруже істновало. Брак стада проявляється в срамословій (? В. Д.) — тільки всього! Тут же нижче дописано ще: „Лингвіст. вповні виразно показує положене патріярхальних відносин, першенство батька і його роду супроти матері в часах перед розділом індоєвр. племенн (306)“.

С. 230, проти прим. 52 — „Сожительство послѣ прооя см. Смирновъ, Мордва, 158“ (16).

С. 231, 12 р. зн. після „з губяла квітку.“ — „Ср. Tergus les chansons et les cégémories popul. du mariage Nouvelle Revue, 1886, t. XLIII p. 330“.

С. 237, прим. 73; після „се ознака“ — „Подобное же отношение встрѣч. въ польскихъ обжинкахъ, во время которыхъ въ пѣсняхъ испрашивается извиненіе у земли за лишеніе ея zbowowego guna, Wisla 1893, VII, p. 733“.

С. 239, поруч прим. 78 — „Еще в началѣ XVIII стол. (1739) епископы получали дань отъ лицъ, вступающихъ въ бракъ. Каждая епархія состояла изъ вѣсколькихъ протопопій, а каждой протопопией завѣдывалъ протопопъ. Желающіе повѣнчатъ ся должны были взятъ у протопопа вѣнечную память (или квітъ), т. е. разрѣшеніе на обвѣнчаніе. При выдачѣ этого разрѣшительнаго листа протопопъ взымалъ установленный платежъ въ епархіальную казну. Священникъ не имѣлъ права вѣнчать тѣхъ, которые не представили ямъ вѣнчалъной памяти. А. Полницкій. Насильно обвѣнчанный дякъ. (Кіев. Стар. 1895, Октябрь Ст. 82)“.

С. 243, останній рядок, після „Як жертву“ дописано „homte“. Там же, після „то-що“ — „Въ древней Мексикѣ на годовичныхъ праздникахъ въ честь боговъ воды и горъ въ храмахъ совершались настоящіе члов. жертвоприношенія, въ домахъ же народа происходили въ это самое время ясные по смыслу, но невинные по существу подражанія того же кровавого обряда. Съ этой цѣлью изготовлялись изъ тѣста изображенія жертвъ, которыми сначала воздавалося поклоненіе, а потомъ въ подраженіе истинному обряду, вскрывали грудь, вынимали изъ нея сердце, отрубали голову, а члены раздѣлялись на куски и поѣдались... Torquemada Monarquia Indiana, X, С. 29. Müller, 502, 640. Цит. у Тейлора, Первоб. Культ. II, 412 рус. пер. Ср. Смирновъ, Мордва, стр. 234“.

С. 244, 3 абз. після „чи не см?“ — „у Бѣлорусовъ именно семь (Вѣстн. II. Р. Геогр. общ. 1857, кн. IV ст. Киркора стр 260 — 261. У ахолцитскихъ армянъ семь дѣвушекъ сѣють мѹку для свадебнаго хлѣба, каждая по снгу. В. Н. Акимов, свадебный обычай ахолцитскихъ армянъ. (Этногр. обозрѣніе) М. 1889 р. 16. (До пр. 23).

С. 247, проти 1 абз. наліплено малюнок (олівцем) коровау і надписано „Корова и Елисаветр. у. Херсон. губ. Сооб. В. Н. Ястребовъ“, а нижче „Рис. корова и описъ въ письмѣ Дикарева в папкѣ свод. матеріаловъ“.

С. 256, в кінці прим. III дописано „Ср. Revue des Trad. Pop. 1894 ost. 580“. С. 257, 10 ряд. після „в своїхъ книжкахъ“ — Потебня, объясненія cit. p. 358. С. 260, навпроти 3 абз. — См. „Этнографич. обозр.“ XXXV (1897 № 4), стр. 85 Бракъ у Якутовъ. (До пр. 31) С. 265, навпроти 1 абз. — „Въ сел. Березникѣ Елисаветградск. у. Херсон. губ. дівчатамъ за потерю невинности стригуть косы, но исключительно въ тѣхъ случаяхъ, когда дівчина уличена въ связи съ парубкомъ чужой деревни. Обрядъ зтогоъ сопровождается непристойнымъ пѣснями (ой, признавайся.. кому давала спершу, чи поповъ, чи дяковъ... (Сообш. В. Н. Ястребовъ въ письмѣ 1894, 22 декаб.). Там же въ положит. формѣ у М-е G. Godden, Nágá and other.. Tribes (Journ. of the Anthropol. Institute of G. Brit. Irel. Nov 1896, с. 178“.

С. 266, проти другого абз. — „Продажа — купля невѣсты цѣлымъ родомъ. Смирновъ, Мордва, 163“. С. 270 прим. 148 — „Про братів див. Смирнова Мордва ст. 146“.

С. 273, прим. 156, перед „Gayá“ — „Westermarck, the history of Human Marriage, p. 419 — 420.

С. 289, 1 абз. після „наказуе“ — „Tchoub. № 1369“.

Там же, пр. 217, 6 р., перед „але звичайно“ — („См. Revue trad. pop. t. VII, p. 683)“

С. 290, 2 абз. після „що ниде немає“ — „Сумцовъ, Культ. переж. стр. 260“.

С. 294, 2 ряд. зн. після „зближення 224“ — „о порчѣ свадьбы сообщ. см. вырѣз. „Недѣля“ в карт. Психозъ“.

С. 294, пр. 224, після „413“ — „Ср. Bullet. S. d'anthrop. d. p. t. XII (2-m ser.) p. 127; після „173“... (berg Oldenberg, Die Religion des Veda. 1894, p. 411* (51).

С. 295, 1 абз. „О завяз. узл. Сумцовъ“, Культ. переж. стр. 260“ (До прим. 47).

С. 296, прим. 226 перед „можно було“ — „Обычай развязывать и отпирать замки существуетъ (во время родовъ) и въ Украинѣ. Существуетъ также и еще одинъ аналогичный обычай дарить въ церковь завѣсу для царскихъ вратъ, чтобы прекратить увеличение семейства, если дѣтей въ семьѣ слишкомъ много. Это — обратно тому, что дѣлается для ускоренія родовъ когда просятъ открытъ царскіе врата. Сооб. В. Н. Ястребовъ (письмо отъ 28 марта 95) о развяз. узловъ и проч. см. Сумцова Культур. пережив. стр. 173 § 75“. С. *97, навпроти 8 ряд. зн. „Хлѣб покривають теж див. примітку Максимовича (Матер. до Укр Рус. Етнологіи“ I, ст. 161, до № XI“. (До прим. 48).

С. 317, прим. 296, дописано: L. Anthropologie 1895 p. 640 et 1898, p. 420.“

С. 323, 2 ряд. зн. після „на це свято“ — Дав. легенду про Dojudusa (Жив. Стар. 1907, вып. II). Там же Promiscuité“.

С. 324, 11 ряд, після „биком“— „Въ связи съ этимъ или всякому случаѣ съ культурою земледѣля находится и обычай, сообщенный мнѣ Е. Н. Борисовымъ — класть новорожденному мальчику подъ подушку зубъ отъ бороны, для того, чтобы онъ былъ продолжателемъ рода (буквально, чтобы у него членъ былъ такъ твердъ, какъ зубъ у бороны) въ письмѣ В. Н. Ястреба отъ 28 марта 95“ (До прим. 67).

С. 327, 1 ряд, перед „В стародавній.“— „Див. прим. на ст. 569 (Легенда про Dojudusa (стор. „Студій“ 323, В. Д.). (До прим. 68).

С. 327, 1 абз. до „дівочими ярморками“— „См. Левецк. въ К. Ст. необыкновенные ярмарк.“ (До прим. 68)

С. 328, до прим. 328— „Voir aussi Wisla, t. III (1889) p. 168, замѣтку W. Matlakowskiego, Licytacja dziwczat“.

С. 330, останні рядки— „Friedr. Müller, all gemeine Ethnographie о своб. дѣвущ. до брака у Дравидійцевъ“.

С. 334, перш. абз. 10 р.— „З'удання рраср. і инш. при обрѣзуванні у Негрів матернім дядьком l'Anthrop., VII, 673, 674“.

Примітки.

1) Успіхи антропології та етнографії за останню половину століття, ц. т. з того часу, коли в дослідах цих галузів знання почали вживати строго наукових методів,—зробили дуже багато серйозних змін у поняттях, що до тих часів існували. Дані з галузі передісторичної археології в зв'язку з даними геології і палеонтології цілком змінили погляди на походження людськості, давнє її існування на землі й ступневий її розвиток. Досягнені наслідки цієї галузі створили так, що, можна визнати за факт, що людськість виникла з єдиного географічного центру, змінялася на різні раси у наслідок свого поширювання по всій поверхні земної кулі, пережила різні фази свого культурного розвитку, більше чи менше спільні для всіх племен і народів.

Відкриті найперше в біології спільні закони еволюції, прикладені до соціології, ведуть до висновку, що всі суспільні явища і форми, що існують тепер, не з'явилися в наслідок втручання зовнішніх сил, а є складовий продукт дуже повільного ступневого розвитку зародків, що є в самій фізичній природі людини, і це в залежності від оточення і притім цілковита однаковість фізичної природи людини обумовляла більшу, чи меншу загальну одоманитість явищ, коли різноманітність умов оточення обумовляла їхню різноманітність.

Отже, в галузі так званої описової етнографії виходить, що всі технічні й інші засоби, щоб підтримувати й переховувати людське життя — різноводні інструменти, одяг, житла, хатне устаткування, засоби перевозу і т. инш. все те є наслідок удосконалення цих первісних засобів, із якими нас знайомить передісторична археологія і сучасна нам порівняльна етнографія. Коли ввійдемо в який-небудь історичний музей, можемо простежити розвиток, напр. найудосконаленішої артилерійської гармати, починаючи з звичайного каменя для кидання, історію походження севрської вази з грубо виліпленої з глини шаралупини на горіх, що правлять за начиння передісторичному дикунові.

Ще навчальніша є еволюція інтелектуального життя людськості. Лінгвістичні дослідження показали ступневий розвиток людської мови, яко виразниці думки, починаючи від примітивних, простих, емоціональних вигуків до найскладніших граматичних форм. Разом із тим знайшли дослідники і ступневе перетворення грубих креслень первісних дикунів на сучасні абетки, що правлять нам за вислів найскладніших думок через писання і друк.

Історія людського знання приводить до висновку, що й ціла сучасна нам наука витворилася з такої ж ступневості, як і все инше і розвивалася вона послідовно від перших окремих і випадкових спостережень первісного дикуна.

Нарешті вивчення різних мітів і народніх забобів, як і релігії сучасних нам дикунів, довело до непоборною певністю й те, що релігії, які тепер панують, не з'явилися відразу, не були наслідком якого-небудь откровення, але розвинулися також поволі від первісних вірувань, що виникли за найдавніших часів і зацілилися у вигляді різних вірувань, до котрих до недавня ще наука ставилася зневажливо, як до випадкових помилок (случайніе заблужденія) простого народу. Аналіза релігійних ідей і культів дала можливість простежити з цілковитою ясністю весь хід утворення їх і зробила так, що можна виявити в цій галузі здоровіші й раціональніші погляди.

Як раз і з таким результатом на сьогодні можна виявити і послідовний хід розвитку різних соціальних форм. Вивчення звичайового права різних народів указує, що правові і маєткові взаємини між людьми визначалися, розвиваючися повільно. Не будши чимсь абсолютним, вони являють із себе наслідок трансформації суспільних форм, що починає первісні суспільні поняття, від котрих взагалі почалася людська культура. Те саме треба сказати і про політичні форми і нарешті про родинні відносини, які нас тут інтересують (Ш, сс. 137—139).

216, 1 абз. „але як звичайна другорядна інституція“, у бол. нема; після слів „та в різні епохи свого розвитку“ у бол. „Із дослідів праць вищезгаданих учених стало ясно, що майже у всіх без винятку народів за більше, чи менше віддалених епох, взаємини між

двома статями не були регламентовані, як це бачимо у тварин і в деяких сучасних дикувів і що французькі письменники звать *promiscuité*⁴. (У примітці після цього слова „А втім Летурно не вважає *promiscuité* за явище загальнопоширене і через те визнає його за примітивну форму в шлюбних відносинах (Lefougueau, L'évolution du mariage, 67)“.

За таких стадних відносин споріднености за батьком не можна було визначити. Діти могли знати тільки свою матір, яка за тих часів і була на чолі первісної родини (Muttersgecht). Такий порядок споріднености за матірпою лінією тримався досить довгий час і пізніше, коли вже під впливом різних, ще не зовсім вяснених причин, співжиття поміж дуже близькими родичами по матері почало оберегатися і дозволятися тільки в певних родичуваннях окремих суспільних груп. Але в одні пізніший період дальші ускладнення родинних відносин і потреба воєнної організації викликали перевагу чоловіків у громаді і коли придбання жінок — за війни, чи заволодіння силою — почало вважатися за вільне з жінками свого племені — родинний лад змінюється: замість колишньої споріднености за матір'ю вона стала за батьком, що є тепер. По цім новім ладі родинний стан жінки стає залежніший і навіть більше — зовсім рабський. Пізніше, коли крадіжка жінки стала майже потрібною умовою для одруження і ввійшла в твердо визначений звичай, вона мала втратити свій насильницький характер і поволі набрати характеру воєнної церемонії, що прикривало собою умикання молодої за взаємною згодою і задоволення її роду і через викуп. Отже, крадіжка жінки змінилася на просте купування. Звичайно, що за крадіжки і купівлі дівчат хоробріші, сильніші, чи багатіші чоловіки могли красти чи купувати декілька жінок, у наслідок чого з'явилася багатоженство (полігамія). Але з другої сторони ще раніше, коли було важко красти жінок, купувати їх коштувало дуже багато у багатьох місцевостях, якщо не скрізь, де кілька чоловіків, а часто кілька братів крало, чи купувало для себе одну жінку, яка так ставала їм за спільну жінку (поліандрія). Тільки порівнюючи за пізніших часів ті форми одруження під впливом економічних, а пізніше й релігійних вимог в усіх більше чи менше цивілізованих народів замінилися на союз одного чоловіка з одною жінкою (моногамія). Цей союз являє теперішню форму одруження, що обумовлює лад сьогоднішньої родини.

Але і в моногамічній родині впродовж ще досить довгого часу переховувалися і навіть тепер переховуються сліди від колишніх відносин чи у вигляді першого права політичної, чи духовної влади країни на молоду (*jus primae noctis*), чи у вигляді перших прав на неї батька її сім'ї, чи батька її чоловіка (великоросійське *снохачество*), або нарешті, перехід жінки у спадщину від одного брата до другого (левірат).

216, 2 абз., перед: „Але досліди...“ в бол. „з цього починається повільний розвиток теперішньої родини, яка все ж не є досить вяснена“.

2) 216, 2 абз. 14 р. „ендогамія“ — в болгарському тексті немає. 15 р. після „екзогамія“ в болгарському тексті — „поліандрія“. У французькій ред. за перекл. „Студій“:

3) 216, 2 абз. „з вірним захованням етнографічного характеру епохи, що до неї вони стосуються; так само це помітно і що до епох пізніших, які вже теж пережив даний народ, що його спостерігаємо“. У болгарськ. 1) „з захованням побутових особливостей епохи, за якої жив один певний нарід, між тими особливостями побуту часто цілком зовнішні риси, як наприклад відгомін дружинно-князівського періоду — хід молодого по молоду в українськім весіллі“.

4) 217, 1 абз. 5 р. Від „а що-до слав'янських весільних обрядів...“ включно до „без найменшого знання наукових методів“. У болгарськ. „Навіть не все зроблено, щоб опублікувати, хоч уже кожна з слов'янських літератур має більші, чи менші етнографічні збірники, головні з яких зазначені в статті Пшишманова — значіння за вадання нашої етнографії, вміщеної в I книзі цього збірника, але ж весь матеріал, що там міститься, перше, далеко не вичерпує всього багатства народнього, а друге все те що записано... і дуже часто не зовсім вірно“.

217, 1 абз. „та Янчука, то ми робимо з єдиною метою і собі допомогти цій справі... щоб полегшити пізнання цих фактів ученим колам Західної Європи“. У болгарськ... „Янчука ми маємо сміливість зробити нову спробу в цім напрямку... щоб допомогти дальшому систематичному і науковому продовженню його“.

5) 215, 2 абз. „Велику кількість цих уламків...“ включно до „становить повну цілість“. У болгарськ. „Визначаючи мету й розмір нашої праці, потрібно сказати кілька слів про її план. Досліджуючи весільні звичаї різних слов'янських народів, приходимо до висновку, що левде чи не в українського народу вони переховалися в найбільшій чистоті і подробицях, бо український нарід довгий час становив етнографічну цілість і може серед усіх слов'янських племен найкраще заховав свої народні особливості під натиском впливу сусідних народностей. Саме тому ми вважаємо за найзручніше почати свій огляд із українських весільних обрядів, маючи на увазі після цього перейти найперше до обрядів болгарських і інших слов'янських народів“.

6) 218, 3 абз. „старих східних слав'ян, вказують нам, що в цих слав'ян шлюб уже існував, як інституція. Ця інституція походила зі звичаю умикання та купівлі молодої“.

1) У дальшому подаватимемо спочатку — тексти з французької редакції за перекладом „Студій“ (ліворуч зазвначимемо сторінки „Студій“), а вижче — з болгарської редакції.

У болгарськ. „давніх руських Слов'ян... вони їх нам подають у такому вигляді, що вони мали форми одруження, які відповідають (гарт) умиканню і купівлі молоді“.

7) 218, 3 абз. 8 р.: „Аль. Бекрі про старих слов'ян, а також де-які риси шлюбних церемоній що про них“... У болгар. ...„Аль. Бекрі про Слов'ян VI в. і нарешті численні сліди первісних звичаїв, захованих“ ..

8) 220, 10 р. „ми масмо підставу думати“. У болг. „треба думати“. 22 р. Це підтверджує инший текст“ включно до „самої смерті“. У болг. немає.

10) Пр. 26, у болг. крім „Чолаков“... — „В Панагюрищі в Болгарії одну половину за молоду, щоб-то за її дівочу невинність, платять перед весіллям, а другу половину на другий день“.

11) 222, 7 р. „що його зробив у XVI ст. Дав. Хитреус (Dav. Chytreus)“, у болг. немає; прим. 30 у б. така: „Тому, що книга Lasitzki дуже рідкісна ми дозволимо подати оригінальний текст, узятий із примірника... № 1226“.

12) 225, 1 абз. — „Наведемо тут факт, що може здивувати європейського читача...“ включно до „шлюбу в драматичній формі“. У болг. „до якої міри закорінилися ці весільні обряди можна бачити з того факту (який може вразити західньо-європейського спостерегача) ...це буде дозволено тільки тоді... пілком завершені і одягнені в погансько-релігійні і драматичні форми шлюбного ритуалу“.

13) Пр. 22 у болг. „Лѣт. по Ипат. пер. Изд. археогр. Комис. 1871, с. 7—8“. Пр. 29 у болг. немає — від „нарешті присутність“ ...до кінця. Пр. 32 у болг. тільки: „Любенов, Баба Ега, Търново, 1887 стр. 74“. Пр. 40 у болг., „а в тім це єдиний факт... відбувалися чотирьохтижневі святкування“.

(Пр. 39, кінець „374“ — треба „372“ — помилка в „Студіях“).

14) 226, 2 абз., після „...дівчата з другою“, у болг. „в кожному селі“. 226, 12 р. „всіх товаришів“, у болг. немає.

15) 227, 1 абз. „У всякім разі ці звичаї не можуть здаватися дивними етнографам“). У болг. „У всякім разі ці звичаї можуть здаватися дивними сьогоднішньому західньому Європейцеві“.

330, 2 р. перед „пережиток“, у болг. „вестфальський“.

16) Пр. 43. у болг. „Якушкин, обычное право, 1875, V—VIII“; А. К. Мишъ, Народные обычаи, обряды и пр. 1890, с. 110“. Пр. 44 і 45 об'єднані; у болг. немає від „Dorrega, Description...“ і до кінця; у пр. 45 до фр. не ввійшло після „...Еще о братствах“ — „Слово“, январь 1881“. Пр. 48 доповнена; у болг. немає „Про такий самий звичай“... включно до „66—67“. Пр. 49 „В Болгарії“... включно до кінця прим. у болг. немає. Пр. 52 перероблена і доповнена, у болг. тільки „За „puits d'ergeuve“ в Йоркшайрі див. Zeitschrift für Ethnologie, Heft V, 1887, р. 386; про звичай спати з молодою в Шотландії і Уелсі (bundling), а також у Німеччині, Голандії і стародавній Спарті, а також у деяких австралійських народів, Татар, Курильців, Дайяків і ин. У Liebrecht'a, Zur Volkskunde, стр. 378—379“.

17) Пр. 55 у болг. „Весілля в Острополі Новогр. Волин. (рук)“. Пр. 56 перероблена: „Про аналогічний звичай у Франції“... до „329“. У болг. — „у Франції в Беррі коли настане година одруження спочити, на долівці звязують усіх учасників весілля, здійснюють узуття і панчохи і покривають так, що тільки їхні голі ноги видно. Зпоміж їх молодій мусять, не помиллившись, узнати ноги своєї молодої; якщо взнає — зараз іде з нею спати, а коли ні, то це відкладається до наступної ночі“. „Про такі самі звичаї“... до кінця пр. у болгарськ. немає.

18) 234, 4 абз. „позолочуваними горіхами“... включно до „підчас усіх церемоній“ в болгарськ. немає. 234—5, 2 р. зн. „Батьки молоді“... включно до „та віку кожного“ в болгарськ. нема.

19) 235, 12 р. „бо ж „дунай“ дуже старе“... включно до „примітивне значіння“ в болгарськ. нема.

20) 236, 2 абз. 8 р., перед „В піснях говориться“ у болг., „Уся дальша доля молоді це є образи і пайбільше биття“.

237, 8—10 р. після „од уричливого ока“ у болг. — „це останнє зближує такий вінок із „китками“ у болгар; після „барвінку“—у болг. — „накичвать“ (українське на к п ч и в а т ь — цікаво звернути увагу на схожість цього слова з болгарським“.

240, 3 абз. 3 р., після „почесне місце“ у болгарськ.: „під образами, яке покривають килимом, чи вивернутим кожухом — (символ багатства й достатку)“.

21) Пр. 75 доповнена: у болг. „Abbé Fleury... р. 59“.

„ 76 „ у „ та у Сумцова“ у болг. немає.

„ 77 „ у „ тільки „Beauplan... 123“.

„ 78 „ у „ „ до „На Литві дружко...“.

22) 243, 3 абз. 1 р. „В той час, як молодий ходить... починають готувати коровай... Цей обряд являє уривок стародавнього релігійного культу, що заховався в ритуалі українського весілля в дуже виразному і непорушному вигляді“. У болгарськ. „У той час, як молода ходить... в домі молоді (а буває і в домі молодого) починають готувати коровай. Це є найвідоміший обряд, що найкраще переховався від стародавнього релігійного культу в усім українським весіллі“.

23) 244, 3 абз. Після „де звичайно стоять жорна“ у болг., „українські жорна, ручний млин, що не зовсім ще зник на Україні“.

24) 248, 2 абз., 8 р. „до цього танцю вони приспівують коротких веселих пісень, переважно еротичного характеру“. У болгарськ. „грають і співають невеличких пісень, а іноді до деякої міри і любовного змісту“.

25) 249, 2 абз. „В цих ціснях...“ включно до „дунай“, у болг. немає. 249, 4 абз. „Пісні, що мають архаїчний характер —“, у болгар. „пісні вакхічного характеру“.

26) Пр. 88, слів „хоч можливо, що тут маємо до діла з впливом сербської колонізації, дуже поширеної в цій місцевості“ у болг. немає.

Пр. 89, у болг. тільки — „Янчук... 12—13“. (Пр. 89, „Български... „81“ — треба „89“ помилка в „Студіях“).

Пр. 90 змінена і скорочена; у болг. є: „цей вираз дуже архаїчний і слово м і х (мѣхъ) вживався в первісному розумінні шкіра від звіря (fourgure) і шкіра кози (burdjok, outge), але зменшене м і ш о к — значить чувал — (sac) для того, що свплять, як жито, пісок і ин. і це походить не від шкіри вже, як один час було, але від полотна, або від інших матеріалів“.

Пр. 92 доповнена: у болг. тільки: „Чубинській, Труды Эксп., стр. 215 і 236 і ин.“.

Пр. 93 у болг. „Весілля в Острополі, Новогр.-Волянськ. п. (рук).“

27) 251, 2 абз., 6 р. після „жертву богам“ у болг. — „а первісно просто взяття в рабство“.

28) 252, 2 абз., 13—14 р. „(Але тільки вони самі)“ включно до „у двір“, а також усього 3 абз. цієї сторінки у болг. немає.

29) 253, 3 р. зн. — 254, „В Коломийському повіті...“ включно до „за право ввійти до церкви“, в болгарськ. немає.

30) (Пр. 97, з „l'Anthropologie“ до „Студій“ не ввійшов кінець з l'Anthropologie — „D. Chesnel, Dictionnaire des superstitions... р. 38“; у приміт. 102 — теж не ввійшло — „Memoires de l'Academie celtique, t. IV, р. 262, cit. chez... Mèril, Des formes du mariage, etc., р. 63“).

252, 2 абз. після „у двір“ у „l'Anthropologie“ примітка „O. Roszkiewicz, op. cit. р.р. 17—18. В описі Коломиї староста гільцем на дверях малює хреста. Н. Колцуняк, Весілля в Ковалівці, Прага 1891, р. 25“. (Пр. 105, після „обрядах“ треба „174“, а замість „1, 131, 231“ треба „1, 131, 221 і II с. 78“ — помилка в „Студіях“).

Пр. 115 доповнена і змінена, у болг. тільки — „В Славонії сват на той випадок виливає з глечика молоко (Піс. Нар. slav. обуѣ. 57, цит. у Сумцова, О свадєбн. обряд., стр. 151)“.

31) 260, 2 абз. 1 р., перед „Молодий“ у болг. — „після всього йдуть до хати і засідають за стіл“. 260, 2 абз. 3 р. після „хорунжого“ у болг. — „(хоругвоносець — porte-drapeau)“.

32) 260, 3 абз. ост. р. „пізніше...“ включно до „покликана феодалом-князем“. У болгарськ. „але потім воно набрало нізніший дружинний „колорит“.

33) 263, 2 абз. після „Чуб. № 839“ у болгарськ. „Про заховування дівчини від братів у кам'яну будівлю, про зруйнування хати і грабування дівчини маємо одну болгарську весільну пісню (див. цей же зб. — ст. 37) і одну веснянку... (Сборникъ, ст. 219—220) Ред...“

34) 267, 1 абз. 3 р. „Переважає...“ включно до „...ритуалу“ і всього останнього абз. цієї стор. у болг. немає.

35) 269, 2 абз. „та молодші брати, чи молоді брати в перших“. У болгар. „і інші брати, чи решта братів, або замість їх і молоді родичі поруч із ними“.

36) Пр. 121 у болг.: „В деяких місцях молода вибирає п и с а р я, кравчого і ловчого“ (Весілля у Нов. Вол. п. с. Острополь (рук)“.

Пр. 127, випущено з болг.; „Про обряд обсицати молодих збіжжям див. у Сумцова, О свад. обр. с. 97—99“.

Пр. 128, у болг. така: „цілушка від хліба (від цілий — integr, intacte) яку в родині дають звичайно дівчатам (або хлопцям) кажучи... це є свівзвучність цілушка і каламбур“.

Пр. 129 доповнена; у болг. немає „У Болгарії...“ включно до „ст. 21 пр. (е)“.

Пр. 131 змінена; у болг. „Весілля в Новогр. Волин. п. (рук)“. В Червоних Бродях у Чехії дівочі ярмарки відбувалися двічі на рік. Туди ходили парубки й дівчата — останні з вінками з барвінку на головах; дівчата вибирали парубків і їхні матері погоджували з батьками парубків про ціну, Sazop. česk. mus., 1859, I, 101 (цит. у Сумцова, о св. обр., стр. 22)“.

Пр. 133 змінена; у болгар. „Про той звичай у Чехів див. Kulba, Svatba v narodě česko-slovanském, Olomouc. 1875, с. 58, у болг. Зашукъ, Бессар. обыч. (Мат. для Георг. и ист. Рос. сѣд. офиц. ген. штаба) с. 508“.

Пр. 134 переробл.; у болг. „За середніх віків чоловік деяких країн мусив відкупувати свою жінку навіть і від своїх друзів. Підчас виходу з церкви друзі молодого вимагали від нього словами: або молоду, або барильне! і саме тому потрібно було піти — завести їх до корчми і пити з ними“. K. Schmidt, jus primae noctis, 140, 146 (цит. у Giraud-Teulon, Origines du mariage et de la fam., р. 38“.

(266, прим. 135 „Gayau... ст. 297, 319, 236, 242, 246“ помилково до „Студій“ віднесено з пропущеної роботи перед „Laichel-Laumier, Cèrèmonies nuptiales“; треба „ст. 26, 66, 70, 114“; у прим. 137 після „day“ — „1, 981“, а треба „1, 98“).

Пр. 140 у болг. „Вживання перснів у весільнім обряді... особливо західньо-арійських народів—немає майже ніякого значіння в укр. обрядах. Обмін перснями і одягання їх на пальці на Україні по йде в супроводі яких-небудь перемовий. Про самі персні навіть весільні пісні, порівнюючи дуже рідко згадують. Мабуть, звичай вживати перснів запесених на Україну церковю... поганського походження античних народів... а у Велико-росів.. як. напр. Черемисів і ин. Лядовь, Ев. Россія в физ. п этногр. отн. ст. 71—2“.

Пр. 147; „у Далмації“... і до кінця у болг. немає.

Пр. 150 „...і продає йому намітку своєї сестри“.. у болг. „і продає йому волосся („косу“) своєї сестри“.

(У прим. 153, „Gubernatis... 175“, треба „157“, а в прим. 154 „Gubernatis... 100, 156, 197“ треба, 106, 155, 197—помилки в „Студіях“).

37) 273, 16 р. „У болгарів“... включно до „...нашої думки що до цього“ у болг. немає.

273—274. „Взявши відро, та вилізли на лаву—вони б'ють у відро, як у бубон, одночасно співаючи, та ним гаючи своєї частки викупного“. У болгарськ. „Б'ють у решето, як у бубон і піснею вимагають і собі викупного від молодого, після цього молодий і члени від його кортежу кидають у решето дрібні гроші“.

38) 281, 1 абз. після „там родить збіжжя“ у болг. прим.—„Маркевичь обычай, повѣрья и кухня малоросіянъ. Київъ, с. 1“.

39) 281, 12 р. „а то й вдаря ним по возі, об'їзжаючи навколо“, пр. 187 і усього 2 абз. цієї стор. і пр. 183, 189—у болг. немає.

40) 282, 6 р. зн. „—вони відповідають руба: „Ми веземо тебе на тік, на тік разом з парубком, бравим молодцем“. У болгарськ. „ті співають: „посадимо тебе на тік, на тік (цеб-то на місце, де молотять і віють хліб), постелимо тобі сітку, покладемо разом із парубком—бравим молодцем“.

41) Пр. 156, від „Цей звичай дуже поширений“... до кінця в болг. немає.

Пр. 164 „Е. П. Радаков“ у болгарськ. немає. Пр. 169 „З числа тях, що оздоблюють коровай, Е. П. Радакова“ у болгарськ. немає. Пр. 170 у болгарськ. тільки „I) Taylor... 508“.

