Pk T5
E88

УКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 9

За головним редагуванням акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ

У Київі — 1930

КРАТКИЙ ПАСПОРТ КНИГИ +

Шифр Т5 Е-88 Инв. № 1600055

Автор

Название Етнографічний вісник. Кн. 9

Место, год издания К. 1930

Кол-во стр. 297, [1], с13-20 с.

-"- стд. листов –

-"- иллюстраций –

-"- карт –

-"- схем –

~~Том~~ Кн. 9 часть ____ вып. ____

Комплект

Примечание:

Б156954

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК
ЕТНОГРАФІЧНА КОМІСІЯ

ЕТНОГРАФІЧНИЙ ВІСНИК

кн. 9

За головним редагуванням акад. АНДРІЯ ЛОБОДИ

160055

Державна Республіканська Бібліотека УРСР ім. КПРС

У КИЇВІ
З друкарні Всеукраїнської Академії Наук
1930

Бібліографічний опис цього видання вміщено в „Літопису Українського Друку“, „Картковому репертуарі“ та інших покажчиках Української Книжкової Палати

Дозволяється випустити в світ.
Неодмінний Секретар Академії Наук,
акад. *О. Корчак-Чепурківський.*

Київський Міськліт № 232. 1930.
З друкарні Всеукраїнської Академії Наук. Київ, Печерське (Цитадель 9).
Зам. № 809—1200 прим. 19 др. арк.

СЕРГІЙ ЦВЄТКО.

ГЕНЕЗА МОТИВА КРИЛАТОГО ЗМІЯ В БОЛГАРСЬКИХ НАРОДНІХ ПІСНЯХ.

Південно-слов'янська народня творчість (болгарська й сербська) є єдина в свойому роді, що надзвичайно широко використовує образи змії і змія, як поетичні образи у всіх відмінах народньої поезії, як ліриці, так і в епічних творах (в обрядовій пісні, в героїчній поемі, так само в казці, легенді). Популярність сюжету, в якому фігурує змія або змій, є відбиток своєрідного розвитку південно-слов'янської демонології, яка ще в первісній стадії свого розвитку зустрілась із закінченою, але ще міцною в свойому конанні грецькою мітологією, а також з розмаїтою, вигадливою фантастикою Сходу. Впливи грецької мітології і східньої казки та містики, синтезуючись з первісною слов'янською основою, були для болгарської і сербської демонології тими стимулами, що спричинилися до її прискореного розвитку, через що розпливчасті туманні образи праслов'янської мітології одержують відповідну читкість, визначність, багатство і різноманітність мітичних образів — усе те, що властиво багатим на мітичні образи фантастикам Греччини та Сходу. Тому, порівнюючи з иншими слов'янськими народами, болгари й серби визначаються розвиненішою мітологією, але в своїй основі вона все-ж залишається слов'янською; запозичені елементи, підсиливши творчу фантазію і допомігши їй докінчити туманні образи праслов'янської мітології, не змогли однак цілком асимілюватись з ними в уявлінні слов'янина, а тому болгари й серби, так само, як і инші слов'яни, все-таки не встигли були утворити справжньої мітології в дусі грецької, зробивши декілька кроків вперед, порівнюючи з иншими слов'янами. Причина цьому в тім, що впливи з півдня і сходу в XIV—XV столітті перехрещуються з впливами заходу. З заходу насувається техніка з її вбивчою силою для всіх надземних істот та їх надлюдської сили. Творча фантазія болгарина сполучає зникнення з життьового кону двох найулюбленіших образів його епічної творчости Крале-Марка і змія-огняна із з'явленням гармат, висловлюючи надію, що в далекому майбутньому вони знову оживуть, коли зміниться порядок на землі.

Окрім впливів, що йшли з Греччини і з Сходу, на мітологію мала величезний вплив так само Церква з її тенденцією нав'язувати народній уяві свою космогонію, а в народні поетичні твори втискати свою аскетичну мораль, позбавляючи всі фантастичні істоти їх індивідуальности,

підганяючи їх під один ранжир на зразок християнських чорта або бога. Коли впливи инших розвиненіших мітологій були стимулами, що сприяли розвиткові слов'янської, то вплив Церкви значною мірою її затримував, нав'язуючи творчій фантазії слов'янина християнське поняття добра й зла, що були для неї ланцюгами, якими вона була прикута до раз на завсіди встановленого світового порядку і людських взаємовідносин. Як-раз цей вплив південно-слов'янська народня творчість відчула на собі найменше. Уся низка фантастичних істот: змії, змійці, ламі, юди, самодиви, вили протягом усього свого довговічного існування абсолютно не відчули дії якогось вищого божества, а тим більше не перетворюються в плюгавих українських чортів.

Отже, щоб вивчати світогляд слов'янства передхристіянської і початку християнської ери, ширше обізнання з елементами болгарської і сербської демонології має величезне значіння. Яскравіша окресленість, більша різноманітність і менша трансформація підо впливом християнства усіх фантастичних істот болг.-сербського фольклору можуть мати значіння для вивчення самої генези цих істот і допоможуть внести деякі корективи в теорії, вже застарілі, що базувалися головним чином на етнограф. матеріялах східнього і західнього слов'янства. Ця стаття базується найбільше на матеріялах, записаних нещодавно в болгарських селах України, підсилених паралелями, яких авторові пощастило знайти по збірниках „За народни умотвор. и народопис" болгарського міністер. нар. осв. і академії наук. Порівняти з українськими фольклорними записами, в яких фігурує змій-перелесник, здається авторові за доцільне, щоб виявити елементи суто-слов'янські. Більша послідовність в розвиткові образу крилатого змія в болгарському фольклорі дає спромогу простежити за генезою фантастичних змія і дракона (ламі) на підставі цілком реалістичного образа змії.

Змія. Болгарська обрядова пісня насамперед використовує змію, як символічний образ смерти. Череп мерця з проваленими очима, облізлими бровами і волоссям уявляється співцеві, як гніздо змії. Гадюка випила очі, випасла брови і волосся, звила собі в порожньому черепі гніздо і спокійно плодить свої гадюченята. Коли вдуматись у цей символ, не можна не відчути його надзвичайної художньої експресії. Стилізація цього символу доведена в піснях цього роду до найвищого ступеня художньої читкости й виразности і могла-б зробити честь першорядному, навіть, модерному поетові. Наводжу пісню, записану в с. Тернівці (з слів моєї матери (85 років)).

Ведо, моме, Ведо,
Розбуля са Веда,
Веда на Велинден,
Веда на гергьовден.
Веда майци дума:
Мале, мила мале,
Мале, яс ки умра,
Мале, на Велинден,

Ведо, дівчино Ведо,
Розхорілась Веда,
Веда на Великдень,
Веда на Юрія.
Веда каже матері:
Мамо, мила мамо,
Мамо, я помру,
(Мамо) на Великдень,

Мале, на гергьовден.
Да ни ма зекопаш
Ф селу в гробиштата,
Ами ма закопаш
На пъть — на кръступъть.
Вединити друшки
За вуда да идат
И Веда да викат:
Стани, Веду, стани,
За вуда да идим.
Веда им гувори:
„Друшки, мили друшки,
Ни мога да стана
За вуда да идам:
Мойта тънка снага
Земя я притисна,
Мойту бялу лице —
Муйля гу прикрила,
Мойта руса коса —
Змия я упасла,
Гниздо да си вие,
Пилца да си пили —
Пилца се змийчета.
Мойти черни очи —
Змия чи испила —
Пилца да си рани
Пилца се змийчета.

(Мамо) на Юрія.
Ти не ховай мене
В селі на кладовищі,
А поховай мене
На шляху — на роздоріжжі.
Вединї подруги
По воду йдуть
І Веду кличуть:
— Устань, Ведо, устань,
По воду ходімо.
Веда їм говорить:
„Подруги, милі подруги,
Не можу встати
По воду піти:
Моє ніжне тіло
Земля притисла,
Моє біле личко
Цвіль прикрила.
Мою русу косу —
Змія випасла,
Щоб гніздо собі звити —
Пташенята виводити,
Пташенята — всі змієнята.
Мої чорні очі —
Змія випила,
Пташенята годувати
Пташенята — все змієнята.

Пісня належить до так званих велиденських (великодніх) хороводних, широко розповсюджених. Варіянти її можна зустріти мало не в усіх болгарських збірниках пісень. Наводжу деякі з них, передовсім ті, що цілком повторюють як сюжет, так і композицію. Мати [1]) пропонує дочці підвестися та й подивитися, які гарні дівчата проходять, дочка одповідає:

Не мога, мамо, да стана:
Земя ми лице прикрила,
Зъмя ми очи испила,
В сърце ми гниздо извила —
Дремни зъмченца извела.

Не можу, мамо, встати:
Земля мені лице прикрила,
Змія мені очі випила,
В серці гніздо звила —
Дрібні змієнята вивела.

Від тернівської ця редакція відрізняється лиш більшою стислістю, але в експресії вона втрачає. Ще більшою лаконічністю в стилізації цього символу змії-смерти характеризується друга пісня: молодиця Янка [2]) плаче над могилою чоловіка. Прохає його, щоб він підвівсь та й подививсь на діток-сиріток та на худобу негодовану. Він одповідає:

Не мога, либе, да стана:
Змия ми очи испила,
В глава ми гнездо завила.

Не можу, мила, встати
Змія мені очі випила,
В голові гніздо звила.

У цих піснях співець сприймає смерть у потворному образі змії-трупоїдки, що нищить у людині все, чим принадна вона за життя. Але

[1]) Сб. Н. У. кн. XXVII, Янков, Пясни от Бесарабія, № 176. 1913 р.
[2]) Сб. Н. У. кн. IV, пісня № 12. 1891 р.

цей сюжет — дівчина сама собі віщує смерть — у численних варіянтах має иншу композицію. Передчуваючи смерть, дівчина прохає свою матір, щоб вона збудувала їй хату-труну з трьома віконцями: на схід і на захід, щоб бачити сонце, а третє, щоб бачити свою матір, коли вона приходитиме палити їй свічку [1]), або щоб мати найняла музики, які-б грали й співали їй весільної пісні, що її співають як виводять молоду з хати [2]).

Тернівська пісня ніби об'єднує обидва варіянти, дає паралель того, що бажано дівчині після смерти і того, що справді являє собою смерть, але перший рядок паралелі не повний: те, що бажано — символізується лиш у бажанні дівчини бути похованою на роздоріжжі, звідки можна бачити широкий принадний світ. Тим жахливішою повинна уявлятись антитеза того, що їй бажано — змія-трупоїдка.

Є ще одна пісня на такий самий сюжет, що особливо вражає своєю композицією. Самому фактові віддання всіх принад дівочої краси на поталу змії-трупоїдці надається особливого фатального кольориту, ніби цей порядок благословляє сам Бог. На полі спить дівчина. Над нею в небі сам Бог, а під головою в неї камінь, а під каменем люта змія. Змія молиться Богові: хай помре дівчина, щоб вона (змія) в її косах звила собі гніздо, з лиця м'ясо виїла і очі їй випила. Бог робить так, як того бажає гадюка [3]).

Ще одна пісня на цей сюжет цікава тим, що являє собою ніби спробу раціоналістично з'ясувати людське почуття огиди до змій і прагнення їх винищити. Змія, випасши волосся й брови у дівчини, випивши її чорні очі, вивела змієнята і, коли вони підросли, безпорадно міркує, куди-б їх подіти. Напутивши їх на дорогу, вона посилає одні в ліси, а другі в степи, але їх зустрічають люди і розчавлюють їм голови [4]). Цей тип пісень, надзвичайно популярний серед болгар, не має паралелей серед пісень українських та російських, але символ змія-смерть спільний і південним слов'янам і східнім [5]). Згадаймо ще біблійну символіку.

---

[1]) Сб. Н. У., кн. XXVII, Д-р Арнаудов, Фолклор от Еленско, № 43.

[2]) Сб. Н. У., кн. XXVII, Янков, Пясни от Бесарабія, № 147.

[3]) Передаю зміст пісні за російським перекладом. Н. Кузминский. Болгарский сборник (из сборника бр. Милодиновых).

[4]) Сб. Н. У., кн. XXV, 1909, № 9 (от Габровско).

[5]) Досить згадати у Пушкіна: „Изъ мертвой главы гробовая змѣя, шипя, между тѣмъ выползала" (Пѣснь о вѣщемъ Олегѣ). У Руданського це місце передається так: „Іще кости білогрива вода не обмила, як гадюка у черепі гніздо собі звила" (С. Руданський. Віщий Олег). Епітет „гробовая" — не є пушкінський, а народній і передає народнє уявління про те, що улюбленим місцем гадюки є гроб, отже це уявління близьке до уявління змії, як трупоїдки. Руданського передача дальша від цього, але череп коня, як гніздо для гадюки теж передає швидше народнє уявління, що сполучає труп (череп) з гніздом гадюки. Літописець переказує легенду просто: „І въступи (Олег) ногою на лоб (черепу), і выникнувши змиа изо лба, уклюни в ногу, и с того разболеся и умре" (Лаврентівський список Літопису. Літописець з'ясовує присутність змії в черепі і справдження віщування кудесника його чарами). Не випадкове сполучення трупу і змії й у Шевченка: „нехай знову рига змія — трупом землю криє" (Сон). Шевченко в цій фразі теж передає символічне сполучення смерти і змії, навіяне йому народніми уявліннями.

Луб'яне зображення розіп'ятого Христа з головою (черепом) Адама під хрестом, а біля неї змії, як символу смерти, свідчить, що така ідея широко популярна не тільки серед слов'янства. Біблійна легенда, сполучаючи з ідеєю Христа вратування людства від вічної смерти, зображає цю місію Христа символічно: Христос розтирає голову змієві (гадюці).

Друга низка варіянтів пісень близьких до вищезгаданих розвиває сюжет про змію, як причину смерти. Дівчина [1]) напилася з річки води, з водою проковтнула змію. Змія виїдає їй серце. Батько, підозріваючи, що дочка вагітна, погрожує їй страшною карою, але, коли дочка помирає, він пересвідчується, що його підозріння були несправедливі: змія вилізає підчас похорону. На цю тему багато і усних переказів не тільки в болгар, багато їх і серед українців. Гадюка влізла в рот жінці, винадили звідти її суницями. Гадюка вмостилася в животі у жінки. Гадали, що жінка вагітна. Баба-знахурка пояснює, що то гадюка, і виганяє її звідти [2]). Мені самому трапилося чути переказ, як одному чоловікові з Касперівки на Миколаївщині гадюка залізла в рота, коли він спав у полі, роззявивши рота. Довго вона його смоктала всередині. Винадили її яєшнею, ставивши її перед розтуленим ротом того чоловіка.

Не важко уявити собі генезу цих пісень і переказів про змію. Людська мова зберегла надто багато символічних висловів звязаних з змією, що відбивають первісне уявління про неї, як про щось огидливе, потворне: тоска-змія, лютою гадюкою в серце вп'ялась; ма смуче като змія (ссе мене, як гадюка) та ин. Людина, спостерегаючи, як помірають, коли вкусить змія-отруйниця, ставила собі питання про доцільність цього в природі, звідси ідея про встановлення од Бога такого порядку: змія годується трупом, а тому Бог дав їй отруту, щоб вона труїла людину й тварину собі на поживу. За прототип пісні з такою концепцією є зазначена пісня з збірника бр. Милодинових: змія молиться Богові, щоб Бог віддав їй на поталу дівчину, і Бог погоджується. В дальшому розвитку цієї ідеї відграють ролю спостереження того, що гадюки і вужі справді всмоктують у себе свою здобич, якою годуються, і народ уявляє собі, що гадюка може висмоктати і в людини кров, серце, очі, залізти всередину людини і там ссати її кров з серця (смок — великий вуж), як наслідок сполучення своїх суб'єктивних переживань, надто підчас слабування з зовнішніми спостереженнями.

А втім не можна сказати, що народня уява малює собі гадюку виключно, як джерело зла, як символ смерти. Трапляються, хоч і дуже

---

[1]) Сб. Н. У., кн. XXVII. 1911. Др. Арнаудов.

[2]) Гринченко, Этногр. мат. Вип. I. 1895 р. Цікаву паралелю до пісень на сюжет: „змія-трупоїдка" і до символу — „змія-смерть" являє перська легенда, що записав поет Фирдовсій в царську книгу „Шаг-Наме". Ормузд розгнівався на царя Джемшида за його пиху і після його смерти наставив царем Ірана жорстокого царя Зогака, що царював коло тисячі років. Зогака поцілував у плече Аріман, і на місці поцілунку на плечі в нього виросли дві гадюки, що годувалися тільки людським мозком. За Зогаковим наказом вбивали вродливих юнаків і дівчат, щоб їх мозком годувати гадюк.

рідко, народні легенди та казки, де гадюка стає за джерело щастя й багатства. Є українське народнє повір'я, що підчас „чесного хреста" (14 вересня) гадюки йдуть до свого сховку, між ними трапляються гадюки з золотими рогами, це їхні провідці. Гадюку з золотими рогами можна піймати паском, зняти в неї золоті роги, а роги дають щастя [1]). У болгарській казці чоловік уратував гадюку від вогню, вдячна гадюка дає йому чарівне деревце, що родить червінці і золоті яблука; він посадив його в свойому садку і через це забагатів. Ідея про те, що гадюка може давати щастя, могла з'явитися як антитеза тому, в чому кожен був певен, а саме, що гадюка завдає лихо, і це може статися тоді, коли людина стає переможцем. Не випадково українське повір'я пристосовано до 14 вересня — день „чесного хреста", це день перемоги людини над гадюкою за допомогою таємничої сили хреста (асоціяція: хрест і гадюка з розчавленою головою під ним на малюнках) [2]).

З а м я - у с о й н а. У деяких варіянтах згаданих пісень замість „змія" фігурує „зъмя", як щось цілком тотожнє з поняттям „змія". Але болгарський фольклор знає ще „замя" з додатком постійного епітету „усойна". Ця „замя усойна" часто описується, як фантастична істота. Пісні описують її так: замя-усойна, усойница-умалница. Учите и маламяни, крилята и пузлатяни. [Замя усойна [3]), усойница-чарівниця (може знесилити) — очі в неї золоті, а крила — позолочені]. Образ цей для самого болгарина туманний і мало зрозумілий. Наводжу пісню, записану в с. Тернівці [4]):

Райну-ле, бяла Раду-ле,	Райно, біла Радо,
Райну-ле, първу либе-ле,	Райно, перше кохання,
Тръгнала Рада, Райне-ле	Пішла Рада-Райна
За вуда на кладиницу	По воду до криниці
Със лиси, бяли бъкъри [5])	З лисими (лудженими всередині) білими
На писана кубиличка.	На писаному коромислі. [відрами
Наляла и са върнала.	Налляла і повернулась.
Вървяла шту пувървяла	Ішла вона, йшла,
Ду среди пътю утишла:	Дійшла до середини шляху:
На пътю замя усойна,	На дорозі змія-усойна,

[1]) Б. Гринченко, Этногр. матер. Вип. I.

[2]) У болгарській казці висувається дидактичний елемент (вдячність). У другій казці на цей сюжет змія нагороджує свого ратівника тим, що навчає його розуміти мову тварин (композиція на тему мудрість змії). Цікава також одна українська казка, де гадюка відіграє в композиції казки таку точнісіньку ролю, як чарівники. Прикажчик поміщицького маєтку бив мужиків. Якось проходячи лісом, він зустрів гадюку, і вона, караючи за те, що утискав мужиків, примушує його служити їй три роки. Він вірно служив і за це вона нагороджує його шаблею-самобойкою, торбою, що сама годує, і сорочкою, що сама миється й одягається (Б. Гринченко, Этногр. мат. Вип. I, № 195). Така композиція могла розвинутися, коли змії надається таємнича сила, але до такої ідеї народ міг дійти чисто аналітичним шляхом, як це було показано вище.

[3]) Слово незрозуміле для самих співців. За словником Дювернуа означає „тіняв ий", схований у лісових нетрях і печерах, а тому небезпечний для людини. У с о й н и ц а — епітет гадюки.

[4]) Із слів Марії Дмитрівни Станко (52 роки). Варіянтів до пісні не зустрічав.

[5]) Мідяні відра, луджені всередині.

Усойница-умалница.
Крилята и пузлатяни,
Учити и маламяни.
Рада са викум прувикна:
— Байни-ле бати Юване,
Каква ми замя на пъту:
Крилята и пузлатяни,
Учити и маламяни.
Юван ни гледа замята
Ами улови мумата,
Млогу я малу пудражя —
Дуде слънци зайди-пойди
Мясичина зура даде
Укул зура бял трандарил.
Фана мума да тъгува,
Да тъгува-да са моли:
— Пусни мени, милу либи.
Каш да ида у дума си,
Как да реча на майка си.
„Райну-ле, бяла Раду ле
И тува-ли да та уча.
Слъжи майка, слъжи тяйну:
Цар кундисал пу ливади,
Пу ливади — раз ливади, —
Утзея ми бъкърити
Да напоят царьом коня, —
Отзея — ми кубиличка —
Да направят царьом чардак,
Царьом чардак и визирьом".

Усойниця-чарівниця.
Крила в неї позолочені,
Очі в неї золоті.
Рада закричала:
„Дорогий бате[1]) Йване,
Яка змія-усойна на дорозі:
Крила в неї позолочені,
Очі в неї золоті".
Іван не дивиться на змію,
Але схопив дівчину.
Багато чи мало її протримав,
Аж поки зайде сонце,
Місяць заграву покаже,
Круг заграви — білу рожу.
Стала дівчина тужити,
Тужити і проситися:
Пусти мене, мій любий,
Як-же я піду додому,
Що я скажу матері:
„Райно, біла Радо,
Невже й цього тебе вчити,
Обмани матір, обмани батька:
(Ніби) цар розташувався на левадах
...Взяли в мене відра,
Щоб напоїти царевого коня, —
Взяли в мене коромисло,
Щоб зробити цареві шатро,
Цареві шатро і везіреві..."

Коли відкинути всі композиційні елементи пісні, то залишиться сюжет надзвичайно простий і реалістичний: дівчина йде з повними відрами з криниці, зустрічає її коханий парубок і затримує аж до світанку, напутивши на прощання дівчину, як їй виплутатися з халепи, що чекає її вдома. У пісні передано всю концепцію переживань від зустрічи з коханим до страху перед батьками: це — радість зустрічи, спокуса, зомління, пробудження свідомости, страх відповідальности перед батьками і шукання собі виправдання. Всі ці моменти виразно освітлює пісня: зустрівши коханого, вона вмліває, втрачає свою волю та коли уява в неї розхолоджується і вона може критично зважити свій вчинок, у її свідомості залишаються два найяскравіші моменти: гріх і відповідальність за нього, потворний і разом принадний образ гадюки з золотими очима і крилами, образ суперечний, як суперечний і самий гріх з його принадністю і страхом відповідальности. „Замя-усойна" — це прототип вогняного змія — його предтеча. Такому розумінню композиції вищенаведеної пісні не може перешкоджати те, що дівчина спочатку зустрічає „замя", а потім коханого Йвана: це звичайне переставлення фактів, щоб уникнути відповідальности, властиве всім, кому треба виправдуватися, а найкраще виправдання для людини, що згрішила, це, безперечно,

[1]) Так обертаються до старших чоловіків

позбавлення її своєї волі; от чому ця „замя-усойна“ уявляється як „умалница“, або „умайница“, перше слово походить від слова „умала“ — близьке значіння до українського „непритомність“; умайница — чарівниця (навмисне позбавлення людини своєї волі); обидва епітети підкреслюють, що воля людини перед тим, як вона має згрішити, слабшає (коли хоче Бог людину покарати, то однімає спочатку в неї розум).

Найпоширеніші, найбагатші й найрізноманітніші — варіянти тих пісень, де фігурує крилатий змій, що звів собі міцне гніздо в народній творчості всіх народів Сходу й Заходу. Болгарська народня поезія знає декілька варіянтів крилатого змія, в яких позначається вплив південних або східніх народів, цікавих найбільше тим, що на них можна простежити певну еволюцію цієї мітичної істоти. Всі варіянти крилатого змія можна звести до двох головних образів: змій-огнян і ламя (дракон). Суто-болгарський є змій-огнян, образ близький демонології всіх слов'ян; на ньому саме і помітна певна еволюція. Ламя — дракон увійшов у болгарську демонологію від грецької, але, як побачимо далі, народня фантазія намагається дати йому відповідне місце серед инших демонів і навіть з'ясувати собі його походження.

Вогняний змій у болгарській демонології є безперечно продовження того образу, що являє собою „замя усойна“, головні риси якого позначаються вже в її неясному образі. З українським вогненним змієм він має дуже багато спільного, і це особливо помітно на тому „змії“, що його народня фантазія вимальовує в піснях обрядових, звязаних з весільними ритуалами, де особливо виразні риси архаїчности. Особливість болгарського вогняного змія та, що він герой пісень, а не казок і легенд, як український, але це одна й та-ж істота. В болгарському, як і в українському, уявлінні він зачаровує дівчину, від цього вона марніє і навіть може вмерти, але за народніми повір'ями можна його віднадити певними засобами — зіллям, більше-менше так само, як це роблять звичайно закохані. Ці повір'я дуже давні, бо тепер по болгарських селах на Україні зникли навіть і спогади про це [1]).

Пісні про те, як змій кохав дівчину, дуже поширені серед болгар, як у самій Болгарії, так і серед болгар на Україні. З тих, що я записав,

---

[1]) В старовину це повір'я було дуже поширене і так міцно трималося в народній уяві, що знайшло собі місце навіть у весільному обряді, надаючи так званим „катартичним обрядам“ відповідного раціонального розуміння. Коли приїздить молодий з кумами й сватами, то їх зустрічає дівчинка з пшеницею, а три дівчини стоять біля неї. Дівчинка посіває молодого і його гостей пшеницею, а дівчата співають пісень такого змісту: Дівчина Радиця покохала змія і матері про це не сказала, мати її посватала і чекає молодого з кумами й сватами. Весільний поїзд з молодим їде лісом до молодої, а з дерева пташка радить їм повернутися, бо молода вже померла. (Див. мою статтю „Весільні звичаї у болгар на Херсонщині“. Вісник Од. Ком. Краєзн. Кн. 2—3. 1925 р.). Така пісня при посіванні, що має значіння оберегу, надає всьому обрядові катартичного характеру. Молода та її батьки посіванням хотять оберегти себе від того, щоб в образі молодого і його родичів не пройшли до них змії, а в уявлінні болгарина змій міг прийти з цілим весіллям і забрати дівчину.

за найтиповіші можна вважати пісні: одну записано в с. В. Буялику, другу в с. Ольшанці (Первомайщина).

Змея си Станки думаши:
Станки-ле урум биглийко,
Биглийко, кърам кишлийко,
Не слушай, Станку, хората
Хората — наште кумшии,
Тия са нашти душмани:
На мени думат за теби
Че ти си, Станку, главена.
Пак на теби за мени
Че имам сина за теби.
И фъркна змея утиди
Фъф пуста гура зилена.
Пак Станка, булка хубава,
Ходила, се я питала,
Да найди били умразну,
Умразну били раздялну,
Дано ся някак уттемни
От змея да не духажда.
Срешнала черни циганки,
Срешнала й ги пупитала.
„Циганки, горни сливнянки,
Не знайти-ли, циганки,
Някакву били умразну,
Умразну били раздялну,
Дано са някак уттемна
Ут змея да не духажда.
Че ми е веки дудялу,
Гудина і пулувина".
Циганки Станки думаха:
— Знаеми — мер ни знаими:
Да идиш в гура ялува,
Да сбиреш цвяти сякакву
И да гу дома дунисеш,
Ф нову гу гърне да свариш,
Главата да си умииш,
Лигалу да си пудляиш".
Стана циганки пуслуша,
Утиди в гура ялува,
Та набра цвяти сякакву,
Та че гу дома дунеси,
Ф нову гу гърне сварила
И си главата умила,
И си лигалу пудляла.
Тъмън гу Станка пудляла —
Я на гу змея де фърка,
Утдалек фърка и пишти:
„Стану-ле, юрум — биглийку
Юрум беглийку — кълшлийку,
Яс бях, Стану, разумин, —

Змій говорив Станці:
„Станко (неперекладний вислів: що живе на казенному або громадському зимовику-кошарі).
Не слухай, Станко, людей —
наших сусідів:
Вони наші вороги.
Мені кажуть про тебе,
Ніби ти, Станко, посватана,
А тобі про мене,
Ніби я маю сина для тебе (твоєї пори).
Злетів змій — подався
В безлюдний ліс зелений.
А Станка, гарна молодиця,
Ходила і все питала,
Щоб знайти зілля відворотне,—
Зілля розлучальне,
Щоб як-небудь відірватися
Від змія, нехай-би він не приходив.
Зустріла чорних циганок, —
І спитала їх:
„Циганки, гірські сливнянки (з гірськ. [Сливена) [1]),
Чи не знаєте ви, циганки,
Якогось зілля відворотного, —
Зілля розлучального,
Щоб мені як-небудь відірватись
Від змія, щоб він не приходив.
Бо дуже вже мені обридло
За рік з половиною,
Циганки Станці говорили:
„Знаємо, хіба не знаємо,
Піди в ліс дикий,
Збери квітів усяких
І принеси їх додому.
В новому горщику їх звари,
Голову собі змий,
Постіль свою полий".
Стана циганок послухала,
Пішла в ліс дикий,
Набрала квітів усяких,
Та їх додому принесла,
В новому горщику зварила,
Голову собі змила
І постіль свою полила.
Тільки-но її (постіль) Станка полила,
Аж ось змій летить,
Здалеку летить і кричить:
„Станко, біглійко [що живе на казенному (громадському) зимовику-кошарі].
Я був, Станко, розумний,

[1]) Місто на Балканах.

Пак ти си, Стану, по хитра,
Та си лигалу прумяни:
Ти ки са, Стану, углавиш
Не мога близу да дойда".

А ти хитріша за мене,
Та постіль свою перемінила.
Ти, Станко, одружишся,
(Бо) Не можу близько підійти".

(Зап. в В. Буялику з слів Миколи Івановича Іванова (Кръстева) 45 рок.).

На подібний мотив трапляються пісні мало не в кожному збірнику болгарських пісень. Змій кохає дівчину і не дає їй змоги вийти заміж, инакше їй загрожує смерть. Дівчина може відірватися від нього тільки за допомогою якихось лісових чарівних квітів, які треба зварити і полити цим варевом свою постіль, тоді змій не може приступитися до неї. Кохання змія справдешнє, з усіма наслідками реального кохання: дівчина може мати й дитину від змія. В пісні [1]), близькій композицією до вищенаведеної, дівчина, що до неї прилітає змій, має дитину — хлопця від нього, хитро його розпитує, чого він боїться, він признається. Користуючись тим, що змій відлітає на війну, вона йде в ліс і нариває квітів: „врътика", „комуника" та „иднустърката тинтява" [2]), варить їх і варевом оббризкує себе і свою постіль. Змій, повернувшись з війни, не може приступити до неї [3]).

Цікаво порівняти образ змія, що вимальовується в цих піснях, з українським вогняним змієм. Найближчий, безперечно, той тип українського вогняного змія, що є за героя багатьох легенд та переказів і відомий під назвою або просто змія, або перелесника. В українському народньому уявлінні змій завсіди спокушає дівчину або молодицю принадними для них речами: хусточкою, намистом, перснем з чудовим камінчиком або просто золотом, такими речами звичайно, які дівчина має звичку ховати в пазуху або свою скриню. Цей момент змій саме й використовує. Так, в одній легенді дівчина знаходить червону хусточку, ховає її в скриню; увечері подивилась, аж у скрині лежить гарний парубок, що примостився біля неї в постелі [4]).

---

[1]) Сб. Н. У. 1911. Арнаудов, Фолклор от Еленско, № 32.

[2]) У словн. Дювернуа ці квіти названо просто лісовими.

[3]) У сербській народній пісні змій зачаровує молодицю, живе з нею, і вона визволяється від нього тим, що другий змій його вбиває. Краль Лазар помітив, що його жінка „Кралица Милица" „е сетна, невесела, у образу бледа и потмула" (бліда і млява), питає її, чому це так. Вона признається, що до неї літає „змай от Ястрепца" й кохає її (Змій прилітає, вилізши з води). За Лазаревою порадою — Милиця питається в змія, кого він боїться. Змій признається, що боїться „Змай-Деспота-Вука". Лазар прохає останнього, щоб визволив його жінку. „Змай-Вук" вбиває „змая" от Ястрепца. Вук Караџић, Српске народне песме. 1875. № 43).

[4]) Милорадовичъ, Замѣтки о Малорус. демонологіи. Кіев. Ст. 1899 г. Кн. XVII і XIX. Таких переказів надто багато, нема потреби їх усі перелічувати. У них дівчина, піддавшись чарам, марніє, стає бліда, але не має сили відірватися від тих принадних речей, що дісталися їй від змія, ні від самого змія. Спосіб уратуватись від змія все-ж є. Він дуже близький до способу болгарських пісень — треба викликати огиду у змія — щоб йому гидко було наближатися до дівчини — тільки не за допомогою квітів, як у болгар, а инакше: дожидаючи змія, дівчина, за порадою матери або коханого, перед порогом хати чеше голову, постеливши на коліна пелену, в якій сховано насіння, лускає насіння,

Відміна між болгаро-сербським змієм і українським полягає в тому, що український не живе з дівчиною, а ссе з її грудей молоко або кров, від чого дівчина й марніє. Друга риса, що робить українського змія своєрідним, позбавляє його безумовно праслов'янського характеру, а наближає до християнського чорта, полягає в тім, що змій завсіди відвертає свою жертву від церкви, релігії; отже й уратуватися від нього можна за допомогою релігії; коли прилетить змій — треба впасти ниць і читати молитву, тоді він не зможе приступити [1]). Близькість змія-перелесника (слово походить певно від давньо-слов'ян. „прельщати") до чорта позначається тим, що в деяких місцевостях перелесник зветься злим духом, що в образі коханої вмерлої людини приходить до дівчини або молодиці, яка сумує за вмерлим, і кохається з нею. Від цього дівчина сохне, а потім вмирає [2]). Отже те, що змій не живе з своєю жертвою, а ссе груди, не є властиве усім варіянтам переказів про нього. Не обов'язково так само, щоб дівчина марніла й сохла [3]).

а коли прилітає змій і питає, що вона їсть, признається, що їсть воші. Це викликає відворотне почуття в змія, і він її кидає. Та не завсіди це закінчується щасливо для дівчини. Розлючений змій може накинутись на неї і вбити її (Милорадович).

[1]) Гринченко, Этногр. матер.

[2]) Чубинський, Труды этн. экспед. въ Юго-Зап. Край.

[3]) Повість П. Куліша „Огненний змій" (вид. 1840 р.), що її сюжет і композицію цілком побудовано на народніх повір'ях і переказах про змія, дає тонку психологічну аналізу героїні Марусі, до якої прилітає змій. Повість відбиває всі найголовніші моменти, узяті з різних легенд, і логічно звязує їх поміж собою, показуючи в яскравому художньому творі, як синтезуються демонічні елементи праслов'янські з християнськими. Героїня Маруся підпадає спокусам у такій самій послідовності, як і всі героїні легенд. Спочатку побачила перстень у струмочку, одягає на палець, не може відірвати від нього очей, одвертається від церкви. Далі вона знайшла в свойому садку скриню з золотом, і забагатіла. Маруся ніби живе з змієм (хоч це в повісті неясно) і не тільки не марніє й не сохне, а навпаки стає така гарна, як ніколи, але в ній ніби вселяється якась таємнича сила, що всіх лякає, ніхто не може витримати погляду її пекучих очей. Усі ці моменти точнісінько повторюють народні перекази, і цей тісний звязок з народніми переказами повісти підсилюється ще вставкою легенди, що її оповідає один з селян. Легенда тая в стислій формі переказує історію, як змій кохав дівчину, і подібна до сюжету повісти, це певно є фольклорний запис П. Куліша. Повість закінчується тим, що змій прилітає до Марусі, запалює хату і в полум'ї зникає разом з нею. Усім цим народні уявління про змія українців і болгар цілком збігаються, але, як уже вище сказано, є й велика відміна. Вона полягає в тому, що на болгарських піснях і переказах зовсім не помітно християнського впливу, тимчасом як українські стоять під великим впливом християнства, і змій під цим впливом поволі утотожнюється з чортом. Кожна дівчина легко стає жертвою змієвих чар, коли вона відвернеться від церкви, отже особливо небезпечно для неї думати про любощі підчас говіння або не ходити в неділю до церкви. Найбільша принада, якою змій користується, щоб заволодіти волею дівчини, золоті гроші — багатство, є в народньому уявлінні за улюблений засіб спокуси, яким і чорти звичайно користуються, щоб полонити грішні душі. Що від змія можна вратуватися молитвою — це теж промовляє за тотожність чорта й змія. Фінал Кулішевої повісти, а так само вставленої в повість легенди, ще більше переконують у тому, що змій і чорт тотожні: змій так чи инакше вбиває свою жертву, щоб узяти в неї душу. Маруся згоряє разом з хатою, а друга дівчина, про яку розповідає селянин, ступила на могилу і не могла зрушитись, якась сила її прикувала до землі, над головою з'явилась вогняна смужечка, дівчина

Спільна, як українського, так і болгарського вогняного змія є ще одна риса — він може хапати дівчину. Але при всій подібності є й помітна різниця: в українському фольклорі те, що змій хапає дівчину є композиційний елемент казки, що-до легенд і переказів, то вони цього не знають; за прототип такої казки є казка про змія-вужа, що залучив до себе дівчину, коли вона йшла полем, узяв її за жінку, і вона має від нього діти. Коли батьки його вбивають, вона тужить за ним, сина обернула в соловейка, а дочку в зозулю, а сама перекинулася в горлицю. Инший варіянт такої казки розповідає, що дівчину-наречену викрадає вуж-змій підчас весілля, дівчина теж звикла до свого становища, і коли мати та сестри розлучають її з її потворним чоловіком, вона тужить, що не може тепер ні до кого пристати, ні до живих, ні до мертвих, і зникає без сліду. Цей тип казок, який має з болгарськими піснями про зміїв ту спільну рису, що дівчина, яку хапає змій, ніби мало страждає від цього, мало поширений в українській народній творчості. Останнє її завершення є казка про трьох сестер, що їх захопили змії. Брат береться їх визволити, але натомість визволяє царську доньку, а змії-шваґри йому допомагають перемогти змія, що схопив царську доньку. Брат одружується з визволеною царівною, гостює у сестер, які живуть у повній згоді з своїми чоловіками-зміями [1]). Отже образ змія не потворного, наділеного героїчними позитивними рисами, витворюється в уявлінні українця, але його перемагає образ змія-потвори, що його образ витворює народня легенда, а казка цей образ лиш використовує, вставляючи його в ускладнену композиційними подробицями авантурну повість. Усі бо казки повторюють однаковий сюжет — боротьбу героя з вогняним змієм, що в змові з зрадливою матір'ю або сестрою хоче запагубити героя, але герой завсіди перемагає. Цей змій істота цілком тотожня з російським змієм, німецьким драконом, скандинавським „тролем", змієм румунським [2]); він або зачаровує молодицю, чи дівчину, або хапає її; рідко він хапає її на те, щоб пожерти, частіше на те, щоб узяти її за жінку.

Цікаво порівняти болгарського казкового змія з українським: вони виявляють найбільше подібности. Помітно таке саме вагання між змієм-потворою і змієм-героєм. У більшості казок на сюжет хапання царівен — фігурує ламя-потвора, в багатьох змій-чарівник, але його образ має багато спільного з „ламя". Ось зразки таких казок. Герой простежив, що царівна ходить до змія в печеру за золоту гору і срібляну леваду. Там її частують у розкішному палаці самодиви, прислужниці змія. Герой за допомогою трьох чарівних речей (шапки-невидимки, сковороди й батога)

скрикнула: „ой, душу з мене тягне" — і впала мертва. Воно правда, в инших легендах змій ніби вбиває свою жертву розлючений, що повинен з нею розлучитись. Така розвязка цілком збігається з розвязкою болгарських пісень, у яких змій спричиняє смерть, і таку розвязку слід уважати за архаїчнішу, поки ще змій не був чортом в уявлінні українця.

[1]) Гринченко, Этногр. матер. [2]) Афанасьевъ, Русскія народн. сказки.

проходить у печеру, викрадає звідти кілька коштовних речей. Повернувшись разом з царівною, непомітно для неї, до її палацу, він признається, що знає її таємницю, дарує їй викрадені коштовні речі і одружується з нею [1]). Цей змій цілком нагадує пісенного змія-огняна. Казка № 21 того-ж збірника повторює популярний сюжет про царівну, яку схопив змій-ламя, оздоблений точнісінько такими-ж пригодами героя і царівни, коли вони втікають від ламі, як і в українській казці подібної композиції. Багато варіянтів казок про зрадливу матір, що кохає змія і хоче погубити сина-героя. Ці казки без сумніву виникли внаслідок композиційного ускладнення переказів і легенд про змія-огняна, як українські — змія-перелесника. Цікаво, що в більшості варіянтів на цей сюжет замість змія фігурує инша постать (євреїн, деф [2]), дявол), ніби народ, переказуючи такі казки, помітив суперечність цього образу казкового змія-спокусника з змієм-огняном пісень і замінив його иншим образом.

Вернімося до болгарської пісні. Болгарський вогняний змій, маючи в багатьох піснях риси спільні з українським, поволі трансформується в цілком щось своєрідне і стає постаттю принадною, не подібною до змія-дракона, про якого мова буде далі.

За первісний образ болгарського змія-огняна треба вважати такого змія, що зачаровує дівчину, з'являючись в образі принадного парубка. В болгарських піснях такий змій може схопити дівчину або, зачарувавши, повести за собою; цікаво, що дівчина сама признається, що кохає змія. Типові є дві пісні, що я записав (одну в Тернівці, другу в Ольшанці на Первомайщині). Наводжу ці пісні — обидві весільні.

Пуфаля са Калина-Малина:
„Яс съм мума ут велика рода,
Не можи ма никуй пригувори,
Пригувори — китка да ми земи".
Де я зачул змей (ут) зилена гура,
Имету му — Никола-гидия [3]).
За ден седна — мума пригувори.
Пригувори та и китка ютзе.
— Върви-върви Калину-Малину, —
„Утстой-пустой Никола-гидийо.
Забравих си тънкуту си дари,
Да дарува свекър и свикърва
Да дарува золва и итърва,
Да дарува наймалко деверче".
— Твойти золви — високити елки,
Твой деверко — зеленото дърву
Върви върви Калину-Малину".

Похвалилась Калина-Малина:
„Я дівчина почесного роду, не може мене ніхто намовити, щоб квіток у мене взяти". (Як ознаку кохання).
Зачув її змій з зеленого лісу,
Імя його Микола.
Він сів і за день дівчину намовив і квіти у неї взяв. „Іди-іди, Калино-Малино". — „Почекай-підожди, Миколо. Я забула свої тонкі дари, щоб дарувати свекру й свекрусі, дарувати зовиці й невістці, і маленькому діверу". Твої зовиці — високі ялини, твій діверко — зелене дерево. Іди-іди, Калино-Малино".

---

[1]) Сб. Н. У., кн. XXV. Арнаудов, Български народни приказки № 11.

[2]) деф (diw, dew) — злий геній, демон, злий дух (Dictionary persian, arabic and english. Richardson).

[3]) Варіянт: Де я зачул змей от зелена гура
Присториса ф селу дубър юнак
Имету му Никола-гидия (Сб. Н. У., кн. XXVII. Гидия — визн. дурний, волоцюга).

Тут змій обертається на гарного парубка, закохує в себе дівчину, що горда була своєю неприступністю, і заводить з собою до лісу; в ольшанській пісні — просто спускаються два вогняні змії й хапають дівчину в той час, коли вона прала білизну.

Драгану-ле, Ганчу-ле
Драгану-ле Димува
(Ем-Димува — Гимува).
Билила-е Гану-ле
Тънки дари — мисали
Ем билила плакала.
Дружкити е питали:
— Драгану-ле Ганчу-ле
Шу ни белиш и поеш
Ами белиш и плачиш?
„Друшки — мои другарки,
Колкос ви ма питати
И ас праву да кажа:
Тешку, моми, и горку
Койту люби — залюбва,
Чи майки си ни казва.
Залюбила Драгана,
Кату мени гуркана.
Два юнака — два змея".
Драганина майчица
Ис път, ис друм вървеши,
За Драгана питаши:
„Друшки мои другарки,
Ни видехти ли Драгана, —
Дали пътюм настана
Или пътюм пристана".
Друшките ўтгуваряха:
— Залюбила Драгана
Два юнака — два змея.
Дор два змея — огнени,
Огнени й пужарени.
Та чи, мале, паднаха
От високу вишене
От дълбоку спуштане
Чи ўгънаха Драгана.

Драгано, Ганко,
Драгано Димова.
Прала Гана
Тонкі дари — скатірки.
Вона прала й плакала.
Подруги її питали:
„Драгано, Ганко,
Чому ти не переш і співаєш,
А переш і плачеш?"
„Подружки мої,
Коли ви мене питаєте,
Правду вам скажу:
Тяжко, дівчата, і гірко
Хто кохає,
А матері не признається.
Полюбила Драгана,
Як я бідна,
Двох юнаків — двох змиїв".
Драганина мати
Шляхом-дорогою йшла,
Про Драгану питала:
„Подруги мої,
Чи не бачили ви Драгани,
Чи не пішла вона дорогою
І пристала в дорозі?" (до кого... Себ-то: чи
Подруги сказали: [не втекла з ким-небудь).
„Полюбила Драгана
Двох юнаків — двох змиїв,
Двох змиїв огненних і пожежних.
Вони (змії), мамо, впали
З високої височини,
З крутого спуску
І понесли Драгану".

Отже ясно, що змій-огнян, зберегаючи риси українського перелесника, так само має риси, властиві змієві казковому, залишаючись істотою цілком одмінною від змія-дракона, тимчасом як український, перейшовши в казку, еволюціонує в напрямку до змія-дракона, стаючи поволі тим страховищем, що в стилізованому вигляді є спільне всім народам.

Особливо яскраво виступає подібність змія-огняна й перелесника, не вважаючи на те, що він не тільки зачаровує дівчину, а й хапає її, в пісні № 31 [1]). Дочка признається матері, що до неї літає змій. Сьогодні вночі замість кумів і сватів прилетять змії і змиїці, щоб її забрати.

[1]) Сб. Н. У., кн. XXVII. Др. Арнаудов.

Радить матері, щоб вона не лякалась, бо инакше згорить хата. Уночі справді прилітає ціле весілля змиїв і змиїць, щоб забрати доньку, мати перелякалася й, справді, змії, забравши дочку, запалили не тільки хату, а й засіви на полі і листя на лісі [1]). Фінал подібний до того, який маємо в Кулішевій повісті: „Вогненний змій“.

Народня фантазія болгар, наділяючи змія-вогняна властивістю набирати людського образу, припускає можливість так само й зворітної трансформації обернення людини в змія, як це видно з пісні, записаної в с. В.-Буялику

Стуянувата майчица,
Снахи си върла душманка —
Че си хубаво живяят
Със незин сина Стуяна.
Тя къдя ходи се пита,
Да найде биле умразну
Юмразну биле раздялну.
Кату низ селу ходише,
Тя срешна черни циганки,
Срешнала й ги пупитала:
„Циганки, горни сливнянки,
Кату низ селу ходити —
Ходити млогу знаете,
Не знаете-ли циганки
Някакву биле умразну,
Умразну биле раздялну“.
Циганки баби думаха:
— Бабу-ле, стара бабу-ле,
Знаемо ем гу имами
А ма гу скъпу давами:
За идна шапа алтъни
И иден китен руваник,
И идна риза ленина —
Стуянувата винчилка.
Баба циганки пупита
„Циганки горни сливнянки,
Кату гу скъпу давати
Хубаву лив'я билиту?“
Циганки баби думаха:
Бабу-ле, стара бабу-ле,
Ут мъртва жина кусата,
Усойна змия главата, —
Та да гу бабу сварити
Фъф къшта-фъф запусница
И ф гърке не нажежину,
И ф петък срешта събута

Стоянова мати —
Невістці своїй лютий ворог
За те, що вона добре живе
З її сином Стояном.
Вона (свекруха) де не ходить — все питає,
Щоб знайти зілля відворітне
...зілля роздільне [2]).
Коли вона селом ішла,
Зустріла чорних циганок,
...і спитала їх:
„Циганки, гірські сливнянки [3]),
Коли ви ходите по селу
І багато знаєте,
Чи не знаєте, циганки,
Якогось зілля відворітного...
зілля роздільного?“
Циганки бабі сказали:
„Бабо, стара бабо,
Знаємо, навіть маємо,
Але за дорого його віддаємо:
За одну жменю червінців,
І один мережаний руваник, (?)
І одну сорочку льняну,
В якій Стоян вінчався“.
Баба циганок спитала:
„Циганки, гірські сливнянки,
Коли ви його дорого продаєте,
Чи добре ваше зілля?“
Циганки бабі говорили:
„Бабо, стара бабо,
Від мертвої жінки коса,
Усойної змії голова, —
Щоб ти їх, бабо, зварила
В хаті — пустці,
В глечику непаленому,
В п'ятницю проти суботи.

---

[1]) Порівн. вар. Сб. Н. У., 1909, кн. XXV № 49. Змії приїздять на вороних конях, а змиїці в золотих кучіях (екіпажах, берлінах), хату вони не спалюють, а освітлюють село без вогню.

[2]) Зілля, що викликає відворітне почуття у закоханих і їх роз'єднує.

[3]) Мешканці м. Сливена.

160005 Державна Республіканська БІБЛІОТЕКА УРСР ім. КПРС

Лигалу да и пудляиш,
И да гу, бабу, пуръсиш:
Люта ште змия да стани.
Баба циганки пуслуша
Дала им штуту искали,
И си циганки тръгнали.
Питранка — булка хубава —
Тя горка ништу ни знае:
Юбзела бяли бъкъри —
Тя я за вуда утишла.
Кату са надзъд върнала,
Срешнала тява циганки
И си Питранка пузнала
Незин си китен руваник.
Питранка циганки думаши,
Думаши ем са молиши:
„Циганки, сестри да ми сти,
Няшту ште да ва пупитам,
Та кой ви дади тас риза
И това китен руваник".
Циганки са прудумнали,
— Тва ли е булка Питрана,
Тя горка ништу ни знаи —
Гайде да й убадими.
Циганки Питранки думаха:
„Питранку, булка разумна,
Дади гу твойта свикърва,
Тя ти е върла душманка,
Че си хубаву живяиш
С незина сина Стуяна.
Ти ф петък срешту събута
Лигалу да си миняиш".
Питранка циганки пуслуша
И си у дома тръгнала.
Фъф петък срешта събута
Питранка Стуянум думаши:
„Люби Стуяни, Стуяни,
Знаиш-ли, либи, знаиш-ли
Та зи е вечър такъва,
Че си легала миняят.
Стуян и ништу ни речи,
И си лигала миняли.
Ду пулвин нош чуляк бил
Пак ут пулвин нош-лют змей.

Постіль їй (невістці) підлий,
І покропи її (постіль):
Лютою змією вона стане".
Баба циганок послухала,
Дала їм того, чого хотіли,
І пішли собі циганки.
Петранка, — гарна молодичка,
Вона бідна нічого не знає,
Взяла білі ведра
І по воду пішла,
Коли назад верталась,
Зустріла тих циганок.
І Петранка пізнала
Свій мережаний руваник.
Петранка циганкам каже,
Каже і молить їх:
„Циганки, будьте мені за сестер,
Я де про що вас спитаю,
Хто вам дав цю сорочку
І цей мережаний руваник".
Циганки проговорили:
„Чи це молодиця Петрана,
Вона бідна нічого не знає, —
Скажімо їй".
Циганки Петранці сказали:
„Петранко, розумна молодичко,
Дала його твоя свекруха,
Вона тобі лютий ворог,
Через те, що добре живеш
З її сином Стояном.
Ти в п'ятницю проти суботи
Переміни свою постіль".
Петранка послухала циганок
І пішла додому.
В п'ятницю проти суботи
Петранка каже Стоянові:
„Любий Стояне,
Чи знаєш, любий,
Цей вечір такий,
Що треба постілями мінятись".
Стоян нічого не сказав,
І вони постелями помінялись...
До півночи людиною був,
А з півночи лютий змій.

Свекруха хотіла невістку обернути в зміїцю, а та помінялася постіллю з чоловіком; вийшло, що мати обернула в змія сина. Пісня, як і всі пісні такого роду по болгарських селах на Україні, в тому місці, де мова йде про змія, стає стислою і образ змія неясним; видно, що народ, утративши цей образ, не може ясно собі уявити й змалювати. Варіянт цієї-ж пісні в Сб. Н. У., 1913 р. (№35) передає образ такого змія, що в нього Стояна обернено, досить виразно. Стоян (в варіянті Микола) обертається наполовину в змія:

Ут половина жув чуляк,	Од половини жива людина,
Ут половина пъстър смок.	Од половини строкатий смок.

Обернений у змія чоловік каже жінці, що він перелізе в город і там перебуде 40 день, а її прохає, щоб вона на цей час приносила йому їжу. За 40 день він полетить із зміями. Сама ця можливість обернути людину в змія, характерна для болгарського змія-огняна, могла з'явитися, як наслідок наділення змія антропоморфними рисами. В українській народній казці теж трапляється така трансформація — обернення жінки в змію: в казці про Івана царевича і Олену Прекрасну — змій обертає Іванову жінку в змію, щоб вона стала лютою і щоб цим його покарати [1]). Таке обернення в казці відіграє композиційну ролю: змія є символ лютости. В болгарській пісні така трансформація не має подібного значіння (лютий змій в наведеній пісні — не має такого значіння, як в українській казці). Самий образ півлюдини і півзмія є ніби-то якась переходова форма від людини до змія або навпаки і його, безумовно, навіяла грецька мітологія. Це образ грецьких гігантів, що їх Зевс поставив на варті біля Тартару, де були замкнені титани. Грецька фантазія малювала собі їх людьми з зміями замість ніг [2]).

Змії-огняни поділюються на змиїв і змиїць, і коли змій може зачаровувати молодицю або дівчину, то змиїця те-ж саме може зробити з чоловіком, або парубком, з тією тільки одміною, що змиїця не хапає чоловіків. Як дівчата від змиїв, так і змиїці від чоловіків можуть мати дітей [3]). Часто змиїця приймає образ не жінки, як звичайно, а ведмедиці [4]). Один з варіянтів цих пісень, що мені пощастило записати, дуже яскраво змальовує цю золотокрилу змиїцю-оборотня, що наближається до парубка в образі ведмедя, а підійшовши близько обертається в чорнооку дівчину і лягає в постіль до парубка. За порадою матери парубок Стоян віднаджує змиїцю від себе тим, що випиває води, взятої з дев'ятьох бродів і від піни, взятої з того місця, де вода, спадаючи з гати водяного млина, піниться. (Пісню записано в Болгарщині — Ст. Крим з слів Савелія Дмитровича Церулійова, співається за трапезою).

---

[1]) Грінченко, Етн. мат.

[2]) Gommelin, Mithologie grecque et romaine.

[3]) Мати питає сина чому він такий сумний. Син признається, що до нього літає змиїця. Мати радить йому поспитати її, чим уратувати корову, що бігається вже 9 років і не має теляти. Син питає змиїцю, і вона радить побризкати корову (до корови теж може літати змій-огнян) варевом з трьох квітів лісових, вже згаданих раніше (врътика, комуника та индустърката тинтява), звареним у пустці і продітим через розбите колесо (обід від розбитого колеса). Син замість корови обризкав себе, і змиїця його покинула (Сб. Н. У., 1913. Арнаудов, № 33).

[4]) Невістка питає свекра, чому він сумний, він розповідає, ніби що-вечора до нього приходить ведмедиця, камінням розгонить вівчарів і собак, а з ним лягає в одну постіль. Невістка з'ясовує йому, що це змиїця, і радить йому поспитати, як у попередній пісні, чим віднадити від корови змія, що до неї прилітає. Свекор уратовується від ведмедя-змиїці. В другому варіянті парубок так само хотів уратуватися від Ганки-змиїці, що в образі ведмедя приходила до нього, але змиїця затягла його в леваду і там розірвала на шматки. (Сб. Н. У., кн. XVI і XVII, 1900 р.).

„Сину ле, сину Стуяне,
Майкя шта да та пупита,
Ти майци праву да кажиш,
Ут штом си, сину, такъвъ:
Прецърнял, сину, путемнял".
Стуян майци си гувори:
— Мале-ле, мила майчу-ле,
Аку ма питаш, мале-ле,
Я теби праву ша кажа:
Сага са девет гудини
Ут кату, мале, дохуда
Църнока — йока дивойкя
По но'штом — по полуно'штом.
Ниту е кучи уга'ди,
Ниту е чуляк видю'ва.
Утдалек иде мечка е,
Па близу дойде — мума' е,
При мене дойде та легне,
При мене — при глава'та ми".
Майка му тихум гувори:
— Сину-ле, сину Стуяне,
Тва ни е, сину, дивойкя,
Туа е, сину, змеица,
Змеица — златнукрилица.
Куга ти дойде, сину-ле,
Пък ти е, сину, пипитай:
Мари девойку-девойку,
Имами крава ялува,
Нитой бици те утби'ва,
Нитой си теле дубива
Каже ми, ля'куве кажи".
И Стуян си е пупита:
„Мари девойку-девойку
Имами крава я'лува, —
Нитой биците утби'ва,
Нитой със теле изли'за"
Девойкя Стуяном гувори:
„Абре Стуяне, Стуяне,
Майкя ти, кажат, зна'йница,
Знайница и ома'йница,
Ми толкуф-ли са ни сяти
Да стана рану ф нидяля
Та да събе́ре-събере'
От девет брода вудата
От пе'рницата пя'нята
Та да напои кравата:
Тя ше биците утбие
И със теле ша йзлязе".
Стуян си майци расказа.
Тя е станала една утрина,
Една утрина ф недяля,
Та е збирала-збирала
Ут девет броди удата
И от перницата пянята,

„Сину, сину Стояне,
Мати тебе спитає,
Щоб ти матері правду сказав, —
Чому ти, сину, такий:
Почорнів, сину, потемнів".
Стоян матері сказав:
„Мамо, мила мамо,
Якщо мене, мамо, питаєш,
Я тобі правду скажу:
Ось уже дев'ять років,
Як, мамо, приходить
Чорноока дівчина
Вночі — серед півночи.
Ні собака її не відчує,
Ні людина її не бачить.
Здалеку йде — ведмідь,
А близько підійде — дівчина.
До мене прийде і ляже
До мене — біля голови моєї".
Мати йому тихо говорить:
— Сину, сину Стояне,
Це не є, сину, дівчина,
Це є, сину, зміїця,
Зміїця — золотокрила.
Коли вона до тебе прийде,
Так ти її, сину, поспитай:
„Дівчино-дівчино,
Маємо корову неплідну,
Ні бугаїв (вона) принаджує,
Ані отелюється,
Скажи мені, ліки скажи".
І Стоян її спитав:
„Дівчино-дівчино,
Маємо корову неплідну,
Ні бугаїв (вона) принаджує
Ні з телям виходить".
Дівчина Стоянові говорить:
„Стояне, Стояне,
Твоя мати, кажуть люди, знахарка,
Знахарка і чарівниця,
Невже вона не догадується
Устати вранці в неділю
Та щоб зібрала-зібрала
З дев'яти бродів воду,
А від водоспаду (біля водяного млина)
Та щоб напоїла корову: [піну
Вона бугаїв принадить
І отелиться".
Стоян матері розказав.
Вона встала вранці,
Вранці в неділю,
Та зібрала-зібрала
Від дев'яти бродів воду
Від водоспаду піну,

Че не напо'и кра'вата,
Ами напо'и Стуя'на.
Утдале'к иде дево'йкя
Утдале'к иде и вика:
„Абре' Стуяне, Стуяне, —
Ко'лку майкя ти ке хи'тра
Та ма излъ'га — изма'ми:
Сама си ля'ква я казах
Та ма утби ут тебе".

Та напоїла не корову,
Але напоїла Стояна.
Здалеку йде дівчина
Здалеку йде й гукає:
„Стояне, Стояне,
Яка-ж бо твоя мати хитра,
Та обманула мене,
Сама я собі ліки виказала,
Та віднадила мене від тебе".

Часто чоловіки, до яких прилітають зміїці, не вважають своє становище за надто погане і відкидають поради ратуватися від них. Мати радить синові покинути свою жінку-зміїцю, бо вона, як зайде сонце, зникає, і, як зійде, приходить. Він це відкидає, бо шкода йому дитини-хлопця, що він має від неї.

Цікаву характеристику дає мати зміїці, що виключає людожерство змиїв і зміїць, а наближає до ідилічних травоїдів:

Бяли и поли се роса,
Ситни и зъби се трява

Білі її подоли завсіди в росі,
Дрібні зуби завсіди в траві [1]).

Зміїця може мати навіть багато дітей. Сестра питає брата, чому він невеселий. Брат скаржиться, що його кохає зміїця-вдова з 9-ма дітьми [2]).

Коли дівчина або парубок каже, що вони кохають змиїв, то це буцім-то відповідає щирому почуттю. Вражає не потворний характер цього кохання, а його екзотичність. Якщо порівняти казки російські й українські, де за сюжет узято кохання сестри, матери або жінки до змія, і болгарські та сербські пісні подібної композиції, то помітна серйозна різниця. Українсько-російська казка цьому коханню надає характер зрадництва, порушення якихось священних традицій, і герой-змієборець, убивши змія, суворо карає зрадниць. Казки такого роду просякнені моралізаторською тенденцією, а образ змія від цього не стає принаднішим. Болгарські й сербські коханці змиїв, якщо й лякаються такого кохання, то тільки через його екзотичність, відірвання від людської громади; вони почувають себе так, як почувають наречені під той час, як розлучаються з рідною хатою: кохання їх надить до себе, але за рідною хатою й родиною так сумно, що вони плачуть і співають сумних пісень. Ні християнська, ні побутова мораль не втручається в цю справу. Так змієва кохана сербської пісні не тільки не скаржиться на свою долю, але хвалиться цим. Змій летить від моря до Дунаю і під крилом несе дівчину: вона йому вже обридла, він пускає її на землю і посилає до Дунаю по воду. Троє парубків зачепили її біля річки. Вона дає їм гостру одсіч, гордовито кажучи, що вона царева дочка, сестра паші Босанського і вірна люба змія вогняного.

---

[1]) Янков, Сборн. за народн. пясни. Пловдив, 1908 г.
[2]) Сб. Н. У., 1913 г., Арнаудов.

„Я сам кщерца цара честитога
А сестрица паше Босанскога
Верна люба змая огненога“.

Та й пролетіла через рівне поле, як зірка по ясному небі — так закінчує пісня [1]).

Отже коли простежити за еволюцією змія-огняна, то, ідучи за наведеними вище матеріялами, можна цю еволюцію уявити так, що змій-огнян поступінно втрачає зооморфні елементи і їх замінюють антропоморфні. Змій поволі із потвори перетворюється в півбожество і являє собою мітичну істоту, що належить до тієї-ж громади півбогів, до яких належать вили, самодиви, юди і т. ин. Як змії-вогняни, так і самодиви, нічого спільного не мають з християнським чортом. Лиха людям вони не роблять, коли люди не розпочинають з ними боротьби.

Таку еволюцію від змія-потвори (замя усойна) до героя-півбога народ неначе й сам уявляв собі, дарма що дуже невиразно, і це він відобразив у героїчних піснях і в казках. У казці, що записав д-р Арнаудов, яскраво відображено еволюцію від змії до півбога (вар. цар і цариця) [2]). В сербській народній поезії, як і в болгарській, трапляється і зворотна трансформація — людина може стати змієм [3]). В сербському

---

[1]) Вук Караџић, Срп. Нар. П., 1841, № 239.

[2]) Двоє людей, довго не маючи дітей, благали Бога, щоб він послав їм дитину. В жінки народжується, але не дитина, а змієня. За деякий час перелякані батьки вирішили його оженити. Беруть невістку і помічають, що невістка ніби зовсім не реагує на те, що в неї чоловік-змій. Мати питає її, як вона живе з чоловіком. Невістка признається, що на ніч він скидає сорочку і стає гарним чоловіком. За свекрушиною порадою невістка палить сорочку свого чоловіка-змія. Він розгнівався і, сказавши їй, що вона не зможе родити дитини дев'ять років, аж поки знайде його й доторкнеться до нього, відлітає невідомо куди. Жінка подається шукати свого чоловіка-крилатого змія. Приходить до вітрової матери, ця дає їй три чудесні квітки і три золоті яблука. За допомогою квіток вона приходить до місяцевої матери, а потім і до сонцевої, ці дають їй одну золоту прялку, а друга золоту курочку з курчатами. Від останньої вона нарешті дізнається, що крилатий змій одружився з королевою дочкою і тепер сам король. Подаровані їй золоті яблука, прялку і курочку вживає на те, щоб від королиці добитись дозволу переночувати в тій кімнаті, де ночує її колишній чоловік. Коли король і королиця поснули, вона доторкнулась до короля і родила дитину. Король прокинувся, простив її й вернувся з нею додому. (Сб. Н. У., кн. XXVII, 1913 р. Варіянт. — Сб. Н. У., кн. XXI, 1905, № 60).

Цікава сербська редакція цієї казки, хоч у ній не так яскраво визначаються всі три стадії еволюції, але перша стадія визначається ще яскравіше. Сюжет увійшов і в епічні пісні. Краль Мілутін (Вук Караџић, Српске Нар. песме, т. II. Порівн. казка № 59, Сб. Н. У., кн. XXI, 1905 г. Др. Арнаудов: Български народни приказки) 9 років не має дітей. Він підслуховує розмову вил, з якої дізнається, що йому треба закинути в Дунай золоті мережі, піймати летючу рибу, відірвати в неї праве крило і дати його з'їсти своїй дружині, тоді в неї народиться син. Справді, коли Мілутін усе це поробив — у його дружини знайшовся син-змієня, що зараз-же ховається в мур, а звідти прохає батьків його одружити. Далі сербська епічна пісня й казка розвивають сюжет по-різному. В пісні змій після того, як спалено його сорочку помирає, а в казці його доля збігається з долею героя болгарської казки, хоч у сербській казці неясно, що змієня після того, як спалено його сорочку, перетворюється в крилатого змія.

[3]) Популярний герой Крале-Маркового епосу Секул обертається в шостикрилого змія, щоб краще воюватися з турками. Після бійки він лягає під наметом спочити,

народньому уявлінні змії-огняни теж малюються, як мітичні герої: вони можуть воювати, захищати людей, чарувати дівчат і молодиць. Але сербський змій не має такого закінченого образу, як болгарський. У вищезгаданій пісні (Вук Караџић, № 43) Змай от Ястребца аж ніяк не подібний на Змая Деспот-Вука. Тимчасом як другого наділено всіма рисами епічного героя — перший має властивості потвори: він вилітає з води, що, як уявляють болгари, неможливо: в воді може жити тільки дракон (ламя); змії-вогняни один з одним воювати не можуть, отже бійка між „Змаєм от Ястрепца“ і „Змай Деспот-Вуком“ теж неможлива для болгарської пісні. Змій, що в нього обертається Секул, має шість крил, і зооморфні елементи в нього неначе-б переважають.

Наші висновки, що змій-огнян болгарської пісні, поступінно трансформуючись, перетворюється в епічного героя-півбога, базувалися виключно на піснях, де цей образ одержав відповідну стилізацію і міг відійти від свого прототипу, того образу, що вимальовується з народніх повір'їв і переказів, які могли стати за джерело для пісень, де героєм — змій. Тому цікаво перевірити цей образ за тими легендами, що базуються на живих ще народніх повір'ях. Таких легенд особливо багато збереглося в Македонії, як про це свідчать фольклорні записи в „Сборниках за Народни Умотворения“. Так, наприклад, у Македонії є легенда [1]) про загибель змія. Між селами Бабіно і Доленце (Бітоль) є печера, де жив змій. У печері є два жолоби, що видовбав ще змій, повні цілющої води. Якось чоловік з жінкою пішли в печеру, щоб скупатися в цілющій воді, але там згрішили, і обидва скам'яніли. Щоб цього з иншими не сталося, треба, щоб чоловіки і жінки ходили окремо. Колись у цій печері жив змій, він викрав дівчину і жив з нею. Дівчина одкриває матері, що змій найбільше боїться соли. Мати отруїла змія сіллю і визволила дочку. В глибині печери є зелені левади, де змій пас свого коня [2]).

У селі Горньо Броди [3]) (Македонія-Демир-Хисар) якийсь змій жив з жінкою, в неї народився хлопчик з золотими крильцями. Коли хлопчик підріс, змій з'явився з блискавками і громами, схопив хлопчика, і відтоді його не бачили.

У селі Крушові [4]) жив дід Траїл, що був змієвим сином і мав невеличкі крильця. Він був сільський чабан, пас вівці в горах Алі-Ботуш, що були на віддаленні 3 годин ходи від села. Коли в нього кінчалася харч, він сходив на вершок гори і гукав ізвідти, щоб йому принесли

забувши набрати свого нормального образу людини, і його сонного вбиває його дядько Ян-Сабінянин, гадаючи, що то справжній змій. (Вук Караџић, Српске Нар. песме, т. II).

[1]) Сб. Н. У., кн. XVI—XVII, 1900 р. Зап. Цепенков.

[2]) Порівн. Казка № 24-а Сб. Н. У., кн. XXI, 1905 г. Др. Арнаудов. Царський син викрав у самодиви крила (вінець) і одружився з нею, але вона втекла. Царевич, шукаючи її, помирає від укусу вовка. Самодива знаходить його мертвого і теж помирає від туги за ним. Їх труни вигоюють від усіх хороб.

[3]) Сб. Н. У., кн. IV. 1891 г. Зап. С. Д. Божев. [4]) Ibidem.

харчів. Люди в селі чули і несли йому. Цей-же дід за виграшку міг підносити 300 ок заліза (близько 20 пудів).

Отже і за народніми переказами яскраво визначається образ змія-вогняна з рисами цілком антропоморфними. Змій має цілком людський образ, від людини відрізняється тим, що має під пахвами золоті крильця і може літати, має надмірну силу, може, дмухнувши на дерево, повалити його з корінням і однією рукою поставити на місце. Змії не шкодять людям, а навіть корисні їм, бо б'ються з ламями (драконами), що завдають людям не аби-якої шкоди. Живуть у печерах та на високих горах і підчас дощу викликають блискавку і грім. Змії й змійці живуть родинами, як і люди, але можуть жити і з людьми, і діти від такого шлюбу мають усі властивості змиїв [1]). Цілковите злиття змія-вогняна з героями епічного циклу яскраво потверджує колядка про боротьбу змія-огняна з св. Іллею [2]). Св. Ілля блукає по світу, шукає собі борця по силі. Зустрічає його молодий змій. Змій пристойно вітається з Іллею і питає, чого він шукає. Довідавшись, що той шукає борця, пропонує йому з ним поборотися. Змій і святий боряться три дні й три ночі, змій розсердившись вдаряє об землю св. Іллю і вганяє його до пояса в землю. Такого типу колядки звичайно присвячуються комусь з членів родини, наведена колядка присвячується саме парубчакові. Основна її думка в образах пісні вславити перебільшену відважність, героїзм парубчака, якому пісню присвячено. Отже „Млади змейчо" — це символізований героїзм, і принадність образу молодого змія — необхідна умова для такого художнього його використання. Св. Ілля і молодий змій — це образи тотожні: обидва — символи грому й блискавки, вони змагаються тільки за першенство.

Серед пісень, що я позаписував у Криму (Болгарщина — Ст. Крим) є колядка точнісінько такої самої композиції. „Тенку змейче" шукає собі по силі борця, його почув св. Ілля і бажає з ним помірятися силою; з'являється до св. Іллі „тенку змейче", бореться з християнським громовиком і вганяє його до пояса в землю. Ясно, що парубочу відважність і в цьому варіянті символізовано в образі „тенку змейче"; але фінал пісні має характер дидактичний. Св. Ілля, розсердившись за те, що його переміг змій, покидає ту країну і переходить в иншу, що свята миром, а в тій, де сталося його безчестя, три роки не було дощу, панували самі завірюхи, град, вітри і вихри. Ось ця пісня (зап. з слів Церулійова, Савелія Дмитровича, Ст. Крим):

Пуфа'ля са те'нку зме'йче (Куладе, ку-
Че са бори с юнаците. [ладеле) [3]),
Та надборя юнаците.
Де гу зачу свят Илия.
Той наръча и пуръча:

Похвалився тонкий [4]) змій,
Що бореться з юнаками,
Та перемагає юнаків.
Де не зачув його св. Ілля:
Він наказує й переказує:

---

[1]) Сб. Н. У., 1891, зап. Божев.

[2]) Сб. Н. У., кн. XXXVI, 1926 р., № 2.

[3]) Повторюється в кожному рядку, в середині рядка і вкінці.

[4]) Тут у значінні „молодий".

Бре де да е тенку змейче
Ту да дойде укул мене,
Да са фанем, да са бием.
Да видиме кой штя когу,
Кой штя когу да надборе.
Де гу зачу тенку змейче,
Де гу зачу и утиде.
Фанаха са-буриха са
Малу-млочу дур три деня,
Дур три деня и три нощи.
Гу'вну мясту ископа'ха.
Рассърди са те'нку зме'йче
Та издигна свят Илия
Издигна гу ф синьо небо
Че гу перна ф църна земя
Та путъна ду зингия
Ду зинги'я сре'бърна.
Ръссърди са свят Илия
Та пубягна ф мирна земя,
Мирна зе'мя — ми'рум свята.
Три гуди'ни дъш не ле'тна.
Фсе ви'руве и гра'дуве,
Фсе вя'труве и вя'трушки.

Хоч-би де був молодий змій —
Сюди щоб прийшов до мене,
Щоб ми схопилися й поборолися.
Побачимо, хто кого поборе.
Де не зачув його молодий змій,
Де не зачув і пішов.
Схопилися вони й боролися.
Не мало й не багато — аж три дні,
Три дні й три ночі,
Цілий гарман викопали.
Розсердився молодий змій
Та підняв св. Іллю,
Підняв його до синього неба,
Та вдарив його об чорну землю
Та потонув (Ілля) до стремен,
До стремен срібляних.
Розсердився св. Ілля
Та втік у мирну землю,
Мирну землю, миром святу.
Три роки дощу не впало,
Все завірюхи і гради,
Все вітри та вихори.

Цікаво, що цей варіянт пісні, висовуючи образ молодого змія, як символ відважности, своїм фіналом неначе застерегає юнака від крайніх форм відважности, бо-ж перемога над св. Іллею — це та крайня форма, що може пошкодити самому переможцеві. Від цього героїчний образ змія-огняна не втрачає своєї принадности, але як символ грому-блискавки й вітру, доведений до свого логічного кінця, символізуючи найвищі вияви грізних природніх явищ, стає від цього грізним, а тому небажаним. Пісня неначе хоче висловити таку мораль: треба бути таким відважним, як молодий змій, але відважність має бути доцільна, скерована на користь людям, а не порушувати життьову гармонію. Отже пісня, яскраво обмальовуючи образ змія-огняна, як символ грізних природніх явищ у їхньому найвищому вияві, дає не популярний образ змія, а образ потрібний для більшої художньої експресії, що його вимагає дидактичний фінал пісні. Є багато варіянтів пісень-колядок, де виспівується перебільшену парубочу відважність, иншої редакції; в них герой, що символізує парубків героїзм, бореться з Крале-Марком і перемагає його так само, як „змейко“ св. Іллю, і мораль сюди не втручається. Зрозуміло — чому, бо християнські образи не зачеплені: за переможеного Марка не заступається християнська мораль, а за Іллю заступається вона і застерегає переможця.

Цікаво порівняти змія-огняна з самодивами. Образи ці такі близькі, що легко можна поплутати самодиву з зміїцею. Єдина зовнішня риса, яка відрізняє зміїцю від самодиви, це те, що у самодиви немає крил. За крила править їм біла накривка „сянка“ або „вінець“ (з білого полотна). Коли самодиви, виправши свої накривки, сушать їх на сонці,

або залишають на березі, купаючись, то можна їх викрасти — тоді самодиви стають звичайними жінками[1]). Траплялося, що хтось викрадав накривку в самодиви, і вона, втративши самодивські прикмети, ставала йому за жінку. Помітна відміна між змiїцею й самодивою визначається в характеристиці. Змiїця активніша в стосунках до чоловіків, зачаровує їх, живе з ними, має дітей від них. Самодиви уникають чоловіків. Траплялося, що самодиви хапали дівчат, прилучали їх до своєї громади.

Отож і народні легенди цілком стверджують той самий образ змія-півбога, що обмальовували пісні. Це образ не потвори, а героя сонячного циклу, що його генеза являє собою довгий шлях трансформацій, заміну зооморфних елементів антропоморфними, після чого змій огнян, очищений від усього потворного і огидливого, займає почесне місце серед инших мітичних істот. Він не жахає, як страховище, а більше дивує своєю фантастичною силою, властивою всім епічним героям, і викликає до себе повагу. Цікаво, що найулюбленіший герой болгарського епосу Крале-Марко має багато спільного з змієм-огняном. Марко теж зачаровує і хапає дівчат, літає конем у повітрі і, що найцікавіше, зник з життьового кону одночасно з зміями-огнянами, коли з'явилися рушниці та гармати, і героїзм у людській борні втратив своє значіння. Марко-Кралевич і змії-огняни поховалися в неприступні печери, з презирством одцуравшись людського роду, за його винаходи нешляхетних способів забивати одне одного з засідок, щоб супротивник навіть не бачив того, хто чигає на його життя.

Через цю еволюцію змія-огняна південно-слов'янська демонологія, а надто болгарська, займає своєрідне місце в слов'янському фольклорі. На певній стадії розвитку цього образу, коли особливо помітна зробилася подібність болгарського змія-огняна до українського перелесника, стався перелом, і шляхи еволюції українського вогняного змія та болгарського розійшлися. Український змій-перелесник, який ще довго через інерцію тримається в повір'ях та поволі, як ми вже зазначили, перетворюється в християнського чорта, що його не кохання цікавить, а намовляння довірливих дівчат на гріх; або-ж народня фантазія українця плутає його з упирем, що з'являється після смерти смоктати кров у живих. Змій перелесник — спокусник дівчат і молодиць без ніяких змін перейшов і в казку, але образ казкового змія-перелесника поступінно утотожнюється із відомим усім народам змієм-драконом, страховищем, що з ним боряться люди-герої. Натяки на змія не страховища, а наділеного рисами епічного героя, помітні й в українській казці, але цей образ окреслений неясно, можливо, повстав через композиційне ускладнення казки, нагромадження авантурних подробиць. Ніде, напр., не помічено, якщо за основу взято народні повір'я і утворені на їх

---

[1]) У казках самодиви літають за допомогою „вінця", що називаються їх крилами; купаючись вони вінці-крила скидають, і їх можна викрасти. Сб. Н. У., кн. XXI, 1905 р., др. Арнаудов. Казка № 24. Герой-царевич натрапляє на трьох самодив, сонцевих сестер, під той час, як вони купаються, викрадає в однієї вінець і одружується з нею.

ґрунті легенди, щоб українці уявляли собі родини зміїв і зміїць, а от казка про Івана Попялова[1]), записана на Чернігівщині, виводить на сцену зміїцю, що після того, як забито її дванацятиголового змія-дружину, переслідує переможця Попялова. Цю подробицю, певно, запровадила вже оповідачева фантазія, щоб ускладнити авантуру. Але ці антропоморфні елементи, надані од народньої фантазії українця змієві, за инших умов могли-б спричинитися до утворення образу близького до змія-огняна. Отже поділ між двома основними образами крилатого змія в українській народній творчості позначився, але його не було закінчено, тимчасом як у болгарській це сталося: змій-огнян нічого спільного не має (в свойому остаточному оформленні) з змієм драконом, відомим у болгар під назвою ламя або ламія.

Ламя, як своєю назвою так і наданими їй од народньої фантазії рисами найменше виявляє національно-болгарського. Слово „ламя“ за словником Дювернуа грецького походження (λαμια). Але образ болгарської ламі не цілком тотожній із грецьким, він значно ширший. Досить переглянути 2—3 пісні, де фігурує ламя, щоб пізнати в її образі як грецьку гідру, так і міжнароднього хапуна царівен. За типову з пісень цього роду можна вважати пісню, записану в Болгарщині (Ст. Крим), де „ламя“ цілком повторює образ грецької гідри (з слів Церулійова Савелія Дмитровича).

Зазо'ри са ясна зура'
(нис хубава вла'шка зе'мя)[2])
Тва не било ясна зура'
Ами било свети Гьо'рги,
Свети Гьорги с бъ'рза ко'ня.
Конь възди'ша — зура зури',
Зура зури' ф ясну небе.
Свети Гьорги кълпа'к носи —
Кълпак гряе ка'йну слънци.
Свети Гьорги гу'на носи —
Гу'на гряе ка'йну мясиц, —
Кайну мясиц-мя'сечина.
Свети Гьорги пръ'стин носи
На десна ръка — на ма'лки пръс —
Пръстин гряе ка'йну звя'зда, —
Кайну звя'зда вече'рница.
Че въз'я'зди бърза коня,
Че гу пусна в длъ'гу друме.
Кату пъ'тюм пъту'ваше, —
На пъть срешна су'ра ламя'.
Су'ра ламя' юдгуваря:
„Ой ти тебе свети Гьорги,
Ут де идеш, къде ходиш“.
Свети Гьорги юдгува'ря:
„Ой ти тебе сура ламя,

Зійшла ясна зірка
(над гарною волоською землею).
Це не була ясна зірка,
Але був святий Юрій,
Святий Юрій на борзому коні.
Кінь дише — зірка сяє,
Зірка сяє в ясному небі.
Святий Юрій ковпак носить,
Ковпак сяє ніби сонце.
Святий Юрій накидку носить,
Накидка сяє ніби місяць,
Ніби місяць-місяченько.
Святий Юрій перстень носить
На правій руці — на мизинцю,
Перстень сяє ніби зірка,
Ніби зірка вечірняя.
Та сів він на прудкого коня
Та пустив його в дальній шлях.
Коли він їхав дорогою,
На дорозі зустрів змія сіро-жовтого
Сіро-жовтий змій каже: [(дракона)
„Гей ти, святий Юрію,
Звідки їдеш, куди їдеш“.
Святий Юрій одповідає:
„Гей ти, змію сіро-жовтий,

[1]) Афанасьевъ, Русск. нар. сказки, 1863 г.
[2]) Повторюється за кожним рядком.

Я си ида та си хода
Та'так до'лу ф мирна земя,
Ф мирна земя — ми'рум свята,
Да ги вида, и'мат-ли си,
Сичку вишну, береке'тну,
Береке'тну ліскя й трява,
Шару ягне за гьоргуфден.
Сура ламя юдгуваря:
Ой ти тебе свети Гьорги,
Не 'троши' си бърза коня,
Бърза коня й сам си тебе,
Че я сега' ут там ида:
И нямат си ништу вишну
И си нямат ли'скя й трява,
И си нямат ша'ру ягни,
Шару ягни за гьо'ргуфден.
Ръссъ'рди са свети Гьорги,
Та извади остра сабя,
Че я махна на три стърни,
Та утся'чи су'ра ламя',
Та утсячи дур три глави;
Та те'кнаха дур три ряки
Ду три ряки береке'тни,
Береке'тни лискя й трява,
Шару ягни за гьоргуфден.
Юдгуваря свети Гьорги:
„Течи мляку да натечеш
Пу уфчаря й улуваря;
И ти, вину, пу лузаря;
И ти, медю пу пшеларя;
И ти, житу, пу урача.
Пу урача, пу купача".

Я собі їду та йду
Туди наниз в мирну країну,
В мирну країну, миром святу,
Щоб подивитись, чи мають вони
Усе вишнє [1]) — урожайне,
Врожай на листя й траву,
Рябеньке ягня ік „Юрію".
Сіро-жовтий змій каже:
Гей ти, святий Юрію,
Не мори свого прудкого коня,
Прудкого коня й самого себе,
Бо я зараз звідти йду:
Не мають вони нічого вишнього
І не мають листя й трави,
І не мають рябе ягня,
Рябе ягня ік Юрію".
Розсердився святий Юрій
Та витяг (він) гостру шаблю,
Та махнув нею на три сторони,
Та відтяв сірожовтому змієві,
Та відтяв аж три голови;
Та потекли аж три річки,
Аж три річки плодоносні,
Плодоносні (на) листя й траву,
Рябе ягня ік Юрію.
Говорить святий Юрій:
„Течи, молоко, щоб натекло
По вівчарях та скотарях,
І ти, вино, по виноградарях,
І ти, меде, по пасічниках,
І ти, жито, по орачах
По орачах, по копачах".

Отже „ламя" в пісні виразно визначається, як символ спустошення країни. Цей тип пісень слід уважати за домінуючий, бо найбільше варіянтів по збірниках — саме такої композиції. За антитезу „ламі" є або Юрій, або святий Микола. Ось зміст двох варіянтів цього типу пісень:

На поле впадає імла і пожирає всі засіви, садовину, молоко й масло в худоби. Далі пісня пояснює, що це була не імла, а „сура ламя". Проти неї виступає св. Юрій в чабанському одязі, вона ховається в Дунаї, але св. Юрій одрубує їй усі три голови [2]).

Св. Микола посіяв пшеницю. Пішов подивитися на ниву, і бачить, як дев'ятеро ламі з дев'ятьма головами кожна поїдають його пшеницю. Св. Микола докоряє Богові за такий попуст, і, коли приходить другого дня, бачить, що ламі повибльовували все те, що проковтнули, і святий наповнив пшеницею по дев'ять комор у дев'ятьох городах [3]).

---

[1]) Прикметник ст.-слов'янський „вишній".
[2]) Сб. Н. У., кн. XVI і XVII, 1900 г.
[3]) Сб. Н. У., кн. XXVI, 1913. Янков, Пясни от Бесараб. № 212.

Ламя цих пісень має такі властивості, що й гідра грецької мітології. Лернійська гідра, яку вбиває Геркулес, живе в озері Лерні і нищить засіви та худобу по всенькій Арголіді [1]).

Ламя може пожирати і царівен, себ-то має властивості крилатого змія, відомого всім европейським народам, з тією тільки одміною, що болгарська ламя вилазить звичайно з води. На боротьбу з отаким ламя-драконом виходить звичайно св. Юрій. Ось тип такої пісні:

Заграло синє море, з нього випливає ламя, віщуючи про своє наближення громом і блискавкою. Що-дня поїдає вона по дівчині. Дійшла черга до царевої дочки. Привели на берег цареву дочку, зібралася сила народу подивитися, як ламя жертиме царівну. Між народом і св. Юрій. Він каже царівні, щоб вона поськала в нього в голові, засинає, поклавши голову царівні на коліна. Коли наближається ламя, царівна зомліває, і св. Юрія будить її пекуча сльоза, що падає йому на щоку. Він прокидається і вбиває ламя [2]).

Пісню скомпоновано за широко розповсюдженим трафаретом. Тільки постать св. Юрія до певної міри набирає національних рис, бо в Болгарії св. Юрія шанують виключно, як охоронця худоби, отже й пісні завсіди його малюють, як чабана.

Цікаво заглянути в народні перекази, щоб точніше уявити собі, як народ малює собі цей потворний образ. За болгарськими повір'ями ламя являє собою крилатого змія, що живе або в воді, або в печерах (печерна ламя фігурує звичайно в казках). Ламя має собачу голову і велику пащу з великими гострими зубами; чотири ноги, як у ящірки з великими міцними пазурями; хвіст з роговим наростом на кінці. Все тіло ламі вкрито сіро-жовтою на колір лускою, а тому завсіди в піснях до ламі додається постійний епітет „сура" (сіро-жовтий) [3]). Ламі, що живуть у печерах, стережуть від людей золоті скарби, що сховані в землі. Біля джерела кожної річки сидить ламя і стереже, щоб течію річки не повернули в инший бік [4]).

Зовнішній вигляд ламі настільки яскраво викриває східні впливи, неначе-б той, хто такими рисами його описує, мав перед очима малюнок китайського дракона. Друга її властивість — охороняти підземні скарби — наближає „ламя" до германських драконів — охоронців Нібелунгових скарбів.

Народня фантазія, утворюючи цей образ під надзвичайно різноманітними впливами, все-таки намагається звязати його логічно з уже відомим нам образом змія-огняна і, при властивім болгарам нахилі до

---

[1]) Gommelin, Mithologie grecque et romaine. Paris 1907.

[2]) Сб. Н. У., кн. I, 1889 р.

[3]) Олень теж фігурує з епітетом „сур". Сур — словінське слово — означає сіро-жовтий. Словн. Плетершника (fahlgrau).

[4]) Сб. Н. У., 1891, зап. Божева. Казки №№ 46 і 47. Сб. Н. У., кн. XXI, 1905 г. Др. Арнаудов. Ламя замикає воду від людности і випускає кожного разу за дівчину віддану їй на з'їдень.

реалізму, звязати також з реальною змією. Ламя за народніми переказами походить од голови змії, яку випадково одрубали, і рóга буйвола, або вола. Одрубана голова змії може за сприятливих для неї умов сполучитися з рогами вола, який випадково був поблизу неї. За 40 день голова змії зростається з рогом і від цього сполучення кінець-кінцем зростає ламя.

Змій-огнян і ламя — це непримиренні вороги. Страшні бурі, що вивертають дерева, зривають покрівлі, нищать сади, стаються від того, що ламя лютує. Саме тоді проти неї виступають змії-огняни. Страшні громовиці — це смертельна боротьба ламі з зміями-огнянами, яка звичайно закінчується тим, що або змії-огняни трупом поляжуть, або вони вб'ють ламя.

Не пошкодить завважити, що все-таки образ ламя-дракона, ускладнений усякими впливами, не придбав такої широкої популярности, як змій-огнян. Пісень і казок, де фігурує ламя, — не багато. Тепер по болгарських селах з словом „ламя" не сполучається власне ніякого мітичного образу, це слово стало синонімом ненажери, тимчасом як пісні про змія-огняна по всіх селах зберегли головні його ознаки, дарма що він і втратив своє значіння в побуті. За цікавий приклад втрати в народній уяві архаїчного фантастичного образу може стати вищенаведена пісня про горду дівчину, яку звів змій, узявши на себе образ вродливого парубка. Співці, не старіші за 50 років, співають так. „Де я зачул — смел — зелена гура". (Слово „смел" нічого не визначає — співачка сказала, буцім-то це героєве ім'я, дарма що далі в пісні є ім'я: „Николагидия"). Поспитавши в старої (близько 80 років) жінки, я почув текст: Де я зачу змей — зелена гура (себ-то „де не почув її змій — зелений ліс", точніше — змій з зеленого лісу). Отже „змей" перейшло в „смел". З'ясувати це явище філологічно, переплутанням слів „змей" і „смел", не можна, бо слово „смел" у пісні не має сенсу, а тільки втратою образа змія-спокусника і хапуна дівчат. Вся пісня від цього втрачає свій урочисто-фантастичний кольорит і набуває цілком реалістичного характеру: не змій хапає дівчину, а зводить її звичайний волоцюга.

(Далі буде).

Проф. ЄВГЕН КАГАРОВ.

НОТАТКИ З ПОРІВНЯЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРУ.

I.

РОСІЙСЬКІ ВОТИВНІ (ОБІТНИЧІ) ПРИНОШЕННЯ.

Як відомо, в давнину, в народів на сточищі Середземного моря поширений був звичай: хорі, що видужали, приносять, як обіцялося, образи зцілених органів та частин тіла з різного матеріялу. У великому числі такі приношення або вотиви знайдено в різних храмах та святилищах Асклепія, грецького бога лікарювання, і надто в Атенах. Пригадаймо також славнозвісний рельєф з IV в. до н. д., що його знайдено в теменосі (храмовій окрузі) Елевсіну та що його присвятив якийсь Евкрат Деметрі, дякуючи за зцілення хорого ока [1]). Звичай цей сягає, певно, ще до критсько-мікенської або егейської культури, як можна судити з чималого числа образів членів людського тіла, знайдених у Петсофа на о. Криті, на південь од Палекастро [2]). Разом з християнством, звичай цей перейшов до середньовічної Европи, зберігшися там до наших днів, найбільше в римсько-католицькій та православній Церквах, а так само на Кавказ та до деяких инших країн. В основі даного звичаю лежить переконання в тому, що, коли пообіцяти подарувати іконі восковий або срібний образ хорого члена тіла чи цілої людини, то можна зцілитися. Цю ідею виразно виявлено в одному німецькому чотиристишці [3]). Richard Andree присвятив спеціяльний дослід цим приношенням та обітничим дарам з південної Німеччини [4]), що відтоді не раз притягали до себе увагу етнографів [5]).

---

[1]) Ephemer. Archaeol. 1892, ст. 114 дд., табл. 5; O. Rubensohn, Mitt. d. Deutsch. Archäolog. Instituts, Athen Abteil. XX, 1895, 360 дд.

[2]) Annual of British School at Athens IX, 1902—3, p. 374; G. Karo в Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte, VII, Religion des ägäischen Kreises 1925, мал. 25.

[3]) Clemen, Religionsgeschicthe Europas, I, Heidelberg 1926, 109:

und wer eine Wachshand opfert,
dem heilt an der Hand die Wund,
und wer einen Wachsfuss opfert,
dem wird der Fuss gesund.

[4]) Votive und Weihegaben des katolischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904.

[5]) Mich. Haberlandt, Zeitschr. f. österreich. Volkskunde X, 1904, 225 ff.; Rud. Kriss у збірці на честь Марії Андре-Айзн, Мюнхен 1928, ст. 21—40; Jul. Leisching, там-таки, ст. 41—43; J. M. Ritz, там-таки, ст. 44—48; С. Костов, Вотиви, Известия

Східньо-слов'янський матеріял з даного питання сливе зовсім не вивчено. Тому я дозволю собі подати далі матеріял, що його зібрала студентка Етнограф. Відділу Ленінгр. Держ. Унів. А. Канева влітку р. 1925 в селі Виємково Ленського району Півн. Двинської округи.

Серед жінок — пише вона — поширений такий звичай: коли вони нездужають і нездужають дуже серйозно та довго, то обіцяють „приложить" у церкві до „Всескорбящей" „человичка". Видужавши, збирають старі каблучки та инші срібні речі й оддають сріблярeві скувати людську фігурку.

Коваль робить плескату платівку, що більше-менше нагадує собою людську постать: голову, тулуб, руки й ноги. Зробленого „человичка" хора несе до церкви й на стьожці чи звичайній поворозці чіпляє за вінчик до ікони. Цілого „человичка" обіцяють тоді, коли треба, щоб людина видужала від хороби, що ушкоджує ввесь організм.

Коли болить тільки нога, тоді робиться образ ноги й почеплюється його до ікони. Коли болить рука, тоді „обещается" руку, що її зробив срібляр, приноситься й так само почеплюється в церкві. Робиться „очи" — коли болять очі, „сердечко" — коли болять груди, „уста" — коли болять губи, рот, горло.

У Виємківській церкві почеплено такі фігурки, руки та ноги до двох ікон: „Всескорбящей" та „Николая Чудотворца".

Цей звичай заведено в давнину, і селянки вірять, що коли пообіцяєш, тоді й Бог допоможе, та що людина, давши таку обітницю, швидше видужує.

Дуже багато таких „человичков" біля ікони Спасителя, що славиться, як чудотворна, на всю Вичегду й знаходиться в парафії в Ірті за 16 верстов од Яренська.

Почеплені до цієї ікони „человички" мають сами цілючу силу. Їх обмивають і цією водою обливають, умивають або мастять хорі місця.

Коли хора вся людина, тоді обмивають „человичка" й цією водою „обкачиваются", себ-то обливаються. „Обмывают" очі, коли болять очі, й т. д.

„Обмывают человичков" у церквах за гроші. Приносять у діжечці водичку й дають її з грішми сторожеві, цей обмиває, що загадують, с.-то у воді купає або „очи", або „ногу". Гроші йдуть до карнавки.

В чому полягає психологія цих обітничих приношень? Учені здебільша вважають[1]), що в них сполучено дві ідеї: частина таких присвят — подячна, якщо дар приносять по зціленні. Частину їх зроблено перед видужанням, як прохання про нього, і тоді це вотив чистого виду, обітниця, що до неї прилучається магію заступництва: подобину дається Богові (або святому. *Є. К.*), як завдоволення його за звільнення

на Етн. Муз. в София II, 15—22; там-таки 1927, ст. 18 д.; S. Zaborowski, Les dons votifs, Bull. de la Société d'Antropol. de Paris, 1920, 108—116; A. Terson, Ex-voto oculaires, Annales d'ophtalm., Paris XXXVI, 1918, 224—228 та баг. ин.

[1]) Див., напр., статтю Н. В. Брюлової-Шаскольської: „Вотивы", Нов. Энцикл. Слов. изд. Брокгауза и Ефрона, XI, ст. 796

хорого від слабування. Проте я вважаю, що на початку в основі звичаю виготовлювати такого роду образи ушкодженого органу або людини, що страждає, лежало примітивніше уявління, а саме — бажання магічним шляхом передати хорість образові людини. В Сіямі статуетку, на яку переводять хорість, закопують у лісі [1]). В буддійськім Тибеті, як і в західній Африці, є звичай переводити лихих демонів, що мучать людину, у виготувані на це фігури [2]). Явища подібні до цих спостерегається й по инших місцевостях [3]). В Музеї Антропології й Етнографії Акад. Наук, в Етнографічнім відділі Ленінградського Російського Музею й т. д. зберегається численні образи хорих членів тіла, що в гіляків, гольдів та ин. сибірських народів правлять за ліки від відповідних хоростей. Багато цих об'єктів привезли асистенти Ленінгр. Унів. Микола Каргер та Йосип Козьминський з їх горіно-амгунської експедиції р. 1926. У відомій книзі M. Bartels'a: Die Medizin der Naturvölker, Leipzig 1893 подано багато малюнків речей, у які шаман неначе-б заманює демона хорости [4]). Тільки згодом, коли стали розвиватися гіластичні або евергетичні обряди (терміни, що їх уживають західньо-европейські історики релігії, як S. Eitrem, F. Pfister), з образами почала поєднуватися ідея обітничого приношення.

II.

ОБРЯД МАГІЧНОГО ПРОХОДЖЕННЯ ПІД ІКОНОЮ ІРТВІСЬКОГО СПАСИТЕЛЯ.

Обряд проходження крізь яку-небудь щілину або відтулину має за мету або передати небажану властивість (хорість, гріховність) иншій речі, або сприйняти в себе цілючу благодійну силу магічної речи. Ось цікавий запис про проходження під іконою Спасителя; цей запис зробила та сама студентка А. Канева (р. 1925).

Ікону Спасителя, як переказують, написав Стефан Пермський і спустив її на Вичегду.

Він писав ікони й пускав їх за водою, а ті припливали до берегів. Жителі ловили їх та будували храми.

Така сама ікона Спасителя припливла за водою до Ірти; вона уславилася як чудодійна. Колись у давнину в Ірті випав глибокий сніг (по коліно) 23-го червня. Відтоді обіцяли святкувати що-року цей день, що тягнеться й досі. Це свято має назву „купальницы". Кажуть, що сніг зовсім не зіпсував ані засівів на полях, ані городини. Тепер туди на купальницю приїздить багато хорих, крикливиць, слабоумних. Усі вони намагаються пройти „под Спасителя", під низом ікони, коли її несуть на майдан на молебінь. Проходять „под Спасителя" й усі люди, хто хоче. Поцілувавши ікону та поклавши на прироблену до ікони тарілку копійку, проходять унизу під іконою.

---

[1]) Н. Познанскій, Заговоры, Пгр. 1917, ст. 236.

[2]) Тэйлоръ, Первобытная культура II, 237, рос. переклад.

[3]) Frazer, Scapegoat 1925, 7 ff., пор. 171 ff., 203 ff.

[4]) Напр., ст. 228 і дд.

А надто багато галасу буває, коли проводять „бесноватых“ — жінок крикливиць; їх силоміць проштовхують під іконою декілька чоловіків. Крикливиці тоді страшенно кричать, лаються, плюють на ікону, на людей, дряпаються та верещать, але 3—4 чоловіків таки протягають таку хору.

Часто на таких хорих шиють особливі сукні — „без единого узелка“. Сукню одягається на хору й не підперізується навіть поясом, адже його треба перев'язати вузлом.

На голову накидається хустку, й у такому вигляді, с.-то вже „по настоящему“, як це повинно бути, хорі проходять або-ж їх проносять чи проштовхують під іконою.

Студентка Канева подає оповідання самовидиці про те, як проштовхували хору дівчину під ікону Спасителя. „Будучи еще в девушках (на початку 90 р. XIX в.) я ходила в Ирту молиться. Народу было страсть сколько! Больных привели тоже ‚людно‘ (багато). Особенно кричала одна больная девка с Кряжу. Народ говорил, что у ней ‚порча‘. Девушку проводили два мужика и две бабы. Два мужика вели под руки, ‚бабы пихали сзаду‘ (штовхали в спину)“.

„Больная страшно кричала, скакала и вырывалась из рук. Плевалась, кусала руки. Одета была в армяке и черном платке. Было ли что на ногах, — я не видела. Видела из-за толпы, как проводили под иконой. Как только больную ‚провели‘, она моментально упала и уснула. Чтобы ее не будить, в этот момент не звонили — чтоб не испугать и чтоб уже она проспалась. Сказывали — как-то водили тоже сумасшедшую, так ту держали 5 мужиков и едва могли удержать. Ох, она и кричала! Все в кровь руки искусала, в Спасителя плевала, чертыхалась так крепко, как не всякий мужик выражается, и песни она пела, так едва и провели“.

Аналогічні обряди засвідчено й для инших місць Північної Росії. Так, у Вологодській губ., щоб падіж на худобу не перейшов з сусідніх сіл на инше, в цьому останньому роблять земляні ворота, поверх яких почіплюють ікону Юрія Побідоносця та Іллі Пророка [1]). Мусулманські прочани, що відвідують гробницю Фатьми, Алієвої дочки, проходять шляхом між Тегераном та Ісфаганом близько святого міста Кум під простягненим через дорогу мотузом, до якого почеплено Коран. Мандрівники через благодійну силу святої книги й сами очищаються та освячуються [2]). Обряд проходження або пролізання крізь відтулину (магічні ворота) належить до числа найпоширеніших обрядів усіх часів та народів [3]). У сибірськім шаманізмі (тунгуси, долгано-якути, орочони) вжи-

---

[1]) Д. Зеленинъ, Описаніе рукописей РГО, I, 252.

[2]) Buschan, Die Sitten der Völker, II, мал. 330.

[3]) Див. H. Gaidoz, Un vieux rite médicale, Paris 1892; Frazer, Balder the Beautiful (The Golden Bough VII), 1925, 2, p. 168 ff.; Mélusine VIII, 1896—97, p. 174, 201, 247, 282; Zachariae, Kleine Schriften, 1920, 240 ff.; Hauer, Die Anfänge der Jogapraxis im alten Indien, 1921, 85 ff.; Louise Hagberg, Några anteckningar om smöjning, Etnolog. Stud. till N. Hammarstedt, Stockholm 1921, 171—182; F. Pfister, Schwäb. Volksbr., 1924, 37 ff.

вається навіть особливого знаряддя чи приладдя у вигляді дерев'яної рами, тички з прорізом, циркуля, то-що, щоб хорим можна було пролізати або-ж протягати їх через відтулину, про що я докладно кажу в статті, що друкується в Revue d'Ethnographie за р. 1929.

III.

ПРОКЛЯТТЯ ПРОТИ СПОГАНИТЕЛІВ.

Похожаючи 15-го серпня р. 1928 Дудергофським лісом (близько Ленінграду), я натрапив на невеличку дерев'яну споруду з двох вертикальних та однієї горизонтальної палічок. На цих палічках вирізьблено було такий напис: „Здесь сидели и пели песни Козлов И., Ильин Е., Зиновьев Ф., Путилов Я., Попов К. Проклят, кто разрушит это сооружение. Сие место считать священным".

Ця жартівлива споруда з написом, що її поставили, мабуть, п'ять червоноармійців з сусіднього табору, являє собою яскравий довід на те, як глибоко кубляться в народній свідомості перебутки прадавньої старовини, відгомін первісного світогляду та первісної практики. Звичай складати написи, що мають у собі умовні прокляття проти тих, хто порушує недоторканність святощів (могил, надгробків, стовпів з вирізьбленими на них текстами документів, то-що), сягає до глибокої давнини. Колись він був поширений у багатьох народів і коріння він має собі у вірі некультурної людини в магічну силу прокляття. В громадськім, правнім та релігійнім житті давніх народів прокляття відгравало видатну ролю [1]).

Межовому та намогильному камінню забезпечувалося недоторканність за допомогою написаної на ньому формули прокляття у Вавилонії. В найдавнішому вавилонському проклятті сказано: „Хто відмінить цей напис, у того Бел, Шамаш та Ініна хай одірвуть землю й однімуть сім'я" [2]). Аналогічне явище зустрічаємо і в античному світі [3]), і в раннім християнстві [4]), і в середньовічній Европі [5]). Й ось, у жартівливій споруді молоди в околицях Ленінграду перед нами несподівано оживає відгомін давно забутих ідей та обрядів первісного людства — віри в магічну силу слова, в неминучу загибельність прокляття.

---

[1]) Див. про це докладніше в моїй праці: Griechische Fluchtafeln, Lwów 1929, стор. 7 і д.

[2]) Hempel, Zeitschr. d. Deutschen Morgenländ. Gesellschaft N. F. IV, I, 1925, 56, Anm. I; про написи на межовому камінні, що мають у собі прокляття проти порушників недоторканности їх, див. там-таки 58 та прим. 3.

[3]) Ziebarth, Hermes XXX, 1895, 58; Rohde, Psyche II, 340 ff.

[4]) Kaufmann, Handbuch d. altchristlichen Epigraphik, Freiburg 1917, 152 ff.

[5]) Данський напис на камені: verhüten müsse es wer diesen Stein schädigt oder von hinnen schleppt — Hempel, ibid., 40, Anm. 3.

МУСІЙ БЕРЕГОВСЬКИЙ.

ЧУЖОМОВНІ Й РІЗНОМОВНІ ПІСНІ В ЄВРЕЇВ УКРАЇНИ, БІЛОРУСИ Й ПОЛЬЩІ*).

У єврейській народній пісенній творчості притягає до себе увагу ціла група різномовних та чужомовних пісень. Мову цих пісень характеризує чергування єврейських, давньоєврейських, українських, російських, польських і литовських слів, фраз і цілих строф. Єврейський й давньоєврейський елементи й частини здебільшого чергуються в піснях з елементами й частинами слов'янських мов (найчастіш української, польської й білоруської), а в одній пісні подибуємо навіть 5 ідіомів: єврейський, білоруський, польський, литовський й жмудський.

Таких пісень по різних збірниках єврейських пісень опубліковано досі близько 70-ох. До моїх записів заведено 35 таких пісень і можна бути певним, що записано ще аж надто не все.

Отже маємо тут справу, живовидячки, не з поодинокими, випадковими різномовними піснями, а з цілою саморідною категорією народньої творчости, що її ще не досить вивчено як з боку психологічного стимулування, так і що-до умов її народження.

Звідси зрозуміло, що жаден збирач єврейських народніх пісень не міг не помітити цієї групи пісень і поспитатися витлумачити її походження та місце в народній творчості.

Вже в першій збірці єврейських нар. пісень упорядчики її С. М. Гінзбург та П. С. Марек кажуть у передмові таке: „Повертаючись до зазначеної в нас групи своєрідних пісень, їхнє походження шукати повинні ми найбільше в тих верствах єврейського народу, які через ті або инші причини близько стикалися з християнською людністю й частенько послугувалися її мовою. Одне слово, ці різномовні пісні раз-у-раз повста-

---

*) Скорочення, що я вживаю.

Г. М. = Еврейскія народныя пѣсни въ Россіи. Собраны и изданы подъ ред. и съ введеніемъ С. М. Гинзбурга и П. С. Марека. Изд. ред. „Восхода", СПБ 1901 г.

К. 80 = 80 fołksslider fun s. Seligfełdss un T. Kipnissess konzert repertuar. Gesamłt durch M. Kipniss. Zwejte tejł. Varłag A. Gitlin. Warsche.

К. 60 = 60 fołksslider mit noten. fun M. Kipniss u S. Seligfełdśs konżert-repertuar. Gesamłt fun M. Kipniss. Varłag A. Gitlin. Warsche.

Н. Прил. = Jidische fołksslider, gesamełt, derkłert un arojssgegeben fun N. Priłuzki. Erschter band. Religgesische un jontewdike. Erschte sserie. Verłag „Bicher far ałe" Warsche 1911.

вали в місцевостях з негустою єврейською людністю, а в XIX віці чималу участь у такій творчості брали миколаївські салдати *).

Такі самі висновки робить: С. Дубнов: „Еще недавно въ первой половинѣ XIX вѣка евреи, разбросанные въ русскихъ деревняхъ (Ischuwnikess, „Dorf-jüden“) говорили и пѣли на странномъ нарѣчіи, составлявшемъ смѣсь русскихъ и еврейскихъ словъ и нерѣдко сбивавшимся на чисто русскую рѣчь“ **). С. Ан-ський ***) і Н. Прилуцький ****), обминаючи генезу таких пісень, констатують одначе, що різномовність уживається найбільше на те, щоб виявити релігійні та національні настрої (С. Ан-ський). „Коли порив і екстаз (Dwejkut) підносять до вищої точки, межі однієї мови тісні. Через те макаронічні, тоб-то кількамовні пісні стосуються здебільша до релігійних і празникових“ (Н. Прилуцький).

І. Гольдберг *****), цілком слушно визначаючи походження цієї групи пісень, трохи перебільшує спорідненість її з західньо-европейською макаронічною літературою (подробиці про це далі).

Звернімося до висновків Гінзбурга — Марека й Дубнова. Як-би діягноза їх була правдива, тоб-то як-би різномовні та чужомовні пісні були продуктом творчости простаків, сільських євреїв, миколаївських салдат, то-що, то: 1) ми спостерегали-б це явище по всіх категоріях пісень і головно в піснях побутових та салдатських, 2) в єврейських і надто у давньоєврейських словах траплялися-б перекручування, не до речи повисмикувані тексти з молитов, частенькі прогріхи в реченнях, то-що і, зрештою, 3) коли-б ці євреї так уже втратили свою мову, що „говорили и пѣли на странномъ нарѣчіи...“, то неможлива річ, щоб чужий вплив не торкнувся й музичного елементу. В такому разі мелодії цих пісень такою-ж мірою були-б різномовні, макаронічні, як і тексти.

Класифікуючи за змістом пісні цієї групи, маємо: 1) близько 75 пісень національно-релігійного змісту, й 2) щось з 30 пісень світського характеру: любовних, ліричних, гумористичних і дитячих.

Серед цієї групи, як бачимо, зовсім нема побутових пісень, а дуже рідкі російські речення, що трапляються в салдатських піснях, тільки передають чужу мову.

---

*) Г. М. стор. XXIII.

**) С. Дубновъ. Разговорный языкъ Польско-Литовскихъ евреевъ въ XVI—XVII вв. „Еврейская Старина“. Трехмѣсячникъ Евр. Историко-Этногр. О-ва. Вип. I, стор. 22. СПБ 1909.

***) Sch. An-sski, Gesamełte schriften XV band. Verlag „An-sski“, Wilno-Warsche-Nju-Jork 1925, ss. 259 ww.

****) „Jidische fołksslider, gesamełt, derkłert un arojssgegebn fun N. Priłuzki“. Erschter band. Religiese un jomtewdike. Erschte sserie. Verlag „Bicher far anłe“. Warscha 1911 стор. VIII—XX.

*****) Di jidische misch-schprachike un fremdeschprachike fołklider. Zejtschrift far jidischer geschichte demografie un ekonomik, literaturforschung, schprachwissen un etnogr. в. II—III. Ojssgabe fun insstitut far Wajssrubussischer Kultur. Minssk 1928.

Firt mem mich arunter, unter der moss,
Git komissje a geschrej: „Солдатъ хорошъ!“ (Г. М. № 336).

Або в такій пісні, де передаються фельдфебелеві слова:

Kumt zugejn der feldfebl der rebe
un schrajt uf: „на ученье ходи!“ (Г. М. № 347).

Властивість єврейських і давньоєврейських елементів безперечно не порушено, частенько навіть виявляється мистецьке поводження з давньоєврейськими текстами. Порівнюючи мови, що вживається в піснях, треба констатувати, що перекручувань як в окремих словах, так і в зворотах (реченнях) трапляється чимало в чужій мові, але ніколи в єврейській і давньоєврейській. Це стверджує, що співці-митці таких пісень не могли вийти з-посеред євреїв „разбросанныхъ въ русскихъ деревняхъ“ і ще менш з-поміж миколаївських салдат. Що-до пісенних мелодій (їх надруковано 31; я записав 35 таких пісень з мелодіями, разом 66), то здебільша вони суто національні й просякнуті як характерними побутовими, так і синагогальними інтонаціями. Навіть чужонаціональні мотиви, що їх беруть за основу тієї чи иншої пісні, засвоєно не механічно, а в перетвореному, так що не можна й упізнати, вигляді. Отже ясно, що народній співець, митець і споживач цієї пісні мав досить сталий музичний смак і звички, а це властиво як для єврейських, так і для всяких инших мас, що живуть компактно.

А якщо ми звернемо увагу на місцевості, де ці пісні записано, то, не вважаючи на обмеженість відомостей (особливо їх бракує в збірниках М. Кіпніса), ми бачимо, що всіх пісень співали (співають подекуди й досі) в місцевостях, де євреї жили компактними масами, а саме: Ковенська губ., Могилівська губ., Вильна, Менськ, Поділля, Біла Церква, Гумань, Ляди, Кременець і т. п. і ані жадної пісні немає з російських губерень (по-за смугою єврейської осілости), де здебільшого жили колишні миколаївські салдати.

У міру обізнання з пісенними текстами й мелодіями цієї групи нам стане ще ясніш, що висновки Гінзбурга, Марека й Дубнова навряд чи мають під собою об'єктивні підвалини.

Почнімо з категорії національно-релігійних пісень. Розподіл елементів пісні поміж мовами, що ввіходять до її складу, має аж надто різноманітний характер у різних піснях: тимчасом як у декотрих піснях (де думка повторюється декількома мовами) різномовні складові елементи їх відіграють рівноцінну й аналогічну ролю, в инших піснях різні мови виконують різноманітні розумові функції, зміцнюючи й доповнюючи одна одну. В третьому випадкові маємо євреїзацію чужонаціональних пісень шляхом запровадження незначних змін до тексту, що одначе істотно міняють розумову цінність і психологічну скерованість пісні.

Отож можемо розбити цю групу на три відміни:

1. Думка викладається різномовно: мови доповнюють одна одну й утворюється мішанина (жадною мірою не механічна, а часто досить органічна) двох-трьох і більше мов.

2. Одна й та-ж думка викладається послідовно двома-трьома й п'ятьма мовами.

3. За основу береться або-ж чужонаціональна пісня (найчастіш українська) й перетворюється, причому розуміння її пересувається на инший ґрунт (містичний), або чужомовна фраза, що подібно до пісні набирає зовсім иншого значіння.

У кожній з цих відмін багато всяких відтінків, від глибокого трагізму, надхненого релігійністю й до жартівливого гумору.

Ах ти, Ribejnej scheł ejłom [1] *),
Зачем ты не смотришь,
Зачем ты не видишь —
Mar gołussejnu [2], mar gołussejnu.
Mar gołussejnu — перебудем } bis.
L'arzejnu [3] fort пойдем. }
Пойдем ł'arzejnu
W'schom [4] найдем adejnejnu [5]
W'schom найдем bejrejnu [6]
W'schom найдем gejałejnu [7].
Ssynku, ssynku, nje bjedui,
Sswoje sserdze nje sapssui,
Bendsje matka wykupliana,
Bendsje chatka wybudowana
Bondsj mondry, patschaj konza (Г. М. № 17)

Давньоєврейські слова абзацу „пойдем ł'arzejnu" в дальших куплетах варіюються так: замість слів „adejnejnu" (другий рядок), „bejrejnu" (третій рядок), підібраних так, що кожне нове слово починається з наступної літери давньоєврейської абетки, вставляються слова для наступної літери: „Dejdejnu" [8], „Hadrossejnu" [9], „Wiudejnu [10]" й т. д.

Тут позмішувані мови — давньоєврейська, єврейська й російська, а останній абзац (приспів) — польський. Впадає в вічі деяка закономірність змішання в перших двох абзацах: усі дієслова-присудки — російською мовою, а суб'єкти — давньо-єврейською, що Гінзбург і Марек уважали, живовидячки, за аргумент для своїх вищенаведених висновків, оскільки в щоденному обігові ми часто-густо спостерегаємо подібне вживання чужомовних дієслів (надто що-до нових актів, що не мають загальновживаних термінів).

Але тут напевно російське дієслово вживано не за браком єврейського слова, бо вживання давньоєврейських слів свідчить, що автор

*) До транскрипції євр. пісень латинським шрифтом. Оскільки мені відомо, одноманітної транскрипції досі немає, й тому я вважаю за потрібне пояснити деякі знаки, якими я користувався в своїй транскрипції: с = ss, з = s, ц = z, ой = oj, ай = aj, ей = ej, и = i, ы = y, л (тверде) = ł, л (м'яке) = l.

цієї пісні був дуже добре обізнаний з давньоєврейською мовою, текстами „piutim“, звідки він підбирає слова за абеткою й зовсім легко міг-би замінити російське слово „найдем“ відповідним єврейським або давньоєврейським словом. Видима річ, російські слова вживано з певною метою на той саме звуковий ефект, який вони роблять (особливо в сполученні з єврейською й давньоєврейською мовою).

В иншій пісні звертаються до праотців Аврама, Ісака й т. д.

Аврагам, Аврагам, батька наш,
Чем не ходиш, чем не моліш боґа за нас,
Лібо нас випросіти,
Лібо нас визволіти,
Лібо нас викупіти,
L'arzejnu[3] нашу, L'arzejnu нашу.
Іцхок, Іцхок, молітєлі наш...
Яков, Яков, пастух наш...
Рахілі, Рахілі, маті наша... (Г. М. № 16).

Дарма що ця пісня простіша за попередню структурою й мовним багатством, все-ж-таки не кожна пісня може дорівняти їй кількістю варіянтів та поширенням. До збірника Гінзбурга-Марека заведено записи цієї пісні з Вильни, Менську, Поділля, Одеси й Ковенської губ. Н. Прилуцький подає варіянти цієї пісні з Галичини та Варшави. Я записав декілька варіянтів цієї пісні з Гуманя, Полонного (Шепетівської округи), Чорнобиля, Народичей, Чоповичей, Горностайполя (всі — кол. Київської губ.), м. Бобер (Могилів. губ.). У кожній місцевості, або навіть містечку, не тільки співали цієї пісні, але й продовжували її творити, раз-у-раз що-небудь додаючи від себе. (Див. варіянти цієї пісні в нотних додатках).

Мотив вдавання до прабатьків має два виразні ухили. Один — любовне, молитовне вдавання до прабатьків з претенсіями, плакання перед ним, як перед улюбленим дідусем: „Awrumunju, батька наш, чом не ходиш, чом не просиш Бога за нас“ *), „Наші хаточки построїти, із gołess[11] наш виводити, w'haschiwejnu łejarzejnu[3], łejarzejnu нас **). Поміж варіянтів трапляються такі надзвичайно щирі вдавання, як: „Awrumenju, tatunju наш“, „Iizchoknjunju korbun[12] наш“ ***). Другий ухил — трохи іронічне, „за панібрата“ вдавання до Аврама-ж:

Аврум старий, Аврум сивий
(Абрам сивий, Абрам старий)
Што ти зажурився?
Привів (повів) сина до akejda[13]
Даром потрудився.
Іцхок, Іцхок наш отец
Був ізвязаний як баранець,
Стали małochim[14] плакати
Велів Бог пускати.
Янків, Янків, отец наш
Четиренадьцять лет овци пас
Сім за Рухлю, сім за нас.
Ейсов, Ейсов[15], дядьку наш,
Корчми не минаєш.
Через свою рюмочку
Рубашечку не маєш ***).

*) Із варіянта записаного від М. Бобера (Гумань).

**) Н. Прил. № 37—38.

***) Записав я од С. Ціяновської. Цієї пісні й цілу низку инших у цьому роді співала її бабуня з м. Полонного (1890 р.). Див. ще Г. М. № 352. У дужках вар. записаний од З. Поташніка.

Дуже поширена пісня „A Passtechł“. Чабанові пропала його одиначка-овечка. Він іде й бачить підводу з камінням, а йому здалося, що це овечі кісточки.

Ys gewen a moł a passtuchł, a passtuchł.
Ys im farfałn gegajngen sajn ejnunejnzyk schifełe.
Gejnt er, set er a fur myit schtejndełech, myit schtejndełech.
Hot er gemejnt, as doss ys fun schefełe dy bejndełech.
Sogt er: „Adojni, Adojni, Adojni [16].
Чи не бачив ти?
Чи не відзял ти
Моєй овци?
Macht er: нет!
Біда, біду,
Нема, nischtu,
Як-же я
Додому приїду... (К. 60 стор. 129).

Назустріч йому підвода з колючками, а у нього на думці, що то овечі ріжки. Також і про підводу з горішками він гадає, що то овечі ніженьки.

За другим варіянтом цієї пісні (К. 80, стор. 135) пастух зустрічає парубка на ймення Гриця. „Schrajt er: — Грицю, Грицю, Грицю! — Чого? — Чи ти не бачив мою овеченьку? — Якую? — На лебу риженьку, підбородек стриженьку. — А хвостик? — Белінькі. — Ні, не бачів. Біда біду“ й т. д. Але ось він перестріває старого селянина, теж Гриця, питає й його про „овеченьку“ і дідусь відповідає:

„Бачив, бачив! — ні біда, ні біду,
А якже я веселий
Додому, до жони з овцою приду“.

І. Голдберг порівнює єврейські різномовні пісні з західньо-европейською макаронічною літературою. У західньо-европейській макароніці переплутуються головно мови латинська з місцевими (італійськ., німецьк., франц.), щоб такою мішаниною викликати комічний ефект. Єврейську „латину“, тоб-то давньоєврейську мову можна переплутувати з повсякденною єврейською скільки хочеш, і комічного ефекту, чогось надзвичайного не буде. Ось через що єврейська макароніка користується переплутуванням давньоєврейської й слов'янської мови, або ще краще переплутати мову давньоєврейську, слов'янську й єврейську, щоб досягти бажаного ефекту. Це так для пісень комічного характеру, але це не пояснює плутанини в піснях трагічного, молитовного й т. п. характеру. Тут безперечно є момент використання чужої мови, як незвичайний засіб щирого піднесеного настрою.

Таке використання звучности чужої мови подибуємо не тільки в пісні. Оповідають про Смолинського цадика, реб Арн Карлінського (reb Arn Karlyner — 1-а половина XIX віку), що молячись він гукав був на хасидів, що молились: „жару поддавай“. Тут очевидячки не тільки „опрощенчество“ хасидів, тенденція поводитися gojschlech — по-мужицьки всупереч „ученим“ missnagdim, але й момент ономатопоетичний.

У другому розділі окрім зазначених пісенних висловів вживається ще спосіб мультиплікації — можливість зайвий раз повторити гадку або образ, що вподобалися, і несподіваним ефектомви класти звичне незвичною чужою мовою.

Ich her a geschrej un a gwałd,
der foter sucht dy kinder yn wałd (zusing).
Слишу в лісу гукає,
батько своїх діти шукає.
Kinder, kinder, wu sent ir gewesn,
Woss ir hot yn mir asoj fargessn.
Діти, діти, де ви були,
шо о мене так забули.
Kinder, kinder, kert sich um ahejm,
Ss'is mir ssmutne sajn ałejn.
Діти, діти, вернітесь до дому,
Бо мене смутно бить самому.
Voter, voter, wi konen mir kumen zu dir,
As hiter schtejen arum dajn tir.
Батько, батько, як прийти до тебе,
Коли сторожа стоять коло тебе.
Kinder, kinder, lernt tejre
Wet kumen moschiach [17] bimhejre [18].
Діти, діти, учітесь тейре,
То мошіах прийде скоро *).

Коли тут містичний момент мало не однаковий у єврейському й українському текстах (дослівний переклад з однієї мови на иншу), то в дальшій пісні єврейський текст немов розкриває сенс пісні.

Matka kasała, kasała, kasała,
Orzschechuw urwac (bis)
Jak wyssoko dzschewizki,
Jak nizke chlopazki
Nje mogon dostac (bis).
Di mame hot gehejssn, gehejssn, gehejssn
Di nissełech rajssn (bis)
Oj, wi hojch senen di bojmełech,
Oj, wi kłejn senen di jidełech
Sej konen nyt dergrejchn (bis) **).

До 3-ої категорії (відміни) ми долучили пісні, побудовані на засаді чужонаціональної пісні (найчастіш української) або поодинокої фрази. Легко припустити, що чужонаціональна пісня, що її виспівували в містечку, відбилася на єврейській пісні (як і навпаки — єврейська пісня мусіла була якось впливати й на пісню оточення — це заслуговує на

*) К. 60, стор. 138. Пісня з збірника М. Кіпніса, транскрибувати не можу. Коли-б хто захтів студіювати такі твори за-для фонетичних дослідів, він мусів-би записати їх знову з народніх уст.

**) К. 80, стор. 141. A. N. Birnbaum наводить цю пісню польською, давньоєврейською й єврейською мовами, як твір реб Бер'а з Радошиця (der kłejne Beer). Hoolam Keln, 1907, № 2—9, 11, 15.

спеціяльне дослідження). Нам часто важко забути пісню, яку ми почули на вулиці; вона настирно не покидає нас протягом довгого часу. Зрозуміла річ, що українська, білоруська та инші пісні, що їх чули хасид або навіть цадик, могли бути за основу для нової, але часто так перетвореної пісні, що її не можна й упізнати. До цього треба додати містичний світогляд цадика й хасида, хист і бажання витлумачити все звичайне, як таке, але шукати потаєнне значіння звичайного. Поет тут — це звичайний селянин, пастух, п'яниця, то-що, а слухачеві-містикові здається, що це може й не спроста: в пісні, немов звичайнісінькій, може бути таємниче застереження. Звідси — постійне пересування сенсу пісні на містичний ґрунт.

Гей, пив я у ниділю
І пропив всю надію,
Треба знати, як гуляти,
Як Бога похваляти.

Iber hundert jor як умірати,
Cheschbejn zedek [19] отдавати,
А ми пйом тай гуляєм
W'ato tischma min haschomaim [20] *).

Подібне до цього пересування пісенного сенсу на инший ґрунт подибуємо в „Widuj [21] fun reb Mejr Promyschljaner".

Час додому, час (4 р.)
Шо я буду отвечати,
Як пан-Буг буде мене питати:
Тілько время забавляти,
Тай нічого не заробляти.
А час до дому, час...

Час до дому, час (4 р.)
Ой, шо я буде отвечати,
Як dyn w'cheschbejn [22] треба буде отдавати,
А там ни можна бріхати,
А хабаре ни можна давати,
Тілько правда сказати **).

Записаний у мене (від С. Ціяновської) варіянт до цієї пісні має відгуки на замір Миколи 1-го (указ 1850 р.) примусити євреїв змінити свій традиційний одяг на европейський.

Час до дому, час, час, час,
Час до дому, час.
Як-же ми можем до дому махати,
Як цар сказав, шоб капоти подрізати.

Час до дому і т. д.
Як-же ми можем до дому махати,
Як цар сказав, шоб пейси подрізати.

Розказують, що Риминієвський rabi одного разу, в п'ятницю, вийшов у поле гуляти й, почувши пісню пастуха: „Ружа, ружа, як ти далека", завважив, що важко знати таємницю, що переховується в цій пісні. Назавтра, в суботу, тією-ж мелодією й за тією-ж темою він співав до третьої трапези таку пісню:

Rojs, rojs, wi wajt bisstu?
Wałd, wałd, wi grojss bisstu?
Wołt dy rojs nyt asoj wajt gewen,
Wołt der wałd nyt asoj grojss gewen.
Schchine [23], Schschine, wi wajt bisstu?
Gołess [11], gołess, wi łang bisstu?
Wołt dy Schchine nyt asoj wajt gewen.
Wołt der gołess nyt asoj łang gewen.

*) К. 60, стор. 131. **) К. 80, стор. 145.

Трапляється й такий випадок, коли на давньоєврейські слова подають українські прислів'я, напр. слово „Kowejd“ (пошана) складається з трьох літер *к*, *в*, *д*: коли батько добрий, — доброму батькові kowejd, коли батько дурний, — дурному батькові києм. Ще один приклад містичного сприймання чужої мови. Реб Зуше з Аннополю нахопився одного разу гуляючи на селянина, що йому перевернувся віз. Селянин попрохав р. Зуше допомогти йому підняти віз: „Жидку, поможи!“ — „Не могу“, відповів йому р. Зуше. Селянин подивився на нього докірливо та й сказав: „Можеш, та й не хочеш“. Реб Зуше схопив себе за голову й почав з жалем кричати: „Ай, Зуше, Зуше, можеш, тай не хочеш! — Du konsst dinen dem bojre, nor du wiłsst nyt (можеш служити Творцеві, але не хочеш)“.

Із пісень побудованих на чужомовній фразі записано дві: „Катарина молодиця“ і „Ці тут кравець мешка“.

У пісні „Катарина молодиця“ автор оповідає: ходив я лісом і почув bass kol (голос з неба): „Катарина молодиця, поді сюда“. Як зрозуміти останню фразу? — Для цього береться кожне слово, розкладається на окремі частини, що звучать подібно до давньоєврейських слів, і виходить: Катарина = „cat“ (секта, група) і „rina“ (співання). Тут натяк на янголів, що, як каже легенда, поділяються на групи й співають на честь Господа. — Молодиця = „Mołej“ (повно), „diza“ (радощів). — Поді сюда = „Podisso“ (ти нас визволив), „Schadaj“ (всемогучий). Отже фраза, що її почули в лісі, не є просто „Катарина, молодиця, поді сюда“, а „Cat rina, molej diza, podisso schadaj“.

У пісні: „Ці тут кравець мешка“ ребе тлумачить дитині це незрозуміле для неї питання: „Ці тут кравець мешка“. В єврейській транскрипції слово „Ці“ складається з трьох літер — *ц*, *і*, *а* — німе. Літери давньоєврейської абетки правлять і за цифри: *ц* — 90, *і* — 10, *а* — 1. Отже „Ці = 101“. Значить 101 раз треба повторити тору, а парубча, що спитало, було не просто парубча, а янгол. — Тут — t. u. t. = tałess un tfiłn. Кравець = k. r. a. w. e. z. = Kojl rina w'ischua b'ohlej zadikim (звуки співання й визволення в шатрах праведників) і т. д.

Ми непевні того, чи останні дві пісні є продукт хасидської творчости, чи пародія на цю творчість. Збирач М. Кіпніс не завдав собі труду описати, за яких обставин і хто ці пісні співав. Цілком можливо, що це пародія супротивників хасидизму, як missnagdim так і maskilim (просвітників). Але в обох випадках це свідчить, що такі пісні були популярні, бо-ж пародії реагують не на випадкові поодинокі явища, а на досить характерні й популярні.

Перш ніж розпочати коротеньку характеристику мелодії національно-релігійних пісень, уважаємо за потрібне подати таке пояснення. Досі це нічогісінько не зроблено, щоб визначити характерні особливості мелодики єврейської народньої пісні. Досі надруковано кількасот єврейських народніх пісень з мелодіями (без мелодій опубліковано багато більш)

і, мабуть, було-б передчасно робити будь-які висновки. А втім, наперед можна напевно сказати, що наслідком такого студіювання було-б декілька характерних груп пісень, що оперують різними засобами вислову, різними (не вважаючи на спільне вихідне джерело) інтонаціями, зворотами, співанками, що властиві саме тій чи иншій групі.

Безперечно, в любовних, побутових, колискових та инших піснях утворилися і канонізувалися якісь инші способи вислову, аніж у релігійній пісні. Те, що характерно, вимовно й до речи в одній групі пісень, попсувало-б стиль другої. Разом з тим десь є якісь штрихи, спільні риси, що об'єднують усі групи, дають їм те, чим єврейська пісня відрізняється від української, білоруської, польської й инших пісень. Ясно, що мова тут про якісь улюблені способи, мелодичні звороти, інтервальні взаємини, ритмічні формули, темпи й инші засоби, що найбільш відповідають психічній й соціяльній організації даної групи людей і тому найбільш їй до вподоби.

Отож, не маючи змоги відзначити тепер характерні особливості як окремих груп, так і всієї єврейської пісні взагалі, ми зараховуємо пісню до тієї чи иншої групи з загального враження, що справляє пісня, залежно від того, чи вона в стилі багатьох пісень даної групи, що їх співають євреї, чи вона не дуже різко випадає з цієї групи.

Порівнюючи чужомовні й різномовні національно-релігійні пісні з суто єврейськими піснями подібного змісту, ми повинні констатувати, що здебільшого вони цілком у стилі таких саме пісень. Найвимовніші інтонації, як синагогальні, так і побутові, властиві для національно-релігійної пісні, а так само характерні й для чужомовної й різномовної пісні. Навіть такі пісні, як „Час до дому час", „Гей, пив я у неділю", „Микитка" й инші (див. нотний додаток), що утворилися під безпосереднім враженням і впливом українських прототипів, так перейнакшили й перетворили по свойому, що коли-б не українські слова або певні вказівки, що дану пісню утворено під безпосереднім враженням якоїсь чужонаціональної пісні, не можна було-б знайти жадного звязку між даною піснею й однойменною українською.

Д. Ревуцький, випадково почувши пісню про „Микитку" від єврейського юнака, зарахував цю пісню до пародій на українську думу й зробив висновок, що вона має всі характерні властивості думи *). Фактично це так, тоб-то за стимул до утворення цієї пісні (як і цілої низки подібних пісень) була українська дума (й пісня в инших випадках), але засоби, якими користується той, що наводить пародію, залежать від української думи так само, як і від синагогального мелоса. Д. Ревуцькому, очевидячки, невідомий запис тієї-ж пісні про „Микитку" в збірникові М. Кіпніса (див. нотний додаток), проте, як-би підставити під мелодію, що її записали Д. Ревуцький і М. Кіпніс, єврейські слова, вона

*) Д. Ревуцький, Сучасна пародія на українську думу. „Етн. Вісн.", кн. 1, стор. 71.

була-б зовсім у стилі подібних еврейських пісень (пор. напр. „Die Dudke fun reb Lejwi Iizhok Berditschewer". Запись З. Кисельгофа в обработке Ю. Энгеля для голоса и форт. ор. 23 № 1. Москва, 1919 г., изд. О-ва евр. музыки).

Що-до стилю еврейської пісні, то якась спільність його помічається не тільки з українськими думами, але й з иншими українськими піснями. Переглядаючи вперше збірник Кл. Квітки „Українські народні пісні" (Укр. Наук. Тов. у Київі. Етнограф. Збірник, т. II. Вид. „Слово". Київ 1922), я помітив дві пісні (№№ 24 і 483), що їхні мелодії дуже подібні до мелодій еврейських пісень, хоча ті й ті пісні геть чисто одрізняються як музичною структурою, так і поетичним змістом *).

Я звернув на це увагу Кл. Вас. Квітки й він погодився зо мною. А втім жадних висновків поки-що робити не можна: справу про те, хто у кого перейняв — евреї у українців, чи навпаки (а може ці спільні елементи походять з якого третього джерела), зовсім не вивчено. Проблема-ж ця надзвичайно важлива й заслуговує на пильне студіювання.

Але це ще раз доводить, що порівняльне музикознавство висвітлить нам багато такого, про що у нас тепер невиразне й хибне уявління.

Якщо релігійне надхнення підказувало співцеві-митцеві використати інтонаційне багатство синагогального та побутового мелоса (хоч-би якою мовою він виспівував це), то цілком инших музичних засобів він повинен уживати в комічній та іронічній пісні. За браком певного джерела, з якого можна було-б черпати інтонації, мелодичні звороти й инші засоби вислову, в комічних піснях часто вживають контрасти: пісню з національним, біблійним змістом виспівують за мелодією, до якої заведено не еврейські інтонації й мелодичні звороти. Згодом, коли торкатимемося комічної пісні не релігійного характеру, то побачимо тую-же методу контрасту, скеровану на пристосування якої-небудь традиційної синагогальної мелодії до чужомовних слів, що їх найчастіш уживає не-еврей. Такий спосіб часто-густо вживається в суто еврейських комічних та сатиричних піснях **).

---

*) № 24 дуже подібний до пісні „O sajt gesuntérhejt". Еврейскія нар. пѣсни въ муз. обр. Ю. Энгеля № 2. Русскій перев. А. Эфроса, изд. автора. Її-ж видано в гармонізації А. Веприка. Музсектор ГИЗ. Москва 1926. № 483 подібний до пісні „Ow ys a foter", що у мене записано.

**) Так пісня: „Sijomert Peterburg", де висміюється кол. російський цар, що програв японську війну, співається за мелодією до „Ejcho" — плач Єремії (Arbajt un frajhajt. Sch. Lehman. Warsche 1921), подібна там-же № 9. У пісні „Alef ajngemachtss" бідняк іронічно порівнює себе до багатія, що гарно їсть, то-що; співається за мотивом „Akdomes" (К. 80, стор. 119). І. Б. Яхінсон звернув мою увагу на таку цікаву етнографічну вказівку в автобіографічній повісті Ш. Я. Абрамовича (Менделе Мойхер Сфорим), сюжет якої належить до середини минулого століття: „Мандрівні майстри, що працюють у селян по селах вносять у свої пісні російські слова так, що виходить половина еврейською, половина російською мовою". Mendełe mojcher Ssforim (Sch. J. Abramowitsch) „Schłejme rob Chaimss" kap. XII, ss. 87. Varłag „Mendełe" Warsche 1924.

Коли в національно-релігійній пісні народній співець-митець уживав у моментах і мотивах що-найменше слушних для різномовства таких складних, як різномовні, засобів (причому давньоєврейська мова відіграє не аби-яку ролю), то зовсім инші психологічні та соціяльні стимули викликали різномовство в піснях світського характеру. В цих піснях тільки єврейську мову переплутано з якою-небудь одною (більш не часто буває) слов'янською мовою, а давньоєврейської сливе зовсім нема. Художній реалізм народньої творчости, як стимул до різномовности, тут на першому місці, а звідси й природня, рідна мова в устах чужородного, що виступає в пісні.

Єврейська людність у повсякденному житті була в постійних стосунках з чужонаціональною людністю, що її оточувала і як меншість євреї повинні були так чи инакше орудувати мовою околичної людности. Звідси — можливість вкласти в уста чужородного його рідну мову там, де в цьому була потреба.

Отже справді: в усіх піснях, де єврей удається до українця, білоруса, то-що, він переходить з єврейської мови на мову того, до кого він удається, як це й бувало в житті. Розмовляють завсіди тією-ж чужою мовою, коли в пісні не-єврей удається до єврея.

Орудування мовою оточення дало змогу використати чужу мову також при вживанні мультиплікації. Коли який-небудь мотив, чужий або свій, особливо припав до вподоби, захопив виконавця, останній мав змогу повторити його зайвий раз, повторюючи його рівнобіжно двома й більше мовами.

Кінець-кінцем третій момент, чисто макаронічний — вплітання чужої мови, щоб зробити комічний ефект.

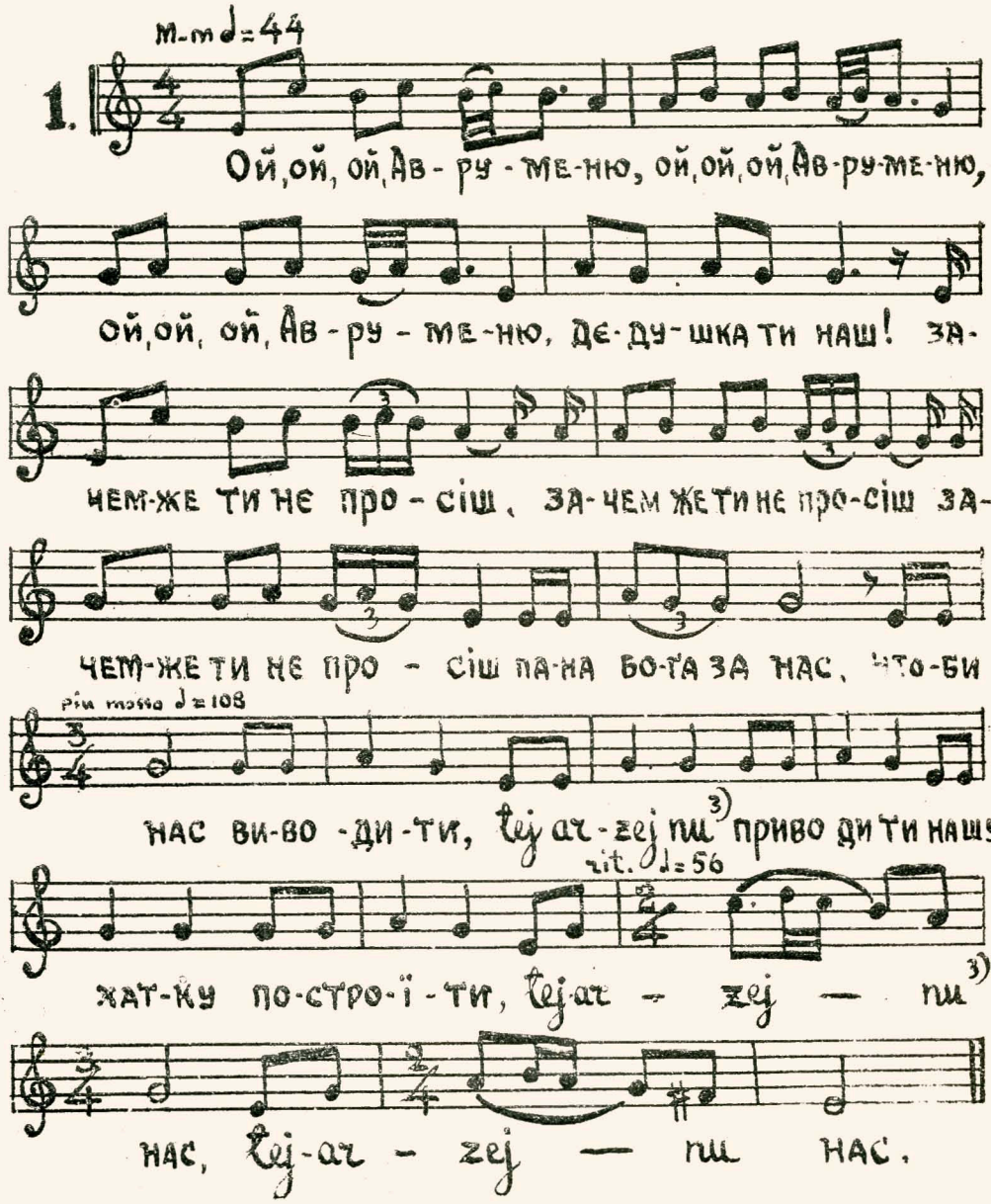
У пісні, що оце наводимо, Іван приходить до шинкаря Янкеля:

Янкель, Янкель, дай чарку горілки
Я тобі принесу рибу на суботу.
Ssorenju, ljubunju,
Du her, woss der erł [24] dabert [25]
Er sogt as er wet brejngen
Fysch af schabess.
Far dy fiss sol men arojssschłepn
Dich myt Iwanen ynejnem
Un woss gecher ys doch ałz besser
Янкель, Янкель, дай чарку горілки
Я тобі привезу зелен на Тройцу.
Ssorenju, ljubunju,
Du her, woss der erł dabert.
Er sogt, as er wet breingen
Grins af schwuess [26].
Fargrint un fargełt
Sołsstu wern myt Iwanen ynejnem.
Un woss gecher, ys doch ałz besser.
Янкель, Янкель, дай чарку горілки,
Я тобі привезу курку на празник.
Ssorenju, ljubunju,
Du her, woss der erł [24] dabert [25].

РІЗНОМОВНІ ТА ЧУЖОМОВНІ
ЄВРЕЙСЬКІ НАРОДНІ ПІСНІ.

ЗАПИСАВ

МУСІЙ БЕРЕГОВСЬКИЙ.



♩=40

2

1. Аб-рам, Аб-ра-гам, Аб-рам, Аб-ра-гам, БАТЬ-КО НАШ, ЧЕ-

ВО НЕ ПРОСИШ, ЧЕ-ВО НЕ МО-ЛИШ БОГ ЗА НАС!

più mosso ♩=96

ПРАВ-ДА ПРАВДА!

Tempo I

fine.

Łej-ar-zej-nu НАШ, Łej-ar-zej-nu НАШ.

2. Іц-хок, Іц-хок, Іц-хок, Іц-хок, БА-РАН-ЧИК НАШ...

3. Я-ков, Я-ков, Я-ков, Я-ков, ПАС-ТУХ НАШ...

♩=40

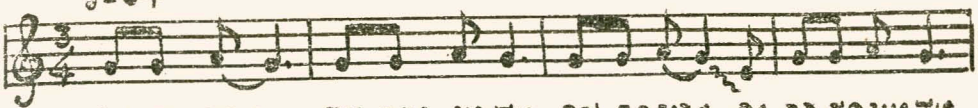
3

Ав-рум, Ав-ру — ум, Ав-рум, Ав-ру — ум,

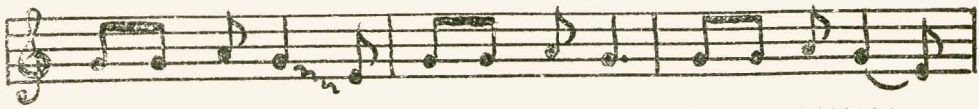
Ав-рум, Ав-рум, БАТЬ-КО НАШ. ЧОМТИ НЕ ПРОСИ — ИШ,

ЧОМТИ НЕ МОЛИ — ИШ, ЧОМТИ НЕ ПРО-СИШ БОГ ЗА НАС!

♩=84



Аль-бо нас ви-про-си-ти, аль-бо нас ос-по-бо-ни-ти



на-шу мат-ку ви-про-си-ти, на-шу хат-ку

ви-бу-ди-ти до на-ше міс-ці нас за-ве-ди-ти,

Tempo 1.

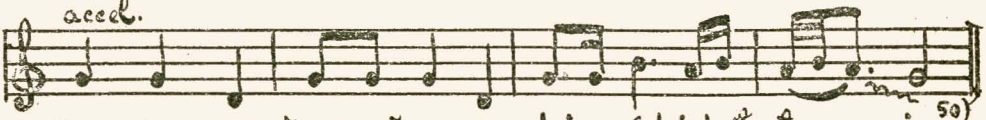
До Є-ру-шо-ла — ім наш, До Є-ру-шо-ла — ім наш.

♩=100

Ей, син-ку, син-ку, не ти-рай со-бі сер-це,

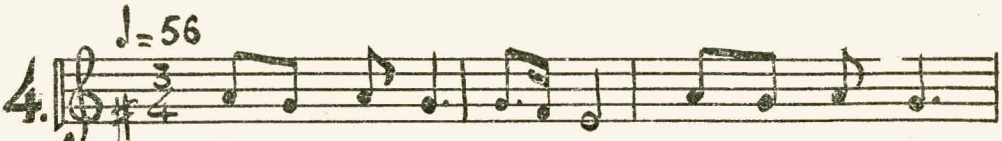
Бенджі хат-ка ви-бу-до-на, бенджі матка Вику пльо-на

accel.

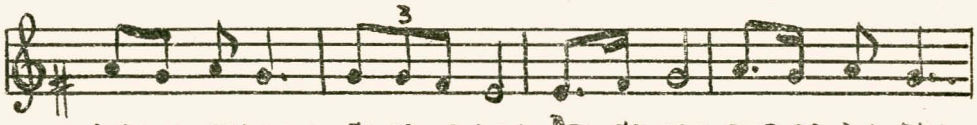


Бендж мондрий, па-чай кон-ца, dojr wodojrhate lu - jo. 50)

4. ♩=56

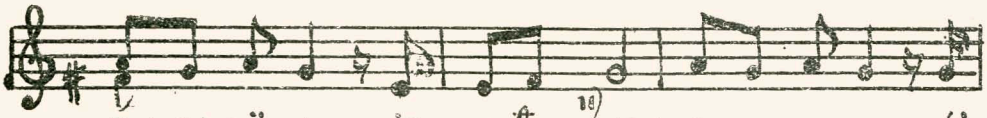


Ав-ру-му-ню, батько наш 'чом не хо-диш,

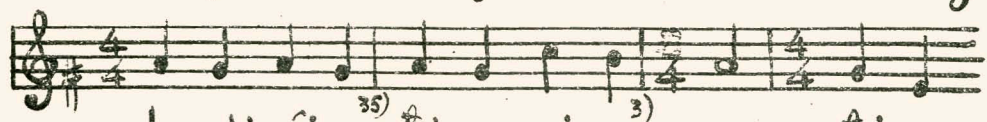


чом не просиш бо-га за нас. Аль-бо нас виз-во-ли-ти,

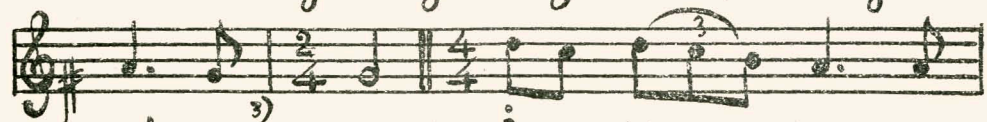
Аль-бо нас ви-ку-пи-ти, на-ші ха-точ-ки



ви-строї-ти із guless[18] нас ви-во-ди-ти wej-



ha schi-wej-nu[35] łej-ar-zej-nu[3] нас, łej ar-



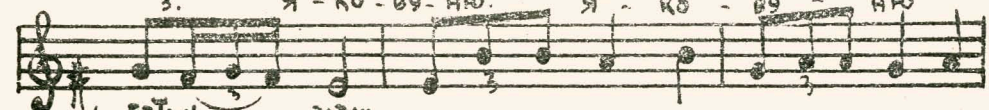
zej-nu[3] нас. Іц-хо-ку — ню, ба-

ран-чик наш, чом не хо-ди — иш, чом не

т.д.

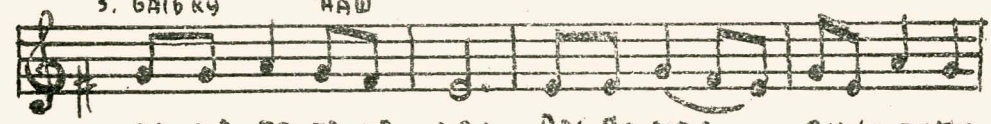
мо-ли — иш бо-га за нас. Аль-бо нас визволити...

1. Ав - ра - га - му - ню, Ав - ра - га - му - ню,
2. іц - хо - ку - ню, іц - хо - ку - ню
3. я - ко - ву - ню. я - ко - ву - ню



1. Батьку наш
2. Батьку наш
3. Батьку наш

що ти не мо-ліш, що ти не просіш

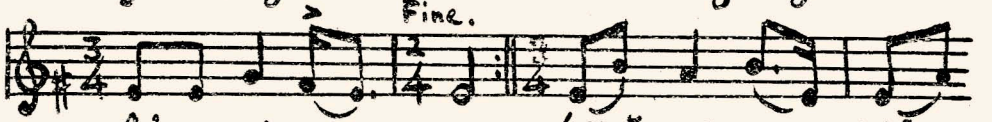


па-на бо-га за нас. Аль-бо нас викуп-ити

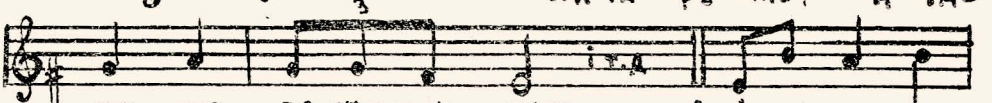
Альбо наш ви-пу-сті-ти, на-ша мат-ка

ви-ку-пи-ти, на-ша хат-ка бу-до-ва-ти,

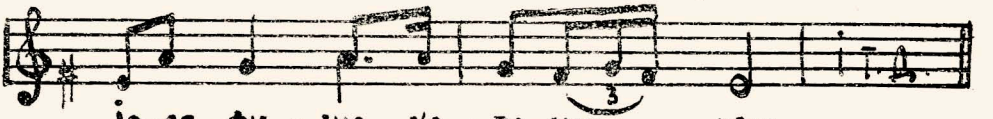
łej-ar-zej nu 3) по ве зи-ти, łejar zej nu наш,



łej-ar-zej-nu наш. 4. Мой-шу-ню, мой-
5. А-га-ру-ню, А-га-



шу-ню па-стюш-ка наш .... 6. іо-се фу-ню
ру-ню ка-га-ну наш .... 7. Ду-ве-ду-ню

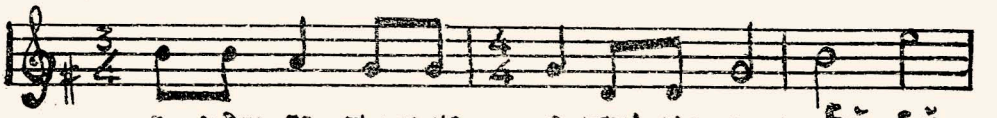


іо-се-фу-ню, ко-ро-лик наш.
Ду-ве-ду-ню ца-рик наш.

♩=96.

6.

Хоч ми худ-жі, хоч ми не доб-жі,

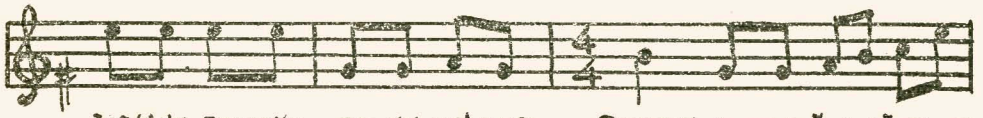


А наш ба-тюш-ка о-чень хо-рош. Ей, Ей,

ба-тюш-ка! ви-бу-дуй нам хат-ку

ви-ку плюй нам мат-ку, син-ку, син-ку, не буджуй,

своє серце не пропшуй, хат-ку бендже ви-бу-дьо-на



матку бендже ви-ку пльона, бендж мондрий пачай конца

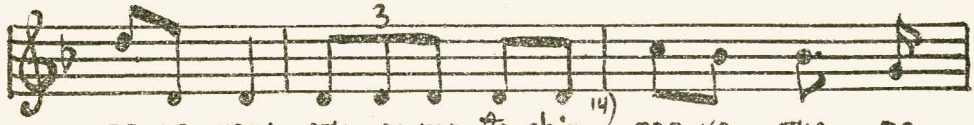
На-te-te-jo.

7.

Ав-рум ста-рий, Ав-рум си-вий, шо ти за-жу-

рив-ся, прі-вів сина до а-кей да[13], да-ром по-тру-

див-ся. 2. Іц-хок, іц-хок, наш о-тец, був із-вя-за-ний як



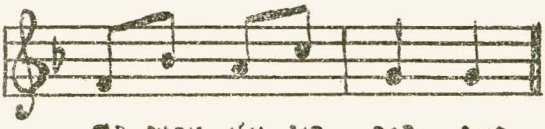
ба-ра нець, ста-ли та to chim[14] пла-ка-ти, ве-

лів бог пус-ка-ти. 3. Яйн-кив, Яйн-кив

О-тец наш че-ти-ре-на-цять лет ов-ці пас,

сім за Рух-лю, сім за нас. 4. Ей-сов (15) Ей-сов, дядь-ку наш,

корч-ми не ми-на-єш, че-рез сво-ю рю-моч-ку ру-



ба-шеч-ку не ма-єш.

♩=96

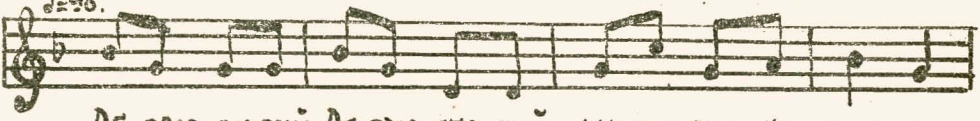
8.

Аб-рам ста-рий, Аб-рам си-вий шо ти за-жу-рив-ся,

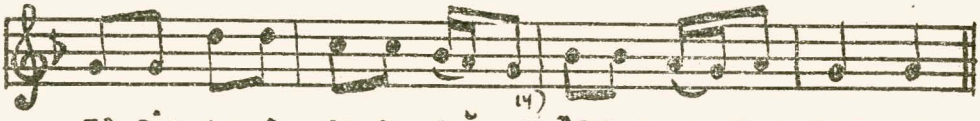
при-вів си-на до А-кей-да (14), да-ром по-тру-див-ся..

♩=96.

9.



Аб-рам си-вий, Аб-рам ста-рий что-ти за-жу-рив-ся,



по-вів си-на до А-кей-да (14), да-ром по-тру-див-ся.

10. ♪=96

Oj zo-mo[36] zo-mo zo-mo,

zo-mo te-cho naf-schi, ko-mo, ko-mo

ko-mo, ko-mo, ko-mo-te-cho bsso-ri[36]

Ей (є) ти дур-ний Марке, за-чем ї-деш на яр-мар-ке,

ні ку-пу-єш, ні тор-гу-єш, тілько ро-биш

свар-ке..

11. ♩=80.

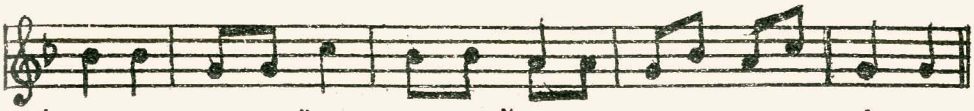
Jej-zer ho-ze[37] что ти хо-чеш, не ку-пу-єш, не

за ку-пу-єш тіль-ко лю-ди псу-єш.

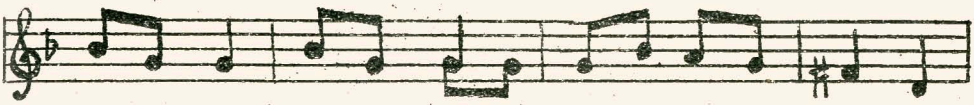
2. ♩=92.

1. Слав-ний го-род, красний го-род, лю-ди го-во-

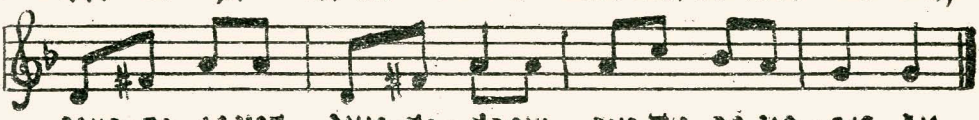
3. Мно-го де-нег, мно-го грош ми ту-да но-



1. ри-ли, славний дом, красний дом ми там постро-і-ли.
2. си-ли, а от-ца па-на бо-га ми там по хва-ли-ли.

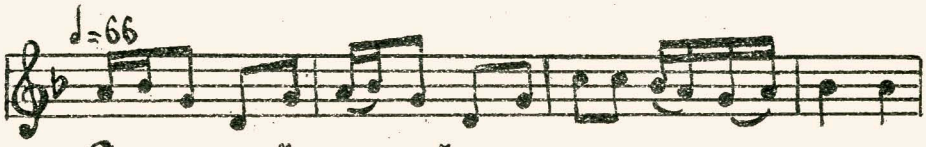


2. Славний дом, красний дом ми там по-стро-і-ли,
4. А от-ца па-на бо-га ми там по-хва-ли-ли,



мно-го де-нег, мно-го ґрош ми ту-да но-си-ли.
ско-ро, ско-ро, со-ґре-ши-ли та е-го спа-ли-ли.

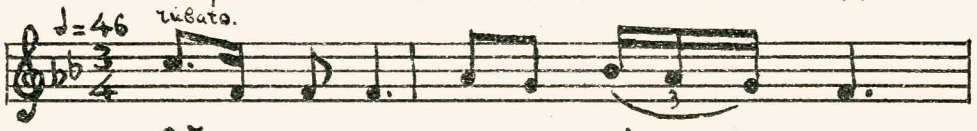
13



Є-ру-шо-ла-їм славний го-род лю-ди го-во-ри-ли

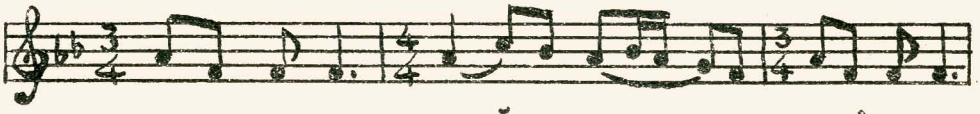
по три ра за ба-ся-ком ми ту-да хо-ди-ли.—

14



Ой, на-пив-ся я в не-ді — лю.

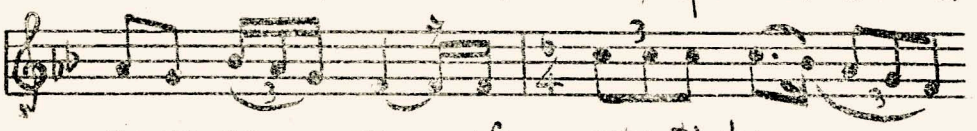
про-пив, про-пив всю на-ді-ю. Треба, треба зна-ти



як гу-ля-ти, бо (ой) нам тре-ба у-мі-ра-ти,

chesch-bi ze — dik[19] от-да-ва-ти.

А-ми пьом тай гу-ля — єм, про па-на бо-га



за-бу-ва — єм w' a to tisch ma —

— a — min ha-scho-ma — im.[21]

15 ♩=72 rubato

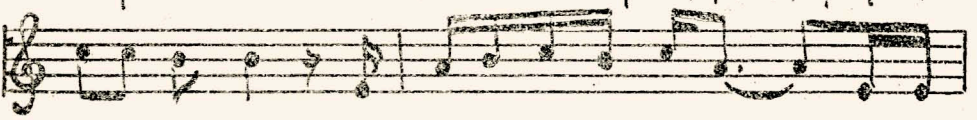
Раз-гу-лял-ся я у не-ді-лю, — проі-

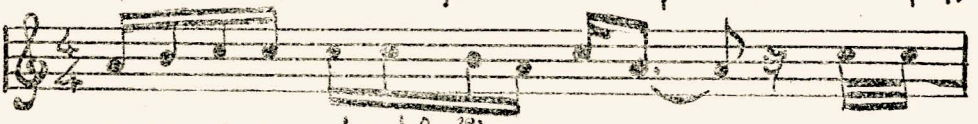
грал я всю не-ді-лю. Треба, тре-ба, треба знати

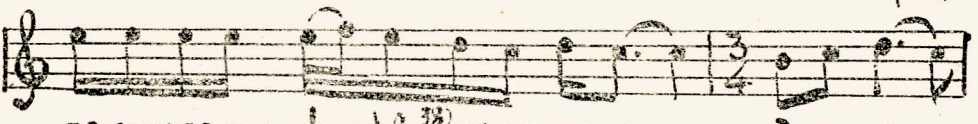
як гу-ля-ти, бо треба у-мі-ра-ти, пе-ред

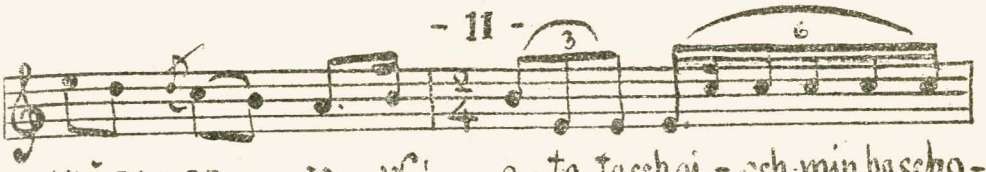
па-ном бо-гом cheschbi[38] от-да-ва-ти, пе-ред

па-ном бо-гом cheschbi[38] от-да-ва-ти. А я пью



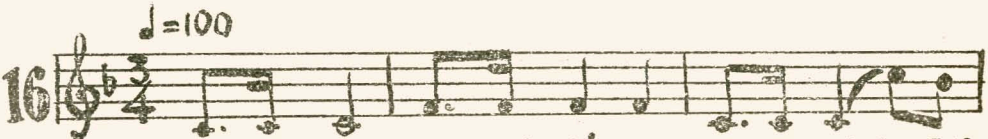


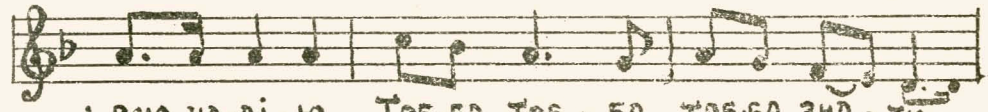


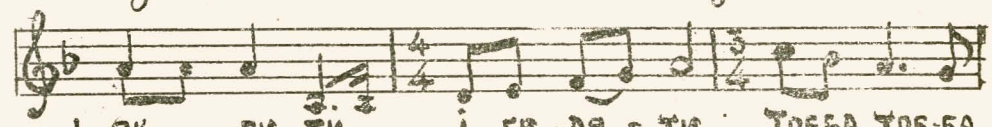

тай гу - ля - ю w' a - to tasch gi - ach min hascho -

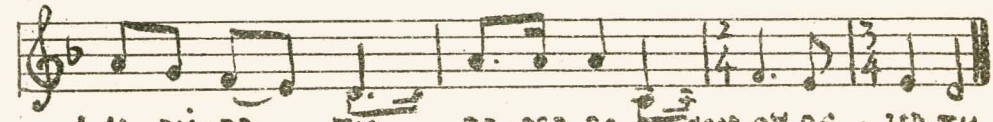
ma im.[39]

16 ♩=100


1. пив-же я у не-ді-лю про-пив, про-пив
2. вод-ку пьом і гу-ля-єм, trin-ken wonjn a-

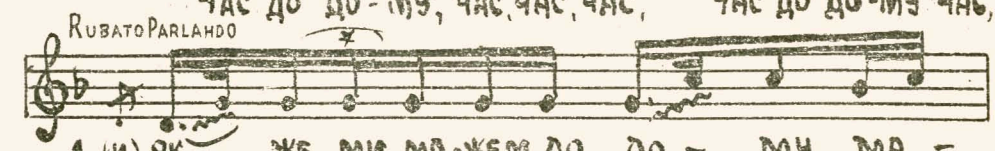

1. всю на-ді-ю. Тре-ба, тре-ба, тре-ба зна-ти
2. soj-wi ma-im[47], Ай, ай, ай, te schejm scho ma-im w'

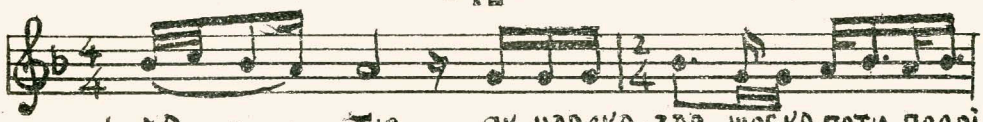

1. як пи-ти і гу-ля-ти, Треба, тре-ба
2 a-to ssech-se min hascho-ma-im,[49] Ай, ай, ай, te-


1. у-мі-ра ти пе-ред бо-гом от-ве-ча-ти.
2 schejm scho ma-im, w' a-to ssechse min ha-scho-ma-im.

17 ♩=54.

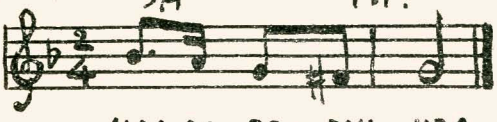
Час до до-му, час, час, час, час до до-му час,


Rubato Parlando
1. (и) як же ми мо-жем до до-му ма-
2. (и) як же ми мо-жем до до-му ма-



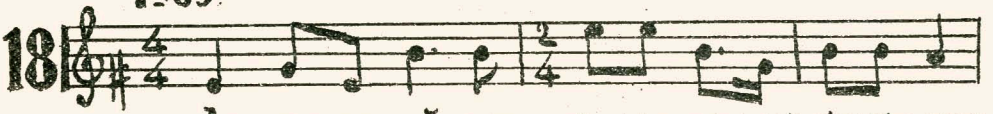
1. ХА - ТИ, ЯК ЦАРСКА-ЗАВ ШОБКА-ПОТИ ПОДРІ-
2. ХА - ТИ, ЯК ЦАРСКА-ЗАВ ШОБ ПЕЙСИ ПОДРІ-

ЗА — — ТИ. ЧАС ДО ДО-МУ, ЧАС, ЧАС, ЧАС
ЗА — ТИ.