Пр. 171 у болг. „Чубинській, Тр. Экс. IV, 385, і Янчукъ, Малорос. свадьба въ корн. прих. с. 50“.

Пр. 172 „post deflorationem“ у болг. немає.

(Прим. 178, кінець, „р. g.“—треба „р. 9“; у прим. 181 на кінці має бути „Bogisič, Zbornik sadasnjih obič. р. 258“—пропущено в „Студії“). Пр. 179 у болг. „O. Roszkiewicz, op. cit., с. 37. No.No. 125, 124“.

Пр. 185 у болг. „удар по лицю, що дістає молода в Хорватії... див. Krauss; немає „Сумцовь... 94“ і „Боевь... 40“.

Пр. 185-а—змінена; у болгар. „Про обрядові удари на весільних обрядах в Португалії, Франції і ин. Liebrecht, Volskunde, с. 376—377“.

42) 284, 1 абз. 10 р., після „у підпіччя“ у болг. прим. „Печі на Україні роблять під зводом, відкритим спереду, — на вигляд довгої арки, під якою лишається вільне місце, де взимку звичайно тримають домашні птиці“.

43) 387, 17 р. „Подібні“... включно до „як це побачимо далі“ у болгарськ. немає.

44) 290, 8 р. у болг. „і спить з хлопцем лежачки“.

45) 291, 1 абз. 12 р. „Нині, навпаки, по деяких місцевостях молода мусить бити свого чоловіка“. У болг. „Нині в Михалкові на Мінщині, навпаки, молода мусить ударити молодого... (Чуб. стр. 659)“.

46) 294, після 15 р. у болгар. „гусак кличе гуску і пропонує їй колосок жита, щоб дозволила полізти на неї“.

47) 295, 18 р. „Яка будь що будь мусить... весілля“, у болг. немає.

48) 297, 13 р. „Страва, встановлена ритуалом“, у болг. немає.

49) 298, 2 абз. 3 р. після „до другого дня“ у болгар. „після якого роблять зводнини молодих“. „Розглядаючи цей звичай (перезву, В. Д.) ми довше спинимося на цих піснях“. У болг. „У чім полягають зводнини скажу нижче“.

50) 299, 24 р. після „ногами“... у болг. „Vulvantenet“. 299, 20 р. зн. після „у численних приспівках“ у болг. „котрі мають від 4 до 6 рядків і співаються на дуже веселі мотиви“.

51) Пр. 196 у болг.—„Калиновській, op. cit., стр. 40“.

Пр. 200, у болг. немає до „У стародавніх Індусів“... і від „у Литві“ до „470“; замість „(L'Anthropologie... стор.)“—у болг. (Боевь, кь брачному праву болгарь, стр. 9; Бобчевъ. Наука, III, окт. 1883, стр. 34; Чолаковъ, Бълг. Нар. Сборн. стр. 27)“; „Про домашне вогнище...“ і до кінця у болг. немає.

(Пр. 200, „Журнал... 470“—треба „410“—помилка в „Студіях“). 201, у болг. тільки „Див. Ward... 1870“. 202, у болг., Roszkiewicz, op. cit. 40“. 204, у болг. Roszkiewicz, op. cit. 40“. 205, у болг. Roszkiewicz, op. cit.“.

(287, після прим. 211 в „Студії“ пропущено ще пр. „Див. покази старих авторів щодо плубної постелі у Римлян—у Bressonius (De veteri ritu nupt. р.р. 329, 330)“, у прим. 216 після „св. Августина“ має бути „l'Anthropologie“, (De civil. Dei lib. VI, cap. 9)“.

Прим. 216 перероблена: у болг. Dies lunae. В українській, чи краще сказати у слов'янській мітології... як жених вечірньої зорі. Між иншим є одна болгарська веснянка, що каже „Че ще не жаю сына місяца, че ще доведу снъха денница, ясна звѣздица“ (Нл. Сборникъ, с. 190—191).

Пр. 222 у болгарськ. тільки „Не хочу роззути Володимира, но Ярополка хочю“ (Ипатск. 1871, с. 50). Звичай роззувати молодій чоловіка був дуже давній у слов'янських народів: він є скрізь на Україні досі. Див. у Сумцова, О св. обр. 27—28*.

Пр. 223 у болг. тільки „В Італії...“ включно до „181“.

Прим. 224 у болг. тільки „Чубинській... 443“.

Пр. 226, 17 р. зн. „Liebrecht, ор. сіт“ у болг. немає, а після цих слів — „Ми самі чули, що в Рязанській губ., у Великоросії, є звичай підчас жнив звязувати снопи скоріше, бо якщо хто-небудь наблизиться коли снопа не звязано і скаже: „Боже поможи“ — то женья родить протягом того ж року“.

23 р. слів „у сербів ор. сіт 495“ у болгарськ. немає.

13 р. зн. „Цей останній...“ включно до „38“ у болгарськ. немає.

1 р. зн. після „262“ у болг. — „Двл лікування „зав'язаних“ молодого і молодої у Болгарії див. Міністер. Сборник кн. I нар. ум. стр. 96“.

Пр. 229 у болг. „Beauplan, ... 125—126“. (Bogisic... 279* — треба „259“ як у „l'Anthropol“ — помилка в „Студіях“).

Пр. 230 у болг. — „Николайчик... с. 395“.

52) 302, 3 абз. Після „молодій очіпок“ у болгарськ. „Перше ніж піти до церкви і перше ніж поділити коровай, доки не пішли додому молодого — бо так роблять це дуже часто“. 3 р. зн., після... „з своїми друзками“. У болгарськ. ... (Через що, мабуть, покриття роблять в більшості раніше“.

53) 302—303 „бо ж українське весілля...“ включно до „як молодиці“. У болгарськ. „Котре визнає за дійсні тільки поганські церемонії і фактичне з'єднання, щоби молода вважалася за одружену жінку“.

54) 303, 5 р. Після „На Поділлі“ у болг. „1) Чубинській. Тр. Экс. IV, с. 678“. 303, 16 р. зн., після „соломою“ у болг. 4) Чубин., Тр. Экс. IV ст. 678*. (304, після 1 абз. має бути прим. „Янчук, ор. сіт. р. 51“, а до прим. 256 (ст. 308—309) треба в кінці додати — „Wörterbuch, le mot adhimanthana“ — пропущено в „Студіях“).

55) 304, 2 абз. 9 р. „Значна частина членів... коло корогви“. У болгарськ. „декільки душ із них навіть лишають до вечора коло воріт“.

56) 306, 13—12 р. зн. ... „Пасла... свині“, у болгарському „vulva пасла свині“. 5 р. зн. „А... застібнулась“ у болг. „A phallus застібнулась“.

57) 302, пр. 240, замість „Dr. M. Winternitz“ і до кінця у болг. — „Сумцов, О св. об ст. 107“. („Vien... 1842“. — в l'Anthropologie „1892“). Пр. 243, славян „4“ у „l'Anthrop.“ — „46“ у „Сборнику“ „46—47“). Пр. 247 „сіт. 167“ — треба „67“; пр. 254 „IV, 456“ — треба „426“ — помилки в „Студіях“.

58) 309, 12 р., після „сверкуси“ у болг. прим. „Чубин., 578“.

309, 13 р. зн. „і кожна з них надбала своє особливе значіння“ у болг. немає.

59) 310, 17 р. зн. „Чи не маємо тут відгону права на невістку...“ включно до „що не вийшли ще зі стадії варварства“. У болгарському „Щоб вяснити те питання, ми повинні, мабуть, звернути увагу на ці права, що за стародавніх часів мав батько на невістку і в Україні, а у Великоросії і досі ще часто фактично має на невістку (снохачество) є звичайно у сучасних диких, чи напівдиких народів... (Смирнов, Черемьясы, стр. 124)*“.

60) 314, 3 абз. 5 р. „наша пічка з биком спала, а при пічок з телицею...“ У болг. „піч родила бика, а припічок — телицю“...

61) 315, 7 р. зн. „Ми знову мусимо звернутися до пісень, щоб знайти в них... даної церемонії“. У болг. „Пояснення того звичаю, що в різних зм'якшених формах, як напр., танці з молодю, заховався у вигляді далекого пережитку, навіть у тих верствах суспільства, в яких назавжди зникло хоч трохи народне, треба шукати, як нам здається, в якійсь із пісень, що їх співають під час „перезви“ на Україні, хоч вони...“

62) 316. Замість II, III, IV строфи пісні („панове сватове“) у болг. „Так само говорить про вовка, лисицю і нарешті в останнім куплеті: „Ми були на полюванні і піймали vulvat“ і оволодіння ним поширюється на всі їх“.

63) (308, пр. 259 має бути „Чубин, Труды, IV р. 611“; с. 309, після „У Боришполі“ — прим. „Чубин IV, 578“ — помилки в „Студіях“).

Пр. 262, „Маємо сліди... 23—24“ у б. немає. („СПБ, 1872“ треба „1854“ — помилка в „Студіях“).

Пр. 265 у болг. Мінхл., Народные обычаи Саратов. губ. (Зап. И. Р. Геогр. Общ. по отд. этногр. XIX вып. II стр. 120), у Максимова (Отечеств. записк. 1869 № 5) и Тимофеева (Судь присяжп. в Россіи, 1882)*. Пр. 274, „та Сумцов... 1887“ у болг. немає. Пр. — 280 у болг. „Розв'язання царським указом...“ включно до „що її не засипано ще й досі“ у болг. немає.

Опущено з цієї ж примітки: „Підчас III археологічного з'їзду в Києві покійний голова одеського товариства Історії і Давнини Мурзакевич не дозволив авторові цієї статті — тоді початкуючому етнографу — показати публіці старовинного фартуха, моделі якого мали правити за одну ілюстрацію до його реферату про південно-руську орнаментку: „біс його знає — ще показує тут якісь жіночі спідвиці!“

Пр. 281 — у болг. „Тут користуючися з випадку, вважаю за свій обов'язок висловити щирю подяку всім тим особам, які були такі ласкаві, що не відмовили в допомозі“

надіємося, що подібна робота на території батьківщини не припиниться, не вважаючи на заперення деяких нових дослідників, які гадають, що сирового матеріалу зібрано досить". Пр. 288 в тексті, де додано «звернути увагу на вживання слова вертіти, про що казано вище».

(318, пр. 303. „580“ у „l'Anthropol.“ „48“—помилка в „Студіях“).

64) 320, 1—5 р.р. (замість 1—5 р.р. I-го абз.). Після „обстригання волосся, то що“ у болг. „нарешті, майже весь обряд має і свою чисто релігійну частину — принесення жертви, поливання, Удіння жертвеного м'яса, або хліба, молитви“.

65) 323, 20 р. „...представляє бика... падставленого phallus'a“. У болг. „...що грає ролю бика в череді скеровує, чи сокупляється з рештою тих, що грають, з допомогою штучно підставленого phallus'a, великого розміру, яким той колить ззаду під шкіру решту грачів, що в цей час тримають тіло горизонтально“.

66) 324, 18 р. зн. „перезви“ у болг. „перейми“.

324, 16 р. зн. „в якому виявляються тепер їх стародавні права на молоду“ у болг. немає.

67) 324, 10 р. зн. „Всі ці релігійні звичаї точно відносяться до епохи групових шлюбів, вони були засвоєні також і соняшним культом“. У болг. „Які безперечно належать до культу сонця,—треба, на нашу думку, віднести до тої епохи і груповий шлюб“.

68) 325, 3 р. „ці гри „спокушали... для дівчат“. У болг. „отрокомъ воликое прелещеніє и паденіє... Також и женамъ мужитимъ беззаконное оскверненіє, тоже дѣвамъ раслѣніє“. Також перехований досі і згаданий вище звичай спільного спання на досвітках і вечерницях“.

Від 325 до 328 с.с. від „Цю вражаючу ідентичність“ до „говорили вище“ і прим. 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336 у болг. немає. (327, I абз. після „народніх зборів“ у „l'Anthropol.“ примітка — „Цермонія обрізання, що буває у Dieri перед загальним святом шлюбу групового має назву Mindrai, себ-то покою. G. Raulaux, la femme, le mariage, la famille chez les Australiens, Bulletin de la Soc. d'Anthropologie, 2 ser. № 42, p. 147“ — урпущено в „Студіях“).

69) 323, I абз. „Багато з зазначених у нас звичаїв говорять про це досить явно“. У болг. „ми бачили у звичаї показувати фалічні фігурки бика (тура) і Німця і у вищеподаних піснях, у них genetalia зуть спільним батьком. пропонуючи його цілувати і оповідається, як жінки кладуть в корито phallus (мабуть його фігуру) на піч (домашнє вогнище“).

70) 331, 12—11 р. зн. після „як найкраще“ у болг. прим. „Burkhardt, Bibliothèquo univers. des voyages XXXI, с. 379—381“.

71) 335, 1 р. зн. після „приятелів молодого“, у болг. „у дальших дослідах, мабуть, ми ще переконаємося в цім більше і більше“.

72) 335, 10 р. після „з братів“ у болг. прим. „Смирновъ, Черемисы с. 124—5“.

73) (Пр. 315 у болгар. „Сахаровъ“, як і в „l'Anthropologie“—помилка в „Студіях“). (322, прим. 318, 2 рлд. „148“ у „l'Anthr.“ — „418“ — помилка в „Студіях“).

Пр. 324 разом із 326-ю. Немає „Сумцовъ, Культ. пер., 141“; у болг. „Визначений наказ ставати до шлюбу у певний час, див. у Кавеліна... і Сумцова... у звязку з питанням про парубоцьку та дівочоцьку громаду, як рештками групового шлюбу і визначеним часом ставати до шлюбу в певні річні свята, дуже іпересно зіставити з відомими нам фактами звичаїв у сучасній Кафрії. У тих народів, саме у Зулусів“...

Пр. 337 у болг. „Слово св. Григорія Богослова по рук. Кирилло-Бѣлозерск. монаст. вн. Сб. Дух. Акад. № 93/1120. Тихонравовъ... 94“.

Пр. 339 після „амулетів“ в болгарськ. „що перед двома роками належав одній селянці з с. Острополя“.

Пр. 340, з болг. опущено (після „34“) — „цит. у Зибера, ор. cit. стр. 343“.

Пр. 347, у болг. „Зиберь ор. cit. стр. 302—307“.

Пр. 350 у болг. „Порівняй до згаданого дівочого ярмарку в Межибожі і Крипині в одній вищеподаній пісні в той час, коли молодий іде по молоду і історичні відомості про ярмарки у західніх Слов'ян (Сумцовъ, О св. обр. ст. 27“).

(У „l'Anthropologie“ ця прим. — „Burkhardt, Bibliothèquo universelle des voyages, XXXII, p. 379—380“—у „Студіях“ помилка).

Пр. 353, у болг. немає „Letourneau, L'évolution...“.

Пр. 361, у болг. „Снѣгиревъ... III, 6-й“, як і в „l'Anthropol.“.

ІВАН БРИК.

МІЖНАРОДНИЙ З'ЇЗД В СПРАВІ НАРОДНОГО МИСТЕЦТВА В ПРАЗІ

(Congrès international des arts populaires).

Це перший міжнародний з'їзд того роду, а ініціативу до нього дала Міжнародна комісія інтелектуальної кооперації (Commission internationale de coopération intellectuelle). Ліга Націй (Société des Nations) на своєму засіданні у вересні 1926 р. прийняла до відома думку скликати з'їзд і його програму. Кошти частинно покрила чеськословацька влада, частинно Інститут інтелектуальної кооперації в Парижі, при якому отворено і генеральний секретаріат з'їзду з філією в Празі. Організаційні роботи почав був генеральний секретаріат з початком 1927 р., висилаючи запросини і намічену програму відповідним науковим установам світа.

Сам конгрес відбувся в Празі в днях 7—13 жовтня 1928 р.

Перше інаугураційне засідання відбулося 7-го жовтня під проводом чеськословацького міністра освіти М. Годжі, а відкрив його президент Чеськословацького комітету. Представник Міжнародної комісії інтелектуальної кооперації, вітаючи з'їзд, звернув увагу на великі труднощі, які треба було побороти, а мимо того побороно їх в тім переконанні, що якрав такий конгрес може найкраще причинитися до оживлення міжнародної інтелектуальної кооперації. Висказує погляд, що з'їзд буде мати велике значіння з огляду на методи наукових дослідів в ділянці народнього мистецтва і наук з нею споріднених, як антропология, преісторія, етнографія, історія мистецтва і т. д. Під оглядом сопіяльним буде мати з'їзд до вирішення дуже цікаве питання, як зберегти народне мистецтво від заглади в часі надто великого розвитку промисловости в світі. Комісія інтелектуальної кооперації не бажає собі того, щоби національні прикмети заникали, навпаки вона хоче їх плекати і скласти з них одну гармонійну цілість.

Відтак прийшли привіти від Німеччини, Болгарії, Канади, Чілі, Єгипту, Еспанії, Естонії, Франції, Лотви, Нідерландії, Польщі, Румунії, Швайцарії, Югославії. Привіти могли складати тільки ті учасники з'їзду, що мали на те окремі повновласті від своїх державних урядів. У привітах вибивалися дві основні думки, а саме чиста ділова, наукова і думка політична. На деякі привіти зверну увагу. Професор Теман (Німеччина) прив'язує велику вагу до конгресу, бо в народньому мистецтві виявляє себе серце народу. Це ідеальне поле об'єднати різні народи і послужити інтересам цілого людства. Консулова Вазова (Болгарія) є тої думки, що такий конгрес може найкраще навчити народи взаїмно себе цінити. Фосійон (Франція) сподівається від конгресу великих успіхів не тільки на полі науки, бо він покаже духові скарби різних народів, приведе до взаїмного кращого познайомлення й пошани, що є певною запорукою щасливішої будуччини народів. Нагі (Єгипет) завважує, що се найвища пора увільнити себе з потрясень введених модернізмом; машина поширює добробут, але вбиває індивідуальність народів, тому треба ратувати народне мистецтво відповідним впливом на фабричну продукцію. В Єгипті всі народи живо плекають своє мистецтво, як Копти, Мусульмани, а навіть промислові оселі Бішарій, і се є доказом волі народів і культури в Єгипті.

Цікаво завзначити ще привіти двох делегаток, а саме делегатки Канади Дігнен від Міжнародної ради жінок, що гуртує сорок націй і має ті самі завдання, що й конгрес, та княжни А. Кантакузен від Міжнародної ліги жінок, бо ж ніхто інший як тільки жінка вносить вітхнення в народне мистецтво і його зберігає.

Генеральний секретар конгресу Дюпієре звертає увагу на це, що конгрес є репрезентований більш як 30 країнами, а завданням його внести систематичність у розсліди, зібрати розкинені і може невідомі висліди та показати те, що другим може незнаве, теоретично і порівняно стежити за виявом естетичного зміслу поодиноких народів, пізнати характерні риси творів народнього мистецтва і найти те, що в них загально людське. Може конгрес найде способи, як вратувати народне мистецтво від загибелі і означити ролю, яку воно може відіграти в соціальному житті.

Відтак подав до відома імена президентів і чотирьох віцепрезидентів секцій, яких вибрано через аклямацію.

Того дня по обіді учасники з'їзду переїхалися автомобілями по Празі і оглянули найцікавіші її історичні пам'ятки.

Властива праця конгресу йшла у п'ятьох секціях і двох пленарних засіданнях, починаючи від 8/Х до 13/Х перед обідом і по обіді. Даючи перегляд цілої праці конгресу, зверну увагу на доповіді виголошені Українцями або такі, що мають засадниче значіння або чим-небудь можуть бути цікаві для ширшого загалу.

Секція 1 присвячена доповідям в обсягу методології, психології і історії народнього мистецтва. З Українців на тій секції мав доповідь др. Іляріон Свенціцький зі Львова: Головні напрямі історичного поділу українського людового мистецтва. Матеріал і техніка виробництва предметів з прикметами мистецтва в спільні усім націям для найстарших діб матеріальної культури. Основа мистецького твору — пропорція частин форми предмету в загально людським дорібком, а не національним. З технікою оброблення матеріалу росте якість і ріжноманітність орнаменту. І тут уперше виступає територіально племяна риса національної орнаментики. Підбір красок і лучба вворів стає основою широкої диференціації в нутрі мовно одноцільної національної території, а естетично-психологічний розвиток поодиноких племінних груп національної території стає вповні сприятливою основою перейняти і переломити принесене чуже в своє власне, питоме, нове. Гуцульщина і Поділля — се два окремі світи. Народне мистецтво Поділля виказує останки культури Трипілля і часу римської колонізації, Гуцульщина розвиває геометричну орнаменту класичної Геляди та вчасної християнської символіки Римського царства. Не без впливу на народне мистецтво півдня України були східні азійські народи. Великий вплив мала на розвиток українського мистецтва Візантія, і він перехрещувався з впливами Заходу (вплив романський, а згодом і готичкий у будівництві). На Україні воно набирало своєрідних українських рис, головно в добрі красок, композицій і тла. Розвиток українського народнього мистецтва йде в парі з розвитком ремесла і дрібного домашнього промислу. Тільки незначна частина матеріалу була чужого походження, а все проче було витвором своїх національних мистців та їх глибокого естетичного смаку. Доба рококо Zopf, Empire і Biedermeier-стилю дала може найменше українському людовому мистецтву, бо припала на час найтяжчого гніту українського люду.

Др. Странський (Чехословачина) звернув у своїй доповіді увагу на стінні малюнки і мініятури в церквах балканських Слов'ян, що дають багатий матеріал для історії етнографії. Вони визначаються реалізмом сцен не тільки взятих із святого письма, але вносять багатий матеріал у малюнки добродіїв і основників храмів; мініятури приносять деталі в одягах, накриттях голови, домашньої обстановки і звичаїв. Більшість творців се авто-

дидакти хлібороби. Ставить питання, чи в церковному орнаменті є яка різниця поміж Балканом і українським Закарпаттям.

З дальших доповідей виходило, що при визначуванні етнічних границь під оглядом народного мистецтва метода географічна є неvistарчаюча і дуже часто треба її справляти методом історичною. Равяча подібність в костюмах деяких країн східної Європи і Іспанії подібно, як і подібність декоративних мотивів в Ірландії, Скандинавії, а навіть у Смоленщині. Студії над еволюцією народного мистецтва, напр. на Екваторі або в бельгійському Конго показують, що народне мистецтво автохтонних народів зберегло живу традицію своєї раси або раси побідженої, та улягло теж впливові раси, що побідила, в одягах, будівництві, в декоративному мистецтві, пісні й музиці. Вплив європейської цивілізації винищує оригінальне автохтонне мистецтво, котре затрачує свій первісний символічний характер і є сильні змагання зберегти те мистецтво, головнo в пластиці і декорації. Що торкається психологічних мотивів народного мистецтва, головнo в орнаменті, то є воно в своїх початках нічим иншим як релігійною символістикою. Студії на полі народного мистецтва вимагають незвичайно живого співробітництва дослідників преісторії, етнології і фольклору, на що звернено було увагу на антропологічному конгресі в Амстердамі 1927 р.

Секція II присвячена народному мистецтву деревному, камінному, металевому, кераміці і скляним виробам, при чому виголошено цікаві доповіді про сільські будівлі і їх орнамент, хатню обстановку, знаряддя, забавки, прикраси, вироби деревляні і рогові, залізні і скляні, кераміку, фаянс і писанки.

Українські доповіді. В. Січинський: Гене́за і еволюція форм деревляних веж і дзвіниць на Україні. Дзвіниці на Україні належать до типу південно-європейських дзвіниць. Хоч найстарші не йдуть поза початок XVI століття, то проте дають низку даних про давню місцеву культуру, яка сягає византийсько-романської доби. Звичайний тип дзвіниць належить до доби готицької і пригадує форми камінних або деревляних веж, замків і кріпостей. Це доказують гравюри найдені на Україні та зразки веж і дзвіниць західно-слов'янських народів і цілої центральної Європи, з котрими українська архітектура стояла в тісному звязку. Переймаючи форми камінної архітектури, український нарід зумів падати їй оригінальні прикмети своєї мистецької творчости. Архітектура на українських селах йде рівнобіжно з архітектурою по містах, і тяжко означити, де кінчиться народне мистецтво і починається мистецтво т. зв. вищих клас і навпаки. Архітектура деревляних дзвіниць виказує численні локальні відміни, особливо на Бойківщині, Лемківщині і Поліссі, але все ж таки можна спостерегти певну еволюцію форм, які відповідають формам великих стилів. Доповідач дає опис дзвіниць з показами типу найстаршого примітивного, ренесансового і барокового.

Д. Антонович: Готицькі сліди в деревляній архітектурі українського церковного мистецтва. Дві гірські українські країни зберегли аж до XVIII століття в своїх деревляних церквах готицькі плани. Сі плани є найбільш архаїчні в деревляній церковній архітектурі на цілій Україні. Наукові досліди показують, що той тип деревляної української церкви має свій початок у готицькій добі і систематично розвивається аж до початків XIX століття.

В. Щербаківський виголосив доповідь: Сьогоднішня мальована кераміка в українському селі. Узгляднює техніку виробу і прикрашування, орнамент і його традиції, локальні групи керамічного орнаменту і повніює з сучасною керамікою інших країн.

Цікава дискусія зосередилася на питанні про добір красок в народному мистецтві при чому погодилися, що на це впливає традиція, релігійний

світогляд, якість і скількість матеріалу, з якого добувається краску (в Словаччині дикі яблука), або краска самого матеріалу. Природні краски, се чорна й біла краска овечої вовни, зелена, добувана з ростин, краска червона пригадує краску крові і є символом плодючости. Невиключений теж і вплив політично-національних моментів, прим. українські вишивки червоні і зелені переходять цюволі у жовті і сині. В дискусії про походження писанок стверджено їх дуже давнє орієнтальне походження, чого доказом крашений камінь у формі яєць найдений в неоліті на Україні. Реферати ілюстровано показами гравюр, фотографій і скіоптикону.

Секція III присвячена народньому мистецтву, яке виявляє себе в одягах, накриттях голови, тканинах, вишивках, килимах, гафтах, коронках (кружевах), виробках кошикових, паперових і татуванню. З Українців виголосив реферат В. Щербаківський про давні українські килими, говорячи про техніку виробу, техніку красок, якість, орнамент, різницю поміж килимами, вироблюваними селянами і в робітнях поміщиків, історію українських килимів і порівнював їх з килимами заграничними. Тої самої гени торкнувся і професор Шуман з Познаня підчеркуючи, що виріб килимів на Україні є дуже давній. Найдавніші мали геометричний орнамент (комбінація бинд і зубців). По азійській інвазії орнамент на схід від Дніпра уподібнюється до перського і кавказького (пальмового), який з часом перейшов в орнамент більше реалістичний європейський, квітковий. Взірці європейського орнаменту селяни находили в дворах поміщиків. На Західній Україні, куди не сягав східний вплив, удержався орнамент геометричний.

В доповідях і в дискусії найдено величезну подібність в народніх одягах поміж найдавнішими країнами світа.

Доповіді ілюстровано світляними образами, а референти з Лотви і з Яви—дівчатами і мужчинами в святочних одягах.

Секція IV присвячена народній музиці і народній пісні, з такими питаннями як бібліографія, методологія, технологія, і монографії національні та обласні. З Українців виголосив доповідь др. Філярет Колесса зі Львова: Давні і нові формації в українських народніх мелодіях. Поміж давнішими і новішими мелодіями велика різниця. В групі обрядових пісень, співаних або хорова або унісонно, які представляють собою найдавніший тип, збереглося аж досі синкретичне злиття поетичного тексту мелодії і рондового танцю, наприклад у гайлаках. Характеристика музичної будови. Мелодії пісень весільних або обжинкових, частинно і колядок мають форму речитативу. Їхня музична будова. Пісні, що розвинулися на основі мелодій південної церкви. Їхня музична будова. Основна різниця поміж мелодією українських і російських пісень. Мелодії пісень новіших формацій мимо всеї своєї різноманітности зближуються у стилі до пісень найдавніших. І цей найдавніший стиль переважає. Взаїмне відношення давніх і нових елементів з огляду на великий простір України неоднакове. Неоднаковий теж і вплив народньої музики сусідних народів. Музичний український діалект іде рівнобіжно з діалектами мови. Їх можна поділити на дві групи: західну, де панує тип архаїчний (Галичина, Буковина, часть Волини, Полісся, Підлясся і Карпатські околиці), східну (Радянська Україна). Остання під оглядом гами, ритміки і архітектоніки становить вищий ступень розвитку і повбавлена примітивізму. Др. Олександр Колесса із Праги, виголосив доповідь: Соняшні й місячні мітольоґічні мотиви в українських колядках. Старинність колядок. Ритмічна будова у звязку з мелодією. Сліди обряду. Зміна предмету почитання. Перемішання систем арійської і вавилонської. Перевага мотивів сонячних та місячних і християнських апокрифічних. Студії над тими мотивами і їх взаїмовідношення. Прикінці ілюстровано деякі українські колядки при помочі фортеп'яну.

Висказано думку про конечну потребу обміну вбірками народніх

мелодій і живих зв'язків поміж науковими центрами поодиноких народів, що займаються збиранням і студюванням народніх мелодій. Малося вражіння, що Еспанія займає перше місце під оглядом багатства збірок народніх пісень, починаючи від давніх пісень літургічних, кінчаючи піснями Басків і Каталонців. Велике зацікавлення викликала доповідь про шкотські пісні, зібрані на островах Гебридах. Поважна дослідниця Англичанка Кенеді-Фразер ілюструвала свою доповідь вокально і фортеп'яново. Взагалі ж усі доповіді ілюстровано скрипкою, фортеп'яном і грамофоном.

Секція V присвячена народньому танкові, обрядам і народньому драматичному мистецтву. На перше місце вибилися доповіді про народні танці англійські і яванські. Для зілюстровання перших приїхало англійське танкове товариство. Другі ілюстрували Яванці у буденних і святочних одягах. Мило вражала у яванських танках ніжна гармонія рухів, головно рук, і релігійної символістики. На секції висказано побажання ловити народні танці при допомозі кінематографів, але вірно, етнографічно, без театральної афектації, і народні звичаї, які мають обрядове значіння. В той спосіб можна зберегти для будучих поколінь те, що вже поволі зникає. Так зроблено в Англії, де народній танок і народня пісня майже зникли, а вратувалися щасливо у збірках і вникках. В Англії зав'язалося окреме товариство, яке плекає народні танок і інтензивно поширює його в народі. Подібна акція ведеться теж і в Японії. Доповідь про ляльковий японський театр і народній танок зілюстровано при допомозі кінематографа. Секція висказала бажання, в одному із більших європейських міст показати народні танці і пісні, при чому виконавці мусіли б явитися в своїх народніх одягах. Висказано теж бажання, щоби поодинокі нації обмінювалися народніми мистцями і виставками народнього мистецтва.

Пленарні засідання присвячено теоретичним розважанням над розумінням і дефініцією народнього мистецтва, над його історією і зв'язками з іншими ділянками науки. З Українців виголосив на першому засіданні доповідь др. Іван Брик зі Львова: Як почала інтересуватися західна Європа етнографією західноукраїнських земель? Доповідчик вияснив, як треба розуміти термін західноукраїнський. З кінцем XVI століття заінтересування українським народом мало ще характер філологічний. Етнографічний матеріал в описі України Боплана в половині XVII століття і Енґля з кінцем XVIII ст. Другий етап, се описи подорожей Кратера, Гаке, Рорера, і інших. Українська етнографія в працях і виданнях патріарха славистики Йосифа Добровського. Найдавніші записи української народньої пісні, з якою тісно в'яжуться заінтересування західної Європи взагалі етнографією України. Ян Благослав і польські записи в першій половині XVIII ст. Роля української народньої пісні на дворах царів, королів, поміщиків і владик, де чужинці мали нагоду пізнати українське народне мистецтво в пісні, одягах і танкові. Друге жерело, це двори українських гетьманів, козацьких старшин та вельмож. Велика українська еміграція з кінцем XVIII ст. і вплив української пісні на класиків-композиторів. Третій етап перші публікації з поля західноукраїнської етнографії у виданнях польських і чеських. Вартість і недостачі цих видань. Видання Українців у видавництвах чужих і українських. Українська пісня серед польської еміграції в 30-их рр. Видання і студії Челяковського, Шафарика та Часопису Чеського музею. Перші переклади українських народніх пісень на мову англійську, французьку, німецьку і чеську. Український етнографічний матеріал розкинений у чеських і німецьких виданнях та журналах у формі подорожніх записок, споминів, або і студій. Романтичний характер тої першої доби зацікавлення етнографією західноукраїнських земель. Нова доба строго наукова і її тісні зв'язки із науковими здобутками інших народів.

Деякі доповіді присвячено питанням про сучасний стан народнього

мистецтва і причини його завмирання. На очах завмирає головню домашній промисл, який не може видержати конкуренції з фабричною продукцією. Для того треба вжити всіх можливих заходів, щоби останки зберегти в національних музеях і при їх допомозі впливати на відродження народнього мистецтва.

Народні мелодії належить зберегати при допомозі школи, вводючи у всі школи примусову науку народніх пісень, а на вищих курсах давати інструментально-вокальні концерти. В той спосіб можна познайомити молодіж теж і з найбільш характеристичним та найкращими піснями інших народів, а це певно не мало причиниться до збратання людства.

На першому і другому пленарному засіданні відчитано і прийнято до відома цілий ряд секційних рішень і побажань, про які я вже згадував. Крім цього покликано до життя Постійну Міжнародню комісію народнього мистецтва, до якої вибрано п'ятох членів: від Німеччини, Австрії, Чехословаччини, Франції і Голандії. Вона покличе до життя Комітети національні, зложені виключно із спеціалістів — принайменше по одному для кожної ділянки народнього мистецтва. Національні комітети мають право іменувати членів-кореспондентів, протекторів і почесних та делегувати одного члена до Міжнародньої комісії, який користуватиметься всіми правами нарівні з іншими членами. Рамці і методи праці Національних комітетів мають бути строго наукові. Начерк праці конгрес прийняв до відома. Оскільки буде змога і дозволять матеріальні засоби, Міжнародня комісія і Національні комітети придбають фонограми пісень, фотографії або рисунки предметів, кінематографічні знімки, подбають про бібліографію, уладження національних, а по змозі і міжнародніх архівів, про створення міжнародньої бібліотеки, відки зможуть позичати Національні комітети, про створення національних і обласних музеїв, зорганізування міжнародніх вистав народнього мистецтва і видання журналу народнього мистецтва. Праці першого конгресу мають вийти друком.

Прийнято до відома організаційний проєкт (д-ра Странського з Чехословаччини) міжнародніх архівів народнього мистецтва, який стояв би під наглядом Комісії інтелектуальної кооперації Ліги Націй і удержувався коштами тих держав (народів), що в ньому будуть кооперувати. Осідком міг би бути Париж, або Прага. Прийнято до відома, що доцільно було б організувати рухомий музей народнього мистецтва і в той спосіб удержувати живий зв'язок поміж народніми масами і народнім мистецтвом. По змозі улаждувати під голим небом продукції пісень, музики, танців і народніх обрядових свят. Рішено зорганізувати систематичний обмін бібліографій, публікацій, фотографій, клішів, грамофонових плит і інших предметів. Вкінці рішено односторонно взяти участь в міжнародній виставі народнього мистецтва у Берні (Швейцарія) задуманій на 1930 рік.

Обов'язкові мови на конгресі були французька і англійська; на секціях допускалися реферати і в німецькій мові так само як і дискусія при рівночасному перекладі на мову французьку і англійську. Ціле діловодство ведено в мові французькій.

Доповнення праць конгресу були видання і летючки, доступні для кожного учасника. На першому місці належить покласти розкішні й поважне видання *L'art populaire hongrois* етнографічної секції національного етнографічного музею в Будапешті з доцільною науковою передмовою V—XXX і прегарно виконаними кольоровими таблицями 1—240; брошурка Е. Франковського : *Sztuka ludu pol kięgo*, тексту 5—28 і 32 таблиці. Летючки: *The importance of the Berlin L utbibliothek*, де на жаль не без нашої вини виступає ще царський термін *little-russian* (малоросійський), *Bibliothèque musicale du Musée de la parole et du musée Guimet* в Парижі, *Société ethnographique*

tcheco-slave в Празі, Songs of the Hebrides, collected in the Western isles of Scotland by Marjory and Patuffa Kennedy-Fraser, і летючка японська.

Англійські народні пісні і танці показало ще на окремому прилюдному вечері товариство The english folk dance society. На окремому концерті відспівано слов'янські пісні: сербські, болгарську, польську і головно чеські, моравські і словацькі. Вкінці учасники оглянули етнографічний музей.

Чи конгрес осягнув свою ціль? Для розв'язки чи посунення вперед певних теоретичних питань дав він небагато. Зате дав дуже багатий і ріжноманітний образ світового мистецтва та того живого зацікавлення й пошани для народнього мистецтва, з яким відноситься до нього цілий світ, народи різних рас. Конгрес дав змогу пізнати духові скарби навіть найбільш екзотичних народів, не тільки пізнати, але й оцінити їх високу вартість, дав вкінці змогу зійтися людям різних рас і націй. Тому атмосфера на конгресі була сердечна, овіяна взаємною пошаною і щирою увагою.

Ще кілька слів про участь Українців. Поруч живучих постійно в Празі на еміграції учених взяли в конгресі участь три делегати Наукового Т-ва ім. Шевченка у Львові. Усі разом творили одну групу, яка своїми совісними доповідями вмiла зацікавити конгрес і здобути для себе пошану. Та все ж таки приходилося жаліти одного. Українські учасники явилися на конгрес із дуже малим, а властиво ніяким, показовим матеріалом. Сталося воно із-за браку фондів. При відповідному зілюструванні українське народне мистецтво було б певно вибилося на перше місце і підбило серця учасників. А на те не треба було багато: малий мішаний хор в національних одягах з відповідно дібраною програмою, пара танцюристів, показ вибраних килимів, вишивок, писанок, гуцульських деревляних виробів, тощо.

Вражало, дуже неприємно вражало й те, що на концерті слов'янських народніх пісень не відспівано ні одної української пісні, хоч аранжери концерту, чеські музикальні круги, мали нагоду вже її пізнати, хоч би цікаву і гарну українську пісню на Закарпатті. Що за іронія — поміж слов'янськими народніми піснями не показано української, яка все ж таки займає між ними перше місце. Чому так сталося, чи в тому наша вина, чи випадковий недогляд, чи інші невідомі мені причини, не беруся судити. Але сталося зле і так на будуче не може й не сміє бути. Ця перша міжнародня проба повинна нас навчити при таких нагодах не жаліти нічого на те, щоби виступити гідно, бо є в чим і перед ким.

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

C. G. Seligman, *The unconscious in relation to anthropology*. Відбиток з *The British Journal of Psychology* v. XVII April 1928.

Від часу спроби Фрейда дати толковання деяких явищ примітивного побуту в погляді своєї психіатричної теорії — вживання психоаналізи для завдань етнології здобуло собі чималу популярність, особливо серед англійських учених. Проф. С. Г. Зеліґман належить безумовно до найповажніших і найбільше звісних представників цього напрямку і його найновіша робота про значіння підсвідомого для народознавства дає інтересну спробу використати психоаналітичний матеріал для цілком конкретних завдань етнології (слово «антропологія» вжито тут в звичайному англійському значінню цього слова — народознавство) і допомогти до розв'язання деяких основних питань сеї науки. Се — перше питання про те, оскільки однакові етнологічні явища мусять вважатися культурними запозиченнями з одного джерела, або навпаки, можуть пояснятися однаковими психологічними факторами у людей різних цивілізацій. Друге зв'язане з сим питання — чи психіка цивілізованих і некультурних має якісь справді глибокі різниці, чи вони виявляють два різні типи думання, як се твердить Леві-Брюль, чи навпаки і цивілізовані і примітивні мислять за одними логічними законами. Для відповіді на сі питання проф. Зеліґман використовує дані про «підсвідоме» у цивілізованих і у «дикунів» порівнюючи їх.

Сі дані можна, на авторову гадку, взяти з трьох джерел: зі снів, невроз і мітів та легенд. Останнє джерело одначе, як справедливо завважує він, для сеї мети не придатне, бо вимагає дуже глибоко йдучої апалізи в кожному окремім випадку. Тут завжди доводиться рахуватися в можливість запозичень, чужих впливів, тощо, а се утруднює порівняння.

Се дійсно аргумент важний і, нам здається, що його було досить аби зовсім не варахувати мітології до джерел для пізнання «несвідомого»; принаймні при сучасних наших знаннях. Використовувати ж мітологію для психоаналітичних цілей в тім виді як се робив напр. Фрейд для толковання так зв. Oedipuskomplex, не дає ніяких наукових результатів.

Що ж до інших двох джерел то Зеліґман торкався їх вже в попередніх своїх роботах (порівн. C. G. Seligman, *Anthropology and Psychology: a study of some points of contact* — інавгураційна промова з нагоди вибору автора на голову в Антропологічнім Інституті в Лондоні 1924 р.) і прийшов до висновку, що між цивілізованими і дикунами глибоких психологічних різниць нема. Дикунні мають меншу нервову вразливість, ліпше зносять фізичний біль, але лекше ніж цивілізовані підпадають душевному порушенню — божевіллю, екстазі, трансам. Підсвідоме грає в житті примітивних більшу роль ніж у цивілізованих, але само по собі воно тотожне у одних і других. Се старався Зеліґман довести особливо порівнянням снів у різних народів, цивілізованих і ні, і ми хочемо тут спинитися над його доводами.

Для порівнянь над снами автор перевів досить широку анкету щодо таких чотирьох «типових снів»: згубити зуба, літати, лізти на гору, дерево, драбину, та сон про сире м'ясо. Виявилося, що всі сі сні загально розповсюджені у народів різних культур, при чому вони викликають дуже одноманітне

відношення: їх толкують зовсім подібно. Перші три сні були обговорені в попередній праці, сон про сире м'ясо обговорюється в новішій.

Для своїх висновків щодо сього сну автор мав досить значний матеріал з Африки, далі з Борнео і з Китаю; з європейських країв у нього представлені Ірландія, Швейцарія, Греччина і Україна (з Галичиною)¹⁾. Всі ці краї толкують сей сон однаково — як поганий. До того мають тенденцію ставити його в зв'язок з смертю (Золоте Побережжя, Нігерія, Борнео, Китай), похороном (Танганіка, Житомирщина), поминками (Бердичівщина), тощо. Однодушність дійсно значуча, але чи така вже вона абсолютна? І чи можна робити з неї цілком рішучі висновки?

Спинимось на самім європейським матеріалі. Він обіймає чотири досить великі країни, терен ніби не малий, але слід признати, що вибір його не дає права на дуже далекосяглі висновки. Більшість фактів походить з України і Греччини, з Швейцарії в один факт, що ледви чи дозволяє робити якісь висновки про швайцарський народній сонник взагалі. Але хоч би сього було й досить, все таки не можна не завважити, що всі ці краї антропологічно належать до одної раси — Севенської за Денікером, Альпо-карпатської за Геддоном²⁾ і в фізичного погляду представляють в загальному один тип, а се для питань нервових і психічних мусить мати певне значіння.

Одинокий приклад з поза сеї расової сфери — Ірландія. Автор наводить на с. 378 одно толковання за романом Г. Е. Вечеля, що м'ясо пророчить біду, але на с. 381 він згадує ірландський сонник, де м'ясо пророчить народини. (Тут же, до речі, говориться про грецький сонник, де сире м'ясо на ринку вважається багатством). Хто зна, коли б автор мав більше фактів з Ірландії, чи він не знайшов би там відмінного толковання, чи вірніше — инакшого відношення до сього сну ніж отсе наше альпо-карпатське боязке відношення. Не кажучи вже про потребу перевірити його ніби-то загальність у північно-європейських народів з одного боку, і у середземне-морців з другого.

Все се каже, що для того аби робити тривкі висновки про однастайність «підсвідомого» в цілім людстві при сучасному апараті автора — передчасно. Необхідно було мати повніший матеріал, від представників ріжних рас, як цивілізованих так і диких; останні теж представлені не повно (автор майже цілком не углядає Америки).

Не можна не завважити і того, що толковання тільки чотирьох снів, зібрані хоч би порівняно широко, не можуть дати вичерпливих характеристик підсвідомого у ріжних народів. В кожному з них можуть грати певну роль і спеціальні культурні умовини. Так завважимо, що напр. у нас на Україні сон про сходження на гору всупереч усім іншим краям, де його вважають добрим, являється злим сном — очевидно під впливом звукової асоціації «в гóру» — «гóре».

Так само слід було б углянути можливі культурні впливи і з приводу інших фактів, чого Зеліґман не робить. В даному сні про м'ясо напр. питання про режим народу, про роль м'яса в його поживі, смак до м'яса, заборони на нього, пости, табу, тощо. За браком такого уточнення не можна вважати докази про однастайність підсвідомого, що подає Зеліґман за достатні для заперечення теорії Леві-Брюля. Не додають вони нічого рішачого і до питання про позичання культурних рис чи їх спільність, або їх конвергенцію, яке хотів автор освітити сею своєю статтею. Але як спроба психоаналітичної етнології ся стаття вдається нам вартою всякої уваги — читаючи її впев-

¹⁾ Матеріал сей автор одержав від Кабінету Примітивної Культури.

²⁾ А. С. Haddon, *The races of man and their distribution*, 1924. Les races humaines (поширене французьке видання, перекл. А. van Gennep) — властиво нараховує на сьому просторі дві раси: Альпо-карпатську (що захоплює Росію, Україну, Балкани, Карпати, Альпи аж до Севенської високорівні) — се Денікєрова Севенська раса; та Ілірійську (що обіймає Балкани, Греччину і почасті Україну) — се Денікєрова Динарська раса.

няєшся, що відповідно удокументована студія про варіації підсвідомого в різних расах і культурах могла б дати чимало дійсно цінного для етнології.

Катерина Грушевська.

H. Wallon, *La mentalité primitive et celle de l'enfant.* Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, dirigée par L. Levy-Bruhl. Juillet-Août 1928, pp. 82—105.

Відновляючи після воєнної перерви *L'Année Sociologique* Марсель Мосс, тепершній директор цього журналу, назвав імена й праці ближчих співробітників Дюркгеймового гуртка, що загинули на фронті, або передчасно померли від ран¹). Зазначив він також і післявоєнні затруднення для тих, що залишились живі. Др. Вальон, патолог з фаху, належить до останніх. Його робота під назвою «*L'enfant turbulent. Etude sur les retards et les anomalies du développement moteur et mental*» була вже майже закінчена в 1917 р. Але після 5 років перерви він відмовився друкувати її в первісному вигляді й ґрунтовно переробивши випустив в світ лише через 10 років (в 1925 р.) книжкою в 653 сс.

Минулого літа в журналі, яким керує Леві-Брюль, надрукована стаття др-а Вальона, назву якої наведено вище.

Фактичний матеріал запозичено в більшості із книжки Леві-Брюля, що з'явилася в світ у 1927 р. під назвою: «*L'Âme primitive*».

Праці Леві-Брюля про «первісне мишлення» мали на Заході відгук не лише в галузі соціології, але також в царині рефлексології й педагогіки. Коли пригадати, що протягом останнього року вже вийшла в світ досить визначна література, частина якої підтримує, а інша змагається відкинути теорії Леві-Брюля про прелогічне мишлення²), то доводиться сконстатувати швидке поширення цих ідей в соціологічних колах.

Відзначаючи тут появу цієї статті про «первісне мишлення й мишлення дитини» бажаємо вказати на ті шляхи, якими пішло тепер вияснення й обґрунтування думок творців соціологічної школи у Франції.

Автор статті, Вальон, порівнює дитину нашої епохи з примітивною дорослою людиною.

«Що перш за все кидається в вічі у поведінці примітивних, пише Вальон, це з одного боку контраст між прекрасним пристосуванням їх практичної діяльності до потреб біжучого досвіду, часто дуже вміле використання природних умов, коротко кажучи — інтуїція або передбачення результатів, що здавалося б зазначають оцінку причин, а з другого боку їх система уявлень і пояснень, принцип яких є настільки чужий реальності фізичних законів, що нам буває трудно зрозуміти, як вони можуть існувати при контакті з дійсністю. Доводиться допустити, що вони виявляють акцію й мислять на двох теренах, що не мають між собою взаємного зв'язку. Тут саме є момент, забування про який щодо дитячої психології може дати наслідком плутання й цілком певні помилки. З того що мала дитина викликає поворот певних ефектів, що її здивували, захопили або утворили настрій відповідними й добре підібраними жестами, і з того, що відповідь на певні обставини є їм цілком рівнозначна, не слід робити висновків, що думка дитини асимілювалась з ідеєю причиновості».

З'ясувавши коротенько Генезу й уявлення проблем протиріччя, часу, простору й місця у примітивних, він докладніш зупиняється на уявленні ідеї смерті у примітивних і у наших дітей. Розуміє він не поняття смерті взагалі, а смерть істот і речей. Тут він вводить новий спосіб порівняння, який може викликати наше здивування, бо його спостереження про дитину

¹) Див. Акад. М. Грушевський, *Відродження французької соціологічної школи „Перв. Гром.“*, Вип. 1—2. 1926, с. 112—117. ²) Напр. Olivier Leroy, *La raison primitive. Essai de réfutations de la théorie du Prélogisme*, p. 316 p. Geuthner, Paris, 1927.

не мають прямого відношення до смерті. В кінці статті він обґрунтовує цю свою методику і пояснює, чому він нею користується.

Дитина охоче надає більше значіння тому, що вона уявляє, ніж тому, що бачить. Вона оповідає про подію, на яку чекає, про яку мріє як про щось таке, що сталося в дійсності. Істота, що вона собі уявила за власною фантазією, стає для неї більшою дійсністю ніж сама дійсність. Анатоль Франс, нагадує Вальон, зберіг з дитинства спогад про якусь негативну й смішну істоту власної фабрикації, для якої він разом зі своєю сестрою міг викликати в пам'яті цілком спеціальні й конкретні подробиці. В бажанні дітей, щоб їм повторювали ті оповідання, які вони найкраще знають, є потреба перевірити дійсність того, що вони собі уявляють. Тому вони й вимагають від оповідача точного повторення того самого згідно з власними споминами про оповідання.

«Примітивна людина гадає впливати на помершого не символами, а цілком реально, коли справа йде про якусь частину того уявлення, яке вона має про нього. Все те, що може викликати образ мертвого — труп, його рештки, слід, або простий спогад про його злички, дає первісній людині змогу негайно впливати на нього, бо це ж він сам і є. Мертвий не може померти доки залишається про нього якась уява, що зникає певними фазами, послідовно, доки остаточно зникне. В загальній уяві, яка не зникає, завсіди залишається та сама кількість буття». «Ескімос, що знищує нечисленну кількість карібу, не думає, що ці тварини можуть коли-небудь зникнути. Карібу продовжують існувати в такому самому числі, хоч би їх вбивали сотнями тисяч». (Levy-Bruhl, с. 67). Що в цьому дійсно є результат уяви підтверджує ще такий приклад: «Фульве, хоч і помер, живе серед свого племені. Коли помирає одиниця, — це не більше як випадок. Справа йде про ідеального Фульве, не того Фульве, що дихає, а того, що живе в мозку оповідача, і цей останній Фульве безсмертний». (с. 61).

Наводячи далі кілька серій подібних вищезазначених порівнянь між дитиною й первісною людиною, Вальон закінчує такими словами свій етюд, пояснюючи оригінальність методи своїх порівнянь: «Такі порівняння можуть нам відкрити не ідентичність концепцій і мігів і не точну подібність розвитку. Нема сумніву — може статись і таке, що деякі вірування будуть збігатись, будуть спільні... Але інтересне є точне зафіксування й опрделення умов, бо воно нам висвітлює механізм думки, воно дозволяє нам схопити груднощі, ступені, етапи. Без порівняння між серіями, в іншому ріжними між собою оскільки можливо, трудно перейти просте описування. Щоб порівнювати в користю, треба берегтись наближати авансом одну серію до другої. Зв'язки між ними будуть виразніші тому, що кожний об'єкт вивчатиметься в самому собі».

Стаття ця в цілому і в подробицях не має ясности й точности, що їх так охоче визнають за собою Французи, як головну рису своєї національної творчости. Вона інтересна як одна з перших спроб перенести із наукової лабораторії в життя певні думки Леві-Брюля.

Федір Савченко.

Karl Beth, *Religion und Magie*. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin, 1927. Сс. XII + 434.

Зміст книжки цілком відповідає її цікавому заголовкові: в більшій чи меншій мірі в ній знаходять собі висвітлення майже всі кардинальні проблеми науки про релігію, набули собі оцінки усі найголовніші теорії, наведені всі останні досягнення і відкриття. І коли не зі всіма висновками автора можна погодитися, то сама постановка проблем, глибина психологічної аналізи, рясота фактів примушують нас ставитися до них з максимальною увагою.

Книжка складається з шести розділів, з яких кожен поділяється ще на декілька підрозділів: 1) Анімістична й преанімістична теорія походження релігії; 2) Преанімізм й виводження релігії з магії; 3) Феноменологія й походження магії; 4) Нечуттєва сила; 5) Бог, демон, найвищий бог; 6) Релігія й магія. При чому центральним розділом і обсягом і місцем і значінням є розділ четвертий, на якому базується і власна теорія автора.

Вона ж зводиться до двох основних тез: релігія в своїй природі не тільки незалежна від магії, але й просто їй протилежна; а тому повстає вона не з магії, а з особливого психічного стану первісної людини, який, з одного боку, характеризується почуттям симбіотично-симпатичного зв'язку частин універсу, з другого—уявленням про нечуттєву силу, що наповнює й просякає їх собою.

Обґрунтування своєї теорії автор починає з критичного огляду анімістичної та преанімістичної теорії. Відносно першої він зазначає, подібно до багатьох своїх попередників, що головною хибкою її з'являється модернізація мислення й усієї психіки примітивних, перенесення на неї наших власних спостережень, законів нашого власного мислення, а відсіля переоцінка інтелектуальних моментів в розвитку релігійних переживань і відповідно до того недооцінка емоціональних, що позначаються в цій теорії. «Специфічно релігійні зворушення довір'я, відданости, схилення перед Цілком-Іншим і благоговійного тремтіння перед ним мало беруться на око анімістичною теорією...» (7). І принципи причиновости в духовному житті примітивних відіграє далеко меншу роль, ніж гадають представники цієї теорії; «примітивна людина проводить своє життя в турботах про здобування собі їжі й питва, в боротьбі з нудьгою може часом подбати й про танки, гри або інші розваги, але вона ніколи не буває філософом, що старанно підшукував би силлогізми...» (11). Як неправдива загальна методологічна установка анімістичної теорії, так само неправдиві й окремі її тези: наприклад, коли віра в життя за могилою і загально розповсюджена серед примітивних, проте вона зовсім не обов'язково зв'язана з уявленням про душу, в розумінні Тайлорової школи; навпаки, цю душу уявляють собі цілком матеріально, не відділяючи її від самого небіжчика (11); і коли далі сновидженню доводиться відвести дуже важливе місце в релігійному житті, в розвитку релігійної свідомости, то переоцінювати його значіння, вбачати в ньому майже головне джерело для утворення релігійних уявлень, як це робить анімістична школа, також не можна, бо сновидження відбиває тільки ті уявлення, що вже існують в свідомості людини, що появилася в ній в притомному стані. Між иншим, сам автор присвячує з'ясованню значіння снів у релігійному житті досить місця, розглядаючи це питання з різних боків (18—70 сс.: Символіка сна. Сон і етос. Сон і життя. Інкубації).

Переходячи до преанімістичної теорії, Beth окремо зупиняється на поглядах Фрезера, з одного боку, Меретта, Пројса й Фіркандта, з другого. Ріжниці між першим й останніми полягає, на думку автора, в тому, що Фрезер вбачає в магії тільки певний етап в розвитку духовної культури, що попереджає собою релігію, а не з'являється її джерелом; мало того, для Фрезера релігія є навіть негація магії, і повстає вона саме з освідомлення примітивною людиною неспроможности цієї останньої для задоволення її потреб; для Меретта ж, Пројса й Фіркандта релігія *mutatis mutandis* повстає як раз з магії, і магія так чи інакше, в тому чи иншому зв'язку, є єдине джерело і корінь релігії. Beth не погоджується ні з першою, ні з другою думкою.

«Можна погодитися з тим», заперечує він Фрезерові, «що неспроможність магії може бути гарним приводом до збільшення авторитету релігії». Але позитивного погляду на те, як же саме повстає релігія, тут зовсім немає. Бо в одній тільки неспроможності магії немає ще ні формальних ні внутрішніх рис релігії. Тут мова йде тільки про усунення тієї сили, що

стоїть на перешкоді релігії. Але відкіля з'являється цей замісник магії? Відкіля повстає у людей, що до цього часу відправляли тільки магичну техніку, віра в божеські сили або божественну істоту? Про це Фрезер мовчить. Але й на його думку, — і тут саме кардинальна різниця між ним і якими преанімістами — позитивний ґрунт для виникнення релігії треба вбачати не в магії і не в її неспроможності, а скоріше в уявленні про невидимі істоти, уявленні, що дуже рано зароджується в свідомості примітивної людини, як чистий продукт її фантазії. Фрезер не вважає магію за попередній ступінь релігії; він не тримається погляду, що магичний світогляд, як такий, містить в собі зерна релігійного світогляду. Він скоріше підходить до думки про різне походження магії й релігії... Але неправдива думка Фрезера, що магія заступає собою релігію, що остання появляється на сцені тільки тоді, коли зникає перша, — всі дані сучасної етнографії заперечують цьому... Заслуга автора *Golden Bough* полягає в тому, що він відкриває місце поглядів, що релігія повсталала не лише через магію і не із магії тільки; але й не усунення магії є причина виникнення релігії, як думає він, бо релігія існує скрізь поруч з магією, як самостійна і незалежна від неї величина, що має свої коріння в чомусь цілком іншому, ніж магія.

Преанімістична теорія з тими модифікаціями, що ми знаходимо їх у Меретта, Пройса, Фіркандта й інших, є влучна робоча гіпотеза, що дала багато корисних наслідків для історії релігії, але головна її хиба полягає в тому, що стоючи цілком на ґрунті еволюції, вона не хоче бачити всієї своєрідності того психічного стану, що є єдине джерело релігії і що гостро протиставить її магії. „Преанімістична теорія висовує формулу, за якою магія підготовляє виникнення уявлень про вищі сили, що потім за допомогою анімістичного думання уточнюються, одушевляються, поки в процесі дальшого розвитку не вливаються вже в віру богів та демонів... А що релігія в дійсності обумовлюється цілком іншим (ніж магія) напрямком почуття, коли навіть не цілком протилежним їй, на це тут не звертається уваги. Коли б же цю специфічну різницю між магією та релігією взяти до еволюційної схеми, то робити з магії безпосередню попередницю релігії було б уже неможливим... (125). Той же своєрідний психічний стан, що обумовлює собою виникнення й розвиток релігії, обіймає певний комплекс уявлень, в якому сприйняття кінцевого сплітається з поняттям безкінцевого буття. Вихідним пунктом релігійного процесу є сприйняття того, що кінцеве обмежене буття людини з її обмежено-чуттєвими цілями, є недостатнє; а з цього породжується сприйняття вищого існування в такий спосіб, що існування людини набуває собі цілі в понадчуттєвому переживанні й змаганні. В цьому понадчуттєвому існуванні тоне кінцеве-почуттєве існування людини, і відділя повстає специфічне для релігійного переживання почуття відданості, почуття цілком чуже для магії... І магична людина може передбачати існування понадприродної і понадчуттєвої сили, але вона прагне наблизитися до неї шляхом підборкання її під свою владу, тоді як релігійна людина прагне наблизитися до неї шляхом підвищення, духовного переродження й поповнення своєї власної істоти, цілковитого відання їй, органічного злиття з нею...» (127) — думка, що проходить як лейтмотив буквально через увесь твір.

Від критики анімістичної та преанімістичної теорії Beth переходить до будування своєї власної. Насамперед він аналізує феноменологію магії, пояснює її походження. старається довести її абсолютну протилежність до релігії. Аналіза магії, на нашу думку, є найкраща у Beth'a, хоч і не зовсім вільна від деяких заповзятостей, сам бо він зазначає, що його головна мета тут полягає в тому, щоб довести, що «магія не породила релігії, що релігія не може по своїй істоті наступати безпосередньо по магії... що однаково можна допускати як те, що релігія існує поруч і одночасно з магією, так і те що вона може бути і перед магією, раніш за неї» (130)... Цей заповзятий

вже висновок надає певного тону всім його доказам, позбавляє їх иноді сили.

Магічна практика повстає із повсякденної практики звичайнісеньких цілеспрямованих, цілком раціональних актів, що набувають характеру магичності тільки під впливом певного психічного стану примітивних людей (130 с. і д.), — це головна теза теорії магії у Beth'a, яку він старається підтвердити великою низкою фактів з життя різних примітивних народів. Тільки в процесі дальшого розвитку «такі, спочатку чисто практичні дії, переходять в рудиментарні акти, що, подібно до рудиментарних членів органічних істот, не цілком служать своїй первісній меті або служать тільки почасти» (133 с.), себ-то втрачають свою первісну раціональність і наближуються до суті магичних операцій; це може відбутися або під впливом зовнішніх умов життя тієї чи іншої групи, або завдяки ускладненню первісно простих актів, комбінації їх і т. ин. Первісною психологічною основою магичних актів з'являється тільки проєкція бажання, позитивного або негативного, на зовнішні речі и звязані з ними рухи, об'єктування бажання високої напруженості: «афект бажання породжує віру в силу, що властива ніби-то тим заходам, які людина звязує з своїм бажанням... в її свідомості повстає почуття якоїсь містичної єдності між об'єктом бажання и магичними актами, що спрямовані до його досягнення...» (170) — «Містичної єдності, а не причинового звязку» підкреслює тут Beth, полемізуючи, між иншим, з Віггелмом Вундтом. Не погоджується він з Вундтом і відносно залежності магії від анімістичних уявлень, бо, на його думку, первісна магія буває цілком вільною від будь-якого анімізму, і тільки пізніші форми її виступають перед нами в анімістичному офарбленні.