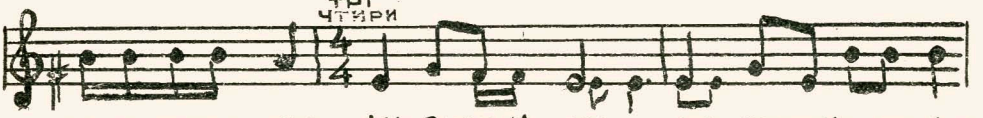
ЧАС ДО ДО - МУ, ЧАС.

18 ♩=69

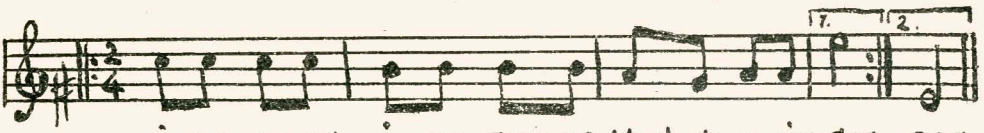


Ах ти ев-рей, ска - жи ти мне, ска-жи ти мне

что значит ?-Ах ти зем ляк (і) Я тебе ска-жу,



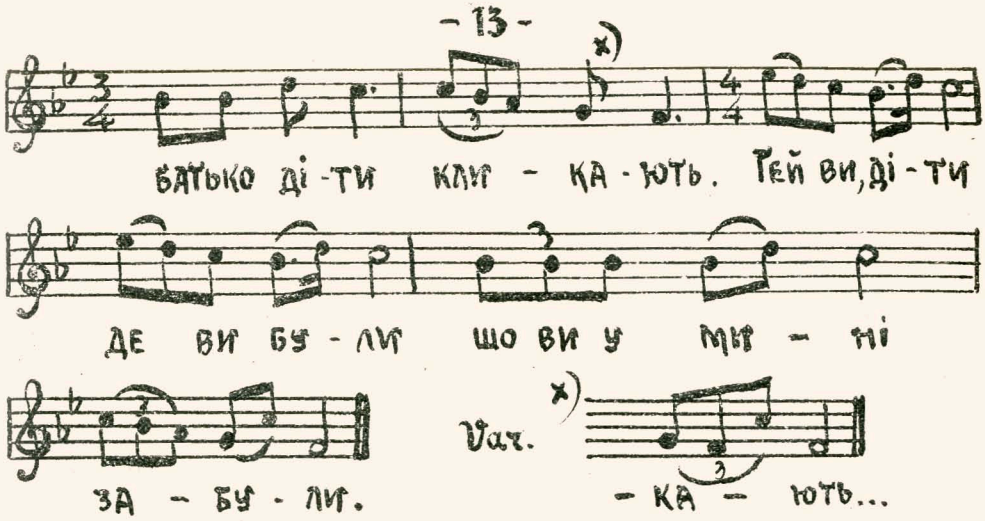
Я те-бе ска-жу что значит раз, раз значит один бог
" " два два значит таблички
" " трі трі значит батюшки
— чи-ти-ри, чтири значит матушки,

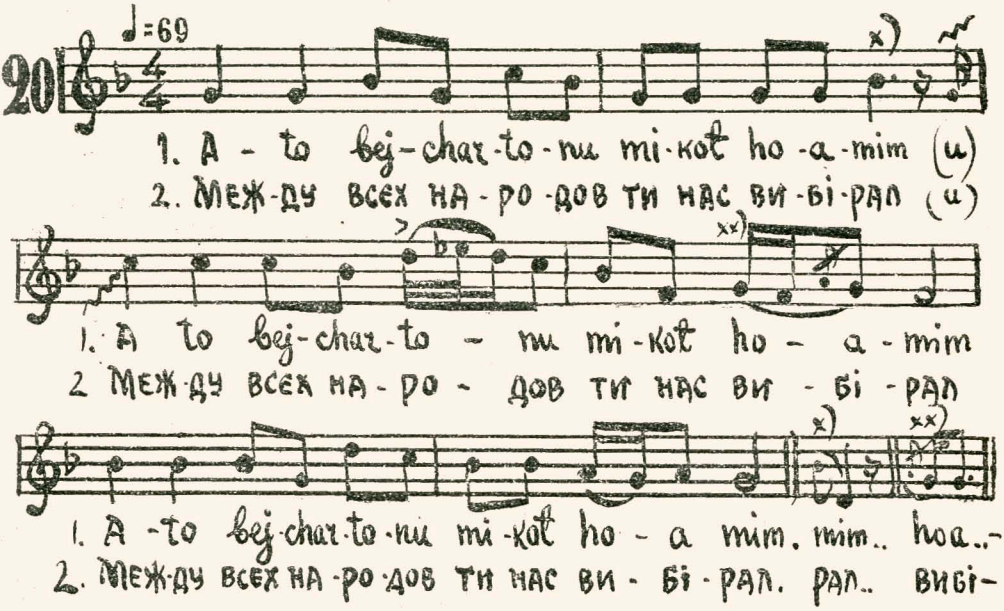


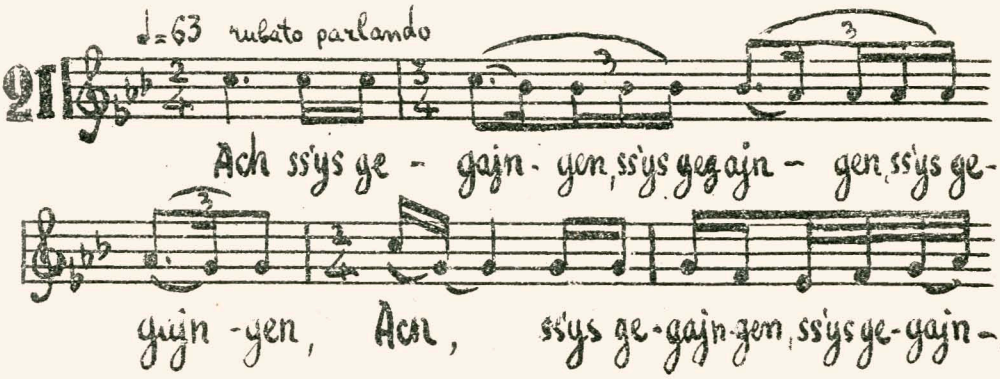
і на не-бе і на зем ле толь-ко о-дін бог. бог.

19 ♩=46.

Ой, у лі - — сі, у га - ю


x)
БАТЬКО ДІ-ТИ КЛИ - КА - ЮТЬ. ТЕЙ ВИ, ДІ-ТИ
ДЕ ВИ БУ - ЛИ ШО ВИ У МИ - НІ
ЗА - БУ - ЛИ.
Vac.
x)
- КА - ЮТЬ...


20
♩=69
x)
1. A - to bej-char-to-mi mi-kot ho-a-mim (u)
2. МЕЖ-ДУ ВСЕХ НА-РО-ДОВ ТИ НАС ВИ-БІ-РАЛ (u)
xx)
1. A to bej-char-to - mi mi-kot ho - a-mim
2 МЕЖ-ДУ ВСЕХ НА-РО - ДОВ ТИ НАС ВИ - БІ - РАЛ
x)
xx)
1. A -to bej-char-to-mi mi-kot ho - a mim. mim.. hoa..-
2. МЕЖ-ДУ ВСЕХ НА-РО-ДОВ ТИ НАС ВИ - БІ - РАЛ. РАЛ.. ВИБІ-


21
♩=63 rubato parlando
Ach ss'ys ge - gajn - gen, ss'ys ge gajn - gen, ss'ys ge-
gajn -gen, Ach, ss'ys ge-gajn-gen, ss'ys ge-gajn-

gen, Ach, ss'ys ge - gajn-gen, ss'ys ge - gajn - gen

sse ys ge - gajn-gen a kłejn schej ge - zt

Ojf a barg kłajbn kłej ne schpynde łech

hot er ba - go - ssn a - te ssteschketz.nunate

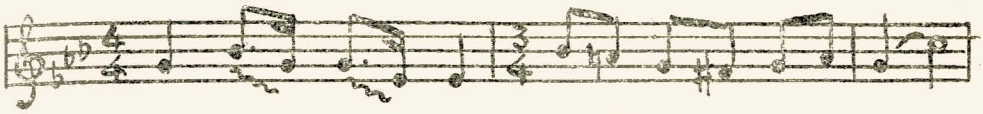
We ge łech myt a by - ter ge wejn, hot er ba ge gnt a

n'ałtn di - du - nju gejn.

ОХ, ДІ - ДУ - НЮ МІЙ, - ОХ, ГО - ЛУБЧИК МІЙ, ЧИ НЕ

БА - ЧИВ ТИ ЧА - СОМ ОВ - ЦІ МО - Ї.

ТАМ, ТАМ, ТАМ, ТАМ, ТАМ, ТАМ, ТАМ, ТАМ, ТАМ. ЗА.



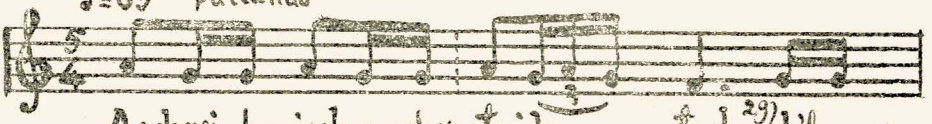
шов я в кор-чму лю-ліч-ку при ку-ри-ти

та рам, та-рам, та рам, та-рам, там, тра ра рарай,

ра ра ра рам та ра ра ра рам. —

22

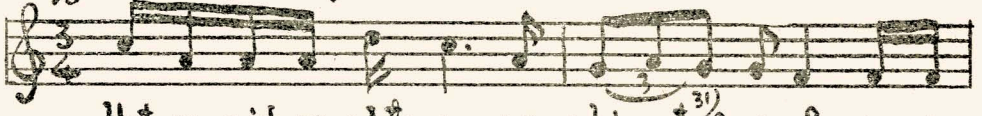
♩=69 parlando



Aschrej ho-isch a scher toj ho - tuch[29] ch'bynge-

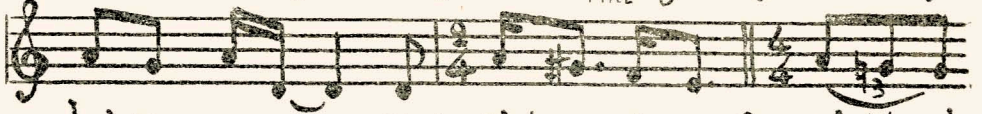
gajn-gen yn gass n'hob ba-ge gnt a-wu - tech,[30] hob

ich im ge-sogt: „шоб мень-ше бу-ло" —



Hot er mich ge-schto-gn un schir nyt[31] ba gro bn, un ge-

Fine



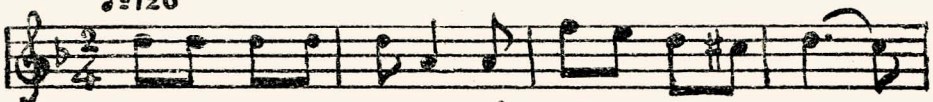
hej ssn so-gn: „шоб більь-ше бу-ло. 2. gej ich mir

wäj ter un ba-ge-gn a goj myt a pej-ger,[41] hob

ich im ge - sogt: „шоб більше бу - по!"...

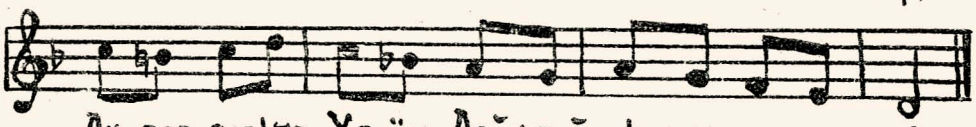
Dal S. al Fine.

23 ♩=126



Ой, мой міліий Ро - за, Wos schtejsste ba der tir

Ах, поз - вольте, Ха - їм Лейб, пой - дьом - те на шпа - цір,



Ах, поз - вольте, Ха - їм Лейб, пой - дьомте на шпа - цір. -

24 ♩=100

Ва́к - зол сві - щет, Ва́к - зол сві - щет,

ма - ши - на пад - хо — діт.

Стоп, мой шлюпка па - да - шол, ку - ка - ле ви - хо - діт.

2. Ой, ой, о - ой, Бо - же мой, Я стра - да - ю за та - бой,

Я стра-да-ю on a n'ek, wy-ssn solsstu

ch'fora-wek, я стра-да-ю on a schir 42)

wajt ich for-a-wek fun dir.

25 ♩.=69.

Когда я бил Полтавсь-кій fej-ge-te hob ich ba-

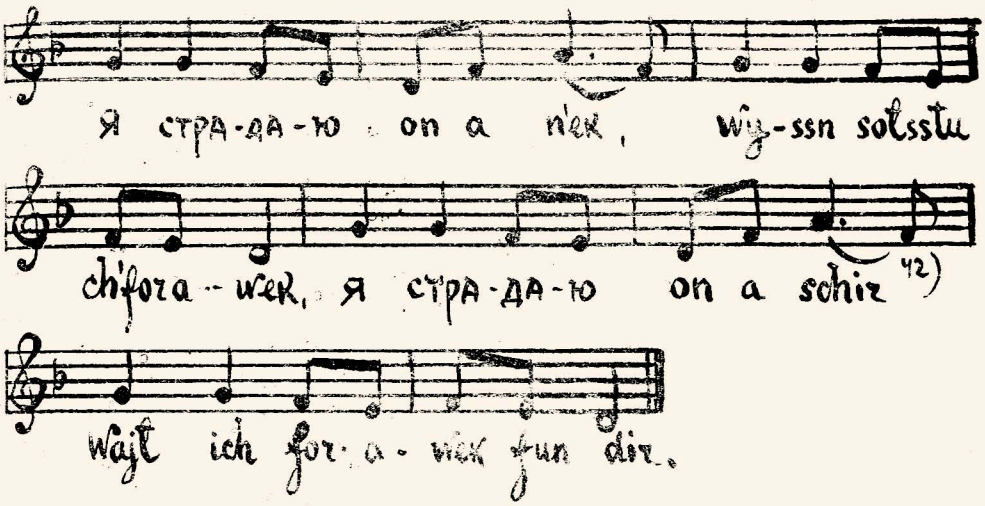
ge-gnt a ji-dy-sche mej-de-te freg ich ba

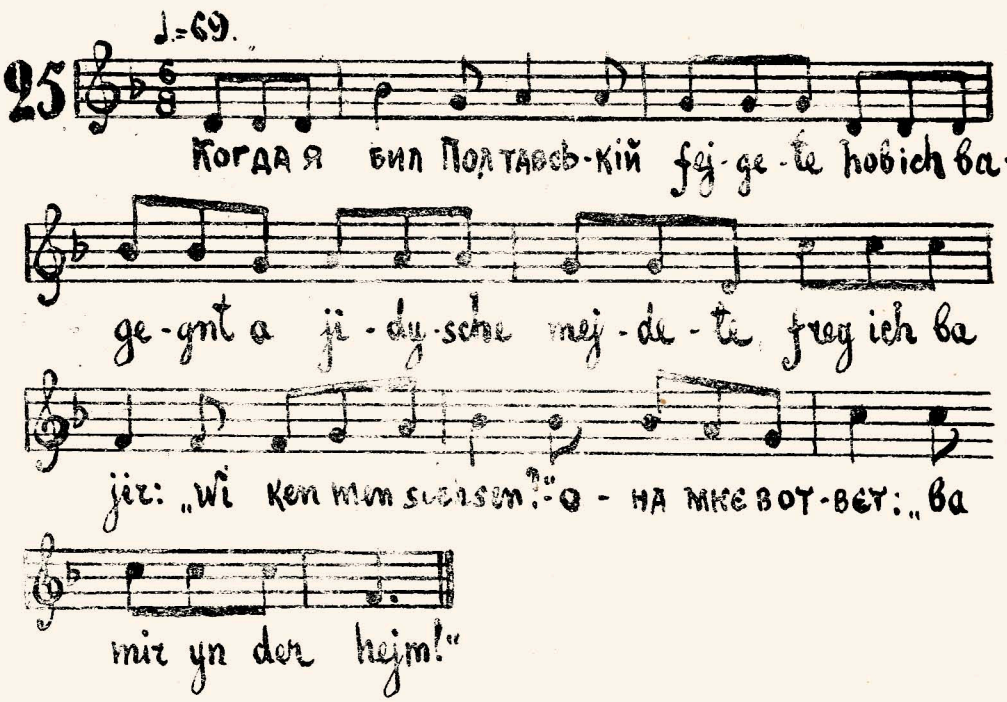
jir: „wi ken men sochsen?" - о - на мне вот-вет: „ba

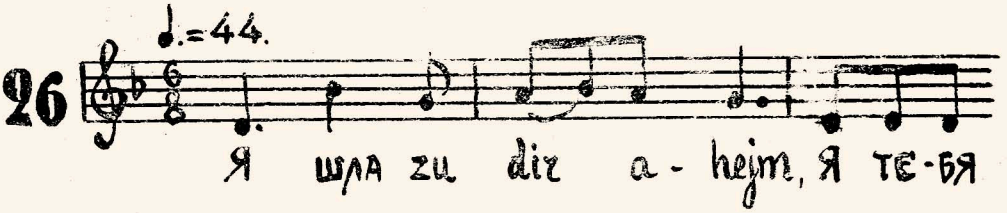
mir yn der hejm!"

26 ♩.=44.

Я шла zu dir a-hejm, я те-бя







parlando

встреті-ла myt a h'an-de-rn gejn. Я се-бе по-

a tempo

ду-ма-ла, tracht ich ba sich: „du gejsst myt a

h'an-de-rer, – ch'apt dich der rich.

♩=50.

27

Ой, жаль, жаль, та не вернеть-ся –

zu der bej-ser schwi-ger, ой ма-ме не хо-четь-ся

piu mosso ♩=88.

по-га-няй, по-га-няй, fir maj-ne kljat sche,

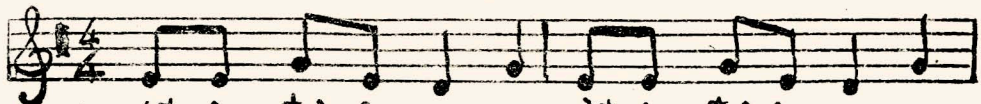
от-га-дай, от-га-дай чо-го я плачу.

♩=88.

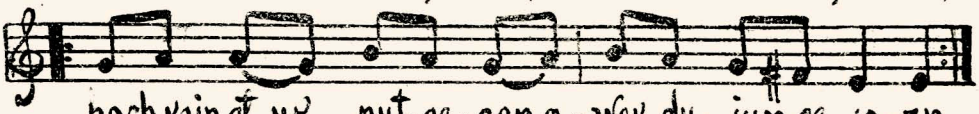
28

1. A-fir barg, un-te-rn barg

2 Над мо-стом, под мо-стом,



1. schte-jen toj-bn po-rn, schte-jen toj-bn po-rn
2. го-лу-бі сто-я-лі, го-лу-бі сто-я-лі,

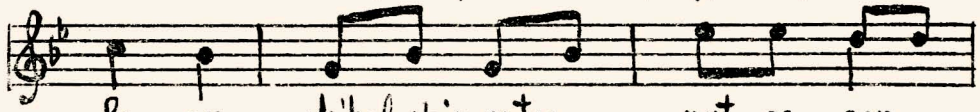


noch kajn gt yk nyt ge-sen a-wek dy jun-ge jo-rn.
Є-що щастья не ві-дал, го-ди мі-но-ва-лі.

♩=92

29

Jo-rn maj-ne jo-rn, Wi sent ir far-
Лі-ти мо-ї, лі-ти, де ви всі по-

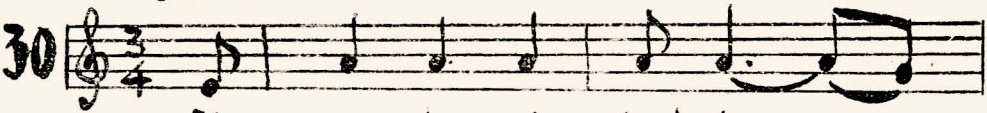


fo-rn, ch'hob kajn gutss nyt ge-sen
ді-лись, ми ще ні-чо не за зна-ли

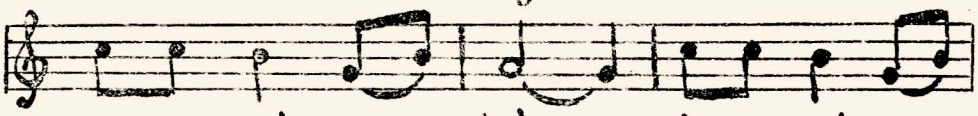
ch'hob schejn nyt kajn jo-rn.
вже лі-та ми-ну-ли.

♩=84.

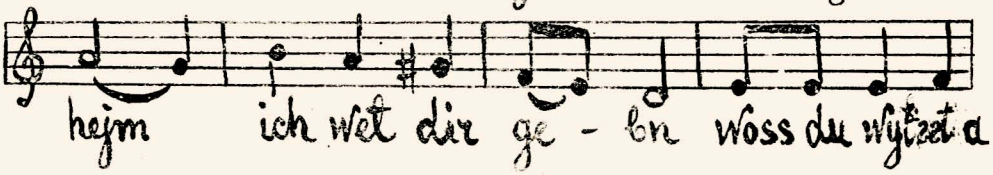
30



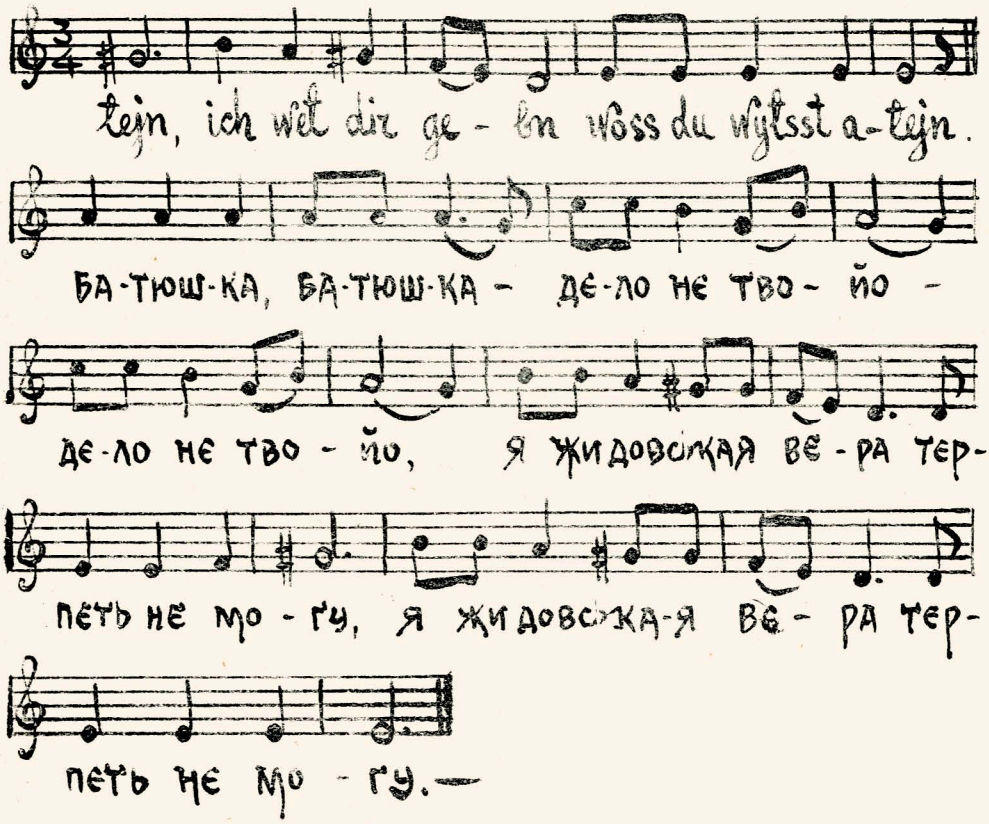
Me-nu-chu-nju, toch-ter —



kum zu mir a- hejm, kumzu mjr a-.



hejm ich wet dir ge-bn woss du wytzet a


tejn, ich wet dir ge - bn woss du wytsst a-tejn.
БА-ТЮШ-КА, БА-ТЮШ-КА - ДЕ-ЛО НЕ ТВО - ЙО -
ДЕ-ЛО НЕ ТВО - ЙО, Я ЖИДОВСЬКАЯ ВЕ - РА ТЕР-
ПЕТЬ НЕ МО - ГУ, Я ЖИДОВСЬКА-Я ВЕ - РА ТЕР-
ПЕТЬ НЕ МО - ГУ.—

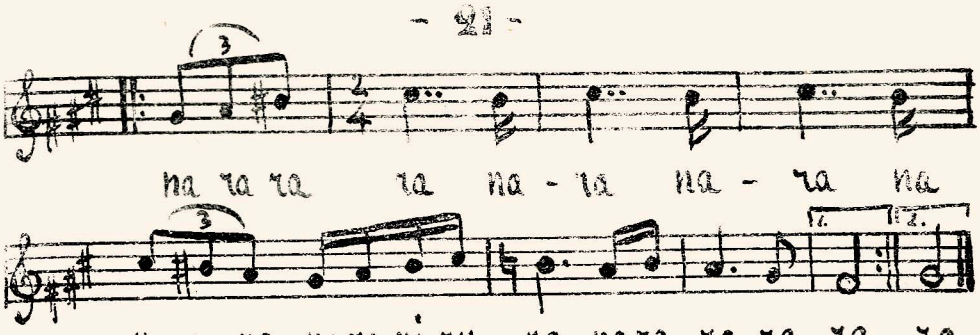
♩= 46.

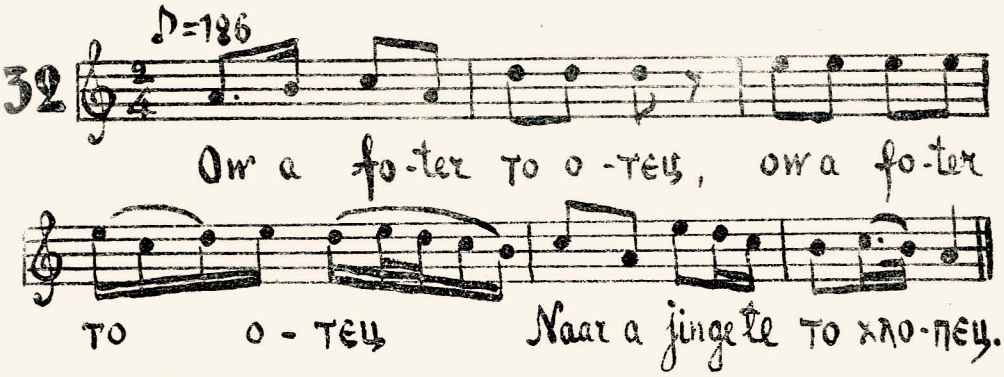
31

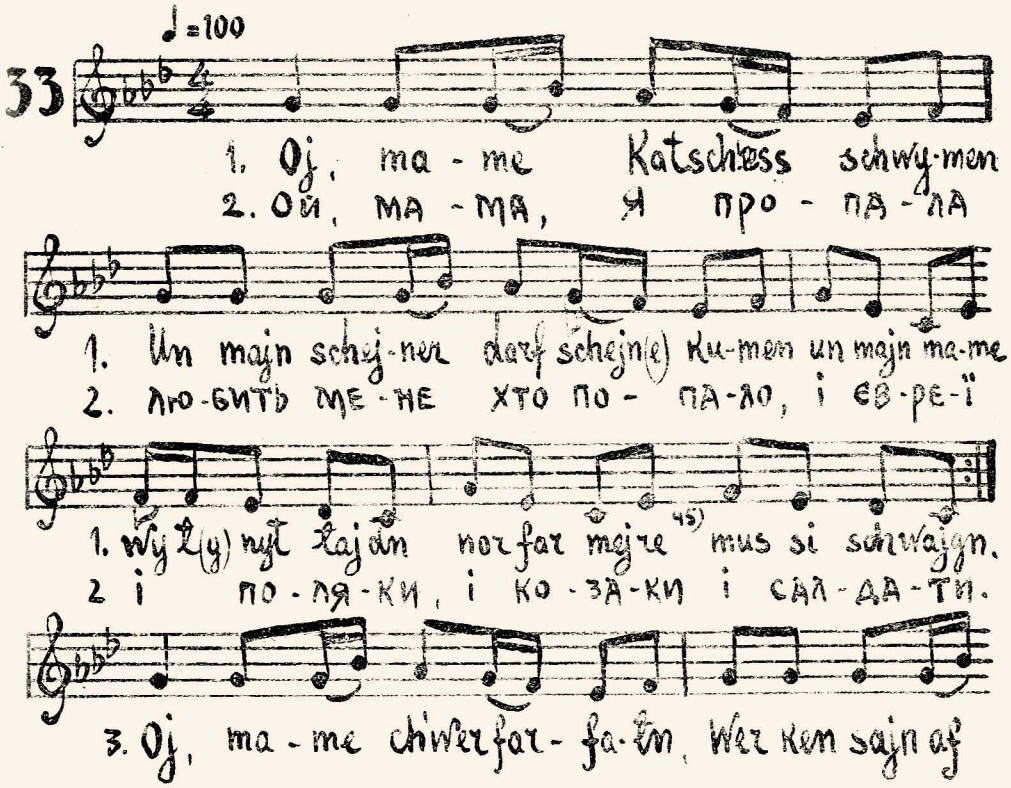
1. Schejn ny to kajn nech-tn
2. Ви-пьем, ку-ма, рюм-ку

1. ss'ys ny - to kajn morgn, to-mer[43] ys ge-bty bna
2 ТАЙ ЗА-БУ-ДЕМ ДУМ-КУ, БО ЯК БУ-ДЕМ

schty-ke-te hajnt - schter im nyt myt sor-gn[44]
НА ТОЙ СВІТ, ТАМ НЕ МА - Є maschke


na ra ra ra na - ra na - ra na
ra ra ra na ra ri ri - ra na ra ra ra ra. ra.


32
♪=186
Ow a fo-ter то о-тец, ow a fo-ter
то о-тец Naar a jingele то хло-пец.


33
♩=100
1. Oj, ma-me Katschess schwy-men
2. Ой, ма-ма, я про-па-ла
1. Un majn schej-ner darf schejn(e) ku-men un majn ma-me
2. лю-бить ме-не хто по-па-ло, і єв-ре-ї
1. Wy l(y) nyt lajdn nor far mejre 45) mus si schwajgn.
2 і по-ля-ки, і ко-за-ки і сал-да-ти.
3. Oj, ma-me chwerfar-fa-ln, wer ken sajn af

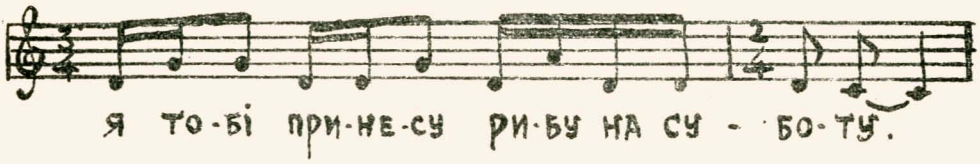
mir a ba-tn[46] ТА КІЖ ТО-БІ, ДО-НЮ, НА-ДА

НЕ ҐУ-ЛЯЙ ИС КЕМ НЕ НА-ДА.

♩=58 rubato

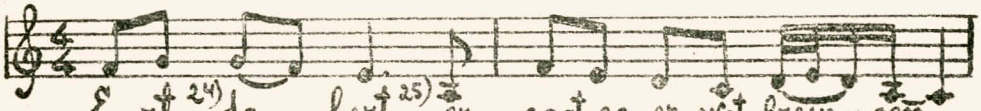
34

Ян-кель, Ян-кель, дай чар-ку го-ріл-кі

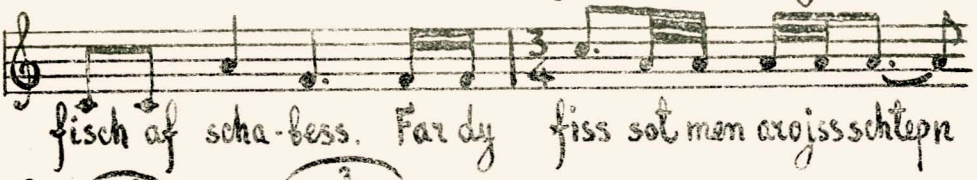


я то-бі при-не-су ри-бу на су-бо-ту.

ssu re-nju, lu — bu-nju, du her, woss der

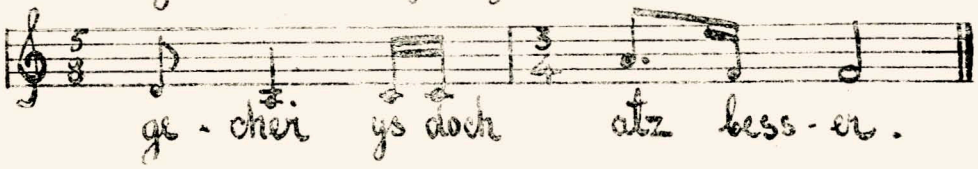


E rt[24] da-bert[25], er sogt as er wet brejn-gen



fisch af scha-bess. Far dy fiss sot men arojss schtepn

dich myt i-wa-nen yn-ej-nem un wo-wo-woss



ge-cher ys doch atz bess-er.

35 ♩=92.

Ра-но ут-ром у-ста-вай ta-tess kotn

о-де-вай

36. ♩=84

Kojt ba-jar o-noj-chi schoj-mej — ja

ow ta-bo-nim koj — rej-a Ей, Ду-най,

Ду-най, Ду-най, Ду-най, Ду-най, Ду — — най.

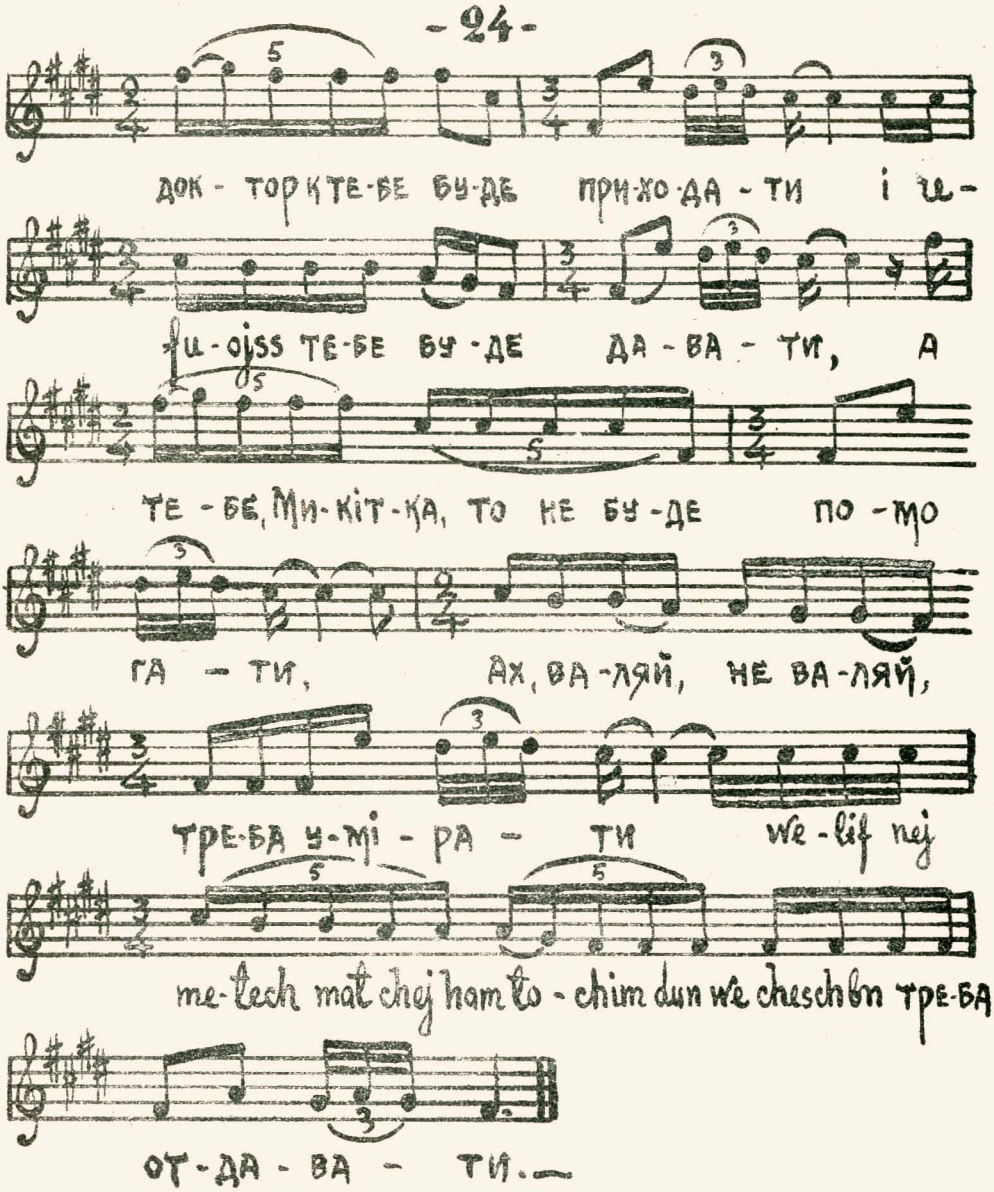
„МИКІТКА". зі збірн. М. КІПНІСА.

60 fotkss-lider. стор. 140.

37 rubato parlando

Ах ти Ми-кіт-ка, Ми-кіт-ка, шо сто-бой бу-де?

як бу-деш хво-ра-ти а


ДОК - ТОР К ТЕ - БЕ БУ - ДЕ ПРИ - ХО - ДА - ТИ І Ц -
ЦИ - ОЇСС ТЕ - БЕ БУ - ДЕ ДА - ВА - ТИ, А
ТЕ - БЕ, МИ - КІТ - КА, ТО НЕ БУ - ДЕ ПО - МО
ГА - ТИ, АХ, ВА - ЛЯЙ, НЕ ВА - ЛЯЙ,
ТРЕ - БА У - МІ - РА - ТИ We - lif nej
me - tech mat chej ham to - chim dun we cheschbn ТРЕ - БА
ОТ - ДА - ВА - ТИ.

Er sogt, as er wet brejngen
A hun af kaporess [27].
A kapore [27] sołsstu ajnnemen myt Jwanen ynejnem
Un woss gecher, ys doch ałz besser.
Янкель, Янкель, дай чарку горілки,
Я тобі привезу крам на сподницю.
Ssorenju, ljubunju,
Du her, woss der erł dabert.
Er sogt, as er wet brejngen
Ziz af a kłejdł.
Tachrichim [28] soł men nejen dir myt Iwanen ynejnem.
Un woss gecher, ys doch alz besser.

Пісня „der wołech" (див. нотний додаток) — це пародія на „Иванушку дурачка".

Aschrej hoisch ascher łoj hołach [29],
ch'bin gegajngen yn gass n'hob bagegnt a wołach [30].
Hob ich im gesogt:
„Шоб меньше було!"
Ho ert mich geschłogn
Un schir [31] nyt bagrobn
Un gehejssn sogn:
„Шоб більше було!"

подибує він похоронну процесію й каже: „шоб більше було". Знову його били й трохи не забили й наказали говорити: „шоб меньше було". Подибує він хрестини й каже: „шоб меньше було". Його знову били й наказали говорити: „шоб виросло" і т. д. що-разу не до ладу він уживає фразу, що йому загадали говорити раніш.

Той-же спосіб — чужа мова в устах не не-єврея, а вихрестки дочки (за звичаєм вона повинна говорити російською мовою), подибуємо в пісні-ж.

Дочка „Menuchenju" chasen'a — кантора вихрестилася. Батько благає її повернутися додому, до нього й обіцяє їй усе, чого вона побажає. Вона-ж відповідає, що їй не треба ні посагу, ні молодого, за чоловіка їй потрібен тільки Степан.

Menuchenju tochter,
Kum zu mir a hejm (bis)
Ich weł dir gebn } bis.
Woss du wiłsst ałejn }
Батюшка, батюшка
дела не твое (bis)
Я жидовская вера } bis
терпеть не могу }
As Zali der chasn [32]
Hot doss derhert (bis)

asoj ys er gefałn } bis
mytn punym [33] zu der erd }
Ich weł dir gebn
Kłejder un nadan [34] (bis)
Ich weł dir gebn } bis.
A fajnem jingnman }
Ich darf nyt dajne kłejder
Ich darf nyt dajn nadan (bis)
Ich darf nor hobn } bis.
Sstepanen far a man }

(Див. нотний додаток).

У дальшій пісні повторюється думка російською мовою:

Afn barg, untern barg
Schtejen tojbn porn,
Noch kajn głyk nyt gesen
Awek dy junge jorn.

Над мостом, под мостом
Голуби стояли,
Еще счастья не видал
Годы миновали

На таку-ж тему дуже популярна пісня з українськими словами:

Jorn, majne jorn	Літи, мої літи
Wi sent ir farforn	Де ви всі поділись
Ch'hob kajn gutss nyt gehat	Ми ще нічо не зазнали
Ch'hob schejn nyt kajn jorn.	Вже літа минули.

Можна гадати, що пісні ці виникли так: співець сприйняв російську або українську пісню й, не зовсім удовольняючись з неї, переклав і на єврейську мову, тим надаючи більш інтимности висловлюваному, або-ж так часто вживав чужу мову, що почував потребу висловити свою думку рівнобіжно й иншою мовою.

Кінець-кінцем, група пісень чисто макаронічних. Різномовність використано в ліричній пісні „Ой жаль, жаль", де невістка скаржиться на розлуку з ненькою й не хоче їхати до лютої свекрухи:

Ой, жаль, жаль,	Поганяй, поганяй
Тай не вернеться	Fir majne kljatsche
Zu der bejser schwiger	Отгадай, отгадай,
Ой, маме, не хочеться.	Чого я плачу *).

Або в легких гумористичних піснях: „Ой, мой милый роза" й „Вакзол свищет":

Ой, мой милый Роза	Вàкзол свищет, вàкзол свищет
Woss schtejrstu ba der tir?	Машина падходит, машина падходит,
Ах, позвольте, Хаим Лейб	Стоп, мой шлюпка падашол } bis.
Пойдемте на шпацир *).	Кукале выходит. } bis.
	Ой, ой, ой, Боже мой
	Я страдаю за табой
	Я страдаю on a n'ek
	Wyssn sołsste, ch'for awek.
	Я страдаю on a schir
	Wajł ich for awek fun dir **).

Ми не ставили собі завдання вичерпати все те, що пов'язано з проблемою різномовної творчости, а хотіли ознайомити з найхарактернішими зразками її в єврейській народній пісні.

З усього вищенаведеного видко, що це явище в єврейській народній творчості жадною мірою не випадкове, яке можна поминути, а певна й саморідна категорія.

Чимала більшість різномовних пісень належить до національно-релігійних мотивів, а менша частина — до мотивів світського характеру.

У національно-релігійній пісні психологічні стимули різномовности й чужомовности надзвичайно складні. Найяскравіші поміж ними такі:

---

*) Слова цих пісень із рукописного збірника Скудицького. Мелодії записав я. Оскільки цей збірник готується до друку, текстів цілком тут не наводиться.

**) Записав я від І. Б. Яхінсона.

1) чужа мова, як незвичний спосіб, що надає нову, а тому й гострішу звучність звичному для тем; 2) містичне надхнення хасидів і цадиків і бажання та хист перевтілювати буденне; 3) опрощення, бажання поводитися „gojschlech — по-селянському, бо що простіші засоби, якими ти служиш Усевишньому, то вищий ефект перевтілення; 4) спосіб мультиплікації й, зрештою, 5) комічний ефект макароніки там, де це до речи.

У піснях світського характеру найголовніший стимул різномовности є художній реалізм народньої творчости й можливість примусити неєврея, що фігурує в пісні, говорити його рідною мовою й до нього вдаватися його-ж-таки мовою. З способів попередньої групи в світській пісні використовується спосіб мультиплікації й комічний ефект макароніки. Що-до музичного елементу — мелодій таких пісень, то вони цілком у стилі подібних-же сутоєврейських пісень. Найхарактерніші інтонації, що властиві єврейській пісні, взагалі трапляються й у піснях цієї групи.

ПРИМІТКИ*).

1. Ribejnej scheł ejłom — Господь Всевишній.
2. Mar gołussejnu — наше гірке вигнанство.
3. Ł'arzejnu — до нашої країни.
4. W'schom — і там.
5. Adejnejnu — наш Господь.
6. bejrejnu — наш Творець.
7. gejałejnu — наш визволитель.
8. Dejdejnu — друга нашого.
9. Hadrossejnu — краса наша.
10. Wiudejnu — наше товариство.
12. Korbn — офіра.
13. Akejda — заклання.
14. małochim — янголи.
15. Eucob — ісав.
16. Adojni — мій пан.
17. Moschiach — Месія.
18. bimhejre — в найближчий час.
19. Cheschbejn zedek — правдиве звідомлення.
20. Widuj — відхідна.
21. W'ato tischma min haschomain — і ти почуєш з небес.
22. dyn w'cheschbejn — звідомлення.
23. Schchine — Божий дух.
24. Erł [orł] — не-єврей.
25. dabert — каже.
26. Schwues — п'ядесятниця.
27. Kaporess — жертовні птахи.
28. Tachrichim — намітка.
29. Aschrej hoisch ascher łoj hołach — Блажен муж, що не ходив.
30. Wołach — Волох.
31. Schir nyt — ледві.
32. Chasn — співак, кантор.
33. Ponym — обличчя.
34. Nadan — віно.
35. W'haschiwejnu — і поверни нас.
36. Zomo lejcho wafschi, komo łejcho bssori — прагне тебе моя душа, прагне тебе моє тіло.
37. Jeizer hore — лихий дух.
38. Cheschbn — звідомлення.
39. W'ato taschgiach min haschomaim — і ти дивитимешся з небес.
40. Schejgezł — хлопчик (не єврей).
41. pejger — труп.
42. On a schir — без краю.
43. tomer — коли ще.
44. Maschke — горілка.
45. far mejre — від жаху.
46. a bałn — аматор.
47. maim — вода.
48. l'schejm schomaim — задля неба.
49. W'ato ssechse min haschomaim — і ти побачиш з небес.
50. dojr wodojr hałełujo — кінець молит. псалма.

---

*) Переклад давньоєврейських слів ласкаво подав І. Яхінсон.

ВОЛОДИМИР БІЛИЙ.

ОПОВІДАННЯ УКРАЇНСЬКИХ ЗАВМИРАЛЬНИКІВ.

Кожному антирелігійникові з практичної роботи на селі відомо, який вплив у певних соціяльних групах людности мають ті заходи релігійників, що оперують із есхатологічними мотивами. Це, як і наявність деякої релігійної активности, обумовлене причинами соціяльними. Суспільне оточення, де спостережено ті факти, дуже виразне: це кола сільської буржуазії, глитайські елементи, серед яких іще держаться пережитки капіталістичних форм господарства, отже класа, ворожа до сучасної „землі", надто радянської, а тому має потяг до „потойбічного". Ми мали нагоду пересвідчитись, що з есхатологічних переказів найпоширеніші оповідання завмиральників, себто людей, що у хоробливому стані (летаргія) переживали певні галюцинації, зміст яких був обумовлений соціологічно. Пізніше, за допомогою попів чи близьких до них кіл, ті люди ширили свої перекази. Маючи на увазі потреби антирелігійної роботи, ми хочемо тут дослідити ці оповідання. Спочатку опишемо наше явище на українському ґрунті (обізнаємось із тим матеріялом, що ним орудують релігійники), притягнемо порівняльний матеріял, зробимо соціологічну аналізу його й запропонуємо своє пояснення: з яких джерел і як постали ці перекази, які вони „земні", хоч і прагнуть бути „небесними".

У світогляді примітивних смерть є особлива форма життя [1]). Між цим і тим світом немає непереступної межі. Вірування про можливість одвідати той світ — одне з найпоширеніших. Можна скласти довжелезного списка богів, героїв і людей, що були там: Іштар і Німврод, Орфей і Геркулес, Одисей і Еней, Ер Памфілійський [2]), Христос і Павло, святі різних вір, от як стариця Теодора [3]), зрештою Вернигора [4]), — так аж до переказів примітивних. По різному діставались вони „того боку". Їх заносили боги [5]) (Менелай [6]), то плоттю сходили вони туди, як Іштар, Одисей, то вмирали як Христос, щоб потім ожити.

---

1) Див. нпр. K. Preuss, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Leipzig, 1926, 17 u. ff, також H. Naumann, Der lebende Leichnam, Jahrbuch d. städtl. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig. L., 1922, B. VIII, 94—97. 2) Plat., Respub., X.

3) Четья Мінея Дмитра Ростовського. 26-ій березень, житіє Василя Нового.

4) Основа, 1862, I, 23. 5) E. Rohde, Psyche, 1894, 63 й дд.; ibid., 104 й дд.

6) Одиссея, IV, 560 й дд. Порівн. також схоплення у инших примітивних — C. Clemen, Das Leben nach dem Tode, Berlin, 1920, 49 й дд.; також у вавилонців — A. Jeremias, Hölle u. Paradies bei den Babylonien, Der alte Orient, 1903, H. 3, Abdr. 35. Відомі такі-ж перекази у самоїдів — Этн. Сб. Рус. Геогр. О-ва, IV, 297 — 299 — „Этнограф. замѣчанія и наблюденія Кастрена о лопаряхъ, корелахъ и самоѣдахъ 1838 - 1844 гг."

В уяві довгої низки народів країна мертвих — реальний географічний пункт, часом у не дуже віддалених межах. Багато примітивних указують на певне місце, як вхід на той світ [1]); пригадаймо те саме у греків [2]), латинські mundus'и [3]). Античний світ знав дуже багато таких місць, розкиданих усюди [4]). Тільки в кінці п'ятнацятого століття зруйновано було будівлю при вході в чистилище св. Патрика [5]), а про подібну-ж печерю на острові Лоф-Дерг ще в сімнацятому віці писалося як про найвидатніше місце в усій Шотландії [6]).

Та не завсіди, щоб побачити країну мертвих, треба подорожувати туди. Є вірування, напр. німецьке, що для цього досить стати на слід од ніг людини з надзвичайною, чудесною силою — і тоді побачиш той світ з усіма його чудесами [7]).

І перекази самовидців про той світ не самій-но сивій давнині належать. Маємо багато сучасних оповідань, пов'язаних як-раз не з схопленням на той світ з ласки божої, не подорожжю туди плоттю, а з відповідною зміною форми життя, себ-то з тимчасовою смертю. По всій земній кулі, надто в гарячому підсонні, поширене явище летаргії [8]). З цим біологічним явищем найчастіше пов'язується перекази про одвідування того світу. Перекази ті усюди приймають як абсолютно вірне, бо-ж факт „воскресіння" — безсумнівний. Факти летаргії, між иншим, часто трапляються і на Україні. Оповідання українських завмиральників досі, скільки нам відомо, не були за тему спеціяльного досліду, коли не вважати на замітку покійного М. Сумцова [9]), хоч близько цієї теми торкалися у своїх працях Веселовський, В. Сахаров, Ф. Батюшков, П. Іванов, Вілінський та інші, про що скажемо нижче. Тепер-же нашим завданням буде опис українських випадків завмирання. Етнографи свідчать, що випадки, коли ховають живих людей, які перебувають у летаргічному сні, не такі рідкі; це трапляється досить часто [10]). Ще частіше ці небіжчики „воскресають" перед похованням і розповідають про свої галюцинації. Народня українська мова знає спеціяльний термін для такого стану. Це зветься „замірати" [11]), „обмірати" [12]); тих людей звуть „замерлими", „замірайлами" [13]), „замірухами" [14]). Коли така людина повертається до

---

[1]) C. Clemen, Das Leben nach dem Tode, Berlin, 1920, 50—51 й дд.: Тэйлоръ, Первоб. Культура, СПБ, II, 1897, 113 й дд. [2]) E. Rohde, op. cit., 198 й дд.

[3]) Roscher, Ausführl. Lexikon, s. v. Inferi; Preller, Griech. u. Röm. Mythol., II, 456.

[4]) Preller, o. c. I, 813, 818; Roscher, o. c., II, 251, 253.

[5]) Тэйлоръ, o. c., II, 126. [6]) Ibid., 122.

[7]) J. Bolte, Setz deinen Fuss auf meinen. Zeitschrift des Verb. f. Volkskunde, 1896, 205.

[8]) Е. Кагаровъ, Типическое развитіе религ.-миѳ. творчества. Вопросы теоріи и психологіи творчества, V, 372; Спенсеръ. Основ. Соціол., 158—160, 167.

[9]) Культурныя переживанія, Кіев. Стар., 1889, XI, 318—321; див. також його „Очерки исторіи южно-русскихъ апокриф. сказаній и пѣсенъ", ibid., 1887, XI, 424—430.

[10]) Е. Романовъ, Бѣлор. Сборн., VIII—IX, 311. Пор. Етн. Зб. XXXI—XXXII, 416,

[11]) Шейковскій, Бытъ подолянъ, I, в. 2, с. 8; Грінченко, Словник, II, 66.

[12]) Грінченко, o. c., III, 19.

[13]) Грінченко, o. c., II, 64; Яворницький, Словник, I, 257. [14]) Ibid.

свідомости, то це зветься „завертатися“ [1]). Приблизно такий самий термін у великорусів — „обмирать, оммирать“ [2]).

Як сировий матеріял, перекази завмиральників давно вже наводились в українській літературі. Натяки на такі оповідання є в щоденникові Шевченка [3]), „Памятникахъ Стар. Рус. литературы“ Костомарова [4]), широко відоме оповідання „бабусі з того світа“ Куліша [5]), аналогічні оповідання Padalica'и [6]), Шейковського [7]), Чубинського [8]), Дудицького-Лишня [9]), Ястребова [10]), Франка [11]), П. Іванова [12]), Дикарева [13]), Гнатюка [14]), Я. Новицького [15]) та у багатьох инших авторів. Зміст усіх цих оповідань мало не завсіди однаковий: людина вмирає, опиняється на тому світі, бачить пекло, рай, муки грішних, блаженство праведних, а потім душа її повертається до тіла, і знову людина оживає. Оживши, „мрець“ розповідає, що він там бачив. Як видно буде далі, аналогічні оповідання поширені по всій земній кулі.

Основні моменти нашого досліду будуть такі: ми дамо спочатку опис українських випадків, потім їх аналогів у инших народів, притягши сюди загальні вірування, легендну, казкову та пісенну творчість, далі розглянемо факти з літературних джерел та іконографії, поставимо питання про взаємини їх та усної традиції і, нарешті, спробуємо дати відповідь — що таке „завмирання“.

В нашій праці ми скористались окрім друкованих матеріялів тими повідомленнями, що їх надіслали у відповідь на спеціяльну програму кореспонденти Етнографічної Комісії, список яких наводимо наприкінці.

---

[1]) Шейковскій, о. с.

[2]) Аѳанасьевъ, Рус. нар. легенды, 67; Виноградов, Смерть и загробн. существов. в воззрениях русск. старожил. нас. Сибири. Сб. трудов профес. и препод. Иркутск. Госуд. Университета, Иркутск, 1923, 311.

[3]) Шевченко, Твори, IV, вид. У.А.Н., 25.

[4]) Памятники Стар. Рус. литер. I, 106.

[5]) Куліш, Зап. о Южной Руси, I, 303 - 311.

[6]) T. Padalica, Opowiadania i krajobrazy. Wilno, 1856, I, 157—168.

[7]) Шейковскій, о. с., 7. [8]) Чубинскій, Труды экспедиц., IV, 713.

[9]) Черниговскій календарь на 1892 г., Авгіасова конюшня. Журналъ ежедневныхъ занятій подполковника Луки Иванова Дудицкаго-Лишня съ означеніемъ годовъ, мѣсяцевъ и числа, когда какая статьи внесена, с. 145.

[10]) Ястребовъ, Какъ баба замирала. Кіев. Стар., 1894, X, 492—493; його-ж, Этнограф. Обозр., 1896, IV, 156.

[11]) Етнограф. Збірник Льв. Наук. тов. ім. Шевченка, XIII, 63.

[12]) П. Ивановъ, Сборн. Харьк. Истор.-Филол. О-ва, XVII, 87; ibid., т. XVIII, 248; Этногр. Обозр., 1890, V, 144; Этногр. Обозр., 1894, II, 74—75.

[13]) Посмертні писання, 175.

[14]) Етн. Збірн., XIII, 63—71; ibid., XXXI—XXXII, 421; Мат. до укр.-руськ. етнол., XV, 11.

[15]) Я. Новицкій, Духовный міръ въ представл. малорус. народа, Екатеринославъ, 1912, 13; Васильевъ, Кіев. Стар., 1890, VIII, 319; Ф. Сенгалевич, „Общее Дело“ (лікарський журнал, Київ), 1923, № 2, 32; П. Ковальов, у „Матеріяли до укр. діялектології та фольклористики“ О. Курило, Київ, У.А.Н., 1928, 42.

I.

Що-до об'єкту завмирання, то оскільки це можна встановити переважно за українським матеріялом, як найчисленнішим, найчастіше це — жінки.

В нашому розпорядженні були відомості про 115 завмиральниць та 41 завмиральників. Вік завмиральниць, на жаль, не завсіди можна було встановити хоч-би й приблизно. Ті відомості, які ми маємо, дають таку картину: у віці 12—15 р. спостережувано 3 вип.; 15—18 р. — 2; 18—20 р. — 3; 20—25 р. — 2; 25—30 р. — 2; 30—35 р. — 2; 35—40 р. — 4; 40—45 р. — 2; 45—50 р. — 2; 50—60 р. — 8; 60—70 р. — 3; 75—80 р. — 5. Якщо умовно поділити цей жіночий склад летаргиків на 3 групи — до 25 р. перша, 25—50 р. друга й 50—80 р. третя, то матимемо поступінне збільшення випадків летаргії в межах наших даних (I гр. 10; II—12; III—16). Аналогічних відомостей що-до чоловіків здобути нам не довелося.

Є два повідомлення, що свідчать, ніби завмирання, власне смерть— прорікається наперед. Так, одна завмиральниця виразно чула голос з неба „ти завтра вмреш" (№ 1, 10)[1]).

Як правило, завмирають тільки один раз у житті, але ми занотували відомості й про повторення хороби тричі (№№ 2, 95, 100), або й більше (№ 12).

Завмирання спостережувано переважно підчас хороби (повідомлення №№ 9, 10, 13, 17, 18, 23, 28, 51, 56, 64, 92, 108, 111, 114), В. Гнатюк[2]), Дудицький-Лишень[3]), П. Ковалів[4]), пологів (повідомлення № 85), В. Гнатюк[5]), удара блискавки (повідомлення № 81); підо впливом тяжких моральних переживань — д-р. Ф. Сенгалевич[6]) (повідомлення №№ 1, 2, 78, 113, 115); в одному випадкові зареєстровано переляк, як безпосередній привід до хороби (повідомлення № 8). Далі названо ще незвичайну фізичну втому (повідомлення №№ 41, 63), сум за померлими (повідомлення № 98). Часом властиві летаргії галюцинації спостережено і в звичайному сні[7]).

Тривалість хороби для жінок за нашими відомостями була досить різноманітна: до 1 доби спостережено 6 вип.; 1 доба — 7; 2 доби — 6; 3 доби — 21; 4 доби — 3; 5 діб — 6; 6 діб — 3; 7 діб — 5; 9 діб — 1; 2 тижні 1; 8 місяців (sic!) 1. Останній випадок, рекордний що-до своєї тривалости, засвідчений документально[8]). Наведені, розуміється, дуже уривчасті дані свідчать, що найпоширеніший для летаргії в межах наших даних термін — три дні, число мітичне.

---

[1]) Числа в дужках тут, як і далі, означають відповідний нумер у списку кореспондентів Етнографічної Комісії В.У.А.Н., які подали ці відомості. Список — див. нижче.

[2]) Етн. Збірн., XIII, сс. 64, 71.

[3]) Календарь Черниг. губ. на 1892 г., с. 145.

[4]) О. Курило, Матеріяли до укр. діялектології та фольклорист., с. 42.

[5]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, с. 421.

[6]) „Общее Дело", мед. журн. Київ, 1923, № 2, с. 32. В цьому випадкові летаргія була наслідком насильства, що його вчинено було над дівчиною.

[7]) Етн. Збір., XIII, с. 70. Этн. Обозр., 1892, IV, 161. М. Васильевъ, Антропоморф. представленія въ вѣр. укр. народа.

[8]) „Общее Дело", журнал медично-санітарний. Київ, 1923, № 2, с. 32.

Народні пояснiння причин завмирання різні. Окремі люди завмирають, бо їх „Бог бере на совіт“ (повідомлення № 101); це є не що инше, як напут Божий: „Бог устрахує людей і посилає таку смерть, щоб тіло на якийсь час віддихнуло, а душа скрізь побувала та й людям розказала, як треба жити, щоб оханулись, не робили гріха“ (№ 71). „Бог розсердився на людей, що не почитують ото його і ото, наводючи сон на одну людину, немов-би хоче показати свою грізність усім людям“ (№ 50). Такі пояснiння завмирання належать до найпоширеніших (повідомлення №№ 33, 39, 43, 46, 49, 52, 62, 67, 71, 90, 94, 95, 111). Погляд цей звязаний з віруванням, що завмиральники — люди праведні, святі (№ 71); „завмерти може тільки та людина, що вірить у Бога й наблюдає релігію, буцім свята“ (№ 25); „завмирають люди тільки праведні, яким Бог дає так, щоб показати, як живуть на тому світі грішні й правидні. Душу водять по митарствах, а тіло зостається на землі, без душі, то воно й завмирає“ (№ 80). Як бачимо, останнє пояснiння виразно відзначає, що душа виходить з тіла, й тіло завмирає. Але поряд з тим поширена думка, що завмирання — кара за гріх взагалі (повідомлення №№ 1, 3, 31, 33, 103, 106, 107, 117), спеціяльно-ж за безбожництво, безвірство (№ 9), порушення свята (№ 1, 78). Трактують завмирання як ознаку майбутнього стихійного лиха: „обов'язково завмирають перед яким нещастям, як голод, війна, щоб відмерши, оповідати людям про кару, що буде“ (№ 80). Що-до впливу надприродньої сили взагалі, то серед української людности занотовано два протилежні погляди: „Бог засипляє“ (№ 50), „завмирання, ворожка, знахар, відьма, нечиста сила наслати не може, а це може зробити тільки Бог, бо в його руках усе, як машина в машиниста“ (№ 26); але гадають, що й нечиста сила так само може наслати завмирання, що й відьми завмирають (№№ 19, 43, 68, 71, 78). Пояснюють завмирання наслідком инших магічних впливів: „Такий вітер повіяв, на таку росу зійшов“ (№ 118). Зупинімося ще на одному народньому пояснiнні причин завмирання, досить цікавому: завмирання — кара за профанацію похоронного обряду. Серед народніх забав трапляється досить часто одна гра — „у мерця гуляти“ [1]). Гра полягає в тім, що один з учасників лягає ніби покійник, а инші розподілюють поміж себе ролі попа, батьків, подруг, товаришів і починають удавати похорон. Щоб покарати легковажних за таке блюзнірство, Бог і насилає завмирання, а то так і справжню смерть (повідомлення №№ 28, 30, 40, 41, 77, 83). Здається, немає підстав одкидати можливість реальних фактів подібного порядку. Але, розуміється, ми не можемо відкинути й моралізаторської тенденції: от, мовляв, що буває, коли непотрібно жартують з великої таємниці людської. Нижче ми наводимо записи С. М. Терещенкової, які оповідають про завмирання в наслідок непошани до похоронного обряду.

---

[1]) Кіев. Стар., 1890, VIII, 321; М. Васильевъ, Малор. пох. обр. и вѣров.

Оповідає гр. с. Попівки Марія Лисоконьова 61 р. „Тепер уже минулись ті гулянки в мерця, ніхто вже й не гуляє, а то було на роботі в полі, чи де инше, як тілько відпочинок, то й гуляють у мерця. То мені той мрець добре в тямку.

Сапали ми на панському буряки, а в полудень пополуднали то жінки полягали відпочивать, а ми всі дівки, бо це ще як я дівкою була, давай у мерця гулять. „А кого тут за мерця?" — Всі гукнули — „Марію", цеб-то мене, бо як я була дівкою, то казали про мене, що ніби б-то я гарна на вроду, а за мерця вибирали кращих, щоб краще поплакаться й приказувать. Лягла я, вони постелили хустку, поклали мене, нарядили, вкрили біленькими хусточками, склали мені руки й хрестика дали з соломинки, побігли в ліс нарвали квіток, обквічали мене як молоду й силенно голосять та приказують. Мені спочатку дуже хотілось подивиться та поправиться щоб краще лягти, але я здержувалась, а потім наче заніміла й лежу, ані моргну, а вони, Господи, як голосять та приказують, що хто пригадає. Одна дівка напнулась гарною, квічастою хусткою, розплелась, вчепила на мотузочок горня й кадить коло мене та співа, ніби піп, а друга за дяка гуде. Потім поначіплювали на сапи на патики хустки великі, а маленькими поперев'язували патики й несуть мене ховать, а за мною йдуть та голосять — де духу беруть. Вигребли сапами рівчака, поклали мене, поспівали ті, що за попа та дяка, а ті наплакались, а я все чую, тілько вже якось чудно, наче за стіною і так мені важко, наче каміння на мене поклали й хочу встать, або хоч поворушиться, й ніяк не можу, навіть пальцем дригнуть не можу. Переспівали наді мною як над мерцем, посипали трошки землі жмень дві для годиться, пішли. Полягали вони наче б то спать, а мрець мусить прийти лякать. Я силкуюся, силкуюся й не перестаю, ще як несли то силкувалась, силкуюсь, щоб хоч пальцем поворухнуть, чи язиком, очима, нічого не можу й наче я якась не своя терпла та важка й думать не можу. А дівки ждали, ждали, що я не йду лякать та й гукають. Я й чую, що наче десь далеко гукає: „Маріє!" нічого не вдію. Ба далі прийшли до мене й добре гукають: „Маріє, чого ти жартуєш, іди швидче, бо пора сапать". Лежу я й здається мені, що десь далеко гукають. То вони гукали, гукали, а далі почали мене трясти, а я наче мертва. Спочатку думали, що я жартую, а потім полякалися та трясуть, підняли крик, плач, дали панові знать, приїхав пан, а я наче мертва. Забрали мене до покоїв, пани пригадували, що тільки знали аби мене оживить, а я лежу та й годі. А дівки голосять наді мною, аж луна йде, а вони приказують: „Маріє, наша красо, наша втіхо, як-же ми без тебе будемо на вулицю ходить, без тебе й вулиця глуха буде, хто-ж нам буде заводить пісні, хто нам купайла прикрасить". А як прибігли мати, то вже так голосили та приказували, що й пани розплакались. А я аж увечері, дав Бог, що я пальцем поворушила, а потім очі розплющила та й сіла. То скільки вже тоді радости було, Господе, Господи! Й відтоді перестали в мерця гулять, навіть боялися й згадувать, бо казали, що то так Бог покарав, бо то-ж тяжкий гріх у мерця гулять. А в других селах, то ще довго в мерця гуляли, не знаю чи й тепер гуляють. А в с. Багачівці, то казали, що так само було, як і мені: гуляли в мерця дівки, та як замерла дівка, то аж на другий день ожила".

Оповідає гр. с. Богачівки Текла Голобородькова 63 р., неписьменна. „Як я була ще трохи молодча, то ходила по чужих роботах. Пішла я в Сибулівку на буряки, сапали ми там, а в полудень, звичайно, дівчата не лягають спать, як старіщі жінки, а гуляють. І заходилися вони гулять у мерця, вибрали дівку гарну, забула з якого вона села, тілько пам'ятаю, що звалася Титяна, й така брава була, що вже на буряках кращої від неї не було, її часто вибирали, бо над кращою луче плакать. Отож поклали її, нарядили, розплели, поклали на голову вінок, заквічали, вкрили білими рушниками замісто намітки, тай плачуть над нею, де духу беруть. Наплакали, принесли ховать, поклали в рівчак і плачуть та тішаться, що гарно витримує, наче й справді мрець. Але осавула гука вже, щоб ішли на роботу, вони почали її будить, а вона лежить. Сй лишенько! Поперелякувалися всі хто був, і я перелякалася, аж душі в мене не стало, а вона не встає. Термосуємо всі гуртом, не встає.

То ми термосували до вечера, а потім пани дали хургона та повезли до лікарні, то ще й там вона лежала днів три, аж якимсь лікарством оживили. То казала, що поки жива буду, то не буду в мерця гулять, бо її там на тому світі наказали, щоб нікому нічого не розповідала, тілько вона нам і сказала, що там їй казали, що тяжкий гріх гулять у мерця.

Спеціяльних ліків од завмирання сливе не знають. Часом дають шматочок п'ятилітнього артосу, настоєного на заварі живокосту (Symphytum officinale L.)[1]) (повідомлення № 33); вливають кілька крапель французького шпигинару (повідомлення № 105); труть спиртом та холодною водою (повідомлення № 99). Більше поширена думка, що найкраще завмерлого не чіпати, не тривожити (повідомлення №№ 2, 20, 46, 48, 50, 112), Дудицький-Лишень[2]), а то може статися параліж тієї частини тіла, до якої приторкнутися (повідомлення № 2). Радять також правити маслосвятіє (?) (повідомлення № 95), панахиду (№ 117), роздавати милостину старцям (№ 117).

На жаль, відомості про суб'єктивні почуття завмиральників підчас хороби не дуже рясні. Найчастіше просто кажуть, що на них „сон налягає" (№ 118), „на очі щось насувається" (№ 117). Завмиральники часом навіть сприймають дещо з навколишнього реального життя, чують, напр., як їх одягають, збирають похорон, але не в силі виявити свою живість (№ 1)[3]). Инші наші записи трохи ширші подають відомості.

Так, напр., одна завмиральниця побачила двох дідів: „оден держить наді мною терновий вінок, як ото над Христом, а другий держить вінець той, що вінчають", розповідала вона. „Оден каже, що рано терновий, а треба оцей, аж змагаються помеж собою. І так не поклали терновий. А дві дівчини й стоять передо мною, нічого не кажуть, тілько так пагано дивляться мені в вічі, а самі такі гарні та прихороші. В довгих білих сорочках ті дівчата, навіть не підперезані, а коси спущені, заплетені й на головах вінки. Як наклали мені ті діди вінок, то десь і поділися; дівчата наклали мені поверх вінка скриньку й теж не стало їх" (№ 1). За иншим записом тіло завмиральниці „тяжиліло, на очі насувався туман"... Потім „стало ще тяжче, а потім стало так легко та добре на душі, а тіла вже не чула" (№ 60). До иншого завмиральника прийшов якийсь „хлопчик без штанів, у довгій сорочечці, крайкою підперезаний та й каже: „скидай оцього кожуха". Та як стрепенув дядьком, то тіло й опало до долу, наче кожух, і тоді їм стало так легко, вони зробилися, як пір'їночка" (№ 1). Виразніше опис у П. Куліша: „Ото... як прийшла вже мині година вмирати, то смерть и стала съ косою въ мене въ ногахъ. Якъ стала, то ноги такъ и похололи. Далі и живітъ, и руки, и все такъ и похололо... Дивлюсь, аж вона (смерть. *В. Б.*) вже въ мене въ головахъ. Якъ замахне косою, то душа тільки пурхъ! такъ якъ пташка вилетіла й полетіла, полетіла по хаті и сіла въ кутку на óбразі, підъ самою стелею. А гріхи стали на порозі, та й не пускають душі съ хати. Отъ, я, каже, бачу, що нікуди вийти; дивлюсь, ажъ вікно очинене. Я — пурхъ у вікно! и пішла, пішла полемъ. Легко та любо мені, мовъ заразъ на світъ народилась"[4]).

---

[1]) Латинську назву цієї рослини цитую за А. Роговичем, Записки Юго-Зап. Отд. Р. Г. О., 1873, I, 138.

[2]) Чернигов. Кал. 1892, 145.

[3]) Пор. також у Padalicy, op. cit., 159.

[4]) П. Куліш, Зап. о Южн. Руси, I, сс. 305—306.

В останніх трьох описах зауважмо почуття легкости, що його відчуває завмиральник, коли душа звільняється з тіла; так само цікаве відчуття свого тіла, як чогось стороннього; воно більше не належить душі, воно — грубий матеріяльний „кожух“, скинувши якого душа почуває себе вільно (№ 1). З инших переказів ми наведемо ще дрібні зауваження: завмиральникові, коли він завмирає, здається, що він падає з драбини (№ 2), хтось кудись несе його вгору [1]); завмиральниця почуває, ніби хтось їй „наклав повне плече мокрих сорочок“ [2]). За найпоширеніші суб'єктивні почуття завмиральників при повороті до свідомости треба визнати почуття струсу та падіння.

Завмиральника скидає з розчиненого неба сам Бог (№№ 20, 92); провідник по тому світу штовхає його — й він оживає (№№ 32, 48, 103. Дудицький-Лишень [3]) Гнатюк [4]), Ястребов [5])); провідник кидає завмиральника об тогосвітню вербу (Гнатюк [6])); падає він у якусь яму, повну кісток (№ 68), з драбини, що веде на цей світ (№№ 2, 19), або в безодню, а на нього — гора (№ 101), зрештою — падає, переходючи через тогосвітній місток (№ 84). Иноді Бог чи провідник по тім світі б'є завмиральника палицею по плечах, і він оживає (№№ 5, 91), або-ж Архангол Михайло торкається плеча й повертає тим до життя (Padalica [7])). Часом для повороту до життя досить наказу провідникового (№№ 1, 2, 54, 60, 86). В одному переказі розповідається, що завмиральниці на тім світі провідник наказав створити молитву „Дай, Господи, мені на пам'ять“ — і ожила [8]). Поширений також мотив — провідник примушує на тім світі лізти до гнилої колоди, від чого завмиральник і оживає (№№ 10, 35, 42, 114).

Також проводить душу завмерлого провідник по тому світу і на цей світ (№№ 1, 2, 108); зносить янгол (№№ 24, 98). Часом при цьому завмиральник бачить свій труп, який здається йому стервом [9]); провідник штовхає його в рот тому трупові, і він оживає (№ 81). В записі С. М. Терещенкової провідник надягає на завмиральника кожух (= тіло, плоть), якого було знято раніше, і покійник оживає (№ 1), або-ж спадає з голови завмиральникової скринька, покладена перед подорожжю на той світ (№ 1); нарешті спадають мокрі сорочки, що були накладені перед тим [10]). За Дикаревим завмиральниця пливе на цей світ у решеті, даному від Миколи-угодника, який показує й шлях [11]). Посилають на цей світ і померлі родичі, з тою, однак, умовою, щоб, узявши потрібну одежу, завмиральник повернувся (№№ 28, 88, 98). Занотовано випадок оживлення від екстатичного почуття: завмиральниця побачила Царицю Небесну, у невимовній радості зняла до неї руки — й прокинулась (№ 7). Як повертається завмиральник до життя, то наш світ здається йому у глибоченному яру, віддалік мріють хуторі, села, ліси; завмиральник сідає й зсувається у той яр — наш світ (№ 95). „Воскресіння“ завми-

---

[1]) Етн. Зб., XIII, с. 65. [2]) Етн. Зб., XIII. с. 64.
[3]) Черн. Кал. на 1892, 145.
[4]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 421, 423.
[5]) Этн. Об., 1896, IV, 156. [6]) Етн. Зб. XIII, 63.
[7]) Padalica, op. cit., 160. [8]) Кіев. Стар., 1894, X, 493.
[9]) Етн. Зб., XIII, 65, 66. [10]) Ibid., 64.
[11]) Дикарев, Посмертні пис., 175.

ральника часто спостережувано було підчас похоронів, що, розуміється, справляє величезний ефект [1]).

Відомості що-до тривалости життя завмиральника після хороби, часом суперечливі. Коли є виразна думка, що Бог судить летаргикам довге життя для того, щоб вони всім проповідували, що на тім світі бачили (№ 20) й це стверджується в самих переказах [2]), то поруч з тим є поширений погляд, що завмиральник „не довго житиме“ (№ 102). В наших записах маємо такі дані з цього приводу: завмиральник живе після своєї візії 2 дні (№ 2), 3 дні (№ 51), 2 роки (№ 2), 3 роки (№№ 46, 48), 7 год (№№ 1, 86), 10 год (№ 115), взагалі довго (№ 114). Відзначено один випадок, коли смерть наступила швидко після „завмирання“ (№ 28). Як бачимо, останні відомості стверджують обидва погляди.

На тім світі досить часто завмиральникові провідник говорить про термін дальшого життя (№№ 9, 48, 54, 116. Іванов [3])). В одному випадкові був призначений термін 3 дні — і тривав 30 років — дні небесні не такі, як земні (№ 29).

Як правило, летаргія в народній свідомості пов'язана з видінням потойбічного світу, але зареєстровані й такі випадки, коли жадних візій не було (повідомлення №№ 8, 9, 28, 39, 45, 73, 83, 119), а в одному випадкові галюцинації не мали звичайного змісту — споглядання райського блаженства та пекельних мук (повідомлення № 14).

Ставлення до завмиральника з боку сільського суспільства — як правило — дуже прихильне. Це праведна, ба навіть свята, від самого Бога відзначена людина (№№ 11, 16, 19, 43, 49, 56, 64, 90, 95, 98, 110). Такі люди „другий вік починають жити“ (№ 17) [4]).

---

[1]) „Тільки що поклали дядька в думувину (sic), а це вони — лип очима, а далі намітку (саван, *В. Б.*) з себе та й сіли. То Господи, що там тільки було: люди бігли, товпились, пхали одно другого на землю, бігли по людях і верещали, аж стіни тріщали. А піп Василій був кривий на одну ногу — з підвію зробилося — то з самого заду, бо не може швидко збігти. То ще дядько кріпкі на віру, бо другий би не витремав, умер би від цього крику та переляку, а вони сидять в думувині. Свіча коло них горить, вінчик упав, а намітку (саван. *В. Б.*) скинули, та й гукають: люди добрі, не тікайте, я не вмер, Бог повернув мене“... (№ 1; також повідомлення №№ 2, 3, 9, 16, 23, 24, 38, 85, 115; пор. у В. Гнатюка). (Етн. Зб. XIII, с. 65; Мат. до укр.-руськ. етн., XV, 11).

[2]) Етн. Зб. XIII, 63, 65; Мат. до. укр.-руськ. етн., XV, 11.

[3]) Этн. Об., 1890, V, 144; ibid., 1894, II, 74—75.

[4]) Так само прихильно ставиться до них і духівництво; воно підтримує з ними добрі стосунки й подекуди дбає за піднесення авторитету завмиральників (№№ 11, 19, 41, 50, 59, 104), сами завмиральники охоче оселюються близько культових установ, як от манастирі (№ 51). Зареєстровано й такі випадки, коли духівництво з церковного амбону повторювало перекази завмиральників (№ 50), або-ж улаштовувало церковні процесії до околичних сіл з участю самої завмиральниці чи принаймні поширювало описи візій її (№ 11). За класичний зразок такої спілки завмиральниці з духівництвом є не зовсім звичайна історія Уляни Зануди, простої жінки з с. Надточаївки кол. Черкаського повіту, яку (історію) знайшов в архівах кол. дух. відомства О. П. Дем'яновський (Доповідь О. П. Дем'яновського на засіданні Етн. Комісії 192 р.). Зануда завмерла на 19 день

Помічено також, що по завмиранні підвищується релігійний настрій у летаргиків (№№ 1, 60, Гнатюк [1])), невіри стають побожними людьми (№№ 90, 95, Гнатюк [2])), збираються в ченці (№№ 1, 32, Padalica [3]), роздають своє майно старцям (№№ 1, 21, 32), провадять аскетичне життя (№ 19), одмовляються від сексуального життя (№№ 21, 32), охоче ізолюють себе від людей, мають нахил до самоти (№ 2). Досить звичайно для завмиральника по хоробі відбувати прощу, щоб спокутувати свої гріхи, які на тім світі йому вказано (№№ 1, 70, Гнатюк [4])). Так само спостережено різку зміну вдачі летаргикової; лиха, лайлива людина перетворюється на тихомирну, побожну, до всіх ласкаву (№ 1), щедру (№№ 1, 21, 36, 60, Гнатюк [5])), разом з тим — небалакучу й сумну (Гнатюк [6])).

Що правда, в звязку з тим поглядом, що завмирають люди побожні взагалі, відзначено релігійність і до завмирання (№№ 54, 64, 95, 98).

Людина, що побувала на тім світі, „де одкривається їй увесь план земного життя наперед“ (№ 17), повернувшися часто набуває нових, перед тим невластивих їй якостів: може прорікати майбутнє (№№ 9, 16, 31, 38, 58, 77, 100, 111), спеціяльно-ж — стихійне лихо (№ 58), коли хто вмре (№№ 1, 2), їй відомі чужі гріхи (№№ 36, 51). Помічено також, що завмиральники стають снотолковниками (№ 60), шептунами або-ж знахурями (№№ 5, 41, 50, 57, 61, 72). В одному випадкові, підчас документально засвідченої особливо довгої летаргії (випадок д-ра Ф. Сенгалевича [7])) хору дівчину якийсь ворожбит використовував як посередницю між тим і цим світом; він витлумачував ті пророчисті слова, що їх говорила хора [8]).

Записи наші трохи не одноголосно підкреслюють, що до оповідань летаргиків люд ставиться з цілковитою довірою й повагою [9]).

після того, як її попобив чоловік. На цей світ вона повернулася з наказом проповідувати, що незабаром настане страшний суд. Вона утворює коло себе гуртки прихильників, що їх нараховується за офіційними даними тисячами; за діяльною підтримкою місцевого духівництва, яке матеріяльно було зацікавлене в цьому, вона організує процесії, прощі, молитовні збори й т. и. На кола своїх „вірних“ Зануда справляла таке сильне враження, що документально засвідчено було навіть випадки трансу серед них. Зрештою утворилася ціла справжня секта, чи щось до неї подібне — „Занудовщина“, побороти яку духовна влада не спромоглася навіть і до того дня, коли пишуться ці рядки, хоч і мала на те чималий термін (з р. 1910). Як вийняток, зареєстровано два випадки, коли духівництво вороже ставилося до проповіди завмиральників і намовляло не поширювати оповідань про це (№ 2, 38).

[1]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, с. 423; також Іванова Этн. Обозр., 1890, V, 144.

[2]) Етн. Зб., XIII, 71.

[3]) Padalica, op. cit., 160—161.

[4]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 423.

[5]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 423; про щедрість див. П. И.(ванова) — Этн. Обозр., 1890, V, 144. Изъ обл. малор. нар. легендъ.

[6]) Етн. Зб., XIII, 66.

[7]) Общее Дело, Київ 1923, №№ 2, 32. [8]) Ibid.

[9]) Як вийняток, негативне ставлення до завмиральникових слів — див. Етн. Зб., XIII, 71.

Довіра тим збільшується, що факт „воскресіння“ цілком безперечний для найближчих, а для далекої людности стверджується силою свідчень. Нам пощастило спостерегати враження од такого одного оповідання 27.VIII.23 р., слухати яке зібралося не менше як 1000 чоловіка, й оповідач мав незвичайний успіх. Фанатичний настрій цієї юрби не дозволив занотувати цього оповідання, дуже непогано складеного. Наші-ж-таки перекази свідчать, що довіра до таких оповідань призводила часом до курйозів. Один завмиральник, сільський пролетар, на запитання старости й багатія, що він саме на тім світі бачив, одповів, що бачив, як старостів батько „глід тягне до пекла, будуть там пекти попів та багачів“, а багатієвого батька „по гвіздках ганяють“. За це летаргик двічі сидів „у холодній“, але свого не відмовився (№ 13). Иншій завмиральниці загрожувано за такі оповідання спалити хату (№ 2). Особливо-ж слухають цих оповідань невтішні родичі [1]). Та й так — дізнатися, що на тому світі бачив воскреслий — з'їжджаються звідусюди (№№ 2, 43, 49, 89, 90, 98); до цього ще більше підохочує те, що часом завмиральниця чи завмиральник каже кожному, що кому на тім світі буде (№№ 12, 13, 27, 54, 95, 111, Чубинський [2])). Зареєстровано й такі випадки, коли завмиральник сам їздив по селах і поширював свої оповідання (№ 27). Коло завмиральниць гуртується купка людей, відданих їм, які ставляться пильно до їх інтересів (№№ 11, 51); слухачі зносять добровільні пожертви й подарунки (№№ 11, 36, 112).