Для зрозуміння магичного світогляду треба ще уявити собі одну дуже важливу особливість примітивної психіки — це почуття симпатично-симбіотичного звязку між окремими речами та явищами природи, між всіма частинами космосу. «Космічно-універсальне симбіотичне сприйняття (Empfinden) є той психічний ґрунт, що на йому примітивна людина... розвиває свої магичні нахили... Цілком прості, раціонально-практичні заходи на ґрунті цього психічного стану непомітно переходять в магичні» (190 с.), при участі звичайних мотивів афектованого бажання й страху, що про них згадувалося вище. І симбіотичне сприйняття не є відбиток магичної практики, — поспішає оговоритися Beth, бо подібна думка проситься сама собою, — а, навпаки, як правило, магична практика, магичні погляди є результат (властиво *Vergrößerung*) загального симбіотичного світогляду. Ми не можемо стежити тут за всією аргументацією автора, але вона не вільна від деякого силування і, взагалі, гадаємо, він намагається тут розв'язати нерозв'язну по суті проблему — що з'являється першим джерелом, магична практика — симбіотично-симпатичного світогляду, чи симбіотично-симпатичний світогляд — магичної практики; а ріогі ми схилились би в бік першого, але перевірити це фактами не маємо зараз змоги.

Центральне місце в книжці Beth'a, як ми зазначали вже, посідає четвертий розділ її — «Нечуттєва сила», — головний стрижень всієї його теорії.

Серед примітивних, каже він, широко розповсюджене уявлення про понадприродну або позаприродну (*über-bzw. aussernatürlich*), нечуттєву або понадчуттєву силу, що виявляє себе в різних речах, тваринах, особах (209 с.). Це уявлення виступає як в магичній, так і в релігійній практиці і в своєму чистому вигляді важко піддається точному визначенню. До характеристики цієї сили належить, що вона викликає великий жах у людях, але не відштовхує від себе, а, навпаки, притягає; здається далекою й чужою і одночасно близькою й спорідненою; цілком відмінною (*Ganz Anderes*) і тотожною. Її не слід змішувати з магичною силою, продуктом пізньої магичної рефлексії; бо магична сила уявляється цілком матеріально, вона нерозривно звязана з пев-

ними матеріальними рисами, сфера її впливу отже обмежена, до неї не можна прикладати предикатів понадприродного, понадчуттєвого. Нечуттєва сила сприймається як щось цілком особливе, непомітне в звичайних речах, як щось цілком відмінне від звичайного ходу явищ. До цієї саме категорії Beth відносить *mana* Меланезійців, *wakonda* Сіу, *orenda* Ірокезів, *manitu* Алгонкінів, *arunkulta* й *tjurunga* — племена Аранда й інших Австралійців, *mulungu* східних Банту, *lunyensu* — західних і деякі аналогічні уявлення інших народів, — Мадагаскарців, Малайців, Борнеанців. При чому він своєчасно застерігається, що «всі уявлення, що визначаються названими термінами ні в яким разі не суть однозначні», при всій їх спорідненості й належності до одної загальної категорії (211 с.); і далі він переходить до детального опису кожного з зазначених уявлень зокрема. Для нас особливо цікавими являються його визначення «*mana*», оскільки це поняття набуло вже значіння загального для всієї категорії подібних йому, стало так би мовити номінальним визначенням їх, і його трактування тотемізму щодо цього є одною з найважчих проблем історії релігії.

Меланезійське «*mana*» лежить на вищому, індійське *wakonda* на вищому щаблі тої низки уявлень про понадприродну, нечуттєву силу, що характеризує собою релігійний світогляд більшості примітивних народів. Предикат понадприродного й нечуттєвого належить *mana* в мінімальному ступні, *wakonda* в максимальному. *Mana* своєю суттю й чинністю належить до сфери підвищених природних сил і є постільки понадприродна сила, оскільки перевищує звичайний природний хід явищ. «Не якісна ріжниця від звичайного природного процесу (*Geschehen und Sein*) і стану визначає *mana*, але тільки кількісна» (222 с.). Ідея *mana* спілкується з ідеєю божественного тільки остільки, оскільки духи й демони з'являються її носителями й подателями; вона в першу чергу пристосовується до магичної практики і, на перший погляд, здається ідентичною з магичною силою; і тільки через те що вона не підлягає, подібно до інших природних сил, бажанню й волі людини, через те що вона перебуває переважно в царстві духів і демонів, її слід віднести до сфери релігії, а не магії (227 с.). *Wakonda* відзначається від *mana*, головним чином, тим що вона не зв'язується, як та, з демонами та духами, що керували б нею й розподіляли її; але вступає в безпосереднє зіткнення так з людиною, як і з твариною, або рослиною, не втрачаючи при цьому своєї самостійності, окремішності, себ-то не зливаючись подібно до магичної сили з матеріальними речами (230 с.); хоча це і не виключає магичного вживання *wakonda*, як і *mana*. Але що визначає *wakonda*, як специфічне релігійне уявлення, підносить її до сфери релігії — це чисто містичне прагнення до поєднання з нею, до цілковитого злиття з нею, що виявляється в релігійних звичаях Індіан, і чого ми не знаходимо у Меланезійців; і не магичні елементи суть характерні для *wakonda*, а навпаки, уявлення про надзвичайну силу, що далеко перевищує усе повсякденне, силу, що є джерело всякого життя. «В уявленні про *wakonda* з особливою виразністю виступає симбіотична симпатетика з природою і космосом, що інстинктивно властива Індіанам» (244). Не можна сказати, щоб і тут аргументи Beth'а були безумовно переконувачими, себ-то там де він прагне провести демаркаційну лінію поміж уявленнями магичної і нечуттєвої понадприродної сили, адже він сам не може відкидати того, що ця сила часто й густо прикладається до магичної практики, і далі сам же він погодиться з тим, що тут маємо по суті єдине уявлення, що тільки по ріжному переломляється в свідомості і практиці примітивних.

Тотемізм, на думку Beth'а, що він поділяє її в основному з Дюркгеймом, є тільки окрема форма *mana*їзму. І саме вища його форма, оскільки тут виступає віра в ту ж саму *mana*, але *mana*, яка виказує себе не спорадично й випадково, а постійно й безупинно. Відношення до неї вірних також регу-

лярне і впорядковане, виливається в форму постійного культу. Як в уявленні про *wakonda* або *manitu*, так і тут виступає нечуттєва й понадприродня сила, що виявляється в різноманітні способи і сприймається в формі тотема, що є тільки її зовнішня, матеріально-чуттєва маніфестація... В основі цих уявлень лежить думка, що все космічне є єдине і що різні частини космосу ідентичні одна з одною... В ритуалі тотемізму ідентичність людини й тотема поновлюється, освіжається, оживляється (327 с.). Із того психічного стану, на ґрунті якого розвивається тотемізм, себ-то із симбіотично-симпатичного світогляду, повстає і соціальне значіння тотемізму; тут Beth всіляко намагається довести неспроможність соціальної й економічної теорії тотемізму, всіляко підкреслює, що тотемізм в першу чергу належить до категорії явищ релігійних і психологічних, а потім уже до соціальних і економічних. «Тотемізм виявляє себе, як психологічна (властиво світоглядна — *weltanschauliche*) підвалина, на якій повстає відповідна соціально-економічна система. Ця підвалина має магічно-релігійний характер...» (321 с.). Симбіотично-симпатичний світогляд Beth тут, як і завжди, розглядає як щось цілком первісне, не задумуючись над тим, які можуть бути передпосилки подібного психічного стану в умовах зовнішнього життя примітивних, в їх виробничих відносинах, в першу чергу; коли б він ставив питання в такій спосіб, можливо, в багатьох випадках йому довелося б дійти до інших висновків; між иншим і в теорії магії, про що згадували вже вище.

Від понадприродньої нечуттєвої сили Beth переходить до уявлення про найвищого особового бога, що ніби-то з'являється предметом віри багатьох відомих нам примітивних народів. Тепер уже незаперечний факт, запевняє він, що у багатьох народів низького культурного рівня знаходять віру в єдиного високого («*erhaben*») небесного бога, яка здається цілком автохтонним релігійним уявленням, без всякої можливості зовнішнього запозичення, що існує в свідомості примітивних поруч і одночасово з нижчими релігійними формами, ба навіть уживається зі всіма можливими формами магії. І віра в цього найвищого бога, як погоджуються зараз ніби-то всі дослідники, є порівнюючи ранній продукт релігійного мишлення і почуття (332 с.). Відносно даного уявлення існують два погляди, продовжує він: з одного боку, т. зв. прамотеїстична гіпотеза Вільгельма Шмідта, що вбачає в ньому рештки первісного монотеїзму, результат деградації первісно вищих форм релігійного життя; з другого, теорія самого автора, за якою в основі уявлення про найвищого бога лежить та ж сама віра в понадприродню, нечуттєву силу, що в комбінації з вірою у містичних праледків-героїв та вкуші з тотемістичними уявленнями приводить до віри в цього найвищого бога; при чому ця віра з'являється не рештками первісного монотеїзму, як гадає Шмідт, а навпаки, рухом від примітивних форм релігії, від примітивного манаїзму саме, до найвищої форми релігії, що виявляється в монотеїзмі. Автор старанно відшукує сліди уявлення про найвищого бога у різних примітивних народів і відкриває їх в *Altjira* племені *Aranda*, *Tukura* у *Loritja*, *Bunjil* у *Woeworong*, *Wurunjerri*, *Wotjobaluk*, *Kulin*; *Narrundere* у *Narrinyeri*, *Jo*—у *Maori*, *Batara* або *Petara* у Даяків, *Moma* у *Vitoto* і багато інших. Вірний своїй методі, Beth аналізує психологічні передпосилки виникнення віри в вищого бога і відкриває в них, кінець кінцем, ту ж симбіотично-симпатичну підвалину. Примітивна людина має великий нахил до сприйняття симбіотично-симпатичного зв'язку й рівності себе з иншими частинами всесвіту. Це симбіотичне почуття життя знаходить собі вираз в відношенні людини до нечуттєвої сили. В міру того, як в цій силі вбачають принцип дійсно високого й «цілком-иншого» (*Ganz-Andere*), повстає те віддалення від нечуттєвого, що приводить до його вшанування, до схилення перед ним. Поскільки подібне сприйняття понадприродньої сили розвивається далі в такому напрямку, утворюється уявлення про найвищого бога, що є, таким чином, персоніфі-

капія, або краще конкретизація цієї сили (367). Сюди приєднується ще почуття неспроможности, обмежености, трагізму власного життя, прагнення найти вихід з цієї обмежености в безмежності єдиного найвищого (362 с.).

Наприкінці Beth ще раз повертається до питання про взаємини між релігією та магією і, як висновок з цього, дає власну теорію походження і розвитку релігії. Полемізуючи з Дюркгеймом і Гартлендом, які вбачали головну різницю між магією та релігією в антисоціальному характері першої й соціальному другій, він підкреслює, що центр ваги в цій різниці полягає не в соціальному, а в психологічному моменті (376 с.): магічну силу примітивна людина гадає тримати у своєму власному розпорядженні і перед нею, поскільки ця сила більше чи менше, але завжди залежить від людини, вона ніколи не схиляється; магічна сила уявляється чуттєво-матеріальною, а, виходить, і нижчою за людину. Навпаки, в відношенні до нечуттєвої понадприродної сили людина сприймає свою власну залежність від неї, має до неї почуття пошани, що спонукає її до благання й волевого контакту з нею, хоч вона і не завжди уявляється, як істота осібна (380 с.). Центр ваги полягає тут в тому почутті, в тому душевному настрою, в яким людина наближується до сили, що її протиставить собі. Протилежність, що існує між релігією та магією, сама по собі вже розв'язує питання, чи може релігія виходити з магії. «Магія і релігія — протилежності, які не можуть бути примиреними. Через те магія, де вона панує, губить релігію і через те релігія завжди переслідує магію!».

Але коли релігія не може повставати з магії, то залишається нерозв'язаним ще одне питання: чи повстала релігія і магія з якого-небудь спільного коріння, чи кожна з них має цілком окреме джерело походження? І в разі позитивної відповіді в першому розумінні, чи повстали ці два явища одночасно й розвивалися далі паралельно, чи релігія виникла після магії, або навпаки, магія після релігії? Магія, відповідає Beth на це питання, сягає стадії прамагізму, що одночасно може розглядатися і як стадія прарелігійности; характерним для цієї й другої з'являється симбіотичний стан почуття (Gefühlslage), в якому утворюється те ставлення до всесвіту і його окремих частин, що ще не є ні релігія, ні магія, те сприйняття нечуттєвої понадприродної сили, що приводить примітивну людину до переконання в існуванні загального всеохоплюючого зв'язку і взаємного впливу всіх речей. Тут саме є та психічна клітина, в якій і релігія і магія уже предетерміновані і передформовані. Таким чином, єдиним спільним джерелом і магії і релігії є симбіотично-симпатичні почуття життя і уявлення понадприродної сили, що з цим почуттям зв'язана. В залежності ж від того, як саме поставиться людина до цієї сили, чи поведе вона на неї наступ і побажає заволодіти нею, підборкати її під свою владу, чи навпаки покійно схилиться перед нею і прагнучиме наблизитися до неї шляхом самовідречення й самозабуття, шляхом благання і офіри, вилетиться з цього джерела магія в один бік, релігія — в другий, щоб текти потім далі, кожна в своєму напрямку, іноді зливаючись знову в єдине річище, іноді розходячись в діаметрально протилежні сторони.

Дальший же розвиток релігії обумовлюється біполярністю релігійного почуття і релігійного уявлення, постійним хитанням між трансцендентністю й іманентністю тієї понадприродної сили, що є його об'єктом; біполярність ця виявляється вже на найпримітивніших ступенях релігійного розвитку і супроводить його до найвищих його верхів. Почуття єдності і зв'язку з одного боку, — різниці і віддалення понадприродної сили і індивіда, з другого, суть два полюси релігійности, в хитанні між цими полюсами і проходить історія окремих релігій. Ілюстрацією чого можуть бути на думку Beth'а християнська й юдейська релігії. В примиренні полярности релігійного почуття полягає головна проблема релігії...

Багато цікавих висновків дає книжка Beth'a, але всі вони базуються на виключно психологічній методи, і в цьому її слаба сторона. Альфою і омегою автора з'являються тут теорія симбіотично-симпатичного переживання, але у читача завжди залишається відкритим питання, чи можна розглядати цей психічний стан примітивного, як первісний фактор, чи не є він наслідок інших фактів, для пояснення яких він сам притягується. У всіх своїх конструкціях автор завжди виходить не з практики примітивних, не з зовнішніх умов їх життя, але з чисто психологічних передпосилкок, і ця метода робить прикре вражіння, залишає почуття незадоволення. В багатьох випадках хотілося б переставити аргументацію автора, догори коренем змінити методу його аналізу. У всякім разі невичерпна рясота матеріялу і широка постановка проблем ставлять книжку Beth'a в ряд першорядних творів сучасної науки про релігію.

Порівнюючи з її першим виданням, тут маємо також великий поступ уперед, багато цілком нового матеріялу, посилення на найновішу наукову літературу. Цілком нові тут підрозділи про два центральних пункти з аргументації анімістичної теорії — «Уявлення про мерця» (9—17 сс.) та «Значіння снів» (18—70 сс.); виділено в окремий розділ (сс. 328—368) віру у найвищого бога, яка раніш входила тільки до розділу про почуттєву силу й трактувалося там лише мимохідь. І вся основна теорія автора, теорія релігійного досвіду набула тут більш закінченого й стрункого вигляду.

Костянтин Штепа.

Halliday W. R. *The pagan background of early christianity.* Liver pool-London, 1925, сс. XVI + 334.

Книжка належить більше до науково-популярних, чим до чисто наукових творів, і з'явилася, як результат курсу лекцій, що автор читав в богословській школі в Ліверпулі; вона й пристосована до рівня широкого кола читачів — «general readers», як і до підготування майбутніх клериків. Проте автор, не будучи сам богословом, робить наголос не стільки на самому християнстві, якого торкається тільки мимохідь, скільки на тому соціальному й культурному оточенні, серед якого зародилося й розвинулося християнство; зупиняється переважно на тих релігійних, моральних і філософських ідеях, що були розповсюджені в геліно-римському суспільстві за часів раннього християнства.

Зміст його книжки багатий і ріжноманітний, охоплює майже всю культурну історію даної епохи й освітлює її досить повно й ґрунтовно; вже простий перелік заголовків окремих розділів свідчить по рясоту матеріялу: адміністрація, муніципалітети, колегії; шляхи сполучення; суспільство й суспільна етика; східні й західні елементи в греко-римській цивілізації; занепад раціоналізму; єднання з божеством і віра в безсмертність душі; релігійні містерії; мітраїзм; подібність християнського й поганського ритуалу...

В своїх висновках автор зовсім не претендує на новість і оригінальність присуду, й ґрунтується цілком на попередніх дослідах, — загально-відомих нині творах Boissier, Dill'a, Friedländer'a, Wendland'a, Arnim'a, Cumont, Martha, Hatch'a, Dietrich'a та інших; при чому він, як видно, не знайомий ще з новішою літературою в своєму питанні, ось як наприклад видатна праця Ed. Meyer'a, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, що дала б для нього багато цінних вказівок і провідних думок, останні твори Reitzenstein'a й інші.

Але інтерес і значіння книжки полягає для нас не стільки в її висновках, як і не в матеріялі, що в їй зібраний, бо й ті й другий нічого нового по суті не дають, скільки в трактуванні самої теми, в підході до самої проблеми — освітлення «поганського ґрунту християнства», і взагалі взаємних відносин християнської та інших релігій.

До цієї проблеми, до речі надзвичайно цікавої і для історика і для соціолога, підходять двояко: або стараються довести цілковиту оригінальність і внутрішню незалежність християнства від «поганського ґрунту», як робили в більшості богослови, або, навпаки, підкреслюють тільки риси подібності й тотожності християнства з «поганством», відмовляючи першому в будь-якій оригінальності; при чому й в останньому випадку можна говорити або про вплив «поганських» релігій на християнство, запозичення, або про внутрішню однорідність, тотожність по природі.

Halliday, на нашу думку, зайняв цілком вірну й єдино можливу, з погляду науки, позицію: не напіраючи зовсім на цілковитій оригінальності християнства, особливо в деталях його зовнішнього виявлення, бо цьому перечечили б усі факти, він не замовчує проте й безумовно оригінальних рис християнської релігії. При чому подібність окремих елементів християнського ритуалу й догматики до відповідних їм античних, пояснюється, на думку Halliday, не запозиченням християнства у поганства і не впливом останнього на перше, а єдністю релігійних образів, єдністю зовнішнього виявлення релігійного настрою й почуття у всіх народів, у всі часи. «Я не більше дивувався б з того факту, що християнська релігія для своїх зовнішніх виявлень користувалася окремими елементами культу сучасних їй поганських релігій, як в того, що християнська література користувалася латинською або грецькою мовою, а християнська догматична метафізика образами й лексиконом неоплатонізму» (с. 318).

Завдання науки установити генезу окремих елементів цієї спільної релігійної мови, що виражається так в ритуалі, як і в догматиці ріжноманітних релігійних формацій, а поруч з тим розкрити й особності того внутрішнього змісту, що ховається під цими зовнішніми формами; вказати далі, якими культурними і соціальними причинами пояснювати ці особності, а не підмінити одно другим, се-то зміст формою, що веде тільки до надзвичайного упрощення завдань наукового досліджу, коли не до вульгаризації його.

Halliday в X розділі своєї книжки «The similarity of christian and pagan ritual» вказує на подібність таких елементів християнської й «поганських» релігій, як ритуальне очищення водою, як причащення від тіла помершого бога, як ідея полового єднання віруючого з божеством, як, нарешті, ідея спасителя й визволення; старається провести точно демаркаційну лінію між формою виявлення певного релігійного переживання і його справжнім змістом; зміст же цей повинен бути ріжний, як ріжними були ті культурні умови, що породили християнство, й ті, що в них розвивалися сучасні йому «поганські» релігії.

Фахівець з античної культури, звичайно, не найде в книжці Halliday нічого для себе нового, але для всякого іншого читача, і не тільки з «широкої публіки», вона дає багато цікавих даних для з'ясування культурно-історичних умов виникнення християнства і його відношення до сучасних йому античних релігій, також як і до основних течій сучасної йому філософської і громадської думки. Порівнюючи з попередньою літературою, книжка ця цінна тим, що вона збирає в одно те, що раніш було розкидано в окремих спеціальних і мало приступних творах. Ясний і стругкий виклад, популярна й легка мова ще збільшують її вартість. Коли б до неї додати відповідну передмову, радянські читачі багато витрали б, маючи її в українському перекладі.

Костянтин Штена.

Dr. J. Eisenstädter, *Im Schweisse deines Angesichts. Eine Einführung in die gesellschaftliche Organisation der Arbeit*, «Urania-Verlagsg.» Jena 1927, сс. 96 і 17 ілюстрацій.

Невеличка загально доступна студія Айзенштедтера має на меті познайомити німецького читача робітника з проблемою громадської організації роботи на протязі віків.

«В поті чола свого будеш здобувати хліб свій» — всупереч цьому біблійному твердженню, яким автор починає свою роботу, доводить він, що труд людини став тягарем і прокляттям лиш у новіші часи індивідуалізму й існування великої власності. Тим часом у примітивних народів, де колективізація є засадою життєвого змагання, праця являється радістю, щасливою розвагою, що проходить в супроводі музики і танків. В колективістичнім суспільстві одиниця не почувала себе такою самотньою і безпомічною, як це звичайно буває у цивілізованім господарстві, і не відчуває тягару праці. Автор протиставить вічно творчу руку примітивного господаря, що працює в гурті, в нову експлуатаційну машину, що зробила людину сліпим знаряддям своєї роботи.

Інстинктивний нахил до спілковости автор відзначає вже у звірат, і зупиняється на методах спілкової роботи звірів. Далі він розбирає різні господарчі форми у прастарих народів на підставі етнологічних дослідів. Короткими рисами робить він перегляд економічно-господарчого розвитку і соціального стану громади підчас різних культурних епох, беручи за підставу популярне етнологічне видання В. Шмідта, *Völker und Kulturen*. Згідно з економічною теорією тотемізму, Айзенштедтер вважає, що перед тотемічною добою кожна громада що сама виробляла, те й споживала, а тому мало продавала і мало купувала. В наслідок релігійних заборон при тотемізмі повстає вимін заборонених предметів ужитку і це приводить до початків торговельних зносин. Підчас вимінних мандрівок сполучуються різні племена і витворюються сполучені, чи племінні господарства. В цей період виникають початки великої власності. Великий натиск кладе автор, знов же за Шмідтом, на ролю пастишних народів, що вносять заколот в спокійне життя рільника. Їх мандрівне життя в шуканні за випасами заставляє їх жити серед постійних нападів і оборони. Війна стає їх ремеслом, а воєнна справа вимагає ватажка і дисципліни; так повстають проводирі, ранги і чини. Таким чином у громаді падає авторитет і право старшин, а запановує перевага сили і багатства. Утворюється влада — керування однієї особи. В погоні за багатством і владою повстає строге розчленування і класифікація суспільства. Разом з цим припадає й упадок прав жінки.

Поступ виробництва і розвиток планового господарства ослабили спілкові, родинні господарства і розбили солідарність їх членів.

Слідом автор підкреслює пережитки прастарої культури у південних Слов'ян, досить детально описує сербо-хорватські «задруги» і порівнює їх з кабілійським «кариба».

Більшу частину своєї роботи Айзенштедтер уділяє розвиткові кріпацького устрою і поневоленню вільної праці із зростом цивілізації.

Зразком найбільшої концентрації робочої сили, організованости і планового господарства, яке росло на кістках невільництва, і зразком абсолютної держави з класовим гнітом та пануванням вищої класи Айзенштедтер вважає Єгипет і з ним порівнює Рим, з його кріпацтвом і невільництвом, протиставляючи їм стару Німеччину, яка відрізнялася від попередніх своїм демократизмом.

На кінці заявляє автор, що завданням його роботи є «поширити свідомість того, що період експлуатації людської праці не прив'язаний до самого часу капіталістичного збагачення і одночасно показати, що вік товариської помочи займає значно довший період історії ніж час поневолення. Правда, як каже К. Маркс «всяка історія є тільки історія класової боротьби», але навіть в звісному нам часі культурного розвитку людства бувало так, що сила колективізму ставила опір владі і настоювала на своїм». Се, думає автор, і дозволяє сподіватися, що й в будуччині колективізм переможе класовість і поборе капіталістичне господарство.

Як бачимо, робота Айзенштедтера не становить самостійної вартости ні з ідеологічного боку, ні з боку користання етнологічним матеріалом. Нас

вона зацікавила тим, що дає спробу використати новіші етнологічні дані для обґрунтування соціалістичних тез, і як доказ поширення етнологічних відомостей серед широкого кола робітничих читачів Німеччини.

Людмила Шевченко.

Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pigmäen. Ueber Familie und anderes der Bagesera-Bazigaba. Von P. P. Schumacher. «Anthropos», XXII Band. Heft 3—4, 1927 (530—5501, ст.).

Кабінет Примітивної Культури, виходячи з завдань своєї роботи, приділяє особливу увагу дослідям над Пігмеями (вичерплива стаття члена Кабінету Ф. Савченка «Про обрядовість найпримітивніших», «Науковий Збірник» 1924 р.) і стежить за науковими подорожами до них, особливо поживленими після світової війни (ст. К. Грушевської «До нових матеріялів про первісний монотеїзм» — з подорожі П. Шебести до Маляки — «Первісне Громадянство» 1928 р. в. I). Отож німецькі етнологічні заклади збагатилися за останній час на нові матеріяли з побуту різних пігмоїдів, що мусять значно поширити досліди над найпростішими громадами та їх розвитком. З відомих досі матеріялів знаємо, що племя *Batwa* (чи *Batua*), два табори яких оце досліджував П. Шумахер, є найпримітивніші з погляду організації господарчої (збирацтво-ловецтво), соціальної (мандрівні скупини, брак обрядовості, виробленої релігії, інструмент. музики) між іншими племенами африканських Пігмеїв.

Подорож П. Шумахера до *Kivu*-Пігмеїв у Руанда (центральна Африка), як довідуємося з інформації в XXII томі «*Anthropos*» зом. 1—2 (1927 р.), викликала живий інтерес у відповідних колах, і на неї навіть додатково приділили коштів бельгійські урядові установи та місіонарство. Цей інтерес цілком виправданий з погляду тих завдань, які ставить собі наука про початки й розвиток людських громад і їх культуру, що найпростіші форми їх найдено у цих африканських мандрівних карлів.

Не маємо відомостей, коли розпочато цю подорож, скільки вона тривала, але вже 8 IX 1926 року («*Anthropos*» XXII, зом. 1—2, 1927) подано звістку, що дослідник — чернець ордену африканських місіонарів т. з. «білих отців», провадить далі досліди над двома таборами мандрівних пігмоїдів — *Bagesera* і *Bazigaba*, які сидять над річкою *Lebeya-Karambo-Bikore*, при горі *Gitwa* (2800 м.), що належить до вкритого пралісом гірського хребта *Bugayi*.

Там переховалося три чи чотири відносно більші пігмейські скупини. Саме ті дві оселі, що досліджує Шумахер з місіонарської станції *Nyundo*, мають: табір — *Bagesera* — 6 халуп, де живе 4 чоловіки, 4 жінки, 3 юнаки, 3 хлопці і 5 дівчат і табір — *Bazigaba* — 6 халуп, 5 чоловіків, 5 жінок, 3 юнаки, 2 молодих жінки, 2 хлопці, 2 дівчат і 1 вдову. Обидва табори раніше були значно численніші, але тяжко потерпіли від епідемії та багато з них розбіглося від голоду.

З *Bahutu* тієї округи (племени дещо вищої культури супроти *Batwa*) обидва табори в добрих стосунках, ведуть з ними торговельний обмін, і як довідуємося вже з нарису про подорож (XXII, зом. 3—4, 1927) від самого дослідника, вони мають цих *Bahutu* ще й за чаклунів-віщунів (*Wahrsager*). Не в'яснено, чи це справді професіонали-віщуні, а чи тільки здаються такими для *Kivu*-Пігмеїв, як плем'я вищої культури. Крім цих поданих в інформації відомостей, сам нарис подає їх дуже мало саме про економічний і соціально-політичний побут обслідуваних. Кількоро фраз дають на здогад, що влада (намісник бельгійський) бере якісь податки з них; що обмінюють вони дичину з ловів на якісь-то речі свого споживання; що уславлені, як розбійники. Чоловіки полюють, жінки збирають і ведуть обмін. Обидва роди належать до племені *Batwa*; але чарівники-віщуні для них —

Bahutu, і до них удаються перші в усякій потребі; тут неясність: чи вони в такій спільноті живуть із Bahutu, що не потребують власних, а чи мають тих Bahutu за таких, що можуть більше ніж людина їхнього роду.

Загалом стаття (20 стор. З фото) має науково-популярний характер; це нотатки з побуту і звичаїв Batwa, пересипані вражіннями й міркуваннями автора—культуртрегера і місіонера. Зміст має такі розділи: З експедиційної хроніки. Народження. Наменування. Етимологічні особливості родових імен. Виховання. Гри. Доростання й ініціації. Сватання й заручини. Весілля. Становище жінки. Шлюбна розлука. Смерть і похорони. Жалоба. Лікування недуг.

Тут подібуємо цікаві звістки про уклад цих скупин: кільоро родин (рід) мають патріарха, якому коряться безумовно, але той не виказує нахилів до деспотії чи сваволі і вдовольняється, коли в роду спокій і добробут. Рід (клан) зветься іменем осельця-пращура, змінивши префікс: Bazigaba пішли від пращура Muzigaba, а територія їх оселення — Buzigaba (від Mugesega — рід Bagesera, їх територія — Bugesera). Як найвищу кару патріарх уживає вилучення з роду; а коли винний прийшов із сином і скорився, — цього досить, щоб просити йому. Ширше обов'язків і прерогатив патріарха автор не висвітлює, бо признається, що мав з ними до діла лише в офіційних виступах, а в самому житті їх не досліджував. Проте свідчить, що кланова дисципліна держиться міцно. Широко звивають адаптацію підкинутих дітей, особливо в голод, і кохають їх урівні з власними дітьми. Родини, здебільшого, моногамні (на думку автора, чи не тому, що відчувається брак дівчат), чоловік — старший у родині, жінка належить до його роду і не вільна економічно, хоч має добру долю роботи коло господарства; становище її краще, коли має багато дітей; коли не має — чоловік дружить додатково і тій, що має діти, віддає перевагу (що вловив — передає їй на паювання; взагалі — вона старша). Чоловік зве власну жінку (жінок) «моя жінка», а братовіх — «наша жінка» («жінки наші») на відзнаку, що вони належать до цього клану і що на випадок смерті брата — спадають йому. Коли б у небіжчика не було брата, жінка (жінки) спадають його старшому синові, як і батькове майно, якщо вона йому не рідна мати.

Позашлюбних стосунків не практикується (але не заборонені вони в межах левірату). Поліяндрії, ані тимчасових шлюбів чи спробних не практикується. Поза тим, і шлюбна жінка підлягає батькові: його воля й сила забрати її від чоловіка, коли б із його родом виникла ворожнеча, але викуп не вертає, коли є діти (викуп молодий сплачує батькові не за молоду, а за сподіваних дітей, що належатимуть до роду молодого). Колиб чоловік нехтував жінкою (за провинну з чужинцем), вона вдається до батька, і той приходить мирити. Знають шлюбну розлуку (чоловік відсилає жінку до батьків за негосподарність, зраду в шлюбі, лиху вдачу, — і вимагає вернути викуп, коли нема дітей; жінка кидає, коли чоловік не дбає за неї або зневажає, як жінку; діти дорослі лишаются тоді в батьковому клані, а малолітки йдуть із матір'ю, але вона рідко кидає, коли дрібні діти). В усякому разі батько спершу пробує привести до згоди. Коли б покинувши жінка таки вернулася до чоловіка, платить штраф (1 козу і пиво). У випадку смерті дитини у тестя, рід батька негайно вчиняє криваву помсту, так і за жінку чоловік мститься, коли вона ще в його клані.

Криваву помсту вчиняють взагалі за смерть родичів, коли віщун викаже, через чий лих чари вона сталася. За самотнього теж мститься рід. Тільки за смерть жінки у чоловіка не мстяться ні на ньому, ані на його родичах.

Дослідник підкреслює біологічну силу Пігмеїв: пересічно Пігмейки мають по 12 дітей (що-правда, половина вмирає). Малих дітей батьки не вбивають (старших — коли суперечать, в нападі гніву); потвору закопують жінки зарав як уродиться. Взагалі, дуже люблять дітей, піклуються ними; батьки учать

хлопців мисливства (до зросту), матері дівчат — хатньої роботи, послуху. Мати учить дітей ритмічних рухів; улюблена діточа забава — «напад і оборона», у хлопців — вправи на паличках кидати спис, висліжувати й ловити птахів. Кара для малечі — «лупки», а старшим упізнання, наука, а найбільша — вигнання з дому.

Старих доглядають діти; хто не дбає, тому віщують лихо від батьківської смерті, такого обминають. Безрідний гине сам, до нього якесь побоювання. Імпотенція — велике лихо; з такою незвичайною істотою уникають ближчих стосунків, як каже автор, через магичні моменти більше, ніж расово-біологічні.

Пігмеї знають лікарське зілля, місцеве кровопускання, гарячі купелі («бочка води» в ямі нагріта розпеченим каменем), але рідко вживають; мають за краще вдатися до «мана».

Щодо обрядовості у *Batwa*-Пігмеїв, то деякі елементи її спостережено. При породі, що правда, крім запобіжних актів, обрядів ніби нема жадних, ані громадських чи релігійних учт. Батько породженика дякує тещі й тестеві пивом, вони теж «сплачують» дочку дарунками.

Родять дома самі жінки (бабка помагає, коли ускладнення; тоді питають чаклуна, лкий злий дух спричинився до нещастя). Послід законують, бо це теж небезпечна річ, має магичну інфекцію; так і пупок дитячий, коли відпадає, мати завбачливо ховає, щоб хто з ним не подівав чого дитині. Близнят мають за небезпечних — вони приносять чарівну заразу; тому варять пшоняну кашу й дають усім дітям примовляючи, щоб уникнути її: «*twavur amahasha*» (цей обряд очищає домашнє вогнище, відки пішла б зараза, коли діти бавляться в попелі, або чоловіки беруть жар).

Юнаки дорослі не мають обрядів на перехід у певну поколінну групу, але будуються і виселяються окремо; а дівчат при 1-й менстр. заставляють змолоти зерно, зварити також пшоняну кашу, і на цей обід приходять мати й сестри, де вчать її обов'язків перед чоловіками, роз'яснюють функції жінки, остерегають перед легковажністю в поведінці. Коли б дівчина завагітніла — вигонять з дому (звичайно вона знаходить притулок у того хто звів; йому ж присуджують і дитя, але за викуп; тоді стосунки унормовано). Дівчата до шлюбу у батьків. Сватання провадить батько молодого (у батька, дядька по батькові або брата, чи коли нема, то й у матері дівчини). А перед тим питає віщуна, чи не буде та невістка лихом на його дворі: або від чар; чи вона не має благословення бога (не матиме дітей), чи не наведе злих духів, що пожеруть майно. Як усе гаразд — умовляється й сплачує викуп рідні дівчини (звичайно, 10 кіз і 20 куклів пива); як син не дїждавши кінця батькової угоди змовиться з братами молоді на умичку (власне підкупить їх пивом і захонивши дівчину дома чи в лісі накриє *Mwishuwa* і приведе до себе) — батько виплачує подвійний викуп; а підмовить дівчину, щоб сама прийшла до нього — менший викуп (соціально й економічно ціниться як вагітна дівчина). По сплаті викупу шлюб набирає сили; для дівчини має ту вагу, що вона жінка, а не наймичка, коли взята з викупом. Коли зривають сватання — вертають викуп; це веде до ворожнечі; шлюб зміцнює добру владу году двох родів.

Не можна брати дівчини свого роду, і з другого — коли вона якась родичка по матері (до 4-го покоління); цю заборону сватати «доньку сестри» (*Mwishuwa*) пояснюють так, що її виділення зле впливають на нащадків того роду — нащадки вигинуть від чар, або будуть потвори. Не сватають через ворожнечу, хворобу, лиху славу. Коли сплачено викуп, — готуються до шлюбу. В день шлюбу василають дарунки тим, хто не може бути на весіллі (дядькові й тітці по батькові по 2 глеки пива, дядькові по матері — *Nyigagume* — 1 козу й пиво: вони не можуть прийти, бо вони «як батьки»; для *Nyigagume* вона — *Mwishuwa*, він не може й попоїсти у неї; йому тому такий

викуп, що саме він мусить на випадок хвороби чи бездітності молодиці відгонити злих духів, що можуть шкодити лише з боку матери). Аж молодший дядько може бути на весіллі; брати молоді дістають по частунок пивом. Перед шлюбом знов питають чаклуна, що під загрозою лиха може відкласти шлюб і на рік. Щоб добре велосся, розливають чотири глеки пива. Тоді дівчата готують з трави постіль. Бояри й друзи (по 15 хлопців, чоловіків, жінок і дівчат) складають урочистий почет і з вигуками ведуть молоду до молодого батьків; там зустрічає свекруха й подає хлопця невістці («починай і ти з хлопця»), а вона заносить його в хижку. Там її частують (вона все мовчить); нарешті відбувається обряд управління шлюбу (щоб одвести лихі чари). Молодий уходить з пивом, чіпляє вінок на шию молодій («Ось я тебе одягаю!»), тоді бере ковток пива, порскає на груди їй («Тепер тут *Imbazi*»); молода теж виконує цю *Imbazi* — дію і це розуміють як її добру згоду. Тоді танки і пир. Жінки й дівчата заволять молодих до нього (в його окрему хижку?), і ніхто не мусить випередити їх злягання, бо інакше на нього спадуть чари *Guhushana*.

У похоронних звичаях теж цікаво відзначити якісь зачатки обрядів, не ясных ближче без опису світогляду й вірувань Пігмеїв. Про смерть сповідають зараз таки рід і невідкладно ховають (хіба що смерть сталася вночі; тоді до ранку палять вогонь і гріють мерця — «щоб не луснув, не розійшовся», як каже без ближчих пояснень дослідник). Трупу надають і оставу «навприсідки» (не без зусиль притягаючи ноги до тулуба) і обгорнувши в мати, несуть на плетених дверях до сховку (звичайно в лісі в печері). Ховають і в просту яму, коли нема печері: кладуть боком, головою на горбок і прикладають травою од грудок землі; поверх насипу громадять каміння, щоб хижак не споганили місця. Коли трапляється печеря, як шахта, — без вагань скочують туди трупа і завалюють хід деревом («йому вже годі вернутися»). Коли мрець голова племени, ховають поблизу оселі і виголюють голову, спину й груди, щоб із розкладом тіла волосся само не випадало (це викликало б «випадання цілого потомства»). Вернувшись із похорону микють руки й ноги (проти «смертної інфекції»). Тоді роблять дві похоронні палички (метр довгі) і кінцями кладуть у хатне вогнище; так вони поволі й горять «як свічки» 4 дні (ритуальний термін); одна ніби зветься *mugethe* (сидун на маті), а друга *m'linzi* (вартовий, дерево охорони, автор тлумачить, як «офіра») і мають відгонити привиди і злих духів. 4 дні і 4 ночі сидять при вогні чоловіки навприсідки, гомонять, п'ють і курять (а жіпки справляють господарство); «попіл смерти» ховають десь у гущавині від лихих чарівників, що жили б його на шкоду родині. Після закінчення похорону учасники купуються і змашуються. Дитячий попіл сиплють на роздоріжжі, щоб подорожні занесли геть смерть від оселі (чари над попілом по дитині не діють).

Таким чином, супроти думки, що у Пігмеїв нерозвпнена обрядовість, стаття має цікавий матеріал, що підпертий світоглядом і віруванням Пігмеїв *Bawta* може викрив би несподівані обрії в досліді первісного мислення. Але саме цього у автора бракує: замість викрити дійсні погляди й причини тих чи тих ритуальних вчинків автор ставить аналогії з христ. ритуалом, або подає свої здогади; часто згадуване ім'я якоїсь істоти *Imana* він довільно тлумачить як «Творець», «Бог», чи «благословення Боже» і жодних підстав або роз'яснень! (вагітна жінка — *abagir Imana* — «що мала благословення Боже»; коли важко родить — *Imana pke* — «мало Божого благословення»; дітей приймають, як дар Бога — «запобіжних і абортивних заходів не вживають..., бо це було б незрозуміле втручання в дії Творця» — *Imana*). Аж при кінці статті сам автор згадує «маністичний уклад духу» цих номадів, що замість ліків уважають за певніший засіб проти педуг — «служити манам»; але таке означення світогляду *Bawta*, єдино справедливе з погляду поданого матеріалу, суперечить попередній установці автора найти

у них первісний монотеїзм. А коли згадує автор, що вірять у злих духів і їх вплив на долю людей, — знову скаржиться що це «негативний ухил від моністичного світогляду» (оскільки моністичного, і як уявляють собі того бога досліджені — невідомо). Таким чином дослідник затемнює, замість вияснити, єство і ролю цього Imana у віруваннях Пігмеїв — і не йметься віри, щоб це було через брак інтересу й уваги до них у автора (можливо, ширший матеріал він видасть у якійсь монографії). Разом викликає сумніви щодо реального уявлення запліднення й породу у Пігмеїв той факт, що коли дітям смого дні дають ім'я, беруть його з випадкових обставин породу (Bidogo — наруччя, назвали хлопця, бо мати в часі породу дуже тишилась новим наруччям; Ruhugumuka — пара вареної страви — нанюхавшись запашної страви мати почала родити; Sebisenge — бородавочний кабан — родився по щасливих ловах; Sebishyimbo — боби: родився, як мати всмак пообідала бобів; Sekimonyo — мурашка — родився, як мурашки переходили халупу). Спиняє теж увагу непевність інформації, що нема ініціацій над дорослими хлопцями, — поруч з звісткою, що вони мусять виселятися від батьків, ставити окрему хижку (і зовсім неясно, як означають вік, коли мусить це вчинити; кожен собі сам ставить, чи спільно; чи мають при тому власне господарство, хто веде його, — чи живуть проте у батька до шлюбу; як із товариством, для якого підліток викрадав у батьків харчі й ділився?). Також випадку кривавої помсти за смерть своєї дівчини у Batwa, що сталася ніби з чарів («З експедиційної хроніки») цілком не пов'язано з уявленням про смерть і похоронні обряди, (а матеріал у автора ніби є: обов'язкова помста роду за смерть одинокого, помста батька за смерть дитини, й т. д.). Про неможливість дістати такі відомості годі казати, бо автор все таки подає з їх дещо: про обставини породу (коли чоловікам заборонено бути), з ритуального обіду при дозрілості дівчини (де теж самі жінки). А взагалом у автора виразно видно тенденцію показати своїх Пігмеїв, як моральних, добрих підданців і вірних (якому богові?), що в своїх звичаях і почуваннях близькі до Європейців. В одному місці він навіть хоче показати чаклуна в ролі якогось виконавця шлюбного ритуалу в «молебній» — хатці для духа, — і тут таки визнає, що такого ритуалу «більше» не виконують; тоді як поданий матеріал виразно обреслює ролю чаклуна-віщуна, подібну до наших «знахарів», що до обрядовості не причетні, а проте мають рішучу вагу й силу в усіх життєвих справах. Взагалі ж П. Шумахер не подає жадних узагальнень або висновків зі спостережень (крім кількох порівнень із побутом Bahutu), і це трохи вражає в науковому інтернаціональному журналі, як «Anthropos»¹⁾ та значно зменшує вагу матеріалу такого цікавого й ваговитого для соціолога.

Євгена Смолинська.

G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde. Europa und seine Randgebiete.* Stuttgart, 1926, 1154 сс.

Перед нами останній том великої роботи, що вийшов під проводом і за редакцією Г. Бушана 2—3 м виданням. Два перших томи вийшли 1922—23 р. і про них ми говорили в Первісному Громадянстві, випуск I—II за 1926 р. Труднощі, що стояли на перешкоді видавцеві й авторам найбільше торкаються останнього тому, присвяченого Європі. Полягають вони головню в тому, що Європа, як країна білої раси, в етнологічних підручниках займала звичайно мало місця з тої, мовляв, причини, що вона була місцем ровитку вищої культури, яка опанувала весь світ. Нова праця не погоджується з цим і кілька раз подибуємо в ній доводи про те, що Європа мусить теж стати об'єктом етнології. По-перше відзначено той факт, що

¹⁾ Характеристику журналу й школи його основоположника В. Шмідта див. у статті К. Грушевської в цій же книзі.

вища культура в багатьох країнах Європи є не що, як розмірно пізніє і тонке нашарування на «природній народній культурі», над її «примітивним станом». По-друге поруч селянського населення з його старовинними батьківськими звичаями, обрядами й побутом європейську територію замешкують різні народи, які з культурного погляду досить близько стоять до примітивних народів інших континентів (VII, передмова Бушана). В іншому місці (сс. 1—2) М. Габерляндт виступає проти того погляду, що Європа етнографічно збідніла, або що вона, як дехто каже, переросла етнологію. Він відкидає аргументи противників етнологічного вивчення Європи, що ніби пережитки примітивних відносин у ній, як докази її примітивного стану, збереглись лише в небагатьох зонах, бідних з комунікаційного погляду, і в частих народу, що відстали з господарчого боку, і що їх не вистачає, щоб збудувати європейську етнологію. Це не відповідає і давнішим періодам європейського народнього життя, про що маємо вже основні дані, завдяки археології і народознавству, не відповідає і сучасному стану, бо велика кількість європейського населення в багатьох державах має ще аграрний характер і підлягає сильному впливу традицій, як у формах господарства так і в домашній культурі. Вільне од традицій модернізоване міське населення має перевагу в небагатьох державах, головнo в західній Європі. Тимчасом як в інших районах, а саме на півночі, сході і південному сході Європи переважає примітивне населення з первісним виробництвом і старовинною культурою на хліборобській основі. По-за тим північна і східна Європа є батьківщина багатьох народів азійської крові, що подекуди змогли до свого часу устояти і не змішатись антропологічно й культурно із своїми властиво європейськими сусідами. Та навіть і серед найпоступовішого населення середньої та західньої Європи подибуються скрізь верстви й зони, в яких затримались стародавні обставини, де найстаровинніші культурні елементи в техніці, духовному житті й побуті збереглись у повній свіжості, як це показує нам народознавство всіх культурних народів на превелике наше диво. Отже не тільки стара археологічна Європа, але й Європа сучасна, принаймні її більша половина може стати об'єктом етнології.

У цьому виданні розуміється етнологія взагалі, як наука про культуру в найширшому розумінні слова. В звязку з цим А. Габерляндт, один з трьох авторів цього тому, вважає, що непогодження і розходження між преісторією, мовознавством і археологією, як культурно-історичними науками, може вирівняти й примирити тільки етнологія. При чому європейська етнологія не мусить обмежуватись сучасним культурним станом, але має брати на увагу і дані преісторії та ранньої історії, бо вони показують культурний набуток у повноті, не ущербленій вищою культурою. А цим шляхом розкривається образ культурного життя старих Європейців, що своєю примітивністю ледве чи поступається перед первісними народами.

Сказане вище наближає нас до поняття предмету європейського народознавства, як його розуміють автори. М. Габерляндт проводить таку межу між народною психологією і народознавством: Народознавство досліджує перед усім глибші, незмінні і постійні верстви, в яких лежать основи властивої народньої культури,—хліборобське населення, селян і пастухів та інші примітивні елементи. Особливо у бідних на комунікаційні засоби, відрізаних зонах окремих народів, в самотніх закутках гір, в несприятливих пограничних смугах, у мертвих пунктах народнього життя, де історія пройшла мимо, не зачепивши побуту, тут, мовляв, народознавство може зібрати найбільше жниво. Описувати вищий культурний і духовний розвиток європейських націй, їх світове історичне значіння не є завдання народознавства. Це все, що становить головну основу для почуття національної свідомості, є діло вищих народніх верств, а вони звичайно вилучаються з етнографічних оглядів, хоч у своїй вищій культурній творчості вони тільки виявляють таємниці тої са-

мої народньої основи. Народня психологія, як наука, що досліджує нарід в його цілості, має предметом свого досліду і ці вищі верстви.

В основу етнологічної класифікації народніх груп автори кладуть, цілком справедливо, не політичний, а мовний принцип. А оскільки мовні границі не скрізь збігаються з границями культурними, то основний принцип поділу європейських народів доповнено ще принципом культурно-історичним. Але культурно-антропологічний поділ на середземноморську та альпійську і північну, все таки залишає місце для споріднености між цими ріжними культурними сферами. Спорідненість цю пояснюється чотирьма причинами: спільною культурною спадщиною індогерманською, римською (західньо і східньоримською) культурною підосною Європи, впливами християнства й церкви та ріжними взаєминами між народами й культурами як мирного так і воєнного характеру, що весь час відбувалися між згаданими культурними зонами.

За загальні фактори розвитку етнографічних груп правлять ґрунт, раса та історія, тоб-то антропогеографічні та культурно-історичні дані. А через те два згадані вже принципи класифікації—мовний та культурний, доповнюються вказівкою на ще один факт, а саме, що наведений розподіл відповідає і географічному принципу—поступового переходу Європи до сусіднього азійського континенту, в наслідок чого східня Європа, як географічно так і етнографічно, є уже напів азійською країною, замикаючи в своїх расах, мовах і народах численні азійські елементи. А все сказане вище зумовлює етнографічний образ європейського населення в такий спосіб:

Уралоалтайська група народів, розкидана в північних і східніх зонах Європи, становить рештки колишнього населення, що підлягло сильним політично і культурно сусіднім індогерманським народам—Скандинавам та східнім Слов'янам і очевидно незабаром шезне зовсім за винятком небагатьох членів цієї групи, що досягли форм державного існування. Це Фіни, Естонці, Ліфляндці, Лапландці і Чудь; далі угорські племена—Черемиси, Мордвини, Вотяки і Пермьки, також Вогули, Остяки і Угри; Башкіри й Самоїди (Монголи). Більшого значіння в Європі досягли Фінляндія, Угорщина, Турки.

Індогерманська група народів: у східній Європі група литовсько-слов'янська (Литовці, Латиші, старі Пруси і Слов'яни—східні, західні і південні); у південно-східній Європі група ілірійсько-тракійсько-грецька (Албанці, Румуни, Греки); у середній і північній Європі германські народи (Скандинави, Німці, Нідерландці, Англійці і Шотландці); у західній Європі—група кельтська (Ірландці, Гали в Шотландії, Кімри в Уельсі, Бретонці у Франції) та романська—Французи, Італійці, Рето-романці і Ладіни, Еспанці й Португальці. Окремо Баски, як нарід передарійського заселення Європи.

Вся книжка складається з чотирьох більших частин. Перша частина М. Габерлянда про індогерманські народи Європи (сс. 1—304) містить у собі невеличкий вступ на 22 сс. про загальні фактори розвитку—ґрунт, історію, расу; про індогерманізацію Європи; розвиток окремих європейських народів і загальний огляд народів Європи (урало-алтайська та індогерманська групи). Далі йде перегляд окремих народів: східня і середньо-східня Європа, південно-східня Європа, Європа середня і північна, західня Європа і південно західні півострови та народи зайшли з Азії—Вірмени, Цигани, Євреї. По кілька сторінок присвячено спільним рисам окремих родин народів (про родину германську, романську, слов'янську, навіть окремий нарис про східніх Слов'ян); наводиться розподіл родини на менші групи, визначаються спільні моменти історії й культури матеріальної, соціальної і релігійної. В нарисах присвячених окремим народам маємо відзначення характерних рис даного народу, географічно-колонізаційних пертурбацій, що він пережив, антропологічну характеристику, образ матеріального побуту (будів-

ля, одяга, харчування), народнього мистецтва, зв'язаного з техніками, соціальні особливості (головно весілля, похорон, організація родини) і нарешті пережитки старої релігії та її мішанина з християнством.

Перу А. Габерляндта належить другий великий розділ про «народню культуру Європи в її історичному розвитку» (сс. 305—658). Складається він з таких підрозділів: Господарство (1. Мисливство, рибальство, збирацьке господарство—харчування зерном, кашею, готування млинців—все це як початкові форми господарювання; 2. Обробіток ґрунту; 3. Скотарство і засоби сполучень). Оселення (форми оселення, основні форми будови житла, внутрішнє розташування в домі). Хатне приладдя і ремесла (хатне господарство: вироби з дерева і деревного матеріалу, як кора, тріски, плетіння кошів, гончарство, обробка каменя; обробка матеріалів волокнистих; костюм і прикраси). Народне мистецтво (мистецтва зв'язані з якимись техніками і вільна творчість). Життя громадське (матріархат і кувада, амазонство, патріархат, родова організація, рештки родової спільності, поколінні організації, весілля, організація села. Світогляд (новонародження, перетворення, тотемізм; святочні звичаї, міт, боги; магія, одушевлення). Культурне будівництво (народне—в етнологічному розумінні), де автор підводячи підсумки робить висновок, що народня культура перейнята нашою сучасністю од глибокої старовини, не покривається поняттям пережитків перейденої вже культурної епохи, бо вона й до нині в багатьох місцях Європи лишається багатим, повним значіння культурним народнім придбанням примітивного характеру. І на кількох сторінках ще раз оглядає сумарично згадані елементи культури: матеріальної, соціальної і духовної. А в кінці вазначає, що в усьому культурному житті Європи виявляє себе винахідливий, всебічний, творчий, рухливий і рушійний дух, який в громадському і політичному житті та в мистецькій творчості виступає як самозрозуміле доповнення.

Третій великий розділ А. Бігана (сс. 659—1022) про Кавказ, східню й північну Росію та Фінляндію складається з трьох частин: Кавказькі народи (етнографічні відносини Кавказу; антропологічний та лінгвістичний поділ кавказьких народів; народи старокавказькі—Картвелійці (Грузини), Черкеси, Абхазці, Чеченці й Лезґіни; індогерманські народи; семітські народи; народи турецькі). Турецькі народи східньої Росії (Ногайці, кримські, волзькі й уральські Татари, Башкіри, мішані татарські народи на Уралі та Чуваші). Фінські народи (східні Фіни—Мордва, Черемиси, Вотяки, Перм'яки; західні Фіни—Вепси, інґерландські Фіни, Лівонці, Ести, Фінляндці, Лапландці). Синтетичний огляд духовної і матеріальної культури кавказьких та фінських і турецьких народів випущено зовсім, бо, як пояснено в передмові, головні риси тої культури виразніші ніж у культурі європейських народів і ці загальні риси виступають ясно в самих описах народів. В них підкреслено й ті творчі сили, що сприяли збереженню, зменшенню чи перетворенню культурної спадщини цих народів. Окремим народам у цьому розділі присвячено більше місця, ніж у розділі індогерманських народів. І справді, характеристика їх повніша: є тут трохи історії, антропології, є описи одягу, житла, харчування, господарства, життя соціального й родинного—про весілля, дітей, смерть—оповіджено про віру, звичаї, право, гри й танці. В одного народу більш виступає в описах один момент, у иншого инший, але загальний план лишається той самий.

Такого самого характеру і останній розділ книги (сс. 1023—1060), що належить А. Габерляндтові—про середземноморську північну Африку і канарські острови. Містить він описи Єгиптян, світлошкірих північно-західніх Африканців та Гуанчів (на Канарських островах).

Такий багатющий зміст цієї книги, що дає широкий образ безконечної різноманітності європейських народніх культур, ще не звільнованих су-

часною цивілізацією. Попри новість цієї роботи, том цей не тільки для профана але і для дослідника культури та етнолога подає часто цілком невідомий матеріал великої ваги, збиває утерті погляди про культурне життя європейських народів і розкриває широкі світові обрії для аналогії європейських культурних форм.

Тут маємо вперше такий великий курс європейського народознавства, тим цінніший, що він зв'язує в одну цілість Європу з позаєвропейськими країнами з погляду етнологічного, позначає аналогії між ними. Таким чином порівняння навіть там, де вони декому здавались неможливими, стають неминучими.

Як і в попередніх томах виданих Бушаном маємо і тут численний ілюстративний матеріал, що полекшує користання текстом: 43 таблиці, 708 ілюстрацій і 6 мал., з них 5 лінгвістичних та етнографічних.

Переходячи до критичних зауважень, одмітимо деякі моменти, які, на нашу думку, є негативними, хоч вони і не зменшують вартості цієї праці. Зауваження наші торкаються методології, класифікації, конструкції окремих частин, технічної сторони та дрібніших недоглядів. Отже автори, намагаючись довести, що Європа має цінність для етнології, хоч вона і є ареною вищої цивілізації, попали в ту крайність, коли етнологія покривається поняттям науки про селянство, по німецькому Bauernkunde. Бо коли поминути народи кавказькі, турецькі і фінські, то у народів індогерманських автори і в своїх загальних зауваженнях і в окремих оглядах висувують саме селянське життя, як об'єкт етнологічного дослід. А цим же народам присвячена більша частина книги (658 сс.).

Проти такого звуженого розуміння народознавства промовляє вже той аргумент, що вивчення побуту інших груп населення, крім селян, скажім робітників, чи середніх верств і культурних пережитків у їх, ніяк не можна вилучити з загального народознавства. Та і в побуті селянському автори вишукують і підкреслюють моменти найдавнішої формації, які означають вони терміном природних, натуральних в протилежність до елементів вищої цивілізації. Пізніші новотвори в народньому побуті їх менше цікавлять. Цим знов обмежують вони рамці своєї роботи.

Щодо класифікації то по-перше в Габерляндтовій статті, присвяченій цьому питанню, маємо тільки класифікацію народів Європи, і ні слова про народи граничних зон — Кавказу та північної Африки і Канарських островів. Угри й Турки попали у нього в рубрику народів індогерманських, де й розглянуто їх, тимчасом як є спеціальний розділ про угорські і турецькі народи у східній Європі. Слов'яни всі — і східні і західні і південні у вступному нарисі М. Габерляндта попали до східньої Європи, хоч у самому огляді географічне розміщення слов'янських груп уже правильне. В цьому є певна неув'язка між мовним, культурно-історичним та географічним принципом, що лягли в основу етнографічної класифікації Європи.

Далі відмітимо неоднакову конструкцію розділів про індогерманські та інші народи. Першим, крім окремих невеликих статей про поодинокі народи, присвячено ще великий синтетичний огляд їх культурного життя в цілому; інші такого огляду не мають. Опис поодиноких народів тут, правда, значно докладніший.

Коли підходити до праці з погляду повноти описів окремих етнографічних груп, то описи не Індогерманців, ніби більше задовольняють. Проте через цю нерівність вся робота тратить на цілості. Тим більше, що й синтетичний нарис А. Габерляндта не бере на увагу всіх народів при огляді певного питання, обмежуючись побіжними порівняннями, короткими згадками. Ні упорядчик, ні автори не умотивували методологічно цю ріжницю в підходах до освітлення життя окремих народів, згадавши тільки, що у народів не індогерманських характерні риси їх і так ясно виступають, без сумаричного

огляду. Це пояснення не задовольняє. А загалом відомі факти культурних взаємин Європи з Сходом, про що говориться і в самій книзі, підсувають думку про потребу синтетичного нариса культурного розвитку всіх етнографічних груп названих у цій книзі. Тим більше, що й індогерманську спільність тепер розуміють більше як спільність головно мовно-язикову. Слід піднести ще й той факт, що в одному розділі ріжним народам віддається неоднакова увага: про Білорусів 2 сс., про Румунів і Албанців по 16 сс., про Німців 43 сс., мало присвячено уваги західньо-фінським народам; На Кавказі — про Грузинів 73 сс., про турецькі народи 9 сс.

Таку саму нерівномірність бачимо і в покажчику літератури, де західньо-європейський, а особливо німецький матеріал рішуче переважає, хоч автори самі зазначають, що східня Європа має більший інтерес для етнології.

Матеріальній етнографії віддано більше уваги ніж моментам життя соціального і духовного. Господарство і матеріальний побут домінують в описах. Народня словесна творчість, навіть її найстарші верстви, не звернули на себе уваги авторів. А вони могли б кинути світло і на деякі моменти життя соціального та духовного. Звичаї і обряди опрацьовано дуже мало, обрядовий календар ледве зачеплений в кількох місцях.

Нарешті, як певну неувязку з усею роботою, згадаю наведені вище дитирамби творчому, винахідливому, позачасовому духові, як рушійній силі культурного життя, в кінці Габерляндтової статті про народню культуру Європи в історичному розвитку. Це не пасує до ідеї еволюції в етнології.

Проти авторів можна висунути також те, що вони мало обзнайомлені з східноєвропейськими етнографічними працями. Особливо помітно це і на матеріалі українському, над яким спинимось иншим разом докладніше, з огляду на те, що він має для нас спеціальний інтерес.

Все це одначе не повинно позбавляти значіння цієї роботи, як першої спроби широкого синтетичного курсу європейської етнології. Тому мусять вона знайти високу оцінку, як видатна подія у європейському народознавстві.

Тодор Гавриленко.

Ксенофонт Сосенко, *Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера.* Львів, накладом автора, 1928, IX+349+2 нен.

Велика розміром праця К. Сосенка, складає лише перший випуск розрахованої на кілька томів (див. с. 327) розвідки про новорічний цикл української обрядовости й пісенности. Отсей перший випуск містить два відділи: «Проблем основи староукраїнських свят» (1—35) і «Староукраїнське Різдво—Коляда» (39—327). Наприкінці додано кілька екскурсів (про Корочуна і инш.), що являють собою доповнення до тексту книжки (324—344).

На початку автор з'ясовує завдання своєї студії: «дослідити етнокультурні первні, що склалися на ці свята. Основні задатки цих свят переходили свою культурно-історичну еволюцію, укладалися в культурні верстви, що витворилися з культурного розвитку внутрішнього та через чужі етнокультурні впливи. Переслідуючи отсі культурні наверхостовання — по нитці до клубка — моглиб ми дійти до їх найперших початків» (с. 1). Має автор і инше — ширше завдання, — вирозумівши історію цих свят «означити ближше культурно-релігійну основу давнього українського життя» (с. 2).

Так поставлені завдання в істоті речі не викликають заперечень.