Що-до переповідання своїх візій на тому світі, то тут зареєстровано такі випадки:

1) Летаргикам заборонено розповідати про те, що вони на тім світі бачили (повідомлення №№ 2, 17, 32, 42, 51, 52, 54, 75, 85, 87, 109, Padalica) [3]). В тих випадках, коли завмиральниця сама хотіла розповісти, то „в ту-ж мить забувала і нічого не могла пригадати“ (№ 74). Заборона ця йде від самого Бога (№ 75), янгола (№ 24), Архангола Михайла [4]), провідника по тому світу (№№ 54, 87, 109). Сама заборона мотивується просто як „гріх“ (№ 2); за порушення її призначено смерть (№№ 3, 24, 32).

2) Розповідати можна, але за певними умовами: а) можна розповісти не инакше, як одговівшися сім разів (№ 53); б) розповідати можна тільки протягом од 3—40 дня по завмиранні, инакше Бог покарає німотою (№ 112); в) розповісти можна тільки через рік (№ 98); г) переповідаючи про той світ, не можна казати всього; за порушення цього скарає Бог завмиральника смертю (№№ 1, 44, 58, 96; також В. Гнатюк) [5]). Далі зазначається певніше — чого саме не можна казати: а) „що гремить і блискає“ (№№ 16, 110, 114): b) невільно сказати якихось три слові (№№ 48, 53, 68, 92, В. Гнатюк) [6]); с) дві слові (№№ 1, 40, 102) й зрештою d) одне слово (№№ 9, 26, 29, 34, 36, 56, 62, 70, 84, Дудицький-Лишень) [7]).

За порушення трьох останніх умов завмиральникові загрожує теж смерть і пекло (№ 68); часом умирає навіть і та людина, якій переповідано заборонені слова (№ 36). Винних у порушенні згаданих умов карається й параліжем (№№ 36, 47, 51, 52).

---

[1]) Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 304.
[2]) Чубинський, Тр. экспед., IV, 713.
[3]) Padalica, op. cit.; 158. [4]) Ibid., 158. [5]) Етн. Зб., XIII, с. 65.
[6]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, с. 421, 423. [7]) Черн. Кал. на 1892 г., с. 145.

В решті-ж випадків — як правило — завмиральникові наказано розповідати на науку всім, що він на тім світі бачив.

По хоробі завмиральники проповідують скорий страшний суд (№№ 36, 60, Куліш)[1]), вірувати в Бога (№№ 32, 87, 90, 103, Куліш)[2]), молитися (№№ 60, 73, 111), піст і каяття (№№ 6, 33, 41, 43, 49, 50, 60, 81, 84, 97, 98, 107, 113, Куліш[3]), Ястребов[4]), Гнатюк[5])), мирно з усіма жити (№№ 41, 115, Куліш[6]), Гнатюк[7])), бо бійка великий гріх[8]), подавати милостину[9]), не пиячити[10]), не ходити по неділях ушинок[11]), не ходити на вечерниці[12]), не бути розпусним[13]), ба навіть тютюну не палити (№ 119)[14]), ходити до церкви (№ 36), шанувати свята (№№ 24, 105, Гнатюк[15]), не заздрити багатим (№ 81), будувати нові церкви (№ 41), взагалі чесно жити (№№ 25, 41, 98). Зрештою одному летаргикові заповідано на тім світі таку норму поводження: „Як маєш робити яке діло, то веди до кінця, а ні — то навіть не зачинай. Говори мало, а щобись не грішив словами, то держи люльку в роті, де бють ся, утїкай від тих людий“ [16]).

З наказу, даного там, завмиральники збирають т. з. „суборні“ обіди (№ 24) — раз на рік, саме на Спаса (№ 1), або на храмове свято (№ 96). Часом „суборні обіди“ збирають і частіше — тричі на рік (№ 86). Також організовують вони й поминки (№ 95).

З инших заповітів, даних на тім світі завмиральникові, треба згадати про наказ викопати криницю після „воскресіння“ (№№ 37, 61 — дванацять сажнів завглибшки, № 42 — з каплицею), для чого дозволено збирати пожертви[17]).

Тепер перейдімо до змісту завмиральникових переживань.

В самому початкові завмирання хорому з'являється провідник по тому світу. Найчастіше — це сивенький старенький дідок (№№ 1, 2, 5, 16, 19, 21, 25, 29, 32, 35, 42, 48, 54, 60, 84, 87, 88, 90,

---

[1]) Зап. о Ю. Р., I, 311. [2]) Ibid. [3]) Ibid. [4]) Этн. Обозр. 1896, IV, 156.
[5]) Етн. Зб. XXXI—XXXII, 423. [6]) Зап. о Ю. Р., I, 311.
[7]) Етн. Зб., XIII, 71. [8]) Мат. до укр.-руськ. етн., XV, 11.
[9]) Этн. Обозр., 1896, IV, 156. [10]) Етн. Зб., XIII, 73.
[11]) Етн. Зб., XIII, 71. [12]) Етн. Зб., XIII, 73. [13]) Ibid., 71.
[14]) Мат. до укр.-руськ. етн., XV, 11 — не палити люльки в неділю.
[15]) Пор. Мат. до укр.-руськ. етн., XV, 11. [16]) Етн. Зб., XIII, 66.
[17]) Коли копали якось одну таку криницю, то раптом став з землі йти сильний дим: „аж дух забився“. Тоді „вона (завмиральниця, *В. Б.*) каже: ‚вилізти курящі‘. Ті вилізли — й криницю благополучно докопали“ (№ 37). За иншими переказами вода з таких криниць — зцілюща: „Жила одна вдова і отак завмерла тожи. Спала, спала, проснулася, набрала 2 чоловік і загадала копати колодязь; і каже, щоб викопали 12 сажень, там буде лічебна вода. І вона заснула уп'ять, проснулася, а вони викопали. І стала вона тією водою лічить“ (№ 61). Криницю треба викопати також і для того, щоб померлим на тім світі стало легше (№ 117). Аналогічні накази — викопати криницю, вода з якої буде зцілюща, дає на тім світі, між иншим, і Мати Божа (№№ 1, 104). Один переказ відзначає, що завмиральник виконав такий наказ безпосередньо, як тільки він ожив: „встав, побіг до скали й почав порпати, і добув воду, напився та й пішов (там і досі є кирниця)“ (№ 24).

96, 103, 109, 110, 114, Дудицький-Лишень [1]), Куліш [2]), Ястребов [3]), Гнатюк [4]), Я. Новицький [5]), П. Іванов [6]), П. Ковалів [7]). Часом уважають, що дідок той — святий, а то так і сам Бог (№№ 2, 54, 75, 92, Гнатюк [8]), П. Іванов [9])). Иноді місце старого діда заступає янгол (№№ 24, 33, 53, 59, 98), що супроти нього завмиральник „робиться немов курча", а він бере його „під паху і несе на небо" (№ 24), Михайло-Архангол (Padalica [10])), Микола-угодник (Дикарев [11])). У декількох випадках з'являлось два янголи (№№ 1, 2, 98), або-ж свята двоїця — Петро й Павло (№ 1). Петро вищий, у білому кожусі, а Павло нижчий, у кереї (№ 1). Иншим як провідник увижається юноша (№ 1 — у білій одежі, стрічкою підперезаний, № 10); хлопчик (№ 1 — у довгій сорочці, 41); якийся святий (№ 15), „якийся чоловік" (№№ 7, 9, 81), черниця (№ 95) і, зрештою померлі родичі (№ 68), а саме — батько (№ 108), сестра (Ястребов [12]), Гнатюк [13]), діти (Гнатюк [14])). В одному нашому випадкові батько веде завмиральника не всю путь, а тільки частину й далі викликає провідника. За одним переказом завмиральника водять по тому світу янгол, батько й мати (№ 10). Подано було й такі перекази, в яких за провідника не згадується (№№ 16, 110). Можна припустити, що це просто неповні записи. Часто нотується, що провідник з'являється у вікні; у вікно-ж — як відомо, це містичне місце [15]), виходить і душа завмиральникова (№ 1). За одним з записів С. Терещенкової завмиральниця в початку візії одержує від янголів книжку й з нею подорожує по тому світі (№ 1).

На тім світі завмиральники відвідують рай і пекло здебільшого (№№ 1, 2, 5, 7, 10, 15, 18, 19, 21, 24, 25, 26, 27, 31, 35, 43, 46, 48, 51, 59, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 78, 82, 84, 85, 88, 89, 91, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 103, 110, 113, Дудицький-Лишень [16]), Куліш [17]), Чубинський [18]), Гнатюк [19]), Ястребов [20]), Іванов [21]), а часом — тільки рай (№№ 15, 16, 19, 28, 34, 40, 41, 54, 74, 75, 81, 92, 108, 110, Гнатюк [22]), Ястребов [23]),

---

[1]) Календ. Черн. губ. 1892, 145. [2]) Зап. о Ю. Руси, I, 306.

[3]) Кіев. Стар., 1894, X, 492—493; Этн. Обозр., 1896, IV, 156.

[4]) Етн. Зб., XIII, 63, 64, 65, 70, 71; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 421, 423.

[5]) Дух. міръ въ предст. малор. нар., Екатериносл., 1912, 13.

[6]) Этн. Обозр., 1890, V, 144; Ibid., 1894, II, 74.

[7]) О. Курило, Матер. до укр. діялектол. та фольклористики, К., 1928, 42.

[8]) Етн. Зб., XIII, 64. [9]) Этн. Обозр., 1894, II, 74.

[10]) Padalica, op. cit., 159. [11]) Дикарев, Посмертні писання, 75.

[12]) Кіев. Стар., 1894, X, 492—493. [13]) Етн. Зб., XIII, 66.

[14]) Ibid., XIII, 64.

[15]) Розумію тут поширене вірування, що душа виходить з хати вікном. Про вікно — див. Чуб., I, 101; Шейна, I, в. 2, 512, 524; Wutke, Deuts. Aberglauben, 725; Librecht, Zur Volkskunde, 371—372. [16]) Черниг. Кал. 1892, 145.

[17]) Зап. о Ю. Р., I, 303, 311. [18]) Тр. экспед., IV, 713.

[19]) Етн. Зб., XIII, 70—74; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 421.

[20]) Этн. Об., 1896, IV, 156.

[21]) Этн. Об., 1890, V, 144; він-же, ibid., 1894, II, 74—75

[22]) Етн. Зб., XIII, 63—64. [23]) Кіев. Стар., 1894, X, 492—493.

Padalica[1])), або пекло (№№ 31, 33, 35, 42, 71, 105, 114), Гнатюк[2]), Іванов[3]). В одному переказі завмиральникові рай показаний тільки частково — „там, де вдови й маленькі діти“ (№ 2). Бачуть рай та пекло і віддалік тільки[4]). Показують завмиральникам грім і блискавку (№№ 11, 110, 114). Подорож починається з того, що провідник каже йти за собою, а часом ще дає якусь палічку (№ 5). На той світ веде вузенька стежка до раю (№ 98, Шевченко[5])), до пекла — широкий, битий шлях (Шевченко). За деякими переказами ззаду й попереду завмиральника летять янголи, а „вгорі — наче чорти літають, а внизу велика пропасть і повна гадів, різних чортів і т. д. Виють вони, кричать, гукають, а йому (завмиральникові *В. Б.*) янголи приказали не відгукуватись“ (№ 98). Коли завмиральник не хоче самохіть іти цією дорогою, то його ведуть силоміць (№ 81, Гнатюк[6])). Инші оповідають, що дорога на той світ іде степом (Куліш[7]), Дикарев[8]), Гнатюк[9]), повідомлення № 1, 2).

На тім степу одні бачать лани жита та пшениці, криниці, що належать праведним; грішникам судилося пусті ниви; по тих пустих нивах ходять плачучи діти (№ 5). Шляхом бігають два собаки й гризуться: „се не собаки, се два брати, що погризлись та й побились, ідучи степомъ. То Богъ і сказавъ: Коли вже й рідні брати бъютця, то дежъ буде те добро міжъ людьми? Нехай же“, каже, „станутъ вони собаками и гризутся, поки не буде їхати Мартиримянъ“. Такъ и сталось[10])... Инша завмиральниця бачила на тім степу купки людей. Її ніде не приймали, до до якої вона не зверталась, а саме за те, що за життя вона не одказувала „Слава Богу“ на привітання (№ 47). Бачили також великі загороди, а в них „стоять стовпи, як ліс і на кожному стовпі висить людина, над кожною людиною чорна дощечка прибита й на ній написано, хто за яку кару (sic!) покараний (№ 1). В оповіданні, що його записав Гнатюк, померлі діти ведуть з-цю полем, а потім лісом. Приводять її на дорогу, повбивану гострими ножами (див. нижче), а сами йдуть благати Богородицю, щоб вона помилувала од цієї муки їхню мати. Йдучи, діти попереджують: „заклинаємо вас на Бога, щоб ви не тикали ось тої там червоної ягоди, бо буде велика біда, як-би ви, не дай Боже, з'їли“. — Згодом завмиральниця починає мучитися од згаги: „сонце так сьвітить та гріє, що й серед жнив не буває, а мене так і спрага пече, що гинь. Випила б і гноївки, не то що, та нігде і на тлї води не видко. Щож робити, годї стерпіти; сягнула рукою по тую червону ягоду, урвала та проликла, чей може, думаю, пити так не схоче ся. І справдї, полекшало, але щож! Господи, гляну я вокруг себе, а ту з землї як не стала всяка гидь вилазити: і жаби, і ящірки, і вужі, щурі, миши, таке, що й розказати сором — та як не верже ся усе те на мене, як не стане мене кусати, гризти, щіпати, я гадала, що таки не видержу. Аж ту на щастє прилїтають мої дїтоньки: „Щож ви, мамо, надїяли, речуть, на що ви з'їли ягоду! Бачте, щастє, що ми вернули, а то була-б вас ось ся гидь з'їла до крихти“. Я встала, дивлюся, а ножі на дорозї усї до одного поховались у землю. Дорога стала чиста наче поміст у сьвітлицї. Ідемо ми дальше лїсом, аж вийшли на нашу гору“. Тут діти залишають її споглядати муки[11]).

---

[1]) Op. cit., 157—168. [2]) Етн. Зб., XIII, 64—65.
[3]) Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва, XVII, 87.
[4]) Этн. Об., 1890, V, 144.
[5]) Шевченко, Твори, т. IV, вид. Укр. Ак. Наук, Журнал, 25.
[6]) Етн. Зб., XIII, 64. [7]) Зап. о Ю. Р., I, 306.
[8]) Посм. писання, 175. [9]) Етн. Зб., XIII, 64—65, 71 й дд.
[10]) Куліш, op. cit. [11]) Етн. Зб., XIII, 64—65.

Також зазначають шлях на той світ через печерю (№ 95, Гнатюк [1])), або яму (Куліш [2])) чи глибокий яр, куди завмиральникові треба лізти (№ 95). В кількох оповіданнях згадують про річку, яка, очевидячки, є на межі світів і яку треба переплисти, що завмиральниця й робить за допомогою Миколи-угодника [3]). Веде на той світ і драбина (№ 19). З инших вказівок одзначимо ще такі: по завмиральника приїздить возом хлопчик, який в одну мить приставляє на той світ (№ 1); душа сама летить до Бога (№ 41), або-ж Бог розкриває небо, бере завмиральника за руку й переносить до себе, а небо закриває (№ 92). Є відомості, що переносить душі завмиральників і Михайло-Архангол у золотій короні, немов сонце [4]).

Той світ обнесено височенним муром, коло якого є вартові (№№ 1, 31). В мурі є віконечка маленькі, через які завмиральники входять, хоч зразу це їм здається неможливим, або-ж мур розступається перед ними (№ 1). В одному випадкові завмиральниця переповідала, що раніше як попасти власне на той світ, вона почула грім, розкрилося небо й „став облачний стовп, по яким (sic) зійшло трох святих з величезною книгою; черниця (провідник по тім світі) стала з нею навколішки й ‚святі положили на її голову книгу і стали читати, як треба славити Бога та як праведно жити'". По тому святі уходять, небо закривається, а завмиральниця йде на той світ (№ 95). Часом у початку подорожи завмиральники бачуть вогонь, вони йдуть на нього й опиняються на тім світі [5]). За иншими переказами провідник доводить душу завмерлого до роздоріжжя двох шляхів; кожний піде тим, на який заслужив (№ 1). За галицьким переказом, душа, перейшовши степ (поле), приходить до трьох великих будинків. Провідник кидає завмиральника самого.

„Дивлю си, там є много панів, котрі записуют кождого прихожого. Оден з тих панів прийшов до мене и зачєв питати си: Відкє ти, чоловіче? Ми тє нїколи не бачили до тепер". — Я їм відповідаю, шо я из Полєнок. — А они мене далї питают: Чому ти тут прийшов? — А я відповідаю, шо не можу трафити на добру дорогу. — Пани сї на се менї кажут: Підпиши си нам то підеш добров дорогов. — Бог знат, відповідаю я, ци я піду добров дорогов". — Вони після того втекли од нього (були це нечисті?) і стали записувати инших. Потім вони „всї вийшли з хати, та питают си оден другого за мене: А чому сес чоловік стоїть та не иде з нами? А другі пани відповідают: Він до нас не належит [6]).

Отже — це місце, де мертвих розподіляють чи до раю чи до пекла, себ-то, инакше кажучи, митарства.

За матеріялами Н. К. Дмитрука (№ 2) суд над душами провадить у тогосвітньому будинку Бог (див.). Є перекази й про сперечання представників раю й пекла, за душу завмиральникову: оповідається, що кожний з них тягне її до себе (№ 99); отже етичний момент тут приховано, хоч для обережности можна припустити, що оповідання запи-

---

[1]) Етн. Зб., XIII, 70. [2]) Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 306.
[3]) Дикарев, Посмертні писання, 175; П. И(вановъ), Этн. Обозр., 1890, V, 144.
[4]) Padalica, Op. cit., 160. [5]) Ястребовъ, Кіев. Стар., 1894, X 492.
[6]) Етн. Зб. XIII, 71—72.

сано недосконало. Митарства ці, де нечиста сила хоче затримати завмиральників, які за допомогою провідників все-таки проходять щасливо (№№ 42, 96), за иншими переказами переносяться в рай, де відбувається суд Божий над померлими (див.).

Подорожуючи на тім світі, завмиральники бачать померлих батька, мати (№№ 10, 12, 51, 85, 98, Гнатюк [1])); братів, сестер (№№ 68, 98, Ястребов [2]), Гнатюк [3])), свекрів, свекрух (№ 68), чоловіків (Чубинський [4]), П. Іванов [5])), дітей [6]), инших родичів (№№ 25, 28, 40, 48), знайомих (№№ 1, 28, 34, 51, 66, 78, 82, 85, 105, 108, Гнатюк [7])). Є такі версії, що завмиральники бачать усіх на тому світі, окрім батьків, або-ж бачать їх „немов через полотно“ (№ 48). Буває й так, що завмиральник не може пізнати своїх знайомих, „так янгол той, що водив, показував“ (№ 92). В другому переказі пояснюється, чому тяжко пізнати на тім світі знайомих: „нехай умре людина, що їй було 100 год, і нехай умре людина, що їй було ще $^1/_2$ неділі, то вони будуть однакові, буде їм по сім год“ (№ 53). Отже за цим повідомленням — на тім світі всі душі мають однаковий вигляд і вік.

Померлі повчають завмиральника: покійна мати казала завмерлій дочці, що „треба не забувати Бога, ходити до Божого дому й спокутувати свої гріхи й напутствувати инших не забувати Бога“ (№ 107); инші кажуть, що „хто буде празнувати празник, той попаде в рай“ (№ 105). Розпитують також, „як живуть на землі люди, чи почитають вони батьків, чи празнують празники“ (№ 105). Але часом померлі забороняють наближатися до себе: „не підходь до нас ближче, тобі ще рано, й ти тут будеш, тільки після“ (№ 1).

На тім світі завмиральник повинен переходити через тонесенький і легесенький місточок, ґирлиґу, кладку, перекинуті через провалля, яму, пекло, величезний казан з смолою й т. и. (№№ 1, 2, 53, 84, Куліш [8]), Гнатюк [9])).

Провідник допомагає завмиральникові перейти через цей місток; грішні не можуть перейти й провалюються у безодню, чи в казан з смолою (№№ 1, 53, 84). Один переказ (№ 95) свідчить, що перейти цей місток — значить остаточно вже вмерти, а тому провідник і не пускає сюди завмиральника (Куліш [10])). В безодні, куди падає грішний завмиральник, „так пагано, чорно, тільки сіріють люди. Стіни пообвалювані, поколупані, мокрі, а борозняки так і лазять“ (№ 1). Инший завмиральник попав у „яке-то стерво; то це душа його вскóчила в таке падло“ (№ 2). Padalica говорить про міст з золота і срібла („most taki świecący, że mi olśnił oczy, bo każda deska tego mostu była jedna złota a druga srebrna“ [11])); в инших записах сповіщають ще про дошку, ребром покладену через глибокий яр (Гнатюк [12])), хисткий і довгий місток над річкою: „тече річка така широка а каламутна, а шумить так, шчо страшно приступити. Дивйуйа сьі, а через тоту річку лавка тонка без поручьи, а довга така, шчо й кінцьи не видно“ [13]).

---

[1]) Етн. Зб., XIII, 65. [2]) Кіев. Стар., 1894, X, 492—493. [3]) Етн. Зб., XIII, 66.
[4]) Труды Экспед., IV. 713. [5]) Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва, XVII, 87.
[6]) Етн. Зб., XIII, 64—65. [7]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 422.
[8]) Зап. о Ю. Р., I, 311. [9]) Етн. Зб., XIII, 70. [10]) Зап. о Ю. Р., I, 311.
[11]) Padalica, op. cit., 160. [12]) Етн. Зб., XIII, 64. [13]) Етн. Зб., XIII, 63.

Доводиться також переходити вогняну річку[1]). Рай увижається як величезні луки, де

„паслись вівці і стояв пастух в золотих рукавицях і з золотою палкою, а на лугу було багато квіток, які пахли надзвичайними пахощами. На лузі була криниця з прозорою, як сльоза, чистою водою, з якої вона (завмиральниця. *В. Б.*) напилася“ (№ 95). Бачили там і „дивчатъ, сидящихъ въ травѣ; онѣ дѣлали изъ нея мячики и перебрасывались ими; маленькимъ трава была по шею, а гдѣ сидѣли пожилыя, тамъ трава была сухая“ [2]).

Бачуть рай і розкішною долиною, „на тій долині зелинь, цвіти разні, аж у очах мерещуться. А пахнуть! Аж зачхала од тих ароматів!“ [3]). Пахощі райські „такі густі, що наїстись можна“ (№ 1). Найпоширеніша-ж уява про рай як про чудовий сад:

„Яблуння та всяке дерево, Господи, яке велике та гарне, та крислувате, і всеньке цвітом покрите, а разом з квітами й говочі є, яких тільки хочете. А пташок, яких тільки там немає: великі й маленькі й дрібненькі, та гарнісінькі, аж очі вбирають. А співають, то... так же гарно, що як бе тут хоч одна така пташечка, то всі люди слухали б і не переставали б, і про працю забули б. А трава зелена та перемішана з різними квітами та такими гарними, що й розказати не можна, не знаєш, куди й дивиться, аж очі розбігаються, а метеликів як хмара... А стежки такі покривуляні, та туди пішла, та туди“ (№ 1). В раю-саду є „ставочки, рибка золотенька і всеньке чисто, а сонце так сяє, наче от-от коло нас. Аж чую — співають і также гарно, що мабуть і в митрополичі церкві так не заспівають. А янгол каже: Слухай, це янголи пóяють[4]). Коли я підведу очі на дерево, а там так птиці всіли дерево, що аж гилля гне, та всі однакові, подібні до цесарок і такі рябенькі, та така ж їх силенна сила, як хмари, й вони не співають, тільки крилами махають, і лопають ними під співи, а тих, що співають, я не бачила. Пішли ми в такий густий гайок, що й вуж не просочиться. Дивлюсь — аж і річка блищить; зійшли ми помеж кущі до річки, а там квітів така сила і такі ж хороші, що тільки не говорять“ (№ 1).

Приблизно те саме бачили й инші:

„соловейків — аж лящить, так співають, і всякі пташечки, і так же там гарно, аж очі розбігаються: і річки, і квітки, й усяка всячина, а ладаном накуряно так, аж сивіє помеж деревом“ (№ 1). „Пташки співають на різні голоса, соловії і кинарейки, і всякі всячини; є такі птиці, що як заспівають, так аж душа мре, куди там грішним нашим солов'ям з нею зрівняться. А погода яка, аж дух радуїть ся. Нї холодно і нї жарко, а так сибі срествино, як ото у маю після дощику. Сонце сяє, ниначе серебро блистить, і видно, хоч по траві голки збірай“ [5]).

За иншими версіями — садок райський вишневий, „а вишнї кучеряві-кучеряві!“ В раю дуже світло: „таке сяйво, що аж очі сліпнуть“ [6]).

Padalica сповіщає, що сад той з срібних дерев, а листя на них золоте, овочі коралеві та перлові; сладість ту не може вимовити язик людський [7]). Про джерело в раю окрім наведених згадує й оповідання Ястребова. З того райського джерела пили воду ті, чиї родичі подавали по смерті їх „пить изъ посуды, а безъ посуды — тѣ, родственники ко-

---

[1]) Дикарев, Посмертні пис., 175. П. И. (вановъ), Этн. Об., 1890, V, 144.

[2]) Ястребовъ, Кіев. Стар., 1894, 492—493. [3]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 422.

[4]) Пóяти — як пояснює С. М. Терещенкова — співати церковних пісень.

[5]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 423. [6]) Ibid, XIII, 64.

[7]) Padalica, op. cit., 160.

торыхъ не давали пить по ихъ смерти“ [1]). Є також перекази про „Давидову криницю“. Її викопав у раю Давид. Завмиральниці захотілось пити, й провідник привів її до тієї криниці.

„Коли вона подивиться, аж вода в криниці геть засипана половою. Вона й питає: чого тут не видно води, тільки полова? — Це люди негарні віють в ниділю та в празники, то й завіяли, каже дідок, то ж тяжкий гріх, на все є час“ (№ 1).

Дехто в раю бачив і пасіку (№ 1). В тих самих рисах — рай-садок малюють і инші перекази (№№ 2, 19, 54, 62, 66, 78, 81, 108, 110, 113, Ястребов [2]), Іванов [3]).

Там, у райському саду, „молодая молодиця скрізь дорожки промітає“ (№ 85), а там, де густі кущі вкриті квітками як рядном, а за кущами обсаджено в три ряди „високою повною рожею“ та иншими квітами

„стоїть високе крісло, а на тім кріслі сидить Сус Христос... Одежа на ньому аж сяє, така гарна, коси на вітрі так мають, а леця не бачили, бо в руці держить квітку васильків і затулив ними леце. А над головою — янголяток душевних і кругом нього, як ото над людиною буває комарів в-осени, й так усі трепещуть крильцями та літають, той сюди, а той туди. А туди дальше, поза Сусом Христом, таке сяйво, що й глянуть не можна, так у вічі й б'є, як блискавка, тільки щось мріє в сяйві. Недалеко в сяйві за Спасителем стоять янголи, так як ото дівки, коси довгі, розплетені, в білих довгих сорочках і у кожного по кілька крил, вони й не перестають та гонять крилами вітер.

За Дудицьким-Лишнем завмиральники бачили Бога, „который на шелковыхъ подушкахъ съ великимъ сіяніемъ лежалъ, вокругъ его ангелы, руки накрестъ сложивши, смирнехонько стояли“ [4]). Бог благословляє завмиральника, напучує на спасіння, каже розповісти людям усе, що тут було відкрито (№ 59, Гнатюк [5])), або-ж, навпаки, забороняє одкривати людям те, що тут бачив. Завмиральник часом стає тут за прислужника Божого (№ 7). Дехто бачить тільки самий Божий престол, якому, з наказу провідника, уклоняється, а останній читає над ним якусь книжку (№ 19). Отож не слід покійницям напинати на плечі хустки, „бо невдобно кланяться“ на тім світі Божому престолу; треба не напинати, а тільки обвязувати голову (№ 25).

За деякими переказами тут-же, в райському садку, відбувається й суд Божий над померлими душами. Там

„стоять терези, а коло терезів по одному боці стоять два янголи, а по другому боці нечисті сили. Янголи поклали записи про гарні справи, а нечисті сили поклали гріхи, бо то митарство, то хто йде на той світ, то вони й важать гріхи, як перетягнуть, то іде бідне в пекло. Стали ми та й чікаємо, а я (завмиральниця *В. Б.*) преселенно злякалась, бачу, що мене вів, хвилює, а янгол поклав на терези писульку свою й дивиться, а нечисті поклали таку селенну силу квитків, так що було кіш добрий паперу, а янгола один папірчик та й перетягає, то вони нечисті й самі чіпляються до терезів, щоб перетягти, аж очі повитріщали, поперепліталися, кляті, хвостами й ціла кетяха їх начіплялось та смикають з усієї сили,

---

[1]) Кіев. Стар., 1894, X, 492. [2]) Этн. Об., 1894, II, 74—75.

[3]) Этн. Об., 1896, IV, 156.

[4]) Дудицкій-Лишень, Календ. Черн. Губ., 1892, 145.

[5]) Етн. Зб., XIII, 71.

та так на мене сердито поглядають. Але дав Господь милосердий, що янголова писулька перетягла всі їх записи разом з ними. Радію я, дивлюся, а мій хлопець (провідник *В. Б.*) аж підскочив від радости" (№ 1). „Виправданого перед Богом ангол бере, радіючи, й відводить праворуч; Бог-же благословляє хрестом спасенні душі. Грішних нечистий забирає в пекло, а Бог тоді плаче, потому шо йому всякое душі жалко" (№ 2). Плачуть або радіють і душі померлих батьків, які, за иншими переказами, присутні при цьому суді (№ 2).

Тут, у цих розкішних садах, живуть праведні, святі.

„А людей там видимо ни видимо, і всї в білих блискучих одїянїях, такі веселі, шо ниначе всї осміхають ся. Ходять по лугу, по саду і цвіти зривають і нюхають, і піснї хвалебні божественні співають. В саду над головами анголї співають, лїтають у воздусї, як птицї видимо нивидимо, все равно, як ото галїч пирид шквирию, так роєм і виртять ся над садом [1]). Гуляють праведні, одпочивають, збирають та їдять райські кислиці (№№ 2, 18, 25, 26, 66, 108, 113). В білих сорочках і квітах вони п'ють, їдять, читають книжки (№№ 2, 81, 108). Для них у тих райських садах стоять столи з різноманітною, яка їм завсіди приступна, їжею (№№ 74, 81). Всі праведники однакові і „якось так ходять, наче й до землі не торкаються" (№№ 1, 81); вони „легенькі, хоч за вітром пускай, а як заговорять, то неначе грім гремить" (№ 1). Їдять вони на тім світі, як і живі люди; а втім дуже поширений погляд, що душі в раю живляться парою, яка йде од паляниць, що їх печуть на панахиди (№ 98).

Є уявління про рай, як про будинок [2]), храм, що стоїть посеред отакого прекрасного садка чи луків, який часом називано в переказах „Давидів дім" (№ 1).

В „Давидовому домі", так як узагалі в райському будинкові, де раюють праведні, „несчесленна сила кімнат"; дім Давидів „силенно несходимий" (№№ 1, 2). За деякими версіями даху на райському будинкові немає, одні стіни (№№ 1, 7, 21). Зверху над ним спускається Цариця Небесна (№ 7). В будинку вквітчано квітами і жовтим піском повисипано (№ 1), убрано килимами (№ 34). В кімнатах-келіях райського будинку „по кільканацять столів, і на кожному всяка всячина, печена й варена страва, на инших багато, на инших менше. На столах поставлено як на Великдень" (№ 1). Од страви йдуть невимовні пахощі (№№ 1, 2). Страву ту готують тут-же-таки жінки (№ 1).

Переказують ще, що бачили померлих жінок, які розносили хліб

„тими хустинками, що чіпляють до боку, як умре... Котрі маленьку хустинку дали, то її легко нести, а котрі здорову хустку дали, то вона ледви нисе повну хліба. Кудись, кажи, нисуть той хліб" [3]). Деякі столи так позаставляні, „що немає де й пальцем ткнуть... Книші такі як золото, і вино в пляшках стоїть, а посередині столу в покришці ладан курить" (№ 1). На столах горять і свічки „як кунска нога" (№ 2), „неначе на страсть у церкві" (№ 1). Такі розкоші — тим, хто ходить до церкви, справляє свята, ставить „суботні обіди", хто подавав милостину (№№ 1, 2, 21, 34, 35, 51, 66, 84, 95, 98, 109, Куліш [4])).

Поминальні обіди багато важать для душі. Бачив один чоловік на тім світі кімнати для праведних у райському будинкові. В одній

„такъ гарно тамъ та свитло-свитло, ажъ я ужахнувся; колы зайшовъ я въ третю, — Боже мій! що я тамъ бачу? — все таки нещастны старци-старци, и коло ихъ кускивъ-кускивъ. А той старець, що мене водывъ, та й каже: „оце, чоловиче,

---

[1]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 422—423. [2]) Етн. Зб., XIII, 73.

[3]) Запис П. Ковальова, у „Матеріялах до укр. діялектології та фольклористики О. Курилової. В.У.А.Н., 1928, 42. [4]) Зап. о Ю. Р., I, 306.

о-то, що велыкий стилъ, то то велыкій обидъ бувъ, багачъ велыкій померъ, а це другій — то такъ собі чоловикъ померъ, що отказавъ трохи всимъ; а це вже третій, що кусочки, — то то бидни старци од себе давалы другымъ" [1]). Усе, що носять на панахиди — стоїть перед душею (№ 69, Гнатюк [2])). Скільки подавав милостини на цім світі, стільки й на тім буде їжі (Куліш [3])). Хто на цім світі подав комусь пояса, або піджака, то на тім він і одягнений, і підперезаний (№ 2). Одна добра жінка подарувала бідним людям теля — і перед нею стояло на тім світі золоте теля (№ 70). Ті, що жили добре, праведно, але милостини не давали, хоч і заслужили рай, та все-таки їм не так добре, як тим, що подавали милостину (№ 10). Праведніші за столами тими сидять праворуч, а не такі праведні — лівіше (№ 2). Але дехто сидить і не за столами, а просто коло скатертин, розкладених на землі: „за столами тѣ, родственники которыхъ по ихь смерти устраивали поминальный столъ, а за скатертями тѣ, родственники которыхъ не дѣлали стола, а кормили на скатертяхъ" [4]). Переказують, що од деяких столів іде пара, а від деяких — ні — „страва немовъ холодець лежала" [5]). Де пара йде, „там сидять душі веселі, а де немає — там смутні" (№ 98). На питання однієї завмиральниці — чому це так — покійник просить: „ты жъ якъ оживешь, то скажы доцци, щобъ вона рано до сходъ сонця набрала повынъ глечикъ молока й однесла — у кого немає" [6]). Дехто бачив просто столи пусті з парою — це пара від панахидних паляниць, коли їх печуть, іде й веселить на тім світі тих, за кого панахида правиться (№ 98).

І в тому-таки райському будинкові сидить Христос „зі сьвєтими анголами в єсности"; він велить завмиральникові розповісти все на землі, коли він туди повернеться, та переказати людям, щоб вони покаялись [7]). Один завмиральник так переказував свою розмову з Богом:

„Ти прийшов єс тепер, дитинко, до мене? — А я відповідаю: Прийшов єсми, Господи! — А він кличе до трох раз: Иди и підпишиси, дитинко минї". З. підписався; тодї йому показано блаженство праведних у раю: „сидєт жінки у лавках, сидєт и люди з ними, а всї они прості (смеренні), а на нї так ясно сонечко гріло, а перед кождов душев могила хлїба стоєло, та й ше дают миске (приноси). Там так красно було, шо я не міг си налюбувати: здавало ми си, шо я у красній церкві є. Стою так, а цес чоловік взєв мене попід плече, тай каже: Дивиси, меш ще шось видїти. — И занїс мене у красну, дуже ясну хату; були там и вікна, а було там так дуже в тій хатї мило, шо Боже! У тій хатцї був зелений столик, а на нїм був полумисок, а в полумиску було щось таке пахнюще, шо на цїм сьвітї певне такого нема. Так пахло — гей би цьвіт з садовини, єк сонце на него по дощи загріє. Верх того полумиска стоїт обрас чоловічий; такий красний, шо мило на него подивити си; и той образ до мене заговорив: Ти прийшов тут до мене, дитино"? — На таке трикратне запитання відповів з-к тричі; тоді наказано йому дати „того, що в полумиску". — И дитинка файна та мила поклала у полумисок таку маленьку ложку, як від закону [причастя] тай каже до мене: Бери, чоловіче, та їж, бо то Бог показав тобі рай сьвітлий". І наказано йому розповідати про те, що бачив [8]).

Що-до опису виду Божого, то кажуть, що він

„як ото дід старий, бородатий; аже геть такий, як ото Бог малюється й убрання те саме. Христос сидить коло нього чорнявий, коси розпущені, й Матер Божа руки склала, сидить, а перед ними стоїть миска, в мисцї булка й так з неї пара йде" (№ 1). Один переказ змальовує Бога в дуже локальних рисах: Бог „у солом'яному брилі, в чумарці, в юхтових чоботях, або постолах" (№ 112). Дехто бачив,

---

[1]) Этн. Обозр., 1896, IV, 156. [2]) Етн. Зб., XIII, 73—74.
[3]) Зап. о Ю. Р., I, 306. [4]) Ястребовъ, Кіев. Стар., 1894, X, 493.
[5]) Ястребовъ, Кіев. Стар., 1894, X, 493. [6]) Ibid.
[7]) Етн. Зб., XIII, 71. [8]) Ibid.

що праведні живуть у келіях-коморах того райського будинка. Хто не лаявся на цьому світі — той має там повну комору хліба; добрий старшина, що жив чесно і людяно поводився з підлеглими, живе тепер у чистій, ясній кімнаті (№ 1). В одній з кімнат райського будинку горять свічки; їх стільки, скільки людей. Чия свічка потушиться — той помирає (№№ 1, 2).

За иншими версіями — свічки ті різні завбільшки. Чия велика — ще довго житиме, чия меншає — скоро вмре (№ 9).

Але чи не найкраще в раю дітям. Для них, спеціяльно для немовлят, є молочна річка, з якої вони п'ють. Вона

„така велика, й навколо теї річки тільки оком скинь, сидять маленькі діточки й плачуть, аж вилучаються та плачуть і так жалібно, що аж дядькові (завмиральникові) хочеться плакать, аж одхлипують. Питають дядько: „...що це за діти й чого вони плачуть?“ — „Оце ж річка молошна і ті дітки, що недогодовані вмирають, з цеї річки молоко п'ють, а ви в чистий четвер віяли, та й завіяли їм молоко половою, й їм нема чого пить. Цілий рік можна віять, а в чистий четвер тяжкий гріх. Хто в той день віє, то вся полова литить прямо в цю річку, і ви не пожаліли цих маленьких діточок і завіяли, а тепер дивіться, як вони бідненькі плачуть, це-ж у них тільки й харчі, що це молоко. А діточки голосять, де духу беруть“ (№ 1).

За иншим варіянтом — діти харчуються з річки, де вода солодша од меду.

„От вмочи два пальці в цю річку та й покуштуй“, сказав янгол одній завмиральниці. „Я нахилилась, вмочила, встала й покуштувала, а воно таке солодке, солодче від меду. Я й заговорила перший раз, як покуштувала. А янгол каже: от вони цим і харчуються“ (№ 1).

Зате Ястребова згадує про двох корів, „которыя паслись на лугу и изъ которых молоко лилось, какъ вода изъ чопа; оно текло по землѣ рѣкой. Вдругъ сестра моя (завмиральниці *В. Б.*) толкнула меня и говоритъ: „дывысь, шо то летить!“ Я посмотрѣла на западъ и говорю: Саранча! А она говоритъ: „ось побачышь, якъ прилетять!“ Какъ прилетѣли они, а я даже испугалась: то были маленькія дѣти! Подлетятъ къ молоку, скажутъ: „крещены“ и тотчасъ же принимаются пить молоко; напьются и улетаютъ прочь, а за ними летятъ другія, и все съ запада“ [1]). Всі діти „в біленьких сорочечках, як ото лоскотавочки, що в житі, у віночках і такі-ж гарнісінькі, такого їх багато, всі веселенькі, доганяють одне другого, деякі за ручки держаться й кожнісінькe держать гостинці: медяники, коники, цукерки, бублики, коржики, качечки“ (№ 1).

Кулішева бабуся з того світу розповідала, що вона бачила, як Божа Мати „панчішку плете“, а діти „перед нею золоті клубочки держать“ [2]). Доглядають їх у раю праведники (№ 68), вдови (№ 2), вони граються там [3]).

Їх водять гуляти по садах, городах райських, а тоді до самого Божого престолу, де вони кланяються (№ 25). Тим дітям, що їхні матірки не їдять до Спаса яблук, дають райських яблучок (№№ 54, 72, Новицький [4])); ті-ж діти, що їхні матері не додержали цього, сидять і плачуть (№ 54). Плачуть часом і діти у раю, на моріжку перед золотою чашею сидючи, за гріхи своїх батьків; як сповниться чаша та сліз, то Бог простить батьків (№ 98). За иншими переказами діти в райських кімнатах сидять шарками на поличках. Менші — вище, а старші — нижче“ (№ 2).

---

[1]) Кіев. Стар., 1894, X, 492—493. [2]) Куліш, l. c.

[3]) Ястребовъ, Кіев. Стар., 1894, X, 492—493.

[4]) Я. Новицкій, Дух. міръ..., 13.

Всі діти померлі „йдуть у рай, а там єму зараз і 30 літ. Старих немає“ [1]). Ті жінки, що з пологів помруть — теж у рай ідуть; вони там прядуть (№ 54). А втім — одности немає: за иншими переказами в рай потрапляє тільки та породілля, що вже родить, а як помре до того, як народить — то на тім світі жде її мука родова аж до страшного суду. Пологи — велике й страшне, бач, діло. За 6 тижнів як родити, земля вже розступається про всяк случай, щоб дати місце породіллі, коли вона помре [2]). Розуміється, в раю — праведні, милостиві, бідні, вдови, що на землі горювали, терпіли хороби [3]), і дівчата, що не знали плотського гріха; вони там царські двері одчиняють і зачиняють (№№ 2, 10). В залежності від соціяльних симпатій в рай потрапляють і комнезаможник, і комсомолець, і бандит. Комнезаможник там править за начальника (№ 2). Праведники користуються без усяких перешкод райськими нивами, луками й криницями, — одне слово, усім тим, чого не вистачало на землі (№ 5). Инші перекази инакше описують життя праведних у раю: „вони сидять у келіях райського будинку на поличках і перед кожною — блюдочко, яблочко й вино чи пиво“ (№ 2). За деякими оповіданнями бачили одну праведницю, яка була в повітрі, і її ніхто не зачіпав. Вона раювала в абсолютному спокої (№ 93).

Старих у раю немає: всім по 30 років [4]). Н. К. Дмитрук записав на Поліссі одне оповідання завмиральниці, де зазначено, що рай судився тільки старим і малим. „Середнім людям, от так як 25 років — пекло і тьма, а старим рай та покой“ (№ 2). Праведники в раю погруповані: старі з старими, молодь окремо від старих (Куліш [5])), дівчата — від жінок (№ 2).

В раю-ж, за одним переказом, живуть і янголи-охоронці кожної людини (№ 19).

Завмиральники розмовляють з праведниками; за одним переказом праведники відповідають тільки хитаючи головою (№ 98). Часом у раю дають обмерлим райського яблука, а то так і передають райські яблука та проскурки на цей світ. По оживленні це все зникає не знати де (№ 75). Одній завмиральниці апостол Петро показував золоте теля в раю (№ 105), очевидячки, як нагороду за милосердя (див. вище). В оповіданні С. М. Терещенкової, між иншим, говориться, що всяка людина на тім світі повинна полізти на Сіянську гору. Щоб вилізти на неї, треба не розкидати своїх нігтів:

„під грушою стоїть старий дід і так щось з пазухи жменями висипає в мішок, бере та й кида, бере та й кида, й не дивиться нікуди та висипає. Дядько [завмиральник] дивляться й питають: що цей дід з пазухи висипає, чи полову чи що? А хлопчик [провідник] одповів: ні, це не полова, це він нігті з пазухи висипає; до він всеньке своє життя нігті не відрізував, а одкусював і кидав у пазуху, як і мусить кожна людина, бо кожна людина мусить полізти на Сіянську гору, а вона кремінна й лізти дуже тяжко, то треба все життя нігті в пазуху кидать, а тут вони всі й збируться. То цей дідок збирається лізти на Сіянську гору й буде доточувати нігті“ (№ 1).

В переказах летаргиків є й такі, що стосуються до окремих вірувань, пов'язаних з похоронним ритуалом.

---

[1]) Етн. Зб., XIII, 64.
[2]) Кіев. Стар., 1890, VIII, М. Васильевъ, Малор. пох. обр. и повѣрья, с. 320.
[3]) Етн. Зб., XIII, 73, [4]) Етн. Зб., XIII, 64. [5]) Зап. о Ю. Р., I, 306.

Так, завмиральники бачили на тім світі голих людей: це ті, що їх поховано голими, або-ж ті, що вмерли підчас обмивання (№ 68). Коли мертвого не обмито, то він на тім світі сидить окремо від усіх; хоч-би й у рай попав, то його садовлять окремо (№ 2). Хто похований на подушці з пір'я, той рахує на тім світі кожну пір'їночку; ховати треба на подушці з сіна, соломи або стружок, як труну роблять (№ 40). Кому не дають на той світ свічку в труну, тому темно (№ 68). Кого поховали у труні з позичених дощок, той на тім світі лежатиме біля труни. Ця візія на завмиральницю справила таке враження, що вона, передчуваючи смерть справжню, благала братів не ховати її у труні з позичених дощок, а купити матеріялу завчасно (№ 51). Ті мерці, з якими на цім світі не встигли попрощатися, страждають (№ 2). Бог на тім світі наказує, „що не треба надівать дівкам коралів та червоних стрічок, а треба надівать синю або зелену стрічку, як дівка помре" (№ 102). Так само добре „як у кого [з покійників на тім світі] пояс зельоний, то тому дуже добре" (№ 2). На той світ кожне вступає з своїми індивідуальними особливостями не тільки властивими душі, але й зовнішніми. Так, хто мав георгіївські хрести, то й на тім світі їх матиме (№ 2). Не можна ховати у подарованій одежі, бо на тім світі дародавець пред'явить свої права. Одну дівчину обмерлу збирались ховати у панчохах, що подарувала пані. Одживши, дівчина розповіла, що пані на тім світі зняла з неї ті панчохи, й вона змушена була ходити босоніж [1]).

Хоч за деякими оповіданнями рай від пекла відокремлений вогняною річкою (№ 7), золотою брамою (№ 1), і ці два протилежні пункти того світу взагалі відокремлені одне від одного, проте низка оповідань свідчить, що в раю поруч з блаженством та спокоєм існує й мука. Від цього райське блаженство робиться ще краще, а мука грішників — ще тяжча.

В тому самому розкішному райському садку, де все сяє, співає й радіє, по стежечках мчить собака, „а за нею чоловік женеться скільки сили має, то догонить ту собаку, ба це друга собака напротів летить, а за нею теж чоловік". Провідник пояснює обмерлому, що „тяжкий гріх собаці кусня давати, а хто віддасть свого кусня, той буде бігати за тею собакою, щоб видерти й не видере, а буде бігати до страшного суду та догонять" (№ 1). Хто казав за життя: „мені аби тепер добре, а як умру, то нехай мною хоч тин підпирають", тому справді таки довелось тин у райського садка підпирати (№ 1). Подібна кара й тим, хто казав: „після смерти хай мною хоч гатку загатять" — вони справді лежать у гатках у тих-же-таки райських ставках (№ 1). Коло самого тину райського садка на смітнику недобрий піп жене кабана і не може зігнати з місця (№ 1). Одна жінка бачила в ставку райському не воду, „а кров і в ній по пояс жінки й держать у зубах діточок маню-сеньких, пискляток. Я (завмиральниця) знов питаю парубчака (провідника), а він відповів мені, що то жінки ті, котрі не хотіли дітей мать і поїли їх, і будуть стоять поки світа сонця" (№ 1).

Поруч повних столів для праведних, де хліб могилами лежить [2]), стоять столи порожні — столи скупих, немилостивих, заздрих, що мучаються голодом (№№ 1, 21, 68, 84, 98, 109, Куліш [3]). Перед однією жінкою лежала на столі тільки бараняча голова та порожня миска.

„Ця жінка скупа була і нічого не давала, але раз цигани прийшли до неї, та як причепилися — дай їсти та й годі, то вона мусіла дать їм їсти в цих мисках, але як давала, то забула ногою тупнуть, щоб земля засвідчила, бо тож як давать циганам, то треба тупнуть, щоб земля засвідчила, бо цигани затамують, от воно

---

[1]) Васильевъ, Малор. пох. обр. и повѣрья, Кіев. Стар., 1890, VIII, 319.
[2]) Етн. Зб., XIII, 73. [3]) Зап. о Ю. Р., I, 306.

так і вийшло, цигани затамували. А ото голова бараняча, то це вона викинула собакам, а бідна взяла та й подякувала, то ото в неї тільки й є". Перед иншими бачила з-ця тілько сухар, двоє яблук та віхтик соломи. Це був як-раз стіл самого завмиральника: він пригадав, що яблука він якось дав своєму хрещеникові, а віхтик соломи — бідному на вустілки (№ 1). Скупі сидять голі (№ 64), їдять з помийниці (№ 70). На столі якоїсь жінки греблася курка, бо вона вкрала колись курку. „Отож тяжкий гріх курку вкрасти, бо хоч і скільки душа для себе придбає, то курка геть розгребе. Отже в цеї жінки було всього, бо вона дбала, але надало їй вкрасти курку, то вона їй і порозгрібала, а жінка сидить та так гірко плаче" (№ 1). На столі тих, хто лається в матір „велика купа на всей стіл аж до стелі г...а, й такий сморід, що й витремать не можна" (№ 1).

У райському будинкові, де раюють праведники, поруч є кімнати, де мучаться грішники (№№ 1, 27, Гнатюк [1])). Райське блаженство поруч з муками відзначене в багатьох наших оповіданнях (№№ 1, 2, 7, 21, 68, 84, 95, 98, 105, 108, Куліш [2])). Можна висунути, як правило, що коли рай уявляють будинком, то поруч з блаженством у тому будинкові здебільшого бачуть і муки.

Як уже вище зазначалось, в раю, та й узагалі на тім світі усюди, час инакше міряється. Три тогосвітні дні дорівнюють трицяти земним рокам (№ 29).

Але не сам рай бачить завмиральник. Він одвідує й місце нелюдської муки — пекло.

Звичайне виображення пекла за оповіданнями завмиральників — провалля, „повне всякого гаду-діявола" (№ 53); все це виє, гукає, кричить, але завмиральникові заборонено одзиватися до них (№№ 98, 101); там „так кликоче — то гомонять та стогнуть люди й плачуть, а вогонь чорний з димом, та так колотиться, а земля аж двигтить коло того провалля. А над проваллям ангол літає і вмачає мізинного пальця в кухлик з водою й крапає по одній крапельці з пальця в те вогнеще" (sic) (№ 5). За иншим описом у проваллі тому „якась така баюра широка і десь далеко в стіну пішла, шо й невидко, а в тій баюрі болото перемішано з гнойом, з гадюками, та всякою нечистю, аж колотиться" (№ 1). У проваллі пекельному є печі, де вогонь „горить-шумує", де мучаться грішники (№ 2). Бачили там і „колесо млинське, котре обертало на собі грішні люде, поприсилені за голови. За млином знов була велика пропасть, а над нев стоєла таблиця біла, де були записані гріхи завмиральника" [3]). В пеклі — страшенна темрява [4]).

За другим варіянтом — у пекельній кручі є багато печер, в кожній з яких горить по 1 людині [5]). Видається пекло й льохом, де печуться грішні (№ 33), а так само й як окремі кімнати тогосвітнього будинку, де поруч райського блаженства є місце і для безконечної муки (№№ 1, 2, Етн. Зб., XIII, 70).

У казанах киплять грішники, чорти, „декотриі женщини на котлє сидят і стегна повростали в котел — прамо м'ясо червоне на том котлє" (№ 2). В будинках є коридори, на стінах яких позаписувані людські гріхи (№ 2). Поруч з тим поширено перекази про пекло як про окремий будинок, окремі „храми", де мучаться грішні (№ 7, Гнатюк [6])). У цьому разі пекло — хата з одним вікном, повна гаддя [7]). Так само переповідають за пекло, як місце, огороджене муром; там у смолі киплять грішники (№ 31); згадують про пекло як загороду; в одній з них „стільки оком скинь, стоять стовпи як ліс, а на кожному висить людина

[1]) Етн. Зб., XIII, 70—71. [2]) Зап. о Ю. Р., I, 306 й дд.
[3]) Етн. Зб., XIII, 70. [4]) Ibid., XXXI—XXXII, 422. [5]) Этн. Обозр., 1894, II, 70.
[6]) Етн. Зб., XIII, 71—73. [7]) Ibid., 66.

і є напис — за що кара; по других загородах мука инакша (№ 1). Розташоване пекло й на горбах; на окремих шнилях мучаться грішники [1]).

У пеклі грішники горять у вогні, смолі (№№ 1, 2, 26, 42, 46, 103 [2])), їх штрикають там дияволи списами № (98), на них приготовано багато смоли та кайданів (№ 19); у невимовній муці вони „клямцають зубами, плачуть, руки до гори зносять" (№ 33), рвуть на собі волосся (№ 78). Грішників ганяють там по гвіздках (№ 13), їх мучить голод (№ 25) і згага (№ 51), висять вони за язики, за ноги, руки [3]), жаряться на сковородах, їх б'ють батогами, печуть розпеченим залізом (№ 98). Пекельна машина, подібна до косарки або-ж сіножатки, січе й ріже їх: „людина веретениться, крутиться, кров з неї льється, посічене, що нема де й голкою ткнуть, а живі й така-ж їх сила, що наче й краю нема. „Це така кара „за всякі гріхи, ті що божилися, крали, сварки в хаті та з сусідами заводили, дулі давали" (№ 1). У брудній одежі, засмальцьовані, замурзані, виконують вони в пеклі тяжку працю: „той землю вози, той копає, а той ще яку нечисту роботу роби" (№ 113); дехто тягає ґлід до пекла, на розпал очевидно (№ 13). Одна завмиральниця, переходючи через тогосвітній місточок, упала у пекло й бачила: „там так погано, чорно, поночі тільки сіріють люди, стіни пообвалювані, поколупані, мокрі, а борозняки так і лазять. А жінки — та пере, та щось шкребе, всі щось роблять, та такі худі, обірвані, аж страшно. Ба це входить якийсь чоловік і каже, а бачили що тут робиться? Це ще нічого, а ось загляньте сюди лишень, показує пальцем. Вона (завмиральниця) як стала на порозі та як глянула, то й обімліла. А там — не доведи Господи, що робиться. Чорний дим з вогнем перемішаний колотиться, і в ньому людей де не де видно, та всі сильно стогнуть, а сморід такий, що звичайна людина вмерла б від нього. Та вона добре й не роздивилася, тільки бачила, що недалеко з боку коло дверей купа жахаю й на ньому сиділа жінка, а коло неї два наче хлопчика, але такі страшні, чорні та вухаті, а зуби білі та довгі, аж позакручувались. То оден гаком за плече держить, а другий гадюку в вухо засиляє" (№ 1).

Це, так-би мовити, загальний вигляд пекла. Але наші перекази відзначають кари за певні вчинки. У пеклі над кожним грішником висить табличка з написом про гріх, як ми раз уже згадували; написи ті вільно читає всякий, навіть і неписьменний (№№ 1, 2), або-ж їх читає провідник [4]).

Хто у Бога не вірив — кипить у бочці смоли (№ 103); хто не молиться — того обливають кип'ячем (№ 7). Духівництво, що недбало ставилося до своїх обов'язків, качається по шию в болоті та їсть грязюку (№ 95); один піп попід самим раєм на смітнику „кабана гонить, а кабан ніяк не хоче йти, піп його гонить туди, а кабан сюди, то піп смикає, смикає його, а тоді кабан як повернеться до попа рилом та от-от укусить попа, той знов... гонить того кабана й ніяк дальше не пожене, все на одному місці крутиться" (№ 1). Двоє инших попів, теж, очевидячки, за якусь провину мучилися коло ватри: „молять ся з книжок тихо-тихо, тільки кричать: о Боже, Боже! — бо їм обом став страшний вогонь сипатись з рота, наче би ціле нутро їм горіло!" [5]). Гостро карається й порушення свята. За це на людину властиво й насилається завмирання, щоб вона побачила, як на тім світі погано тим, хто свята не шанує (№ 1). Завмиральницю її померлі діти привели „на дорогу, а на ній стоять густо-прегусто гострі ножі повбивані вістрем до гори. Ось тою дорогою, по тих ножах, треба вам, мамо, перейти, а то за се, що ви в неділю рано дещо робили — не святкували" [6]). Хто в неділю не ходив до церкви,

---

[1]) Етн. Зб., XIII, 65. [2]) Ibid., XXXI—XXXII, 422. [3]) Ibid.
[4]) Етн. Зб., XIII, 70. [5]) Ibid., XIII, 65.
[6]) Ibid., XIII, 64.

а вилежувався — той горить у вогні [1]). Хто в свято віє — тому на тім світі доведеться жар віяти: „Кидає лопатою жар угору. Вітер наносить жару йому за комір, сипле в лице, за пазуху. Він підскокує, верещить від болю, але ще упертіше провадить свою роботу“ (№ 112). Хто віє у свято, то полова летить прямо на той світ і засмічує річку, з якої п'ють діти (див. вище), та й райську річку засмічує теж (№ 1). Хто в свято молов табаку, той меле її й на тім світі [2]), а хто зерно по неділях молов — той „стоїт голий, держит на плечіх бесаг соли і горит в огни по саме плече“ [3]). За непошану до свята печуться у смолі, на гарячих шинах [4]). Хто не держав постів, тому нечисті не дають спокою: „возьмутъ за языкъ крючкомъ, прычеплять и повисять; потимъ обчеплять и у глибоку яму укинуть, а тоди горячимъ пискомъ загорнуть, и де винъ лыжить, тамъ саме высока могыла. Тоди уп'ять росковыряють могылу и выймуть его видтиля гострымы зализными вылами. Такъ его мучать цилый день и цилу ничь без перестанку“ [5]). Хто рибу їсть на кутю, перед тим вона смердить (№ 102). Ті дівчата, що в піст носили сережки та стрічки, сидять у льохах, „так побиваються, стражденні, а коло них такі страшні сидят чорні, зубаті, з пазурами, з рогами й протягають їм гадюки через вуха. На голові замість стрічок теж гадюки“ (№ 1). Ті, що танцювали — босі стоять на гвіздках [6]). Не залишені без кари й ті, хто неправдиво вірить в Бога. Штунда на тім світі „по під тином як вівці вилягли й усі дивляться в той тин і всі силкуються, щоб хоч у дірочку крізь тин подивиться... А янгол каже: це штунда, їх нігде не приймають“. Вони раді пристати хоч-би куди — але дарма (№ 1). Убивці варяться у смолі із знаряддям убивства (№ 2), а крім того, вони прийняли на себе всі гріхи убитого (№ 2). Перед злодіями лежить все те, що вони накрали (№ 96). Ті баби, що на цім світі зачіпали чужі півмітки, на тім світі плутаються в них № (18); хто вкрав мазницю — стоїть з мазницею, кутом, паляницею, хусткою, куркою, качаном капусти навіть, та иншим краденим добром. Нещасні благають власників (розуміється, уже померлих) взяти назад своє добро, а ті не хотять брати (№ 2).

Найменший гріх проти батьків зараховується на тім світі. Хто навіть немовлям ще бувши вкусив мати — то перед ним на тім світі лежить та рісочка м'яса (№ 103). Всі гріхи можна спокутувати, окрім убивства матери чи батька. Кулішева завмиральниця бачила чоловіка, що „гадъ руками зъ ями до ями носить, а черті остями ёго поганяють“. Провідник пояснює завмиральниці, що це — запеклий грішник, якому й покута не допомогла. Він був розбійником, убив навіть рідного батька з матір'ю. Довго не міг він знайти такого попа чи ченця, щоб одпустив гріхи — всі одмовлялись, а він їх убивав... Почувши про одного особливого попа, що навіть і в пеклі був, пішов до нього. Святий піп, на його запит, каже, що бачив душу того грішника в пеклі: вона носить руками з ями до ями гад. Щоб спокутувати гріхи, загадав він розбишаці ходити рано і ввечері до криниці, ротом носити воду й поливати дану йому яблуневу палицю. Як прийметься та суха палиця, як уродяться з неї яблука, то хай їх струсить, і як усі яблука попадають — то це визначатиме, що всі гріхи з його впали. Зминуло років трицять. Ішов той затворник гаєм, побачив яблуню з срібними яблучками, а двоє тільки золотих. Біля яблуні сидів старенний дід, ледве живий. Пізнав піп свого сповідальника й загадав йому трусити яблуню. І спали всі яблучка, окрім золотих, хоч як сильно трусив дерева колишній розбишака. „Оце ж“, каже, „твої два гріхи висять, що ти отця й матіръ убивъ“. Так і умер гайдамака той непрощенний „и мучитця отутъ (у пеклі)

---

[1]) Етн. Зб., XIII, 70. [2]) Чубинський, Труд. экспед., IV, 713.

[3]) Етн. Зб., XIII, 70. [4]) Ibid., XIII, 72.

[5]) П. Ивановъ, Жизнь и повѣрья крестьянъ Купянск. у. Харьк. губ. Сб. Харьк. Истор.-Филолог. О-ва, XVII, 87.

[6]) Этн. Обозр., 1894, II, 74.

вінъ гірше надъ усіхъ грішників, й ніколи не буде йому пільги. Усім буде колись пільга, а ёму не буде" [1]).

Перед хабарниками — лежать хабарі, що їх вони колись брали. Так бачили панського прикажчика, того, „що загадував на роботу ще за кріпацького права, і коли він приїде, та скаже на якого підлітка іти на роботу, та батькові і матері шкода свого сина, і щоб прикажчик сказав панові, що їхній син іще малий, вони давали хабаря йому: хто линтварь, хто смушок та полотно; а на тім світі прикажчик сидить, нагнувся, а у його на спині лежать ці всі хабарі, що брав на цім світі, і хабарі нагнули його аж до землі" (№ 35). Брехуни висять на стовпах за язики (№ 1), або-ж почеплені язиками за крюки [2]). Так само висять ті, що підслухували — за вухо (№ 1). Скупі їдять з помийниці (№ 70); на їхніх столах (див.) замість страви „змії лазять, і по плечіх, і по руках, і по голові. В мисці, замісто ковбас, гади лежять" (№ 98). Вони тяжко сумують (№ 98) і голодують (№ 25). Хто не подавав старцям, їздять верхи на кнурі (№ 89); столи їхні — порожні (№№ 1, 2, 35, 103). Їхню долю на тім світі образно описано в оповіданні Кулішевому. „Идемо... ажъ ходять воли въ такому спашу, що й рігъ невидно съ трави, а самі худі, худі, якъ дошка. А біля іхъ ходять воли по самій землі — ні травинки підъ ногами нема, да жиръ ажъ по землі тиліпаетця. Отъ дідъ (провідник *В. Б.*) і каже: „Оце", каже, „що худиі воли, то то багаті люде, що жили самі въ роскоші, а біднимъ не помагали; а ситиі воли, то то бідні люде, що одъ свого рота одиймали та старцямъ изъ послідпёго давали! Отъ же вони теперъ и ситі, й напоені, а тиі по роги въ спашу, та худі, якъ дошка" [3]). Сріблолюбці лежать пообкладані розпеченим золотом (№ 96); п'яниці мучаться в пекельному льосі: „Прийшли ми (завмиральниця та янгол *В. Б.*) ступенів три (вниз *В. Б.*), а янгол тупнув ногою й сказав: ідіть сюди за мною, й зараз відчинилися в землю двері й ми туди пішли. Зійшли трохи, а там великі стіни й поночі, а з сіней двері відчинено, а там світ тільки якийсь такий синій. А янгол каже до мене: дивіть ся ото, що протів дверей геть аж туда, то п'яниці... А ці п'яниці... в казанах киплять у горілці, а вона так горить синім вогнем, і таке там страшне робиться!" (№ 1).

Иншій завмиральниці апостол Петро показав її батька, п'яницю, на тім світі. Перед ним „стоїть стіл чорний і чорним застелено й на ньому сила пляшок з горілкою та винами" (№ 1). Хто ходив у корчму — той горить у вогні [4]).

Один завмиральник бачив ще лютішу кару за пияцтво та розпусту: він бачив „спіжову піч, а в тії печі вашка вогненна кєпінь, коло тої печі сидит черлений страшний дїдо, а в того дїда велика залїзна довбня. Тот чоловік, що мене водив, закликав на грішників та й каже: „Цес чоловік ме стояти на задї, та ме дивити си на страх и кару божу". — Я стою та дивлюси; с тої зелїзної печі верло чорно жінку, а тот дїдо черлений каже: „Иди, вибери собі кого хочеш в данець". — И вна прийшла и взела такого самого єк вна чорного і завела перед печі данець. Оден данець відданцувала, та й стала. Вітак хайнула попід плеча чоловіка, а тот черлений дїдо загнав їх довбнею у кєпінну пропасьть, аж загриміло та зашуміло за ними. Вітак з тої зелїзної печі викєнуло другу жінку, а тот черлений дїдо сказав знов, аби собі вибрала єкого чоловіка. Тая жінка вібрала собі чоловіка до даньцю, а він зі страху упав, а черлений дїдо каже до неї: „Ануко, бери другого, маєш в чім вібирати". Такі страшні танці тривають увесь час без перерви [5]). Курці й на тім світі палять люльки, сидючи у темних кімнатах, повних диму (№№ 1, 84, 112).

---

[1]) Куліш, Зап. о Южн. Руси, I, 306—311.
[2]) Этн. Обозр., 1894, II, 74.
[3]) Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 306.
[4]) Етн. Зб., XIII, 70. [5]) Ibid., 72—73.

Чоловіки, що б'ють своїх жінок, теж покарані: „Пішли вони (завмиральниця й провідник) до шкляних дверей, а по той бік дверей сидить жінка, а по цей бік чоловік стоїть на колінях та просить у неї прощенія за те, що він її на тім світі дуже бив та знущався“ (№ 35). Взагалі тих, що давали волю рукам, покарано тим, що вони повішані за руки на високих стовпах (№ 1). Немирні брати, що билися на цім світі, на тім світі перевернуті на собак, що весь час гризуться [1]). Хто позбавляв людей житла, виганяв з хати, той їздить на свинях (№ 93). Той чоловік, що взимку не пустив у хату подорожнього, горить у полум'ї між двома дубами й кричить: „Ой, пробі! укрийте мене, бо замерзну! Ось укрийте мене, бо замерзну!“ Провідник розповів: „Оце... той чоловік, що просився до ёго зімою въ хату подорожній; а на дворі була метелиця та хуртовина, а вінъ не пустивъ, дакъ той и змерзъ підъ тиномъ. Оце жъ теперъ вінъ горить у поломъі, а ёму ще здаетця, що холодно, и терпить вінъ таку муку, якъ той подорожній терпівъ одъ морозу“ [2]). Заховати гріха блуду та розпусти на тім світі ніяк не можна. Одна жінка „служила в батюшки .. то вона імела с нім грех во время деянія в Пасхе, — в ету ноч, і там (на тім світі, завмерши *В. Б.*) відала она ето дело і за ето сложенние так як головешка. Вона говорит: „шо ето такое“? А старик (провідник *В. Б.*) говорит: „ето ти лежиш з батюшкой“ (№ 2). Розпусниця „була прив'язана до жилїзної пирикладини за руки і за ноги, а під задницю огонь підпікав. Вона кричить там бідолашна ниблагим матом. Побачивши и мене (завмиральницю *В. Б.*), благала, щоб я пиридала її родичам, щоб вони молились за неї почаще, шоб поминали і шоб щедро роздавали бідним і нищим милостину“ [3]). За цей-же гріх — печуться на гарячих шинах у смолі [4]). Чоловік, що грішив з кумою — лежить з бочкою — це зветься „кумине ложе“ (№ 10). Покритки поприв'язувані кісьми до стовпів (№ 1). Особливо жорстокі кари за аборт, за витравлювання плоду. Такі жінки стоять у кривавому ставку й „держать у зубах діточок малюсеньких, пискляток“ і вони „будуть стоять, поки світа й сонця“ (№ 1). Вони „такі стражденні, що аж ни знають, де подіться. Та неде не дінуть ся: сіла б — не може, втікла б — теж не може, з'їла б, або закинула те немовлятко, щоб хоч в зубах не носить — теж не може“ (№ 1). „Тих, що дітей стравляють, не дожидаючи до родів, то на тім світі годують такими дітьми, і вони стоять у плаву і навкруги їх гад“ (№ 22). Діти, що загинули від аборту, на тім світі робляться живі, „тільки сліпі та чорні, як земля, а коли вмре їхня мати, то вона робиться така сліпа та чорна, а діти виздоровляють і робляться такі, як слід. Гріх з їх сходить на матір (№ 36). Инші оповідали, що такі жінки „на туом сьвіеті м'ясо тягае зубами, таке червоне. Здаеця вже поесць, оглянеця — і знов е“ (№ 2). За иншим варіянтом того-ж оповідання ці нещасні їдять собачинята й ніяк поїсти не можуть (№ 2). Покарано навіть за те, що жінка приспала дитину, себ-то за гріх несвідомий: такі жінки „сидять в огні по самі вуші, піджарюють їх як свиней нискребаних“ [5]). Непошана до старших і московська лайка теж люто караеться: в проваллі глибоченне болото з гноем, гаддям та нечистю, „а в ньому якісь такі чудні люди та пооброщувані, у тому болоті брохаються, все так наче хотять вилізти — й на одному місті, а очима так, сердешні, до світу тягнуть ся, а гад аж викручуеться поміж ними. А янгол мені каже: „це кацапи за те, що вони не шанують старшого й по московськи лаються в батька, в матір, то оце вони сюди заробили, а сонце праведне це все й чуло, а тепер їх одвернули на другій бік, щоб сонце більше їх не бачило, бо від ніх у сонця очі болять“ (№ 1). Навіть така невинна лайка, як „трястя“, на тім світі караеться жорстоко й жахливо: „стоїть селенний (sic) корінь і такий завбільшки, як може село. Зарощено в ньому бур'яном повище голови й повнісінько в ньому людей, такі жовті, зелені й так трясуть ся,

---

[1]) Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 306. [2]) Ibid., 307.
[3]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 422. [4]) Ibid., XIII, 72.
[5]) Ibid., XXXI—XXXII, 422.

аж зубами клямцають, а поміж ними ходять дівчата в білому й з довгими розчесаними кісьми, та ще й підросинюють тих людей. А янгол каже: „дивіться, оце ті люди, що лаються трастею, то отут їх трастя й трасе, й буде трасти поки світа й сонця“ (№ 1). Така безневинна річ, як умивання пахущим милом теж дарма не минає: винних на тім світі точать шкідники та різний гад (№ 22). Лиха кара тим, хто перечить проти волі Божої й призначеній від нього долі. Одна завмиральниця побачила на тім світі грішника „по поясъ у жару, такъ якъ горщикъ на припічку“. Цей нещасний, бувши ще живим, завмирав і на тім світі, між усякими муками, зайшов до діда якогось, що все в'язав лика до купи: „Оце одріже одъ жмутка два шматочки, та звяже до купи та й повісить на кілочку, одріже, звяже та й повісить на кілочку, „Дідусю!“ кажу, „що оце ви робите?“ — „Се“, каже, „я пари парую“. — „А моя жъ пара тутъ есть?“ — „Есть“, каже: „ось де“ та й звязавъ й повісивъ на кілочку. „Якъ же жъ мині пізнати свою пару?“ — „А ось якъ: якъ пійдешъ ти на святкахъ у корчму та заграють музики, то вона перша пійде въ танець, бо вона охоча до музикъ: ото жъ твоя й пара“. Парубок вирішує — оженитись тільки тоді з призначеною парою, коли вона буде йому до вподоби. — Так і сталось: у шинку він побачив призначену йому дружину, але не сподобалась йому вона. Узяв каменюку та й ударив її в голову, щоб убити й так уникнути судженого. Втік він з того села, ходив свататись, але всюди одмовляли. Нарешті він натрапив на одну дівчину, з якою й оженився. Пізніше він чує розмову своєї жінки з сусідкою, яка питала її, що то у неї за шрам поміж волоссям. Жінка одповіла, що то її якийсь парубійка у корчмі — чи впився, чи здурів — ударив камінем. Він-же слухав і догадавсь, що то та сама, яку Бог на тім світі звязав йому до пари. А тепер він мучиться на тім світі, що хотів зробити перекір волі Божій [1]). Та не тільки покарано в пеклі лихі вчинки, ба навіть легковажне життя: бачили на тім світі, в однім з відділів пекла, діда з бабою, „позабиралися за руки та таки так крутяться, як ото віхор... ще й приспівують: ‚ріж мене, рубай мене, печи мене, складай мене‘“. Св. Петро пояснив, що ці люди „нічого гарного в житті не зробили, а тільки крутились од шиньку до шиньку“ (№ 1). За непошану до святого хліба місять босими ногами бите скло по ямах (№ 71); хто кидав кусня собаці, той довіку на тім світі гонитиметься за собакою, щоб одібрати кусня (№ 1). Погано буде на тім світі відьмам (№№ 2, 85); ті, що очі недобрі мали, висять за око на палі (№ 1). Мучиться й той, хто помер од дання. В окремій кімнаті тогосвітнього будинку завмиральниця бачила жінку, „в неї тіло проти серця роздвоїлося, наче ото одчинилося, і під самісіньким серцем сидить здоровенна жаба, як ото літом перед дощем, і так на мене дивиться. А та жінка до мене каже: „ти щаслива, ти ще вернешся до своїх дітей, а я вже не вернуся; як бе були з мене витягли оцю жабу, то я була б ще з діточками прожила, а то дала мені дання характерниця, і ніхто мене від нього не відратував, а тепер я мушу сидіть з цею жабою“ (№ 1). Хто відбирав молоко від корів, то „сидять і у їх з рота льєця молоко, і стоїть бочка з молоком, в котрій вони купаються“ (№ 68), вони ввесь час п'ють там молоко (№ 10); те-ж буде й тим, хто розводив молоко водою й продавав так (№ 10). Нечепурні господині, що після поминок посуду не миють, покарані тим, що посуд той і на тім світі перед ними стоїть (№ 95). Є в українському пеклі муки типу Сизифових і Танталових. „Там єден дядько все гонить

[1]) Куліш, Зап. о Южн. Руси, I, 308—309. Пор. неуспішне прагнення уникнути призначеної від Бога долі в галицькій казці — Аѳанасьевъ, Поэт. воззр. слав. на природу, III, 373—374: козак бачить у лісі св. Миколая, що в'язав лико — долю; латишську казку № 5 у Сб. Этн. Матер., изд. при Дашк. Этн. Музеѣ, т. II, с. 9, Ѳ. Бривземніакса; також биліну про Святогора, якого Микула посилає до дивної кузні, де кується доля. Святогор намагається убити свою суджену, але потім, як і Кулішів хлопець, одружується з нею і пізнає ту рану, якої він завдав. — Рыбниковъ, I, (40—41) (цитую за Аѳанасьевымъ, l. c.).

голуби в таку кучку, а в туой кучьце і с того боку дірка, і с того. То як вуон вжене їх з єдного боку, то вони в други вилетят. Да так і ганяє їх. То вона (завмиральниця *В. Б.*) йому каже: „ото, дядьку, муой голубец, ти б узяв да єдну дірку заткнув, то б вони не летали". А вуон каже: „он йди, куди йдеш" (№ 2). Инші засипають безодню землею (№ 101). „Идемо", каже, „дальшъ, коли жъ лежить чоловікъ коло криниці: тече ёму рівчакъ черезъ ротъ, а він кричить: „Пробі! дайте напитьця! пробі! дайте напитьця!" Дід (провідник *В. Б.*) й каже: „Сей", каже, „не давъ чоловікові въ жнива води напитьця. Жавъ вінъ на ниві, ажъ иде старчикъ дорогою, а жара велика, Спасівська. „Ой", каже, „чоловіче добрий! дай, ради Христа, води напитьця!" А вінъ ёму: „Оце ж для тебе вивізъ! Виллю на ниву, а не дамъ такому дармоїду, якъ ти!" То отъ, теперъ ёму рівчакъ черезъ горло біжить, а він ще пить просить, й до віку вічного буде ёму такъ жарко да тяжко, якъ тому старцеві, що йшовъ дорогою" [1]). Серед инших тяжких мук на тім світі бачили яму, повну гаддя. Там „простелено ганчірочку, й коло неї стоїть навколішки дві жінки й Богу моляться, а дід (провідник *В. Б.*) каже: „це такі нещасні, що луче не дивись на ніх", а вони чорні та темні" (№ 1).

В оповіданнях про пекельні муки, між иншим, трапляються моменти й епізоди виразного класового характеру. От, наприклад, доля панів на тім світі:

„Кімната, Господи, яка прехороша, а вазонів така сила, та цвітуть наче на грядці; а по середині теї кімнати висять ліжка на тонесеньких ниточках, і в тих ліжках на м'яких подушках лежать якісь пани і так гарно сплять, аж повринали в пух і шовковими ковдрами повкривані... „Хто ці люди, що оце так гарно сплять?" ... — Це пани; вони сплять і байдуже собі, що вони ні сьогодні — взавтра впадуть, бо ці ниточки тоненькі небезпечні, а як увірвуться, то полетять отуди — показує пальцем на діл — і їм там буде горе... а там таке селенне та глибоке провалля, а з нього вогонь такий чорний з сажою викручується, от-от аж до нас язики вогненні достануть, й грішники, не доведи Господи, як стражденні плачуть та стогнуть. Як ото на сахарні в казанах кликоче та реве, так і вони. А ліжка над самим проваллям висять, а в тому проваллі нечистих аж кишить: рогаті, вухаті, хвостаті та зубаті, з саблями, вилами, гаками, опценьками та усяким приладдям" (№ 1).

В пеклі-ж бачили навіть ще живого осавула (№ 1), войта — якщо вони не покаються, їхнє місце довіку там. Бачила завмиральниця, як вони у величезному казані, повному крови, стоять в ній по пахви голі й хвольоськають батогами та кричать на собак, а собаки ту кров хлепчуть. Вони „сильно обиждають людей; як тільки хто хоч трошки провиниться перед паном, то вони зараз тягли ту бідну людину до пана й били різками, аж кров лилася. Ото вони тілько крови наточили з людей. А собаки — це їхні пани" (№ 1). Ще виразніше виступає класовий момент в оповіданнях завмиральників останнього, пореволюційного часу. Так, на тому світі бачать убитих комсомольців, бандитів, партизан — і в залежності від соціяльного стану завмиральника чи тих кіл, що перекази його формують, так-би мовити, редагують, по-різному переповідають про їхню долю. За одними переказами вони спасенні, убитий повстанець „перед таким столом седить — шо б только душа не хотіла, то там есьць на том столі — разних закусок, випивка, вишнівка", але-ж тільки йому не обмили голову, як ховали, то він сидить трохи оддалік" (№ 2). За иншими-ж, „тей комсомолець у гразі там седит, на том сьвіті і кідаєця гразею. А як хто йде проз його, то вуон каже, щоб його перехристили, шоб йому трошки полекшало од грєхов" (№ 2). Тут виразно видно протилежну соціяльну природу тих груп, в яких зформувалися ці перекази. В жахливих пекельних баюрах жорстокі пани п'ють кров — ту кров, що вони пили й на цім світі (№ 1), душа куркуля вічно блукає між тим і цим світом, ніде не знаходючи собі спокою

[1]) Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 307.

й пристановища (№ 2). Загалом кажучи, муки пекельні такі страшні, що краще хай на цьому світі черви половину людини з'їдять, як на тім світі терпіти муку (№ 2).

І в цій жахливій юдолі нелюдської муки відбуваються справжні трагічні епізоди, які тільки може уявити собі примітивна думка. От один завмиральник бачить, як з пекельної безодні вилетів янгол, держучи цибулину за степір'я.

„А за цю цибульку держиться старенька бабуся, а до теї бабусі начіплялося багато жінок, та за плахту держиться, та за сорочку, за ноги, а ті вже за цих жінок, і така кетяха начіплялося. І от-от витягне на верх, а ця старенька, що за цибулю держалась, оглянулась та до тих жінок: „а ви чого начіплялись, це моя цибуля". Та цибулька одірвалась, та й полетіли всі назад в те огнище (sic), а в янгола тілько степір'я залишилося в руці". На запитання, що це таке, було пояснено: „ця жінка дуже грішна й ніколи нічого бідним не давала, а янгол її пожалів і найшов ту цибульку, що коли вона полола грядку, а старчиха дуже просила й не відходила від неї, то вона з пересердя й кинула оцю цибульку, а ті жінки, що ото були начіплялися до неї, то вони кожна робили що-небудь коло цибулі: та грядку копала, та сіяла, а та полола, й їх за собою поволокла" (№ 1). Трохи инакший варіянт цього-ж оповідання знаходимо у Куліша[1]). Ця пригода часом звязується з ім'ям матери апостола Петра[2]). Мотив цей, як пізніше побачимо, досить поширений у народніх легендах, опрацьований у піснях.

За иншими записами справа з спасінням грішниці кінчається не так трагічно. За переказом Н. К. Дмитрука завмиральниця бачила, „хто крепко загрішив, то тиє вже праведниє давали іс цибулі тиє листочки і перетягались. От например, як одна мати, то вона мала хрещеного сина. Ну, й вуон йой передавав (син був праведний, а вона — грішна *В. Б.*), вуон йє прамо з того пекла витягає її пер'єм (степір'ям *В. Б.*) і витяг вже є" (№ 2).

Дехто з завмиральників коло пекельного провалля бачив „дві труби, одна здоровенна, а друга трошки менша". Завмиральник підбігає до них, „та смик, смик ту меншу трубу, а її й з місця не здвигнуть; та й питають: що вже це за труба, на неї аж страшно дивиться, а той відповів: це ті труби, що на страшний суд будуть трубити, щоб розбудить живих і мертвих" (№ 1).

Що-до тривалости муки в пеклі, то більшість переказів висловлюється за те, що вона — безконечна. Але є деякі доводи за те, що навіть і пекельній муці кінець колись надходить. Так одну жінку янгол привів

„до пропасці і до вогню. І прийшли до закритих печей, де огонь горит й шумує. Єдин янгол очинив печ і вихватив головешку й дмухнув на є і мрашна шепоха (білий попіл) злетіла. З тої головешки став чистий чоловек. Цей чоловек був в пеклі сорок роков а вуон до сорока роков свої гріхи сдав і через те вуон вийшов з пекла. А коли вилез вуон з пекла, то пошов у рай" (№ 2).

Друга завмиральниця бачила спасеного з пекла грішника в раю і спитала Бога, як це могло статися. Бог одказав, що того грішника завсіди поминали, а тому він і спасся від муки[3]). Другому грішникові сам Бог сказав вийти з пекла — „тамъ биля садочка дитки граюця яблучками, такъ воны й тоби дадуть" — і він перейшов так до раю[4]).

---

[1]) Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 307—308.

[2]) Етн. Зб., XIII, 101; Стрижевський, Сб. Малорос. сказокъ. К., 1905 (відб. з Кіев. Стар.), 13—14. Про це-ж — див. нижче.

[3]) Этн. Об., 1894, II, 74. [4]) Ibid.

Споглядаючи ці муки, завмиральники пригадують і свої гріхи, мучаться душею й каються; часом їм показують їхнє місце в пеклі, якщо вони не змінять свого життя (№№ 1, 2, 19, 60, 68). Все життя їхнє з гріхами проноситься перед ними (№ 2) і вони „дріжать, як лист на дереві“ (№ 2, Гнатюк [1])); просять Бога помилувати їх [2]). Часом дияволи намагалися взяти на муки й завмиральників, але Бог чи провідник одзволяв їх і закликав до покаяння (№№ 2, 97). Муки завмиральникові вимагають і грішники в пеклі [3]). Провідник часом говорить завмиральникові, що йому ще рано померти, бо у нього є неспокутувані гріхи. Хто, не зважаючи на таке попередження, оживши, гріхів не спокутує, того по смерті жде лиха доля; одного завмиральника провідник завів

„до малої ніби церковці. В тій церковці була дєра в помості, а з тої дєри вийшла панна і каже до мене: „чоловіче: єк не зпокутуєш свої гріхи, то я тебе візьму на сім день до себе на спокуту“. Завмиральник страшенно перелякався і сказав, що неодмінно всі гріхи спокутує [4]).

В одному випадкові од неминучої муки спасає завмиральника покійна сестра, що приходить до хати з муками, куди попав завмиральник, в образі зірниці, перетворюється на людину, бере брата „на плечі і понесла сьвітами. По дорозі бачив він усяких людей, що робили свої роботи. Чим хто займався на сім сьвіті, таке діло він і на тамтім робив: орали, косили, писали, судили, міряли землю і т. д.“ [5]). Завмиральники на тім світі бачать долю не тільки мертвих, але й живих людей (№№ 1, 2, Дудицький-Лишень [6]). За деякими переказами завмиральники не почутливі до пекельних мук; хоч вони й жахаються того вогню, але він не пече, навіть одяг на них не горить (№ 33, Васильєв [7])).

В одному випадкові вогонь не пік завмиральниці через те, що, як каже їй померла сестра: „якъ бы ты була мертва, то твоя бъ сорочка згорила, — а тоби уже на цимъ свити серце спекла маркурія та ценопрія (а меня этими лѣкарствами лѣчили)“ [8]). Отже в цьому разі причина непочутливости до пекельного вогню — суто механічна.

Окрім певного, призначеного здебільшого навіки стану, пекла чи раю, в наших переказах є ще натяки й на третій стан — себ-то на чистилище. Так, одна завмиральниця, побувавши в пеклі, вийшла з провідником на степ.

„Там росла трава і кой де кущики терну, а дерев ніяких не видно ніде. Там було ні темно, ні ясно, а так, як ранком до схід сонця. Там я побачила багато дітвори, кишать, як комашня. Дід каже мені: Се нехрещені діти, котрі родились і їх ни поспіли охристить, або родитилі їх ни хотіли христить

---

[1]) Етн. Зб., XIII, 65. [2]) Ibid., 72, 73.

[3]) Ibid., 72—73; Чуб., Тр. эксп., IV; Куліш, Зап. о Ю. Р., I, 308—309; Етн. Зб., XIII, 65. [4]) Ibid., 70.

[5]) Етн. Зб., XIII, 66. [6]) Черниг. Кал. 1892, 145.

[7]) Этн. Обозр., 1890, V, 144.

[8]) Кіев. Стар., 1804, X, 492. За поясніннням В. Милорадовича — цинобрія та меркурія (ртуть) — типові нар. ліки проти lues'у. „Народная медицина въ Лубенскомъ у. Полтав. губ.“. К., 1902, с. 88. Це — окр. відбиток з „Кіевск. Стар.“.

скоро, все одкладали на далї, поки дождались, шо дитина умерла. Так отцї дїти і в рай ни попали і в ад ни попали, так що вони зараз обитають між адом і райом“ [1]).

У такому-ж стані „ни въ раю, ни въ пеклѣ“ бачили на тім світі пана [2]), куркуля (№ 2).

До оповідань завмиральників про той світ часом додається ще довгих переказів про пригоди душі після того, як її повернуто на цей світ. Ці епізоди безпосереднього звязку з тогосвітніми візіями не мають, а тому ми їх і залишили по-за нашим дослідом.

Приклади таких „додаткових“ оповідань маємо у записах С. М. Терещенкової (див. далі переказ С. Рябоненкової).

Ми переказали вище зміст українських оповідань завмиральників. Коли ми звернемося до українських вірувань про загробне життя та потойбічний світ, то побачимо, що наші оповідання органічно з ними пов'язані, хоч вірування ті існують в народі начеб-то без усякого видимого звязку з зазначеними переказами.

Цілком припустима річ, що оповідання завмиральників, поширюючись, зрештою могли розбиватися на окремі вірування, які жили вже сами собою, не потрібуючи звязків з переказами про завмирання, як необхідної до себе передмови. Але з другого боку галюцинація хорої людини, безперечно, формувалася підо впливом тих окремих вірувань, які битували в оточенні даної людини. Отож так і повстав той circulus vitiosus, що його відзначив був іще Тейлор: „людина вірила в те, що бачила, і бачила те, в що вірила“ [3]). В етнографічних матеріялах дуже часто можна натрапити на такі оповідання, які змістом не різняться від переказів завмиральників, але навіть і не згадують про самий факт завмирання. Наведемо для прикладу одне таке оповідання:

„Померлі душі позапирані у такії комнати, що нема вікон, а тільки одні двері, а по стїнах лавочки з самого низу у округи до самого потолоку. Которі дуже грішнії, ті на низу, которі не дуже грішні, ті на найвисшій лавцї. Душа повіз душу сидить; одно повіз одного. І просит Господа: Кончай, Господи, скоріше сьвіт. І скакують з лавки і бють долоньми двері: Кончай, Господи, сьвіт. Доки ми будемо тут сидїть. Увірилось уже нам. Кончай сьвіт. А як кончиш, так куди осудиш, там ми і будемо. — І бють у двері, бють, поки і долонї у їх поболять, тодї упять на на свої міста сїдають. Посидять год, два, що долонї перестануть болїть, вони знов до дверий, у двері опять бють. Кончай, Господи, сьвіт. А Бог каже: Ждїть время! — Бють і бють і по сї пори. Як у кого єсть дїти, чи хто, що із гріха скупають, нанима панахиду, медку купить попити, так тодї з низкої лавочки душа скочила на вищу, а скупив, то ще на вищу. І сидять так. А одна душа і засьміялась. Чого-ж ти засьміяла ся, друга пита. — А з того, що мене родитель мій із гріха скупить. І поки скупить, поки на верхню поличечку доскакає. До страшного суда будуть там сидїть, а перед страшним судом випустить Бог їх і тодї зберуть ця кісточка до кісточки, і шкуру Господь натягне і стануть вони людьми і усї у сорока лїт. Як Спаситель ішов у 40 лїт на муку, так і вони усї будуть 40-лїтнї. Ні старшого, нї меншого не буде, а усї будуть рівнії. І усякий хоч грамотний, хоч не грамотний,

---

[1]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 422. [2]) Черн. Кал. 1892, 145.

[3]) Тэйлоръ, Первоб. культура, II, 117; пор. T. Achelis, Die Extase in ihre kulturellen Bedeutung, Berlin, 1902, 154.

бачитиме, що він тут надїлав. А тодї вже страшний суд буде. Забере Бог у правую руку праведних, а лївую неправедних. І тодї праведні підуть на небеса, а ті у бездну у вічню, лукавому знущаться. Що він знатиме, то він і буде з ними робить. Ті, що на небеса пішли, ті по церковному запіли, а ті заревли по бугаєчому, заняли їх чорти мечами і пігнали у саме пекло, у угонь і смолу" [1]).

Отож звернувшись до вірувань, побачимо в них наявні трохи чи не всі головні мотиви наведених переказів. Так, маємо досить багато свідчень про провідника по тім світі — ним буває святий понеділок [2]) в образі старого діда, св. п'ятниця [3]), або янгол [4]); про море на межі світів (Чуб., I, 1), про митарства [5]). На тих митарствах, як і в наших оповіданнях, душу питають про гріхи; у янгола, що жив на землі з чоловіком, є книжка, де списані добрі діла померлого, а у диявола — двацять книжок з гріхами. „На однім митарстві питають про душогубство; на другім про блуд; на третім — за гріх проти батька, неньки; на четвертім про злодійство, а далі про всякі інчі гріхи. На кожнім митарстві диявол вичитує, чим душа грішна, а анголи про добрі діла" (Я. Новицький. Дух. міръ въ представл. малор. нар., Екатеринославъ, 1912, 9—10). Згадується й хисткий місточок [6]). Так само подибуємо в окремих віруваннях подібні уявління про рай як садок [7]), куди завмиральник пролізає через маленьку дірочку (Етн. Зб., XXXI—XXXII, 389); там укупі з Христом та Богородицею раюють праведники, грає музика й співають дивні пташки [8]). Поруч з тим уявляють рай як кімнати [9]). Зареєстровано вірування і про Давидів дім [10]), куди летять душі по смерті. Він міститься у Єрусалимі земному. Коло нього — чотири криниці, звідки розходиться вода по всім світі [11]). В останньому віруванні відчувається звязок з уявлінням про райські криниці.

Окремі вірування говорять мало не в тих самих висловах про столи, повні усякої їжі, наготованої для праведних у раю. На столах цих, як ми вже знаємо з наших оповідань — лежить подана чи від самого

---

[1]) Етноґрафічний збірник, XIV, 278. Також див. Я. Новицький, Дух. представл. малор. нар., 9—10; Етн. Зб., XIII, 69—70. Пор. вищенаведені перекази завмиральників, що старих на тім світі немає — всі душі мають по 30 років, а також запис Н. Дмитрука, що всі душі на тім світі сидять на полицях.

[2]) Этн. Об., 1890, V, 149; ib., 1892, IV, 161. Драгомановъ, Малор. пред., 36. П. Іванов, Сб. Харк. Ист.-Фил. О-ва, XVII, 9.

[3]) Драгомановъ, о. с., 38; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 326.

[4]) Я. Новицький, Дух. міръ..., 8—9. За процитованим повідомленням Я. Новицького, померлу душу проважає троє: два янголи, з яких один той, що жив на землі, а другий — що вийняв душу, і диявіл (пор. вище звістку про двох провідників на той світ).

[5]) П. Іванов, Сб. Харк. И.-Ф. О-ва, XVIII, 249, 252; Бабенко, Этн. оч. 104; М. Васильевъ и Сумцовъ, Антропоморф. въ вѣр. укр. нар., Этногр. Об., 1892, IV, 161; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 396. Я. Новицкій, о. с, 7 й дд.

[6]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 230; ibid., V, 163.

[7]) Чуб., Тр. Экспед., I, 195; П. Ивановъ, о. с., XVIII, 254; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 261, 353, 354, 368, 386. [8]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 261.

[9]) П. Ивановъ, о. с., XVIII, 254; Я. Новицкій, о. с., 9.

[10]) Б. Гринченко, Изъ устъ народа, 29. Чуб., I, 148.

[11]) Драгомановъ, о. с., 99.

мерця, чи за нього від близьких — милостина, поминальні обіди, що особливу вагу мають для праведників на тім світі [1]). У скупих на столах, як і в наведених вище переказах, тільки те, що вони кинули старцеві з пересердя, і, таким чином, зробили добре діло, не бажаючи того [2]), а то так і овсі пусті [3]). Запис у Драгоманівській збірці згадує ще про ліжка для праведних [4]). Душі померлих живляться парою від хліба [5]), причому як-раз особливе значіння має пара від хліба, печеного для панахиди. Як виймають хліб з печи, то треба його полити трохи водою холодною — ото тільки й прохолоди грішникам у пеклі на тім світі [6]). За иншими записами душі на тім світі завдовольняються з самого виду страви [7]). Існує вірування і про тогосвітню гору [8]), хоч часом про неї оповідають в инакшій концепції: гору ту вимісили жінки, поки Мусій ходив по заповіді. Всі жінки, які не розродились на цьому світі і померли, лазять по ній доти, поки не розродяться. Так вони повинні робити стільки раз, скільки у них малось бути дітей [9]). Так як і наші оповідання, окремі вірування одноголосно стверджують, що стяті нігті потрібні мерцеві на тім світі, а саме щоб легше ходити по митарствах, огребатись від черви, вибиратися з пекельної безодні. Для того ті нігті й кладуть небіжчикові у труну [10]). Душі на тім світі згруповані по віку [11]). Немитому покійникові йти на той світ погано, як про це свідчать і наведені перекази [12]). Йому потрібна там свічка, і, якщо не дати її, то він вертається по неї [13]). Перекази завмиральників пояснюють, на що йому та свічка — без неї йому там темно. Коралів не можна одягати на покійницю, бо вони на тім світі печуть [14]). Не можна також ховати мерця в чужій одежі, бо власник на тім світі може її одібрати [15]) (пор. з оповіданням завмиральниці, у якої пані одібрала подаровані панчішки — див. вище). З инших вірувань, що стосуються до похоронного ритуалу й за них переповідається у візіях летаргиків, треба ще згадати погляд, що подушки взагалі затримують смерть і не полегшують її, бо на подушках мають „гріх“ [16]). Отже, щоб полегшити смерть — краще покласти

---

[1]) П. Ивановъ, о. с., XVII, 107; ibid., XVIII, 253 (певна частина поставленого обіду йде за душу того, хто ставить). Манжура, Сказки и пр., 155; М. Васильевъ и Н. Сумцовъ, Этн. Об., 1892, IV, 161; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 368; Я. Новицкій, о. с., 9. Мат. до у.-р. етнол., XIX—XX, 201.

[2]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 354. [3]) Ibid., 368.

[4]) Драгомановъ, op. cit., 38.

[5]) Б. Гринченко, Изъ устъ нар., 29; П. Ивановъ, op. cit., XVII, 107—108; ibid., XVIII, 252; Я. Новицкій, op. cit., 7—8.

[6]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 325—326; пор. вірування, зареєстроване в Галичині, що коли дерево (дрова) в огні сичать, то це грішні душі на тім світі покутують гріхи — Етн. Зб. V, 167 [7]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 368.

[8]) Шейковскій, Бытъ подолянъ, II, 24. Аѳанасьевъ, Поэт. воззр., I, 120.

[9]) Манжура, Сказки, 141.

[10]) П. Ивановъ, о. с., XVIII, 249. Аѳанасьевъ, Поэт. воззр., I, 120.

[11]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 353—354. [12]) Ibid., 329. [13]) Ibid., 346.

[14]) Ibid., 300, 310. [15]) Ивановъ, Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва, XVIII, 253.

[16]) Манжура, о. с., 159; так. див. Етн. Зб., XXXI—XXXII, 212, 365, 372.

хорого на землю [1]). Кажуть іще, що хто на подушці помре, то гнитиме в гробі [2]).

Те, що ми вже знаємо з оповідань завмиральників про дітей на тім світі, повторюють і окремі вірування. Дітям на тім світі дуже добре; не треба за ними плакати, бо вони в раю [3]). Всі діти до 7 років робляться янголами [4]); нехрещені діти містяться в раю окремо, а ненароджені, хоч і перебувають там, але мають нечистий, брудний вигляд [5]). Бог наділяє дітей на тім світі яблуками, якщо тільки їх матері не їли до Спаса цих овочів [6]). Непідперезані діти не зможуть вдержати на тім світі дане їм яблуко: покладуть за пазуху, а воно випаде [7]). Що-до ближчих стосунків з душами померлих на тім світі, то вірування, між иншим, кажуть, що рідних не побачиш, а тільки хрещеників [8]), які взагалі можуть прислужитися до того, щоб спастися від пекельних мук [9]) (порівняти епізоди з спасінням од пекла за допомогою хрещеника в оповіданнях завмиральника). За иншими переказами — померлі діти виходять на тім світі родичам своїм назустріч [10]).

Уявління про пекло в основних рисах тотожні з нашими оповіданнями. Це — провалля з вогнем, де киплять у смолі грішники [11]); в котлах шкварять їх доти, поки не залишиться самої вишкварки; тоді диявіл кидає її на землю, поливає водою, — і грішник знову оживає, і страшна мука починається знову. Грішник намагається втекти, але диявіл наганяє його [12]). Карають там уже за відомим з оповідань завмиральників принципом: чим согрішив, тим і покараний [13]). „Душі душогубів, блудників, злодіїв і за гріх проти матері рідко випускають з кігтів лукаві. Будуть там душі сидіть до страшного суда, або поки хто з родичів не одмоле гріхів“ [14]). Тяжка кара убійникам — хлещуть від суботи до суботи кров убитих [15]), за блуд дияволи перепилюють тіло і знущаються [16]); жінки, що уникали всякими способами материнства, їдять ненароджені діти [17]); їдять цілий тиждень, а в неділю дитина знов оживає

---

[1]) Бабенко, Этногр. оч., 103; П. Ивановъ, Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва, XVIII, 248—249; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 393.

[2]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 205. Вірування про те, що на „пір'ї“ тяжко вмирати — див. у Чубинського, Тр. Эсп., IV, 699.

[3]) Ibid., XXXI—XXXII, 353; ibid., V, 186. [4]) Ibid., 349.

[5]) П. Ивановъ, о. с., 246.

[6]) П. Ивановъ, о. с., XVII, 173; XVIII, 253; М. Васильевъ и Н. Сумцовъ, Этн. Обозр., 1892, IV, 161.

[7]) П. Ивановъ, Сб. Харьк. И.-Ф. О-ва, XVIII, 253; Чубинскій, Тр. Экспед., IV, 700. [8]) Манжура, Сказки, 155.

[9]) Драгомановъ, о. с., 22. [10]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 354.

[11]) П. Ивановъ, о. с. XVIII, 254; Етн. Зб., XXXI—XXXII, 260, 287, 386; Мат. до укр.-руськ. етнол., XIX—XX, 201. В пеклі такий страшний вогонь, що одна пані, доїхавши за 7 миль до нього, мусіла вернутись (ibid.).

[12]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 368.

[13]) Ibid., 259; Шейковскій, Бытъ Подолянъ, I, в. 2, 42.

[14]) Я. Новицкій, Дух. міръ..., 10.

[15]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 260. [16]) Ibid., 353. [17]) Ibid., 231, 260.

і нещасна мати знов повинна її їсти [1]). Є кара за порушення п'ятниці [2]); як і в наших оповіданнях, злодії радніші повернути крадене власникам — але безуспішно [3]). Лихо й скорботи, перенесені на цім світі, зменшують кару там [4]). Мука в пеклі за деякими віруваннями не безконечна: родичі можуть одмолити гріхи померлого [5]). За записом Я. Новицького, тепер у пеклі нікого немає, бо Христос випустив усі душі звідти, воскресши; залишився там сидіти сам Юда: „Сидить, кажуть, окаянний Іуда, у пеклі, на дверях, і все трусе тією калиткою з грішми, що продав Христа" [6]). За цитованим записом Я. Новицького, гріхи людські стоятимуть перед людиною і на Страшнім Суді: „Хто коней крав, — стоятиме перед ним цілий табун. Буде він водить їх та вертати хазяїнам, а ті скажуть: На що вони тепер нам: багатій сам". Хто кому мішок борошна не віддав — буде носить в зубах і просить: „візьми". „На що воно мені, отвіте той, що позичав, — носи, коли треба" [7]).

Оповідання типу „Петрової матери" (про жінку-грішницю, що її спитується витягти з пекла праведний син, родич, хрещеник і т. д. на цибулячому степір'ї) трапляється часто, окремо в легендах [8]) (див. нижче). У Шейковського ми натрапляємо на вірування, що має безперечний звязок з переказами наведеного типу: як позичиш голку, то повертай її з ниткою, щоб було на чому вилізти з пекла [9]). Шейковський тлумачить це вірування як мітологізовану „полезность" — мовляв, голка з ниткою не так скоро загубиться, отже для того й рекомендується просилити нитку в голку. А щоб гарантувати виконання цієї суто практичної поради, натякнуто на пекло [10]). Ми гадаємо, що легше з'ясувати це вірування в звязку з наведеними оповіданнями. Бог милосердий до грішних без кінця і ладен помилувати людину від пекла навіть тоді, коли у неї незначне добре діло знайдеться — цибулинка яка, старцеві подана, чи що. Розуміється, що навіть і нитка своя, просилена в чужу голку, може стати за привід до спасіння з пекла. Так само не практичною корисністю, а звязком з переказами про той світ, треба пояснити й инше вірування, наведене у того-ж-таки Шейковського: коли вибирають з печи хліб, то треба кинути тріску чи поліно, щоб було на чому вилізти з пекла [11]). Це вірування, очевидно, звязане з переказами про благенький хисткий місточок, що його треба перейти на тім світі; кидають тріски чи поліна на те, щоб потім скористуватися з них, переходячи через той

---

[1]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 352; пор. вірування зареєстроване в Галичині, що безплідних жінок на небо не приймають (Етн. Зб., V, 179). Дотична до сюжету про неплідних жінок праця В. Гнатюка „Пісня про неплідну матір і ненароджені діти". Львів, 1919.

[2]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 377; Аѳанасьевъ, Поэт. воззр., III, 232 й дд.

[3]) Ibid., 368; Шейковскій, Бытъ подолянъ, I, в. 2, 42.

[4]) Пам. Стар. Рус. Литер. Изд. Кушел.-Безбородка, I, 110.

[5]) Я. Новицкій, Дух. міръ..., 10. [6]) Ibid. [7]) Ibid., o. c., 10.

[8]) Нпр., Етн. Зб., XXXI—XXXII, 218—219. Див. далі.

[9]) Шейковскій. Бытъ подолянъ, I, в. 2, 41. Подібні-ж укр. вірув. — див. Етн. Зб., XXXI—XXXII, 329, 330. [10]) Ibid., 46. [11]) Ibid., 41.

місток. Великоруси, напр., кладуть своїм покійникам з цією метою під голови кілька скипок од гроба [1]). Практична користь од того, що голку легше зберегти на нитці, або що краще мати завсіди сухе поліно на розпал така очевидна й елементарна, що навдаку їх треба було мітологізувати. Кінець-кінцем, що-до голки, то сам Шейковський схиляється, що тут не в „полезности" справа [2]).

До наведених вірувань про той світ додамо ще, що пекло, на думку українського простолюду, міститься на заході [3]), що той світ людина бачить уже, коли починає конати, але їй не можна говорити, що вона бачить [4]). (Пор. заборону летаргикам розповідати, що вони бачили там).

Так окремі вірування доповнюють оповідання летаргиків. Вірування й перекази ці тісно звязані і легко можуть стати взаємними одне для одного джерелами.

Звернувшись тепер до українських казок та легенд, ми й там знайдемо аналогічні мотиви. Обмежмося тут найголовнішими спільними моментами: провідник по тому світу [5]); мандрівник на той світ перепливає воду, річку, море межу світів [6]); часом при тому він зустрічає різні муки, що їх потім пояснює сам Бог на тім світі [7]). Згадується в легендах також і хисткий місточок, гострий як бритва [8]), або-ж як скляна кладка [9]). Рай за легендами оточено мурами [10]), як і за деякими з наведених оповідань. Знає казковий матеріял і рай як будинок [11]), чи сад [12]). Подібно до вище наведених оповідань говориться в легендах про райські пахощі [13]). Так само натрапимо ми тут і на опис столів, повних перед щедрими й порожніх перед скупими [14]); є навіть такий деталь, як наявність на столах скупих випадково поданої пожертви (шматок чи цибулинка, кинута вбогому) [15]). Легенди згадують і про джерело води в раю для праведних — колодязь, ясне сяйво сонця, чудові співи птахів для праведних і щедрих [16]). Мандрівник вкушає небесної їжі [17]). Їжа ця — не матеріяльна, пара, дим, солодкий і пожиточний [18]); або-ж як і має матеріяльний вигляд, то не зменшується, хоч-би скільки її їсти [19]). Так само одноголосно з нашими пе-

---

[1]) А. Соболевъ, Загробный міръ по др.-рус. предст., 116.

[2]) Шейковскій, ibid.

[3]) Ивановъ, о. с., Сб. Харьк. Ист.-Фил. О-ва, XVIII, 254.

[4]) Етн. Зб., XXXI—XXXII, 259.

[5]) Ibid., XIII, 69. 77. Живая Старина. 1902, III—IV, 464; Стрижевскій, Малор. сказки, 9. [6]) Ibid., 69. 77. М. Левченко, Подільські казки. В.У.А.Н. 1929, 96.

[7]) Ibid., 67—69 й дд.; Чуб., II. 13; Гринченко, Изъ устъ народа, 191—192; Филолог. Записки, 1870. IV, 5; Етн. Зб., XIV, 203—204; Левченко, Подільські казки. 96—98. [8]) Ibid., XIII, 67. [9]) Ibid., 77. [10]) Ibid.

[11]) Фил. Зап., 1870, IV, 4. [12]) Ibid.; Левченко, о. с., 77.

[13]) Етн. Зб., XIII, 77. [14]) Філол. Зап., 1870, IV, l. c.

[15]) Левченко, о. с., 109; Филол. Зап., l. c.

[16]) Аѳанасьевъ, Рус. Нар. Легенды, 40—41; Драгомановъ, Мал. нар. пред. и разск., 113—114, 119. [17]) Етн. Зб., XIII, 77; Филол. Зап., 1870, IV, 4.

[18]) Етн. Зб., XIII, l. c. [19]) Филол. Зап., 1870, IV, l. c.

реказами твердять легенди про щасливу долю дітей на тім світі. Вони там рвуть квіти, бавляться; у тих дітей, що їх поховано непідперезаними, ті квіти завсіди випадають з пазухи [1]). За дітьми не слід плакати [2]). Хто не їсть до певного терміну (Спаса, Св. Ризи) яблук, тих померлі діти мають на тім світі яблучка райські [3]). Взагалі на тім світі діти мають велику силу: хрещеники захищатимуть своїх хресних [4]); рідних-же батьків діти не знатимуть, як і батьки своїх дітей [5]). Згадується у легендах, як окреме місце, й чистилище [6]), тогосвітню гору [7]); трапляється в них і епізод, аналогічний до Кулішевого, як на тім світі старий дід парує пари [8]) (Зап. о Ю. Р., I, 308—309).

Легенди розповідають так само й про свічки на тім світі, що коли котра з них гасне, то певна людина вмирає [9]).

Пекло в легендах описано як і в наших переказах: це колодязі з смолою, де мучаться нещасні грішники [10]), чи горниці з муками [11]). Муки пекельні — цілком аналогічні з переказами завмиральників: колеса з гаками [12]) горіння у смолі [13]) перебування у смердячій річці [14]), або висіння за ноги, руки, вуса і т. и. [15]). Немилосердим до вбогих за легендами так само судилося пити з колодязя, повного жаб та всякого гаддя [16]).

З инших кар пекельних, що ми уже їх знаємо з оповідань завмиральників, нагадаємо кару за блуд з кумою („кумове ложе") [17]), кари тим, хто чепуриться підчас набоженства у церкві [18]), за крадіж курей, гусей й т. и. [19]). Немирні люди, що на цім світі сварились, на тім, за легендами, повернуті — то у дві гори, що б'ються одна з одною [20]), то у дві деревини [21]), то у птахів, що знов-таки б'ються поміж себе [22]).

Кари типу Танталових та Сизифових — теж досить звичайні в легендах та казках [23]). Аналогічним до вище наведених переказів

---

[1]) Филол. Зап., 1870, IV, I. с. [2]) Аѳанасьевъ, Поэт. воззр., III, 261.

[3]) Етн. Зб., XIII, 124—125. [4]) Чубинскій, II, 416—417.

[5]) Етн. Зб., XIII, 67. [6]) Ibid., 74—78.

[7]) Драгомановъ, о. с., 367 (вівсяна).

[8]) Аѳанасьевъ, Поэт. воззр., III, 373, 474. Пор. Етн. Зб., XII, 134—135.

[9]) Аѳанасьевъ, Поэт. воззр., III, 203, 373, 374; Етн. Зб., XXX, 140—142.

[10]) Етн. Зб, XIII, 68, 76—77; Стрижевскій, о. с., 9; М. Левченко, о. с, 77; Филолог. Зап., 1870, IV, 4.

[11]) Живая Старина, 1902, III—IV; Филол. Зап., 1870, IV, 3.

[12]) Етн. Зб., XIII, 76. [13]) Ibid., I. с.; Фил. Зап., 1870. IV, 4; Стрижевскій, о. с., 9. [14]) Ibid., 76—77. [15]) Ibid., 69.

[16]) Драгомановъ, о. с., 113, 119, 120; Аѳанасьевъ, Рус. нар. лег., 39—40.

[17]) Драгомановъ, о. с., 406—410.

[18]) Філ. Зап., 1870, IV, 3 (дівчина стала лихоманкою-поганкою). Кара за непошану до п'ятниці — Етн. Зб., XII, 179.

[19]) Філ. Зап., I. с. (злодій став змієм з крилами, до спини поприростали і гуси, і качки, і кури й т. п.). [20]) Чуб., II, 13. [21]) М. Левченко, о. с., 96, 98.

[22]) Етн. Зб., XIII, 68—70; Жив. Стар., 1902, III—IV, 464 (2 чоловіки, що з батька-матери кепкували). [23]) Драгомановъ, о. с., 116; Чуб., II, 13; Етн. Зб., XIV, 203; М. Левченко, о. с., 96—98; Стрижевскій, о. с., 11—12.

способом, покарано того чоловіка, що не прийняв до хати подорожнього[1]).

Переказ про те, що скупі ходять в образі худющих корів у доброму паші й навпаки — щедрі — ситі корови на поганій паші (див. вище переказ „бабусі з того світу“ Куліша) трапляється теж досить часто в легендах чи казках[2]). Так само, як і в переказах завмиральників, покарано „окономів“, жорстоких до підлеглих[3]). Як і в записах С. М. Терещенкової, вічно качаються на тім світі ті, що нічого путнього не робили, а тільки розважалися[4]); підпирають тини ті, хто байдуже ставився до своєї долі на тім світі[5]). Взагалі і в легендах та казках кари пекельні найчастіше відповідають правилові: на що грішний, на те й покараний[6]).

Епізод з нерозкаяним грішником (пор. оповідання про гайдамаку у Кулішевому запису про завмирання) повторюється в легендах дуже часто[7]), як і епізод з грішною матір'ю та праведним сином („Петрова мати“, історія матери титаря Ониська у Куліша)[8]).

Подорожній на той світ у легендах, як і в переказах завмиральників, бачить муку батьків, знайомих[9]). Вогонь не пече тих подорожніх зовсім[10]), — як це підкреслено і у вищенаведених записах. Повторюється й такий деталь, як поворот на цей світ, таким способом, що подорожній влазить у стерво — своє тіло й так оживає[11]).

З инших даних легенд та казок варто відзначити вказівки на відносність часу на тім світі (100 років = півгодині[12]), 3 год. = 300 років[13]), 15 хвилин = 700 років[14]), 1 година = віку[15]), 3 години = 1000 років[16]), 1 хвилина = півроку[17]). Варто завважити, що подорож на той світ відбувається у дні, пов'язані з поминанням мертвих (на великодньому тижні[18]), на Різдво[19])). Занотуємо ще, що часом подорож ця відбувається за допомогою чудесного коня[20]).

---

[1]) Чуб., II, 13.

[2]) Етн. Зб., XIII, 68; Жив. Стар., 1902, III—IV, 464 й дд. Kolberg, Pokucie, IV, № 42; М. Левченко, о. с., 97—98 (вівці).

[3]) М. Левченко, о. с., 96—97. [4]) Етн. Зб., XIII, 69.

[5]) Жив. Стар., 1902, III—IV, 464 й дд.; Стрижевскій, о. с., 11—12.

[6]) Фил. Зап., 1870, IV, 5.

[7]) Драгомановъ, Мал. пред.; 131—132, 406—410; Шейковскій, Бытъ подолянъ; Етн. Зб., III, 121—124; ibid., XIII, 149—151, 250—253, 339—340; ibid., XIV, № 46.

[8]) Живая Старина, 1902, III—IV, 464 й дд.; Фил. Зап., 1870, IV, 4—5; Стрижевскій, о. с., 13—14; Етн. Зб., XIII, 68, 101—102 (з паралелями); ibid., XXX, 84 (з Угорської України).

[9]) Фил. Зап., 1870, IV, 4—5; Жив. Стар., 1902, III—IV, 464 й дд.; Етн. Зб., XIII, 68.

[10]) Етн. Зб., XIII, 76. [11]) Ibid. [12]) Ibid., 67, 69.

[13]) Ibid., 69—70. [14]) Ibid., 135. [15]) Ibid., 134—135. [16]) Ibid., 136—149.

[17]) Драгомановъ, о. с., 114, 118. Також див. Чуб., II, 353—354; Kolberg, Pokucie, IV, 42; М. Левченко, о. с., 54, 66.

[18]) Стрижевскій, о. с., 9, 10; Фил. Зап., 1870, IV, 3; Етн. Зб., XIII, 66—67.

[19]) Ibid., 68.

[20]) Етн. Зб., XIII, 67—68; Жив. Стар., 1902, III—IV, 464 й дд.; Стрижевскій, о. с., 9, 10.

Побіжно відзначимо й гумористичне трактування теми — подорож на той світ, що досить поширене як у казках, так і в инших жанрах усної словесности [1]).

В окремих віруваннях українських, пов'язаних з тим світом, у легендах та казках ми відзначили низку спільних з нашими переказами завмиральників моментів що-до опису того світу, райського блаженства та пекельної муки. Притягнувши до нашого розгляду пам'ятки пісенні, ми побачимо, що й тут, особливо у колядках, щедрівках та побожних піснях кантах-псальмах, чимало є спільного з вищенаведеними оповіданнями. Пісня, бач, тішить серце не тільки живої людини: звертаються з нею й до пожильців тогосвітніх. Навіть колядують умерлим! [2]).

За браком місця ми змушені аж надто стисло відзначити спільні риси між пісенними згадками про той світ та переказами летаргиків.

Отже насамперед і в піснях виступає море, як межа світів [3]) перевізник — Микола Чудотворець [4]); подібно до того, як в одному з наших оповідань душу завмерлого везуть на той світ возом — розповідається це в колядці, записаній у збірці Гнатюка [5]). Про вузеньку стежечку на небо теж згадують пісні (Етн. Зб., IX, 124; Головацький, I, 234—235). Блаженство райське для вбогих і пекло на немилосердих багачів часто згадується в псальмах, особливо в тих, що розповідають про Лазаря [6]).

Рай одкритий посникам [7]). В пеклі, в смолі, вічному огні горять ті, що зневажали батьків, немилосерді були до бідних, ламали присягу, блудники, п'яниці; мачуха, що погано ставилася до нерідних дітей; там мучаться за непошану до свята, зокрема — п'ятниці, суботи, неділі [8]). Особливо тяжкий гріх — непошана до батьків, хоч-би та зневага була тільки в думці [9]). Тих грішників не випустять з пекла навіть у ті дні, коли всім душам буває пільга. Така сама доля чекає покриток, що звели

---

[1]) Етн. Зб., VIII, 100 й дд.; XII, 210, XIII, 35. Драгомановъ, Народн. пред., 338—339. Гринченко, Изъ устъ нар., 272. Чуб., II, № 110, 648; № 111, 648—649. М. Левченко, Под. казки, 111—112, 244—245; також Zbiór wiadomości, IV, 196—197. Н. Сумцовъ, Кіев. Стар., 1894, III, 454 — Пѣсни и сказки о живомъ мертвецѣ. Шейковскій, Бытъ подолянъ, I, в. 2. Бібліограф. вказівки до теми „Салдат у пеклі" — див. Сумцова, Э. О., 1894, III, 126, „Малорос. Сказки по Сб. Кольберга и Мошинской".

Маючи на увазі тільки зазначити головні спільні мотиви переказів завмиральників та легенд і казок, ми не наводимо всієї літератури. Можна сюди додати ще тексти у Драгоманова, о. с., 110 й дд.; 290 й дд.; 357 й дд.; 407 й дд.; Чубинського, II, 11—14, 207—214; Стрижевскаго, о. с., 20—23. М. Левченка, о. с., 22, 23, 29, 38, 39, 76, 77. Н. Сумцова и М. Васильева, Антропоморф. представ. въ вѣров. укр. народа, Этн. Обозр., 1892, IV. Етн. Зб., VII, № 40; ibid., IX, 31—35, 82—83; ibid., XXV, № 17; ibid., XXIX, №№ 3, 17, 35, 36 (з Угорської України); XXX, 130—131. Казки, що розповідають про подорож до сонця, як це зазначив уже В. Петров (Етн. Вісник, IV, Мітологема „сонця" в укр. нар. вір., 102), рівно як і у підземне царство дуже тісно споріднені низкою своїх епізодів з есхатологічною тематикою.

Про казки та легенди чужоземні — див. у дальших розділах цієї праці.

[2]) Етн. Зб., XXXVI, 268—271.

[3]) Головацький, III, 2, 522—523 (душа спокутує гріхи по смерті за морем).

[4]) Етн. Зб., XXXV, 71—74. [5]) Ibid., XXXVI, 272.

[6]) Метлинський, Ю.-Р. нар. пѣсни, 372; Головацький, III, 1, 265—267; Демуцький, Ліра та її мотиви, 52 й дд. [7]) Етн. Зб., XXXV, 109.

[8]) Ibid., 38, 58—60, 71—74; Головацький, II, 157—158, 236; III, 2, 272—278, 543; С. Чернявская, Обряды и пѣсни с. Бѣлозерки, Херс. губ., Харьковъ, 1893 (окр. відб. з „Сборника Харьк. Истор.-Филол. О-ва), с. 49; Чубинскій, III, 448; Демуцький, Ліра та її мотиви, 1, 22, 39, 55—56; Етн. Зб., IX, 125.

[9]) Етн. Зб., XXXV, 38; Демуцький, о. с., 1; Чубинскій, III, 448.

з світу свої байстрята [1]). Не пустять у рай чарівників, немоляк, що нехтували постами [2]). Хіба молитва дітей може спасти батьків од пекла [3]), але не завсіди: так, нпр. матері апостола Петра і за наведеними вище переказами, і за колядками — годі спастися, хоч як за це дбає святий Петро. В ім'я Боже дала вона старцям пів повісма плоскінного — єдине її добре діло. Протягнув Петро те повісмо їй у пекельну безодню —

Стала она ся того хапати,
Стали ся на ню душки вѣшати.
Стала ся она отреповати:
‚Ей гетьте, гетьте, бо вы не дали,
Бо вы не дали во имья Боже!‘
Святый Петро ставъ, тяжко заплакавъ:
‚Ей, мати жь моя та й проклятая,
Не творила сь добрѣ, та южъ и не будешь:
Не выйшла'сь съ пекла, та й южь не выйдешь‘ [4]).

Хіба що Богородиця ще часом може заступитися за грішні душі [5]).

З инших деталів можна ще нагадати згадку про сурму, що оповістить Страшний Суд [6]); ці псальми, де описується Страшний Суд, або-ж страшний смертний час, так само багато спільних рис мають з нашими переказами завмиральників — нпр. вогняна річка, що спалить усе, то-що [7]).

У цьому розділі ми подали загальний опис досліджуваного явища на українському ґрунті та головні мотиви оповідань завмиральників. У наступному ми перейдемо до инонародніх аналогів.

(Далі буде).

Список кореспондентів Етнографічної Комісії В.У.А.Н., дописами яких автор користувався (з зазначенням дати).

1. С. М. Терещенкова, член Етнографічної Комісії, Звиногородка. 2. Н. К. Дмитрук, співробітник Комісії. Коростенська округа. 3. І. Гаращенко, Зинов'єв. окр. 2.IV.27. 4. Литвицька, учениця Зинов. трудшколи № 4, через Ф. Божора, 29.V.27. 5. М. Барилко, Луб. о. Обол. р. 3.VI.27. 25.I.28. 6. Ф. Божор, Зин. о. 3.VI.27. 7. С. Бржезицький, Зинов'євське, через Ф. Божора, 3.VI.27. 8. О. Візірь, Зинов'євське, уч. трудшколи № 4, через Ф. Божора, 3.VI.27. 9. Кевша, Зинов'євське, уч. трудшколи № 4, через Ф. Божора, 3.VI.27. 10. Г. Іванюк, Він. о. 3.VI.27, 5.VI.27. 11. М. Дяченко, Прил. о. 5.VI.27. 12. О. Лисенко, Дніпропетр. о. 5.VI.27. 13. В. Ю. Білецька, наук. співробітник катедри історії культури у Харкові, 7.VI.27. 14. В. Перехрест, Первотр. окр. 7.VI.27. 15. Л. Андрієнко, Гуман. о. 8.VI.27. 16. В. Сосова, Гумань, 8.VI.27. 17. О. Мищенко, Ром. о. 9.VI.27. 18. П. Олишевко, Грунс. р. Полт. окр. 10.VI.27. 19. А. Кудрицька, Гумань, 11.VI.27. 20. П. Олійник, Конотіп. о. 22.VI.27. 21. К. Лазоренко, Червоноград, 14.VI.27. 22. П. Ведуш, Київ. о., через І. Малай, 18.VI.27. 23. Ф. Кошіль, Ніж. о. 19.VI.27. 24. С. Чорний, Могил. о. 19.VI.27,

---

[1]) Етн. Зб., XXXVI, 275; ibid., IX, 125—127.

[2]) Головацький, I, 234—235. [3]) Ibid., 244.

[4]) Ibid., II, 44—45. [5]) Ibid., I, 234—235; III, 2, 236, 543; Етн. Зб., IX, 125.

[6]) Демуцький, о. с., 39, 42; Зап. Ю.-З. Отд. Русск. Геогр. О-ва, I, пісні Вересая, 25.

[7]) Головацький, III, 1, 281, 283; Демуцький, 38—39, 40—43, 45, 46, 50; Зап. Ю.-З. Отд. Русск. Географ. О-ва, I, с.

3.VII.27. 25. Деркач, Луб. о. 21.VI.27. 26. А. Зінченко, Ніж. о. 23.VI.27. 27. М. Шитик, Зин. о. 23.VI.27. 28. П. Кас'ян, Ром. о. 27.VI.27. 29. О. Ліщинський, Проск. о. 28.VI.27. 30. Т. Бездітний, Білоцерк. о. 28.VI.27. 31. М. Береговий, Білоцерк. о. 30.VI.27. 32. І. Діґтярів, Черн. о. 30.VI.27. 33. А. Яворський, 30.VI.27. 34. Вітряк (Хорольський гурток аматорів світознавства при Музеї), Луб. о. 6.VII.27. 35. Горбенко (Хорольський гурток аматорів світознавства при Музеї), Луб. о. 6.VII.27. 36. Рида (Хорольський гурток аматорів світознавства при Музеї), Лубен. о. 6.VIII.27. 37. С. Опанасенко, Шевченк. о. 9.VII.27. 38. Д. Іваненко, Гум. о. 10.VII.27. 39. А. Репенко, Зин. о. 11.VII.27. 40. В. В'юн, Бердич. о 12.VII.27. 41. О. Кориця, Берд. о. 23.VII.27. 42. І. Добридень, 26.VII.27. 43. А. Гончаренко, Луб. о. 5.VIII.27. 44. Х. Коваленко, Білоцерк. о. 13.VIII.27. 45. І. Магар, Зинов. о. 13.VIII.27. 46. Х. Галака, Київ. о. 15.VIII.27. 47. С. Юрків, Київ. о. 19.VIII.27. 48. А. Фрайман, Корост. о. 30.VIII.27. 49. П. Рогожин, Полт. о. 2.IX.27. 50. П. Згола, Луб. о. 6.IX.27, 51. Ю. Чуб, Луб. о. 9.IX.27. 52. І. Стеценко, Луб. о. 25.IX.27. 53. Я. Сохнич, Білоцерк. о. 23.X.27. 54. В. Шкиль, Луб. о. 26.X.27, 5.I.28. 55. М. Радченко, Полт. о. 27.X.27. 56. І. Білоусенко, Лубенськ. о. 29.X.27, 7.I.28. 57. І. Побіда, Луб. о. 29.X.27. 58. А. Фененко, Зинов. о. 30.X.27. 59. Д. Мельниченко, 31.X.27. 60. О. Козій, Тульч. о. 2.XI.27. 61. І. Овдієнко, Прил. о. 2.XI.27. 62. М. Ялинич, 10.XI.27. 63. П. Солодовників, Глух. о. 11.XI.27. 64. Ю. Костюк, Луб. о. 21.XI.27. 65. Є. Ключкова, Київ. о. 27.XI.27. 66. П. Ковбасюк, Полт. о. 26.XI.27. 67. Д. Мельниченко, Білоцерк. о. 26.XI.27. 68. П. Дятел, Дніпропетр. о. 29.XI.27. 69. П. Вакуленко, Луб. о. 4.XII.27. 70. Ясак, Луб. о. 4.XII.27. 71. О. Носенко, Луб. о. 7.XII.27, 15.II.28 72. М. Лашун, Київ. о. 10.XII.27. 73. П. Савченко, Зин. о. 15.XII.27. 74. П. Захарченко, Київ. о. 20.XII.27. 75. І. Пасішник, Луб. о. 23.XII.27. 76. І. Кодинець, Луб. о. 26.XII.27. 77. М. Майборода, Дніпропетр. о. 26.XII.27. 78. І. Паламаренко, Луб. о. 26.XII.27. 79. П. Оленевич, Білоцерк. о. 5.I.28. 80. Х. Стогній, Полтав. окр. 7.I.28. 81. І. Жданов, Полтав. о. 8.I.28. 82. О. Горохівська, Київ. о. 15.I.28 83. І. Шапарь, Дніпропетр. о. 15.I.28. 84. Н. Іванущенкова, Сумськ. о. 18.I.28. 85. І. Савченко, Корост. о. 23.I.28. 86. О. Горбань, Луб. о. 24.I.28. 87. Ф. Касіян, Харк. о. 25.I.28. 88. А. Постоєнко, Київ. о. 29.I.28. 89. С. Співак, Лубен. окр. 29.I.28. 90. І. Литвиненко Шевч. о. 1.II.28. 91. М. Матюк, Луб. о. 4.II.28. 92. С. Урожко, Конот. о. 5.II.28. 93. М. Клубенко, Луб. о. 6.II.28. 94. І. Гончаренко, Кремен. о. 7.II.28. 95. І. Гуля, Проскур. о. 7.II.28. 96. Г. Стельмах, Київ. о. 11.II.28. 97. Чебалда, Листопадово, Шевч. о. 18.II.28. 98. О. Садова, Полт. о. 19.II.28. 99. М. Капустянський, Крем. о. 20.II.28. 100. К. Липко, К. Липинський, Дніпропетр. о 22.II.28. 101. І. Стрільченко, Крем. о. 23.II.28. 102. О. Вітряк, Білоцерк. о. 25.II.28. 103. Д. Курило. Луб. о. 27.II.28. 104. М. Фесенко, Шевч. о. 17.III.28. 105. Т. Мар'яненко, Полтав. окр. 19.III.28. 106. Т. Колесник, Шепетівська окр. 20.III.28 107. Х. Біловіл, Полт. о. 23.III.28. 108. В. Балло. Кривор. о. 26.III.28. 109. Г. Постернак, Полтав. окр. 29.III.28. 110. Б. Козачок, Могил.-Под. о. 31.III.28. 111. Г. Губенко, Глух. о. 1.IV.28. 112. Г. Зобенько, Шевч. о. 29.IV.28. 113. С. Михайлик, Крем. о. 114. В. Гонтар, Тульч. о., без дати. 115. П. Савченко, Зин. о., без дати. 116. М. Лисенкова, Дніпропетр. о., без дати.

Всім позначеним особам, особливо-ж С. М. Терещенковій, В. Ю. Білецькій та Н. К. Дмитрукові автор складає свою подяку за надісланий матеріял. Етнографічна Комісія з свого боку дякує зазначеним особам за діяльну участь у збиральницькій праці Комісії.

С. М. ТЕРЕЩЕНКОВА.

ПЕРЕКАЗИ ПРО ЗАВМИРАННЯ.

(Записано у Звиногородському районі).

1.

Оповідає селянка с. Попівки Марта Хлівленкова, 66 р.

„Мої дядько Ївась були замерли, то було всім розповідають що вони там бачили й що їм там казали. Добре пом'ятаю, як вони розповідали. Дядько Ївась любили, щоб скрізь було чисто й гарно. Отож перед великодними святками в чистий четвер подивились вони — лежить купа пшениці невіяної, вони й поміркували собі: „таке велике свято, а в мене не віяне, якось воно не гарно". Заходилися, провіяли, прибрали й замели, взяли кіску, підголилися, й так їм чогось захотілося спать, так наліг сон, що мусіли вони посеред дня лягать. Насилу вони до полу дійшли й тілько впали на піл, так одразу й заснули. Не будили їх до вечера, а ввечері будять їх до вечері, а вони, як мертві, не володніють ні руками, ні ногами, то їх будять, термосують, бо тож треба всім вкупі вечерять, тож і Христос вкупі вечеряв, а їх не можна добудиться. Коли дядина прислухаються, а дядько й не дихають, мертві. Дядина підняли плач, крик, плачуть всі в хаті. Що його робити в світі Господньому, вмерли. Покликали бабу, нарядила як мерця, поклала на лаві, завертіла ноги в біленькі клапті намітки, дали в руки хреста з воску, вкрили наміткою й плачуть усі та приказують, аж лящить у вухах. Покликали покійного дяка самтир читать над ними, а сами, де духу беруть, голосять та приказують. Читав той чоловік цілу ніч під п'ятницю й цілий день і знов цілу ніч протів суботи, а в суботу беруться ховать, бо раніш ховали завсіди на третій день. В суботу понасходилось людей, що й протовпиться не можна. Прийшов піп, покійний Василій, царство йому небесне, і дяк Тимохвий, відправили панахиду, тай беруть дядька, щоб класти в дулумину й, Господи, як голосять в хаті; тілько що поклали дядька в дулумину, а це вони лип очима, а далі намітку з себе, тай сіли. То, Господи, що там тілько було, люди бігли, товпилися, пхали одно другого на землю, бігли по людях і верещали, аж стіни тріщали. А піп Василій був кривий на одну ногу, з підвію зробилося, то з самого заду, бо не може швидко збігти. То ще дядько кріпкі на віру, бо другий-би не витремав, умер-би від цього крику та переляку, а вони сидять в дулумині. Свічки коло них горять, вінчик упав, а намітку скинули тай гукають: „люди добрі, не тікайте я не вмер, Бог повернув мене до вас на 7 років". А далі встали, хрестяться, а люди в вікна заглядають та трусяться. То деякі люди й піп увійшли в хату, а більше людей повтікали, то не одному прийшлося викачувать на зносок переляк. А на Великдень, то всі святки й хата не зачинялася, такого мира було, день і ніч ішли, а дядько всім розповідали, де вони були й що бачили. То вони й казали, що як провіяли вони пшеницю й підголилися, то наліг на них такий сон, що як бе, казали, й на шляху був-би, то отак упав-би тай заснув, бо йти не можна було. А як тілько вони лягли, оце приходить до ніх хлопчик без штанів, в довгій сорочечці, крайкою підперезаний, та й каже: скидай оцього кожуха. Та як стрепенув дядьком, та тіло й опало додолу наче кожух, і тоді їм стало так легко, вони зробилися як піриночка. А той хлопець до дядька каже: „йдіть за мною" та й пішов. А дядько за ним, і прийшли вони до великого муру, а в тім мурі малесеньке віконечко, як ото дірочки в коморі для кота. Хлопець скік у віконце, тай зупинився по той бік і до дядька каже: „перелазьте сюди", а вони кажуть: „хіба-ж я влізу

в цю дірочку". А він гука: лізте та швидше. Дядько скочили й так як муха перелетіли й зупинилися з хлопчиком у велечезному, красивому садку. Яблуння та всяке дерево, Господи, яке велике та гарне, та крисловате і всеньке цвітом покрите, а разом з квітами й говочі є, яких тілько хочеш. А пташок, яких тілько там нема: великі й маленькі й дрібненькі та гарнісенькі, аж очі вбирає. А співають, так казали, так же гарно, що якбе тут хоч одна така пташечка, то всі люди слухали-б і не переставали-б, і про працю забули-б. А трава зелена та перемішана з різними квітами, та такими-ж гарними, що й розказати не можна, не знаєш куди й дивиться, аж очі розбігаються. А метеликів, як хмара. Веде той хлопець та й веде. А стежки такі покривуляні, та туди пішла, а та туди, а він дядька веде та й веде. Повів їх той хлопець по великій стежці. Йдуть дядько та слухають пісні пташок та роздивляються. Коли чують, аж малесенькі дітки селенно плачуть. Минають вони кущі квітами вкриті, дивляться, а перед ними річка, така велика, й навколо теї річки, тільки оком скинь, сидять маленькі діточки й плачуть, аж вилучаються та плачуть, і так жалібно, що аж дядькові хочеться плакать, аж одхлипують. Питають дядько хлопчика, „що це за дітки й чого вони плачуть?" А хлопець каже: „а дивіться, оцеж річка молошна й ті дітки, що не догодовані вмирають з цеї річки молоко п'ють, а ви в чистий четвер віяли, та й завіяли їм молоко половою й їм нема чого пить. Цілий рік можна віять, а в чистий четвер тяжкий гріх. Хто в той день віє, то вся полова литить прямо в цю річку, і ви не пожаліли цих маленьких діточок і завіяли, а тепер дивіться, як вони бідненькі плачуть, цеж у ніх тілько й харчі, що це молоко". Подивились дядько, аж та річка геть засипана половою, наче ото хто навмисно накидав. А діточки голосять, де духу беруть, та так жалісно, що хоч-би й мертвий, то-б заплакав. Заплакали й дядько тай пішли дальше. Йдуть вони стежкою, а стежечки й одної рівної нема, все такі криві та покрутяні. Коли дивляться, аж собака так швидко біжить, як ото за зайцями, з одної стежки та на другу, та попід яблуню, та через рівчак стриб, а за нею чоловік женеться стільки сили має, та догонить ту собаку, ба це друга собака напротів летить, а за нею теж чоловік. Дядько питають: „чого це люди за собаками бігають?" А хлопець відповідає: „ото тяжкий гріх собаці кусня давати, а хто віддасть свого кусня, той буде бігати за тею собакою, щоб видерти й не видере, а буде бігать до Страшного Суду та доганять". Вийшли вони тим садком на гору, а там стоїть здоровенний будинок. Увійшли вони туди, аж там, Господи, як гарно, квітами вквічано й жовтим піском повисипано й скрізь стоять столи, й коло тих столів сидять люди всі в білому, як дивиться, то вони такі легенькі, хоч за вітром пускай, а як заговорять, то наче грім гремить. На тих столах всякої всячини, печене й варене, тілько на инших столах більше, а на инших менче, а на инших столах по три ряди стоять миски з стравою та так пара йде та пахне. Дивляться, аж сидять кілька жінок та так зажурилися, аж голови повхиляли, а дядько й питають: „чого це вони жураться?" А хлопець відповіда: „жураться, що ніколе не давали милостині, а тепер у ніх нічого й нема", а далі сидить жінка сумна, а перед нею на столі тілько одна бараняча голова лежить і дві порожніх миски. Дядько питають: „а що це таке, й чого це на її столі порожні миски?" Хлопець відповідає, що ця жінка теж скупа була і нічого не давала, але раз цигани прийшли до неї, та як причепилися, дай їсти тай годі, то вона мусіла дать їм їсти в цих мисках, але як давала, то забула ногою тупнуть, щоб земля засвідчила, бо тож як давати циганам, то треба тупнуть, щоб земля засвідчила, бо цигани затамують, от воно так і вийшло, цигани затамували. А ота голова бараняча, то це вона викинула собакам, а бідна взяла та подякувала, то ото в неї тілько й є. Ідуть вони дальше помеж тими столами тай роздивляються, а ладаном накуряно, аж сивіє. Коли підійшли до такого стола, що нічого нема, тілько сухар та двоє яблук і віхтик соломи, дядько питаються: „а що вже це таке за стіл?" „Це-ж ваш, каже хлопець, ви не даєте нікому нічого, та й нема, а це пригадайте кому ви дали?" Дядько заплакали, та й кажуть: „кинув я цього сухара собаці, а оціх двоє яблук хрещеникам дав, а віхтик соломи дав бідному на вустілки як перезувався, бо у нього чоботи текли". І так їм важко стало. А коло цього стола стоїть другий стіл і на ньому: книші, паляниці, періжки, вареники, бабка, затірка, кваша і чого тілько душа забажає, а свічок — без ліку. А хлопчик каже: „оце стіл вашої жінки, вона кожного нагодує й з собою додому дасть, то й тут має

це все". Обдивилися вони, вийшли з того будинку, надійшли над яр, аж там глибочезне провалля, а в тім проваллі так кликоче, та гомонять та стогнуть люди й плачуть, а вогонь чорний з димом та так колотиться, а земля аж двигтить коло того провалля. А над проваллям ангол літає і вмочає мизиного пальця в кухлик з водою й крапає по одній крапельці з пальця в те вогнище. „А це — хлопчик до дядька — дивіться швидше сюди". Дядько дивляться, аж з того провалля помаленьку вилітає другий ангол: держить за степіря цибульку, а за цибульку держиться старенька бабуся, а до теї бабусі начіплялося багато жінок, та за плахту держиться, та за сорочку, за ноги, а ті вже за цих жінок і така кетяха начіплялося. І от-от витягне на верх, а ця старенька, що за цибулю держалась, оглянулась, та до тих жінок, „а ви чого начіплялись, це моя цибуля". Та цибулька одірвалась та й полетіли всі назад в те вогнище, а в янгола тілько степір'я залишилося в руці. А дядько питають, що це таке, хлопчик і відповідає: „ця жінка дуже грішна й ніколе нічого бідним не давала, а янгол її пожалів: найшов ту цибулину, що, коли вона полола грядку, а старчиха дуже просила й не відходила від неї, то вона з пересердя й кинула оцю цибульку, а ті жінки, що то були начіплялися до неї, то вони кожна робили ще-небудь коло цибулі, та грядку копала, та сіяла, а та полола й инше, але ця жінка не повисла то й не хотіла, щоб вони теж у рай попали, то от бачте й сама назад полетіла й їх за собою поволокла. Дядько питають, що-ж в тому проваллі, а хлопець махнув рукою й відповів: „хто цього заробив, то сюди й потрапив". Коли дядько дивляться, аж коло цього провалля стоїть дві труби, одна здоровенна, а друга трошки менша, а дядько прибігли та смик, смик ту меншу трубу, а її й з місця не здвигнуть, тай питають: „що вже це за труба, на неї аж страшно дивиться", а той відповів: „це ті труби, що на Страшний Суд будуть трубити, щоб розбудить живих і мертвих". Пішли вони відтеля понад річкою, а кущі та инші квіти так цвітуть, що аж в річку понахилялись, а пахощі, Господи, які! Коли дивляться, аж під грушею стоїть старий дід і так щось з пазухи жменями висипає в мішок, бере та кида, бере та кида й не дивиться нікуди та висипає; дядько дивляться й питають, що цей дід з пазухи висипає, чи полову чи що? А хлопчик відповів: „ні, це не полова, це він нігті з пазухи висипає, бо він всеньке своє життя нігті не відрізував, а одкусював і кидав у пазуху, як і мусить кожна людина, бо кожна людина мусить полізти на сіянську гору, а вона кремінна й лізти дуже тяжко, то треба все життя нігті в пазуху кидать, а тут вони всі й збируться. То цей дід зберається лізти на Сіянську гору й буде доточувать нігті". Той повів дядька так швиденько по широкій стежці. Прийшли вони до такого густого садка, яблуняча крисловате аж порозлягалося, а пахощі такі густі, щой наїстись можна. Ввійшли вони в той садок дальше, а там густі кущі й так вкриті квітами як рядном, а за кущами обсаджено в три ряди високою повною рожою. Пройшли рожу, а там обсіяно: повняками, чорнобривцями, настурцями й усякими найкращими квітами. Посередині стоїть високе крісло, а на тім кріслі сидить Сус Христос. Дядько догадалися, що то Сус Христос, бо хто-ж бе то був. Одежа на ньому аж сяє, така гарна, коси на вітрі так мають, а леце не бачили, бо в руці держить квітку васильків і затулив ними леце. А над головою янголяток душевних і кругом нього, як ото над людиною буває комарів в-осени й так усі трепещуть крилцями та літають: той сюди, а той туди. А туди дальше поза Сусом Христом, таке сяйво, що й глянуть не можна, так у вічі й б'є, як блискавка, тілько щось мріє в сяйві. Недалеко в сяйві за Спасителем стоять анголи, так як ото дівки, коси довгі розплетені, в білих довгих сорочках, і у кожного по кілька крил, вони й не перестають та гонять крилами вітер. Але Христос заговорив, а дядько і впали ниць перед ним, а він промовив: „А ходив ти, раб Божий, скрізь, тут бачив усеньке? То йди-ж додому, а тебе відпускаю, раб Божий, на сім років, живи там і розповідай усім, що чув і що бачив, хай знають та каються й десятому заказують, а через сім літ прийдеш сюди зовсім. Іди-ж, раб Божий". Поблагословив дядька та вони й пішли з тим хлопчиком садком. Прийшли до теї стіни, перелізли через ту дірку, увійшли в свою хату, а той хлопець узяв кожуха й надяг на дядька, а їм зробилося так важко, так важко, наче ото хто вагу яку на ніх поклав. А вони лип очима, аж людей повна хата, піп співає й свічки горять. То вони ото й схопилися. І так як їм там сказали, що сім літ будуть жить, так вони рівно сім і прожили й кожному розповідали

що бачили, і від того часу зробилися такі щедрі, що нічогісенько не жаліли, що мали, то все й людям роздавали до самої смерти".

2.

Оповідає селянка с. Гудзівки Секлета Рябоненкова, 60 р.

„Оце такого гріха набралася в сій Звиногородці. Дивлюся, аж дрова ріжуть, тож сьогодня такий празник — св. Петра-вариги, а вони ріжуть дрова, як бе ж то жиди, той не диво, а то люди таке. Нехай Бог простить, що я й бачила це, бо то-ж гріх і дивиться на тих, хто робить в свята. Я, як завмирала, то мені там на тому світі казали про це, то я, Господи, як стережуся, але не встережуся. Як я була молодицею ще, то матір образила та ще й у праву середу робила, то Господь милосердний дав мені навішки так, що я вже стережуся, й людям розповідала раніш, а тепер понаставали оці молоді, то вже є такі, що й Богу не моляться тай не вірять, то я вже й мовчу, не кажу. Ото-ж кажу, як я ще була молода, але вже заміжня, бо мала вже двоє діточок, чоловік поїхав десь під хуру, а я думаю: „ідуть на буряки молодиці й дівки, піду й я, хоч наспіваюся". Я була з хозяйського роду, то в батька не ходила на роботу, й тут чоловік не пуска в чужу роботу. Прийшли до мене мої мати ще з вечера, щоб побуть поки чоловік повернеться. Встала я раненько, а це як-раз було на праву середу, тай збираюся, а мати питають, куди ти? а я кажу, на буряки. Мати й остовпіли: „Що ти, не при своїм розумі, сьогодня-ж права середа!" Тай почали мене вговорять, а я техенько вкрала сапу, щоб не бачили, та городами й побігла, а тут ще й чужа баба мене спіткала та й допікає гріхом. Я відмовила, що не боюся гріха та й побігла. Прийшла на ті буряки, стала в рядки, сапаю, а в мене голова так болить, що й не розхилюся. Прийшов полудень. Люди полуднають, а я й їсти не хочу, лягла в борозні й лежу. То я того дня насилу доробила. Йду додому, а мені так тяжко, аж не знаю де-б я й поділася, насилу плентаю за людьми, а вони ще й співають. І вдома якось сама не своя, а мати покійні кажуть: „а що, заробила від Господа для себе й для мене". Лягла я спать, ба сниться мені, що начеб-то я чую глас з неба: „ти взавтра після полудня вмреш. „Встала я та й кажу: прикличте попа, щоб висповідав мене, бо так-то й так мовляв, а в нас щей не було тоді попа, то аж у Хлипиївку посилали. Превезли попа, висповідав мене, запричастив той каже: „не чіпайте її, вона упокоїться", то я й замерла. Стою я коло стіни, склала руки та й усеньке бачу я, сама себе бачу, що лежу я на землі, на соломі й мене баби обмивають, одягають у всеньке святкове. А мати плачуть наді мною, аж опукою б'ються, як пташка та приказують: „дитино моя, голубонько моя сизокрилая, квіте мій рожевий, чом ти мене не послухала, наробила-ж ти для своєї душеньки й для моєї". І всі родичі й сусіди плачуть наді мною, а дітки мої сидять на приволку та кричать, де духу беруть, а я стою й усеньке бачу й чую, мені важко, наче я чим придушона і не можу нічим поворухнуться; а це приходить до мене два янголи, так і бачу, як вони з вікна прийшли, дали мені книжку в руки й кажуть: ходім з нами; я й пішла і все ту книжечку отако держу. Ідемо степом, ніде ані кущика нема, ані бур'янинки, аж надибали велечезну загороду, а в тій загороді, тілько оком скинь, стоять стовпи як ліс, і на кожному стовпі висить людина, над кожною людиною чорна дощечка прибита, й на ній написано. Я й не вмію читать, а тоді начеб-то я й песьменна була, все попрочитувала. А там понаписувано, хто за яку кару покараний. Дивлюся—висить за язик за те, що неправду казав, за вухо, що чужу мову підслухав, за око, що був поганий на око й не одному дошкулив, за руку, що давав рукам волю. Ой якіх там тілько не висіло, страшно мені й згадати! А янгол все мені каже, дивись, і я все сама читаю. А це підвели мене до другої загороди вже меншої, а там сидять, Господи, які чорні та темні люди. А янгол каже: „оце ті, що жили на світі й нікому нічого доброго не зробили, вони й злого не зробили, але жили отак, ні собі, ні людям, тілько місце вакували". Минаєм ми ту загороду, коли дивлюся, аж там, годиночко моя тяжка, така сила людей попід тином як вівці вилягли й усі дивляться в той тин і всі силкуються, щоб хоч у дірочку кризь тин подивиться в загороду. А янгол каже: „це штунди, їх ніде не приймають, вони радісенькі-б, що-б хоч до тих прийняли, аби під тином не сидіть". А я ні-

чого не питаю, янгол все мені сам розповідає, бо мені говорить не можна. Йдемо дальше, а там, мамцю моя ріднесенька, таке страшне, що я вже й розказать не можу. Такі наче ото косарки або саможатки, й так людей ріжуть, січуть ножами, що людина веретениться, крутиться, кров з неї ллється, посічене, що нема де й голкою тикнуть, а живі, й така-ж їх сила, що наче й краю нема. Ангол каже: „це за всякі гріхи, ті, що божилися, крали, сварки в хаті та з сусідами заводили, дулі давали". Коли оглянусь назад, аж стоїть селенний корінь, такий завбільшки, як може село. Зарощено в ньому бур'яном повище голови й повнісенько в ньому людей, такі жовті, зелені, й так трясуться, аж зубами клямцають, а помеж ними ходять дівчата в білому й з довгими розчесаними кісьми та щей підрасають тих людей. А янгол каже: „дивіться, оце ті люди, що лаються трастюю, то отут їх трастя й трасе й буде трасти доки світа й сонця". Пройшли ми відтеля ступенів скілька, аж бачу я провалля й щось стогне. А янгол каже: „обійдімо з того боку". Зайшли, дивлюся я в те провалля, а в ньому якась така баюра широка і десь далеко в стіну пішла той не видко, а в тій баюрі болото перемішане з гнойом, з гадюками та всякою нечистю, аж колотиться. А в ньому якісь такі чудні люди та пооброщувані, й у тому болоті брохаються, все так наче хотять вилізти й на одному місті, а очима так, сердешні, до світу тягнуться, а гад аж викручується помеж ними. А янгол мені каже: „це кацапи, за те, що вони не шанують старшого й по московські лаються в батька та в матір, то оце вони сюди заробили, а сонце праведне це все й чуло, а тепер їх одвернули на другий бік, щоб сонце більше їх не бачило, бо від ніх у сонця очі болять. „Пройшли ми ступенів три, а янгол тупнув ногою й сказав: ідіть сюди за мною, й зараз відчинилися в землю двері й ми туда пішли. Зійшли трохи, а там великі сіни й поночі в ніх, а з сіней двері відчинено, а там світ тілько якийсь такий синий. А янгол каже до мене, дивіться, ото, що против дверей геть аж туда, то п'яниці, а ото в куток наліво, то ті дівки, що носили в піст сережки та стрічки. Коли я дивлюся, аж ці дівчата так побиваються, стражденні, а коло ніх такі страшні сидять, чорні, зубаті, з пазурами, з рогами й протягають їм гадюки через вуха. На голові, замість стрічок, теж гадюки. Ой лишенько, аж мороз по мені ходить, як згадаю. А ці п'яниці, що просто дверей в казанах киплять у горільці, а вона так горить синім вогнем і таке там страшне робиться! Не доведи Господи кожного хрещеного. Янгол сказав ходім, то ми й пішли. Вийшли на верх, трошки одійшли отако, а янгол махнув рукою наперед себе й до мене сказав: ходім сюди. І перед нами десь узялася золота брама й відчинилася. Увійшли ми туди, а там, Господи, як прихороше. І так сонце осяяло! А страва так пахне; дивлюся, а там стоять столи рядами, а на тих столах всяка страва, печена й варена. Янгол мені каже: „оце кожна душа для себе придбала, котра більше давала старцям, обіди справляла, то більше й має, а котра менше, то менше й має". Перейшли ми вздовж той будинок біля тих столів і вийшли в садок, а там уже так прихороше, так прихороше, Господе милосердний, як-бе туди в Господа заробити. Квіти, куда тілько подивись, дерево все вкрите цвітом, а пташечок різніх, так і пурхають коло самісеньких очей, а метелики всякі, аж очі засипають. Ставочки, рибка золотенька і всеньке чисто, а сонце так сяє, наче от-от коло нас. Аж чую — співають, і так-же гарно, що мабуть і в митрополічі церкві так не заспівають. А янгол каже: слухай, це янголи поють. Коли я підведу очі на дерево, а там так птиці всіли дерево, що аж гилля гне, та всі однакові, подібні до цесарок, геть і такі рябенькі, та така-ж їх селенна сила, як хмарі, й вони не співають, тілько крилами махають і лопають ними під співи, а тих, що співають, я не бачила. Пішли ми в такий густий гайок, що й вуж не просочиться. Дивлюся, аж і річка блищить; зійшли ми помеж кущі до річки, а там квітів така сила і такі-ж хороші, що тілько не говорять. А це десь набралося такого багато діточок, та так коло нас бігають, граються, всі в біленьких сорочечках, як от лоскотавочки, що в житі, у віночках і такі-ж гарнесенькі, такого їх багато, всі веселенькі, доганяють одно другого, деякі за ручки держаться й кожнісіньке держить гостинці: медяники, коники, цукерки, бублики, коржики, качечки. А янгол до мене повідає: „ото дивися й перекажи там усім, щоб не журилися за ніх, тут за ними гарно пеклуються". Показує на річку й каже: „от вмочи два пальці в цю річку та й покуштуй". Я нахилилась, вмочила, встала й покуштувала, а воно таке солодке, солодче від меду. Я й заговорила перший раз як покоштувала.

А янгол каже: „от вони цим і харчуються“. А тепер іди, тілько швидше, в с. Будища до церкви, поспішай на херовима. То я відтеля й пішла й поспішаю до церкви. З книжечкою не розлучаюсь, так і носю як мені дали. Входю я в церкву, як-раз херовима співають. Тілько я перехрестилась, як мені в вухо й каже: в Керелівську церкву. Я швидко пішла. Прихожу, й там співають херовима, а миру повнісенька церква і всі стоять навколішки, а я й собі впала навколішки, аж і там каже, щоб із Керелівки йти найшвидше до Антонія в Лисянку. Прийшла я в Лисянку, а там кругом костьола такого сила людей, що й протовпиться не можна і всі навколішки моляться, насилу я дотовпилась у костьол, а там ксьондзь як-раз казань каже й так же гарно вимовляє, аж плакать хочеться. А звідти, каже, йди в Либидин. Я йду таким густим лісом і так поспішаю. Коли гляну, аж стоїть посеред шляху й руки розчепірило перед самісенькою мною перегородило мені шлях геть і не пускає. Воно таке страшне, наче свиня, в щитині, тілько велике, як копиця та чорне, а голова така, як діжка, а зуби як у чумацького вола роги, а пазурі на руках і на ногах, як добрі серпи, тілько білі. Воно до мене й каже: „дай викуп то підеш“, я кажу: а що-ж я тобі дам?“ А далі за пазуху руку, аж є паляничка ота, що в жидів по три копійки, я йому дала ту паляничку, а воно й оступилося, то я й пішла. Приходю в Либидин, а там, Господи, які гарні черниці, я й згадала, що кажуть, нема кращих дівчат як в Либидинському манастирі, а вони-ж гарні, як намальовані, а на ніх убрання чорне, а вони як галки, та так тими чорними очима блискають, як зорами. Ще й не помолилася, а мені каже, йди в Козельщину. Прийшла я в Козельщину до церкви, а там людей, Господи, яка сила! Я прямо до Козельської Матери Божої, припала до неї, цілую, а вона на мене й не дивиться. Я молюсь та просю, а далі вона подивилась тай каже: „ти грішниця велика, ти не так молишся Богу, а так собі, й обід вариш і губами мелеш“. А я просю: прости мені, Мати Божа. А це в вухо каже, йди швидше в Русалим. Я й пішла. Йду степом, і так наче я й знаю кудою йди, а я там ніколе й не була. Дойшла до Гадесу, а там сідають на пароход, і я сіла, насідало повнісенький пароход. Виплевли ми на середину моря, став пароход потопать. А капітан вийшов на середину й каже до всіх людей: „люди добрі, тут хтось є великий грішник, кайтеся, бо потопимося“. Я кажу: „я велика грішниця“, та впала ниць і так молилась та плакала, що й не чула як ми доплевли до Русалима. Як спинились, то аж тоді встала. Дивлюся аж великий піщаний беріг, всі виходять, і я вийшла на берег, а нас уже й чікають з корогвами та образами. А попа, так попа що й протовпиться не можна, а оден такий старий і його попід боки ведуть. Поблагословив він нас, сказав кілька святих слів та й рушили по тому піску, а ми за ними. Прийшли до великої золотої брами, а вона аж сяє. Очинили ту браму, став той старий піп на брамі, сказав казань, тай каже: „а тепер ідіть сюда“, показує на браму. Всі йдуть, товпляться, а я як дійшла до брами й хотіла увійти, то той старенький сказав мені, „а вам ще рано сюди йти, йдіть туда“, махнув рукою. То я й прокинулась.

Дивлюся, аж навколо мене обставлено квітами, свічки горять, самтир читають. Я схопилась і сидю в дулумині. А людей було повна хата, то так і сипнули в двері, аж душаться та тікають, я й собі за ними, а вони кричать ґвалт, ратуйте! А я й схаменулась, згадала, що я була на тому світі. Намітку зірвала й кажу: „я не мертва, я тілько була в раю“. А сама чогось так злякалась, аж зуби бражчать. В хаті хоч-би лялька, всі вибігли, й я за ними. То всі десь розбіглися, а мати й тітка та ще дехто прийшли до мене та посідали на спризьбі й довго сиділи та балакали. Вони мені розповіли, що хотіли мене ховать, та прийшов хвершал військовий, бо тоді у нас стояли москалі переволоченського полка. То він насилу вговорив, щоб не ховали, налякав, що притягнуть до кари, то аж так послухали. І отакечки ми довго сиділи на спризьбі, а до хати чогось боялися йти. Як уже понасходилося багато людей, стало поночіть, то аж тоді пішли в хату, та повикидали всеньке те, що до мерця. Сіли всі за стіл та попоїли те, що приготували, то аж на другий день порозходилися. То після того я, Господи, як хотіла кинуть все, й діточок навіть не жаліла, та йти в Либединські черниці. Стілько мене не вговоряли, а я таке своєї той годі, аж насилу піп мене вговорив, каже, „на кого-ж ти діточок покинеш, а що з ними трапиться, то тобі буде гріх непрохторенний“. То я аж так схаменулась, а то й діточок не пошкодувала, аби тілько попасти туде, де мене янголи водили.

3.

Оповідає селянка с. Чичиркозівки Половинка, 40 р.

„Я віру в Бога, знаю, що Він є милосердний і нікому нічого не повіру, коли хто буде проти Бога казать. Я завмирала й мені все на тому світі показували.

„Оце вже другий рік пішов, як умер мій чоловік, і я залишилась з діточками й таке мені горе прийшлося. Куди гляну та все нема, ні хліба, ні одяги, ні взуття, то я плачу, плачу та давай лаять. І так була розлаялась, що всіх лаю, а сердита, як вогонь. А то раз я чогось напала на свою дигину та так же лаю, так лаю, аж мінюсь та лютую, а це мені робиться так важко, все гірше та гірше, насилу я до полу дійшла, сіла, а воно мене наче аж хилить, я й лягла. Лежу й бачу, що до мене прийшло два діди; оден держить наді мною терновий вінок, як ото над Христом, а другий держить вінець той, що вінчають. Оден каже терновий вінок мені накласти на голову, а другий каже, ще рано терновий, а треба оцей, аж змагаються помеж собою. І так не наклали терновий. А дві дівчини стоять передо мною, нічого не кажуть, тілько так пильно дивляться мені в вічі, а самі такі-ж гарні та прихороші. В довгих білих сорочках ті дівчата навіть і не підперезані, а коси спущені, заплетені й на головах вінки. Як наклали мені ті діди вінок, то десь і поділися, а дівчата наклали мені поверх вінка скриньку й теж не стало їх. Ба прийшов ще оден дід, взяв мене за лікоть й каже: „йди за мною“, я й пішла. Вивів мене на таке місце, де три дороги розходиться. Показує мені ті шляхи й каже: „ото хто на який шлях заробить, по тому й піде“. А ті шляхи такі покручені, нерівні. Повів він мене одним шляхом і привів у великий садок, в тому садку всяке дерево було, й на кожному дуже рясно овочів, а соловейків, аж лящить так співають і всякі пташечки й так же там гарно, аж очі розбігаються: і річки, й квітки, й усяка всячина, а ладаном накуряно так, аж сивіє помеж деревом. Далі привів мене в здоровий будинок, а там столів такого багато, скілько оком скинь. Дивлюся, коло одного стола сидить Бог „Саваохт“, так як ото дід старий бородатий, але геть такий, як ото Бог малюється й убрання те саме. Христос сидить коло нього чорнявий, коси розчесані, й Матер Боже руки склала сидить, а перед ними стоїть миска, в мисці булка й так з неї пара йде. Дідок, що мене держить за лікоть, повів мене дальше в другу кімнату, а там сидить жінка, що я її знаю з нашого села, що від дання вмерла, й так же зраділа, що мене побачила. Я дивлюся, а в неї тіло проти серця роздвоїлося, наче ото одчинилося, і під самісіньким серцем сидить здоровенна жаба, як ото літом перед дощем, і так на мене дивиться. А та жінка до мене каже: „ти щаслива, ти ще вернешся до своїх дітей, а я вже не вернуся, як-бе були з мене витягли оцю жабу, то я була-б ще з діточками прожила, а то дала мені дання „харетерниця“ і ніхто мене від нього не відратував, а тепер я мушу тут сидіт з цею жабою. Повів у другу кімнату, відчинив у підлозі ляду та каже: „дивись“. Коли я гляну, а там повнісенько гадюк та так ворушаться, а від ніх аж холодом на мене повіяло. Повів дідок дальше, а там на землі в куточку простелено ганчірочку, й коло неї стоїть навколішки дві жінки й Богу моляться, а дід каже: „це такі нещасні, що луче не дивись на ніх“, а вони чорні та темні. А потім завів мене десь далеко й каже, „нащо ви лаялись, не можна лаяться, це-ж вам тяжкий гріх буде, не лайтесь, потерпіть ще три роки, а тоді що буде, дивіться сюди, та й відчинив двері. Я стала на порозі й дивлюся, а там засіки та кадуби, що нема де й гольці впасти, та все повнісеньке пшениці та жита. А я питаю, що-ж це воно таке, а він мені відповідає, а це-ж ваша комора. Ото як не будете лаяться, то через три роки у вашій коморі буде стілько хліба, а як будете лаяться, то не доживете цього“. А потім каже: „ідіть“, тай пустив мене одну, а сам залишився. Пішла я, та й пішла тим шляхом, що дід мене вів, аце з мене скринька, що дівчатка наклали, зсовується, а мені так зробилось легко, коли я помаленьку очі розплющила. Аж лишенько моє, я лежу наряжона як мрець, людей повна хата, й піп коло мене кадить. Я раптово як зскочила з теї лави — та на піч, а в хаті піднявся такий вереск та тріскотня, послі казали, що то з хати так тікали, а я наче очамренна сиділа на печі й до самісенького вечера не злазила з печи й боялася дивиться на себе. Та аж увечері повилазили до мене на піч жінки, та стали мені з'ясовувать, що то я була замерла, а я їм розповіла, що

я бачила в раю. Й отак просиділи ми на печі до ранку. То я тепер така зробилася, що нехай там хоч і що мені роблять, то лаять не буду. То це вже рік пройшов, як я замерала".

4.

Оповідає селянка м. Звиногородки, раніше з с. Босівки, М. Квятківська.

„Недалеко нас у сусідів була замерла дівка, то лежала 6 день. Спочатку хотіли її ховать, вже й нарядили, й подзвонили по душі, а плакали всеньким кутком тому, що як-бе вона хоч слаба була, а тож здоровісенька ходила, говорила, лягла й замерла, але не захолодала, й таке, коли клали гребінця до губ, то роса була. То порадились всі люди, які були на похороні, щоб не ховать, що Бог дасть те й буде, а таке не ховать, почікать. Але люди йшли й Богу молилися над нею й самтира читали на всякий випадок. А на шостий день рано, коли всі вставали, багато людей не було, а тілько 2 баби, що ночували та свої, й дід, що самтира читав, вона встала та з лави так швиденько зіскочила, та до кухля, щоб умиваться, та й заплуталась у намітку, але йще собі не туди, оглянулась до стола й крикнула: „Ой, мамонько, що це в нашій хаті, чи це хто вмер". Потім лап себе за голову, аж коси розплетені й у вінку та квітах. Хатні всі й остовпіли й не ворушаться. Дівка перелякалась та до матери притулилась і труситься, як у пропасниці. То аж тоді схаменулися всі та й почали хамекать, а вона, як трошки обговталась, то аж тоді почала розповідать, що вона бачила. Захотілося мені, каже, спать так, що ніколе так не хотілося — вона й лягла. Як тілько лягла, то наче-б то заснула. Отож вона й розповідає, що до неї прийшов хлопець-підпарубок в білій до землі сорочці стрічкою підперезаний, коси як у дівчини, й каже: „вставай і йди за мною". Я, каже, встала, не питаю куди йти й пішла. Недовго ми пройшли й зупинилися під муром, таким, як ото в сахарнях, але ще й більший. Той хлопець і пішов кризь той мур і мене гука за собою, а я бігаю попід муром, а далі той мур розступився. Я пройшла на той бік у великий гарний садок. Пройшли ми поза кущі не більше як шагів п'ять, а тут шляхи розходяться, оден в садок пішов, а другий поза садок попід муром. А потім роздоріжжі, ой, мамуню моя, лишенько, така страховина, що й згадувать, каже, страшно. Стоять терези, а коло терезів по одному боці стоять два янголи, а по другому боці нечисті сили. Анголи поклали записи про гарні справи, а нечисті сили поклали гріхи, бо то метарства, то хто йде на той світ, то вони й важать гріхи, як перетягнуть, той іде бідне в пекло. Стали ми той чікаємо, а я преселенно злякалась, бачу, що й хлопець, що мене веде, хвилює, а янгол поклав на терези писульку свою й дивиться, а нечисті поклали таку селенну силу квитків, так що було кіш добрий паперу, а янгола оден папірчик та й перетягає, то вони нечисті й сами чіпляються до терезів, щоб перетягти, аж очі повитріщали та тягнуть і такі-ж страшні та погані. Зуби повитріщали, поперепліталися, кляті, хвостами й ціла кетяха їх начіплялось та смикають з усієї сили, та так на мене сердито поглядають. Але дав Господь Милосердний, що янгелова песулька перетягла всі їх записи разом з ними; радію я, дивлюся, а мій хлопець аж підскочив від радости. А янгол каже: „ідіть сюди", показав рукою в садок, то ми й пішли. Йду я та розглядаю, що так гарно, не хотіла-б звідтеля й виходить, аж приводить він мене в Давидів дом, а там такі пахощі. Столи стояли у три ряди а на столах понаставлено як на Великдень, а люди ходять те туди, а те туди й сидять за столами, та всі однакові в білому й якось так ходять, наче до землі не доторкаються. Дивлюся, а на одному столі нічогісенько нема, тілько курка гребеться, такеж так гребе лапами, як ото в садку. А я питаюся того хлопця: „чого ця курка тут гребеться?", а він відповідає: „ото-ж тяжкий гріх курку вкрасти, бо хоч і скілько душа для себе придбає, то курка геть розгребе. Отже в цеї жінки було всього, бо вона дбала, але надало її вкрасти курку, то вона її й порозгрібала всеньке, а жінка сидить та так гірко плаче". Вийшли ми з того будинку й пішли садком, а він такий великий, що здається йому й краю немає. Дивлюся я, яблука й груші над самісенькою головою висять, та такі-ж гарні та пахущі, що й не снилося мені, а квіти, аж очі вбирає, та все якісь такі дивні. Йдемо ми з тим парубчаком, аж бжоли так же гудуть, коли бачу й тічки

стоять, а в тих тічках, Господи, як бжоли літають та гудуть, як ото рояться всі разом або-що. Ой лишенько, каже, дивлюся, аж ці тічки обгородяно тином і замість кілків попідпирано людьми, позгинались сердешні й держать той тин. Питаю того хлопця: „що це воно таке?“ Каже він до мене: „ото є такі люди, що гріха не бояться й кажуть, мені аби тепер добре, а як умру, то нехай мною хоч тин підперають“. Ідемо ми дальше, а птиці великими табунами літають, аж шумить як пролетять над головою. Та співають так гарно, що слухала-б і їсти не хотіла-б, але не можна, треба йти за тим хлопцем, а він все мене водить. Бачу, каже, й ставок блищить і гребелька через нього, дойшли ми до теї греблі, аж смутно мій тяжкий, та гребля з людей загатяна. Ой ненько-ж моя, що-ж оце воно? А хлопець каже: „це ті люди, що не вірять в це тутешне життя й жили по свойому, як їм хотілось і казали, після смерти хай мною хоч гатку загатять, то цього вони й заробили, погатили ними гатки“. Коли я гляну, аж то не вода в ставку, а кров, і в нім стоят по пояс жінки й держать у зубах діточок малюсенькіх, пискляток. Я знов питаю парубчака, а він відповів мені, що то жінки ті, котрі не хотіли дітей мать і поїли їх і будуть стоять поки світа й сонця“.