Цілком натурально довелось авторові поставити на початку своєї праці вагальну проблему про походження українського народу та його культури. У розділі «Гіпотеза походження Українців та староукраїнської культури й релігії» (4—16) К. Сосенко досить вичерпно визначає вихідні точки, що правили йому за провідну путь до досліду над темою. Спираючись головним

чином на праці російського вченого акад. М. Я. Марра, він найперше висловлюється проти етнічної одности Слов'ян та гіпотези про «прарідню» їх. Далі за В. Шмідтом (*Völker und Kulturen*) автор говорить, що перше розселення скотарсько-номадних племен найстаршого округу вийшло з степів північно-середньої Азії трьома ріжноплеменними групами: північно-східною (палео-азійські й уралалтайські племена), середньою індоєвропейські або арійські) й полуднево-західною (семітські й хамітські). Вітчизною середньої групи був північний Туркестан та *Südrußland*. «Отся середина група стикалася прямо з народами північно-східної групи: народи цієї середньої групи завчасу увійшли в звязки з неолітичним рільничим центром Туркестану і зналися на рільництві ще як спільна громада в своїй правітчині. Звідтам подалися ірансько-арійські народи (Меди, Перси, Инди і прч.) на полудневий схід—Туркестан, Персію й Індію, відтак на Кавказ та Малу Азію: а друга сильніша й ширша струя залляла Європу, заставши всюду автохтонів з культурою первісною або вторичною, а також подекуди й високі культури. Скити, Траки, Ілірці, Альбани, Пелясги, Греки, Італці, Кельти, Славяни, Литовці, Германи—мали бути у тій повени. Автохтонам принесла вона впливи своїх мов та культур, що пізнати по новіших дослідах мовних, антропологічних та культурних, які вказують на присутність автохтонних елементів» (с. 7).

Підсумовуючи в такий спосіб досліди В. Шмідта, К. Сосенко у вигляді запитання каже, що приходці мабуть засимілювалися з аборигенами, ці ж аборигени й були «прототипом» Українців. Отож виходить, що Українці були аборигенами винищих українських територій. Щоб підперти оцю гіпотезу, переказує автор ще й другу теорію—акад. М. Я. Марра—про ролу в творенні культури «третього етнічного елементу»—яфетичного, який залюднював і Кавказ, і Малу Азію, і Палестину, і Єгипет і всю Європу—в тому числі Україну (Пелазги, Етруски, Лігурійці, Іберійці, Баски і т. п.). Скити рівно ж належать до цього третього етнічного елементу. Засновуючись на поданій у акад. Марра етимології слова Русь—Расски, Расени, Руні—цеб-то ті ж самі Яфетиди, К. Сосенко говорить про передісторичний побут Слов'ян і Староукраїнців між Чорним Морем, Кавказом і Каспієм. Зв'язок Староукраїнців з найдавнішими племенами Чорного Моря, М. Азії—Яфетидо-Скитами, Медами й Вірменами, на думку К. Сосенка, змушує звернути в тому самому напрямі також досліди над культурно-релігійними феноменами.

Теза про «постійне перебування Староукраїнців на теперішній території в преісторичних часах на кілька тисячів літ перед нашою ерою» (с. 11)—є основою в праці К. Сосенка. Потвердження цієї тези він знаходить і в дослідах археологічних, з епохи палеоліту почавши. Отож «життя українських предків через тисячоліття постійно на тих самих землях і географічне положення українських етнографічних областей, з фалістим, лісостеповим тереном на полудні, з горами Київщини, з багністим та лісистим Поліссям, на заході з Карпатськими горами, на полудневім сході... в Кавказьким Підгір'ям, сприяло ізолюваному життю українського народу в спокійних обставинах та самохтній ізоляції того життя в часах народних небезпек; а тим самим сприяло нормальній культурно-історичній еволюції Українців на кожній ділянці людського життя: релігійній, суспільній та господарській. Автохтоное життя пособлювало витворенню в народі культурного консерватизму та відпорности на чужі культурні впливи. Все те повинно було витворити власний український світ, окремий культурно-історичний округ» (с. 11). У такий спосіб до України пристосовує К. Сосенко Шмідтову теорію про культурні округи. Українській культурно-історичній округі, на його думку, підпала полуднева й почасти північна Слов'янщина.

Багато уваги присвячує автор іранським впливам на Україні. За близьких до Іранців вважає Кімерійців, напади Іранців на Україну фіксує (за Ноп-

mel'em) ще до половини другого тисячоліття до Христа, гадає, що Геродотові Скити були не Скитами, а Іранцями, підкреслює помічення іранізмів у топографії південної України (Фасмер, Ростовцев), посиляється на свої власні помічення пад назвами рік, місцевостей і гір на Україні. Іншим впливам (Болгари, Хозари, Турки, Печеніги) Сосенко² не надає великого значіння — іранський вплив, на його думку, основний і тому за найперше завдання своєї праці ставить він виявлення іранізмів в українській релігії — найперше в різдвяному ритуалі.

Такий, коротко кажучи, історично-культурний вступ К. Сосенка. З нашого боку цей вступ викликав би такі зауваження. По-перше щодо теорії акад. М. Я. Марра. Ця теорія викликає в більшості сучасних учених переважно притаєні глузування. Більшість українських і російських учених цілковито ігнорують яфетидологічне мовознавство, і це є дуже рідкий випадок, коли ми в сучасній студії зустрічаємо поважне ставлення до нової теорії. Не беручи на себе завдання ні спростовувати ні стверджувати ідеї акад. М. Я. Марра, зауважимо, що К. Сосенко використав його теорію цілком формально — головню лише для доказу автохтонности Староукраїнців на сучасній їхній території, а тим часом сутність нової теорії полягає не в будь-яких певних висновках, яких ще досі немає й бути не може, а в методі дослідження. Всі свої досліди акад. М. Я. Марр базує на порівняльній граматиці яфетичних мов, які він поділяє на кілька розгалужень. Ця порівняльна граMATИКА є антитезою до пануючої в науці граматики порівняльного мовознавства індоевропейських мов й має свої правила, відмінні од відомих прийомів порівняльного мовознавства. Але ж ці прийоми, власне кажучи, не мають іще систематизованого формулювання, не вийшли ще за межі наукової лабораторії Академії Матеріальної Культури, де розроблюються. Широкий загаль може мати про ці прийоми лише приблизне й неточне уявлення — на підставі наведених у тій або іншій праці прикладів.

Наукова оцінка Маррової теорії, власне кажучи, є передчасною, аж поки не оголошено буде систематичного курсу методології й порівняльної граматики яфетичних мов.

Поки ж що намічено такі основні лінії розвитку мов. Відкидається наявність на світанку людства єдиної мови. Навпаки — визнається за основу плюралізм мов. Людство у своєму розвитку йде не від єдиної мови до багатьох, а навпаки — від багатьох до єдиної. Цей процес ще далеко не закінчився, але, пророчить акад. Марр, він дійде свого завершення. Індоевропейські мови виникли не з єдиного праїндоевропейського язика, а в наслідок схрещення різних яфетичних мов Європи¹). Сім'ї мов, зокрема індоевропейська родина мов, є пізніше утворення, прояв певного історичного процесу, який веде від споконвічного плюралізму до об'єднання. Марр каже, що різні види мов взагалі виникають у наслідок «схрещення різних племен, що саме зародження людської мови має передпосилкою схрещення різних племінних видів, що через схрещення виникали не тільки нові формально види одної й тої ж самої родини мов, але й нові типологічно, по природі своєї структури, мови, особлива, здавалося б, так звана, расова сім'я мов»²). Нинішнє розташування рас, племен і народів не має ніякого значіння для встановлення доісторичного розселення. Різні мовні райони мають для акад. Марра лише типологічне значіння — допомагають датувати формації типологічно різних епох. Для з'ясування преісторії античних мов він звертається до Пелазгів, Етрусків, але типологічно для нього в даному разі не менше важною є і баська і інші мови. З тою ж метою раз-у-раз звертається він і до Кавказу, який для нього в питаннях до-історії «не територіальна величина, а плоскінь культурно-історичної дати»³).

¹) „Новый Восток“, 1924, кн. 5, с. 306. ²) Ibid., с. 311. ³) Сообщения Гос. Ак. Мат. Культуры І. Ленингр., 1926, с. 37.

У грецькій мові акад. Марр шукає елементів культури Яфетидів і присвячує спеціальну статтю «Яфетическим названиям красок и плодов в греческом» (Изв. Рос. Акад. Ист. Матер. культуры, т. II, с. 325—331). Він говорить про спорідненість матеріальної й духової культури (українська й грузинська музика) «юга Росии» з Кавказом, про яфетичне походження Купала й спільну основу вавилонських мітологічних уявлень про Иштар в уявленнях про русалок (за В. К. Шилейком) й, нарешті, на підставі порівняння легенди про заснування Києва з аналогічною, розповідженою Зенобом Глаком, вірменською легендою об'являє оповідання літописця яфетичним.

Коли йти за теорією Марра, то, досліджуючи передісторію української культури, треба б шукати джерел її десь у Скитів та інших народів нашого півдня, а з методологічних міркувань, притягати і дані культур інших «яфетичних» народів, шукаючи споріднених типологічно елементів. Так він власне і робить, звертаючись до Кавказу.

Щось зовсім инше бачимо ми в К. Сосенка, який часто посилався на ак. Марра, а тим часом працює зовсім иншою ніж у Марра методою. У нашій культурі шукає він іранізмів, Іраном вимірює її давність, навіть легенду про заснування Києва, за Марром яфетичну, визнає іранською (с. 15). Тимчасом правдиве розуміння Маррової теорії змушувало б звертатися не тільки до Ірану, а до яфетичного Кавказу. Лінгвістичну методу акад. М. Я. Марра треба було пристосувати спеціально до історії релігійних уявлень, не обмежуючись єдиною міркою, «гібридною» культури Ірану (такою є ця культура за Марром).

Твердження про перебування Староукраїнців на теперішній їх території протягом тисяч років слід було перевірити, взявши на увагу ті кліматичні зміни, які перетерпівав наш український південь протягом тисячоліттів, зміни, які скеровували рухи народів світу. Спіратися ж на археології неможливо, бо ніяк не можна довести, що археологічні знахідки стосуються саме до наших предків. Далі наваряд чи можна змальовувати історію наших предків так іділічно нерухомою, так спрощено, як це намагався зробити К. Сосенко.

Минаємо розділ «Культурно-релігійні впливи старинного Сходу і Полуддя» (16—23), де дається характеристика провідних ідей релігії полудневого сходу (використано праці Нордена й инч.) та вказано аналогії головним чином в обрядах східної й західної церкви.

У розділі — «Староукраїнський святочний календар. Його схожість з календарями народів природи. Аналогії староіранські і ріжняці» (29—35) пояснюється висловлена в цьому заголовку теза. Староукраїнський календар є витвором народнім. Доказом культурної старинности календаря й вірувань українського народу, є, на думку К. Сосенка, те, що цей календар схожий з іранським передьвестійським, який виявляє первісну релігію природи іранського народу, бо не нагадує нічого з «теологуменів дуалістичної віри голошених Заратустрою». «Наколи ж. зауважує автор, староукраїнський календар окажется при тім оригінальним, своєрідним і автохтонним, то його старинність прийвиться тим більше» (с. 30).

Ці тези розкривають одночасно і прийоми, за допомогою яких К. Сосенко в своїй праці має виявити найстарші зав'язки свят Різдва й Щедрого вечора, й одночасно є схемою головних його висновків.

Маяючи староіранський релігійний світогляд в цілому й у тій його формі, що виявляється в відповідних до українських різдвяних та шедровечірніх піснях і обрядах, немов би за одиницю виміру старовинности й примітивізму наших релігійних уявлень, К. Сосенко багато місця присвячує характеристиці іранських релігійних уявлень та раз-у-раз робить зіставлення їх з українськими. Подібними видаються йому іранський і український календарний святочний цикл. Східня церква протиставила іранським свої релігійні свята, щоб заступити старий культ новим. Автор ілюструє це положення,

але не доводить його, не обговорює докладно проблему походження християнства. Для його досліду більше значіння мають паралелі іранських свят з українськими. І в Українців і в Іранців убачає він спільність культу світо-творчого принципу й творця, сотворення неба й води. Цей факт, на його думку, не свідчить про обоїльні впливи, а лише «про первісність культу вродженого всім первісним народам» (с. 32—33). Тільки солярний принцип, у в основі чужий українським святам, вважає К. Сосенко за наслідок впливу Іранців (с. 31). Український святочний календар більш-менш відповідає іранському. Так ось основою української Коляди й Щедрого вечора є оспівування зродження води, її животворности й благодатности. Це в нас виявляється так яскраво, що навіть основну ідею свята староіранського глибше можна зрозуміти через порівняння його з українським. Проявляється в українським Різді і спільна з староіранською тема сотворення світа — зв'язат земних і їх розмноження, сотворення неба і взагалі культ Творця. Доказати ці твердження К. Сосенко ставить завданням другої частини своєї книжки. Щоправда, стверджуючи подібність релігійної ідеології Ірану й України, К. Сосенко все ж таки в кількох місцях своєї праці старається підкреслити і окремішність української культурної округи. Заперечуючи до певної міри сам собі й теорії Шмідта він для цього виставляє зовсім другорядні моменти, напр. те, що український передріздвяний період є довший і припадає в далеко пізнішим реченці, ніж іранський (40).

Минаючи численні подробиці, ми навели найголовніше, що характеризує методологічну позицію К. Сосенка, Як бачимо, мірою старовинности, примітивізму релігійних уявлень є для нього первісна, на його думку, релігія знов таки Ірану. Думка — не нова. Вона повертає нас до вже перейдених шляхів української й західньо-європейської науки, до часів панування в науці школи мітологічної, для якої авторитет Сходу щодо примітивізму уявлень був конечною презумпцією, вихідним моментом аналізу історії європейського релігійного світогляду. Але ж наш автор на працях мітологічної школи не спирається, ні праці Грімма ні Афанасєва він не використовував, а йшов старими шляхами можна сказати самотужки. Річ одначе не в тому, що К. Сосенко ніби-то відновлює старі прийоми наукового досліду, бо ж не всякий новий шлях обов'язково певніший за старий: повернення до старих гіпотез, старих методологічних прийомів зчаста давало в науці добрі наслідки.

Не можна мати нічого і проти вишукування іранізмів у нашій культурі, оскільки стичності наших предків з іранськими народами доведені, а сама проблема виявлення культурних взаємин між Слов'янами й Іранцями в сучасній науці раз-у-раз ставиться й безперечно є на часі. Головна помилка К. Сосенка полягає, на нашу думку, в тому, що він без достатніх підстав за мірку до оцінки примітивізму староукраїнського релігійного світогляду вваж саме іранський в його розвинутій, складній формі, а не який інший. Та й того мало, — обидві релігійні системи К. Сосенко майже ідентифікує. Виклад староукраїнської релігії дає підстави думати, що взагалі українські релігійні уявлення по суті мало чим різняться від іранських, для релігійної системи власне української зрештою не залишається майже нічого.

Приводом для такого впливу авторових логічних міркувань було, як видно, те, що в книзі W. Schmidt'a і W. Koppers'a «Völker und Kulturen» (Erster Teil, Regensburg, 1924 (?)) про Іранців, Слов'ян і інших народів говориться в розділі, присвяченому особному культурному колові — патріяль-хальному-великобродинному (Der vaterrechtlich grossfamiliale Kulturkreis, сс. 194—200). До цього культурного колову Шмідт відносить скотарські номадичні народи і вважає, що вони об'єднуються в одну групу з погляду соціологічного, з огляду на господарство, матеріальну культуру й різні галузі духової. Культурний колов степовиків-номадів Шмідт відносить до первісних культур (Urkulturen). За Шмідтом К. Сосенко оповідає про розселення

степовиків між иншим і на європейських просторах (див. наведену у нас вище цитату). Кажучи, за Шмідтом, що приходці мабуть засимілювалися з аборигенами, цеб-то не індоевропейськими народностями, що жили раніш у Європі, він не досить зважує Шмідтове міркування, що ці аборигени власне належали до інших ніж приходці культурних кругів (патріархально-тотемістичного, чи то до екзогамно-матріархального). Отож, коли стояти на Шмідтових позиціях, то треба було пильнувати відрубніше розрізняти культуру приходців від культури аборигенів — Староукраїнців, як їх іменує К. Сосенко. Майже ідентифікуючи іранський релігійний світогляд з староукраїнським, К. Сосенко таким чином, власне кажучи, відступає від Шмідтових теоретичних позицій. Не знайшовши в свого учителя викладу релігії Ірану, наш автор удався до праць іранологів. Треба проте пам'ятати, що В. Шмідт на доказ однотипности завжди бере також факт однаковости соціальної структури та, як і Гребнер (*Methode der Ethnologie*, 1911), керується в означенні культури правилом про многоту спільних між громадами одного культурного кругу рис. Зважує він і дані з господарства й матеріальної культури.

Припустимо одначе, що для доказу однотипности культур не такі вже важливі всі ці правила, крім одного — спільности релігійного світогляду.

Огож навіть і тоді ми не поставимо знак рівности між Іраном і Україною. Розвинений культ творця світу не є властивістю українського релігійного світогляду. Коли б К. Сосенко вдався до праць про слов'янську мітологію, праць, які у всякому разі заперечують наявність у нас монотеїзму та ставлять під сумнів багатьох богів, то його зразу вразила б неподібність староукраїнської «культурної округи» до тої, яку представляє Іран у освітленні самого К. Сосенка.

Уже цих наших зауважень здається буде задосить, щоб виявити помилковість основної засади К. Сосенка. Він скористувався теорією В. Шмідта так само невдало, як невдало притягнув теорію Марра.

Системи методологічних прийомів обидвох цих учених ми не пізнаємо в методі дослідження К. Сосенка.

Обговорені в нас розділи накреслюють лише основні засади досліду — елементи доказу положень тут мають значіння ілюстративне. Навпаки в другій частині всі зусилля К. Сосенка зосереджено власне на цих доказах, бо автор виходить тут з конкретного матеріалу.

Починається дослід з опису передріздвяного святочного часу, супроводженого аналізом так обрядів як і колядок. Спеціально спинається автор на святому вечері, на матеріалі про дідуха-корочуна, на коляді, на святі збору, найбільше ж уваги присвятив аналізі мотивів колядок та шедрівок.

Як відомо, описів колядових та щедровечірних свят, записів колядок на Україні зроблено дуже багато. Живучи мабуть у провінції, автор не міг притягнути ширшого матеріалу, — він базувався найбільше на двох томах «Колядок і Шедрівок» В. Гнатюка, «Трудах» П. Чубинського, підсумку акад. М. С. Грушевського в «Іст. укр. літ.» т. I, збірці В. Шухевича («Гуцульщина»). Що й казати, у цих виданнях є досить матеріалу для аналізу, але все ж таки відповідальна праця, розрахована на кілька томів, вимагала б притягнення більшої кількості сирового етнографічного матеріалу. Поруч із цим одмітити слід, як позитивну рису, вужиткування в автора його власних етнографічних спостережень — записів. Ці помічення, якщо б навіть не прийняти висновків, будуть завжди мати значіння, як сировий матеріал.

Так само мало відомо К. Сосенкові теоретичних дослідів про різдвяний цикл обрядовости. Крім згаданої праці акад. М. С. Грушевського він посилається ще на Потебню й Веселовського, на Петрушевича (праця про Корочуна) та на розвідку К. Голя — *Der Ursprung des Epiphanienfestes* (Sitz. V. d. preuss. Ak. d. Wiss. 1917). Всі ж інші праці, хоч би ті, які ми обговорили в статті «Провідні шляхи дослідження обрядовости новорічного циклу»

(«Перв. Гром.», 1927, 1—3) або ж одна з останніх, польська, В. Клінгера, залишилися нашому дослідникові мабуть зовсім невідомими. Знов же і до цього спричинилися умови праці на провінції, а тимчасом для великої монографії про українське Різдво досвід попередників міг би мати значіння. Вражає певна нерівновага в використуванні дослідних праць. Широко використано студії про далекий Іран і так мало — про з'явища ближчі до місцевих українських.

Ми не маємо змоги крок за кроком стежити за системою доказів і всіма тими висновками, що є в великій праці К. Сосенка. Спинимось тільки на способах доказу основних його тверджень.

Аналізуючи паралелі староіранського й староукраїнського календаря, К. Сосенко вважає, що колишні взаємини обох народів спричинилися до спільного розвинення релігійних ідей та утвердження реченців свят. «Релігійні настрої селян як староукраїнських, так староіранських з приводу щасливого посідання худоби мусіли бути тотожні, тому й теми й речинці свят були подібні» (с. 41). Гадаємо, що стверджувана в К. Сосенка подібність не така вже виключна — паралелі можна було знайти і в інших народів, але ці паралелі, як і іранські, не свідчать про генетичний зв'язок. І в українських і в іранських святах автор вбачає ідею славлення й вдячності Творцеві. Ми вже заперечували проти приписування цієї ідеї Староукраїнцям. Деталізуючи докази, К. Сосенко посилається на цілий відділ колядок у збірці В. Гнатюка (с. 41), а далі докладно спиняється на звичаї вносити до хати сніг ішениці — діда, дідуха, який ставиться на покуті, в той час як сіно (дідух) ровстелюється по столі й землі. Можна було б тлумачити дідуха реально — як символ збору врожаю, але К. Сосенко йде не цим шляхом — він вважає дідуха за мітичну постать, за символ прадіда, батька первісної рідні, перед якою приносяться жертви. «Колишня думка про прадіда, як добродія і спасителя народу відживає в ідеї народження Спасителя Ісуса Христа» (с. 66). «Постать прадіда нарід зображує поодинокую і посеред рідні... Прадід це місяць, небесний господар посеред астральної рідні» (с. 67). Далі наводяться такі колядки, як напр.:

Ясний місяць — пан господар,
Ясне сонце його жона,
Ясні зірки — його діти.

Такий спосіб доказу не залишає в читача ніякої певности, що ці всі колядки мають будь-яке відношення до дідуха-прадіда — найвищого ества.

В одному з дальших розділів (72—75) говориться, що найвище ество змішується в прадідом (в колядах говориться тільки про господаря) і в цьому вбачається відблиск первісних уявлень. Але ні в даному разі, ні у всіх інших ані слова не говориться про походження цих колядок, чи є вони раннім, чи, може, пізнішим витвором.

Аналогічно переведено аналізу постати Корочуна — теж споконвічно-мітичної на думку К. Сосенка. Корочун і дідух це за Сосенком одно й те ж саме (див. сс. 75—81).

Не погоджуючись з мітологічною теорією, яка відбивається в цих і в інших місцях студії К. Сосенка, гадаємо, що, перше ніж проголошувати нових богів на українському олімпі, треба було навести довідки в сучасних розправах з мітологією, які дуже обмежують число українських олімпійців.

Надзвичайно багаго уваги присвячує К. Сосенко культові місяця й зірок у передріздвяних і різдвяних та щедровечірніх обрядах та колядках. На астральному культі оперта різдвяна ідея й різдвяна містика з вогнем і водою (с. 51). Добір матеріалу про пошанування в нас вогню й води має безперечний інтерес, з нього можна зрештою скористатися в дальших дослідях. Зле тільки, що автор раз-у-раз робить неможливі висновки й без критики джерел, цитуючи колядки, зовсім не вважає на те, чи дана коляда є старовинною, чи то вона пізнього походження (з християнських часів).

«Провідною ідеєю» свят Різдва й Щедрого вечора є за К. Сосенком не культ вогню й води, а «культ астральних світил». «Переконаємося і з розгляду колядок і щедрівок про те саме. В цих піснях є дуже багато культа світла і вогню, але вогонь українського культу є мітологічно іншим ніж згаданих народів, — це є вогонь астральний і сила астральна — місяця, сонця і зорі, яким приписує український нарід світотворчу роботу в почині світа і неустанну творчу акцію опісля. І творчість води припускає нарід небови, а окремо місяцєви і зорі і мабуть тому лучить вогонь і воду разом» (47). Можна було б, ідучи крок за кроком у слід авторові, сперечатися проти способів тлумачення в автора чи то відповідних колядок, чи обрядів. Святі Юр і Дмитро мають свої символи — списи. Юр пробиває копієм змія. «Змий в мітології світа є символом місяця (посилання на акад. М. Я. Марра), копія (кінєць) списи своєю подобою нагадує вузя і може бути його символом» (51). Автор зовсім не помічає, що має до діла з святими цілком нового походження на Україні, й можна дивуватися, як на підставі подібних фактів можна робити реконструкцію прастарого астрального культу. Зустрічаємо і такі твердження: «Найвизначнішими астрально-релігійними ідеями на св. Вечер приваляється отсі: 1) небесна тріяда, яка виступає в двоякім виді: місяць, сонце і дощик, або місяць, сонце і сам Господь — і є властиво культом Господа в астральній глорії; 2) астральна трійця, що є символом астральним попередньої; 3) астральна двійця: місяць і зоря як божі посланці до народу. Як астральну двійцю і окремий об'єкт можна уважати місяць і сонце в небесній тріяді. Всі тоті небесні групи зображають символічно Господа, котрого всею душею і серцем прагне нарід видіти гостем у себе на св. Вечер і на тайній вечері» (114).

Отсі свої твердження автор ілюструє на прикладах колядок, але знов же і тут зовсім не помічає, що має перед собою християнізований колядочий репертуар.

У книжці можна знайти ще тлумачення вузя, як люнарного символу, святатовічньої риби, як символу місяця. Пирого, голубці — теж символ місяця.

На всіх цих і інших подробицях, на широких зіставленнях з Іраном і іншими країнами ми не можемо спинятися. Скажемо тільки, що, на нашу думку, культів місяця, як прадавньому, не можна надавати такого великого значіння. Міркування на цю тему ми вже висловили у ст. «До системи поняттів часу у Слов'ян». Не можна також усе в нашій поганській релігії розглядати крізь призму монотеїзму.

Гадаємо, що в українській обрядовості, викриваючи найстарші її основи, треба шукати не люнарного культу, не жертв і богів, не пошанування найвищого ества, а найперше сезонних рис.

Стоячи принципово на іншому, ніж К. Сосенко, ґрунті ми тим часом зовсім не вважаємо, що розв'язати загадки, які криються в різдвяній обрядовості, можна тільки тим шляхом, який пропонуємо. Думаємо, що вживаючи й інших методологічних прийомів, можна багато дечого в'ясувати. Появу на Україні праці заснованої на теоріях акад. М. Я. Марра, В. Шмідта, ввагалі кажучи, можна б вітати, хоч би в тої причини, що нові теорії вимагають перевірки на конкретному матеріалі й тим способом виявляються їх правдиві й помилкові засади. Гадаємо одначе, що праця К. Сосенка не може претендувати навіть на таке значіння в науці, бо, як сказано вище, послідовно не переводить ні Маррових ні Шмідтових принципів. Все ж таки український читач у новій великій книжці про різдвяний цикл обрядовості може знайти дещо цікаве для думання. Найперше — самі теорії М. Я. Марра та В. Шмідта, на які К. Сосенко один із перших звернув увагу українського читача. Друге — це явний фактичний матеріал, обговорений у книжці. Можна не погоджуватися в тлумаченням його, але ніяк не можна відкидати інтересу порушених проблем, — тих, що ми вичислили, і інших. Так ось наявність

слова коляда в Абхазців і у інших народів, яку підкреслює автор, примушує задуматися над питанням, чи дійсно можна вважати термін коляда за переклад латинського слова *calendae*. Може слід тут убачати давніші місцеві джерела. Це останнє твердження стояло б у згоді з теорією акад. М. Я. Марра. Цілком своєчасно поставив К. Сосенко і проблему станового та полового поділу, як вона виявляється в колядках (с. 181—197; використано працю Шурца — *Altersklassen und Männerbünde*). Має інтерес розгляд поодиноких мотивів космогонічних колядок і багато іншого. Корисний і поданий на початку список цитованої в кн. літератури (с. VII—IX).

Все ж таки користуватися новою українською працею можна тільки з великою обережністю. Знецінює її не так патріотичний тон, що бренть од початку до кінця студії, як застарілість методологічних прийомів і тенденційність. Адже автор приєднався до тої з сучасних європейських течій, яка намагається зробити етнологію правовірною наукою згідною з християнською доктриною. Одну з праць цього типу (Шебести) докладно проаналізовано в ст. К. М. Грушевської «До нових матеріалів про первісний монотеїзм» у попередньому числі «Перв. Гром.» (105—116); з повною підставою одмічено її тенденційність. Як і Шебеста в Семангів, так К. Сосенко в українській культурі споконвіку вбачає зародки релігії найвищого ества і тому з таким релігійним замилюванням ставиться до нашого народу. Цю ідею, на його думку, мали всі народи на найглибшому, найстаршому ступні їх розвитку. Первісна людина була таким чином християнином по суті, по-діточому панувала єдиного творця світу. Християнство тільки розкрило їй очі, скерувало її на правдиву путь. Отсе власне намагався К. Сосенко ілюструвати на українському матеріалі. Доводиться констатувати невдачу тенденційної розправи: йти до своєї мети авторові довелося ціною вільного оперування фактами. Він перейнявся тою самою, чужою справжньому науковому дослідженню тенденційністю, що шкідливо відбивається й у дослідах австрійської школи. Але ж у працях Шмідтового напряду ми бачимо і корисний добір матеріялу і цікаві спроби класифікації культур, тощо. Українська праця, на жаль, виявила далеко менше оригінальних спостережень і є лише наслідуванням.

З зовнішніх прикмет видання трохи вражають незвичайні звороти мови (це позначається і в заголовку) та прикрі помилки (особливо в іменах і назвах), що заважають при читанні.

Книжку видано авторовим накладом — без апробації наукових закладів.

Кость Копержинський.

Ал. Шлюбські, Матар'яли да вивучэння фо ѡклёру і мовы Вітебшчыны. Інститут Беларускае Культуры. Адзел Гуманітарных навук. Катэдра Етнографіі. У Менску, ч. I 1927, сс. 187; ч. II, 1928, сс. 259.

Білоруський нарід, уперто додержуючи старих звичаїв, до цього часу зберіг багато старого, часто зовсім забутого в інших народів, і цим являє ще широкое поле для етнографічних спостережень і дослідів. Роботи попередніх білоруських етнографів на Білорусі, хоч і які вони значні, далеко не вичерпали всього матеріялу, а тільки намітили провідні шляхи для дослідів, до яких уже планово й систематично взялася Катедра Етнографіі Інституту Білоруської культури, нещодавно реорганізованого на Білоруську Академію Наук. У серії робіт Катедри є й Матеріяли Ал. Шлюбського (друга і п'ята книги в серії «Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах»).

Матеріяли охоплюють лише Вітебщину — район чималий і далеко нерівномірно представлений у записах.

Самий принцип — порайонного дослідження — цілком правильний і заслуговує на всяку увагу: виходити з меншої, але докладно, сказати б інтензивно дослідженої етнографічної території і поширювати її охоплюючи сумежні тери-

торії, як то почав від кількох років робити ва України Кабінет Примітивної Культури. Так переведені досліди, крім повноти, неможливої в роботі на випадкових територіях, у майбутньому дадуть змогу намітити й провести етнографічну районізацію країни.

У першій томі маємо вступ і сім розділів: замовлення (сс. 13—41), колядки (сс. 43—56), запусні пісні (сс. 57—63), веснянки (сс. 65—94), русальські пісні (сс. 95—99), купальські (сс. 101—133) і робочі (сс. 135—174). Всі розділи складено за одним планом: на початку дається бібліографія попередніх збирацьких праць з даної галузи, потім звичаї і нарешті тексти. При русальських піснях звичаїв не подано. У розділі пісень робочих згадується лише про обжинкові звичаї і толоку, а підрозділ текстів містить пісні обжинкові, толочні, пісні з роботи коло льону, плитів, і пастушу пісню. В кінці подано абеткового покажчика до пісень, покажчика пісенних сюжетів та географічного (сс. 177—187).

У другому томі маємо три відділи:

1) Хрестинні пісні (сс. 3—23) з підрозділами: а) Хрестинні звичаї (сс. 5—6), б) Тексти хрестинних пісень, усього 25 №№, в) Дитячі (властиво колискові) пісні—16 №№. 2) Весільні пісні (сс. 30—215) з підрозділами: а) Весільні обряди (сс. 30—114), де поруч описів звичаїв уміщено 168 пісень, б) Тексти весільних пісень (сс. 115—215)—232 пісні. 3) Похоронні голосіння (сс. 221—229) з підрозділами: а) Похоронні звичаї (сс. 221—222), б) Тексти голосінь, усього 15.