То та дівка отак нам розповідала, але ще це не все каже, де він мене не виводив і чого тілько я не бачила, як подумаю, то аж волос на голові в'яне. Та не все можна й казать, мені сказали там, що можна розповідать а що й ні, а як тілько скажу те, що заборонили, то вмру, а я ще-ж хочу на цім світі прожить хоч трохи. То ми просили її, просили, щоб все розповіла, ні за що не хотіла, каже, сказали мені, що можна, а що ні, то ні, я бачила, що тим є, котрі Бога не слухають“.

5.

Оповідає селянка с. Неморожі Марина Мовчанова, 74 р.

„Коли я ще була дівчиною, то пом'ятаю, у нас ночував чужий чоловік і розповідав про себе, що він раніш був паном судійою в Гадесі й судив, каже, „як попало, кого по правді, а більше того, що й не поправді“. Й могоричі частенько пив, а п'яному, що, звичайно, не пам'ятає, що робить. І ото-ж він погано лаявся, все до жінки каже „на... твоїй матері“, а тож тяжкий гріх. Не доведи Господи кожного хрещеного. Мати його й жінчина повмерали обидві. Раз його жінці так захотілось спать, ще гірше як на дощ, вона лягла, та як заснула, то спала аж три дні. Думали, що вмерла, але Гадес то-ж город великий, там були люди такі, що й пізнали, що вона замерла. Коли вона ожила, то всі її й питають, що вона там бачила на тім світі, от вона й розповідала. Як тілько замерла, прийшов до неї старенький дід і каже: „роздягайся з свити“. Вона скинула, дід допоміг і каже: „йди за мною“, вона й пішла. От він її веде якимись горами, кручами й привів до стіни, а в ній маленьке віконечко, дід і шмигнув у віконечко той її кличе: „йди сюди“, й такісенькою мовою балакає як оце й ми та діди наші. А вона стала й гукає до нього: „куди-ж я полізу, туди навіть мій кулак не влізе“. Але дід на свому стоїть, лізь та й годі. Вона тілько-що до того віконечка, та й на тім боці зупинилася, а там садок і багато шляхів від цього віконечка. Повів дід її по одному шляху й довів до якогось роздоріжжя, а посеред того роздоріжжя глибока яма й поперекладювано ріденько тоненькими паличками й не розгляділась, як дід зупинився по тому боці й каже: „переходь до мене“, дивиться вона, що й нема кудою обійти ту яму, й не перескочить, а по паличках не перейде. То вона як розбіглася та як скочила, хотіла перестрибнуть, так і влетіла в яму, а там так погано, чорно й поночі, тілько сиріють люди, стіни пообвалювані, покулупані, мокрі, а борозняки так і лазять. А жінки — та пере, та щось шкребе, всі щось роблять, та такі худі, обірвані, аж страшно. Ба це входить якийсь чоловік і каже: „а бачили, що тут робиться, це ще нічого, ось загляньте сюди лешинь“, показує пальцем. Вона стала на порозі та як глянула, то й обомліла. А там, не доведи Господи, що робиться. Чорний дим з вогнем перемішаний колотиться і в ньому людей де-не-де видно, та всі сильно стогнуть, а сморід такий, що звичайна людина вмерла-б від нього. То вона добре й не роздивилася, тілько бачила, що недалеко з боку дверей купа жахаю й на ньому сиділа жінка, а коло

неї два наче хлопчика, але такі страшні, чорні та вухаті, а зуби білі та довгі, аж позакручувались. То оден гаком за плече держить, а другий гадюку в вухо засиляє. Але зараз той чоловік сказав: „іди звідселя, тобі тут не можна довго залишаться“. А ті жінки, „той ми підемо“, запищали. Чоловік їх не пустив, а цю, що водив, висадив з теї ями. Коли вона дивиться, аж той дідок чікає її та й дальше веде, й де він її тілько не водив. Але вона дуже захотіла пить, а він її й каже: „ходімо до теї криниці, що Давид викопав“, та й повів її різними стежечками та доріжками. Привів до криниці той каже: „дивись“. Коли вона подивиться, аж вода в криниці геть засипана половою. Вона й питає: „чого тут не видно води, тілько полова“? „Це люди негарні віють в неділю та в празники, то й завіяли, каже дідок, то ж тяжкий гріх на весь час“. Після цього він повів в Давидів дім, а він такий селенний, несходимий і в ньому несчесленна сила кімнат, а в кожній кімнаті по кільканацять столів, і на кожному всяка всячина, печена й варена страва, на инших столах багато, на инших менше, а на иншім сухарі, хто що придбав. Прийшли в одну кімнату, а там з самого краю два столи прикупі; на одному, Господи, чого там тілько нема: паляниці, книші, періжки, вареники, квасок, печеня з курей та з иншіх птиць, овочі, й чого тілько душа забажає, аж любо дивиться, а на другому столі велика купа на всей стіл аж до стелі... і такий сморід, що й витремать не можна. Вони позатуляли носи та й пройшли швидше відтеля. Як зупинилися аж у другій кімнаті, то вона й запитала, що це воно й для чого тут така гидота? А дід відповів: „отой стіл, на котрому багато страви, то твоєї матери, бо ти давала людям, що мала й обіди справляла, цей перед тобою буде, а ото, що нароблено на столі, то ото твого чоловіка та його матери, бо він завсіди лається на... твоїй матери, а воно все сюди й збирається“. Відтеля вони вийшли, то дід привів її до теї стіни, перевів її та десь і подівся. Коли вона ожила й стала розповідать про це, то чоловік не вірив, а як вона пішла до попа, та заприсягла, що всьому цьому правда, то той судія після того віддав все що мав жінці, а сам пішов спокутувать гріхи та розповідати людям, щоб каялись“.

6.

Оповідає селянка с. Тарасівки Вустя Павликова, 61 р., неписьменна.

„Господь милосердний так дає, щоб людина замерла, й цим він дає повішки тій людині, щоб каялась, не грішила той другіх хаменала. Тілько не всім і не все вільно й розповідать. Городищанська жінка, що завмирала, оце вже в ліворуцію, то, Господи, як гарно всім розповідала, тілько що ж як дочулися, що вона розповідає, то й заборонили. Я й сама до неї їздила позаторік в Городища, отако люди їхали той я вчипилась. Виїхали ми раненько вдосвіта, а знаєте, на Спаса ранки вже бувають холодні, той стало в мене горло боліть, і таке добре боліло, аж у пропасницю вкинуло мене. Доїхали ми в Городища, до теї жінки. От і не знаю як її звуть, бо тоді хто їхав чи йшов до неї, то питались: „де жеве та, що завмирала“. Отож кажу, приїхали, а в неї вже й криниця була викопана та, що її Матер Божа сказала, щоб небезпременно вона викопала. То я як напилась з теї кринички води, то дав Господь, що до вечера незнать де та хороба й поділась. А жінка та то нічогісенько нам і не сказала про те, що там бачила, тілько каже, що Бог її там дав, що вона замирала, а розповідать боялась. Ото тілько люди нам дещо казали ті, що вона спочатку розповіла, але в мене така пам'ять, що всього не зведу до купи того, що чула. Знаю, що вона бачила кривавий ставок і в тій крови стояло багато жінок, що дітей не хотіли та поїли їх. І каже, що кожнісенька держить в зубах немовлятко й такі стражденні, що аж не знають де-б подіться. Та неде не дінуться: сіла-б, не може, втікла-б, теж не може, з'їла-б або закинула-б те немовлятко, щоб хоч в зубах не носить, теж не може. Покриток, кажуть, бачила поприв'язувано кісьми до стовпів, і всі муки її показували й казали, хто за що відповідає. Отже вона відтоді зробилася така щедра, що нічого не жаліла для людей. Але не кожному Господь це все й показує, соті людині тілько, щоб каялись“.

7.

Оповідає селянка с. Вільхівця М. Черевата, 89 років, неписьменна.

„Я таке бачу, що кінець світові приближається, от-от буде кінець; казали старі люди, що перед кінцем світа буде світ засновано залізною павутиною, будуть птиці літать з залізними носами, вогненні колесниці будуть бігать по землі, люди зробляться ненависні, підуть брат на брата, не будуть шанувати старшого, навіть батька та матір не осербуватемуть і не віритимуть у Бога. Завсіди було старі люди про це балакають і от-же все збувається, дожились до того, що старі пророкували. Батька й матір не осербовують, Бога лають і кажуть, що його нема. Та деж там нема, коли-ж є. От-же коли замирають люди то й бачать все на тім світі, хіба мало є таких людей, що замирають? Бог так дає, щоб завмирали й водять там їх і показують все, хто що заробив, щоб каялись. Самісенька моя свикруха Стеха Черевата замирала, то розповідала, що Бог є, що й Страшний Суд буде, тілько її там наказували, щоб не все розповідала, то вона так тілько дещо казала, а дещо й ні. Я й сама бачила, як вона замерала, ми всі думали, що вона вмерла; покликали бабу, вона обмила, нарядила як треба, поклали на лаві й двоє суток лежала, дяк самтир читав над нею, люди йшли на похорон, молились і плакали, а дочка то так плакала та приказувала жалібно, що аж стіни плакали. Тоді не ховали так швидко як тепер, не встиг умерти, а вони вже й поховали, а тоді було мрець лежить три дні, священик ні защо не буде раніш ховать, бо казали, що є такі мерці, що на третій день встають. Отож і свикруху не ховали, лежала вона двоє суток, але дочка вбігла з сіней та раптово як закричала над нею: „ой, мамочко, голубочко, нащо-ж ви побажали темної тісної хати та без вікон“. А це вона й кинула рукою, ба далі й подивилась і взялась за голову рукою, а далі й сіла; то люди чуть не видушились так, так тікали з хати та кричали, хто як тілько міг. А свикруха гукає на людей: „не бійтеся, не тікайте, мене Бог повернув, я не вмерла“. То де там, порозбігались всі й душі в хаті не залишилося, аж потім помаленьку декотрі прийшли. А потім, як уже обчилися, що вона замирала, то йшли розпитувать. Я трохи позабувала, але трохи пам'ятаю, що вона казала, як замерла, то приїхав за нею возом хлопчик і дід тай кажуть: „сідай швиденько, бо там тебе треба“. Вона сіла на віз тай не зогляділася як зупинилася в великому садку під здоровенним будинком. Каже дід: „злазь“. Вона злізла, а той дід взяв її й повів в той будинок. А там так багато жінок, та так всі пораються коло печи, одні готують страву, а другі варять, а ті насипають в миски та на столи ставлять всяку всячину, й багато було таких жінок, що вона їх знала, тілько померли. Тай хотіла вона до них підійти, але ті жінки кажуть: „не підходь до нас ближче, тобі ще рано й ти тут будеш тілько після“. Питає вона того діда: „нащо це вони цю страву ставлять на столи“, а він відповідає: „це, хто дає милостиню, нагодує бідних, гобіди справляє, то отут все таке вариться, як і там, і ставиться на столи“. А пахощі, казали, такі, що Господи. Пішли вони відтеля в садок, а садок, Господи, казали, гарний та великий, несходимий. Коли дивляться, а з боку попід тином смітник і на тому смітнику наш піп Максимиліян, він ще тоді був живий, а вона його бачила там, і він на тім смітнику кабана гонить, а кабан ніяк не хоче йти, піп його гонить туди, а кабан сюди; то піп смика, смика його, а тоді кабан як повернеться до попа рилом та от-от укусить попа, то й знов Максимиліян гонить того кабана й ніяк дальше не пожене, все на одному місті крутиться. І отаке тілько й розповідала, а більше не хотіла нікому нічого казать, стілько її просили всі, а вона каже: „я скрізь була і все бачила, й багато мені там казали, але я не можу більше нічого казать, мені там сказали, що можна, а що не можна, а коли скажу про те що заборонено, то вмру, то нащо-ж я буду розповідать, коли мені ще хочеться прожить“. І після того зробилися сильно щедрі, було все, що мають пороздають, а сами голодні сидять та Богу моляться, геть і шмаття з себе пороздають, а сама в дранті залишилася, а хочби й яке лихо її трапилось, то ніколе не росердиться, тілько каже: „хваліть Бога“. То ще довго вона жила.

8.

Оповідає селянка с. Городища Черкаської округи Гапка Гиркуша, 76 р., неписьменна.

„Я ще була молодою дівчиною років 16, на досвітки ще не ходила, але раз увечері приходить до нас баба, таке сусідка наша, той каже до батька: „Пустіть свою Гапку до мене на досвітки, бо мій старий сьогодні п'є, а коли вже він прийде п'яний, то без дива не буде". Батько відмовлялись, не хотіли пускать на досвітки, що ще молода, але баба як зачала благати і вблагала, сказали батько: „йди". Взяла я кужеля й пішла, а мати ще й борошна миску дали, бо тож годиця. Прийшла я туди, а там поки сходилось дівчат то й парубків зійшлося чимало, співаємо гуртом, аж хата розлягається. Ба це вбігає в хату дівка заплакана й лементить перед бабою: „Ей, бабуню голубонько, вступіть на час до нас, бо Варка вмерла", а тож була бабина хрещениця. Пішла та баба, нарядила дівку, як молоду до шлюбу, постелила й поклала на лаві подушку напхану сіном, хрестика дала в руки з воску й хусточку, гроші, та всеньке що треба зробила, й діда покликали, щоб читав над нею. А на другий день людей на похороні аж не потовпляться, бо то знаєте, як дівка вмре, та ще з неї й мрець бравий був. Як не заговорить, бо й я там була й бачила. І так вона пролежала аж до другого вечора. А ввечері дід чита, а людей повнісенька хата, і всі плачуть, а батько й мати та сестри голосять та приказують та так-же жалісливо, що хоч би хто й не хтів плакать з тих що стоять, то плаче. А це дівка лип очима. Всі в хаті й похололи, а далі кидь рукою, люди з хати як замело, тілько залишилися свої та дід, що читав. Ба вона й другою рукою кинула, а потім і сіла, далі зняла з голови вінка, стрічки, встала повісила на кілочок, взяла рядно, що було постелено, напнулась і каже: „ой як у мене голова болить, та ще й лягла коло вікна та й добре змерзла". Потім до матері каже: „мамо, поведіть мене на двір, бо пізно, то боюся". Бачать вони, що вона й не помічає що з нею було. Як увійшла знадвору, то полізла на піч аж у самісенький куточок, укрилась рядном з головою та й заснула й спала до самісінького дня й на другий день до полудня, а всі що були в хаті, то вже не спали, молились Богу та чікали що воно вийде, а дід, що читав, до дня не вилазив з-під полу од переляку. Люди як обчулися, що дівка замерла, то понасходилося повна хата й подвір'я від самого ранку, а як прокинулась та злізла з печи, то каже, що нічогісенько не знає, що було вчора, тілько, коли вона липнула очима, то її здалося, що вона сповідається. Але як трохи відпочила й стала пригадувать і розповідать. Що прийшло до неї два чоловіки старих, оден у білому кожусі, а другий у кереї, тай питають: „а знаєш, хто ми?" Вона каже: ні. Той вищий, що в кужусі, каже: „я Петро, а оце Павло, то це ми прийшли за тобою", та взяв мене, каже, Петро за руку тай повів у якийся великий будинок, а в ньому тілько стіни, а даху й нема, й повели, каже, мене колідором, а там кімнати туди й туди по обидві руки й геть десь тілько завидать. Привели мене до одної кімнати й кажуть: „дивись". Я дивлюся, аж стоїть велечезний казан повнісенький крови, а в тій крові стоять по пахви два голих чоловіка й хволоськають батогами по крові й кричать на собак, які хлепчуть ту кров. Я питаю, що це й для чого воно. А Петро каже до мене „це осавули, вони сильно обіждали людей, як тілько хто хоч трошки провиниться перед паном, то вони зараз тягли ту бідну людину до пана й били різками, аж кров лилася. Ото вони тілько крови наточили з людей. А собаки, це їхні пани". Повели, каже, мене до другої кімнати, а там поночі й повно диму, й сидить там два чоловіки й курять люльки. Як тілько вони потягнуть диму з люльки, той блисне від неї, і тоді тілько й можна вглядіть цих чоловіків, що курять. Петро питає: „а пізнаєш?" А я, каже, відповідаю: „це наші осавули, але чого вони тут, коли вони ще живі?" Петро каже: „вони ще живі й житимуть ще 15 років, а коли не покаяться, то по смерті отут і сидітимуть". Повели в иншу кімнату, а там стоїть стіл чорний і чорним застелено, й на ньому сила пляшок з горілкою та вином. А Петро каже: „оце стіл твого батька, бо він горілку любить", аж злякалась, каже Варка, та й скрикнула: „та він-же ще живий". „Та живий і ще житиме, але вже для себе оце придбав". Повели дальше, зайшли ще в одну кімнату, а там вікон нема, поночі, тілько з дверей, що ми, каже, відчинили, бляси б'є трохи. А в тій кімнаті дід з бабою

позабиралися за руки та таке так крутяться, як ото віхор. Коли, каже, я придивлюся, а то баба Марущиха з своїм дідом так крутяться, ще й приспівують: „ріж мене, рубай мене, печи мене, складай мене“. Питаю, каже, „чого це вони так крутяться, як дзиґи“. Петро обзивається до мене: „бо вони нічого гарного в житті не зробили, а тілько крутились од шиньку та до шиньку, то до Хаїма, то до Шулима“. Повели в другу хату, там теж селенна сила кімнат, і стоять столи гарні й гарно позастеляні. Дивлюся, каже, а в одній кімнаті стіл так заставляний, що нема де й пальцем ткнуть: печеного й вареного, а книші такі ясні, як золото, і вино в пляшках стоїть, а посеред столу в покришці ладан курить. Петро й каже: „а знаєш чий це стіл, це Сидора Гаркуша“, а я, каже, до нього: „та він ще живий і зараз старостує в церкві“. „Живий і житеме 11 років, але він часто обіди справляє, а як говіють люди з чужих сіл чи з далеких кутків, то всі в нього обідають і ночують, а на храмове свято, то він не менше як тиждень святкує й людей повна господа“. Повели до другого стола, а на ньому то вже й перелічить не можна, чого там тілько не було: паляниці, книші, калачі, паски, поросята великодні, крашанки, писанки й геть усеньке, а свічок навколо стола горить то наче на страсть в церкві. А Петро каже: „оце твоєї свикрухи стіл, вона що-неділі й свята ходить до церкви, свічки ставить і обіди любить справлять, бідного не випустить, щоб не нагодувала“. Коли пішли в другу кімнату, а там ясно гарно прибрано й з кіліма стежка до стола простеляна. „А що оце вже таке“, питаю, каже, а Петро відповіда: „це вашого старшини стіл, він був добрий, а раз пани привели до нього чоловіка щоб казав катувать, а він сказав, що цей чоловік не винен і я його катувать не дозволю й віддаю свою голову за нього. Він не одного чоловіка виратовував, а тому й заробив такої ласки у Господа милосердного“. Повів дальше, а там кімната, Господи, яка прихороша, а вазонів така сила та цвітуть наче на грядці, а по середині теї кімнати висять ліжка на тонесеньких ниточках, і в тих ліжках на м'яких подушках лежать якісь пани і так гарно сплять, аж повринали в пух і шовковими кодрами повкривані. Каже Варка, питаю Петра: „Хто ці люди, що оце так гарно сплять“, а він відповідає: „це пани; вони сплять і байдуже собі, що вони ні сьогодня взавтра впадуть, бо ці ниточки тоненькі небезпечні, а як увірвуться, то полетять отуди — показує пальцем на діл — і їм там буде горе“. Коли, каже вона, подивлюся я, а там таке селенне та глибоке провалля, а з нього вогонь такий чорний з сажою викручується, от-от аж до нас язики вогненні достануть, а грішники, не доведи Господи, як стражденні плачуть та стогнуть. Як ото на сахарні в казанах кликоче та реве, так і вони. А ліжка над самим проваллям висять, а в тому проваллі в вогнищі нечистих аж кишить: рогаті, вухаті, хвостаті та зубаті, з саблями, вилами, гаками, опценьками та з усяким приладдям. Аж моторошно робиться, голова морочиться й чуть, каже, не впала, а Петро хап за рукав. Та ото вона й кинулася. Дивиться на того діда, що читав над нею та й ще думає, що Петро сповідає її. Господи як люди плакали, як вона розповідала. То що-ж бе ви думали, через рік вона вийшла заміж і її свекрухою була та сама, що Петро її казав. А я теж вийшла на той куток, і моя хата й Варчина були отако блезенько, тілько через тин. І як у мене був син Панас маленьким, то я, було возьму Панасика на руки та й піду до Варки, а вона, Господи, яка була балакуча, як пошне вам розповідать, то аж серце замирає. А в неділю людей як надійде до неї, то наче головиця. Тілько чоловік у неї був лихий і тяжко її сердешні було, але таке було зійдемося то набалакаємося“.

В. ШЕВЧЕНКО.

СПРОБА ОПИСАТИ Й ВИТОЛМАЧИТИ ДВОЄ ВЕСНЯНИХ ХЛІБОРОБСЬКИХ СВЯТ МАРІЮПІЛЬСЬКИХ ГРЕКІВ.

I.

Мало не всі дослідники, що спиняли були свою увагу на студіях над хліборобськими культами, відзначають страшенний їх консерватизм. Звичайно дивляться так: хліборобські культи змінюються надзвичайно поволі, протягом багатьох віків, — так само поволі, як і всенька матеріяльна й економічна обстава, що в ній живе й діє хлібороб.

Це, як кажуть, можна простежити особливо опукло на прикладі грецьких релігійних уявлінь, — а втім, може, тільки через те, що ми більше їх знаємо протягом достатнього для широких узагальнень відтинку часу [1]). Nilsson каже, приміром, про новогрецького Іллю-Пророка, що жив на височеньких горах, як про виразне перероблення стародавнього образу Зевеса-Олімпійця, „небесного хлібороба", — божества грізних явищ природи [2]). Ба навіть більше: навіть тоді, як повстають здавалося-б, цілком нові обряди, — „основні прикмети" споконвічної хліборобської релігійної свідомости усе-ж „зберегають свою силу" [3]).

Це дуже показово для грецької народньої релігії. Тим-то на особливу увагу заслуговує фольклор у грецьких колоній на Україні в Маріюпільській окрузі, що вплинув, звичайно, якоюсь мірою на фольклор сусідніх народностів, та й сам не залишивсь без впливу цього останнього [4]).

Не подаватимемо тут цілої багатовікової історії стосунків, що їх мали давні мешканці теперішньої України, Криму та Кавказу з представниками античної та візантійської грецької культури [5]). Зазначимо тільки, що сьогочасні грецькі колонії на Україні, зокрема грецькі селища в Маріюпільській окрузі, які нас оце цікавлять, повстали порів-

---

[1]) Як загальний нарис, де зіставлено фольклор новогрецький з античним, можна відзначити Schmidt, Das Volksleben der Neugriechischen und das hellenische Alterthum, Leipz. 1871. Див. також Wachsmuth, Das alte Griechenland im Neuen, Bonn, 1884.

[2]) M. Nilsson, A History of Greec Religion, Oxf. 1925. Стор. 263 дд. Термін „небесні хлібороби" належить Б. Л. Богаєвському, Земледѣльческая религія Аѳинъ. Птгр. 1916, стор. 240. [3]) Б. Богаевскій, зазн. твір, стор. 4 дд.

[4]) Див. невеличку замітку В. Й. Шевченка в „Наука и Техника", № 52, грудень 1927 рік.

[5]) Див. про це, хоч-би, М. Ростовцев, Скифия и Боспор. Л. 1925, а так само популярні М. Ростовцевъ, Эллинство и иранство на югѣ Россіи. Птгр. 1918;

нюючи недавнечко, саме-іменно в другій половині XVIII віку; їх „вивів“ із Криму мітрополіт Гнат, що хтів був, як він каже, „освободить православныхъ изъ подъ ига бусурманъ“, себ-то турків, які володіли тоді півостровом, — а навсправжки, звичайно, тільки йшов у ногу „с общими политическими и административно-колонизаторскими обстоятельствами времени“ [1]).

Над колоніями ще й досі ніхто пильно науково або якось спеціяльно не працював; у цьому напрямі можна згадати лиш скількись невеличких загального характеру заміток та дві-три більш-менш докладні статті суто місцевого значіння [2]). За першу спробу систематичного досліду була тільки етнолого-лінгвістична експедиція ленінградського державного університету влітку 1927 року, що відбулася вдруге влітку 1928 року й працювала під керівництвом професора Н. С. Державіна й доцента І. І. Соколова, — коли не вважати на дуже обмежені що-до обсягу роботи, та й то розпочаті допіру останніми часами, Маріюпільського музею краєзнавства.

В оцій-о невеличкій замітці я торкнусь лиш двох весняних хліборобських обрядів-свят маріюпільських греків, — обрядів, найцікавіших на мою думку, з погляду славленого консерватизму грецького фольклору.

Не випадає забуватися й за те, що греки в описуваній окрузі, не один і не два віки цілком відірвані від метрополії, зіткалися й зіткаються з різноманітними етнічними групами [3]) й трохи чи не на половину втратили свою рідну мову [4]). Тим „позначніша“ ця „чистота“ обрядів, що частенько мають безпосередню собі паралелю в античності й неначеб-то, на перший погляд, і далі передаються κατά τὰ πάτρια [5]) незаймані з покоління в покоління, — то більшої уваги й пильних наукових дослідів вона потрібує.

II.

У понеділок на Хоминому тижні у с. Урзуф печуть артос — величенький округлий каравай з хрестуватим вершком. Коли артос вийнято

Древній міръ на югѣ Россіи, сборн. подъ ред. И. Бороздина, Б. Тура и Б. Фармаковскаго. М. 1918; Ю. Кулаковскій, Прошлое Тавриды. Кіевъ, 1914, та сила инших.

[1]) И. Соколов, Об изучении греческих колоний СССР в лингвистическом и краеведческих отношениях, допов. зап. ИЛЯЗВ, 1927, у рукопису.

[2]) Напр. Ф. Браунъ, Маріупольскіе греки, стаття в „Вѣст. Евр.“ за 1878 р.; екскурс. зб. „Маріуполь и его окрестности“, Маріуп., вид. Хараджаєва, 1892 р.; С. Дели, Забытая народность, зам. в „Изв. ЦИК“, 1926 р., № 121. Н. С. Костоманов одзначив мені ще брошури — „Маріуп. христіане-греки на сѣв. берегахъ Азовскаго моря“ Серафімова й „Очеркъ Маріуп. уѣзда“ Александровича.

[3]) Тепер у Маріюпільській окрузі є, окрім грецьких, селища українські, російські, німецькі, волоські, болгарські, албанські, — а так само один циганський табір.

[4]) Близько 50% маріюпільських греків говорить мовою татарською. Дуже попсоване й основне грецьке наріччя, узагалі близьке до понтійського та каппадокійського діялектів новогрецької мови.

[5]) Пор. Б. Богаевскій, По завѣтамъ отцовъ, ЖМНП, вересень 1912 р.

з печи, люди йдуть у поле з гілкою, що залишилася від вербного тижня, і встромляють її там, вішаючи на неї псатир — теж обрядовий каравай, що нагадує своїм зовнішнім виглядом, як запевнюють старі люди, „терновий вінець“. Скрізь, на купці насипаної „земельки“, устромляють „свічечку“ й кладуть долі „яєчко“. Далі — на вигоні „гуляють“ й качають артос по пшениці.

Як бачимо, у цій обрядовості можна розрізняти два моменти. Перший полягає в тому, що по пшениці качають особливий каравай, другий складається з дій, звязаних з урочистим походом на поле з зеленою гілкою у руках.

Качання менш цікаве. Це — звичай, дуже поширений в фольклорі багатьох народів, зокрема — у східніх слов'ян [1]). Він має узагалі значіння карпогонічне [2]). Зате похід з гілкою відразу-ж переносить нас до античного кола уявлінь, примушуючи згадати про давньо-аттицьку εἰρεσιώνη.

Нагадаємо низку схожих моментів. Похід стародавніх атенян простував до одного з Аполлонових храмів; хлопчик попереду — παῖς ἀμφιθαλής — ніс на плечі оливове гілля, зрізане з священного дерева, гарненько оздоблене й обвішане різними приносами, — у тому числі й різної форми невеличкими хлібами. Наблизившися до храму, хлопчик устромляв іресіону в землю перед входом й обливав її вином, змішаним з водою. Далі її прибивано над дверима храму аж до наступного року. В особливій побутовій пісні, яку наводить Плутарх, повідомлялося, що вона несе з собою фиги й гарне поліття [3]). Значіння обрядовости заховувалося, живовидячки, знову-таки в забезпеченні врожайного року.

Не підлягає жадному сумнівові аналогічний сенс і нашого свята. І тут і там ми маємо уявління про заховану в гілці, як і в дереві, що її породило, могутню плодючу силу. Та коли стародавні справляли іресіону в-осени, перед тим, як готовано лани під новий засів, то тепер у Маріюпільській окрузі цю обрядовість одбувається на-весні, коли усенька природа ніби прокидається од зимового сну, сповнена плодючих соків.

У покладенні на землю писанок — на честь померлих і як офіру їм, бо Хомин тиждень — поминальний тиждень — може слід убачати відгомін античного жертовного приносіння душам померлих, як хтонічним божествам, які дбають за те, щоб зростали засіви [4]).

А втім, для нас більше важить не встановити низку подібностів і відмін між фольклором маріюпільським та фольклором античним, а з'ясу-

---

[1]) Див. Д. Зеленін, Східньо-слов'янські хліборобські обряди качання й перекидання по землі, стор. 10. „Етнографічний Вісник“, кн. 5. У Київі 1927.

[2]) Термін проф. Є. Кагарова, К классификации народных обычаев и обрядов, доповідь в секц. жив. ст. ИЛЯЗВ, листопад 1927. Пор. так само замітку Є. Кагарова в „Етнограф. Вісн.“, кн. 2, стор. 27—29.

[3]) Plut., Thes. 22: εἰρεσιώνη σῦκα φέρει καὶ πίονας ἄρτους. Дані про іресіону зібрано у Б. Богаєвського, Землед. религія Аѳинъ, стор. 216—229.

[4]) Богаєвскій, зазн. твір, стор. 85.

вати справжнє походження того чи иншого сьогочасного свята, нехай-би воно й мало разючі аналоги в античності.

Перш ніж удатися до цього, розглянемо инше свято.

III.

Низку цікавих зіставлень з античним фольклором викликає права середа. Це — двацять п'ятий день після Великодня. У Мал. Янисолі він зветься πινκουστῆς, у Нов. Каракубі — πινδῆκουστῆν і в Урзуфі та Ялті — πενδῆκουστῆς [1]). Назві надають розуму, асоціюючи її з словом „миша" — πινκό, βιδῆκό, πινδῆκό, літ. ὁ ποντικός, бо в цей день печуть з тіста невеличкі буханці ніби білі мишата — з родзинками замість очей. Такий буханець зветься „санчик".

Готуються до свята самі-но дівчата. Вони ходять з торбами по дворах, збираючи пожертви, — вони-ж улаштовують громадський обід. В останньому можуть уже брати участь юнаки, а так само старі. День свята — початок посту. З ранку старі у церкві, а дівчата йдуть за село, на лани; у кожної з них на голові сито з санчиками. В Урзуфі дівчата виймають їх з сит, ламають і розкидають. У Мал. Янисолі дівчата зіходять на пагорок та й стають одна проти одної; одна каже до другої: παρτσά νύφ, — друга вклоняється та й каже на те παρτσά γαμβρό. Слова παρτσά не розуміють.

Отака, коротенько, нескладна обрядовість свята. У ній без труднощів розрізняємо два основні моменти: 1) магічне закляття мишей — шкідників засівів і 2) ритуальна згадка за весільних персонажів: нареченої (νύφ) і нареченого (γαμβρό). Завважмо тут-таки, що останніх мислять, очевидячки, неодмінно, як неблазнених: слово παρτσά, мабуть, як-найближче стосується до д.-гр. та літ. новогр. παρθένος, і справді в маріюпільських грецьких говірках отака поява τσ замість д.-гр. і літ. новогр. θ дуже поширена [2]).

До згаданої попереду громадської трапези прилучається звичайно ще невеличкий „панаір" — боротьба юнаків. Переможець у тій боротьбі дістає буханку хліба й глека з бузою. Що-до неї, то вона, живовидячки, жадними органічними нитками з самим святом не звязана й має самостійне значіння, бувши саме-іменно панаіром у міньятюрі. Та коли-б ми взялися докладно описувати тут ці „останні рештки стародавніх Олімпійських „игрищ", як запевнюють старожитці, то вийшли-б за межі теми цієї-о замітки.

Почнемо з першого моменту. Миша, видима річ, посідає своє місце в обрядовості свята не випадково. Узагалі кажучи, миша відграє не останню ролю в народньому забобонництві [3]). У стародавній Греччині

---

[1]) Очевидячки — од εἰκοσιπέντε — двацять п'ять, літ. εἰκοσιπέντε. Але: πεντηκοστή — „п'ядесятниця", Зелені Свята.

[2]) Міркування Н. Д. Салганика. До речи про транскрипцію: τσ — *ч*, φ — *фь*, ῆ — *и*, σ — *ш*.

[3]) Докладно про це див. В. Клингеръ, Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи. Стор. 188 дд.

існував був, як відомо, культ особливого „мишачого“ Аполлона[1]); за Nielsson'ом[2]) цей Аполлон Смінфій (од σμίνθος — польова миша) був аграрним божеством, що відвертає мишей від засівів. Це має собі аналогію в нашому випадкові, коли розкидуючи санчики, часом, от як у Нов. Каракубі, висловлюють уголос побажання, щоб миші позникали з лану. Може не пошкодить згадати тут і за вказівку схоліяста до Тукідіда[3]) на те, що деякі жертовні приносіння (θύματα ἐπιχώρια) складалися з печіння у формі різних тварин. Frazer[4]) одзначає навіть обрядовий хліб у вигляді миші, що трапляється в північній Европі. Він толмачить його як уособлення „духа хліба“ — l'esprit du blé — у цій ситуації шкідливого.

Перейдімо до другого моменту. Чи не треба в цій обрядовій згадці весільних персонажів убачати якийсь звязок свята з весільним ритуалом? Чи тут неблазненість молодих закликається з звичайною в схожих випадках карпогонічно-апотропаїчною метою?

Попередню відповідь можна зформулувати більше-менше так. Узагалі свято має карпогонічний сенс: за цим промовляє й те, що в ньому є еротичний елемент. Він полягає у тому, що згадується з магічною метою осіб, які повинні побратися. Та з порівняльного фольклору ми знаємо так само, що частенько неблазненість має могутню апотропаїчну силу. У нашому випадкові на неї начеб-то покладається повинність не тільки спонукати лани, щоб вони зростили засіви, ба й повигонити з них шкідників — мишей. Не пошкодить тут згадати й про яфетодологічний семантичний ряд „рука — жінка — вода“[5]): у магії — жінка, що викликає плодючий дощ.

IV.

Ми понаводили були чимало аналогій сьогочасних грецьких релігійних народніх звичаїв з релігійними уявліннями античности. Може утворитися враження, що новогрецький фольклор можна зіставляти тільки з античним, і що тільки до нього він безперечно стосується — як нащадок до предка. Справді чи не від стародавньої іресіони бере свій початок похід з зеленим гіллям на Хоминому тижні у греків Маріюпільської округи? І чи не безпосередньо з Аполлоном Смінфієм звязано маріюпільського πενδήκοστής?

Ні. Нехай яка зручна й проста ця загальнопоширена метода толкувати явища новогрецького фольклору, ми аж ніяк не можемо цілком на неї пристати.

---

[1]) Дані про його культ див. O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte. Стор. 301, 803 і 1229, — прим. 2.

[2]) Див. Е. Кагаровъ, Культъ фетишей, растеній и животныхъ въ древней Греціи, стор. 235. [3]) Тукідід. I, 126.

[4]) Frazer, The Golden Bough, V. Spirits of the Corn and Wild, 1, стор. 270—305. Пор. у скороченому виданні — Frazer, Le rameau d'or, ed. abr., Par. 1923, стор. 436 дд. Вже як нашу працю було закінчено, вийшло між люди російське видання скороч. „Золотого гілля“, вид. „Атеист“. М. 1928, 4 випуски.

[5]) Н. Я. Марр, Яфетическая теория. Баку 1928, стор. 67 дд.

Зокрема, у паралелю до останнього свята можна навести усі тії численні хліборобські обряди та звичаї як-найрізноманітніших народів та країн, часів та діб, що в них беруть участь жіноцтво та дівчата — або самі, або разом з парубками, — обряди, звязані з обрядами весільної магії спільним еротичним елементом.

У південній Німеччині орач, уперше вирушаючи на оранку, повинен поцілувати дівчину, перш ніж їхати на поле. Поле це нерідко врочисто обходять дівчата цілим гуртом. Частенько в перші борозни закопують одежу першої шлюбної ночи, забризкану кров'ю неблазненої молодої [1]).

Баварські та австрійські селяни непорожню жінку мають за вособлення плодючости: їй дають за́всіди скуштувати перших плодів з овочевого дерева, сподіваючись, що таким способом майбутнього року врожай збільшиться. Неплідну жінку, навпаки, уважають за причину, чом і садки й городи її чоловіка не родять, от як в Уганді [2]).

В Оріноко лани засівають жінки з дітьми на руках: як вірить народ, — жінки, що вже мають діти, передають свою плодючість і ланам. Малайки, як збирають риж, заголюють цицьки [3]).

„Чтоб лен уродился высокий и добрый" — жіноцтво на Тульщині (Росія) качає по землі одного з церковних служників. У Калузькій губ. жінки качають по землі диякона. Дуже поширено й звичай качати по землі панотця [4]).

А от пошехонські дівчата, дак ті, обходячи врочисто лани, чоловіків до свого гурту не приймають. Спиняючи похід, вони качаються по траві промовляючи: „рости трава до лісу, а жито до току" [5]).

І зовсім близьке до нашого випадку: мало не скрізь у Західній Европі частенько після жнив качаються у клуні наречений з нареченою [6]).

В усіх наведених випадках жінці накидають карпогонічні здібності. Та жіночому началові, як ми, проте, вже згадали були мимохідь і передніш, приписують ще й здібності апотропаічні. У Рязанській губ., приміром, підчас холерної епідемії 1910 року селяни вдалися були до традиційного „оборування", щоб одігнати від села нечисту силу, яка наслала холеру. Його зроблено темної ночи; у ньому беруть участь самі дівчата, молодиці та вдовиці. Усі жінки були в самих сорочках; закінчувавсь похід дівчиною, запряженою в плуга, починали його молодиці, стріляючи з рушниць [7]).

---

[1]) Е. Кагаров, Сравнительный фольклор. Курс лекций в ЛГУ, отд. земл. религ., лекц. I—III.

[2]) Frazer, Le rameau d'or, стор. 30. [3]) Ibid.

[4]) Д. Зеленін, зазн. ст., стор. 2.

[5]) Этногр. Обозр., 1901, № 4, стор. 134.

[6]) Кагаров, Зазн. курс, лекц. II.

[7]) М. Лахтин, Новые пути в психопатологии, розд. II. Остатки первобытного мировоззрения в совр. цивил. „Под знаменем марксизма", 1928, № 1, стор. 164.

У тому-таки розумінні, мабуть, вивішують після весілля на воротях червоний флаг, що замінив собою, очевидячки, первісну скривавлену сорочку молодої [1]).

Нарешті, як ми так само вже були казали, жінка, як гадають, може викликати підчас посухи дощ, себ-то знов-таки побічно сприяти родючості землі. У с. Плоцка (Росія) жінки та дівчата ходять для цього гольцем-голі вночі аж до меж свого села й поливають там землю водою [2]). У хевсурів на Кавказі і в вірменів підчас посухи дівчата впрягаються у плуга та й тягнуть його вздовж річки, бувши аж до пояса у воді. Ця церемонія зветься оранка на дощ [3]).

У Румунії роблять так: особлива знахурка посушливими палючими літніми днями ходить у „папарузі", себ-то геть-уся обвішана зеленим гіллям, і в супроводі сестри з співами обходить село, прохаючи Бога, нехай-би Той надіслав дощ на спраглі лани й виснажених од спеки людей. Діти з піснями біжать за ними вулицею, а стрічні селяни виливають по глеку води на цю жінку в зеленім гіллі й кидають в її кошика — хто шага, хто жменю зерна [4]).

Аналогічний ритуал подибуємо в Сербії. Дівчину там підчас посухи роздягають як єсть голу, обвішуючи зіллям та квітами тільки голову та ноги. Отаким способом убрана вона йде селом, а її оточують дівчата, що танцюють. Перед кожною хатою вона спиняється, а господиня виливає їй на голову цеберко води. Дівчина зветься Додолою [5]).

V.

Коли в магії карпогонічна жінка, то іще карпогонічніше її злягання з чоловіком. Воно безпосередньо впливає, як уявляє народ, на загальну родючість.

На природу, у свідомості примітивного хлібороба, впливає все з статевою діяльністю людини звязане. У Західній Европі жінки, переходячи підчас жнив ланами, вітають женців, підіймаючи хвартуха неначе од вітру [6]). Москалі, коли мають сіяти льон, скидають штани й отак-о і працюють [7]). Есхрологія поширена в хліборобстві, скрізь, не менш ніж в обрядах весільних [8]). Давньогрецькі хлібороби вдавалися були по до-

---

[1]) Е. Кагаров, Элементы свадебной обрядности, доп. в Этногр. Исслед. Объед. Геофака ЛГУ, березень 1928 р.

[2]) Frazer, зазн. твір і вид., стор. 59. [3]) Ibid., стор. 66.

[4]) Ф. Каракаш, Тетка Параскева, „Резец", 1928, № 17, стор. 2. Пор. А. Аѳанасьевъ, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. М. 1867—69, т. II, стор. 176 дд.

[5]) Аѳанасьевъ, зазн. твір, II, 173. Пор. Frazer, зазн. твір, 65.

[6]) Кагаров, зазн. курс, лекц. II—III.

[7]) Те саме, лекц. I.

[8]) У росіян під той час, як молоду миють у лазні, — хлопчаки й парубки під вікнами співають „похабных" пісень і „безобразно ругаются" (К. Мыльникова и Цинциус, Северно-великорусская свадьба, „Материалы по свадьбе и сем.-род. быту народов СССР", Лнгр., 1926, стор. 68).

помогу до хліборобського заголювання, бо сподівалися надати цим землі особливої родючости [1]). Подвійну ролю — карпогонічну й апотропаічну — відгравали Пріапові зображення, виставлювані на ланах античної Греччини й Італії під той час, як зіходять засіви [2]).

Богораз [3]) завважує, що весняні, літні та осінні свята досягають великого напруження — попереду трудового, а далі звязаного з ним релігійно-статевого. Збирання винограду це в стародавніх греків було не тільки суто хліборобське свято, а й скажена вакхічна оргія. Такий самий характер мали, мабуть, у слов'ян літні купальні врочистості, у муринів — свята пальмового вина, то-що.

Австралійці, перед тим як почати засів, риють у землі невеличку яму й обсаджують її кущами, імітуючи жіночий статевий орган. Навколо ями відбуваються танки, у супроводі міміки й пісень страшенно непристойного характеру. Далі усі заходжуються злягатися... [4]).

Утворюється враження, що релігійний обряд неначе закріплює в релігійній свідомості примітивної людини господарський акт і править в його свідомості за запоруку, що все добре закінчиться. Ми бачимо, що в уявлінні дикуна статева плодючість неначе зливається з родючістю землі [5]). Досі доховавсь, живовидячки як переживання колективного релігійно-сезонового весілля, звичай застосовувати усі весілля до певного дня, напр. на Московщині до 8 листопада [6]).

Дуже цікаві з цього погляду атенські Тесмофорії — релігійна врочистість на честь Деметри. Їх справляли самі жінки (а не дівчата). Пристосовано ці врочистості до осінньої оранки й засіву [7]).

Поки засів ще не закінчено, учасниці свята стримувалися й постували. Протягом цього-таки періоду відбувавсь обряд, що полягав у тому, що вбитих поросят кидали в особливу „Деметрину розколину" (τὰ μέγαρα), у ділянці Лакія. За скількись днів, коли починалися дощі, жінки-„черпальниці" (ἀντλήτριαι) діставали рештки поросяти, що вже розіклалися, а натомість залишали в розколині пороблені з тіста зображення змій та чоловічих статевих органів. Надвечір жіноцтво сходилося до Тесмофорія й залишалося там усеньку ніч, женучи чоловіків і непристойно лаючись.

---

[1]) Богаевскій. Земл. рел. Аѳинъ, 57 дд.

[2]) Кагаров, зазн. курс, лекц. III. Пор. *Н. О.* дод. до ст. Л. Штернберга, Фаллическій культъ, Енциклоп. словник Брокгавса-Ефрона, т. XXXV. стор. 268: „чудодѣйственная (апотропаическая) сила фаллоса исходила изъ того, что обсценное изображеніе привлекало къ себѣ взоры и отводило ихъ отъ опаснаго предмета". Пор. Плутарх, Пир, V, 7, 3.

[3]) В. Богораз-Тан, Христианство в свете этнографии. ГИЗ. Лнгр., 1928. стор. 97.

[4]) И. Франк-Каменецкий, Палеонтология мифа, курс лекций в ЛГУ, лекц. I bis, 1927—1928 уч. год.

[5]) Богораз-Тан, зазн. твір, стор. 97.

[6]) Л. Штернберг, Новые материалы по свадьбе, „Матер. по св. и сем.-р. быту народов СССР", стор. 10.

[7]) Див. Б. Богаевскій, Земл. рел. Аѳинъ, стор. 181—188.

Одночасно з Тесмофоріями одбувавсь, звязаний з ними, очевидячки, обряд „священної оранки“ (ἱερος ἄροτος) на ланові, розміщеному на Скіроні. Орали плугом, запрігши в нього бугая, і робили глибокі борозни в молодій землі, відновленій після спочинку. Борозни правили неначе-б „за плодючі частини зораного лану, що лежать відкрито, чекаючи насіння; прийнявши його, вони зробляться повні й дадуть хліборобові золотисте зерно врожаю“ (45). Жрець, що ораз, знов-таки непристойно лаявсь під цей час.

Зараз-таки після оранки одбувалася священна сівба. Нові борозни священного лану засівали зерном змішаним з рештками поросячого м'яса, що поприносили жінки-черпальниці. І нарешті — найцікавіше для нас: цієї-ж ночи на допіру зораному ланові жрець-орач сполучавсь, як того вимагав культ, з жрицею Деметри, що в її руках було святкування Тесмофорій.

Згадаймо тепер за обряди, коли жіноцтво качає по землі служників релігійного культу, і обрядове сумісне качання на лані молодого та молодої. Зеленін наводить ці звичаї як паралелю до обрядового обливання жерця водою та й каже: „обливають водою підчас посухи всіх людей за основним законом магії; жрець тут не є виключення, а правило: привилей його в тому, що він ближчий до бога“ [2]). А втім, ми, йдучи за Frazer'ом, схиляємося в обрядовому качанні на лані чоловіків та жінок убачати переживання первісного статєвого акту на полі, що магічно забезпечує родючість землі [3]). Це зазначає й Visser, кажучи, що колективні статеві стосунки були в первісних народів за один з способів аграрної магії [4]). Аналогічні уявління звязано, мабуть, і з Додолою [5]).

VI.

Чом карпогонічна жінка, чом впливає на родючість землі статеве сполучення її з чоловіком? У чому саме спільні деякі обряди й уявління циклів хліборобського та весільного?

Цикли обрядів та уявлінь хліборобський та весільний звязані тим, що в них є спільний елемент еротики.

Еротичний елемент в шлюбних обрядах цілком доречний і зрозумілий і не потрібує жадних особливих толкувань. Згадаємо лиш, що

---

[1]) Богаевскій, зазн. твір, стор. 186.

[2]) Д. Зеленін, зазн. ст., стор. 10.

[3]) Frazer, The Golden Bough, вид. 3, ч. I, т. 2, стор. 102 дд.

[4]) Visser, Über den Ursprung der Vorstellungen von tierschen Menschenahnen bei den Eingeborenen Zentralaustraliens, 1913. (Пор. Зеленін, зазн. ст., стор. 4).

[5]) Афанасьєв, зазн. твір, III, 801, наближує слово „додола“, ідучи за Курціусом, 217, і Діфенбахом, II, 608, з санскр. dhê, dhajâmi — bibo, lacteo, dhâtrnatix, dhênus, — корова, що доїться, milchkuh, зенд. daina — weibchen, грец. θῆσθαι — доїти, τιθήνη, τίτθη — годувальниця, τίτθος — материні цицьки (пор. російське народнє, сиськи, титьки. *В. Ш.*), ґот. daddjan — годувати цицькою, шведське dadda — годувальниця, мамка, швайц. dodô — мати, д.-г. нім. tâu — lacto, tila — mamma — дою, доїльниця. „Если принять такое производство“, — завважує він далі, — „то подъ именемъ додолы должно ра-

обрядовим палицям дружків у білорусів Довнар-Запольський [1]) приписує фаллічне значіння. Загальновідома роля сирої свинячої голови, яку ставлять на стіл перед молодим та молодою, коли вони поприїздять з церкви [2]); у народньому забобонництві свиня є за звичайний символ родючости, надто жіночої [3]). В Японії свинячий писок мають за субституту фаллоса [4]). У хліборобській релігії — згадаймо — свинячий писок порівнюється з плугом; часто свиня зветься „орач землі“ [5]). Згадаймо й за Деметриних поросят з свята Тесмофорій.

Це зробиться ясним, коли ми згадаємо ще й за те, що в багатьох хліборобських релігіях червоною ниткою через усі обряди й учення проходить уявління про виразний паралелізм між життям землі й поля з одного боку й життям плідливої жінки з другого. Атенський хлібороб, приміром, зіставляв хліборобські події оранки й засіву землі з шлюбними стосунками, жінку в його свідомості порівнювано з родючою землею, і урожай розуміли як те, що жінка-земля розродилася [6]). Хліборобову увагу притягають насамперед продукційні сили землі, притягають через суто економічні причини. Природньо, що засіяне поле він уявляє як подружнє лоно, а оранку — як статевий акт. І давньо-атенському селянинові трава, що росте на полі, видається волоссям, яке вкриває жіночий статевий орган, а останній сам ототожнюється з борозною, розкритою за допомогою плуга-фалла [7]).

Процес розмножування рослин у свідомості примітивного хлібороба, уподібнювано зачаттю й народженню людини [8]). Ба навіть більше: сама людина народжувалася від землі [9]). За слов'янськими, як і грецькими поглядами, усенька істота людини продукт землі [10]); римляни навіть у мові відзначили наочно цей звязок людини з землею [11]). А долю людини й рослини ототожнено і в Гомера, і в Біблії [12]), і навіть як далекий відгомін подибуємо в сьогочасному російському весільному фольклорі: у Пошехонському повіті у день весілля вранці дружко за столом, між иншим, співає:

зумѣть... богиню-производительницу земныхъ урожаевъ и всеобщую кормилицу“. Як гадає проф. Лавровський (Уч. Зап. Акад. Наук, VII, вип. 2, стор. 16), додола являє собою богиню Землю, що іще не ввійшла в шлюбну спілку з небом й її ще не зросило плодюче насіння дощу: вона прохає цієї спілки, щоб не бути неплідною від посухи.

[1]) Л. Штернбергъ, Нов. матеріалы по свадьбѣ, стор. 11.

[2]) Ibidem, стор. 13. [3]) Богаевскій, зазн. твір, стор. 182.

[4]) Штернбергъ, Фаллическій культъ, стор. 267.

[5]) Кагаров, зазн. курс, лекц. II.

[6]) Богаевскій, зазн. твір, стор. 18.

[7]) Ibidem, стор. 174.

[8]) Ps. Ніррос., περὶ φύσιος παιδίου, 27: τὴν φύσιν πᾶσαν παραυλῆσιον ἐοῦσαν τῶν τε ἐκ τῆς γῆς φυομένων καὶ τῶν ἐξ ἀνθρώπων.

[9]) Богаевскій, зазн. твір, 87.

[10]) „Тѣлеса наши отъ сырой земли“, Безсоновъ, Калики перехожіе, II, № 92, стор. 356.

[11]) Homo — humus. Dietterich, Mutter-Erde, 1905; пор. С. Смирновъ, Исповѣдь землѣ, Богослов. Вѣст. Москов. Духов. Акад., Серг. Пос., 1912, жовтень, стор. 512.

[12]) И. Франк-Каменецкий, зазн. курс, 1927—1928 шк. року.

„...У нашего князя молодого высеяно пшеницы лукошко у заднего окошка. Стала пшеница колоситься, стали свиньи пороситься, стали пшеницу то жать, — Александр с Марьей лежат. Он стал подштаники снимать, она стала подол закрывать...“ [1]). Виразнісінький parallelismus membrorum.

Схожість землі з жіночим організмом поширювалася й на її фізіологічну будову: каміння було їй за кістки, ріки — кровоносні вени [2]).

„Був час“, — оповідалося в аттицьких легендах [3]), — „коли не доводилося плугом орати ґрунт... він, благодатний, усе сам приставляв: це був золотий вік“. Земля була незаймана [4]). Уламок легенди, що малює, як закінчивсь золотий вік і земля загубила вінок, тоб-то як людськість перейшла від мисливського способу життя до осілого хліборобського, надзвичайно реалістичний, подибуємо в Росії: „когда землю начали впервые пахать, то она была живая и сильно кричала отъ боли, а борозды отъ плуга наполнились кровью... Но явился Богъ и сказалъ землѣ: не плачь и не пускай крови, ты будешь кормить людей, но ты же и съѣшь ихъ всѣхъ. Съ тѣхъ поръ земля утѣшилась и больше не кричитъ и крови не пускаетъ“ [5]).

Цей російський переказ стане особливо зрозумілий, коли ми згадаємо, що в стародавній Аттиці за жіноче начало Матери-землі уважано борозну, яку робив на лану плуг. Підчас розкопів у Пріені, коло Деметриного храму, знайдено теракоти, що являють „образное воплощеніе живой борозды“ [6]). Дільс [7]) убачав був у них зображення божества борозни — Баубо, що з її іменням, як відомо з Геронда, „звязано слово з спеціяльним значінням“ [8]). У такому розумінні ясне місце з Гезіода, де він зве нановозорану парову землю захисницею дітей від лиха [9]). Дітерих [10]) наводить низку прикладів, коли дитину, щоб захистити її від лихого впливу, кладено в борозну лану.

Що-року на-весні земля „раскидывается въ любовномъ желаніи“, вона під цей час „охвачена стремленіемъ къ сочетанію“, вона „ждетъ оплодотворяющаго удара плуга, проводящаго брачныя борозды“. Далі, „сочетавшись съ брачнымъ дождемъ, пролитымъ небомъ, или съ плодотворнымъ плугомъ, земля принимаетъ въ свои нѣдра зерно, и, согрѣваемая горячими лучами солнца, беременѣетъ“ [11]).

Отже, в аграрній релігії ми подибуємо не тільки цілковитий паралелізм між долею породілі й долею землі [12]), а й виразну свідомість того

---

[1]) Мыльникова и Цинциус, зазн. ст., стор. 113.

[2]) Богаевскій, зазн. твір, стор. 88 дд.

[3]) Ф. Зелинский, Иресиона, аттические сказки, II, У матери-земли. Пб. 1921, стор. 7. [4]) Богаевскій, зазн. твір, стор. 89.

[5]) В. Мошковъ, Гагаузы Бендерскаго уѣзда. „Этнограф. Обозрѣніе“, II, 1901, № 4, стор. 58. [6]) Богаевскій, зазн. твір, 174.

[7]) Ibidem, 174. [8]) Herond, 6, 15. [9]) Hes. o. 464.

[10]) Dieterich, зазн. твір, 10. [11]) Богаевскій, зазн. твір, 90 дд.

[12]) Пор. μήτε μοι γᾶν καρπόν φέρειν μήτε γυναῖκας τίκτειν (Diett. Syll., 463. Крит IV в. перед н. ер.) або μήτε γᾶ μήτε θάλασσα καρπόν φέροι μήτε γυναῖκες... νοιεν (Diett., Sylloge, 461, 55).

факту, що земля може породити лиш сполучившись, як жінка, з чоловічим плодючим началом [1]). За це плодюче начало конкретно були: плуг, зерно, дощ. Земля ставала в стосунки з плугом, хлібороб запліднював її зерном [2]), і нарешті, небо запліднювало вдруге дощем, як насінням, у наслідок чого вона ваготіла й породжувала усе живе — рослини, тварин, людину [3]). Це потрійне сполучування смутити не повинно: його випадає зарахувати на карб примітивної непоінформованости хліборобової в деяких явищах природи.

А втім, Уран та Гея у греків, Сварог та Земля у слов'ян — ось те первинне божественне подружжя, що від нього вийшли всі инші боги [4]). „Ты — небо — отец, ты — земля — мать", — каже народнє російське закляття [5]). І елевсинський жрець, виголошуючи особливу сакральну формулу, магічно силував їх, щоб вони побралися: він казав Небові-Зевесові — пролийся дощем (ὕε) і Землі-Матері — завагітній (κύε) [6]). Тим-то й звичайну російську народню назву землі „мать сыра земля" Афанасьєв пояснює, як „землю увлажненную, оплодотворенную дождемъ, способную стать матерью" [7]).

Цікаво, що блискавку — найяскравіший атрибут грози, супутницю весняного запліднющого дощу — стародавня людина мала дуже конкретно за дітородний член бога-запліднювача земної природи [8]). Це цікаво економічно, бо й сотворення першої людини міт, як відомо, ставить у тісну залежність з переказами про походження вогню [9]). Священні пісні Вед в огні, що його здобуто через тертя, вбачають наслідок подружнього сполучення двох цурупалків дерева, відповідно до чого й саму душу людську розуміли, як запалене полум'я [10]). Блискавку уявлювано ще й як молот, товкач, ціпок (кий). Афанасьєв [11]) каже з цього приводу: „кый (maleus, fustis) вмѣсто куй отъ кую, литовск. куисъ — молотъ, — одного корня со словомъ, обозначающимъ penem, virgam virilem; звуки к и х замѣняютъ другъ друга, напр. кутать и хутать, краса и хорошій, хитрый и литовск. кутрусъ и пр. — Пе(ѣ)стъ — толкачъ отъ санскр. pish — тереть, толочь; въ леттскихъ нарѣчіяхъ слово писти [12]) выражаетъ дѣйствіе оплодотворенія, собственно пихать (пьхати), совать".

Чи не в звязку з цим уявлінням блискавки, як чоловічого члена, між иншим, німецькі орачі привішують до плуга шматочок дерева, розколеного підчас грози? [13]).

---

[1]) Богаевскій, зазн. твір, стор. 90. [2]) Ibidem, 19.

[3]) Смирновъ, зазн. ст., 513. [4]) Ibidem, 512.

[5]) Ibidem, 511. Пор. Афанасьевъ, зазн. твір, III, 788: „земля мать, небо отецъ".

[6]) Богаевскій, зазн. твір, 90. Пор. Н. Новосадскій, Елевсинскія мистеріи, М. 1897.

[7]) Афанасьевъ, зазн. твір, I, 127. [8]) Ibidem, II, 469.

[9]) Ibidem. II, 469. Пор. марксистську розвідку: Ф. Капелюш, Экономика и религия. М. 1928, відд. „Религия огня".

[10]) Ibidem, II, 469. [11]) Ibidem, II, 470.

[12]) Пор. російську народню назву жіночого статевого органа й перське pistān — жіночі груди, цицьки. [13]) Кагаров, зазн. курс, лекц. I.

VI.

Перш ніж перейти до остаточних висновків та підсумків, ми торкнемося коротенько ще одного чинника з того самого кола еротичних весільно-хліборобських уявлінь. Це те, що смерть так само часто мислиться в образі шлюбної ночи з землею. На це показує античне розуміння „брачного чертога Персефоны“ [1]). Російський поранений на смерть козак загадує свойому коневі, щоб той відніс звістку про смерть: „Ты скажи молодой женѣ, что женился я на другой женѣ, на другой женѣ — Мать сырой землѣ, что за ней я взялъ поле чистое, насъ сосватала сабля острая, положила спать калена стрѣла“ [2]). У стародавньому християнському апокрифі похорон Авеля, першого мерця, так само трактується як шлюбну його ніч з дівою-землею [3]), в образі шлюбу з землею, беручи на увагу яфетидологічну семантичну тотожність „утроба || могила“, слід, мабуть, так само вбачати карпогонічні надії на нове воскресіння в образі рослинности, що виходить на поверхню [4]). Комплексом „кохання || смерть“ пройняті елевсинські містерії. Їм сповнені свята на честь численних патріярхальних жіночих божеств й цілої стародавньої Середиземноморщини [5]). Чуваші про померлого кажуть, що з його „наречений землі“ [6]).

Підходячи тісно до нашого початкового завдання, ми повинні знову трохи повернутися назад і згадати деякі весільні обряди, які підводять нас тісно до нашої теми. Ми кажемо про обрядове купання нареченої напередодні вінчання. За Кагаровим [7]), з його пережиток стародавнього ритуалу шлюбу молодої з духом лазні. Та для нас більше важить, що відсилаючи анатолійські греки молоду до лазні, у старовину робили так. Край дороги, що нею мав перейти похід, молодий клав з одного боку колодку, з другого — ключа; коли похід проходив, колодку замикано на ключа й відмикано допіру після первої шлюбної ночи, а вранці разом з ключем викидувано в море [8]). Пояснювати обряд зовсім не треба. У скотарському фольклорі такий ритуал є оберег худоби [9]). З цим-же слід зіставити закріпку у замові: „словам моим ключ и замок“ [10]).

Та от Крушевський [11]) відзначає дуже цікавий для нас кінець однієї з замов: „ключ — небо, замок — земля“ [12]). Таким чином, у нас не-

---

[1]) И. Толстой, Культовые древности античного мира, семин. в ЛГУ, зан. III-е.

[2]) Владиміровъ, Введеніе въ исторію русской словесности, стор. 65.

[3]) Смирновъ, зазн. ст., стор. 523, прим. 1.

[4]) И. Франк-Каменецкий, зазн. курс, лекц. 10.

[5]) Ibidem, протягом цілого курсу. [6]) Повідомл. Н. Б. Емлер.

[7]) Кагаровъ, Элементы свад. обрядн., тезис 5.

[8]) Н. Державинъ, Свадьба у анатолійскихъ грековъ, „Извѣст. Кавк. отд. Русск. Геогр. Об-ва“, т. XVII, № 3, окр. відб., Тифлис, 1904, стор. 3.

[9]) Н. Познанскій, Заговоры, Птгр., 1916, стор. 238 сл.

[10]) Л. Майковъ, Великорусскія заклинанія, „Зап. РГО“ по отд. этногр., т. II, Спб., 1869, № 16.

[11]) Н. Крушевскій, Заговоры, какъ видъ русской народной поэзіи, Варш. Унив. Изв., Варш., 1876, стор. 38—39. [12]) Майковъ, зазн. твір, II, 16.

наче-б виходить ряд, в якому небо, затримуючи за собою активну ролю (ключ), і земля — пасивну (замок)[1] — зіставляються з нареченим та нареченою. А в описові весільного обряду в Яджур-Веді ми подибуємо навіть не зіставлення, а просту тотожність: молодий каже до молодої — „я небо — а ти земля, — будь мені за жінку“[2]).

Отже ми підійшли до відповіди на питання, що піднесли його на самісінькому початку цієї замітки, а саме — яке значіння повинна мати в ритуалі хліборобського свята πενδήκουστής — згадка про неблазнених молодих. Воно правда, наші думки цілком зрозумілі з цілого нашого викладу, тільки-ж, щоб праця була повніша й закінченіша, — поставимо всі крапки над і.

Слід гадати, що в цьому святі ми маємо виразний відгомін стародавнього статєвого злягання на зораному лані, подібно до мітичного злягання сіяча Іасіона з богинею Деметрою на тричі зораному паровому лані на Криті[3]). Сенс і розгадку самого статєвого злягання слід, очевидячки, шукати в принципах „магічного“ мислення, що його встановлює Frazer для первісних народів, саме — обряди ці стосуються до обрядів „симпатичної“, точніш — її частини — „гомеопатичної“ магії, заснованої на твердженні — „подібне викликає подібне“[4]). Одна особа, або одна річ, за примітивними поглядами, залежно від того чи иншого свого стану, набуває спромоги магічно впливати на всеньку природу: неплідна жінка насилає неплідність і на лан, плідлива жінка, навпаки, сприяє врожаєві хлібів, овочів та худоби[5]). Крашанка, як уявляє народ, є символ запліднення й відродження: тим-то вона відграє не аби-яку ролю і в весільних та погребових обрядах, а коли поле оруть, її закопують у борозни або розкидають по цілому лану[6]).

Саме-іменно таке магічне значіння й мають згадані в нас колективні й індивідуальні статєві зносини на хлібному лані. Земний шлюб, як гадав примітивний хлібороб, повинен був спонукати до статєвого злягання всеньку природу, примусити, щоб небо побралося з землею. І як у наслідок шлюбу людського повставала нова людина, так од шлюбного співжиття неба з землею народжувалися зелене гілля рослин і розкішні хлібні лани, — те самісіньке зелене гілля, що його ніс παῖς ἀμφιθαλής в Атенах підчас свята іресіони і що встромляють перед храмом сьогочасні маріюпільські греки, на Хоминому тижні.

Згодом справжній статєвий акт замінено фікцією: качанням на лані: жіноцтво качало особу релігійного культу, сумісним — багатьох жінок та чоловіків, нарешті — самих молодих[7]).

---

[1]) Познанскій, зазн. твір, 238. [2]) Ibid., ст. 238.

[3]) Богаевскій, зазн. твір, 188. Пор. його-ж, Крит и Микены. 1925.

[4]) Frazer, зазн. твір, стор. 15. [5]) Ibid., стор. 30.

[6]) Кагаров, зазн. курс. лекц. II—III.

[7]) До пережитків обрядового шлюбу з землею стосується, мабуть, згадуваний в давньо-руських епітемійниках дивний гріх „мужей и отроковъ“ — „на землѣ лежа ницъ —

І нарешті настає найпізніша стадія в розвиткові обряду: зникає зовсім елемент дії, залишається сама словна оболонка, це елевсинське ὗε — κύε; це й наш маріюпільський πενδῆκουστής. У ньому так само залишилася лиш усна згадка, усний заклик молодого та молодої, як осіб звязаних майбутніми статевими зносинами, що повинні аналогічно подіяти на природу: небо та землю. Слово, яке визначає спеціяльно незайманість, показує, можливо на те, що на лані відбувалася була саме-іменно перша шлюбна ніч молодих. Дівоча кров, що проллялася на землю, підсилювала її родючість. У нашому святі, окрім того, незайманість, може, покликано відгравати ще й апотропаїчну ролю: вона відгонить од ланів тварин — шкідників.

* * *

Ми розглянули два весняні хліборобські карпогонічні свята сьогочасних грецьких колоній на Україні. Підносячи знову питання про консерватизм грецької народньої релігії, поставлене в нас на самісінькому початку нашої праці, ми повинні тепер сказати, що на таку поставу питання можна пристати лиш на половину.

Ми наводили були нерідко надзвичайно близькі паралелі між фольклором новогрецьким та античним. Та чи не дивніші були аналогії з обрядами та віруванням країн, діб та народів, що ніколи не мали жадного обопільного звязку?

Релігія повставала певної доби й на певних економічних основах, що, як навчає нас історія розвитку громадських форм, були для всієї первісної людськости однакові. З цього-то однакового, що його обумовлює одність примітивної економіки, передісторичного магічного субстрата й ідуть ті загальні уявління, які ми подибуємо тепер скрізь на земній кулі й які дозволяють нам реконструювати й інтерпретувати обряди й повір'я однієї культурно-етнічної групи, зіставляючи їх з обрядами та повір'ями иншої. Та звичайно битувати ці обряди та релігійні уявління можуть лиш тоді, коли навкружна економічна обстанова певною мірою стала. Сприятливі на це умови ми й маємо в хліборобовому ремеcтві.

Отже про консерватизм грецької релігії ми можемо й повинні говорити не в тому розумінні, що якийсь обряд чи повір'я κατὰ τὰ πάτρια передається з покоління в покоління, а лиш у тому розумінні, що хліборобська економіка є нерухома, а це й собі впливає на те, що ті чи инші

какъ на женѣ играти"... (Смирновъ, зазн. ст., 523, прим. 1) і ритуальний поцілунок, що його дає хлібороб землі-годівниці (Богаевскій, зазн. твір, 18). До речи про масове злягання на лану: воно нерідко зберегалося в тотемних назвах племін: плім'я Zûni в Новій Мехіці, напр., поділяється на сім груп з назвами — північ, захід, південь, схід, верх (небо), діл (земля) і середина, — до того група неба перебуває в стосунках ексогамії до групи землі. И. Франк-Каменецкий, зазн. курс, пор. так само Б. Навроцький, „Проблема мітичного мислення", Етнограф. Вісн., У. А. Н., кн. 5. У Київі 1927, стор. 134.

форми релігійної свідомости не змінюються протягом довшого часу. Це блискуче стверджують ті самі аналогії з фольклором усіх без вийнятку хліборобських народів та країн.

І описані в нас на початку замітки два свята мають як підґрунтя стародавнє хліборобське уявління про ἱερὸς γάμος, що виходить кінець-кінцем з доби примітивного хліборобства й звязаного з ним „дологічного мислення“ [1]), з тих „elementargedanke“, що розуміння про них уперше запровадив був до науки маститий навчитель етнології — Адольф Бастіян [2]).

---

[1]) Про дологічне мислення див. Levy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inferieures, Par. 1910; K. Preuss, Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Leipz. 1926; E. Kassirer, Die Begriffsformen im mythischen Denken, Leipz. 1922. Пор. так само зазн. твір Н. Я. Марра.

[2]) К. Вейле, Культура бескультурных народов. ГИЗ. Птгр. 1924, стор. 57.

МИХАЙЛО КОРНИЛОВИЧ.

НАРОДНЯ РОДОВА ОНОМАСТИКА НА ВОЛИНІ НАПРИКІНЦІ XVIII і в І-ій ПОЛ. XIX В.

Наприкінці XVIII й в першій кріпацькій половині XIX віку людність Волинських сіл становила дві головні групі. Одні з кріпаків були земельні господарі різних категорій, що хазяйнували на відведених їм од дідичів ґрунтах, а инші служили в панських економіях і при панських дворах. Двораки набиралися з безземельних, сиріт і збіднілих родин. Їм не надано ґрунтів і з своїми родинами вони перебували на утриманні дідичів. Двораки працювали або на землі, або у різних ремествах і особисто обслуговували панські двори. Нерідко ті з них, котрі вислужилися у дідича, авансували господарів, одержуючи від нього земельний наділ та хату. Та окрім сільського пролетаріяту, що постійно жив при дворі, до двірської служби притягували дідичі й членів родин земельних господарів.

Неоднакове економічне й побутове становище селянства різно позначилося і в офіційних актах що-до родових ознак. Мало не всіх сільських господарів показано з родовими назвиськами. Наприклад, на усеньке село Головин, Житомирського повіту, лиш один господар Кирило, що його зазначено під № 7, не мав назвиська. Невеличка його родина складається з 4 душ. У деяких-же господарів записано навіть дві назві, як під № 16 „Іванъ Ткачъ Шелегацкій“ і під № 40 „Іванъ Васильчукъ, прозваный Орломъ“ [1]).

Трохи не так було у тих удів, що їх показано як господарів дворів, а так само й у решти жінок. У них за документами не зазначено родових назов й їх записано за іменнями чоловіків та батьків. Напр., у с. Симонах, Житомирського повіту, в № 27 „Chomy Petrowego Elena“; там-же „wdowa Pelagja“; в № 35 „Domnja Tymoszowa“ і в № 37 (під № 17 сказковим) „Ihnata Iwanowego Marja“ [2]).

Таке саме явище помічається й наприкінці XVIII віку. У с. Івашківцях, Новоград-Волинського повіту, з господарів без родового назвиська показано лиш одного: в № 34 „Никифоръ Іоанновъ сынъ“. Що-ж до жінок, то усіх удів, що їх показано на чолі дворів після смерти чоло-

---

[1]) Ревіз. сказки 1858 р. (у Волинському Окрархіві).

[2]) Інвентар 1836 року при справі № 70 Житомирського повітов. Суду 1837—41 р. (там-же).

віків, записано за іменнями чоловіків і батьків, але без назвиськ. У № 21 „Агафія Остапиха, Миколая дочка“; в № 23 „Марина Афанасиха, Евстафія дочка“; в № 26 „Марина Назариха, Михайла дочка“ й в № 27 „Марина Михайлиха, Андрейова дочка“ [1]).

В иншому стані що-до наявности родових назвиськ було не мало селян — чоловіків і жінок, що служили при панських дворах, або при їхніх економіях. У Червоній Волоці, Овруц. повіту, у селян був звичай називати двораків тільки за їхніми іменнями [2]). По инших селах двораків записано лиш за йменнями й по батькові, без назвиськ. У Славові Житомирського повіту під № 4 Агей Іванов. У Антополі під № 1 Пилипа Бондарчука кревна Ганна Василівна і під № 7 Зиновія Корчемного небога Ефімія Дем'янівна. У Стетківцях під № 20 Олена Іванівна й під № 4 Марфа Федорівна. У частині с. Стетковець під № 1 Софія Воспитанница й під № 4 Марія Левківна. У Славові під № 2 Олександра Василівна [3]). У Пісках — Агафія, дочка Параски, без прізвища. Ставши сиротою, з малих літ мешкала при дворі [4]).

Нерідко двораки не знали свого батьківського ім'я й родового назвиська. У Давидівці, Житомирського повіту був Федір, що не пам'ятав „отечества“ [5]). У слободі Мединівці Овруцького повіту служила Явдоха Семенівна, що не пам'ятала назвиська свого батька [6]). У Хотовищах Крем'янецького повіту була дівка Дарка, що так само не знала батьківського назвиська [7]).

Рівно-ж і дідичі називали селян, що в них служили, лиш за іменами. У Мізочі Дубенського повіту були: гайдук Зінька, фурмани Матеуш і Макар, козак Мірон і сторож Гнат. Там-же двірський козак Михайло Завируха, коли його підвищено на льокая, прибрав собі назвисько Сніжевського. Так почали писатися й його сини [8]). У Івниці Житомирського повіту серед двораків зазначено лиш одну жінку без назвиська, але з побатьківським ім'ям, чи по чоловікові — Фотіна Карпова [9]).

Нешлюбних дітей записано за матір'ю, однаково, чи була вона заміжня, чи ні. Такого порядку вживано у господарів і в двораків. Коли мати, що була заміжня, мала нешлюбного сина, то назвисько йому надавано її батьківське, а не її шлюбного, чи нешлюбного чоловіка. У Сколобові Житомирського повіту селянка Бура, з народження Шкварчук, коли її чоловік був у салдатах, прижила з селянином Бродецьким „незаконного“ сина Адама. Отого Адама в селі називали за прізвищем

---

[1]) Исповѣдная роспись 1794 р. (в Волинському Окрархіві).

[2]) Справа № 25 за 1849 р. інвентар. відділу Канцел. Кіев. Воен. Подольск. и Волынск. Генералъ-Губернатора (у Київськ. Центр. Історичн. Архіві).

[3]) Ревіз. сказки 1858 р. (в Волинському Окрархіві).

[4]) Справа № 25 за 1854 р. інвентар. відділу.

[5]) Теж, № 31 за 1852 р. [6]) Теж, № 62 за 1849 р. [7]) Теж, № 25 за 1859 р.

[8]) Józef Dunin-Karwicki. Z moich wspomnień. Warszawa, 1903.

[9]) Штатъ дворов. прислуги надв. сов. барона де-Шодуара и вольн. оффиціалист. съ 1 янв. 1850 г. м. Ивница (в Волинському Музеї).

його діда по матері Шкварчуком [1]). У частині села Стетковець, Житомирського повіту, під № 1 зазначено Валентія, „незаконного“ сина Софії Воспітанніци й під № 7 Володимира, „незаконного“ сина Малані Табачукової. У Должику під № 1 Микита, „незаконный“ син Марії Довгач. У Сліпчинцях під № 6 у Явдохи, сестри „Тодора Дзюбака“, „незаконный“ син і у Славові так само у Олександри Василівни [2]).

Що-до селянських іменнів, то не можна не відзначити в середині XIX віку такого рідкого, що давно не трапляється, як Хріст. У Червоній Волоці був Хріст Вознюк [3]) і в Підлісцях Заслав. повіту — Хріст Лапа [4]).

Отже, ми бачимо, що, оскільки дозволяють судити усі вищезгадані неоднакового походження документи, як ревізькі сказки, сповідні розписі, поміщицькі маєткові інвентарі й инші архівні матеріяли, а так само поміщицькі мемуари, однаково характеризується тодішню звичайову практику називання селянства. Що згадані записи відбивали не самі урядові або поміщицькі погляди, а й звичаї селянства, це видно з щиро-народнього стилю записів: „Остапиха, Афанасиха, Chomy Petrowego Elena“ і т. д.

Таким чином, наприкінці XVIII і в першій половині XIX віків спостерегається такі народні звичаї що-до родових назов. Сільські господарі-чоловіки здебільшого мали сливе стабілізовані родові назвиська й часом і прізвища. Жінки, як удови по господарях, так і инші звалися за іменнями чоловіків та батьків, без зазначення родових назвиськ. Деякі двораки, надто з тих, котрі змалку або довго — постійно жили при панській економії, або дворі, так само назвиськ не мали, і їх називали лиш за йменнями, а по документах їх зазначено й за іменнями батьків. Дехто з них не знав навіть своїх побатьківських іменнів. Що-до нешлюбних дітей, то виявляється цілком виразно звичай іменувати їх за ім'ям матери й за її побатьківським назвиськом, коли воно було. А назвисько її шлюбного чоловіка, рівно-ж і природнього батька дитини цілком не фігурувало [5]).

Та сами назвиська ще не були цілком стабільні, бо жінок за назвиськом чоловіка не писали й, мабуть, не називали. З другого боку деякі двірські люди, наслідуючи шляхту, сами змінювали на шляхетські свої назвиська. Окрім того, у рекрутів змінювано так звані „непристойні“ прізвища. Як можна судити з наведеного в законі зразка, практика що-до того була широченька. Приміром, „Алексѣй Степановъ Голопятый“ не таке вже непристойне мав назвисько, але його було все-ж змінено на „Алексѣй, Степановъ сынъ, Степановъ“ [6]). Тим-то у синів могли бути инші родові назви, ніж у батьків.

---

[1]) Справа № 13, 1853 р. інвентар відділу.

[2]) Ревіз. сказки 1858 р. (в Волинськ. Окрархіві).

[3]) Справа № 25, 1849 р., інвентар. відділу.

[4]) Теж № 94, 1854 р.

[5]) Порів. ст. 136 і 140 Закон. Гражд., Сводъ Законовъ, X, ч. I, изд. 1857 г.

[6]) Там-же, Общій Уставъ Рекрутскій, IV, изд. 1857 г., ст. 251, 254 и прилож. Б къ ст. 299.

Ми не знаємо, як уявляв собі народ значіння родових назов. Та з наведених попереду фактів наявности прізвищ при родових назвиськах знати, що селянству не було чуже розрізнювання назвиська писаного й прізвища вуличного. Рекрутський устав іменував родову назву „прозваніемъ“. Инші тогочасні закони знали й „фамілію“, й прізвище [1]).

Наявність родових назов, очевидячки, залежала від різних чинників. По-перше тут мала місце більша чи менша актуальність потреби відзначати осіб, що її обумовлено побутово-економічними й правними причинами. Особливо це повинно було відчуватися у земельних господарів, що довго сиділи на господарстві, мали великі родини, стояли на чолі дворів і фігурували по різних списках та документах. Але такої потреби вже менше відчувалося у жінок, що їх не трактовано за рівних з чоловіками й що їх досить було називати за ім'ям їхніх чоловіків та батьків. Так само було й з двораками, що взагалі, як побутова група, не відгравала жадної помітної ролі на селі. Назвиська їхні, очевидячки, заступало визначення тої праці, яку вони виконували. Навіть, коли були назвиська, їх усе-ж називали тільки за йменнями.

Знов-же, не можна обминути того факту, що родові назвиська мали саме-іменно сімейні господарі й що їх не бувало у тих двораків, котрі повідбивалися від своїх родин, ба навіть часом не знали або не пам'ятали свого батьківського ім'я. Це навряд чи не стверджує, що назвиська залежать од родової традиції, якої у згаданих двораків не було [2]).

На процес творення назвиськ впливала й рекрутчина, що не визнавала безназвищних й вимагала зміни або творення назвиськ по „отчествамъ“. Рекрутська устава за тих часів мала таке велике значіння для нижчих клас людности й цілої системи управління, що могла діяти на народню ономастику й поза сферою військової служби. Не на останньому місці були й культурні впливи, що природньо йшли тоді з панського двору. Перевернення Завірухи в Сніжевського не може не доводити прямування до ушляхетнення своєї родової назви. Знов-же вище описана практика називати жінок так само могла стабілізуватися не тільки підо впливом щиро народніх звичаїв, а й почасти від уживаних тоді в живій мові шляхетських форм.

Згадані чинники безперечно прислужилися до неоднакових шляхів творення родових назвиськ. У сільських господарів вони усталювалися за патронімічним принципом. Батьківське ім'я це найчастіш була єдина тверда база для виникання назвиськ, коли в цьому відчувалася потреба. Цілком инакше становище могло бути у двірської служби. За нею, що не мала родових традицій й що мала силу „незаконныхъ“ дітей, прізвища утворювалися від їх фахів, особливостів і т. инш. Відсіль, очевидячки, у Славоці Микола Креденсер, у Стетківцях Зофія Воспітанніца, у Івниці Тонкопрадка, Воловоденко, Черновол, Сорокопуд. У тій-таки

---

[1]) Ст. 136 і 140, Св. Зак., X, ч. I, изд. 1857 г.