До кожного розділу подано бібліографію (подано її й до окремих пісень, чи групи пісень) і відомості, з яких сіл походять записи, та названо збирачів.

Останній розділ свідчить ще й про те, що Катедра Етнографії зуміла втягти в роботу чимало кількості робітників — записувачів, а записи свідчать про їхню кваліфікованість.

Ширше дозволимо собі спинитись на обрядовому матеріалі II тому. Це переважно пісні й голосіння зібрані від 1914 року й пізніше, причім домінуюча більшість їх — пісні весільні (500—557 №№). Це й зрозуміло, бо найбагатша на пісні обрядовість, безперечно, є весільна. Варто ще зазначити, що пісні далеко не однакового розміру — від 4 рядків до набагато ширших.

Підрозділи «Хрестинні звичаї» і «Похоронні звичаї» це невеличкі переліки нещодавно записаних звичаїв, а у «Весільних обрядах» подано ширші описи їх у кількох волостях; тут чимало епізодичного матеріалу. Перед текстами пісень зазначено, за яких моментів їх співають. Кожний із цих описів є тільки матеріал, бо ні один із них не може претендувати на повноту — надто вони неповні, як на багате на обрядові дії білоруське весілля. Підрозділи звичаїв занадто малі, особливо коли бачиш, що в окремих селах неминучо існують і інші звичаї, звязані з поданими. В описах весільних обрядів звертають увагу безперечно вказівки на *ius primae noctis*, які могли у послабленій формі існувати до останніх часів (сс. 80—81), ім надто мало місця приділено. Гадаємо, що навіть виконуючи такі завдання, як видання «матеріалів» варто було б хоч трохи чи у вступнім розділі, чи поруч подаваного матеріалу висвітлювати — які вірування народу і його минулі культурно-соціальні стани відбивають звичаї спеціально для того, щоб мало обізнаний читач, а головво сільський збирач, зміг краще в нім орієнтуватися.

Але основний матеріал в книзі — пісні. На жаль, хрестинні пісні й голосіння представлені непропорціонально мало. Що правда, хрестинна пісенність супроти весільної взагалі бідна, до того ж захована переважно в старших поколіннях, проте, мабуть, і меншу увагу на неї звернено, хоч на пильну увагу вона заслуговує. Варто б докладніше дослідити її в звичаях пострижень, що існують у Білорусів. Ще менше подано текстів голосінь — шкода, бо цей рід народньої обрядової поезії в Білорусів дуже поширений, різно-

барвний і не тяжко приступний. Білоруські голосіння, як і українські — імпровізація, але і в збірника попередніх білоруських етнографів, пр. Шейна, і в поданих тут легко побачити окремі усталені образи, які голосільниця вплітає в свою імпровізацію, сліди колишніх усталених текстів, вироблених професійними плачками й народом, які й досі в цілості переховалися у деяких інших народів, як у Росіян і Сербів. Подані зразки дають підставу твердити, що й на Вітебщині, уважніше і більше голосінь зібравши, можна б знайти чимало усталених образів, а навіть більшості усталених текстів. Взагалі, голосіння білоруські ще мало досліджені, а це шкода. Українська етнографія напр. маючи крім інших, монументальний збірник голосінь Іл. Свенціцького все ж відчуває потребу в дальших дослідах. Бажано було б, щоб записувачі зазначали ті моменти у похороннім обряді, за яких виголошувалися голосіння.

Найповніше в збірці представлені весільні пісні — 500 №№ що супроводять майже все весілля. Тільки, на жаль, не подано, крім кількох перезвяних — еротичних пісень, як не подано й цих звичаїв. Як що Катедра не має думки видати їх якось окремо, то можна вбачати в цьому небезпечний ухил, що може пошкодити розвиткові білоруської етнографії. Українська етнографія, що свого часу належної уваги на цей бік не звернула, пізніше почала відчувати цю прогалину.

Взагалі для українського етнографа слід відзначити, що багато пісень і звичаїв у цій досить віддаленій від України території, характером, а навіть текстуально, слово в слово, однакові з українськими, а це зайвий раз підкреслює потребу порівняльної аналізи їх. Прикл. пісні №№ 441 і 505 «Татаран, брацїтка, татаран» і «Ай і їдудам старий дзет».

Пова всім дим ми мусимо оцінити роботу білоруського етнографа високо, особливо відділ весілля. Звичайно, можна було б бажати, щоб були й ноти до їх, але ж понад 500 обрядових пісень, зібраних на одній тільки етнографічній території, пісень, серед яких багато високої художньої і соціологічної вартости — є значний внесок в білоруську науку. *Василь Денисенко.*

Ludvík Kuba, *Slovanstvo ve svých zpěvech.* Kniha XIV. Písňě Make-donské. Zpěv a klavír. Praha 1928.

Відомий слов'янський етнограф Л. Куба, здається, вже потроху доводить до щасливого кінця своє велике видання всеслов'янського збірника пісень, яке почалося ще в минулому столітті, сливе 45 років тому, а саме 1884 р. Сього видання нараховується вже коло 70 окремих випусків, а коли будуть випущені в світ ще і болгарські пісні — про се вже маємо згадку на 71 ст. книги, що ми тут розглядаємо, — то видання сього монументального збірника буде, мабуть, зовсім закінчено, а тим самим і головне діло усього життя сього славного збирача пісень, який дожив уже до 65 років (1923 р. святкувалося в Празі його 60-ліття. Див. друге видання книжки проф. І. Пати «Ludvík Kuba, Stručný náskres života a díla ze 4 obrázky a s podrobnou bibliografií». Praha 1926).

Може б ще треба було видати окремим випуском і «кашубські» пісні, як окремо ж вийшли серболужицькі. Але Кашубів деякі вчені причисляють до Поляків, хоча їхня мова й досить значно відрізняється од польської; може і Л. Куба держиться такого погляду, а так як він у польському відділі свого збірника головним чином використовував О. Кольберга, а у сього останнього кашубські пісні ще не були записані, то через те і в Кубиній збірці їх нема. Кашубська країна — єдина між слов'янськими, у якій Л. Куба особисто не був.

Випуск «Slovanstva» з македонськими піснями містить у собі 31 №№ на 80 сс., записаний майже цілком самим Л. Кубою; тільки 4 №№ записані іншими особами — Мокравьцем, Манойловичем і Джорджевичем. Тексти пісень

надруковані кирилицею і латиницею і супроважені чеським перекладом Я. Гудця. Текстові записи Куби македонських пісень інтересні і важні між иншим у тому відношенні, що дають лінгвісту і діалектологу деяку можливість вивчити, так би сказати, фізіономію наріччя македонських Слов'ян, як відомо, дуже мішаного, що до сього часу викликає ріжні більш менш суперечні погляди з боку вчених слов'янознавців.

Серби і Болгари особливо сперечаються між собою за те, до кого з них належить слов'янське населення Македонії щодо мови. Записи пісенних текстів Куби, на мій погляд, дуже нахиляють шальку терезів на користь болгаризму македонських Слов'ян, через те що рис болгарської мови в них значно більше ніж сербських. Інтересно що сей болгаризм підтримується не тільки словами текстів, але і самим характером пісенних мелодій, що більше споріднює їх з болгарськими піснями, ніж з сербськими. Сам Л. Куба так говорить про се в передмові до книги: *Při četných rysech a typech, společných i písním ostatního balkánského Slovanstva, vidíme odlišnosti, které je přirazuji (приєднують) k písním bulharským. Je to zejména rytmika...; Přibývá také legatových figur a frází, a spolu obohacování takových figur staccatovým živlem, přerývání slov. a t. d.*»

Лексичний склад пісенних текстів теж иноді більше говорить за їхній болгаризм, чим за сербизм. Розуміється се не відноситься до турецьких слів: їх кількість сливе однакова там і там; але напр. грецькі слова частіше зустрічаються в болгарській мові, ніж в сербській, бо Болгари підлягали більш міцному впливу Греків. Яке-небудь «киниса» (од грецького κινέω; див. № 14 «Ми киниса (вийшла) Кате одъ саран-отъ) дуже яскраво натякує власне на Болгар, а не на Сербів... *Есть в текстах пісень і слов'янські слова такі, що їх вживають тільки Болгари, а не Серби, напр. «кроткий» (кротко ягне див. № 23)*

Чисто народне походження пісень збірника не викликає ніякого сумніву. От тільки № 27 «Черняй горо, черняй сестро!», щодо тексту має характер якоїсь літературности, як і № 26, навіть модернізації...

Видана книжка дуже добре, навіть гарно, за щедрою допомогою самого президента республіки Масарика (*štedrým přispěním*), і взагалі робить на читача добре вражіння.

Андроник Степович.

Корній Червяк, Шляхта околицня на Коростенщині. Видання Коростенського Окр. Музею Краєзнавства. 1928, 20 сс. 1 ілюстрація.

Заходом Коростенського музею Краєзнавства вже три роки ведуться краєзнавчі досліді Коростенщини; як їх наслідок і з'явилась вище згадана ровідка про Волинську шляхту К. Червяка зі вступним словом директора музею Ф. Козубовського.

Етнограф К. Червяк спинився на одному із найбільш характерних шляхетських сел — с. Ходаки: життя мешканців цього села він і подає як зразок переходу од старого до нового побуту.

«Шляхта околицня на Коростенщині» має невеликих 5 розділів: 1) З минулого шляхти, 2) Чумацтво, 3) Хата, 4) Одежа, 5) З духової культури.

В першому розділі автор подає коротеньку історію шляхти на підставі добутих у місцевих шляхтичів документів, які зберігаються у Коростенському музею, і висвітлює їх культурно-економічний стан в минулому і сучасному.

Розділ Чумацтво дає нам картинку несприятливих природніх умов для хліборобства в с. Ходаках, що змушують селян удаватись до ріжних не хліборобських засобів, як гонка дьогтю, який вони колись розвозили в ріжні далекі закутки України. Залізнична конкуренція привела дьогтьярське чумацтво до упадку, а його заміняє поволі хмільництво. Жалко, що К. Червяк не оповів про способи пересування чумаків: чи їздили поодинці, чи валками, якими валками, якими возами, волами, чи кіньми? Нічого не говорить автор

і про інші важливі засоби до життя — як сушка грибів і ягід — черниць, що грає велику роль в економіці тих частей Полісся.

В другім розділі про хату автор, порівнюючи, сказав дуже мало, виключно зайнявся висвітленням типів хат с. Ходаків, яких він нараховує 7. Із них найхарактерніші і разом найдавніші і найрідші по-за Ходаками — це тип одно-і двохкамерний. Інтересний опис хати «з накотом», де стіни-зруб і дах творили одну цілість, без стелі й димаря — т. зв. курні хати, яких автор не зустрів сам, але із слів оповідача видно, що такі хати були в с. Ходаках літ 100 тому. Для впевнення, що цей тип хати міг існувати в цих місцевостях, автор наводить тимчасову хату в полі — курнінь — подібної конструкції, де господарі живуть підчас праці в полі цілими місяцями. Принагідно зауважу, що в описі куреня зазначено «лавки для спання» навкруги стін. В дійсності це не є лавки з дощок в справжньому розумінню цього слова, а так би мовити логовище у формі ясел, з дощок, або з плетіння, куди намощено сіна, або сухого листя. «В таких куренях, каже Червяк, є багато комах (насекомых)» — вираз не зручний, правдоподібно мав він на увазі паразитів, чим багаті взагалі будівлі лісної смуги. Також не вдало подає автор назву ватри «очаг» замість літературно українського «вогнища», або місцевого „багаття“. Із різних типів хат с. Ходаків є найбільш архаїчні двохкамерні без сіней, але їх нараховано тільки дві хати і т. Червяк каже, що це явище випадкове і немає аналогії в сусідніх селах. Треба відмітити, що в північній Волині хати однокамерні без сіней і без вивода трапляються дуже часто і це явище по моему не випадкове — це і є тип найбільш зближений до первісного житла Поліщука.

Хоч К. Червяк перед обговоренням «хати» і зауважує, що буде мова про матеріальну культуру Ходаківців, але з опису хати ми мало про неї довідемося. Автор не згадує ані про будівельний матеріал, ані про назви осібних частин хати, які напевно мають своє історичне і наукове значіння. Важливо було б подати процес будування не лише хати, а й інших холодних будівель, про яких немає згадки у розвідці. Також, крім одної згадки про килимарство, нічого не сказано про оздобу хатніх частин: сволока, дверей, одвірків, віконниць і про форми їх. Не сказано нічого і про прикраси хат: рушники, вибійки, перетички на іконах і столах, якими гоноряться поліська шляхта — а фіранки і квітки, на які налягає автор, на мою думку заслугують менш уваги. Це явище новіше і не характерне для даної місцевости.

На с. 20 є згадка про вплив нових течій на ходаківський побут. Він виявляється в тім, що на килимку, вимальованому на стіні, уже введено радянські зірки — виходить, що ходаківські шляхтянки, крім ткацьких роблять ще інші мальовані оздобы в своїх хатах, про які автор не згадує,

Гарно і докладно описана жіноча одежа; шкода, що не має згадки про чоловічу (крім шапки пояса і чобіт).

З обсягу духової культури автор подав дуже інтересний опис похорону з верхівцями, які відкривають похоронний похід з небіжчиком на саях навіть літом.

Підсумовуючи все вище сказане, доводиться висловити жаль, що розвідка, не вважаючи на багатство цікавого змісту, має характер уривковий і не дає нічого цілого, викінченого. Хоч це тільки популярна інформативна праця, але все ж в ній зачепив автор економічні і соціальні питання, що вимагають відповідного наукового висвітлення.

Читач бажав би більшої вичерпанности в дослідженню і заокруглення в описі того куточка пережитків української старовини, що досліджує К. Червяк у поліській шляхті.

Л. Шевченко.

Побут. Періодичний орган Всеукраїнського Етнографічного Товариства. Рік 1, ч. 1. Київ, Липень 1928 р., сс. 16. Рік 1, ч. 2—3. Київ, 1928 р. сс. 24.

З 13/І 1925 р. існує у Києві Етнографічне Товариство, що покляло собі за мету «сприяти розвитку етнографії як науки, досліджувати побут усіх народів, що залюднюють УСРР та сприяти створенню Центрального Етнографічного Музею» (Бюлетень ч. 1. 1927 р., с. 4).

Розпочавши свою діяльність року 1925, перейшовши певні етапи організаційного розвитку, поширюючи та поглиблюючи свою працю, це Т-во за новим статутом з 19/ІХ—27 р. прибирає назву Всеукраїнського Етнографічного Т-ва.

На початок 1928 р. Т-во нараховувало в своєму складі 320 чл., налагодило постійні звязки щодо збирання матеріялів з 13 округами України, налагодило й підтримує звязки з десятьма музеями на Україні, підтримує зносини та обмін матеріялами та виданнями з науковими установами України, РСФРР, Галичини, Австрії, Швейцарії. Практично тут пророблено таку роботу: зачитано доповідів-рецензій більше 80-ти, засновано курси для підготовки дослідників народнього побуту та переведено через них 26 осіб, організовано окремі етнографічні гуртки в різних місцевостях України.

Зазначені вище праці та ще декілька програм до збирання етнографічного матеріялу, а також «Записки Етнографічного Т-ва» кн. 1. Київ 1925 р.¹⁾ це літературний доробок в наслідок діяльності Т-ва за період його існування з року 1925 і по цей день.

«Бюлетень», а потім «Побут» є керівничим органом Т-ва, а тому його редакція вважає, що як керівничий орган це видання має допомагати в організаційній і науково-дослідчій праці на місцях, знайомити з завданнями й потребами науки етнографії, керувати науково-дослідчою працею, вносити уміння відповідно спостерігати й збирати з'явища народнього життя, вносити корективи в дослідчу працю, освітлювати цікавіші факти, знайомити з досягненнями нашої науки, окремих дослідників, інституцій, етнографічних гуртків, тощо (Побут, ч. 1. 1927, с. 1).

Виходячи з таких завдань і побудовано «Бюлетень», а за ним і «Побут» з 4 відділами: I. Статті інструктивно-керівничого та методичного характеру з приділенням певної уваги попереднім досягненням з поля етнографії та її окремим діячам. II. Матеріяли й розвідки. III. З життя самого Етнографічного Т-ва. IV. Хроніка.

Відділ перший є найпоширеніший, а разом з тим і найцінніший. Його складають, беручи разом всі 4 вищезазначені випуски, 10 статтів різного вначиння та різного розміру. Нариси Тарасенка М., Дзбановського Є. та Малинки О. змальовують окремі моменти з історії української етнографії аж до нашого часу, дня смерті М. М. Грінченкової.

Тарасенко в нарисі «В 150 роковини української етнографії» вказує на ті причини, що привели до зацікавлення старовиною, а саме: а) місцевий патріотизм, б) насущні потреби нової дворянської верстви, яка в архівних документах шукала обґрунтування своїх прав на дворянські привілеї, в) загальний інтерес до народности, що несміло позначався в тогочасній російській історіографії та літературі — це і привело до появи р. 1777 у Петербурві «Описанія свадебныхъ украинскихъ простонародныхъ обрядовъ». На думку автора «Описаніє» було виявом того внутрішнього процесу, що йшов серед тодішнього громадянства, що дав нам опісля праці Цертелєва, Максимовича та цілий гурт збирачів та дослідників народнього побуту.

З нагоди 10 р. з дня смерті Хв. К. Вовка подає Є. Дзбановський його коротенький життєпис. Не входячи в глибшу оцінку праці М. М. Грінчен-

¹⁾ Дивись „Первісне Громадянство“ 1926 р. вип. 1 і 2, сс. 143—144.

кової, що померла 15/VII—28 р., О. Малинка в нарисі, що присвячує їй, особливо підкреслює основну рису небіжчиці—її відданість громадській роботі, що завжди керувалася принципом: «коли цього хоче громада, хай буде так».

В. Заглада кажучи про «Систематичні дослідження над процесом змін в народньому побуті» (Побут, Рік 1, ч. 1. 1928, с. 6) подає ті напрямки, за якими переводити слід роботу. Ця стаття разом з видрукованою в Етнографічному Збірнику за 1925 р. кн. 1 «В справі дослідження міської людности» є цікава спроба подати програму для дослідів, що мають охопити населення міста та села.

У коротенькій замітці «В справі дослідження національних меншостей» Л. Шульгина підносить питання про те, що на часі є справа дослідження побуту інших народностей, що живуть на Україні. В. Камінський, розглядаючи «Звичаєве право України та справу його дослідження», звертає увагу на потребу дослідження останнього особливо тепер, коли будеться нове українське законодавство, що повинно щільно підійти до народніх мас (Побут, 2—3, сс. 11—13). В. Тропина в розвідці «Два списки закопаних скарбів» (Побут, 2—3, сс. 13—16), подавши коротенькі відомості, чому поширена серед українського народу віра в закопані скарби, та розглянувши рукописи чч. 305 та 306 Всеукр. Істор. Музею ім. Шевченка у Києві, скарактеризувавши їх з боку стилю й мови та порівнявши перший з списком проф. О. Ів. Ставровського, що його надруковано в Київ. Ст. за 1883 р. кн. VI—VIII, приходять до висновку, що проф. Ставровський користався зі збірника ч. 305 і тільки виправив у ньому мову. Рукопис ч. 306, що має назву «Опись кладамъ», на думку автора є запис народніх оповідань, переказів про клади, як вони зберіглися в пам'яті народу. Звертає автор увагу на той багатющій фольклорний матеріал, що є в рукописах та його незначну дослідженість.

А. Онишук вмістив три статті. Перша з них «Досягнення в царині етнографії після Жовтневої революції» (Бюлетень, Рік 2, ч. 1) підводить підсумки того що зроблено на X річницю Жовтня, зазначає ті несприятливі умови, в яких доводилося переводити працю, хиби методичного характеру.

Стаття «Уваги в справі систематичних дослідів над матеріальною культурою нашого села» є поширення одної з попередніх тез автора щодо хиб в попередній етнографічній роботі.

Остання стаття А. Онишука (на жаль не закінчена, а тому і трудно говорити про неї цілком) «Розвідки над народнім побутом» (Побут, ч. 2—3, сс. 3—10) має характер практично-методичних зауважень до збирацько-дослідчої роботи над народнім побутом.

Другу частину «Бюлетеня» та «Побуту» складають «Матеріали та розвідки». В Бюлетені ч. 1 1927 р. та ч. 1 1928 р. подані ті завдання, що над ними нині працює Т-во й збирає матеріали: а) про гуртову працю, б) дитячий переляк, в) комашку «сопячко», г) бишиху, д) знаряддя хліборобське за 80 років до нашого часу (Бюлетень ч. 1. 1923). Бюлетень за рік 1928, нагадуючи про попередні запитання додає до них ще і такі теми для дослідів: а) курінь, б) дерев'яний довбаний посуд, в) коромисло, г) ярмо, д) воскобойня, е) голка, ж) народні музичні інструменти, з) як здоровкаються ягоди, і) як карали колись і тепер, и) віспа. (Бюлетень ч. 1, 1928, сс. 14—16). Побут ч. I вже подає ті матеріали, що надійшли з різних місцевостей України. Методичний момент і тут переважає; подано запис М. М. Грінченкової, «Гадюка, як укусить» (с. 12). Побут ч. 2—3 подає вже більш складний матеріал: Іванова О. В., «Замовлення від пристріту (вроки) й переляку» та невеличкий етнографічний нарис Колесника О. М., «У знахарки».

Розділ III—У ВУЕТ—подає відомості, що про них ми вже говорили, кажучи про роботу Т-ва. Тут лише потрібно хіба сказати, що розділ цей повільно

зменшується в міру того, як організаційні питання в Т-ві уступають місце питанням методологічним та науковим.

Розділ IV — Хроніка торкається життя окремих етнографічних наукових установ України і Галичини, подає коротенькі некрологи П. Д. Демущького, Д. М. Щербаківського. В останньому ч. Побуту приділено місце й рецензіям на етнографічні видання — О. Малинки на «Українські народні думи т. 1 зі вступом К. Грушевської». В. Камінського «Jan Bystroń, Kilkanascie przysłów». Lud. Seria II, т. IV.

Переглянувши таким чином уважно зазначені вище видання Всеукр. Етнограф. Т-ва, доводиться констатувати, що вони мають на оці не стільки наукове розроблення питань з поля етнографії, скільки підготувати ґрунт для такої роботи. Впадає в око та дбайливість, з якою Т-во підходить до підготування нових кадрів дослідників-збирачів, подаючи практичні поради, стараючись виправляти і хиби, притягати до праці нові сили, нагадуючи майже в кожному числі свого видання про потребу збирати — досліджувати матеріяли.

Іван Сікало.

Karpathenland. Vierteljahrschrift für Geschichte, Volkskunde und Kultur dnr Deutschen in den nördlichen Karpathenländern. Herausgegeben von E. Gierach. Накладом Anstalt für Sudetendeutsche Heimatforschung. Reichenberg, 1928. 1 Jahrgang. Випуски 1, 2, 3, 4, сс. 192.

Сеї новий часопис, що закінчив перший рік свого існування, належить до тої хвилі краєзнавчої преси, що розлилася досить рясно по краях колишньої Австрійської монархії. Розбита Австрія виявилася дуже корисним ґрунтом для краєзнавства: втративши свою владу позицію в сій частині Європи, німецький елемент відчув стремління до концентрації свого національного життя і до закріплення своїх здобутків. В сих же настроях вивчення своєї народної культури, разом з сгремлінням її затримати як запоруку німецької національної єдності, являється природнім і безпосереднім висновком з сих настроїв і ми бачимо як се й здійснюється заснованням товариств і часописів для дослідження народної культури окремих країв теперішньої республіки (як тирольські «Tiroler Heimatsblätter» і и.), а головво німецьких колоній на чужонародніх територіях колишньої монархії.

Такий часопис товариства німецьких колоністів в Банаті (в Югославії) «Unsere Heimat». Organ für Volkskunde, Ländliche Wohlfürge nnd Heimatschutz. Zur Pflege und Förderung völkischer Interessen; zur Erhaltung und Hebung des Deutschtums in Rumänien, Jugoslawien, Ungarn, Bessarabien, Tchechoslowakei, Bukovina, Küstenland und in Amerika (часопис народознавства, сільського добробуту і охорони батьківщини, для охорони національних інтересів, піднесення німецького елемента в Румунії і т. и.). Се націоналістично клерикальний листок «семейного» типу чомусь названий краєзнавчим (заснований 1925 р.). Поважніший етнографічний часопис для німецького народознавства в Чехії «Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde» заснований в 1928 р. орган тов-а Anstalt für Sudetend. Heimatforschung і його сучасник, видання тої ж організації, названий вище «Karpathenland».

З усіх подібних часописів вищеназваний має для нас найбільше інтересу, бо займається між иншим і колоніями положеними на Українській землі — в Галичині і на Закарпаттю. Маючи на увазі занотовувати вплив колоністів на їх оточення, він принципово включає в свою програму деякі моменти й українського краєзнавства.

Перше число часопису розпочинається історією німецьких осель в Словаччині — Dr. K. Eckert, Die deutschen Siedlungen in der Slowakei, де автор висловлює свої здогади про останки колишнього поширення німецького розселення на схід і відрізняє їх від осель заснованих німецькими виселенцями на слов'янській території (сс. 5—15). Питанням історії віддано в часописі

звагалі чимало місця як E. Gierach, König Wannius (сс. 16—19), E. Schwartz, Die Namen Presburgs, що розбирає питання про засновання Пресбург-Братислави і схиляється до думки, що з самого початку се була німецька оселя (сс. 19—25, і вип. II, с. 80). На карб народознавства в сім першій випуску можна покласти не багато. Корисна статейка — заклик до збирання загадок J. Hanika, Volksrätsel (сс. 33—40), що вірно підкреслює сліди прелогічного, зокрема асоціативного думання в загадках. Того ж автора замітка про урочище Pulensberg коло Drechslerhäu, замітка про восьмикутні стодоли W. Kuhn'a та замітка H. Klein'a про святочне «обношення плуга» (Pflugaufhängen). обношення по селі дерев'яної фігури орача в плугом на Зелені Святки в Oberufer коло Пресбургу.

В дальших випусках часопису помічаємо ту ж перевагу історичного матеріалу, почасти історично-язикового над народознавчим що й в першій.

В вип. II для нас цікаві дві статті про Німців в Галичині: W. Kuhn, Das Deutschtum in der Bielitzer Sprachinselgruppe und in Galizien (сс. 49—55) робить перегляд східно-галицької колонізації. З усіх австро-німецьких колоній, се найновіші, бо осіли тут по декрету цісаря Йосифа II доперва в 1780 рр. Автор відзначає оселі коло Перемишля, с. Бандрів, групу сіл коло Львова і північно галицьку оселю Юзефів. Далі стрийська група, Коломийська колонія (в самім місті і докола міста) та окремі села в гірських долинах. Сі села відрізняються окремою геометрично-правильною будовою так званих «нових колоніальних сіл». Населення тримається окремо, має господарчий вплив на українське оточення, але від нього не взяло майже нічого, хіба що в галузі музики і пісні. Автор підкреслює відрубність і німецького казково-оповідального скарбу (як побачимо далі помилково). Се число часопису має девізом слова В. фон Шольца — «...не вороже проти чужих та в тісному звязку з своїм рідним плем'ям»; та не вважаючи на сю «неворожість» автор спокійнісінько відзначає, що супроти «Русинів Німець почував себе паном і людиною вищої породи, тому майже не трапляється мішаних подруж, хіба що в Поляках...» Шкода що автор не відзначив і місцевого «руснацького», відношення до «Швабів», особливо «Лютрів» — що, мабуть, теж причинилося не мало до чистоти сеї «вищої раси» в наших колоніях.

Не менш характерна для колонізаційного такту «карпатських» Німців і друга стаття — Keindl'a, Die deutsche Kulturarbeit in Galizien, ein Spiegel der geschichtlichen Zeugnisse und der polnischen Sprache (сс. 55—65). Автор ілюструє тут німецьке культуртрегерство на сході не впливом на автохтонне населення, а на инший напливовий елемент — Поляків.

Історії німецьких дослідів над Галичиною присвячена стаття W. Kuhn'a, Die Erforschung der jungen deutschen Sprachinsel Galizien (вип. III, сс. 100—110) Галицько-німецькими казками займається A. Karasek, Das Sagengut der deutsch-böhmischen Siedlungen in Galizien (в. III, сс. 126—136) і матеріяли — Deutsch-böhmische Sagen in Galizien (в. IV, сс. 185—189). Автор підкреслює добру консервацію німецьких казкових мотивів серед колоністів (часом і по втраті німецької мови) і порівнюючи рідкі смільні мотиви з українськими казками. Одначе в тих прикладах, що він приводить окрім «руснацької», як він каже, казки маємо дуже багато мотивів, що хоч і не завжди запозичені, від українського населення все ж являються спільні з ним.

З инших, не звязаних з українознавством статей сього загалом цікавого, хоч і не вільного від старого державницького австріяцького духу часопису відзначимо Stephan M. Richter, Das Zunftleben in Deutsch-Proben (в. IV, сс. 156—165).

Катерина Грушевська.

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАнь

КАБІНЕТУ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ ВІДДІЛІ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ І НАРОДНОЇ ТВОРЧОСТІ НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТІ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК В Р. 1928, ТРАВЕНЬ—ГРУДЕНЬ.

37-е засідання 17 травня 1928 р.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Кондратьєва, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, В. М. Сильченко, Є. С. Смолянська і Л. П. Шевченко.

К. О. Копержинський зачитує декілька розділів своєї праці: „Господарчі сезони на Україні“. З огляду на спізнєння дискусія відкладається на другий день.

38-е засідання 18 травня.

Обговорення праці К. О. Копержинського, його загального плану і зачитаних розділів. В дискусії беруть участь: ак. М. Грушевський, Є. Смолянська, Л. Шевченко, В. Денисенко, Ф. Савченко, Т. Гавриленко.

39-е засідання 7 червня.

Головує акад. М. С. Грушевський, за секретаря П. С. Глядківський. Присутні: В. С. Денисенко, Б. Л. Луговський, В. М. Сильченко, Є. С. Смолянська, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа.

В. М. Сильченко зачитує свою роботу на тему: „Спроба визначити основні методичні способи О. Потебні в дослідженні української народньої поезії“.

Ак. М. С. Грушевський з признанням підносить дане автором пояснення залежності Потебні від Костомарова в перших стадіях його досліджу на підставі свідчень самого Потебні. Але так само потрібно вияснити дальші етапи в розвою дослідчих методів. Перед усім треба вияснити як вплинула на Потебню його наукова подорож за кордон, але при тім пам'ятати, що і після цього його методи дізнали великих змін. Критика мітологічної теорії, на якій він базувався, значно вплинула на зміну методів; мабуть тільки в роботах 1880-х рр. його метода досліджу народньої поезії стабілізується.

Б. Л. Луговський подає звіт про екскурсію, що її він проробив у другій половині травня місяця на Чернігівщині. Завдання екскурсії було відшукати бандуриста Марка Ярему. Під час екскурсії доповідач був в с. Козел, де досліджував лірника Петра Кишку, там же досліджував старця Болсуна і Болсуниху. В с. Андріївці досліджував бандуриста Марка. 16/IV був у Кархівці, де жив лірник Авксентій Шолох, що тепер помер.