[2]) Порів. І. Франко, Причинки до української ономастики, 32.

Івниці з 100 назвиськ тільки 29 походили від імен типу патронімічного, а решта — від фахів і різні прізвища. Таким чином, господарі набували назвищну ознаку за сімейно-родовим принципом, а у двораків, що часто були „безъ роду, безъ племени“, народжувалася ономастика прізвищно-трудового характеру. Для перших нормальне було назвисько, а для других — прізвище.

З наведеного також видно, що вже в таку пізню добу, як кінець XVIII й початок XIX в., на Волині було чимало селянства з самим ім'ям без родового назвиська. Хоч порівнюючи з XV віком, коли в документі 1490 р. усіх кріпаків-господарів ще записано було тільки з одним ім'ям [1]), й помітний чималий поступ, але все-ж такий культурний процес, як творення й стабілізування родових назов, одбувавсь дуже повільно.

---

[1]) Мѣновая запись старосты Луцкого Петра Яновича игумену Пересопницкого монастыря. Памятники, изданные Времен. Коммисіей для разбора древнихъ актовъ. Кіевъ, 1845, т. I.

Проф. ПИЛИП КЛИМЕНКО.

НОВІ ДОСЛІДИ НАД ЧУМАЦЬКОЮ ЕКОНОМІКОЮ, ПОБУТОМ ТА ПІСЕННІСТЮ.

(З приводу праці Н. Букатевича, „Чумацтво на Україні", історично-етнографічні нариси. Одеса 1928, ст. 94 і мапа).

Українське етнографічне дослідництво післяреволюційних часів кількісно і якісно дуже розвинулося. Воно перебуває, правда, в добі збирання матеріялів, їх систематики й оцінки, але не бракує й спроб освітлювати окремі явища з притягненням численних порівняльних з инших галузів знання узглядненнів та матеріялів. Почувається особливо сильний ухил до історичних наукових висновків, що звязано з динамічним, а не тільки статичним вивченням явищ з царини етнографії. До типових з цього погляду належить праця Н. Букатевича, що не так через її науково-дослідчі якості, як через її суспільно-визначну типовість притягає нашу увагу.

Праця є відбитка з „Записок Одеського Інституту Народнього Господарства", т. I (1928 р.), отже має ніби звязок з економікою. Але автор зазначує, що працю написано в звязку з його працею в Етнографічно-діялектологічній Секції Одеської Комісії Краєзнавства при У.А.Н., зокрема в звязку з студіюванням чумацьких пісень. Він цим своїм студіюванням захтів з'ясувати соціяльність пісні й на те виконав підготовчу працю що-до економіки України, головно в галузі торговлі, надто чумацької. Завдання це досить складне і тяжке й вимагає великої підготови, хисту й довгої праці. Ми не знаємо зовсім про підготованість автора, бо на дослідчій ниві він з'являється вперше, не знаємо й довготривалости його праці, а тому й не можемо знати умов та засобів для її писання, а також і друкування. Вони певно були не надто сприятливі, бо з галузи історії торговлі взагалі, а чумацької зокрема в нас нічого не написано. Основна хиба авторова випливає з його усвідомної роздвоєности що-до чумацтва. У літературі про чумацтво, яку він використав і зміст якої він подав на початку своєї праці (Данилевський, Рудченко, Щербина, Романчук, Познанський, Сумцов), чумацтво освітлюється головно з побутового боку, мало з господарчого й зовсім не звязується з господарчим станом України. Тому автор на самім початку своєї роботи став підпорядкований ідеї-уяві про побутовість чумацтва. Саму генезу цього терміну він вбачає разом з найбільшими „етнографістами" в назві хороби — „джума", а не в назві професійно-економічного

змісту, що виправдується специфічністю чумацького промислу. Та поставивши собі за головне завдання з'ясувати не побут, а чумацький промисел, Н. Букатевич мусів оперувати історично-економічним, а не етнографічним матеріялом. Виконував це він механічно, не спинившись на тому, якою мірою досліджено нашу історію господарства, торговлі та оскільки ми маємо до цього матеріялу. Тому загалом його праця є компіляція, складена на підставі різноманітних наукових, псевдонаукових, популярних монографій, статтів, підручників без критичної оцінки всього цього різноякісного матеріялу.

Професійно-економічно визначує чумака Н. Букатевич, як торговця і одночасно перевізника краму. Виходячи з цього, коріння чумацтва вбачає він в русько-князівських часах. Проте предками чумаків уважає тільки „соляників", — що поприходили в XVI в. з Київа й Луцька до Качибею і за оплатою „стародавнього мита", набирали соли, — або „уходників", що за тих часів привозили з степових промислів „мід, віск, сало, м'ясо, шкіри й особливо рибу". Він одкидає всі гадки Костомарова про походження чумацтва з козацтва та його звязаність з хліборобством чи бурлацтвом. На Букатевичеву думку, чумацтво має самостійну генезу. Але цю думку нічим не підперто й не помітно, щоб автор надавав їй тієї відповідальности й важливости, на яку вона заслуговує (сс. 10, 11). Після цих літературно-інформаційних завваженнів у І-му розділі своєї праці Н. Букатевич заходжується з'ясовувати чумацький промисел за XVII, XVIII століття, присвячуючи цьому 2-й розділ. Звязує він чумацький промисел з Запорізькою Січчю, тим-то велику частину цього розділу становить опис торговельних стосунків Запорізької Січи з суміжними землями й з Україною та торговельних шляхів, що проходили територією України, головно в напрямкові до Чорного моря. У цих описах хронологізація дій подається, але не в послідовності часово-розвитковій, так що будь-якої еволюції зовсім не встановлюється. Далі автор описує саму чумацьку торговлю. Перехід напрямків цієї торговлі з Заходу на Схід у другій половині XVII ст. не з'ясовує, зважаючи тільки на торговлю з Сходом, властиво з Кримом, рибою, сіллю, збіжжям. На підставі різночасових звісток, узятих у Скальковського, описано січові шляхи, мита татарські, російські й запорізькі на сіль, урядження чумацьких валок, їхні охоронні засоби, напади на чумаків татар, соціяльний склад чумаків (козаки, посполиті, міщани). Нарешті неясно, чи існувала окрема чумацько-професійна група людности, чи тільки промисел, у якому брали тимчасово (сезоново) участь усі верстви. У звязку з нез'ясованістю цього важливого питання стоїть і те, що автор не розглянув економічного складу чумацтва, тоб-то великозаможного, заможного чи незаможного. Замість еволюційности у з'ясуванні явищ, звичайно обов'язкової тепер для кожного історика (вимог діялектичности ставити не можемо, за-для їх ми не досить ще підготовані), бачимо загальну зразковість: автор уподібнює явища з різних часів, з різних місць, як цілком рівнозначні. Тому про розвиток чумацького промислу або його кількісну та якісну

змінність протягом двох століттів з другого розділу Букатевичевої праці про щось певне довідатися не можемо. У своїх висновках він, що правда, робить „еволюціоністський“ ухил: за змінну вважає він російську впливовість — у першій половині за політично-негативну, а наприкінці XVIII ст. за економічно-позитивну для чумацького промислу. Але це не досить випливає з фактів поданих в автора й швидше може вважатися за наслідок впливу на його М. Слабченка, що хоч теж не надто витримано еволюціоністсько досліджує явища, але добре засвоїв марксівські твердження про змінність різних форм капіталу й те, що наприкінці XVIII ст. на Україні закорінюється російський торговельний капіталізм. Цього погляду дотримується й Букатевич, як він гадав, чумацькому промислові цей торговельний капіталізм був сприятливий головно через те, що збільшував потребу на товаровий транспорт. Виходить, ніби чумацький промисел полягав в організуванні перевозових засобів, але чи таким він був і раніше, чи таким став підо впливом торговельного капіталізму, отже переродивсь, став не лиш кількісно, а й якісно відмінним наприкінці XVIII ст., — всі ці питання є чужі для Букатевича. Неправдиво він описує чумацький промисел у XVIII ст., як головно товаровий, невірно й однобічно з'ясовує виключну негативність російської політики що-до чумацького промислу. Зазначив Букатевич у цій політиці митні засоби, але не завважив торговельно-соляні монополістичні засоби та їхній вплив на чумацький промисел. Взагалі, що Букатевич не з'ясував „економіки“ чумацького промислу, і побутово-суспільницький зміст його опису робить цей розділ його праці надто слабким. Будь-яких инших матеріялів друкованих чи недрукованих для цього розділу Букатевич не використовує.

Головний розділ Букатевичевої праці третій, присвячений чумацькому промислові на Україні в добу „торговельного капіталізму“, тоб-то в перші три чверті XIX ст. Автор не з'ясовує цього самого „торговельного капіталізму“, гадаючи, певно, що це річ усім відома, а просто подає відомості з кількох творів про зростання збіжжевої й соляної торговлі в чорноморському напрямкові й у звязку з цим зростанням вираховує чумацькі транспортові засоби. Робить, буває, помилки, напр. р. 1856 рахує ціну пшениці по 15 крб., р. 1857 по 8 крб. за пуд замість за четверть, і на цій підставі вираховує кількість вивезеної за ці роки пшениці (с. 44). Менше з'ясовує умови чумацьких транспорту й торговлі всіма иншими товарами, що їх чумаки не тільки перевозили, ба й торгували їми. Коли автор і в цьому розділі далекий від „еволюціонізму“, то він робить не аби-який крок у напрямкові до „локалізму“, з'ясовує різниці умов чумацького промислу в окремих губернях. Правда, дійшов він цього певно випадково, через те, що йому пощастило використати відповідний архівний матеріял — топографічні описи різних губерень початку XIX ст. Матеріялу важливого тим, що дозволяє з'ясувати різні місцеві варіяції економіки, торговлі, комунікації й чумацького промислу — видрукуваних описів російсько-офіцерських генерального штабу 30, 40-х років автор не використовує зовсім. Використовує Янсонову працю про збіжжеву тор-

говлю, а не використовує матеріялів Комісії для дослідження збіжжевої торговлі. Не використовує він і „Губернскихъ Вѣдомостей“, праць „Губернскихъ Статистическихъ Комитетовъ“, виданнів „Министерства Внутреннихъ Дѣлъ“ та „Государственныхъ Имуществъ“, польських праць Марчинського (для Поділля) і Руліковського (для Васильківського повіту Київщини), нарешті, важливого для дослідів над змінами в українській торговлі в половині XIX ст., Аксакова не торкається зовсім. Звичайно після всього цього розвідку про крамово-торговельні умови чумацького промислу в його розвитку й місцевих особливостях не можна вважати за докладну й правдиву статистичною стороною. Неясним лишилося, з якою галуззю народнього господарства України, коли й де чумацький промисел був більше звязаний. Неначе-б накреслено два локальні варіянти: на Київщині чумацький промисел був більше звязаний з сільським господарством, на Херсонщині й почасти на Харківщині з сировинно-видобувною й ремісницькою промисловістю. Та авторові, кінець-кінцем, це варійоване чинниково-сполучне на думку не спадає. Найголовніша специяльно Букатевичева хиба в його локальнім варіюванні чумацького промислу є те, що він не розглядає з цього погляду Одеси, де писав був свою працю й де торговельний капіталізм заклав одне з найпотужніших на Україні огнищ. Після цього можна цілком певно твердити, що автор живцем запозичив основну концепцію про торговельно-капіталістичну підпорядкованість чумацтва в даному розділі. Другу частину цього розділу присвячено з'ясуванню прибутку-видатку, економіці та організації й почасти техніці чумацького промислу. Починає її Н. Букатевич, виявляючи суспільний склад чумацтва, занадто різноманітний, щоб знову таки чумаків можна було зарахувати до певної з'єднаної суспільности. Зазнавши економічної поразки, чумак кидав свій промисел і обертався на хлібороба, що дуже легко було зробити, бо чумацтво й хліборобство міцно звязані взаємно. Автор зовсім не зупиняється над питанням, як чумацький промисел міг певною мірою всю різноманітну суспільну масу зближувати психічно, щоб утворилися відповідні пісенно-творчі засоби. Прибуток-видаток чумаків з'ясовано неповно й побіжно. Автор головно подає відомості про чумацький виторг од продажу риби та хурщицької заробітної платні в 30, 50 рр., витрати-ж з'ясовує в иншому місці разом з технікою. Такий розподіл свідчить про авторове невміння економічно аналізувати явища. Про це саме свідчать його суперечності в економічному визначуванні чумацтва. Один раз він визначує чумацтво так: „Але провадження широких торговельних операцій не є типова риса чумацького промислу: чумак переважно торговець дрібний“, — далі через дві сторінки инакше — „В XIX ст., в звязку з розвитком експорту збіжжя й концентрацією торговельного капіталу в руках великих купців, торговельна роля чумацтва падає, і чумаки переважно обслуговують транспорт. Вони наймаються в купців на довіз ‚краму‘“ (сс. 62, 64). Властиво з його викладу ясно, що існували два типи чумаків з перевагою котрогось у різні часи XIX ст. і в різних місцевостях: самовоза-торговця й хур-

щика-перевізника. Від цих основних і однаково поширених типів ухиляються та разом і наслідки розкладу та переродження чумацького промислу являють комбінований перевізник і торговець (в один бік віз чужий вантаж, в инший свій) та великий підприємець чумак, що орудував найманими погоничами. Автор, подаючи відомості про ці типи чумаків, аж надто далекий, щоб їх типізувати та з'ясовувати в певній еволюційній послідовності, діялектичній переходовості, локальній ув'язаності. Він плутає їх в одному гурті й не може розібратися, де й коли починається та закінчується один, а де й коли другий. Але тезу про вплив торговельного капіталізму вживає часто. Їм він пояснює, чом переродилася чумацька валка з виборної самоврядовної організації на „хазяйську" валку чи наймитську ватагу. А втім, описуючи організацію чумацького транспорту, Н. Б. подає відомості про чумацьку валку й нічого не каже про організації чумацькі хазяйсько-наймитівські. Тільки спосіб наймати чумаків-перевізників, його час і термін автор з'ясовує. Техніку чумацького промислу описує автор тільки в частині перевозових засобів: волів, воза. Про такий важливий і в піснях прилад, як ярмо, автор нічого не каже. Нарешті, з'ясовує напрямки шляхів, а разом, і знов не на місці, крам, що йшов цими шляхами. Зазначує цілковиту зміну напрямків і почасти умов шляхових у XIX ст. супроти XVIII ст. Власне на шляхових умовах треба було-б докладніше зупинитися, з'ясовуючи техніку чумацького промислу. Взагалі архітектоніка цілого цього розділу, як виявилося, занадто складна для автора, а тому й невдала: частину про напрямки шляхів треба було-б вмістити безпосередньо після частини про розвиток торговлі на Україні в першій половині XIX ст., слідом за нею частину про техніку, тоді організацію, нарешті про економіку, що від неї вже був-би простий і логічний перехід до останнього четвертого розділу, присвяченого кінцеві чумацького промислу й його пережитковим формам та почасти традиціям. Занепад чумацтва автор пояснює будуванням залізниць і ширшим розвитком індустріяльного капіталізму, що припадає на початок 70, 80 років. Якийсь час чумаки-перевізники обслуговують новозбудовані заводи, залізниці, а потім цілком зникають. Автор зазначує й невигідності та незручності чумацьких перевезень, починаючи вже від 50-х років XVIII ст. Чумацький транспорт не міг у другій половині XIX ст. вдовольнити крамобігу. Закінчує Н. Б. тим, що відзначує поширення спогадів про чумаків серед української людности, існування живих свідків цього промислу та речових його решток, поширеність пісенного матеріялу, що й досі ввесь не зібраний. Він ставить скількись основних питань що-до цих пісень: „не поставлено їх у звязок з иншими піснями, наприклад, з козацькими, не з'ясовані історичні нашарування в цих піснях, не вистудійовано стиль та композицію їх. Не з'ясовано, як слід, фізичний та духовний тип чумака. Висвітлення цих питань становить зміст дальших нарисів" (с. 84). Наприкінці вміщена „бібліографія питання", що в примітці до неї автор щиро дякує за цінні поради проф. Р. Волкову, за критичні завваження М. Слабченкові, за складення

мапи Ф. Петруневі. Отож, праця до певної міри виглядає одеськи-колективізованою. Окрім зазначених порад такої властивости праці реально надає вміщена мапа чумацьких шляхів на Україні з поясненням, що виконав її Ф. Петрунь. Як і вся розвідка, так і ця мапа, має ту основну хибу, що шляхи визначено не датовано-хронологічно, буцім-то вони протягом цілого XIX ст. існували в однаковій незмінній кількості й якості.

Мало визначено шляхів на Правобережній Україні. Цілком не визначено шляхи до Західньої Европи, згадувані в Букатевичевій праці.

Після всіх цих головніших методологічних і змістових похибок, що, зрозуміла річ, залежать від авторової непризвичаєности до науково-дослідчої роботи, відзначимо її позитивні риси. Н. Букатевич використав чималу літературу спеціяльно чумацьку й загально-економічну, а так само деякі матеріяли друковані й навіть архівні. На підставі її дав позверховий, але все-ж більше-менше звязний, огляд чумацького промислу за XVII, XVIII, XIX ст. та з'ясував основні різниці чумацтва в окремих століттях. Встановив певну залежність чумацького промислу від „торговельного капіталізму" в XIX ст. Нарешті, хоч і незалежно підкресливши, але все-ж виявив чумацтво як суто-професійну групу людности, що складалася з різних суспільних елементів. Н. Букатевичева заслуга є й те, що він перший присвятив чималу завбільшки розвідку історії однієї галузи української торговлі, що в цілому її, можна сказати, так що й не досліджено. Всякий початок такого дослідження ми повинні пильно розглядати й оцінювати та дбати, щоб автори правдивіше скеровували напрям своєї важкої праці. Разом з тим ця праця навіть своїми хибами зобов'язує нас звернути пильнішу увагу на історію української торговлі, найбільше занедбану. Літератури маємо дуже мало, матеріялів сливе зовсім не виявлено, наукових дослідів немає. Треба виконати попередню велику працю й зібрати матеріяли з історії торговлі, розшукуючи їх у фондах колишніх „Окружних Судів", „Губерніяльних Правлінь", „Казенних Палат". Спеціяльно для історії чумацтва матеріяли можуть бути в справах волосних судів, коли вони збереглися.

Не відповідно повно й правдиво розвитково діялектично виявлена історія торговлі взагалі й чумацького промислу зокрема робить основне Букатевичеве завдання — з'ясувати всебічно й на економічній основі чумацьку пісенність, важким, навіть просто неможливим. Насамперед у дотеперішній науці немає чогось певно усталеного взагалі що-до чинникової звязаности пісенности з господарчими явищами. Треба ще глибоко проаналізувати поодинокі багаті матеріяли, явища, щоб можна було поробити загально-керівні висновки. Правда, професійно-колективну пісенність, що до неї належить чумацька, легше функціонально звязати з економічними процесами. Але то тільки на перший погляд. Справді-ж основне питання, чи твориться ця пісня підо впливом діялектичних перекидів-перехрещуваннів, чи підо впливом механічного ритмового виробничого руху, не можна розвязати простим паралелізуванням господарчих процесів і пісенних змінностів. Власне ми могли-б, щоб допомогти розвя-

занню цієї проблеми, використати аналогію з пісенности відповідної змінам року. Ця пісенність вказує, що не послідовний механічний ритм, а діялектична перекидність-перехресність з утворенням цілком нового ритмового ряду є головний імпульс для пісенности громадсько-колективної. І творилася ця остання не в инші часи, як у ті, коли зміна частин року й надто холодної на теплу та навпаки, цілком змінювала виробництво, тоб-то в неолітичну добу історії людства. Принагідно зазначу, що сучасні колядки, відповідні переходові до холодної доби (живлення збіжжям, м'ясом свійських тварин) і купайлові пісні, відповідні початкові весни, на місяць чи й більше запізнені супроти змін частин року. Коли-б сьогочасна астрономія могла встановити, в якій саме місцевості припадають зміни на зиму й на весну за часів неоліту, відповідні колядкам і купайловим пісням, можна-б більше-менше точно полокалізувати хліборобів неолітичних і встановити їхню культуру. На підставі цієї аналогії треба-б гадати, що й чумацька пісенність розвинулася підо впливом певних діялектично-перехресних перекидів скомплікованої професійно групи людей від одного виробничого ряду до иншого [1]). Але потрібен був довготривалий ритмово усталений процес скомплікування такої еластичної здатної до переходів із збереженням громадсько-сполучних ідеолого-конструкційних засобів групи людности. До певної міри правдиво накреслив коріння чумацтва Н. Букатевич ще за старокнязівської доби, надаючи йому що-до традиційности перевагу супроти козацтва й відмежовуючи від останнього. Але щоб мати цілковите право на останнє, треба піти ще в глибінь тисячоліттів. Тільки після того ми зможемо з'ясувати чумацьку пісенність, як вона стосується до козацької й инших форм колективістичної пісенности, що найбагатший на неї серед усіх народів український народ. Досліджувати глибінь тисячоліттів треба на підставі як етнологічного, так і археологічного матеріялів. Нарешті, найважливіше значіння має встановлення часу, коли винайдено чотирьохколісного воза та коли він поширивсь, того воза, що разом з плугом став за основу сучасної европейської культури, надавши їй перевагу супроти азійської, що мала тільки двохколісного воза. Археологічні дані (вказівки маю від М. Макаренка) кажуть неначе-б за те, що коли не винайдений був (найдавніший зразок воза з мідяної доби знайдено в царській могилі на території теперішньої Вірменщини), то вперше поширений у скитські часи на Україні, дарма що на ці часи, хоч і на трохи пізніші (мандрівки народів) мало-б припадати коріння чумацького промислу. Але не виключено й те, що воно ще давніше, принаймні заборона, роблячи чумацького воза, вживати залізо, свідчить про архаїку ще перед залізним віком. Основа-ж чумацької пісенности, як і взагалі української багатої колективістичної пісенної ідеологічної конструкційности, стосується до часів так званої „трипільської культури". Дотеперішні археологічні дані

---

[1]) Це саме стверджує пісенність „частушкова" за доби виробничо-рядового діялектично-перекидо-перехрещування.

не дають відомостів про те, чи український народ був творцем „трипільської культури“, чи він її перейняв, і то не просто від носія, а через кілька діялектичних перекидно-перехресних новозформувань. А втім, річ цілком безперечна, що висока й довготривала на Україні „трипільська культура“, ще точно не датована, не зникла без сліду, а основні елементи передала всім тим, хто пізніше залюднював Україну геть аж до нашого часу. Сільське господарство з підпорядкованим скотарством іде до часів цієї культури. Нехіть української людности до міста, що завсіди на Україні з'являлося чужосторонньою силою, загадковим функціонально звязаним часто з далекими індустріяльними міськими осередками сфінксом, корениться в „трипільській культурі“. Звичайно, можна сказати, що не аби-яке значіння в збереженню цього елементу мала й природа України, але все-ж головним було існування з давніх часів розвиненого хліборобства. Діялектична протидійність і нарешті за силою економічного розвитку неминуча, хоч здебільшого болісно-руївнича і, на жаль, ніколи до краю не творча, діялектична перехресність чужосторонньо-функціонального міста індустріяльного і свого традиційно-українського історичного села, були і є за основні властивості як виробничого, так і ідеолого-конструкційного розвитку України. Наслідком правильно-ритмових діялектично-перехресних перекидів виробничих рядів із збереженням досконаліше помодульованого одного основного, селянсько-господарського, представники цього останнього творили козацьку й чумацьку пісню. Дослідникові треба, згідно з сучасними науковими вимогами, знати й брати на увагу як різні виробничі ряди, так і відповідні ідеолого-конструкційні засоби не пісенного порядку, а суспільно-правного, щоб належно розкрити головні чинники пісенности.

Одеса разом з усією Україною і навіть у гостріших формах переживає тепер добу діялектичного перекидно-перехресного рядоновотворення. Виплекана в процесі найінтенсивніших російсько-західньо-европейських торговельно-капіталістичних стосунків, як один з найголовніших регулятивних осередків цих стосунків в XIX ст., тепер, після і підо впливом змінення виробничо-організаційних рядів на Україні, в Росії, Західній Европі й ширше цілому світі, Одеса мусить перевстатковуватися на виробничий осередок функціонально звязаний з українським господарством. Для цієї новотворчости потрібні як матеріяльні засоби, так і інтелектуальні спроможності одеського й взагалі українського громадянства. За типовий знак таких інтелектуальних зусиль треба вважати щільніше звязання одеського історичного дослідництва з українською економічною проблематикою. Праці М. Слабченка, Н. Букатевича визначаються такими властивостями діялектично-перекидової перевстаткованости. Формально-конструкційно вони ще повні елементів давнього російського й почасти західньо-европейського торговельно-капіталістичного суспільно-ідеологізування, і звідсіля їх „калейдоскопічність“, матеріяльно-змістово намагаються всіма силами збагнути українські господарчо-виробничі процеси. Невдалість цього, звязана з переходовістю їх дослідчої творчости, най-

більше виявляється в цілковитім самонеусвідомленні одесько-виробничім. Але все-ж шлях для своєї роботи, очевидячки інтуїтивно, вони визначили вірно. Він є цілком гармонізований з новим спрямуванням українського суспільного дослідництва. Спеціяльно Букатевичеве вивчення чумацької пісенности гармонізує з вивченням організованим у Київі взагалі пісенности й культуро-примітивности. Нарешті, всі ці дослідницькі заходи, що правда, неоднаково технічно засобово забезпечені, звязані з становищем сучасної загальнолюдської діялектично-перехресної перекидовости.

Успіхи техніки мають цілком змінити попереднє взаємовідношення міста й села в напрямкові до культурного забезпечення останнього (радіофікація, електрифікація), а значить урівноваження й знищення тієї колосальної диференційности між їми, що склалася була в XIX ст. На Україні цим неначе-б визначується створення здорового внутрішньо гармонізованого національно-культурного ряду. За передумову для цього є не тільки технічна засобовість, а й ідеологічна конструкційність, тоб-то національна самоусвідомність.

За одне з чергових завдань світової науки найближчими часами має стати розвязання проблеми підсвідомости. Національне в протилежність класовому, суспільно-правному, звязане найбільше з сферою підсвідомого. Склалося воно протягом довгого періоду, поки творилася культура людства за часів неолітичних й ранньометалевих, коли не існували суспільно-правні на письмі зафіксовані регуляторні засоби. Оскільки цей період був на багато довший як відомий нам історичний період суспільно-правної більше-менше свідомої правної регуляції, то й міцність національних підсвідомостів, надто в низових виробничих верствах людности, на цей час не тільки не зменшена, ба, навпаки, збільшена. Втягнення широких верстов людности в свідомо-суспільно-правний світовий обіг має викликати новий діялектично перекидово-перехресний новотворчий ідеолого-конструкційний ряд; чимало національно-підсвідомого буде виявлено в свідомості та стане за один із важливих чинників і матеріяльно-виробничої новотворчости. Відповідно вдовольнити це й має напрямок загально-науковий і український дослідити добу примітивно-культурницьку, основоположні елементи колективної пісенности. Не тільки в великих, а й невеличких явищах це спостерегаємо.

Праця Н. Букатевича певною мірою чинниково звязана з одеською й ширше загальноукраїнською діялектично-перехресно-перекидовою ідеолого-конструкційною самоусвідомною новотворчістю. Звичайно вона має в собі лиш зародковий елемент цього нового ряду. Автор праці про чумацтво не досить усвідомив собі не тільки її національно-українське, а й суспільно-одеське значіння. Вимог що-до першого не можна й ставити авторові, бо одеські науково-дослідчі засоби не відповідно забезпечують виконання такої праці. Але автор в дальших своїх працях може виявити чумацьку пісню спеціяльно що-до її одесько-вкраїнського суспільно-господарчого значіння.

Мешкаючи в Одесі, він має головний матеріял, щоб з'ясувати цю проблему, не ходячи надто далеко. Одеса, що була в першій половині XIX ст. за головне огнище „торговельного капіталізму", функціонально-звязаного з початковим примітивно-жадібним европейським індустріяльним капіталізмом, впливала широкою хвилею на українське село в певних місцевостях і діялектично перекидово-перехресним засобом творила там нові й виробничі стосунки й ідеолого-конструкційні засоби. Одеський „торговельний капіталізм", його суспільно-правні засоби, його ідеологічні впливи, — от що треба й найлегше можна з'ясувати Н. Букатевичеві, навіть тільки виявивши з одеських судових та адміністраційних архівів точно хронологізований матеріял, що серед нього можуть бути й справи безпосередньо дотичні чумацтва. Далі треба встановити найтісніше з Одесою звязані осередки чумацького промислу, дослідити діялектично-перехресно-перекидові змінності цього промислу в звязку з одеськими „торговельно-капіталістичними" й місцевими селянсько-виробничими умовами, з'ясувати відповідний цим переходам розвиток чумацько-пісенної творчости та разом індивідуального й колективного її оформлення. Навіть, коли автор відкине від себе складну й відповідальну дослідчу працю за таким планом, а тільки збере й виявить матеріял, він зробить колосальну послугу науці.

На жаль, дуже можливо, що й цей наш критично-дорадчий голос буде „гласомъ вопіющаго въ пустынѣ", як і всі инші, а може статися що викличе й нарікання. Але вимоги науково-дослідчого розвитку примушують до може різкої критики й належних, можливо й не дуже зрозумілих, уваг. Зазначу, що написав я це на те, щоб до певної міри з'ясувати свій погляд історика що-до чисто етнографічно-дослідчої роботи, оскільки вона, як у даному випадкові — Букатевичевій праці, порушує історично-економічні питання. Чимало з того, що я сказав про пісенність узагалі й чумацьку зокрема, не виходить по-за робочі, нові, не досить перевірені гіпотези історика, не зайві, гадаю, для етнографічних дослідів.

О. І. НІКІФОРОВ.

ТЕПЕРІШНІЙ ЗАОНЕЗЬКИЙ КАЗКАР-ОПОВІДАЧ.

Коли західній науці і належить честь бути піонером у науковому досліджуванні казки, то в справі виучування казкаря-оповідача та й узагалі виконавця утворів народньої усної творчости перші поважні спроби належать цілком російській науці й російським збирачам. Характеристики казкарів-оповідачів по великих збірниках Ончукова, Зеленіна, бр. Соколових спричинилися до того, що російські збирачі стало зацікавилися казкарем-оповідачем, і це їхнє зацікавлення де-далі невпинно зростає. Передмова до збірників О. Е. Озаровської, М. К. Азадовського, спеціяльна, нарешті, стаття Н. П. Ґрінкової про оповідачку Куприяниху (Худож. Фольклор, I, 1926) виводять досліди над виконавцем казки на ступінь вже монографічного виучування та, як мені відомо, в науковій російській літературі немає ще спроб широко екстенсивно й типологічно дослідити казкаря. За таку спробу, недосконалу — звичайна річ, але аж надто важливу на те, щоб висвітлити низку найбільших питаннів з життя самої казки, — й уважає автор оцю його статтю. Розроблено її на підставі особистих спостереженнів над олонецьким казкарем улітку року 1926, отож, зрозуміло, всі твердження її та висновки не претендують на те, щоб вийти по-за межі дослідженого району. Головне завдання статті в тому, щоб поставити перед майбутніми збирачами казок у тому-ж та й по инших районах, а може й перед збирачами инших форм фольклору низку спеціяльних проблем.

З 13 червня й до 5 липня року 1926 працював я на Заонежжі, збираючи фольклорний, переважно казковий матеріял. Досліджений район обмежують шість погостів Повенецького повіту: Великогубський (села: Тарасово, Моглиці, Верхов'є, Кондоберезьких, Вігово), Яндомозерський (погост, села Потапово, Єсинська), Космозерський (с. Комлево, Космозеро), Фоймогубський (села Велика Нива, Палтега, Пековка, Андреєво, погост, Харлово, Рябово), Толвуйський (погост, с. Річка, Остречево, Єршовці, Падмозеро), Шунгський (погост, Лазарево, Дерегузово, Пайниці) та одне село Петрозаводського повіту (с. Ілемсельга).

Головне моє завдання було в тому, щоб спостерегати, як змінюється текст казки, але побіжно збирав я спостереження й над самим казкарем. Оця стаття (що аж ніяк не претендує на повність і на те, щоб усебічно охопити питання про казкаря) і є наслідок оцих спостереженнів. А втім, загальна нерозробленість методології наукового зби-

рання матеріялу про казкарів спричинилася до браку фактичних відомостів у низці питаннів, та це довелося сконстатувати, на жаль, уже повернувшись з подорожи.

Обставини праці на Заонежжі були, треба сказати, загалом цілком сприятливі. Попередні збирачі, очевидячки, підготували людність цієї країни, і, якщо й доводиться тут щось поборювати, то це неминучу сором'язливість та деяке побоювання серед самих селян... На ворожість протягом цілого місяця праці не натрапляв я ніде ані разу.

Матеріял, що я вивіз з собою, дуже цінний з текстового погляду. З погляду спостереженнів над казкарем він менший та й його все-ж досить, щоб поробити деякі висновки фактичного й проблематичного характеру.

Працюючи над питаннями, звязаними з казкарем, я рівнобіжно широко-екстенсивно досліджував невеличкий район. Досліджуючи я і не гадав був вичерпати ввесь матеріял; моя праця скидалася швидше на розвідування, але-ж мала в собі важливе методологічне правило — брати казку в кожного, хто тільки зможе її дати, та й то таку казку, що перша на думку навернеться казкареві. Отаким способом сподівавсь я здобути матеріял, придатний на те, щоб поробити висновки про звичайне щоденне життя казки й самого казкаря. Отак розуміючи це слово, себ-то означаючи їм усякого виконавця, я й уживаю далі скрізь терміна „казкар". Такий напрям моєї праці вимагав уваги до кожної стати і віку виконавців. Як на мене, дітей-казкарів попередні збирачі ігнорували цілком неслушно.

Мені пощастило здобути таки чималий матеріял казки або легенди в 73 осіб [1]). На невеличку територію Заонежжя це чимало. Від оцих-от 73 позаписував я здебільшого докладно й фонетично-поправно тексти казок, у багатьох відзначив ще скількись відомих їм сюжетів. Більшість (43 душі з-поміж 73) визнали, що ще знають казок окрім записаних чи допіру тоді відзначених. Разом од 73 осіб записано й відзначено 238 №№ казок, себ-то на одного припадає пересічно по-над 3 казці. По одній казці, не відзначаючи (часто через мій недогляд), що знають додатковий матеріял, знають з 73 — 16 осіб; по 2 казці, так само не відзначаючи нічого додатково — 6 душ; решта виявили, що знають більше казок, до того-ж записано чи зареєстровано по 3 казці в 8 осіб; по 4 №№ в 9 осіб; по 5 №№ — у 3; по 6 — так само в 3; 7 №№ було в одного; по 9 №№ — у 2; по 10 — так само у 2; по 11 №№ — теж у 2; 12 №№ дав 1; 13 №№ — 1 і 18 — теж 1. До того-ж більшість знають ще казки, що їх я й не реєстрував, бо й не мав на думці інтенсивно досліджувати казкарів. Отож і вимальовується у нас цікава картина: по 1—2 казці з-поміж 73 осіб відзначено в 43 осіб, що з них 21 знають іще казок. Решта 30 чоловіка дали до запису або відзначення від 3 до

[1]) Реєстр матеріялу див. у моїй статті „Сказочные материалы Заонежья, собранные в 1926 г." („Сказочная комиссия", р. 1926, Л. 1927).

18 №№, але й вони знають більше. Себ-то 51 особа (70%) знають не менш як по 3 казки.

Ця статистика дозволяє, так мені здається, казати про те, що звичайний репертуар сільського казкаря, як пересічно його взяти, зовсім не такий уже вбогий чисельно, як можна було-б иноді вважати. Разом з тим, саме ця статистика дає мені право всіх осіб, що розповідають казки, вважати саме за казкарів. Питання про казкаря-професіонала торкнуся далі окремо.

Мої спостереження, гадаю, за краще буде поділити на три великі розділи: у першому торкнуся я звязку казкаревого з побутом, у другому — казкаря з самою казкою, у третьому поспитаюся позначити ті найцікавіші теоретичні проблеми про казкаря, що їх дозволяє виявити вузько-краєвий матеріял.

РЕЄСТР ВИВЧЕНИХ КАЗКАРІВ.

Великогубський погост.

Село Тарасово.

1. Курпаков Лукіян Васильович, 72 р.
2. Лопаткина Олександра Антонівна, коло 60 літ.

Село Моглиці.

3. Єгоров Микола Степанович, 11 р.
4. Лобанцов Дмитро Андрійович, 13 р.
5. Трифонов Андрій Микитович, 9 р.
6. Охтанин Михайло Григорович, 12 р.
7. Абрамова Олександра Гаврилівна, 12 р.
8. Красильникова Олександра Іванівна, 10 р.
9. Єрмоліна Катерина Іванівна, 14 р.

Село Верхов'є.

10. Ровкачева Настасія Прокопівна 16 р.
11. Утицин Миша, 11 р.

Село Кондеберезьких.

12. Земников Костянтин Федорович, 12 р.
13. Утицин Олександер Петрович, 12 р.
14. Панкратов Михайло Петрович, 12 р.

Село Вігово.

15. Кузнецов Кирило Савелович, 67 р.
16. Єфімов Андрій Петрович, 16 р.
17. Єфімова Таїсія Петрівна, 14 р.
18. Карельський Василь Іванович, 24 р.

Яндомозерський погост.

Погост.

19. Громова Настасія Іванівна, 19 р.
20. Шевелев Василь Федорович, 12 р.
21. Шевелев Дмитро Федорович, 14 р.
22. Фепонов Федір Андрійович, 16 р.
23. Логиневський Олександер Петрович, 13 р.

Село Потапово.

24. Ульянов Євдоким Яковович, 90 р.

Село Єсинське.

25. Стафеєв Федір Іванович, 57 р.

Космозерський погост.

Космозеро.

26. Касьянов Іван Іванович, 60 р.
27. Якушев Микола Семенович, 13 р.
28. Кирилина Марія Іванівна, 11 р.
29. Сотникова Ольга Василівна, 27 р.

Село Комлево.

30. Громов Степан Васильович, 28 р.
31. Громова Маланка Іванівна, 64 р.
32. Громова Таня, 8 р.
33. Лазарев Федір Іванович, 46 р.

34. Філіпова Палажка Микитівна, 74 р.
35. Філіпова Олександра Костянтинівна, 12 р.
36. Сергеєва Марія Максимівна, коло 70 р.
37. Панова Віра Петрівна, 12 р.
38. Панова Олександра Єгорівна, 28 р.
39. Панова Гафія Ничипорівна, 36 р.

Фоймогубський погост.

Погост.

40. Силкин Микола Яковович, 27 р.
41. Єрофеєв Олександер Матвієвич, 24 р.

Село Андреєво.

42. Пономарьова Настасія Микол., 60 р.

Село Велика Нива.

43. Нестеров Яків Федорович, 39 р.

Село Палтега.

44. Куріков Василь Ігнатович, 58 р.
45. Куріков Федір Олексійович, 22 р.

Село Пьоковка.

46. Пятницький Василь Федорович, 13 р.
47. Пятницький Олександер Федорович, 11 р.

Село Харлово.

48. Масляков Федір Олександрович, 22 р.

Село Рябово.

49. Рябов Федір Петрович, 43 р.

Толвуйський погост.

Погост.

50. Колчина Настасія Степанівна, 65 літ.

Село Річка.

51. Наумков Олександер Васильович, 63 р.

Село Остречево.

52. Кознева Марта Родіонівна, 65 р.
53. Овчинніков Федір Родіонович, 75 р.

Село Єрмовці.

54. Єршов Василь Миколайович, 16 р.

Село Подмозеро.

55. Олухова Параска Василівна, 83 р.

Шунгський погост.

Шуньга.

56. Столбов Іван Іванович, 13 р.

Село Лазарево.

57. Молчанова Ганна Тимофіївна, 57 р.

Село Дерегузово.

58. Рогозина Марія Василівна, 16 р.

Село Пайниці.

59. Калін Іван Андрійович, 14 р.
60. Калін Андрій Петрович, 52 р.
61. Крохин Павло Іванович, 38 р.

Село Ілемсельга, Петрозаводського повіту.

62. Відьохина Катя, 12 р.
63. Відьохина Дуня, 6 р.
64. Відьохина Марія Олександрівна, 40 р.
65. Відьохин Яків Павлович, 14 р.
66. Копаліна Ольга Себастянівна, 57 р.
67. Копаліна Олена Кузьмівна, 60 р.
68. Уткина Параска Матвіївна, 39 р.
69. Уткин Борис Яковович, 14 р.
70. Єпіна Таня, 9 р.
71. Чарцева Настасія Іванівна, 28 р.

Инші випадкові особи.

72. Власов Семен Михайлович, 27 р. Пудозького повіту село Губозеро.
73. Крушинський Микола Петрович, коло 35 р., м. Повенець.
74. Перевізник на Яндомозері, коло 40 р.
75. Священик у Кондопозі.

РОЗДІЛ І. КАЗКАР-ОПОВІДАЧ І ПОБУТ.

1. Носії казки.

Річ природня, що, виучуючи казкаря, насамперед хочеться поспитати, хто-ж є носій казки на Заонежжі.

Зібраний у мене матеріял дозволяє виявити таку картину що-до розподілу 73 моїх казкарів за віком і статтю.

Десятиліття	1				2						3				4						5		6				7							8					9		Всього
Вік у роках	6	8	9	10	11	12	13	14	16	19	22	24	27	28	35	36	38	39	40	43	46	54	57	58	60	63	64	65	67	70	71	72	74	75	83	90					
Чоловіків	—	—	1	—	3	5	5	4	3	—	2	2	2	1	1	—	1	1	—	1	1	1	1	1	—	1	—	2	1	—	1	—	—	1	—	1					54
Жінок	1	1	1	1	1	4	—	2	2	1	—	—	1	2	—	1	—	1	1	—	—	—	2	—	3	—	1	—	—	1	—	—	1	—	1	—					29
Разом	1 + 4				20 + 10						7 + 3				3 + 3					2 + 0			3 + 5				4 + 2						3 + 1					1 + 1		73
Усього	5				30						10				6					2			8				6						4					2		

Отож з усього числа осіб, що їх я перепитав, 60% — чоловіки, а 40% було жінок, себ-то матеріял вийшов розподілений рівномірно. За віком картина вийшла теж рівномірна (5—10 чоловіка на десятиліття). Не так добре репрезентовано 5-те десятиліття, краще друге, бо підлітками я й цікавивсь більш, інтересуючись шкільним впливом на їх. Коли-ж поділити казкарів на великі категорії за віком, то матимемо:

Діти (до 9—10 років) . . . . . 5 чоловіка.
Підлітки (11—16 років) . . . . . 29 (20 чол. — 9 жінок).
Дорослі (19—50 років) . . . . . 19 (12 чол. — 7 жінок).
Старі (50—90 років) . . . . . 20 (11 чол. — 9 жінок)

Отже статистична картина виходить більше-менше рівна, головні групи за віком репрезентовано приблизно однаковим числом осіб, і чоловіків і жінок нарівно.

Ця статистика, гадаю, дає підставу зробити висновок, що казкар і казка на Заонежжі і тепер живуть як нормальне звичайнісіньке побутове явище і з цього погляду статистика стверджує тільки загальне суб'єктивне враження самого збирача [1]).

Цей-таки висновок має собі опертя і в числах з иншого ряду, а саме в чисельному розподілі казкарів по територіяльних районах. За природню одиницю територіяльного поділу казкарів уважаю я погост. Погост складається з кількох, дуже невеличких на півночі, сіл (бувають села з 1—2 дворів, десяток дворів уважають вже за велике село). От як розподіляються казкарі по погостах.

---

[1]) Те саме враження справили заонезькі казки й на збирачку І. В. Карнаухову (див. „Сказочники и сказки Заонежья" у збірн. Інст. Мист. „Крестьянское искусство СССР", І, Л. 1927, стор. 105—120).

Який погост	Великогубський			Яндомозерський			Космозерський			Фоймогубський			Голвуйський			Шунгський			с. Ілемсельга		
	м.	ж.	вс.	м.	ж.	вс.	м.	ж.	вс.	м.	ж.	вс.	м.	ж.	вс.	м.	ж.	вс.	м.	ж.	вс.
Діти	1	1	2	—	—	—	—	1	1	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2	2
Підлітки	8	4	12	4	—	4	1	3	4	2	—	2	1	—	1	2	1	3	2	1	3
Дорослі	1	—	1	—	1	1	2	3	5	6	—	6	—	—	—	1	—	1	—	3	3
Старі	2	1	3	2	—	2	1	3	4	1	1	2	2	3	5	1	1	2	—	2	2
Разом	12+6=18			6+1=7			4+10=14			9+1=10			3+3=6			4+2=6			2+8=10		

Дві особи по-за таблицею: Власов (Пудозьк. пов.) та Крушинський (м. Повенець).

Наведені числа показують, що пересічне число перепитаних осіб рівномірно розподілюється по погостах (од 6 до 10 душ; у Великогубському — через те, що я там довше попрацював — трохи більш; а працював я по погостах так: у Великогубському 5—6 день, Яндомозерському днів зо 3, у Космозерському днів 4, Фоймогубському — теж днів з 4, Толвуйському — днів зо 3, Шунгському — днів зо 2, у с. Ілемсельга — 1 день). І хоч різні статі й вік заступає не однакове число осіб, та все-ж у кожному погості маємо репрезентантів обох статів і мало не всякого віку. А через те, що я не вишукував по селах казкарів, а частенько попросту вдававсь до першого стрічного, то наведена таблиця й переконує в тому, що казкарі, загалом беручи, трапляються рівномірно по всій дослідженій території.

Разом із наведеним попереду і цей висновок дозволяє гадати, що звичайний казкар (з кількома казками в репертуарі) — явище суцільне, нормальне й однаково поширене принаймні на просторі самої дослідженої території, а я ладен навіть уважати, що і взагалі по цілому Заонежжю, бо-ж немає ніяких підстав до вийнятків за-для сусідніх з дослідженими районів.

Хто-ж то такі оті казкарі громадським своїм становищем? Вирушаючи по казку вперше, я їхав звичайно з готовою, так старанно подаваною нам від збирачів, думкою про казкаря-професіонала, про особливого майстра оповідати, то-що, і найперше моє бажання було побачити саме такого майстра. Та перші-ж мої зустрічі з тими, кого показали мені селяни, зразу-ж і до краю розбили мою думку про казкаря-професіонала чи то фахівця у теперішньому селі. Великогубський Курпаков, Віговський, Карельський та инші — ті сами просто сказали, що вони ніякі не казкарі, а так иноді по „станках“ узимку базікають, що навернеться. І в цих заявах, потверджуваних иноді словами й инших селян, маємо зовсім не вияв казкаревої скромности чи що, а голос факту. Багато селян просто визнавало, що казок „усі знають“. Я по-

спитавсь був перевірити иншим способом кілька випадків, коли мені казки не розказували, відмовляючись тим, що не знають. Після перевірки виявилося, що вони всі знали казок, тільки оповідати їх не хтіли. Пам'ятаю випадок, коли, здибавши стару бабуню з онучам, я обережно допитавсь у неї, чи розважає вона онука казками. Призналася вона по правді, та треба було тільки попрохати її розповісти казку мені, як стара почала запекло доводити, що вона нічого не знає й ніколи не знала. Аналогічних випадків бувало чимало.

От через що і загальне враження від праці на Заонежжі, і спосіб розшукувати казкарів (питаючись у першого стрічного), й наведені вже попереду статистичні дані, та, нарешті, й заяви самих селян — усе це підказує мені надто цікавий висновок, що його я тут і наважуюся подати: справжнього казкаря на Заонежжі немає, а казок знають усі й багато хто оповідає їх. Зрозуміло цілком, що просте знання казки від оповідачів їх я відрізняю, але-ж визначити цю різницю збирач сливе не має змоги. Та робити певні висновки про казкаря це не перешкоджає, маючи другорядне значіння.

Наведений висновок, само собою, ніяк не усуває можливости того, що поодинокі селяни не знають казок, так само, як і того, що инші знають їх особливо. Як оце зараз я відзначу, можна навіть казати про краще знання казок у селян деяких особливих професій. Та вже-ж і це не порушує основного висуненого тут твердження.

Власне серед перепитаних у мене казкарів переважали за професійною ознакою хлібороби й робітники з лісових промислів на півночі (лісоруби, сплавники, то-що). Жінки роблять на полі та хатню роботу, а підлітки ще й вчаться. От на 44 чоловіків тільки 8 мають собі, окрім селянської праці, ще й якесь ремество. З цих 8 — чотири шевці (Калін А. П., Куріков В. І., Сілкін Н. Я., Стафєєв Ф. І.), один — грубник (Рябов Ф. П.), один кустар — столяр (Власов С. М.), один — перепродує товар (Касіянов І. П.). З жіночих професій, коли тільки можна назвати це професією, згадаю нянькування (Шура Філіпова з с. Комлево; Шура Красільнікова з с. Моглиці, що хоч і не служить за няньку, але-ж доглядає діти в суворої мачухи [1])). Я не вважаю за професійне нянькування, коли старі баби доглядають діти, дарма що, формально поставившись, і це можна було-б кваліфікувати як нянькування.

Розглядаючи репертуар осіб, що, бувши селянами, мають ще й ремісничу якусь працю, треба визнати, що й числом своїм, і, як далі це побачимо, і характером виконання, цей репертуар багатший, ніж в инших казкарів. Пояснювати оцю чисельну перевагу доводиться мабуть таки особливостями ремества. Шевці, столярі, грубники, скотарі — усе це є професії, що вимагають пересування з місця на місце (шевці на півночі переходять з хати до хати), отож і єднання з ширшим колом

[1]) Ці випадки відзначаю я окремо через те, що й сусідські діти звертали увагу на суворість тієї мачухи та на тяжке становище дівчинки-няньки, що так важко мусіла робити цю свою справу.

людей. Окрім того ще й самий характер ремісництва дає більше дозвілля. У шевця підчас праці язик не зав'язаний, так само як і в столяра з грубником, скотареві теж иноді доводиться на довший час спинятися по артілях. Усі ці умови праці вимагають поборювати якось одноманітність або нудоту і це, очевидячки, й створює сприятливі умови до того, щоб не забувати переймати та розповідати казки. Яндомозерський швець Стафеєв у себе на селі є ніби центр такого своєрідного клубу. Повинен сказати, що хоч єдиний, який мені зустрівсь, кравець (І. Кубачин у Великій губі) і не дав казки, та й він їх так само знає і теж становить собою для молодого села центр творчих сил. Становище няньки зобов'язує і знати казки й оповідати їх. Одне слово, певне ремество безперечно сприяє захованню у сучаснім селі міцних вузлових осередків казкового репертуару, поділеного, так-би мовити, між окремими професіями. Инше питання, чи є ремісники з творчого погляду активні, а чи тільки пасивні носії казки. Про це скажемо далі.

Отут до речи буде тільки відзначити, що жадного випадку, коли-б можна було сказати, що казкар живе з казки, що вона є його ремество, — мені не трапилося. Навіть більш, — а ні разу в розмовах з селянами не майнуло і згадки за таких казкарів-фахівців й у минулому.

Отож з професійного погляду маємо визнати: 1) відсутність самої професії казкаря, 2) наявність звичайного казкаря в масі, — хлібороба з професії та 3) казкаря ремісника-хлібороба, що своїм знанням казки стоїть вище за звичайного хлібороба.

З погляду своєї письменности казкарі поділяються так. Коли відкинути дві-три непевні відомості, то виявиться, що з усіх моїх казкарів неписьменних тільки 17 чоловіка (23%), серед їх 11 жінок (з них двоє дівчаток через малий вік) та 6 чоловіків. Отож, до цілого числа оповідачок-жінок — неписьменні становлять 40% (11 з 29), неписьменних чоловіків тільки 13% (6 з 44).

Статистика письменности набуває особливого інтересу, коли я скажу, що й після загального враження і числом записаного в мене казкового матеріялу мало не всі мої неписьменні казкарі належать до числа кращих або принаймні добрих казкарів обсягом свого репертуару. Він у їх багатший ніж в инших і різноманітніший. Сами вони в себе на селі мають широку славу. З цього, звичайно, ніяк не випливає, що серед письменних немає добрих казкарів. Але характеристичне саме протилежне, себ-то, що мало не всі неписьменні належать до кращих. Для чоловіків я це можу безперечно довести. Мої кращі казкарі Касіянов І. І, Курпаков Л. В., Лазарев Ф. І., Стафеєв О. І. — неписьменні (Кузнецов К. С. й Овчинников Ф. Р. — то вийняток). Вони-ж дали мені й найбільш матеріялу (від 7 до 13 №№). Жінки взагалі дали не по багато номерів кожна, але саме неписьменні (Відьохина М. А., Сергеєва М. М., Пономарьова А. Н., Панова А. Н., Красільнікова А. І., Копаліна О. С., Копаліна Є. К., Кознева М. Р., Громова М. І.), на думку всього села, найкраще знають казку. Таке-ж було й моє особисте враження.

Що-ж до письменних, то серед дітей трапляється більш осіб із чималим, очевидячки, репертуаром. Дорослі-ж письменні бідніші на репертуар проти неписьменних, так ніби письменність скорочує в дорослих їхній репертуар. Проте й серед письменних трапляються люди добре обізнані з казкою. Та, мабуть, це все такі, що багато світу бачили, на військовій службі побували, взагалі такі люди, що всім своїм розвитком перевищили вже пересічний культурний селянський рівень.

Отож співзалежність між обсягом казкового репертуару й письменністю можна змалювати в такій табличці:

	Чоловіки	Жінки	Діти
Неписьменні	Добрі казкарі (вел. реперт.)	Добрі казкарі (вел. реперт.)	—
Письменні	Недобрі казкарі (иноді добрі).	Недобрі казкарі (иноді добрі)	Добрі казкарі

Далі зупинюся на деяких моментах особисто-біографічного характеру в казкарів. Хоч і як це може видатися дивним, але я здобув враження, що вплив військової служби на підвищення або зниження інтересу до казки, мабуть, є справа цілком особиста й умовна. Дехто, як от Фоймогубський Сілкін або гість в Устьяндомського Стафєєва — Н. А. Петров, набувають у салдатчині великий запас казок (порнографічних здебільша); инші, — як от Комлевський Громов С. В., не зважаючи на довгу військову службу та участь у походах по Росії, не привіз додому, здається, ані жадної казки. Поміж цими скрайностями розмістилися инші типи впливу салдатчини. Маємо ще одне спостереження: оповідають казок тільки ті з бувалих у війську, що встигли вже прохолонути після салдатчини, знесалдатилися, поселянилися. Двоє-троє таких, що недавно тільки повернулися з війська, хоч і не виявляли якоїсь зневаги до мого записування казок, але-ж і сами не дали ні одної. Знати було, що розповідати казок вони мали за щось нижче від їхньої гідности.

Так само умовний, мабуть, вплив на казкаря шлюбного стану й родини. В усякому разі шлюб і родина навряд щоб впливали на добір репертуару. За певний критерій до цього можуть бути еротичні казки. Хлопчаки-підлітки безперечно знають скоромні сюжети, але-ж вони аж ніяк не поспішають розповідати їх дорослому збирачеві, що йому і педагогічний такт не дозволяє обговорювати з дітьми подібні сюжети. Повинен визнати, що й я відхилив кілька таких пропозицій од підлітків. Дорослі парубки становлять, принаймні зовні, соромливішу, якщо так можна тільки сказати, верству. Від їх я не дістав жадного такого сюжету. Одружені чоловіки і молоді та й літні вже менш стримують свій язик, але-ж і в їх почувається певна міра. Так Сілкін Фоймогубський прохав дружину мого господаря вийти з світлиці. Карельський у с. Вігово

на питання про казки визнав, що знає самі лиш непристойні й повів мене до другої хати, пояснивши, „тут баби“. Коли його жінка увійшла чогось до нашої кімнати, він закричав, щоб вона ішла собі. Та вже старі — діди й баби навіть дають свойому язикові повну волю, не соромлячись ані трохи ні присутніх тут жінок, ні дітей. Пам'ятаю, як мене цілком приголомшила цинічна і сюжетом своїм і стилем казка, що розповів великогубський Курпаков при своїй жінці й хлопчакові років 10. Для мене це було так несподівано, що я тільки дивився на жінку. Вона тільки схилилася обличчям до якоїсь роботи, але не заперечувала. Иншим разом Стафеєв, а надто гість його Петров, розказували вельми непристойні сюжети в присутності цілої родини Стафеєва (себ-то жінки та кількох дітей). Навіть стара Сергеєва у Комлеві, не соромлячись, розповіла в присутності двох дівчаток непристойну казку, дарма що жінки з природи сором'язливіші за чоловіків. Пригадую, як в оповіданні старої Копаліної О. С. „о брате да сестре и жорнове“ (слухала нас повна хата людей) проскочило звичайне на селі, але-ж невживане у друкові слово. Дівчата, які перед тим уважно її слухали, враз горохом розсипалися по всіх кутках, допіру згадано було оте нещасливе слово, і повернулися тільки переконавшись, що більш його не вчують. Але маємо й таке, що комлевський Лазарев порушив кінець казки, викинувши непристойний епізод із блазнем тільки через те, що слухали його жінки і діти.

Звичайно, цілком можливо, що родина й діти якось та впливають на казкаря, але щоб виявити цей вплив, треба довго стаціонарно досліджувати село. Отож, зачепивши це питання тільки побіжно, я мав на думці відзначити лиш деякі свої враження, а саме, що вплив родини на казкаря умовний і неоднаковий залежно від віку й стати. Я добре розумію, що сільська еротика на багато здоровіша, попри всю свою видиму опуклість. Та все-ж еротика — такий момент, що його, визначаючи побутові обставини казкаря, ігнорувати ніяк не можна [1]).

Нарешті, хотілося-б мені так само побіжно зупинитися й на дрібніших поодиноких моментах з біографії та особи моїх казкарів. Хлопцям школа прищеплює, очевидячки, деяку байдужість до казки, і через те казкарі, що довший час навчалися, часто демонструють свій скепсис, байдужість до розповідання. Серед дівчат я двічі замислювавсь над сирітством моїх казкарів. Двоє дівчаток (Філіпова й Красільнікова) з великим репертуаром були сирітки, задумливі своєю вдачею, обидві серйозно нянькують, — отже й виходить, що ніби сирітство разом із характером праці розвиває у дівчат інтерес до казки. Нарешті, просто психічне обличчя сільського казкаря, аж ніяк ще не вивчене, заслуговує, гадаю я, на увагу. Сором'язливість, що про ню кажуть звичайно збирачі, є річ дуже умовна, принаймні на Заонежжі. Це швидше навіть

---

[1]) Про еротику в російській казці див. мою статтю в „Художеств. Фольклоре“, кн. 4—5, 1929.

є певна скромність, иноді легка церемонія. Треба тільки їх побороти, і казкар сміливішає, почувається вільно. А втім жінки й діти більш ніяковіють. Про індивідуальні особливості поодиноких цікавих казкарів я ще казатиму далі.

Розглянувши головні питання що-до носія заонезької казки, переходжу до питання про побутовість самої казки на Заонежжі.

2. Побутовість казки.

Побутовість казки розумію я дуже скромно, — саме повсякденність її, випадки, коли оповідається казку на селі в природніх, мовляв, умовах. Щоб знати всі можливі випадки розповідання, треба жити, й довго жити на селі. Спостереження подорожнього, природньо, будуть уривчасті й випадкові, це буде швидше не спостереження, а відомості здобуті розпитуванням.

Ще по дорозі до Олонії, на пароплаві з Петрозаводська до Великої Губи, поцікавивсь я серед селян-пасажирів казкою. Якийсь хлопчак тут-таки й сказав, що саме оце в третій класі дядько повідає казку, а всі слухають. Ось і маємо такий випадок, коли розповідають казку. Зібралися селяни, в дорозі робити нічого, от і слухають казки. Я розшукав цього казкаря. Це був Власов з Пудозького повіту. Він тут-таки у каюті третьої класи й дав мені кілька казок. Решта пасажирів, лежачи на підлозі, слухали Власова з не меншою охотою, ніж я, що записував оті казки.

Другий випадок природнього повідання це „беседа“, себ-то коли збираються собі десь селяни. Не раз сами селяни мені казали, що повідають казки найбільш Великим Постом, розмовляючи підчас прядіння або иншої якої гуртової роботи.

Третій випадок повідання казок, канонізований так-би мовити, це „станок“, себ-то курені, де ночують чоловіки лісозаготівники й сплавники. „Зберуться ввечері дядьки, повечеряють, хто спати ляже, а хто й не спить. От тут то казками й бавляться“. Так казали мені не раз дядьки. Мабуть, що й жінки отак збираються, переїжджаючи великі озера, за які на ціле літо, а то й на зиму у тимчасові шопи перегонять молочну худобу. Жінки їздять доїти туди й ночують у таких от „станках“.

Четвертий випадок — повідання казок, роблячи певну якусь працю. Мої шевці й грубник Рябов сами казали, що нудно робити мовчки й часто розважаються вони коли піснею, а коли й оповідаючи. Так само буває иноді й на лісних розробах, звичайно не підчас праці, а в перервах, спочиваючи. Хто бачив, як спускають ліс великими бурхливими й порожистими річками Олонеччини, той знає, що часто самовіддані аж до бравади сплавники, розбивши великий і небезпечний затиск, довго потім сидять гуртом, палючи й дивлячись, як довгі, величезні, але іграшково-верткі колоди, крутячись і обертаючись навколо своєї оси, линуть по нерівній вируватій водяній поверхні. Момент саме придатний до розповідання.

Оповідають казок одне одному навіть діти. Кілька дівчаток у Великій губі так і призналися, що Шура Красільнікова розказує їм иноді казок. Серед моїх записів є й такі, де маємо варіянти казки записаної від хлопця-оповідача та від иншого, що запозичив її від першого.

Про казки, що їх оповідають, доглядаючи діти, казати окремо немає потреби.

Цей, звичайно, вельми неповний, перелік випадків, коли казкар виявляє себе, є все-ж незвичайно важливий через те, що кидає світло на способи передавати казки на селі. Казок на селі тепер, очевидячки, ніхто й ніде не навчається. Жадного в усякому разі сліду навчання їх, скільки я знаю, ніхто з попередніх збирачів не відзначив, не відзначив і я. Зупиняюся я на цьому особливо через те, що в инших жанрах народньої усної творчости можна довести наявність навчання. Замовляти, наприклад, цілком певно вчаться, і переймаючи від когось, і навіть із списків. Я сам вивіз два списки замовляннів. Голосити й заводити теж вчаться, переймаючи це від спеціялісток. Плачів і весільних пісень вчаться дівчата з зшитків, що дехто має їх у себе, а наречені списують їх одна в одної. Мені часто доводилося чувати, як покликаються на такі зшитки й тільки випадково не зміг дістати їх для себе. Бачив я, нарешті, зшитки з романсовим репертуаром новітнього типу, — зшитки, які промовляють вже за спеціяльне навчання цих романсів. Про биліну казати тяжко, бо в тій стороні, де я був, вона безперечно вже вмерла і, коли ще й живе, то тільки археологічними оазами, не поширюючись далі в нових поколіннях. Инакше кажучи, ціла низка живих жанрів знає певний тип засвоювання матеріялу шляхом спеціяльної науки у фахівців або з записок. Та жаднісінького натяку на таку якусь науку не надибав я на Заонежжі ні в сфері пісні (не романсу), ані казки. Навіть частушки трапляються посписувані, але казка — ніколи. Як на мене, цей факт є значущий. Він показує, що казка живе тільки у формі природнього, вільного переказування, і слухачі вбирають її в себе так само вільно, от і живе вона, так-би мовити, не через цехову якусь традицію, а через усенароднє, внутрішнє ніби й глибоке вподобання її. З такого погляду не знає казка ні навчителя, ні учня, не знає психологічного — в очах самих виконавців — поділу на старших і молодших. Казка, потрапивши до чиєїсь голови, в той самий момент уся до краю відривається від того, хто переповів її і повертається на неподільну власність того, хто запам'ятав. От чому доводиться чувати, що биліну перейняв од того, плач од тієї, замовляння ще від когось. Про казку-ж ніде свідомо не кажуть, від кого її узято. Саме питання „від кого“ нічого казкареві не промовляє й, коли він, щоб завдовольнити збирача, й покликається на певну якусь особу, то і це покликання не завсіди буває цілком правдиве, становлячи собою найчастіш гуртове імення низки джерел для цього казкаря.

Зупиняюсь я на цих психологічних спостереженнях через те, що вони дають змогу виводити з нового ґрунту проблему казкаря-

фахівця. Це спробую я зробити наприкінці статті, а поки маю подати ще кілька важливих спостережень.

Одне з їх, на жаль, дуже позверхове, зачіпає питання про місце казки в репертуарі виконавця різних жанрів народньої усної творчости. Власне я мушу обмежитись з приводу цього питання самим однобічним завваженням. Становища казкового репертуару в оповідачів билін, виходячи з власних спостереженнів, характеризувати я сливе не можу. Збирацька-ж література каже, що, повідаючи билін, частенько розповідають і казок (пор. Озаровська, „Бабушкины старины", 1922, та инш.). В моїх оповідачок, Громової П. І. та в Філіпової Палажки Микитівни, саме і є такий поплутаний репертуар. Але перша, добре знаючи казки, затямила лиш одну биліну та ще одну духовну віршу. Друга-ж, знаючи не зле биліни, вельми вже погано — з стилістичного погляду (недоладньо, уривчасто) — розказує казки. Олухова у Падмозері, знаючи билін і легенд, зовсім не знає або, принаймні, не розказує казок.

В усякому разі казковий матеріял не так то вже і в'яжеться з биліною, із віршею духовною та й з голосінням. І навіть там, де ця пов'язаність і виявляється, казка завсіди показується стороннім, випадковим багажем у виконавця, що за поважне діло може мати голосіння, биліну, духовну віршу або-ж замовлення. Рівня казці в такому її становищі є сама може пісня. Обидві вони, і пісня і казка, сказав-би я, є по-за репертуаром і виконують їх випадково, експромтом, в основі своїй вони й можуть мати готове традиційне літературне надбання.

3. Казкар і оточення.

Розглядаючи в побутовому аспекті казкаря, маємо торкнутися й казкаревих взаємин із оточенням. До речи буде відзначити: 1) взаємини суто побутові, 2) літературні, 3) взаємини в момент виконування казки, 4) питання популярности самого казкаря та 5) як ставиться оточення до самого тексту казки. Що правда, через те що цікавивсь я підчас збирацької своєї діяльности переважно текстологічними питаннями, то й питання що-до казкаря й оточення зачеплю я тільки в формі позверхових вражіннів, здобутих побіжно.

От суто побутові взаємини казкарів із оточенням аж нічим не одрізняються від взагалі селянських взаємин. Казкаря на селі не всвідомлюють, не відчувають як щось особливе, як „казкаря". Таке ставлення оточення не залежить і від рівня вправности, досконалости казкаревої. Казкаря-артиста, иноді улюбленця цілого села (про такого казатиму я далі), село вважає не за майстра казки, а просто за веселу людину. Я особливо обстоюю правдивість цього враження через те, що ні разу не чув, щоб село пишалося перед збирачем або перед сусідніми селами тим, що вони мають казкаря-артиста. Очевидячки, розповідання, як гадає оточення, не має в собі такої самоцільної вартости, як от наприклад ремісництво. По селах дуже шанують доброго шевця, муляра, запрохують його за десятки верстов, отже створюють підстави до пси-

хологічної, а почасти й економічної побутової диференціяції сільських талантів.

Літературні взаємини казкаря з оточенням ніяк не можна визначити працюючи в дорозі. Можна тільки сказати, що основний репертуар моїх казкарів — тубільний, місцевий не в тому розумінні, що він є місцевий з походження, але в тому, що його всі знають і становить він спільне надбання. Отож, казкарі мають свій літературний багаж здебільшого од свого-ж оточення. Та є, безперечно, й низка випадків, коли заноситься літературне надбання і з иншого, мабуть, оточення. Я вже згадував за Сілкіна, який привіз з салдатчини кілька сюжетів. Великогубський Кубачин, яндомозерський Стафєєв та инші (хоча їх є і небагато) також частину свого репертуару мають, мабуть, від иншого оточення, міського переважно. Я не можу докладно оцінювати казковий репертуар Заонежжя, а через те й обмежуся загальним завваженням, що слідів оточення, стороннього тубільному заонезькому, по казках записаних у мене, дуже мало. Це дає змогу казати не так про літературний вплив казкаря на оточення, як навпаки про цілковиту органічну літературну залежність самого казкаря від оточення.

Зробити такий висновок підказують мені ще й два побічні міркування. Одне таке. Лубочні романи (Бова, Єруслан) відомі на Заонежжі мало кому, і ті двоє-троє, що й знають їх, відчувають їх як щось книжне, і не дуже то хапалися переповідати їх, ніби почуваючи органічну сторонність цих романів суто-народній традиції. Друге міркування торкається дітей. Діти знають вже чимало оповіданнів, вичитаних із шкільної книжки. Та на ці оповідання ніколи не дивляться вони як на казки і, коли записував я казки від дітей, що побували в школі (а таких є більшість), вони завсіди розказували казки, покликаючись то на бабу, то на діда, батьків або на село. Маю сказати, що я свідомо кілька разів не ухилявсь від записування казки, узятої з книжки, але-ж діти здебільшого не сприймали книжні оповідання як казки, а тому й не розповідали їх. Мені здається, що це так само промовляє за те, що народня казка органічно відхиляє сторонні їй літературні впливи.

Зрозуміла річ, що цього висновка не поширюю я на всяке місце і час, маючи на оці лиш теперішнє Заонежжя та звичайного на ньому казкаря. Випадкові письмаки або знавці лубка все-ж-таки становлять вийняток, а не норму [1]).

Цікаві взаємини між казкарем і оточенням саме в момент виконування казки. Знов замітки мої будуть і тут побіжні й випадкові. Деякі риси додасть поданий далі опис умов, що за них я записував казки від двох-трьох артистів її. Тут тільки завважу, що слухають заонезькі селяни казок дуже охоче. І це не залежить од віку. Натяк на вийняток становлять парубки літ по 18—20, що, видимо, підо впливом післяреволюційних міських настроїв, не раз глузували з казкаря. Та й це не

---

[1]) Такого знавця відзначила у Яндомозері експедиція з Інституту Історії Мистецтв.

заваджало скептикам теж слухати. Не кажучи вже за дітей, серед яких є такі, що просто вірять у реальність казкових образів і подій, дивом мене дивувала иноді уважність літніх вже селян, як вони слухали довгих фантастичних казок, що їх і розказувала до того-ж дуже часто якась дівчина або молода молодиця. Часом збиравсь у хаті цілий гурт селян, серед яких неминуче вже бували і баби з дітьми. Але так само неминуче розсаджувалися по лавках і декілька дядьків. Ремарки й репліки від слухачів походили з ступеня захоплення, що на його спромагавсь піднести їх казкар. Якщо він мав на увазі самого збирача (мене), то авдиторія уважно й залюбки, але мовчки, слухала його. Коли-ж казкар оповідав для авдиторії (чому і я частенько намагавсь сприяти), то авдиторія жила разом із казкарем і виконання набувало характеру оригінальної масової дії. На жаль, працюючи сам, не міг я разом із записуванням тексту описувати й обличчя авдиторії. Але, маю признатися, що й казкар і слухачі об'єднувалися в цьому випадкові в одну близьку, органічно єдину сім'ю.

Знов, як не раз і раніш це робив, зазначу, що на виконавця билін у самий момент виконування гурт дивиться трохи инакше. У Космозері Петра Григоровича Горшкова слухали як майстра, що тямить чогось особливого, поважного й значного. Духовна вірша, вірша жебрацька, голосіння, плачі нареченої — усе це є жанри, що підчас виконування так само не дають забутися за якусь внутрішню межу поміж виконавцем і оточенням. По всіх жанрах, окрім казки та пісні, оцю психологічну межу становлять, видимо, спеціяльні емоції виконавця та публіки, що не можуть злучитися разом. Для духовної вірші та вірші жебрацької це може бути почуття жалю, для голосіння — відчування болю самої голосільниці, то-що. Я хочу показати, що підчас виконування казки цієї внутрішньої межі поміж казкарем і слухачами немає. Вони становлять одну психологічну цілість і того так вільно почуває себе і казкар і слухачі його у цей момент єднання, навіть і тоді, коли казка та невесела, не грайлива.

Очевидячки, в цьому факті єдности емоційного переживання в казкаря і його слухачів підчас виконання казки і є пояснення на те, що оточення, маса не втворює спеціяльного реноме казкареві. Славетних казкарів на Заонежжі немає. Популярність казкарева не сягає за межі свого погосту, а часом не виходить навіть за царину свого села. А ще частіш і зовсім ні на яку популярність казкар і не здобувається. Збирачеві дуже не легко доводиться допитуватися, хто-ж на селі знає казок. Я, як і казав вже це й попереду, заходив часто просто до першої хати і діставав там казок. Коли згодом я розпитувався на селі, хто знає тих казок, то після відповіди „усі знають“ називали мені иноді особу, що до неї я вже звертався, а иноді й ще когось називали. В усякому разі, я пересвідчився на тому, що за „кращого“ виконавця селяни мають особу або сміливішу, або з великим матеріялом, або й таких, що побували в світі. Ніколи не доводилося мені чувати, щоб хвалено було

майстерність виконання, або відомість, популярність виконавця. Одне слово — оточення не згадує за своїх казкарів. І я гадаю, що це не так вже через те, що казку вважають за забавку якусь, а саме тому, що оточення не вбачає у знанні казки особливої заслуги або хисту, дивлячись на казку, як на явище таке-ж загальне, як от одежа, хата, страва.

Нарешті, кілька слів про ставлення оточення до тексту самої казки. Звичайно, казку мають за розвагу, і вже серед дітей, школярства багато в кого схитнулася довіра до казок („А може так і не було", „не так це"). Дорослі зовсім вже не вірять їй і на запитання про казку завсіди сміються, махаючи руками, то-що. Але, як сказано у мене і попереду, це не перешкоджає любити казку і слухати її.

На цьому я і скінчу розглядати свої враження про побутове становище казкаря на Заонежжі. Я розглянув носіїв заонезької казки, форми повсякденного її пробування та взаємини казкареві з його оточенням. Спостереження оці підказують мені один, принаймні, загальний висновок про те, що казка, так само як і пісня, може, становить собою зовсім особливу, відмінну проти инших всяких жанрів усної творчости форму поезії. Форму особливу не тільки своєю поетикою, як це запевняли аж дотепер, а особливу і психологічним побутовим становищем своїм у народі. А з цього випливає, що й казкаря вивчати треба якось инакше, з особливим таким ухилом супроти виконавців инших фольклорних жанрів.

РОЗДІЛ II. КАЗКАР І КАЗКА.

Звертаючись до питання про казкаря і казку, завважу, що збирачі, підходячи до цього питання, звичайно пускаються характеризувати швидше саму казку, її сюжети, замість розглядати взаємини між казкарем і казкою. Я хотів-би зразу-ж заявити, що гадаю поставити це питання саме навпаки, себ-то матиму на увазі не так самий репертуар, як залежність його від казкаря, або, так краще буде, — казкаря в його стосунках з репертуаром.

Питанню про сучасну заонезьку казку присвятив я спеціяльну статтю [1]), а тут відзначу тільки, що зібралося у мене понад 200 варіянтів казок, що заступають собою щось із 150 різних казкових та легендарних типів (або сюжетів). Зміст цих сюжетів такий, що охоплює собою, по-перше, чималу частину загальновідомих типів міжнароднього казкового репертуару („Морозенко", „Безручка", „Заснула краля", „Марко Багатий" та инш.). Є серед їх і типи не зареєстровані й по найбільших російських збірниках Афанасьєва, Садовнікова, Ерленвейна, Ончукова, Зеленіна й Смірнова. По-друге тут маємо з 30 №№ казок невідомих основному каталогові казок А. Аарне, але повідзначуваних у російських збирачів, отже таких, що доповнюють міжнародній каталог типів. По-

[1]) Див. О. Нікіфоров. Сьогочасна пінезька казка. (Етногр. Вісн., 1929, VIII).

третє-ж є тут і нові, зовсім рідкі (не важуся назвати їх невідомими) сюжети, та таких дуже небагато [1]).

В усякому разі на наші дні, мало не напевно, можна сказати, що збирач привозитиме матеріял з сюжетового погляду вже відомий, і вартість його доведеться ґрунтувати не на новизні сюжету, а на инших особливостях. Про це я кажу у спеціяльній статті про казку. А тут звертаюсь знов до питання про казкаря.

Класифікуючи казкаря в залежності від самої казки, можна виходити з різних засад, але всі їх я-б поділив на зовнішні для казкаря та внутрішні для його.

За зовнішню засаду до класифікування казкаря може бути сюжетова схема. Її завсіди дається готову наперед, незалежно чи буде то міжнародній сюжет, а-чи місцевий. В усякому разі, вже через те, що підчас моєї подорожи не довелося мені ні разу записати сюжета від автора-творця, я можу сказати, що всі позбирані у мене сюжети дісталися до казкарів уже готові, заховані хоча-б в місцевій усній традиції. Але таке зовнішнє об'єктивне класифікування казкаря перевелося-б на просте класифікування сюжетового репертуару, проминаючи самого казкаря. Побіжно ще скажу, що далі я користуватимусь із готової класифікації казкових сюжетів, — а саме Аарне.

За другу, так само зовнішню, засаду чималою мірою може бути і стиль казки, містячи в собі певні жанрові основи або елементи загальномовної чи то ідіомної традиції.

Зовнішні засади віддалюють нас від казкаря, не наближаючи до нього.

От через що, класифікуючи казкаря, я особливо висуваю внутрішні засади для нього: як він ставиться до сюжету, до стилю казки, до повідання її. Казкар, як людина, затямить не все поспіль, а те, що особливо йому подобається. Надто, коли мати на оці звичайного казкаря, то тут і є безперечний внутрішній добір казок до затямлювання. Звичайно, і так добираючи казок, казкар не може лишатися абсолютно індивідуальним. Його в'яжуть певні колективні вподобання, мода на такі чи такі казки у даній місцевості, та все-ж свій репертуар він складає і складає виходячи саме з певних внутрішніх засад. Оці внутрішні засади, і собі, можуть бути в народній психіці соціяльними, типовими, але це не позбавляє їх унутрішнього характеру.

Я розумію, що збирачеві надзвичайно важко зрозуміти ці внутрішні засади життя самої казки та як ставиться до неї казкар. Я дуже добре розумію не аби-який суб'єктивізм самих отих збирачевих спостережень над цим виявом казкаревого життя. Та ці труднощі саме й свідчать тільки про неминучу потребу нових методологічних засобів у підході до того-ж казкаря, таких засобів, що дали-б краще забезпечені від збирачевого суб'єктивізму спостереження.

---

[1]) Короткий перелік здобутих сюжетів надруковано в „Обзоре работ сказочной комиссии за 1926 год".

Та хоч-би як воно там було, не претендуючи на безперечну правдивість і непохитність моїх спостереженнів, я просто поділюся їми, погуртувавши їх у скількись тверджень.

Коли виходити з унутрішніх для казкаря засад, то всіх казкарів, з якими зустрічавсь я на Заонежжі, можна покласифікувати по трьох лініях: 1) як казкар ставивсь до казкового репертуару; 2) як ставивсь він до казкового тексту або, инакше формулуючи, яка стилістична маніра побудування тексту й, нарешті, 3) які форми повідання, себ-то яка маніра виконувати перед слухачами.

1. Типи казкаревого ставлення до свого репертуару.

Коли-б мова була про покласифікування казкаря-фахівця, казкаря з постійним, сталим, повним і зваженим для кожної особи й кількісно і якісно репертуаром, то класифікувати було-б просто. Треба було-б розподілити осіб за певною наявністю ознак. Зібраний у мене матеріял не дає таких ознак. Казки знають усі, записано по скількись казок од кожного, репертуар не вичерпано, я його просто зачепив, мовляв, рукою, пішов й собі далі, визначивши собі саме екстенсивний план праці. Яких-же наслідків, отак збираючи, може сподіватися збирач? Наслідки ці я уявляю собі так.

Кожен, хто розповідає казку або легенду, знає скількись казок або легенд. А разом з тим збирачеві або слухачам насамперед він подає саме ті, а не якісь инші тексти. Визнаючи найостанніший ступінь випадковости у цьому надаванні переваги одному типові казки супроти инших підчас першого розповідання, треба визнати так само, що багато таких „випадковостів“ може дати картину деякої закономірности в самому випадкові. Коли-б виявилося, що з 70 казкарів — 60 розповідали самі лиш анекдоти — це, звичайно, дало-б повне право казати, що найулюбленіший репертуар, отже й смак казкарів даної місцевости становить анекдота. Кажучи так про класифікування казкаря з погляду внутрішньо-репертуарного, я й маю на думці класифікувати казкарів саме за ознакою цього смаку до певних груп казок, що виявляється з першим питанням про казку. Зрозуміла річ, що цей критерій має й соціяльну вагу, бо-ж смак казкарів виходить або з моди, або-ж з попиту свого оточення.

І от, якщо підходити до заонезького казкаря з мірилом цього смаку, то загальний висновок скаже нам дуже мало чого. Виходить, що на Заонежжі мають собі місце всі типи народньої казки (і про тварин, і фантастична, і легенда, і про дурного чорта, і анекдота, то-що). І репрезентовано їх там досить помітно (139 типів з 540 №№ у каталозі А. Аарне, себ-то 26%); 26% міжнароднього каталога типів було відзначено тут підчас такого широкого й побіжного розпитування. Щоб зрозуміти це число, скажу, що збірник Афанасьєва має в собі близько 244 сюжетів з 540 №№ Аарне, — себ-то лиш 45% усіх типів. Отож, можна сказати, що заонезькі казкарі виявили знання всіх найголовніших типів казки. Виходить, що з 139 сюжетових типів 13% припадає на

тваринні казки (18 №№), 31% — на фантастичні (№№ з 43), решта 56% — легенда, новела, дурний чорт, анекдота й еротичні сюжети [1]). Ця статистика цілком аналогічна з відсотковою співзалежністю і в каталогові А. Аарне, де тваринна казка має собі щось із 17% усіх типів, фантастична близько 30% і 53% припадає на инші всякі типи.

Инакше кажучи, коли ставити питання в загальній формі, то виявиться, що заонезька казка знає в достатній мірі всі форми казкового матеріялу. І тільки глибше порівняльне виучування обсягу репертуарів різних районів показує, що відсоткова співзалежність різних сюжетових груп у кожному районі підлягає деякій закономірності. Про це я писав у статті „Сьогочасна пінезька казка", де порівнювання до пінезьких казок показало, що заонежани захоплюються новелістичною казкою на шкоду фантастичній.

Тепер від загального стану репертуару перехожу до питання про поодинокі групи казкарів, до того-ж питання про смак самого казкаря ускладнюю я ще питанням про цільову казкареву спрямованість, бо-ж той смак казкарів і мета, що за-ради неї переповідає він свою казку, звичайно є неподільні величини.

Таких різних типів казкарів відповідно до того, як ставляться вони до свого репертуару, я-б визначив три: казкар-оповідач (епик, нарративіст), казкар-гуморист та казкар-мемуарист.

I. Казкар-оповідач, волію назвати його епиком — тип оповідача, що за головну собі мету бере саме оповідання, можливо навіть, що процес розповідання. Він розповідає найчастіш серйозно, поважно, частенько довго, й будь-що-будь мета в його за́всіди суто нарративна. Через те звичайно так буває, що репертуар у казкаря-епика складається найчастіш із класичних формою й здебільшого фантастичних змістом казок (класичною зву казку з так званою „казковою обрядовістю"). Навіть, використовуючи новелістичний сюжет, він не думає тільки розважити слухача. Новела в його репертуарі набуває суб'єктивно особливої спрямованости, оповідання за-для розповідання. Серед відомих мені заонезьких казкарів нараховую я казкарів-нарративістів або епиків щось із 43 чоловіка, себ-то по-над половину всіх перепитаних. Таке число репрезентантів типу дозволяє поділити й самий тип на кілька підвідділів.