К. Т. Штепа читає рецензію на книгу проф. Іванова: „Богомилски книги и легенди“.

В дискусії беруть участь акад. М. Грушевський, Є. Смолянська, П. Глядківський, В. Денисенко, В. Сильченко.

40-е засідання 25 червня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, Н. С. Дмитрук, М. Б. Коросташ, В. М. Сильченко, Є. С. Смолянська, В. К. Стеценко.

К. М. Грушевська зачитує доповідь: „До матеріалів про первісний монотеїзм“, з приводу праці П. Шебеста.

П. С. Глядківський зачитує доповідь К. Штепи на книжку Богораза-Гана: „Християнство в свете этнографии“.

Т. М. Гавриленко докладає про діяльність Етнографічної Секції Краєзнавчого гуртка при ІНО.

М. Б. Коросташ знайомить збори з організацією етнографічного хору. Ідея організації — демонстрація народньої, неперепарованої пісні.

В дискусії беруть участь: К. Грушевська, П. Глядківський, Т. Гавриленко, М. Коросташ, В. Сильченко.

41-е засідання 29 червня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, М. Б. Коросташ, К. О. Копержинський, Є. С. Смолянська, Л. П. Шевченко,

К. М. Грушевська робить доповідь про своє відрядження за кордон до Відня, Берліну і Парижу. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Копержинський, Т. Гавриленко, Є. Смолинська, П. Глядківський; на бажання присутніх доповідниця дає додаткові інформації про організацію соціологічної й етнологічної праці за кордоном. Коротке резюме надруковане в „Україні“ 1928, кн. 5, інший матеріал частинно ввійшов до статті: „Два етнологічні центри“, що друкується в „Перв. Гром.“ за р. 1928, кн. 2—3.

42-е засідання 8 серпня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: С. В. Глушко, К. М. Грушевська, К. В. Квітка, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, С. В. Шамрай, Л. П. Шевченко.

К. В. Квітка зачитує статтю про Максимовича і Аляб'єва в історії збирання укр. народних мелодій.

Ф. Я. Савченко зачитує доповідь: Кумовання на Україні та відбиття його в піснях про Саву Чалого.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, К. Квітка, К. Копержинський, Ф. Савченко.

43-е засідання 6 вересня.

Головує К. М. Грушевська, за секретаря В. М. Сильченко. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський зачитує працю проф. Кагарова: „Форми та елементи народньої обрядовості“.

К. М. Грушевська зачитує працю Поля Ріве: „Антропология“.

В дискусії беруть участь: П. Глядківський, Є. Смолинська, К. Грушевська, К. Копержинський, Т. Гавриленко, В. Сильченко.

44-е засідання 12 вересня.

Головує К. О. Копержинський, за секретаря Є. С. Смолинська. Присутні: ак. М. С. Грушевський (в середині засідання), Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, С. В. Глушко, К. М. Грушевська, М. Ф. Карачківський, Ф. Я. Савченко, С. В. Шамрай, Л. П. Шевченко.

Т. М. Гавриленко зачитує доповідь проф. Кагарова про новий переклад книги Фрезера: „Золотая ветвь“ ви. I.

П. С. Глядківський читає свою рецензію на кн. Maurice Delafosse: „Les Negres“.

К. М. Грушевська читає свої замітки з приводу брошури М. Mauss: Parentés à plaisanteries.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, П. Глядківський, Т. Гавриленко.

45-е засідання 19 вересня.

Головує Ф. Я. Савченко, за секретаря П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, М. В. Коросташ, К. О. Копержинський, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Засідання починається продовженням дискусії про статтю Ріве: „Антропология“.

К. О. Копержинський подає свої уваги з приводу № 3 і 4 Етнографічного Вісника ВУАН. К. М. Грушевська знайомить присутніх з збіркою матеріалів Ржегожа, надісланною Богатирьовим. Вона ж зачитує доповідь з приводу нового видання Crawley: The mystic rose.

Т. М. Гавриленко зачитує рецензію К. Штепи на книгу Яворського: Ветхозавітныя библейскія сказанія в карпато-рускої церковно-учительной обработкѣ конца XVII в.

В дискусії беруть участь Ф. Савченко, П. Глядківський, В. Денисенко, Є. Смолинська, К. Грушевська, М. Коросташ, К. Копержинський.

46-е засідання 10 жовтня.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Кондратьєва, К. О. Копержинський, М. В. Коросташ, Ф. Я. Савченко, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Ак. М. С. Грушевський пропонує членам Кабінету поділитися своїми досягненнями підчас вакацій.

В. С. Денисенко докладає зборам про екскурсію зроблену до с. Жукина і с. Шепеличі і про переведену там організаційну роботу та зібрані етнографічні матеріали.

В. М. Сильченко докладає про звязки з збирачами на Київщині, Чернигівщині та Волині.

Т. М. Гавриленко доповідає про роботу Етногр. Секції Краєзнавчого Гуртка при ІНО. М. С. Грушевський виходячи з того, що в плані робіт Кабінету є лабораторний курс методології збирання, радить приступити негайно до організації семінара комплексного обслідування України і пропонує приступити в сім семінарі вже в сім триместрі до значення основних ліній програми комплексного обслідування, та вирішити питання, чи давати директивам дослідникам на окремі місцевості, чи вислати інструкторів для вироблення конкретної програми обслідування в порозумінню з місцевими гуртками.

В дискусії беруть участь також К. Грушевська, К. Копержинський, П. Глядківський, В. Денисенко, Є. Смолинська, М. Коросташ.

47-е засідання 18 жовтня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. Грушевська, В. С. Денисенко, К. В. Кондратьєва, К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Ф. Я. Савченко, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко. Ф. Я. Савченко зачитує знайдену ним ненадруковану розвідку Ол. Котляревського про відмарські процеси і свою рецензію на статтю: Vallon, *La mentalité primitive et celle de l'enfant*.

К. Т. Штепа зачитує свою працю: Переслідування відьом в старій Україні.

В дискусії беруть участь: Ф. Савченко, П. Глядківський, К. Копержинський, В. Денисенко, К. Грушевська.

48-е засідання 13 листопада.

Головує К. О. Копержинський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, М. Б. Коросташ, К. В. Кондратьєва, К. В. Квітка, А. І. Степович, Ф. Я. Савченко, Ю. Т. Сербул, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, О. О. Тулуб, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа.

О. Тулуб зачитує план збірника, який він складає на тему „Київ та його давнина в творах народних“ і просить збори зробити свої зауваження щодо намченого матеріалу.

В дискусії беруть участь: Т. Гавриленко, А. Степович, Є. Смолинська, К. Квітка, К. Грушевська, Ф. Савченко, К. Копержинський, І. Сікало, М. Жуківська, К. Штепа.

К. Т. Штепа зачитує свої уваги на статтю: Ernst Arbman в *Monde Oriental* 1926—1927: *Zur primitiven Seelenvorstellung* і рецензію на Halliday: *The pagan background of early Christianity*.

49-е засідання 26 листопада.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. В. Кондратьєва, К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Ф. Я. Савченко, З. Н. Сергійчук, Ю. Т. Сербул, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко, А. Шлюбський.

На прохання ак. М. С. Грушевського Керівник Етнографічної Комісії Инст. Білоруської Культури А. Шлюбський, що прибув до Квіва для зав'язання зв'язків, інформує збори про організацію Інститута і зокрема про Катедру Етнографії та її діяльність. В дискусії беруть участь: ак. М. С. Грушевський, К. Квітка, В. Денисенко, П. Глядківський, Т. Гавриленко, Ф. Савченко.

50-е засідання 28 листопада.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. В. Кондратьєва, К. О. Копержинський, З. Н. Сергійчук, І. Д. Сікало, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко. К. М. Грушевська зачитує свою працю про два етнологічні центри в Західній Європі німецьку школу Шмідта і французьку Дюркгема та їх взаємовідношення.

Вона ж подає свої уваги з приводу статті Герамба в *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde: Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der deutschen Volkskunde*.

К. О. Копержинський подає завваження на Вистрону: *Wstęp do ludoznawstwa polskiego*. В дискусії беруть участь: ак. М. Грушевський, К. Грушевська, Є. Смолинська, Т. Гавриленко, К. Копержинський, П. Глядківський. Ухвалено об'єднати ці завваження.

51-е засідання 5 грудня.

Головує К. М. Грушевська, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Є. С. Смолинська, В. М. Сильченко, Л. П. Шевченко, В. П. Харків.

К. В. Квітка подає результати своїх дослідів волянських лірників, зроблених за його програмою про українських професійних співців і музикантів. Він ставить також на обговорення деякі питання зв'язані з технікою та запотуванням відповідей інформаторів.

Т. М. Гавриленко зачитує дослід В. Пруса над лірником К. Костюком в с. Красносілці на Волині.

В дискусії беруть участь: Т. Гавриленко, П. Глядківський, К. Грушевська, К. Квітка, К. Копержинський, Є. Смолинська, В. Сильченко, Л. Шевченко.

52-е засідання 18 грудня.

Головує К. О. Копержинський, за секретаря Л. П. Шевченко. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, Г. Д. Завадович, М. Б. Коросташ, К. О. Копержинський, І. Д. Сікало, Є. С. Смолинська, З. Н. Сергійчук, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа.

К. Т. Штепа подає уваги з приводу нового видання книги К. Beth'a, *Religion u. Magie*. Т. М. Гавриленко зачитує надіслану В. Черпшовим замітку про „Оголення при чаклуванні“, ухвалено її надрукувати в додатку до протоколу.

В дискусії беруть участь: В. Денисенко, К. Штепа, П. Глядківський, Є. Смолинська, К. Копержинський, Т. Гавриленко.

ОГОЛЕННЯ ПРИ ЧАКЛУВАННІ.

1-й розділ цікавої щодо зібрання фактів і їх пояснень статті К. М. Грушевської — «З примітивного господарства»¹⁾ присвячено питанню про оголення при чаклуванні. Дозволю собі зробити до цього розділу кілька доповнень і зауважень на підставі даних російських.

Мушу наперед застерегти, що не вивчав даного питання у всій повноті і буду спиратись, головним чином, тільки на факти одного російського обряду, а саме «оборювання», що я ним деякий час цікавився.

Зазначу перш за все матеріал, що дає одна казка з Пермської губ., кол. Єкатеринбургського повіту, яку записав проф. Зеленин. Коли жінку героя цієї казки, Васеньки Варегина, отруїла куховарка, і він покликав «знаючу бабу», щоб допомогти своєму горю, баба роздягла померлу догола, поклала на неї три чарівні квітки, і через деякий час молода жінка ожила²⁾. Так саме відживляють і самого розстріляного Варегина: роздягають догола і кладуть на нього ті самі чарівні квітки³⁾.

Цікаве повідомлення Архіва Державного Географічного Т-ва, що в Арзамаському повіті, Нижегород. г. «хворі (щобвилікуватись) ходять на дорогу на перехрестя, де знімають з себе всю одягу й хрест, лишають скинуте на перехресті і йдуть додому голі». (Рукопис 1850 р., № 88).

Особливо цінні паралелі до українських народніх вірувань дають описи російського обряду «оборювання». Цей обряд, розповсюджений переважно в краю південно-російських говірок, що вимовляють *о*, як *а*, можна звести до двох головних одмін: 1) тип християнізований, ушляхетнений, 2) тип більш-менш поганський. Ось як описав обряд першого типу один із наших письменників, що змальовує взагалі народній побут дуже точно. Оповідання ведеться від імени спостерегача, що прожив дитячі роки в селі, і йому пригадується: «Одна темна літня ніч: ні єдиного вогника не було в селі, а мимо їх оселі ішли, білючи в темряві сорочками, «дев'ять дівок, дев'ять баб, десятая удова», всі босі, простоволосі, з мітлами, дубинами, вилами; оглушливий дзвін і стук заслонки в сковороди, покривався дикою хоровою піснею; удова тягла соху, поруч із нею ішла дівка з великим образом, а інші дзвонили, стукали, і коли удова низьким голосом виводила:

Ты, коровья смерть,
Не ходи в наше село.

хор на похоронний лад, з протягом вторував:

Мы опахиваем —

і, сумуючи, різкими горловими голосами підхоплював:

Со ладоном, со крестом...⁴⁾.

Таких описів, де «оборювання» роблять напівроздягнені жінки або дівки (в самих сорочках, з розпущеним волоссям і босі) іноді з образом, іноді також з молитвою, іноді без того й другого, можна вказати чимало в нашій етнографічній літературі, але ми на них не будемо зупинятись⁵⁾.

¹⁾ «Первісне Громадянство», 1927, сс. 9--20. ²⁾ Д. К. Зеленин, — «Великор. сказки Пермской губ.» Петр. 1914 г., с. 138. ³⁾ Там же, с. 147.

⁴⁾ Бунин, Деревня, гл. III, сс. 95—96. Изд. Маркса.

⁵⁾ Див. напр., Терещенко, Быт русского народа, СПб. 1848, ч. VI, сс. 40—41; «Этнографический Сборник», в. I, с. 217; особливо Д. К. Зеленина, Описание рукописей Ученого Архива Русского Географического Общества. «Оборювання» з образом указано тут, напр., на с. 765 (Нижегор. г.), с. 960 (Малоархангельський п., Орлов. г.), сс. 975 і 987 (Керенський п., Пензен. губ.), с. 984 (Ниже-Ломовський п. тої ж г.), с. 1243 (Сарат. п. свідчення А. А. Шахматова, що належить до часу холери 1892 р.).

Далеко цікавіший для нас другий тип цього обряду, де образ і молитва відсутні, а учасниці «оборювання» являються оголеними. Відомості про таку форму даного обряду ми маємо і в друку, і в рукописах «Архіва Держ. Геогр. Т-ва».

Із друкованих відомостей про «оборювання» особливо цікава та, що її наведено у статті К. М. Грушевської (с. 18).

1) Вона старіша за всі відомі нам. 2) Обряд «оборювання» вказано на Україні, де його, за звичайним уявленням, не буває. 3) «Оборювання» роблять голі жінки. 4) В обряді, у ролі керівника, бере участь чоловік.

Найстаріший спостерегач російського краю оповідає, що в обряді «оборювання» натовп жінок із запаленою скалкою, або скрутними соломі, оточують голу стару жінку, звичайно, вдову, у хомуті і запряжену в соху, якою тричі оборюють село¹⁾.

«Тульський старожил», що цю замітку «дещо доповнив», вказує на загальне оголення учасниць «оборювання», Він каже: «Несамовитість і шаленість всіх присутніх при оборюванні голих з розтріпаним волоссям баб та дівок така, що мій знайомий, один тульський поміщик, несподівано наїхавши на таку вахханалію, насилу міг вирватись од лютої сих жінок»²⁾.

Наші перші етнографи, Снегирьов і Сахаров теж указують на оголення керівниць цього обряду³⁾. Коротка замітка цього роду є в словарі Даля під словом «опахивать». За вказівкою Даля, у цьому обряді «опівночі голі баби вночуть соху кругом села». За матеріалами етнографічного бюро князя Тенишева, «при оборюванні учасниці церемоніялу мають бути в білих сорочках, в розпущеним волоссям, без хусток і поясів, а інколи вони роздягаються і до гола» (Орловський п., Вятської губ.)⁴⁾.

За даними Архіва Держ. Геогр. Т-ва тип «оборювання» з голими учасницями цього обряду особливо добре зберігся в межах Калузької губ. Рукопис 50-х років, № 20, так описує цей обряд у Мосальському повіті, у групі населення, яку називають «Полянми»: «Якщо в селі мор на худобу, у таких випадку баби смерком збираються з двору по одній, голі, з розпущеним волоссям, між ними вдова йде спереду, верхи на помелі; за нею вагітна жінка править сохою, яку тягнуть теж жінки чи дівки, оборюючи кругом село» і т. д. У селі Посконі того ж повіту, за рукописом № 31, 1850 р., дається такий опис звичаю, що був за старих часів, при оборюванні села підчас мору на худобу: «Гола вагітна жінка, в супроводі інших голих жінок; тягне за собою соху круг села, де є мор на худобу, наповнюючи повітря лайливими словами, давоном у сковороди, коси і в що хто вміє» і т. д. У Мосальському ж повіті, у групі сел, що називаються «Спас-Деміящина», оборювання робили «оголені жінки» (рукопис № 60). Те ж саме було колись і в Дороховській волості Медінського повіту, де підчас мору на худобу «голі, простоволосі баби з шумом і криком» провозили коло села соху (рукопис 1856 р., № 21).

Для нашого пояснення цього обряду вважаем за дуже важливу його прецеденту — усунення вузлів. Коли оборювання роблять у сорочках, то звичай не дозволяє їх підперезувати. З повідомлення з Корсунського повіту Сибірської губ. видно, що коли після оборювання мор на худобу продовжується, то це учасниці обряду «приписують тому, що хтось із них або не розв'язав на собі вузла, або в чому несправний, а взявся за соху» (рукопис 1850 р., № 4).

Отже ми бачимо в даному відношенні повний збіг умов діяльності української відьми, що чаклує, або простої обивательки (голої, з розпущеним

1) „Московский Вестник“, ч. VI, 1827 г., с. 353.

2) „Московский Вестник“, ч. VII, 1828 г., сс. 501—502.

3) Снегирев — „Русские простонародные праведники“. М. 1837, ч. I, с. 204.

Сахаров — „Сказания русского народа“. СПб. 1849, т. II, кв. VII, с. 13.

4) Г. Попов — „Русская народно-бытовая медицина“, СПб. 1903 г., с. 191.

волоссям, що знімає з себе хустку) і російських учасниць обряду оборювання у другій його одміні.

Ключ до пояснення значіння повного роздягання, здається нам, дає вірування в борону, як предмет, що усуває дію нечистої сили. У російській літературі є мало відомий, але дуже інтересний курський етнограф-белетрист Ростислав Марков. В одному із своїх оповідань він описує народній звичай захисту від посухи. За селянськими забобонами його губернії, посуха буває від вішалника, закопаного в сухому місці. Тому в даному оповіданні у одному селі підчас посухи вся громада одкопує вішалника й везе його до болота. Замість возу або мар учасниці обряду запрягли коня в борону, на котрій і довели покійника. Під дав йому «заклеветьє» (закляття), а потім підчас похорону покійника прикрили бороною. За поясненням одної з дівчих осіб оповідання, безперечно народнього, це було зроблено от чому: «Борона хрестом в'яжеться і з-під неї ніяким способом йому (покійникові) не можна уже виволитись»¹⁾.

Отже, ось наша відповідь на питання: чому відьма і всяка чаклунка роздягається догола?

Оголення — теж саме, що знімання хреста при чаклуванні: це — усунення всього хрещатого. Така всяка тканина. Значить, ніяка одежа із тканин неприпустима при чаклуванні. Плетіння теж хрещасте, — тому чаклунки повинні розпускати волосся. З тієї ж причини неприпустимі й вузли в одежі і в пояску (наприклад, у ремінному, що сам собою не шкодить). Подібне ж значіння має, здається, і покривання вивернутим кожухом при весільних обрядах, наприклад коли батьки благословляють молодих²⁾, або зустрічають їх після вінчання³⁾. Смушок, що не має хрестів, придатніший, щоб робити забобонні дії, ніж тканина.

Коли прийняти це пояснення, то треба прийняти й висновок, що з нього виходить.

Оголення при чаклуванні виникло за умов боротьби християнства з поганством і має ясні прикмети двоєвірства. В українських відьом і російських учасниць обряду оборювання збереглось, як обрядовий пережиток, віра в дії поганських божеських сил, які охороняють людей, і яких люди прикликають на допомогу відомими релігійними (по нашому чарівницькими) обрядами. Разом із тим відбилось християнське вірування в силу хреста, що стає на перешкоді поганським божествам і відганяє їх появу і добрий вплив.

Україна зберегла даний пережиток, як край найнапруженішої боротьби першого християнства з поганством; Калузька губ. (та нині), як місцевість з найдикішим населенням, очевидно, близьким до стародавніх Вятчів.

Звичайно, із названих типів оборювання другий, з оголеними учасницями, розмірно давніший. Тип з жінками в сорочках — пізніший і є моральною поправою першого. Оборювання — обряд майже виключно жіночий. Відсутність чоловіків при виконанні даного обряду, про що є лише відомості розмірно пізні (XIX вік), пояснюється російськими звичаями новішого часу. У мордвинського населення Самарської г., за рукописом Архіва Держ. Геогр. Т-ва, 1854 р., № 22, оборювання роблять чоловіки і жінки разом. Перед обрядом вони «скидають з себе одежу і хрести»⁴⁾. Треба думати, що раніш так було і в Росіян. Про це добре свідчить наведена вище українська звістка початку XIX віку.

Василь Чернишов.

¹⁾ Р. Марков, Огнем торгуют. „Русский Вестник“, т. 178, с. 302.

²⁾ Шейн, „Великоросс“, с. 504 (Новгородська губ., Крестецький пов.).

³⁾ Чубинский, „Труды“, IV, с. 300.

⁴⁾ Зеленин, Описание, 1204.

S o m m a i r e.

Constantin Koperjynsky (Kiev), Sur le système des notions du temps chez les Slaves pp. 3

Cet article est la suite du travail de l'auteur sur le cycle rituel de Nouvel An chez les Slaves orientaux, principalement chez les Ukrainiens. Pour le commencement voir „S. P.“ 1927, fasc. 1—3; 1928, fasc. 1. L'auteur y donne l'analyse critique des opinions des savants qui ont étudié ce thème. Ensuite il caractérise les principes fondamentaux des systèmes du calendrier et leur archaïsme en ce qui concerne les notions primitives. Il nie le caractère primitif du principe solaire et lunaire, il nie aussi qu'il y ait eu chez les Slaves une division primaire en deux saisons et en se basant sur son article concernant les saisons économiques chez les Slaves, il asserte leur multiplicité et il étudie les noms des mois (essentiellement les noms des saisons). L'auteur caractérise la notion primitive du temps comme qualitative et ensuite il groupe les matériaux slaves qui contiennent les survivances des ces notions primitives. Il voit celles-ci dans le calcul du temps par événements économiques (les saisons), par faits historiques (le calcul des durées du temps limitées par les termes de l'année et plus longs) et dans le calcul limité par le jour et la nuit. Quant à l'ancienneté des définitions quantitatives chez les Slaves il croit qu'elles existaient dans la plus ancienne époque, parce que la vie des Slaves était toujours bien éloignée de l'état primitif. Mais ces définitions n'existaient que pour un petit nombre de jours et de saisons. Ensuite l'auteur discute les survivances slaves des systèmes archaïques du calendrier: le calcul lunaire-solaire, le calcul solaire et le calcul par semaines. Il se sert des données historiques, propose des hypothèses sur la source de ces systèmes et précise le rôle des influences étrangères dans les systèmes des calendriers slaves ainsi que le rôle des notions primitives (du système ancien slave) dans ces calculs. A la fin l'auteur donne quelques conclusions et discute le problème général de l'origine du calendrier slave. Malgré l'opinion de plusieurs savants il croit que le calendrier primitif n'avait pas de fonction religieuse et magique, mais que son origine est produite par des conditions compliquées de la vie économique. L'arrangement définitif du calendrier, l'institution de l'année et du nouvel an fixes peuvent être expliqués à la lumière des coopérations culturelles avec les autres peuples en connexion avec le développement de la vie urbaine, de la vie politique et celle de l'Etat. 8—64

Constantin Chtepa (Nijyn), Sur le caractère de persécution des sorcières dans l'ancienne Ukraine 64—80

L'Ukraine autant que l'Europe Occidentale eut sa période de persécutions et d'executions des devins et des sorcières, mais il existe des différences remarquables dans les pratiques des deux régions. Les persécutions des sorcières en Ukraine ne sont pas aussi générales, aussi systématiques et cruelles qu'à l'Occident, elles ne sont pas non plus provoquées par l'église, mais seulement par des personnes particulières offensées par la sorcière. L'Etat et son appareil juridique ne font que répondre à l'initiative privée—ils punissent les coupables qui leurs sont indiqués, mais ne cherchent pas à les découvrir. Ce trait particulier des pratiques ukrainiennes s'explique par toute sorte de conditions historiques: le caractère privé de la législation et de la juridiction dans l'ancienne Ukraine; l'absence d'un fort mouvement hérétique; le rôle relativement petit de l'église dans la vie de l'Etat; la faiblesse de cet Etat même et surtout—le caractère spécial des notions de la population sur les sorcières. Ces notions sont libres, ou peu s'en faut, de tout idée d'apostasie qui appartient à la conception occidentale de la sorcière. Cependant les conceptions ukrainiennes représentent un rudiment de la mentalité primitive magique qui domine encore la conscience du peuple. Dans l'ancienne Ukraine les sorcières ne sont pas séparées du reste de la communauté et ne sont pas enfermées dans une sorte de caste isolée et mystérieuse: si on les poursuit ce n'est pas pour leur activité en générale, mais pour les dommages concrets qui en résultent.

Catherine Hrushevskia (Kiev), Deux centres de la science ethnologique (impressions de voyage) 81—96

L'auteur passe en revue l'activité de l'école sociologique française et sa part dans l'organisation de l'Institut français d'ethnologie de Paris, qui forme déjà un centre important de la science des peuples et décrit un autre centre qui forme comme le pôle opposé au précédent, — l'école de P. W. Schmidt et l'école missionnaire de St. Gabriel.

Les problèmes systématiques et terminologiques dans l'ethnologie.

Quelques remarques sur la compréhension actuelle des termes anthropologie, Volkskunde, ethnologie, ethnographie et folklore, par **Constantin Koperjynsky** (Kiev)

97—114

A propos des nouveaux articles théorétiques de P. Rivet, J. S. Bystron, J. Czekanowski et E. Kagarov l'auteur passe en revue quelques termes scientifiques et quelques problèmes de l'ethnologie. Il nie l'utilité du terme Volkskunde compris comme une science particulière, soutient le point de vue unitaire de P. Rivet (la méthode complexe dans la science sur l'homme), mais contrairement à l'opinion de ce savant il propose de nommer la science générale sur l'homme non pas l'anthropologie, mais ethnologie. Le terme anthropologie est usité maintenant exclusivement *stricto sensu*. Il n'y a pas de raison pour discerner deux sciences l'ethnologie et l'ethnographie — l'une comme nomothétique, l'autre comme exclusivement descriptive. Pour préciser l'emploi du terme ethnographie il faut, du point de vue de l'auteur, toujours définir si l'on parle d'ethnographie matérielle ou morale et spirituelle. Le terme folklore doit être compris comme la science sur la poésie populaire. En générale il est meilleur d'employer des termes stricts, mais en revanche avec une signification plus précise.

Sur les relations entre l'ethnologie générale et speciale par **Carherine Hrushevska** (Kiev).

105—112

A propos de l'article de V. Geramb „Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der Deutschen Volkskunde“ l'auteur s'oppose à la conception courante de la science allemande qui considère l'ethnographie de son propre peuple (Volkskunde) comme différant par son sujet, son but et sa méthode de l'ethnographie générale (Völkerkunde). Cependant de fait dans les deux cas les problèmes se posent dans les mêmes termes et sont résolus par des procédés égaux. Les phénomènes dont s'occupent les deux sciences correspondent à des besoins uniformes et fonctionnent d'après les mêmes lois, faisant part d'un seul processus. Ce processus d'après que nous l'envisageons du point de vue de ses résultats, fait l'objet de l'histoire de la civilisation et de ses différentes branches: l'histoire de l'économie, de la religion, de l'art. Si nous l'envisageons au point de vue de ses fonctions, ce processus fait l'objet de la sociologie. L'ethnologie qui doit tenir compte des deux aspects doit être regardé comme une science une. indifféremment qu'elle s'occupe d'une seule nation ou de la pluralité des peuples.

Clement Kvitka (Kiev), Notice sur les „lyrnyk“ (joueurs de vielle)

115—129

L'auteur présente ses observations sur la manière de recueillir les informations sur les lyrnyk et les résultats de ses recherches sur leur organisations dans le rayon de Tchudniv.

Basil Prouse (Jytomyr), Matériaux pour l'étude des lyrnyk du rayon de Tchudniv

130—145

Basil Denyssenko (Kiev), L'ouvrage de Th. Volkov sur les noces ukrainiennes dans sa première rédaction bulgare et dans sa deuxième rédaction française

145—150

Jean Bryk (Léopol), Le congrès des arts populaires à Prague

163—170

Bibliographie critique (pp. 169—207), par C. Hrushevska, Th. Savtchenko, C. Chtepa, E. Smolynska, Th. Havrylenko, C. Koperjynsky, L. Chevchenko, A. Stepyvitch, B. Denyssenko, J. Sikalo.

Procès verbaux des réunions des commissions de l'histoire de la culture et de la poésie populaire historique à l'Académie des Sciences d'Ukraine et du Cabinet pour l'étude de la culture primitive auprès de la Chaire des études historiques

208—212

La nudité dans la sorcellerie, observations de **B. Tchernychov** (Leningrad) à propos de l'article de Catherine Hrushevska, De l'économie primitive („Société primitive“ 1927, fasc. 1—3).

675601

З М І С Т.

Розвідки й замітки.

Кость Копержинський, До системи понять часу у Слов'ян (З історії новорічного циклу обрядовості) 3

Костянтин Штепа, Про характер переслідування відьом в старій Україні 64

Катерина Грушевська, Два центри етнологічної науки. (З подорожніх вражень) . . . 81

До питань систематики і термінології в народознавстві:

Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологія, народознавство, етнографія і фольклор, подав **Кость Копержинський**. 97

До взаємин між загальним і спеціальним народознавством подала **Катерина Грушевська** 110

Климент Квітка, До вивчення побуту лірників 115

Василь Прус, Матеріали до вивчення побуту лірників Чуднівського району . . . 130

Василь Денисенко, „Шлюбний ритуал та обряди на Україні“ Хв. Вовка у першій—болгарській і другій—французькій редакції 143

Іван Брик, Міжнародній з'їзд в справі народного мистецтва у Празі 162

Критика й бібліографія:

Катерина Грушевська, C. G. Seligman, The unconscious in relation to anthropology. 1928 169

Федір Савченко, H. Wallon, La mentalité primitive et celle de l'enfant. 1928 171

Костянтин Штепа, K. Beth, Religion und Magic. 1927 172

Костянтин Штепа, W. K. Halliday, The pagan background of early christianity. 1925. 179

Людмила Шевченко, J. Eisenstädter, Im Schweisse deines Angesichts. 1927 180

Свєгена Смолинська, Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pigmäen. 1927 182

Тодор Гавриленко, G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde. Europa und seine Randgebiete. 1926 186

Кость Копержинський, Ксенофонт Сосенко, Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. 1928 191

Василь Денисенко, Ал. Шлюбські, Матеріялы да вивучанья фольклёру і мовы Віцебшчыны часьць I—II, 1928 199

Андроник Степович, L. Kuba, Slovanstvo ve svých zpěvech. Kniha XIV. Písňe Ma-kedonské. 1928 201

Людмила Шевченко, К. Червяк, Шляхта околиця на Коростенщині. 1928 202

Іван Сікало, Бюлетень Етнографічного Товариства. 1927, 1928. П о б у т. 1928 . . 204

Катерина Грушевська, Karpathenland. 1928 206

Протоколи засідань Кабінету Примітивної Культури при Відділі Примітивної Культури і народної творчості Науково-дослідчої Катедри Історії України спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання 37—52 208

Додаток до протоколу: „Оголення при чаклуванні“, подав В. Чернишов 211