1) Оповідач на довгість. Я пересвідчивсь, що деякі епики цілком виразно полюбляють довгу казку. Такий казкар або оглядається на час перед тим, як почати розповідати („Ще маємо час", „Не пізно", або як Власов на пароплаві: „до Шуньги ще далеко"), або-ж просто каже, що казка в нього довга. Відзначу випадок, коли казкар навмисне (я маю підстави так гадати) розтягував казку, поширюючи її стилістично. Це було у Фоймогубі на „бесёде", себ-то тоді, як молодь гуляла в свято. Я просто на полі так і сів записувати казки. Після двох оповідачів

[1]) Використані в мене у статті „Сьогочасна пінезька казка" додаткові матеріяли І. В. Карнаухової не впливають на таку співзалежність (див. Етн. Вісн., VIII, стор. 61).

обізвався третій — Сілкін і почав він казку про блазня. Він її розтягував, щоб слухачі не розходилися, щоб мати змогу самому попишатися перед публікою. Декому казка набридла і ті запитували, чи швидко-ж кінець. Инші підказували: „нескоро“ або „скоро“.

До цієї групи оповідачів на довгість зарахую я таких осіб:

№ 5	Трифонов Андрюша . . .	9	років	з класичним репертуаром.
№ 40	Сілкін	27	„	— новела й непристойна казка.
№ 19	Громова А. І.	19	„	— репертуар класичний.
№ 10	Ровкачева	16	„	— „ „
№ 58	Рогозіна	16	„	— „ „
№ 72	Власов	27	„	— „ новелістичний.
№ 71	Чарцева	28	„	— „ класичний.
№ 43	Нестеров	39	„	— „ „ та новела.
№ 29	Сотникова	27	„	— „ „
№ 41	Єрофеєв	24	„	— „ новела.

Отож, 10 чоловіка, себ-то 23% казкарів-нарративістів, то все казкарі на довгість. Найцікавіше в цій підгрупі полягає в тому, що тип оповідача на довгість поширений переважно серед дорослих вже людей (20—30 років). Цікаво так само й те, що до цієї підгрупи потрапив і казкар з репертуаром змісту суто новелістичного (Власов, почасти Єрофеєв). Це свідчить за те, що цільова казкарева спрямованість не пов'язується безпосередньо з змістом репертуару.

Отож можемо сказати, що казкаря на довгість характеризує репертуар казки здебільшого класичної або фантастичної (рідше новели), завсіди довгої (иноді спеціяльно стилістично розтягуваної) та з складним сюжетом.

2) Оповідачі нормального пересічного нарративного розмаху. З їх складається більшість нарративного типу (32 чол., себ-то 74%). Відмітність цієї підгрупи казкарів полягає, звичайно, не в фактичній різниці що-до довжини розказуваної казки, а в тому, що для нормального типу казкарів питання довгости взагалі не існує, не прокидається в їхній свідомості, тимчасом як у першій групі його ми не тільки маємо, але там саме воно часто й заохочує, й підтримує певне піднесення настрою в оповідача.

Цікаво так само, що пересічний тип казкаря виразно поділяється на три групи за ознакою віку. А саме, пересічний тип властивий є з одного боку дитячому вікові, а з другого — старечому. В мене є 8 старих (себ-то всі старі — нарративного типу) та 21 чол. дітей (себ-то всі діти, окрім Андрюші Трифонова, що потрапив до першої підгрупи). Виходить:

Старі: №№ 31, 60, 52, 67, 2, 57, 55, 34.

Діти: №№ 7, 62, 65, 3, 70, 9, 54, 17, 28, 8, 6, 37, 14, 47, 46, 56, 13, 11, 69, 35, 27.

Правда, до цього типу маємо зарахувати ще трьох жінок середнього віку (№ 68 — Уткіна 39 р., № 39 — Панова 36 р., № 64 — Відьо-

хіна 40 р.), а, маючи на увазі, що жінка на селі старіє дуже рано, я-б сказав, що й ці троє ближче стоять до старечого віку. А втім, той момент, що я слухав їх у надто випадкових умовах, які не дозволяють цілком до краю взяти на увагу характер того, як вони ставляться до казки, я й уважаю за доцільне припустити ще третю, переходову підгрупу.

Отож група казкарів-нарративістів середнього розмаху поділяється на три підгрупи:

а) стареча підгрупа. У ній є 7 жінок і 1 чоловік, а репертуар складається з казок тваринних, класично-фантастичних, новели й легенди.

б) дитяча підгрупа. У ній — 12 хлопців і 9 дівчат. Хлопчачий репертуар має в собі найбільше дитячі тваринні казки, про мерців та невеличкий відсоток класичної казки й новели. У дівчат репертуар такий самий, тільки підсилено в ньому частку класичної фантастичної казки.

в) підгрупа середнього віку — з трьох жінок — становить переходовий ступінь поміж пересічним типом та типом казкаря на довгість, — визначається класичним репертуаром.

Таке, несподіване трохи об'єднування старечої й дитячої груп казкарів може, гадаю я, мати виправдання в тому, що дитяча підгрупа, дитяче ставлення до казки перебуває, видимо, у стані безпосереднього переймання від старечої підгрупи. Діти дістають казку переважно від старих, од їх-таки набувають вони певний репертуар і ставлення до нього.

Коли це пояснiння не хибне, то ми дістаємо цікавий методологічний висновок, що підчас обслідування казкового репертуару на селі, дитячий казковий репертуар може цілком достатньо характеризувати взагалі казку даного району.

3) Відзначу, нарешті, ознаки третьої групи казкарів — випадкового й дефектного до того-ж репертуаром типу. Власне тут ми маємо справу не з особливим типом казкаря, а швидше з порушеним типом репертуару, коли казкар не зовсім собі уявляє те, що він розповідає і як розповідає. Розповідає-ж такий казкар через те, що питаються в його, або-ж самому хочеться розповідати. Такий наприклад оповідач Єфімов Андрій 16 років, що розповідав надзвичайно заплутану казку „Іван царевич та білий кінь". У такому самому становищі опиняється иноді, вже через старість може, Палажка Іллівна Філіпова.

Закінчуючи характеризувати нарративну групу казкарів, я-б хотів звернути увагу на найцікавіші проблеми, що висуває їх на полі вивчування казкаря ця група.

Виразне протиставляння двох категорій що-до віку (дорослі казкарі й старі з дітьми) та звязок оцих вікових категорій із категоріями репертуарного порядку (дорослі казкарі шанують переважно класичну фантастичну казку, але дають казки і тваринні, дають завсіди складну й довгу казку; старі-ж з дітьми, навпаки, завсіди дають поплутаний ре-

пертуар, тваринну казку й казку неширокого розмаху), усе це підносить питання про те, з кого-ж через його вік є носій класичної технічної традиції в казці. Але-ж чи не маємо ми тут узагалі справи з двома рівнобіжними формами казкового побудування (одна класична, друга побутово-проста)? А чи не маємо-ж ми справи з двома поетиками казки? І які взаємини поміж казкою типу довгого й середнього, котра з їх раніш повстала, котра старша, коли взагалі тут можна казати про старшість? Усі ці питання можемо висувати тепер тільки як desiderata до майбутніх розвідок і спостереженнів над казкарем.

II) Другий тип — казкар-гуморист. Я не зву його новелістом тільки через те, щоб де-в-кого не утворилося уявління, буцім-то кожен новеліст неодмінно вже є і гуморист. З новеліста, як ми вже бачили, може бути й епик. Але кожен гуморист що-до мети — є в той самий час і новеліст репертуаром. Характеристична особливість цього типу казкаря — це його незмінна спрямованість на цікавість, на веселість, иноді просто навіть на теревені. От саме ця, цілком одмінна од тієї, що мали ми в епика-нарративіста, цільова спрямованість і змушує оповідача висувати на перший план і особливий репертуар. У цьому репертуарі фантастичної казки цілком бракує, — найулюбленіші тут сюжети про спритних злодіїв, про чортів, жінок, еротичні сюжети, то-що. Казкарів-гумористів я надибав щось із 20 чоловіка, себ-то вдвоє менш, аніж нарративістів. Я волію й гумористів поділити на кілька підгруп, залежно від того, як вони ставляться до свого репертуару. А саме:

А) Гуморист-потішник, що хоче тільки розвеселити, потішити публіку. Його репертуар складається звичайно з сюжетів напівкласичної, що-до форми, будови (напр. „Сімох за 'дним махом", „Баба за чорта хитріша", „Спритний злодій", то-що). Такого оповідача цікавить не саме розповідання, а зміст казки, його він активно сприймає, відчуває, сам сміється, то-що. Таких я відзначив 7 чоловіків (№№ 59, 51, 53, 44, 22, 20, 15) і двох жінок (№№ 66, 42). Обидві жінки — старі.

Б) Гуморист-сатирик ставиться до свого розповідання дуже й активно захоплюючись. Такі от: Масляков (№ 48) 22 років, Панова О. Є. (№ 38), 28 років, Наумков (№ 51), 63 років, Лобанцев (№ 4) 13 років. Масляков у казці висміює заїжджого з міста парубка, Панова перекривлює гаркавих, Наумков сатирично розповідає півказкою про політичні події.

В) Гуморист-еротик. Я маю на думці не випадкові моменти в репертуарі різних осіб, а саме тип. Такі от: Карельський 24 років, Курпаков 70 р., Сілкін 27 р. й, можливо навіть, стара Сергєєва 70 р. Ці особи сами признаються, що знають тільки такий репертуар, і дехто з їх (як от Сілкін) особливо кохаються в ньому.

Г) Може бути, нарешті, й особливий тип гумориста-граля. Всім відомо, що старі баби утилізують казку або на те, щоб залякувати малих (звичайно, жартома) або взагалі підчас гри („Сорока білобока", „Липова нога", то-що). Я не збирав такого матеріялу на Заонежжі,

дарма що він там безперечно є, бо мені трапивсь варіянт „липової ноги“. Окрім того трапивсь мені ще цікавий варіянт казки-гри, що зветься „Клин“. Через те, що я додержувавсь принципу „невтручання“ в справі добору казкаревого репертуару, то й не відзначив „Клина“ ніде більш на Заонежжі. А зустрівсь мені він тільки в с. Комлево, до того-ж знало його на селі скількись осіб. Я записав од двох. Наведу цю казку, бо вона коротенька. Текст подаю Шури Філіпової:

„Жили были три брата: вясной ани не посеяли ре'пы. Пришла осень, репы хочють. Аднаго брата звали веник, второй котел, а третий клин. — Пойдемте братья воровать репу. Пришли ани к репишшу. Катёл и гаварит. Вени'к зайди в репишше, нарви репы. Нет, катёл, бою'сь, лисья зашумя'т, крестьяне услышат и нас выбьють, пади лутче ты, катёл. Нет, клин, дуга зазвенит, кресьяне услышат и нас выбьють. А на последи и скажуть: (це каже дівчинка оповідачка, *О. Н.*): а третий хто?“

Хто з присутніх дітей скаже „клин“, того й ганяють, загрожуючи загнати йому кудись клина. Момент спрямовання казки на гру тут безперечний, а через те й можемо казати про казкаря-граля.

Наведеними оце чотирма підгрупами я й обмежую поділ моїх казкарів-гумористів.

III) Третій тип казкаря — казкар-мемуарист. Я маю на увазі випадки, коли казку розказується ad hoc, з приводу життьового якогось випадку. Цільова казкарева спрямованість — нагадати слухачам аналогічний або цікавий випадок із сфери життьових фактів або взаємин. Повинен визнати, що через те, що таких казок штучним розпитуванням не викличеш, їх і немає серед моїх записів. Про їх я тільки здогадуюсь з небагатьох натяків, що мені трапилися. От у с. Моглицях місцева ворожка, що вперто не давала мені жадного матеріялу, дарма що сама дещо й знає, розмовляючи розповіла напіванекдотичну - напівпобутову сценку з купецького життя, щоб продемонструвати якусь свою думку. У Космозері старий Федорков переказав мені кілька напівповір'їв-напівказок на довід того, що водяники і домові існують справді. На Яндомозері перевізник на переправі, показуючи рукою з човна на церкву Яндомозерського погосту, розповів популярну в тих краях легенду про те, як збудовано цю церкву. Точнісінько таку саму легенду розповів мені й священик про збудування Кондопозької церкви, коли я оглядав той храм. Старовір Ульянов, обґрунтовуючи свою думку про необхідність молитовного настрою навіть підчас їжі, оповів легенду про трьох дідів, що, обідавши з однієї миски, їли, як виявилося, різну страву. Я не зву такий тип казкаря дидактиком, бо зараховую до тієї-ж групи мемуаристів ще й казкаря-анекдотиста. По суті анекдота цільовою спрямованістю своєю раз-у-раз розраховується на принагідне згадування відповідного оповідання. З анекдот не записав я нічого, окрім хіба однієї-двох, та й ті дістав я не від своїх казкарів. Очевидячки і в народній свідомості розуміння казки достатньо відмежовується від анекдотичних сюжетів. Через те про анекдотистів я не казатиму взагалі. Отже,

ті натяки, що є в мене, дозволяють казати про особливого казкаря-мемуариста з цільовою спрямованістю оповідання або на момент ілюстраційний, або-ж на дидактизм чи то на анекдотизм.

IV) Розглянуті три великі групи казкарів з погляду виявленого при першому-ж запитанні про казку ставлення їхнього до свого репертуару в момент переказування сюжетів, я ще не можу вважати за закам'янілі й навіки з'єднані з даною особою форми взаємин. Ці прояви казкаревого ставлення до свого репертуару можуть поєднуватися иноді навіть і в одному казкареві. От через що хотілося-б мені відзначити ще наявність таких складних типів казкаревого ставлення до репертуару. Це особливо стосується до тієї невеличкої групи, що її я зву казкарем-артистом і що про неї мова буде далі. А тут я відзначаю тільки казкаря з змінним ставленням до казки. Утворюють це змінне ставлення неоднакові причини: й умови розповідання, і слухачі, і особисті властивості самого казкаря. Важливо, що тимчасом як один казкар, надто-ж нарративіст, додержує нарративности свого ставлення здебільшого незмінно, инші, — що правда, таких небагато, — можуть легко змінювати це ставлення, визначаючи собі нові цільові спрямовання. Такі от №№ 26, 33, 44, 49, 25.

Отож бачимо, що переважною своєю цільовою спрямованістю й характером репертуару, сучасний заонезький масовий казкар поділяється на чотири типи: казкар-нарративіст, казкар-гуморист, казкар-мемуарист і казкар із змінним ставленням.

2. Поділ казкарів за стилем.

Як стиль я розумію стиль у тісному розумінні цього слова, себ-то те словно-фразеологічне вбрання, що в нього вбирається сюжетову схему казки. З цього погляду казкарі, цілком природньо, дуже індивідуальні, та все-ж отой момент, що я до своїх послуг маю велике число осіб, і дає мені змогу поділити їх на скількись стилістичних типів. Застерегаю, що характеризувати стиль у цій статті я маю дуже позверхово. Докладну характеристику подам я в статті про заонезьку казку.

1. Перший тип казкового стилю — класичний. Це тип казки звичайно званий у збирачів „добрим", „давнім", „архаїчним", то-що, себ-то стиль із усіма типовими особливостями казкового стилю. Мова здебільшого рівна, спокійна, уживається шаблонових формул, то-що. Цей тип стилю не має так-би мовити специфічно-разючих особливостів, а через те й можемо узяти його за мірило за-для инших типів. У моїй збірці класичний стиль репрезентують двацять казкарів (№№ 7, 65, 19, 70, 24, 60, 59, 67, 66, 2, 43, 39, 10, 58, 56, 5, 13, 35, 20, 37).

2. Я не вважаю, що класичний стиль неодмінно повинен мати у собі елементи рими. От через що казкарів, що так чи инакше послуговуються римою, слід об'єднати в особливий тип. За доречність такого об'єднання свідчить і те, що спосіб повідати казки з римою одріз-

няється в казкарів од способу розповідати казки класичним стилем. Казки римованої до кінця в моїй збірці немає. Частково-ж римовані елементи ввіходять до стилю 6 казкарів: Карельського (№ 18), Кознева (52), Громової (31), Нестерова (43), Красильнікової (8), Наумова (51).

3. Стиль простий, розмовний. Це чимала група осіб, що не оповідає казки повагом, а каже просто так, як розповідала-б про якусь подію на вулиці. У цій групі казкарів порушується часто і класичну композицію казки й казкову мову, казкар тут не вживає шаблонових казкових фраз, зворотів, або-ж уживає їх менш, ніж репрезентант класичного стилю. Таких казкарів із розмовним стилем я-б відзначив 26 чоловіка (№№ 17, 44, 61, 32, 57, 9, 6, 68, 14, 47, 46, 54, 69, 11, 53, 42, 38, 15, 45, 22, 48, 36, 30, 51, 27, 64).

4. Стиль поширений. Повинен сказати, що трапляються казкарі, стиль яких дуже ухиляється від класичного в тому розумінні, що він оздоблює казку багатою фіоритурою деталів, подробиць, поширюваннів. Навряд чи помилимося ми, вбачаючи у цьому стилі вплив стилю народніх лубкових романів, в усякому разі вплив книжковий, міський. Хоча репрезентантів цього стилю в мене й небагато, тільки троє (Сілкін № 68, Власов № 8, Чарцева № 69), та все-ж самий цей стиль є явище типове, бо трапляється по збірниках і в инших збирачів (див. напр. про казкаря Єршова у збірн. бр. Соколових). Усі репрезентанти цього стилю письменні, бували в місті, служили, читали. Чарцева з усієї цієї групи особливо цікава, бо поширює стиль, збагачуючи його психологічними аксесуарами. Власов поширює стиль, оздоблюючи його розмовними й пояснювальними завваженнями; Сілкін поширює стиль деталями фактичного порядку. Я дозволю собі навести уривочки стилю цих казкарів.

От стиль Власова:

„Уот у одного купца был сын, единственный сын значит. Ну, он училси в городе там неизвестно, конечно, по какой отрасли училси. Ну и наконец, конечно, познакомилси... бросил свою науку, пошол воровать... и т. п. учиться. Ну и, наконец, он до того уже научился... Отец узнал об этом, ему конечно в помоге отказался и он решил выехать, конечно, в отцовский дом просить у него помощи для того, чтобы быть вором (как можно лучше воровать: хват молодой и тоже ранний). Отец сначала не соглашался. Он по прибытии домой ему сделал запрос 500 рублей денег наличным капиталом. Так. Ну и, наконец, конечно, согласился — сына своего любил... и решился дать ему 500 рублей денег, с которыми решился выехать в город. И отыскал там, конечно, своего старого атамана воров для того, чтобы выучить его до тонкости воровать. Ну и вот они занялись, конечно, грабить, гусударственный банк воровать. Открывали, конечно, ключи, подделывали замки и открывали, конечно, кассу. Раньше наверно не было часовых... Ну и конечно, они сходят, возьмут часть суммы и уйдут со следами. Когда утром открывается банк, начинаются занятия, кассир проверяет значит кассу, видит, что у него недостача денег, а замки все в целости...“

Чарцева полюбляє такі місця:

„А етот мущина опять обрадовался, што не ево тут голова, евоная голова осталась целая. Женщина поблагодарила его, дала немножкѣ ему денег, он расказал што в таком положении был, она ето накормила, напоила. Он отдохнул у ей и отправиуса дальше...“ Або: „...подошел к ейной кровати, спит прекрасная красавица здоровенная, высокая, ему очень пондравилась, взял ею′ тихонько и поцеловал и сам от ней тихонько отбежал и смотрит на нее. Ана дажа не пошевельнулась. Он аташол немножко еще дальше и думает, што теперь делать и потом говорит про себя: я, говорит, еще испытаю, што после етого поцелуя она на второй день скажет...“ Чарцева раз-у-раз переказує думки й переживання свого героя раніш, ніж відзначити його вчинки.

5. Стиль стисло-схематичний. Є кілька оповідачів, що просто дають схему казки. Це звичайно, не є та схема, що її складає для варіянтів сам дослідник, пильнуючи своїх вигод, — це просто немудрий і спрощений переказ найголовніших епізодів казки. Цей тип зустрівся в малих дітей (6—13 років) та в дуже старої жінки. Такі от: Відьохіна Д. № 63 — 6 років, Кириліна № 28 — 11 років, Відьохіна К. № 62 — 12 років, Лобанцов Д. № 4 — 13 років, стара Олухова № 55 — 83 років. Ось зразок такої схематичної казки, що розповіла дівчинка Відьохіна Катя, 12 років з Ілемсельги:

„Про шкатульку. Жили быле два брата. У них были дети и жонки. Адин был бедный, втарой багатой. Вот была у них мать. И у них мать балела. Потом помярла′, а брат брату и говорит: Поседи′ ночьку у матери. Беднай брат сеӯ к матери и седит. А ста′ршай лег спать. Взял ма′терь, даӯ ей ножик и посадиӯ на корову, а сам зарезаӯ корову и ю посадиӯ и ана режет каро′ву бытто-бы мертвая. Брат выстаӯ и говорит, што это такое на дворе есь. Мни′ не надо етаго мяса, возьми брат мяса. И он взяӯ ето мяса и стаӯ варить. Дитей у него было многа. И он апять к матери посылаэт сидеть. Он е ей сеӯ и взяӯ пошоӯ в амбар в засе′к. Там была у них мука. И он ей даӯ саво′к и даӯ ей муку черпать в мешок. Брат выстаӯ и говорит: не надо мне этой муки, брат, возьми. Брат и взяӯ. На третью ночь брат бедного посадиӯ. Апять бедной брат и сеӯ. А старшей багатой спать лег. И даӯ ей шкатульку с де′ньгам. Брат выстал и говорит: не надо мне етых денег, возьми′ брат. Брат и взяӯ. И беднай брат стал багатым, а багатый бедным. И стаӯ жить поживать да добра наживать, а другой хлеба просить“.

Через те, що в такому схематичному стилі розповідається казки на селі, я не можу вважати його ні за попсований, а ні за дефектовий. Це є просто одна з відмін казкового стилю.

6. Стиль дефектовий трапивсь мені лиш у старих. Такий Ульянов 90 років (№ 24), Палажка Микитівна Філіпова 74 років (№ 34), а почасти й Курпаков 72 років (№ 1). Палажка Микитівна дає фразу уривчасту, хапливу й стислу, їй важко дати собі раду з думкою. А от Курпаков бере випадкові слова й ніби кидає їх, не замислюючись. Його фраза так само буває не закінчена.

7. Вилучаю я, нарешті, й найцікавішу групу казкарів із стилем індивідуалізованим. Спільне в усіх шістьох казкарів з цієї групи — це помітне модернізування тексту з мовного погляду. А втім цікаво і те, що і ці індивідуалісти стилю гуртуються поміж себе за окремими стилевими особливостями. Перелічу насамперед оцих шістьох: Карельський — 24 р. (№ 18), Сотнікова — 27 р. (№ 66), Стафеєв — 57 р. (№ 25), Рябов — 43 р. (№ 49), Лазарев — 46 р. (№ 33), Касьянов — 71 р. (№ 26). З-поміж їх трохи менш досліджено Сотнікову, хоча й вона справляє враження дуже розвиненої жінки, ніби з міста. Решта — хто письменний, а хто й неписьменний, але-ж усі вони походили в світі (див. попереду): швець, муляр, скотар і взагалі репрезентанти не звичайного своїм світоглядом селянства.

З-поміж названих оце осіб Рябов і Карельський характеристичні стилістичною сміливістю. Розповідаючи, вони додають од себе, одмінюють стиль казки, застосовуючи її до себе, себ-то показують казкові події пригодами з особистого життя, впроваджують фрази звертання до слухачів, то-що. Решта четверо не визначаються такою стилістичною сміливістю, проте ми в їх знаходимо випадки змодернізування мови і казкових образів, переведення самої казки на нові побутові рейки з теперішніми назвами, особами і мовою. От Сотнікова каже про те, що велит мав собі „прислугу“, Івана-царевича взиває „служащим“, згадує світлиці та пекарню, комишівку, то-що. Лазарев пригадує в казках сплачування „налога“, чоботи лаковані і „тройку“, каже ще про те як герой його Тарас купив „белой муки и кофею и чаю и заказал самовар и кофейник и сел ногу на ногу“ й т. инше.

Такі от сім одмін у стилі, що їх зустрів я в заонезьких казкарів. Докладніш або детальніш характеризувати їх, лишаючись у межах питання про казкаря, неможливо, а через те, я й обмежуся саме загальною побіжною характеристикою.

Скажу іще, що, мабуть, поміж стилістичним убранням самого казкаря і тим, як він ставивсь до свого репертуару, є деякий звязок. От стиль класичний або-ж римований трапляється здебільша в епиків, нарративістів, — до того-ж ще в обох важливіших підгрупах (оповідачі на довгість і пересічна група).

Гумориста казкаря важче об'єднати з якимось певним стилем. Очевидячки йому стиль підказують сами умови розповідання.

Але-ж стилем модернізованим (індивідуалізованим) оповідають лиш ті, хто може одміняти своє ставлення до казки (змінний тип).

3. Типи казкарів з погляду маніри повідати.

Чи не найцікавіший либонь, а разом з тим і найменш досліджений, є у виучуваному образі казкаря момент зовнішньої маніри повідати, артистичні, мовляв, засоби самої розповіди. Кому не доводилося чувати билін і казок у доброму селянському виконанні, той справді вже

ніяк не зможе собі уявити всієї правдиво-художньої краси й принадности утворів народньої усної творчости. Звичайно, ні описати, ані словами виявити оцю красу виконання є річ неможлива, але-ж можна дати деяке уявління про головніші, частіш відзначувані особливості казкарської маніри повідати казку. Оце я й поспитаюся зробити в цьому розділі[1]).

Як вже сказано було, перепитав я близько 73 осіб, число чимале як на вузьку територію сливе одного повіту. Та тут повстає суто методологічне питання, чи-ж можна усіх виконавців поспіль порівнювати в одній площині. Я маю на оці проблему надзвичайної важливости, а саме проблему соціяльної обумовлености маніри повідати, залежности її від складу слухачів, умов розповідання.

Маємо визнати, що й найкращі наші збирачі виданого багатого казкового матеріялу не раз-у-раз відзначають по своїх збірниках умови, що за них записували вони ту чи ту казку. Жадного не може бути сумніву, що збирач, з'являючись на селі і запрохуючи казкаря оповідати, цим самим створює вже й зовнішні умови до розповідання, себ-то впроваджує безперечний момент штучности в умови самої праці. До того-ж — це особливо треба підкреслити — збирач часто аж до кінця своєї праці так і не виходить з оцих-о штучних умов. Таке буває, наприклад, коли працює він віч-на-віч із казкарем. Так працювала, наприклад, Н. П. Ґрінкова з Куприянихою („Художеств. фольклор", 1), працювали, здається, й Азадовський, Озаровська та инші.

Я не хочу тут заперечувати той факт, що бувають казкарі, яких не в'яже їхня самотність, які можуть захоплено навіть розповідати й самому збирачеві. Та все-ж треба погодитися з тим, що таке захоплення одрізняється від того, що буває, наприклад, тоді, коли казкар промовляє серед великого гурту своїх односельчан, під іскристими їхніми поглядами та спочутливими вигуками. З другого-ж погляду, я обстоюю, що буває, коли таке tête à tête прохолоджує казкаря і він, хоч і дає казку, то ця казка вже буде не така. Виразно почувається у ній брак правдивого, художнього патосу. В таких випадках я не раз ладен був припустити навіть деяке викривлення самого тексту казки, що сталося через брак авдиторії (напр., вирішивши, що треба скоротити казку, казкар, замірившись перед тим потроювати епізод, уриває це потроювання). От і виходить, що треба підкреслити невигідність спостерегачевого становища, коли він, досліджуючи повідання казки, працює з казкарем сам-на-сам.

Цілком відмінні наслідки бувають, коли збирач випадково й несподівано потрапляє на розповідання в справді природніх умовах для розповіди, себ-то коли він запопадає казкаря саме в момент прилюдного його виступу серед своїх людей і не з збирачевої ініціятиви. Та це так

---

[1]) Побіжні й уривчасті завваження з цього приводу є в бр. Соколових, в Н. П. Ґрінкової, у моїй статті „Сьогочасна пінезька казка".

не часто трапляється, що такі випадки відзначає більш красне письменство, а не наукова література (Турґенєв „Бежин Луг“, Горький „Мои университеты“ та ин.).

Ще инакша розповідь, коли збирач сідає серед селян і записує казку на очах більше-менше численних слухачів. У такому випадкові вплив оточення й умови безперечно позначається на манірі розповідати і навіть на тексті самої казки, та й тут я обстоюю необхідність старанно розрізняти кілька, так-би мовити, типів отих оточень і умов.

а) Иноді буває так, що слухачів для казкаря, хоч і сидять вони тут, ніби й немає. Він бачить самого збирача. Він орієнтується на самого його. Він розповідає аж ніяк не зважаючи на слухачів, і ті розуміють це. Навіть, коли комусь схочеться реагувати на казку, його спиняють: „Не заваджай“, „Не руш“, „Тихше“, то-що. Казкар і сам стежить за записом і взагалі йде немов на якомусь внутрішньому поводу [1]). Зрозуміла річ, що такий випадок мало одрізняється від праці на самоті, хоча відмінність ця й полягає насамперед у тому, що ніхто з дорослих, не вміючи добре оповідати, не стане повідати казки прилюдно. Отож наявність публіки здійснює певний добір виконавців, а так само і маніри повідати. Сам я працюючи мав був два-три таких випадки, та зваживши одразу хиби цього способу, я намагавсь утворювати для праці умови дальшого типу обставин, що за нього зараз і поведемо мову.

б) Цей тип полягає у тому, що казкар певною мірою, та аж ніяк не до краю, орієнтується й на слухача, себ-то проти збирача тримається незалежніш. Я старанно вилучаю цю форму обставин, бо цей тип умов траплявсь найчастіш і підчас моєї особистої праці. Після першої-ж зустрічи з казкарями у Великій Губі я зрозумів величезну небезпеку навіть для самого тексту казки (не кажучи вже про маніру повідати) від праці з казкарем на самоті, і намагавсь, як тільки міг, залучати до гурту й сторонніх слухачів. З дітьми робилось це легко: я просто кликав дітей слухати казки і завсіди бувало їх по кілька підчас виконання. Дорослих казкарів звичайно слухала своя родина, а часто і стороння публіка, що сходилася до хати. Коли я помічав, що казкар зовсім не зважає на слухачів, я намагався сам кількома фразами підчас праці звернутися до слухачів, немов питаючи в їх спочуття або їхньої думки. І звичайно після такого звертання діставав я й відповідь, а цікавість у слухачів підвищувалася, а сами вони почувалися вільніш. Казкар теж охітніш звертавсь до їх, відходячи своєю увагою від мене — збирача. Таким робом доходили ми певного наближення до природніх умов розповідання. Треба ще сказати, що чимало казкарів і сами не могли не звертатися до публіки й розповідали з деяким піднесенням, властивим прилюдному виконанню.

в) Нарешті, третій тип умов прилюдного виконання — надто сприятливий, але-ж і особливо рідкий, здається, в збирачів, коли казкар,

---

[1]) Те саме відзначено і в збірникові Ончукова.

хоч і на збирачеве прохання, каже казку тільки слухачам, зовсім, або сливе не зважаючи на самого збирача. Тоді взаємодія поміж казкарем і публікою набуває справді нерозривного й дивного характеру. Тоді по хаті або розлягається сміх, або ж зависає напружена тиша. Казкарева мова чергується з репліками слухачів і картина ця набирає такого інтимно-естетичного вигляду, що позабути її потім не легко. Маю визнати, що на 73 зустрічі свої з заонезькими казкарями тільки тричі я мав незабутню приємність слухати казку серед мало не природніх умов виконання. Раз на Зелені Свята у с. Єсінській у шевця Стафєєва, вдруге — підчас „беседы" на полі у Фоймогубі, а втретє — у с. Комлево, слухаючи в неділю Лазарева.

Отака різноманітність взаємин поміж казкарем, слухачами і збирачем вимагає, здається мені, й того, щоб розповідь характеризовано відповідно до типових картин умов праці.

Перш ніж заходжуватися класифікувати казкарів за їхньою манірою розповідати — одне вступне завваження. В манірі повідати казку є риси традиційно перейняті від оточення, а так само і індивідуальні риси в кожного казкаря. Я гадаю, що саме перші з їх і повинні стати за фокус збирачевої уваги підчас масового досліджування казкаря. Побіжне обізнання з казкарями не дозволяє легко відрізнити індивідуальні риси в розповіді від типових. От через що індивідуальних рис розповіди торкнуся я лиш у небагатьох спеціяльних випадках, головну увагу приділяючи явищам типового порядку.

а. Найголовніші типи казкарської розповіди.

Починаючи класифікувати казкарів за їхньою манірою повідати, я перед цим класифікуванням визначу оті загальні ширші категорії розповіди, що мені трапилися на Заонежжі, а тоді вже на тлі оцих загальних категорій повідзначаю й часткові групування казкарів.

Маю завважити, що розповідь заонезьких казкарів поділяється на дві основні категорії: розповідь р о з м о в н у та розповідь а р т и с т и ч н у.

Брак специфічних рис визначає розмовну розповідь. Ця розповідь — провадиться з погляду фразеологічного в спокійно-повсякденному, місцево-провінціяльному маштабі, а з погляду тонічного — в розмовно-інтонаційному тонусі. Розмовна розповідь саме й становить розповідь безбарвну з усіх поглядів: і з мовного, і з тонічного і з ритмічного.

За артистичну розповідь я маю таку маніру говорити, що, впроваджуючи до розмовної маніри деякі яскраві риси, виводить розповідь за межі буденного мовного ладу. Цей новий візерунок, нове забарвлення розповіди відбувається в кількох напрямках.

а) З унутрішнього боку, психологічно-артистичну розповідь в усіх її проявах характеризує не аби-яке піднесення в самого казкаря. Иноді буває, що казкар горить просто, сам захоплюється, а надто-ж захоплює слухачів.

б) З погляду зовнішнього артистична розповідь визначається ще й пишністю своїх візерунків.

З мовного боку мова казкаря-артиста може бути просто розмовна, а може бути й декламаційна.

Тонічно мова артиста рясніє музичними моментами, до того-ж я завважу, що самому мені трапивсь випадок співучої мови (Курпаков), напівспівучої (иноді Красільнікова) та мови з тонічним підкреслюванням окремих місць у казці (Красільнікова, Філіпова, Касіянов та инші).

З ритмічного погляду мова артиста так само буває часом надто цікава. От, Лазарев комлівський дає оригінальну ритміку в казці, подібну до своєрідного білого вірша.

Нарешті, що-до дикції трапляються напрочуд цінні артистичні самовродки (Красільнікова хоча-б), хоч здебільшого казкарі не визначаються ні особливою виробленістю, ані красою дикції.

Звичайно, що поодинокі особливості розповіди в різних казкарів згруповано неоднаково, що й дає змогу класифікувати їхню маніру.

Кажучи про казкаря-артиста, я категорично хочу застерегти від можливого переплутування розуміння артиста й професіонала. Професіоналізм і економічно й технічно нічого спільного не має з артистичною манірою розповіди. Професіонал техніки є звязаний з захованням традиції казкової поетики, з ідеєю зберегання жанру чи то через повсякчасне використовування його, а чи з веління цехових приписів. Так розуміють професіонала наукові дослідники (Бродський та ин.). Професіонал — розуміння швидше літературної форми, артист — розуміння форми виконання. Професіонал з артистом теоретично можуть поєднуватися в одній особі, але ототожнювання розумінь завсіди призводить до помилок. Варте уваги, що артистично розповідається часом зовсім не класичних структурою своєю казок. Артистизм може бути тільки в натурі самого виконавця, професіоналізм-же — завсіди справа набувна. Звертаюся до групування казкарів за типами розповіди.

б. Типи розповіди підчас праці сам-на-сам.

З різних причин віч-на-віч довелося мені лишатись тільки з дев'ятьма особами (12%). З їх чотири особи випадково стали за об'єкт моєї уваги (№№ 9, 26, 72 та Ульянов). Усі вони дали виразно розмовну маніру розповіди. Трьох найцікавіших казкарів (Громова М. І., Касіянов І. І. та Філіпова П. М.), на жаль, так само довелося слухати сам-на-сам. І серед їх сама Громова не вийшла з рамців розмовної розповіди, хоча й добре тямить розказувати: говорить рівно, до ладу. Касіянов і Філіпова виявили риски артистизму. Касіянов подекуди говорив з натяками на ритмічність, з модуляціями у голосі, тільки-ж усе це було мало помітне. Філіпова П. М. сягала до декламації. Цікаво, що ця артистична маніра пережила, так-би мовити, стилістичні сили самої старої. Вона не може до ладу пов'язати тексту казки. Стиль у неї уривчастий, побіж-

ний, з короткими невикінченими фразами, та все-ж розповідь її має в собі риси артистизму. Повинен сказати, що в самого мене лишилося враження, ніби притушкована ота артистичність розповіди в цих трьох осіб пояснюється саме браком слухачів.

Нарешті Карельський — 34 р. (№ 18) і Сілкін — 27 р. (№ 40) — ті сами прохали лишитися наодинці, бо їхній репертуар є непристойний і розповідається тільки при своїх у чоловічому гурті. Розповідь в обох їх більше-менше однакова: розмовна з деяким наближенням до декламаторства у мові (звертання до слухача-збирача, натяки на відтворення розмов дійових осіб з казки).

в. Типи привселюдної розповіди.

Як я вже казав, більшість моїх записів зроблено в умовах прилюдного розповідання. Порівнюючи, рідко коли за такого слухача була сама родина казкарева, здебільшого-ж — сторонні люди.

Почну з випадків, коли казкар таки зважав на мою присутність. Певною мірою він, так-би мовити, бачив мене. Таких випадків було 54, себ-то 72%. Характеризуючи маніри повідати, вважаю, що не пошкодить у цих випадках поділити казкарів на дітей й дорослих. Дітей 29, дорослих — 25 чоловіка.

Діти здебільшого дають розповідь розмовну з деякими небагатьма відмінами головно в розповідному темпі. Через це і відзначую:

а) дитячу повільну розмовну розповідь: Шевелев (№ 20) і Ровкачева (№ 10), до того-ж в останньої оця повільна спокійна маніра обертається на монотонну протяжність;

б) дитячу пересічну (нормальну) розмовну розповідь: №№ 4, 62, 28, 63, 11, 69, 22, 54, 46, 14, 6, 9, 32, 47, 5, 7, 13, 59. Тут я маю цілком певно сказати, що пересічна розмовна маніра розповіди ніяк не залежить од рівня знання чи незнання казки. Серед дітей з пересічною розмовною манірою розповіди є й такі, що від їх записано по декілька казок і які репертуаром своїм конкурують з дорослими казкарями. Такі от: Панкратов (№ 14), Трифонов (№ 5), Калін (№ 59) та Віра Панова (№ 37). Від останньої записано сім №№; від Утіцина Шури вісім (а знає він 18 №№).

в) дитячу прискорену розмовну розповідь. Така трапляється рідко. В Єфімової Таїсії (№ 17) вона виявилася у формі розповіди похапливої зо сміхом; в Єгорова Колі (№ 32) вона стоїть на межі поміж пересічною й прискореною, обертаючися в місцях віршу на речитатив.

Та якщо в дитячій розповіді переважає розмовний тип, то все-ж є і зразки артистичної, а подекуди й навдивовижу цікавої розповіди.

а) Відзначу спочатку розмовну розповідь з деякими тільки легенькими елементами артистизму. Виявляються вони у легкій грі інтонаціями, рухах, в деякому піднесенні. Такі от: Епіна 9 р. (№ 70), Відьохіна 14 р. (№ 65) та Столбов 13 р. (№ 56).

б) Та серед дівчаток зустрілися мені три справжні артистки розповідати казок, до того-ж у кожної з цих артисток є й своя розповідна маніра. Мені любо констатувати, що факти цієї відмінности можуть тільки стверджувати здогад, що чинник індивідуальности в артиста-виконавця річ неминуча.

Одна дівчинка — Рогозіна 16 років з с. Дерегузово (Шуньга), маючи бабу, що добре розумілася на казках, попереймала їх від неї. Її маніра говорити вражає насамперед високим рівнем унутрішнього піднесення. Дівчина вся горить, внутрішньо виростає, очі їй сяють, обличчя червоніє. Спокійна в звичайній розмові її мова трохи підвищується, обертаючись подекуди на декламацію. Тонічно й ритмічно її розповідь не притягує до себе особливої уваги, що-до дикції вона й просто навіть абияка, та захоплює внутрішнім горінням і запалом. Ця розповідь глибоко надхненна. Репертуар в Рогозіної цілком класичний — і формою і змістом.

Друга дівчинка — Шура Філіпова 12 років (№ 35) з с. Комлево, сирота, нянькує у свойому-ж-таки селі, її розповідь вже зовсім инакша. Вона неодмінно садовить десь коло себе дитину (її я перепитував двічі), сама бере якусь роботу (щось плести), спускає очі й обертається на типову в нашому уявлінні стареньку няню. Слова линуть вільно, влучно, дикція у неї виразна і приємна, лад мови розмовний, але з тонічними фіоритурами, иноді з легенькою декламаційною ноткою. Внутрішнє піднесення її виявляється у надзвичайній поважності розповідання. З цього погляду вона цілковита протилежність до Рогозіної. Та, розповідаючи, ледві всидить з унутрішньої радости, Філіпова-ж не так, — вона всю свою душу дає на це статичне задушування пози. Вона не посміхнеться навіть, не гляне на мене, коли-не-коли оком кидаючи на дитину. Та от вона закінчує казку, підводить очі, — от тепер вже можна посміхнутися, вона посміхається і ви бачите не добру стареньку няню, а просто любу дівчинку, Шуру.

Нарешті, Шура Красільнікова з Великої Губи, 10 років, репрезентує знов одмінний тип казкарки-артистки. Вона теж напівсирота і так само нянькує, хоча й не в наймах. Вона так само внутрішньо захоплюється, та це захоплення у неї виявляється, як і в Рогозіної, іскристим поглядом і неприхованим замилуванням самою розповіддю. Та Красільнікова вміє стримати вогонь у собі. Дивиться вона на руку, або просто в вічі збирачеві й голубить чарівною посмішкою своїх маленьких зовсім ще дитячих уст. У дівчинки надзвичайна, незрівняна дикція. Кожне слівце її — золото. Каже вона короткими фразами, і в її манірі промовляти помітно дві цікаві лінії. Основна лінія — ритмічний темп. Це єдиний випадок серед дітей-казкарів мови з особливим ритмом. Описати цей ритм я не вмію, але-ж виразно його відчуваю. Про нього сказати можу я тільки те, що одиницю в ньому становить мабуть унутрішній мовний рядок з музичним підвищенням до його центра і з певним спадом тону наприкінці того рядка. Я кажу не про підсилювання аспіраторних моментів, а саме про підвищування тону до середини і про

спадання його наприкінці ритмічної одиниці. Часом розповідь виходить немов співуча, музично-хвиляста. Окрім цієї основної лінії в розповіді відзначу, що Шура полюбляє ще й иншу лінію, з випадковими віршовими елементами та фразами. Дуже цікаво так само відзначити, як дивиться Шура на самий свій репертуар. Її, очевидячки, він цікавить менш, аніж саме розповідання казки. Оповідає Шура і казок, і просто про події побутового характеру. Що-ж до казкового сюжету, то його вона часом спокійнісінько ламає, не доказує до кінця або-ж проминає щось у середині. Я навмисне змусив її вдруге розказати два-три сюжети — вийшли помітні варіянти. Та розповідала їх вона так само добре. Шура Красільнікова часто повідає дівчатам казок, і ті її цінують.

Такі от маємо відміни в дитячій прилюдній розповіді. Цікаво знати, як впливають слухачі на оповідачеву маніру повідати? Через те, що слухали дитячих казок здебільшого самі діти, то тут і доводиться казати тільки про їх. Треба сказати, що діти, мабуть підо впливом школи, значно дисциплінованіше можуть слухати, аніж дорослі. Вони встрявають у казкареву мову не так вже часто і раз-у-раз зупиняють одне одного. Та напруженість уваги слухачів перехоплює часом спочутливий, рідше скептичний, сміх, перешіптування, а иноді й просте перебивання казкаревого викладу. Втручання це буває або афективного характеру (вигуки: „Ото!“, „Як вона його!“, „А це справді було?“), або-ж корективного („це не так“, „ні; спочатку те і те“, „ні, не раз зустрілися, а тричі“, то-що). Надто охоче встрявають діти, часом навіть гуртом, у прикінцеву формулу казки, підказуючи її казкареві: „сказка вся — больше врать нельзя“, то-що. Вплив такого втручання на казкаря я-б не назвав помітним. Діти люблять саму казку і, очевидячки, артистичний ажіотаж, бажання похвалитися перед слухачами своїм виконанням, їм незнані. От через що після афективної репліки когось із слухачів, казкар звичайно тільки головою в той бік поведе, посміхаючись або й сміючись навіть. Після корективної репліки казкар часто й просто свариться („Ні, так“, „Ну, як знаєш краще, то й розказуй сам, а мені не заваджай“ і т. ин.). Нарешті, репліки з запитанням, викликають иноді пояснiння від казкаря. Я часто пригадую милий серйозний нахил голови, що їм Шура Красільнікова відповіла була дівчинці, яка завагалася була повірити чомусь: „А це правда було?“ — „Так“ — тихо перепинила дівчина казку, схиляючи на ствердження голову, і повела далі своє оповідання.

Отож, що-до дитячої розповіди можна визнати, що й розмовна і артистична форми розвиваються очевидячки без ніякої простої залежности від попиту од слухачів. Найбільш для розвитку оцих манір, здається мені, важить приклад старших та рівень особистої вродженої талановитости.

Звертаюся до дорослих казкарів з прилюдним виконанням. Вони дають по суті ті-ж самі розповідні типи, що й діти. А саме:

А) розмовну маніру розповідати відзначив я в 20 чоловіка (№№ 1, 64, 55, 29, 36, 45, 53, 57, 61, 44, 51, 68, 38, 72, 71, 39, 43, 2, 15,

48), до того-ж серед дорослих я не можу визначити отих темпових підгруп, що повизначав за-для дитячої розповіди. Мабуть, ця група дорослих оповідачів узагалі оповідає в пересічному, помірному темпі, себ-то так, як і звичайно кажуть. Окремо відзначу два випадки розмовної мови, що її я волію назвати бравурною, розмовною. Найкраще репрезентував її Ф. О. Масляков 22 р. (№ 48) — веселий живорадісний парубок, що раз-у-раз ладен пожартувати з когось. Цей оптимізм виявивсь і в особливій манірі розповідати, різкій, промітній, саме бравурній. Кузнецов К. С. з Вігова — 67 років (№ 15) так само намагався дати казку в тому-ж тоні, та мабуть через старість цей тон у нього не скрізь виходив добре.

Б) Потім дорослі теж дають скількись випадків артистичного виконання. І рівень досконалости і поодинокі особливості артистичної розповіди дуже неоднакові. Я відзначив такі відміни:

а) артистична співуча розповідь, її репрезентує Пономарьова Наст. Петр. з Фоймогуби, 60 років. Хоч і стара вона вже, а голос у неї приємний з багатим інтонаційним апаратом; користується з нього вона иноді дуже влучно. Особливо музично, мало не виспівала вона казку „Афонька малой". Розповідаючи, однією ногою гойдала вона колиску, а руками під той час плела щось. Розповідати їй самій було вельми приємно.

б) Артистична декламаційна розповідь. Сюди залічу Козневу з Остречева, 65 років, та Рябова з с. Рябово, 43 років. Як декламацію в розповіді я розумію спеціяльне бажання „виконати" казку, себ-то не просто розповісти, а розповісти як-найкраще зовні. З цього, наприклад, повстає розповідь в особах. Кознева дала натяки на таке виконання, а Рябов майстерно йшов саме декламаційною стежкою. Трохи грайливо, чудовим музичним голосом він саме декламував свої казки. Застерегаю, що на Заонежжі я не бачив казкарів, які-б театралізували казку. Жест із мімікою відграють у казці дуже невеличку ролю. Через це й Рябов повідав без зовнішньої театральности, але своєрідно декламаційно ведучи свій голос [1]).

в) Артистичну ритмічну розповідь одзначив я в двох осіб. Один з їх — Калін А. П. 52 років (№ 60), що розказав, на жаль, тільки одну казку. Старий швець — він усю казку розповів рівною мовою, що в їй найбільш місця припадало формулі того, як дурень обмінював золоту тетерку на всякі речі. Він проказує цю формулу, де-далі все довшу, ритмічним речитативом мало не за одним духом. Коли я навмисне раз його перепинив, старий збився і почав формулу спочатку. Отож розповідь А. П. Каліна можна назвати ритмічно-речитативною.

Инакший тип ритмічної розповіди дає Н. І. Громова 19 років з Яндомозера (№ 19). Я-б прирівняв її до Шури Красільнікової з дитячої

[1]) Але підчас своїх подорожів р. 1927 на р. Пінегу та р. 1928 на р. Мезень таких театралізаторів казки я зустрічав не раз, отож і доводиться і їх мати на оці, підраховуючи типи розповіди.

групи. Це безперечна артистка, що добре розуміється на казці. Доросла, вона каже вже не захоплюючись, як дівчинка Красільнікова, але-ж з більшим художнім смаком і приємніше. Иноді вона декламує, промовляє в особах, часом дає багаті тонаційні коливання, впроваджуючи подекуди щось таке немов музичну ритмічність. Взагалі її розповідь надзвичайно складна і технічно багата. Не дурно-ж вона визнає, що грала на сільській сцені. Характеризувати ритм Громової ще важче, аніж Красільнікової. У тієї був немов-би один візерунок руху тону в мовній фразі, що з неї й складалася одиниця ритму, а саме — підвищування тону до середини фрази і спадання його наприкінці її. У Громової, здається мені, траплявся і такий ритмічний візерунок, та незрівняно рельєфніш вимальовується в неї инший візерунок тону, а саме — мовна фраза закінчується підвищенням музичного тону вгору й раптово на цьому уривається. Частенько до цього уривання додає Громова ще й рух рукою. Показавши такий ритмічний візерунок два-три рази, переходила Громова ще на инший або-ж на простий розмовний тип розповіди (себ-то зрікаючися спеціяльного ритму), а часом впроваджувала і нові ритмічні візерунки, повертаючись не раз до того відзначеного, немов-би улюбленого.

Як впливає слухач на дорослого казкаря? Скажу, що склад слухачів такого казкаря, тоді як я записував, бував неоднаковий, великий відсоток становили жінки й діти. Форми реагування ті самі, що й у дитячій групі. Відмінність обмежується двома моментами: дорослі слухачі частіш втручаються у казку і не так афективними репліками, як критичними, — а по-друге — казкар сливе не полемізує з слухачами. Додам, що слухають казок зáвсіди з великою цікавістю й уважливо. Це додає казкареві охоти, але не відбивається на самій манірі розповідати, — кажу це про розглянуту групу випадків, себ-то коли казкар зважає ще на присутність збирача казки.

Переходжу до останньої групи випадків, коли казкаря не в'яже збирачева присутність і він каже казку в умовах мало не природнього її виконання. Як я сказав, таких випадків підчас своєї подорожи на Заонежжя я можу зазначити тільки три-чотири. Дозволю собі описати їх трохи докладніш.

Перший випадок у с. Єсінській на Яндомозері. Зелені Свята, особливо шановані у тім краю. Село гуляє, в усьому особлива урочистість, ніхто не працює. К. К. Романов, начальник експедиції І. І. М., вимірює вікна хати. Поруч із їм невисокий рудий селянин з цапиною борідкою. В той день і я хотів був одпочити, а через те, наблизившись до нього, більш жартома, спитавсь у того: Чи не розказали-б, дядьку, казки, я-б записав? Я гадав, що він одмовить, а тут несподівано почув веселе:

— Чому не розказати, розкажу.

Зрадівши, я схопив олівця й папір. Дядько запрохує мене до хати. Це тамтешній швець Федір Іванович Стафєєв. Ідемо до хати. Звичайна в таких випадках процедура. Самовар, розбита зелена цукровниця, „крен-

дели“, себ-то черстві як дерево бублики, чаювання. Тільки в самій господі тут не зовсім звичайно, бо хата в Стафєєва не така як у людей. Невеличка вона, вбога, без кімнати навіть. Старий перепрошує за вбогість, але весело й вільно. Він швець, неписьменний, пробував у Петербурзі літ щось із вісім, у москалях був, але багато років як оселивсь вже на селі. Хоч і бідує він, та все ж, як це і сам він каже, завсіди у нього в хаті гості. Веселий і привітний до людей господар приваблює усіх до себе, от його невеличка хата і обернулася для селян немов на клуб.

Сиджу я коло столу і слухаю спочатку духовну віршу „Свет скончался“, а потім і казку. Зайшло бабів двоє-троє, та ще родина Стафєєва слухала. Та не встиг ще господар доказати мені казки, як присунуло до хати ще четверо чоловіків. Весело привіталися. Господар припрошував сусід до чаю. Ті не відмовилися. Сказати правду, він так їх радо зустрічав, що я вже не хотів перешкоджати йому бесідувати з гістьми і гадав ретируватися, та гості, дізнавшися, що я записую казку, схотіли і сами послухати.

І почалося далі таке, чого мені не доводилося чувати ніколи попереду. Це була перша зустріч з природніми умовами виконування казки. Гості жваво й дружньо реагували на деякі моменти казки. Це заохочувало Стафєєва, зразу він звертав був ще на мене увагу, а далі й зовсім кинув, звертаючись до самих гостей.

Своєю манірою промовляти Стафєєв артист. Казав він казку голосом гучнішим, аніж у звичайній розмові, з декламаційними нотками, иноді й сам весело й лукаво сміючись з пікантних ситуацій казки. (Тоді розлягавсь серед гостей дружній регіт і чулися такі-от вигуки: „Ото ледащо!“ „От так москаль“. — „Панію то значить — го-го-го-го... Ха-ха-ха...“ і т. ин.).

Присутність родини й дітей не бентежила оповідача, навіть і тоді, коли він торкавсь еротичних тем, та Стафєєв ніколи не доходив до цинізму. В самій хаті стояла атмосфера чудового концерту. Все було весело, радісно.

Я, звичайно, ані чим не порушував цієї картини й записував, де тільки міг, дослівно, де не встигав — конспектово. Мені найважливіш було додержати суцільности казкаревого настрою. Так я переслухав десять №№ казок і анекдот, дві вірші й кілька загадок. Один з гостей, що так само побував у москалях, запропонував розказати анекдоту про єпіскопа Варнаву, та оповідав він такі соромітські речі, що я вирішив більш нічого від нього не записувати, тим більш, що й як казкар цей, Петров, нічим не визначався.

Така картина моєї зустрічи з Стафєєвим. Типом своєї розповіди він безперечний артист декламаційної, надхненної розповідної маніри. Ні ритму, ні співучости у нього немає, та сама мова його жива й експресивна.

Другий випадок — у селі Комлево. Тоді вже смеркало. Страшенно стомлений я тільки дійшов до села і зупинивсь у хаті в Громових. Наставили самовара. Я сказав, чого прийшов, і хлопці й баби, що одразу поназбігалися до хати, в один голос загукали: „Лазарев, Лазарев“, — себ-то, що Лазарев тямить казок. Одразу-ж, не питаючись навіть моєї згоди, послали по Лазарева. Той не забаривсь і, подавши мені руку, тут-таки сказав щось дотепне, від чого всі присутні зареготалися. За Лазаревим прийшов цілий гурт селян і в хаті стало повно народу. Я попрохав Лазарева розказати казку, той спочатку відмовлявсь був жартами, удаючи буцім збентеживсь, хоча чудово було помітно, що він не соромиться, а тільки, кажучи по-тамтешньому, „дурака валяет“. Потім він сів до столу навпроти мене.

— Я тебе с книжки прочитаю, — узяв він собі газету. Я хотів був запитати, як-же він читатиме, коли сам сказав, що неписьменний, та побачивши, що газета в нього догори ногами, не став і питати. От Лазарев і почав оповідати казку про блазня. Це було виконання артиста, що аж ніяк не зважав на мою присутність. Лазарев одвернувсь навіть од мене, вдаючись до самих слухачів, і ті охоче сміялися з веселих епізодів та й взагалі слухали залюбки.

Повинен сказати, що маніра розповідати в Лазарева напрочуд цікава. Насамперед визначається вона надзвичайно швидкою мовою. Це не скороговірка, не речитатив, а швиденька, з виразною дикцією, мало не вигукуванням, мова. Та що мене вразило, так це те, що говорить Лазарев тільки ритмічно. За одиницю ритму править у нього не дуже довга фраза з особливим тонічним візерунком, що протягом цілої казки відтворюється дуже поправно. Та найдивовижніше в цьому ритмі Лазарева те, що він відповідно до такту ритму рівно, держачи газету в руках, похитується взад і вперед, трохи тільки відхиляючись то в правий, то в лівий бік. Відкидаючись назад, починає він нову ритмічну фразу, нахиляння тіла наперед кладе край ритмовій фразі, до того-ж цю межу підкреслює ще посилювання голосу й коротенька перерва, себ-то наприкінці ритмової фрази казкар робить стаккато. Ритмова фраза не збігається з мовною. Лазарев часто вкладає дві-три мовні фрази в одну ритмову і через це його розповідна маніра нагадує розповідь „раешника“, тільки без неминучої в останнього рими. Що-ж до візерунка ритму, то він виразно музичний і досить своєрідний. Починається ритмова фраза в середній музичній висоті, різко підвищуючи тон до середини фрази, тут цей підвищений тон уривається, легко сходить знов до середнього рівня, а наприкінці фрази раптово знижується, себ-то іще раз уриваючись.

Коли я, експериментуючи, спробував був перепинити Лазарева посередині казки і попрохав далі говорити повільніш, бо я не встигав записувати, він схилив голову й немов увесь прохолов одразу. Мова стала в'яла, зник ритм і казку він якось зібгав. Після кількох фраз він навіть був сказав: „Вот если б скорей рассказывать, я-б сказал лучше“.

Цей експеримент мене завдовольнив і через те я запропонував розказувати далі, як він захоче. Він знов узяв газету й потрапив враз у попередній тон і ритм. Казка пішла знов добре.

На превеликий жаль, маю сказати, що вивчити цього напрочуд цікавого казкаря мені не пощастило, — він цієї-ж ночи ішов кудись далеко на роботу. Від нього я записав, та й то не слово в слово, тільки дві казки. Окрім казок, він знає ще й билін.

Третій випадок виконування казки мало не в природніх обставинах спостерегав я в Фоймогубі. Я прийшов туди в неділю і, почувши, що на полі зібралася молодь на „беседу", подавсь одразу й сам туди-ж. Молоди було багато, гуляли, танцювали. Чомусь мені схотілося спробувати, чи-ж стануть розказувати казку привселюдно, серед великого гурту. Підійшовши до однієї групи, я поспитавсь був з'ясувати, що саме мене цікавить. Були тут і скептики, почалося розпитування та нащо, та до чого, але загалом поставилися до мене всі прихильно. І навіть хтось із парубоцтва кинув жартома: „Та вот я расскажу сказку". — Я вхопивсь за цей жарт, намовляти довелося недовго, парубок погодивсь оповідати. Тут-таки на полі посідали ми на горбку, юрба стала навколо, а частина пішла далі собі гуляти. Так записав я від одного, потім узялися розказувати ще двоє, й од їх я теж дістав по казці. Звичайно, тут серед святково настроєного натовпу неможливо було, щоб казкарі якось зважали на мене, і через це розповідь набувала характеру незмушеної натуральности. Люди реготали, глузували з казкарів, часом допомагали їм, підказуючи текст, то-що. Казкарі теж оборонялися жартами, орієнтувалися на присутню юрбу. Оповідали тут казок молоді: Єрофеєв, Масляков та Сілкін. Маніру кожного з їх вже схарактеризовано в мене попереду. Тут додам тільки, що присутність великої публіки робила розповідь соковитішою, кращою, часом артистичною навіть.

Проти цих попередніх не так вже цікаво було записувати казки від Копаліної в Ілемсельзі на очах великого тиску народу. На цьому випадкові я й не зупиняюся, бо він до отих відзначених у мене трьох нічого нового не додає.

Наведені випадки записування казок за умов близьких до природніх показують, що міра залежности розповідної маніри від слухачів буває дуже помітна. І Стафеєв і Лазарев, як артисти, особливо відчувають це спочуття натовпу, фоймогубські парубки, навіть за розмовної маніри розповіди, впроваджували деякі художні дрібнички в своє оповідання, щоб тільки видатися приємнішими. Від Сілкіна, наприклад, я записував казки й після, та вже його розповідь була блідіша проти тієї, що на полі.

Отож, закінчуючи характеризувати розповідання заонезьких моїх казкарів, я-б хотів ще відзначити, що за теперішньої невивчености зовнішньої маніри виконувати казковий текст, наведений отут матеріял ніяк не може бути зайвий. І ця цікавість до спостереженнів такого роду

випливає не з самої потреби знати теперішнє становище речей, ба й окрім того з потреби глибше дослідити деякі теоретичні проблеми що-до казки й казкаря.

РОЗДІЛ III. ДЕЯКІ ТЕОРЕТИЧНІ ПИТАННЯ ЩО-ДО КАЗКАРЯ З ПОГЛЯДУ ВУЗЬКО-КРАЄВОГО МАТЕРІЯЛУ.

Хоча про казкаря в науці мову знято вже давно, але сказати можна певно, що вивчати його в нас починають чи не тоді, либонь, як допіру вийшов був збірник Н. Є. Ончукова. До того часу всю увагу приділяли самим повідачам билін, а виконавці правдивої казки не виходили з забуття. Що правда, й їх такою чи такою мірою торкалися по своїх працях тодішні вчені (Забєлін, Фамінцин, Бродський), та ця увага їхня була лиш побіжна або припадала на долю якоїсь певної часткової теоретичної проблеми (Бродський). XX-ий вік приніс цікавість до казкаря і збірники Д. К. Зеленіна, бр. Соколових, М. Азадовського містять вже чималий описовий матеріял до характеристики казкарів і навіть спроби поділити їх на певні типи. Стаття С. Ф. Ольденбурга в „Журн. М. Н. П.“ підкреслює важливість вивчання казкарів, а праці наших днів О. Е. Озаровської, М. К. Азадовського й Н. П. Ґрінкової висувають навіть принципи монографічности в досліджуванні казкаря.

Таке зростання цікавости до казкаря маємо лиш вітати. Проте, той напрямок, що їм аж досі простують усі російські дослідники над казкарем, ніяк не є ще вільний од деякої однобічности. З легкої руки Фамінцина, підтримане ґрунтовною статтею Бродського і остаточно визнане за аксіому в Савченковій книжці твердження про казкаря-професіонала переказують тепер усі збирачі і вчені, як щось цілком доведене і безперечне. І ця от аксіома й створила ту лінію, що нею пішли всі збирачі. Усі шукають „кращого“ казкаря, багатого на стародавній репертуар, то-що.

1) Але-ж, коли замислитися, з якого матеріялу випливає оте загально-визнане твердження про казкаря-професіонала, та ще коли-б переглянути самий той матеріял, я-б не сказав, що він є непорушний і абсолютно переконує у чомусь. Книжка Фамінцина, як уважно до неї придивитися, показує, що вона не розвязує жадного питання безпосередньо належного до казкарів. Книжка Фамінцина доводить, що на Русі були скоморохи-фахівці — гудці та співці, тоб-то, народні потішники, та ніде вона не доводить, що в їхньому репертуарі була й казка. А. І. Кірпічніков („Къ вопросу о др.-рус. скоморохахъ“, стор. 15, 1891 р.) висловлює дуже цікаву думку, „що скоморохи різко відмінні були від усяких инших потішників“ та що, запевне, головна ознака їхня була в перебиранні та машкарах. А. І. Соболевський („Къ вопросу о др.-рус. скоморохахъ“ — Жив. Стар. 1893, III, в. 2, стор. 256), вважаючи московських скоморохів недавнього часу за нащадків старожитніх, ще дальшою робить можливість у пізніших „бахарях“ вбачати нащадків скоморохів.

Одне слово, доведеність існування на Русі скоморохів-фахівців ще нічогісінько не доводить про казкарів.

2) Питання про казкарів-спеціялістів має ніби-то собі певну базу в матеріялі безпосередніх свідчень стародавніх пам'яток. Ці свідчення зібрано у Савченка (стор. 25, 63) і кажуть вони про звичай, що тримавсь при дворах російських царів XVI в. та в російських дідичів і шляхти XVII і навіть XVIII віку, — звичай слухати казок і держати людей, які їх тямлять. Та й ці цінні вказівки нічого, проте, не кажуть нам за казкарський професіоналізм. Вони можуть казати про артизм певних казкарів, що його відзначали царі й шляхта, та аж ніяк не про особливий якийся фах казкарський, як це можна було-б сказати, наприклад, про фах скоморохів.

3) Далі, на підставі отих самих свідчень пам'яток, виявиться, що битувала казка тільки серед вищих верстов і зовсім не відзначено її серед простолюду. А таке твердження вже апріорно неможливе. Та з другого боку, зважаючи на те, що скоморохів тих і потішників утискала (і утискала безнастанно) Церква, не можна припустити широкого впливу скоморохів на народні маси. Так само не можна гадати, що казку переймав народ і від жебрущих старців. За-для казки такий вплив не може спиратися і на документальні дані.

4) А тимчасом навіть стародавні документи натякають на те, що народ знав казку, що розказував її тоді-ж і так само, як і тепер це робить. Царський указ р. 1649 відзначає, що „многіе человѣцы, неразумьемъ, вѣруютъ въ сонъ, и въ встрѣчю, и въ полазъ, и въ птичей грай, и загадки загадываютъ, и сказки сказываютъ небылые, и празднословіемъ, и смѣхотвореніемъ, и кощунанямъ душы свои губятъ...“ (Савченко, 37). Тут просто перелічено суто-народні розваги, далекі від будь-якого професіоналізму, а звичайні щоденні, серед їх є і казка. Відоме Олеарієве свідчення каже про розказування казки за природніх умов. Він каже, що росіяни здебільшого обмежують свої розмови повсякденними темами: „говорятъ о сладострастіи, постыдныхъ пороках, развратѣ и любодѣяніи ихъ самихъ или другихъ лицъ, разсказываютъ всякаго рода срамныя сказки и тѣхъ, кто наиболѣе сквернословитъ и отпускаетъ самыя неприличныя шутки, сопровождая ихъ непристойными тѣлодвиженіями, тотъ и считается у нихъ лучшимъ и пріятнѣйшимъ въ обществѣ“ (Фамінцин, стор. 93).

Немає сумніву, що культурному Олеарієві видавалося непристойним багато що з поведінки росіян, та важливо нам тут те, що відзначає він не фахівця казкаря, а звичайного співбесідника, додаючи, що особливо подобаються жваві, енергійні, артистичні тоб-то натури. От іще приклад. У Кірші є віршована казка про Кострюка, що починається так:

„А не тките то, дѣвушки,
Не прядите, молодушки;
Ужъ вы сядьте, послушайте —
Я вамъ сказку скажу“ (Фамінцин, 41).

Тут ясно видко, що розказується казку, де зійшлися собі прялі, себ-то за тих самих умов, як це часто робиться і тепер.

5) Отож розгляд свідчень про казкарів мимоволі призводить до думки про порівняння отих свідчень із живими даними про казкаря новітнього вже часу, почасти й наших днів. Тепер повелося думати, що казка виразно почала вимирати, а от ще за 50—60 рр. XIX віку вона жила ще інтенсивно. Та, по-перше, усі, хто каже про вимирання казки, наводять здебільшого великий казковий матеріял і виявляють цим швидше гойність його, а не недостачу. По-друге, безперечно ще й те, що й за 50-х років минулого століття питання про казку виглядало так само, як і тепер, тоб-то збирачі вважали, що казкарів є небагато. Ф. І. Буслаєв („Русск. Вѣстн.", 1856 р., т. 1, № 2) в рецензії на 1 вип. казок Афанасьєва дорікає йому за недоладні казки й завважує, як важко збирачеві натрапити на цілком гарного казкаря. По-третє, всі без вийнятку збирачі відзначують, що казку на селі знають дуже широко, тільки казкових спеціялістів обмаль. До того-ж збирачі частенько зовсім і не спитуються дослідити репертуар звичайних односельців казкаря, що вони його вивчають.

Отже мимоволі повстає питання, чи немає помилки у збирачів що-до кваліфікації казкаря, чи завсіди вірно вони вибирають казкаря. Чи не впливає часом на цей вибір припущення про кобзаря-професіонала, як кращого кобзаря.

6) Отож доводиться переглянути питання про казкаря-спеціяліста, про казкаря-професіонала, або взагалі про казкаря „гарного" з якого-небудь погляду. Коли навіть цей перегляд приведе до давнього погляду, то все-ж це буде робота не безплідна, бо дасть виразнішу й краще доведену поставу питання.

Потребу такого перегляду викликають і инші міркування.

По-перше, найкращого, багатого казкаря можна як слід зрозуміти тільки на тлі звичайного, середнього або недоладнього казкаря на селі.

По-друге, побутове становище сучасного казкаря, навіть „спеціяліста" дуже підриває віру в його історично-професіональний образ. Я вже наводив вище характеристику побутового становища сучасного середнього казкаря там, де казка живе цілком нормально — в Заонежжі. Жадних властивостей професіоналізму помітити з побутового погляду не можна. Свідчення инших збирачів стверджують ці дані. Славетна сказителька й казкарка М. Д. Кривополенова жила не биліною й казкою, а господарством, а коли господарство втратила, то ледві-ледві годувалась. Воронізька Куприяниха теж не живе казкою. Мимоволі повстає питання, чи міг узагалі хто-небудь жити казкою й у минулому? Тоб-то чи можливі економічно-побутові припущення для професіонала саме-іменно казкаря?

Коли скоморох-співак і гудець, як представник яскравих форм розваги не завсіди міг заробляти собі на хліб серед народу й мусів грабувати людей укупі з злодіями, або йшов до вельможного панства

й царя, то щоб розвинувсь професіоналізм у казкарів було ще менш економічних причин.

По-третє, кінець-кінцем, усі вищенаведені спостереження й над побутовим становищем казкаря й над його ставленням до репертуару й над формами розповіди мене переконують у тім, що казка органічно є найближчий до народнього духу вид поезії, що вона з психологічно-побутового погляду ближча до примітивно простої психіки народу, аніж инші види поезії, що вона давніша, споконвічніша й поширеніша, аніж напр. биліни або духовні стихи. Вона являє неодмінний вид творчости для кожної людини, а тому вона є у кожного, як убрання або шапка.

Отже вузько-краєвий матеріял доводить, що треба провадити збірну працю в ширшому що-до об'єктів уваги маштабі й що перегляд питання про казкаря-професіонала взагалі в історії — доцільний.

Я навмисне не розглянув статті Бродського про казкаря-професіонала. Річ у тім, що, вважаючи на свою зверхню довідність, стаття Бродського нічогісінько довідного не дає, щоб довести існування російського казкаря-професіонала. Той технічний запас засобів, ота особлива поетика, що існує в російській казці, не доводить існування російського казкаря, бо поетика властива всім народам і через те відсовує питання про техніку казкового збудування в сферу проблем міжнародньої творчости. А там можлива зовсім инша постанова питання про казкову поетику. Її можна розглядати, як продукт загально-психологічних законів художнього думання людини. Будь-що-будь, морфологічні спостереження над казкою віддаляють нас од професіонально-технічної постанови питання про казкаря в історії в бік народньої психології й естетики масового порядку далеко більше, ніж навідворіт, тоб-то ніж ведуть до визнання професіоналізму.

Певна річ, висовуючи низку питань про казкаря в оцій статті, я мало чим розвязую їх. Я тільки хтів підкреслити, що збирання матеріялу про казкаря може посуватися лінією, трохи відмінною від загальновживаної — лінією вивчення „казкаря" в широкому розумінні цього терміну. З другого боку, я хтів звернути увагу й на те, що таке збирання матеріялу в узько-краєвому маштабі, методою інтенсивного вивчення казкаря, може дати надзвичайно цікаві наслідки не тільки описово-місцевого порядку, але й загально-теоретичного.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ.

1. Статистичне вивчення заонезького казкаря масовика за статтю, віком і тереном доводить, що казка в Заонежжі існує як звичайне, поспільне, нормальне й повсюдне явище.

2. Вивчення сучасних носіїв заонезької казки, битування казки, взаємин з оточенням підказує думку про зовсім инше становище казки в народі, порівнюючи з иншими жанрами народньої усної творчости.

3. Вивчення казкаря що-до казки тепер дозволяє виділити три лінії класифікації казкаря: характером репертуара й ставленням до

нього казкаря, стилістичними відмінностями казки різних казкарів і формами оповідання, виконання.

4. Вся сукупність наслідків вивчення сучасного казкаря, як у сфері побутових стосунків, так і в його ставленні до казки, примушує наново переглянути цілу низку дотеперішніх поглядів на казкаря (зокрема питання про казкаря-професіонала, генетичні проблеми казкової поетики й питання про методологічні завдання збирання матеріялу що-до казки й казкаря [1]).

---

[1]) Див. ще мою статтю: „К вопросу о задачах и методах научного собирания произведений устной народной словесности“ (Изв. Р. Г. О. 1928, т. LX, в. 1).

Акад. ВОЛОДИМИР ПЕРЕТЦ.

НОВА МЕТОДА ВИВЧАТИ КАЗКИ.

(В. Пропп. Морфология сказки. Вопросы поэтики, вып. XII. Ленинград, 1928, 12°, 151 стор.).

Книги з теорії літератури, в різних питаннях поетики часто виходять за наших часів. Далеко не в такому становищі усна традиційна творчість, яку називають звичайно „народня словесність". З тим більшою утіхою слід вітати книжку В. Я. Проппа, присвячену морфології казки. Матеріял для нього була певна збірка казок, саме „чародійні" казки збірника Афанасьєва з № 50 до 151. Сто казок — ось його „робочий матеріял", яким він гадає обмежитися, зважаючи на часте повторення казкових явищ у цих казках і через це теоретично автор уважає, що це правильно. Звичайно це можна заперечити, що за завгодно якого повторення — Афанасьєва казки не можуть дати вичерпного матеріялу, щоб спостерегати й будувати головну думку В. Проппа. Можна запитати і ще, через що В. Пропп узяв саме Афанасьєва збірник, про „літературність" якого є вельми серйозні сумніви. Звісно, було-б корисніше і для більшої обґрунтованости висновків В. Проппа, щоб він використав усі відомі записи чародійних казок, обмежившись до того певною національно-мовною групою: адже серед казок Афанасьєва, що він узяв, є напр. і білоруські. Чом, питається, одні білоруські казки — потрапили до матеріялу для студій, а инші — куди численніші й може бути цінніші — у збірках Романова, Федорівського та ин., залишилися по-за дослідниковим полем зору. Та так чи инакше, — у праці використано обране неначе випадково коло записів чудодійних казок. Як на нас, це аж ніяк не сприяє, можна сказати „універсальності" Проппових поглядів. Та й самому йому в процесі праці доводиться часом це відчувати, за що скажемо далі.

А втім, В. Пропп не випадково узяв саме-іменно цей матеріял. Перед дослідниками море казок; цим морем пливе дослідник „без стерна й без вітрил", без краю порівнюючи варіянти та перекази. Наш автор слушно пише: „дело не в количестве материала, а в качестве его разработки" (с. 34). Наш автор не так доводить свої тези, як декретує їх, — а втім, це доволі позначна риса й инших праць нашого часу з теорії літератури. Звичайно, це почасти пояснюється тим, що автор гадав дати в своїй книзі багато такого, чого в ній немає (див. передмову стор. 6—7). Знаючи, як важко друкувати наукові праці за наших часів,—

ми радіємо, що авторові пощастило оголосити принаймні те, що вмістилося в тісні рамці його книги.

Насамперед відзначимо корисні методологічні завваження авторові — про те, що не можна, точніш, недоцільно генетично виучувати казки — не описавши їх попереду систематично (стор. 12, стор. 23), як це робиться й робилося що-до инших літературних жанрів, инакше — не можна правильно покласифікувати матеріял; про те, що необхідно з'ясувати, що саме являє собою казка, перш ніж розшукувати, звідки вона походить; про те, що треба покласифікувати казки відповідно до даних самого наукового матеріялу, а не за принципами, взятими звідкись зовні (стор. 12), чом казки не вміщуються в рамцях уживаної класифікації. Автор удало постерегає, що складові частини казки можуть без жадної зміни переходити до иншої казки (стор. 15), звучи цю особливість казок „перемещаемостью елементов ее“ (ст. 17). Тим-то він гадає, що не можна поділяти чародійні казки за сюжетом і подає влучну оцінку спробам покласифікувати казки. Він слушно постерегає фатальну помилку Р. М. Волкова, що вбачає в сюжеті казки „постоянную единицу“, тимчасом як з сюжету є комплекс дрібніших елементів, мотивів; до того за Проппом і — мотив — не можна розікласти, а до всього, мовляв Веселовський, його можна прикладати до різних сюжетів. Не аби-яку вагу мають критичні завваження В. Проппа про Аарне та його школу, про Бедьє та инших, що працювали як історики фольклору і тільки почасти приділяли були увагу формальним студіям над казкою. Отаким студіям цілком і присвячено Проппову книгу.

Кожна наукова праця цікава остільки, оскільки автор подає дещо своє, нове. Це нове у Пропповій праці полягає в тому, що він визначає значіння функцій казкових елементів, на які розпадається, коли її аналізувати, кожна казка. Автор міркує так: у казках схожих композицією і почасти змістом постерегаються величини постійні і змінні. Змінюються назви й атрибути дійових осіб, але, не змінюються їхні функції. Це дає спромогу вивчати казку за функціями дійових осіб (стор. 29). Повторюваність функцій В. Пропп має за разючу: різні персонажі, нехай які вони різноманітні, — роблять раз-у-раз те самісіньке; тільки-ж спосіб здійснювати функції може змінюватися. Для В. Проппа у студіях над казкою важить, що роблять дійові особи, питання про те, хто та як робить — має другорядну вагу (стор. 29).

Ці функції дійових осіб і є ті складові частини, що ними Пропп пропонує замінити „мотиви“ Веселовського й „елементи“ Бедьє.

А втім треба завважити, що „под функцией понимается поступок действующего лица, определенный с точки зрения его значимости для хода действия“ (ст. 31). Справді, спостереження над притягненими казками показують, що „постоянным, устойчивым элементом сказки служат функции действующих лиц, независимо от того, кем и как они выполняются. Они образуют основные составные части сказки“. Вони рухають її дію. „Число функций известных в волшебной сказке

ограничено"; „при том и последовательность функций всегда одинакова" (стор. 31) і дарма що багато не всі казки дають усі функції (стор. 32) — усе-ж „все волшебные сказки однотипны по своему строению" (стор. 33).

Функції дійових осіб — по-суті далеко не численні. На Проппову думку їх усього 31, звичайно, залежно від його матеріялу. До цього деякі функції помічено у низці відмін. От як герой дістає чудодійний засіб (XIV) — у дев'ятьох відмінах, або — герой переходить до місця розшуків (XV) — у 6 відмінах (стор. 59), „недостача ликвидируется" (XIX), в 11 формах і т. п. Усі функції в казці з логічної та художньої потреби випливають одна з одної (стор. 72), до того вони групуються часом по дві (заборона — порушення, переслідування — вратування) і т. п. (стор. 73). Цей розділ Проппової праці ми маємо за найоригінальніший та найцінніший. У ньому покладається основу новій методі виучувати казку — поки-що чародійну й подаються дуже вдалі й влучні спостереження над її будовою.

У розділі IV наш автор каже про „ассимиляцию способов исполнения функций" (стор. 74); мені здається, тут ми можемо говорити не про асиміляцію, а лиш про контамінацію двох способів, напр., „випробування героя від дарівника" через вибір коня — і в иншому випадкові — вибір-таки, але нареченої з 12 різних дівчат. Та чом тут не можна вбачати попросту „вибір" з його відмінами, відповідно до мети розгортуваного сюжету? І, оглядаючися трохи назад, — ми повинні застерегти, що, не відкидаючи в принципі класифікації функцій, ми могли-б класифікувати їх трохи инакше.

Инше явище, схоже з асиміляцією, Пропп убачає в „двойном морфологическом значении одной функции", коли напр. збігається згода на умовляння шкідника з порушенням заборони (стор. 77).

У розділі V Пропп розглядає допомічні елементи в казці, і насамперед — елементи, що звязують функції поміж собою (стор. 79). Поруч функцій (точніш — усних висловів функцій. *В. П.*) у казках є складові частини, що нехай і не визначають розвитку, та все-ж дуже важливі. Це а) „целая система осведомлений" більш або менш складних, що звязують функції; б) допомічні елементи, при потроєнні (деталі атрибутивного характеру, окремі функції й пари функцій, цілі ходи); повторення може бути рівномірне, зростати, або-ж таке, коли двічі буває негативний наслідок, що закінчується позитивним; с) мотивування, що надають казці особливого яскравого забарвлення (напр. вигнання — мотивується мачухиною ненавистю, заздрощами братів і т. п., стор. 83—84).

У VI розділі мова мовиться про розподіл фукцій за дійовими особами. Багато функцій, як спостерегає В. Пропп, логічно об'єднуються за певними колами, саме-іменно: коло дій шкідникових, дарівника, помічника, „шуканого персонажа": царівни та її батька, героя, ніби-героя.

Отже чудодійна казка, за Проппом, знає 7 дійових осіб, не рахуючи спеціяльні персонажі для звязок. „Вопрос о распределении функций может быть разрешен в плоскости вопроса о распределении по персо-

нажам кругов действий“ (стор. 89). Можливі три випадки: 1) „круг действий в точности соответствует персонажу“; 2) „один персонаж охватывает несколько кругов действий“; 3) „обратный случай: один круг действий распределяется по нескольким персонажам“. А втім, сам автор застерегається що-до цього поділу (стор. 92). Проминаючи їх, удаємося до дальшого розділу його праці.

Розділ сьомий розглядає „способы включения в ход действия новых лиц“ (стор. 93). У межах матеріялу, що на ньому будує свою розвідку Пропп (а це треба застерегти), „каждая категория персонажей имеет свою форму появления“ — себ-то особливі способи включати до ходу дії, а саме: шкідник з'являється у ході дії двічі; дарівник трапляється випадково; чародійний чарівник включається — як дар (чи-ж завсіди? *В. П.*); відсилач герой, ніби-герой та царівна — включаються до початкової ситуації. Та, як завважує сам Пропп, „бывают и отступления“ од цього порядку. Їх він схематично й перераховує, до всього їх таки чимало. „Все персонажи могут вводиться через начальную ситуацию“ (стор. 94—95).

Отже вийнятків накопичується, либонь, не менше ніж випадків „правильных“, „нормальных“ за Проппом. Це підкреслює, що треба перевірити міркування у висновках цього сьомого розділу за більшим та різноманітнішим матеріялом.

Про атрибути дійових осіб та їхнє значіння наш автор каже у восьмому розділі. Тимчасом як функції являють собою постійні величини в казці, номенклатура й атрибути дійових осіб становлять собою величини змінні. Під атрибутами В. Пропп розуміє: „совокупность всех внешних качеств персонажей: их возраст, пол, положение, внешний облик, особенности этого облика и т. д.“ (стор. 96). У казці постерегаємо різноманітність персонажів, вони легко заступають один одного, часом через дуже складні причини; та наш автор гадає усе-ж, що, завдяки постійним функціям, можна „привести в систему элементы, которые группируются вокруг функций“ — складаючи особливі таблиці. На це можна цілком пристати, як і на те, що „наиболее часто повторяющиеся формы представляют собою известный сказочный канон“ (стор. 97). Та звідси ще далеко до того, щоб здійснено Проппову надію — „построить праформу волшебной сказки — не только схематически, но и конкретно“ (стор. 98). Про це говорити, здається нам, передчасно й ледві чи не утопічно: казка не застиглий організм, а вічно живий, що твориться заново, хоча-б і за принципом сполучення функцій, уже відомих; та чи всі ці функції властиві були „праформі“?

Та це завваження нашого автора нехай і неприйнятне для нас цінне однією стороною: воно виявляє і в нього нахил історично тлумачити казку, що особливо виразно знати з таких дальших його слів: „Изучение атрибутов дает возможность научного толкования сказки“ (стор. 100), а „с точки зрения исторической это означает, что волшебная сказка в своих морфологических основах представляет миф“. І далі:

„Морфологические разыскания в этой области следует связать с изучением историческим“ (стор. 100).

Кінцевий IX розділ розвідки присвячено „сказке как целому“ і містить він у собі 5 параграфів. У першому з них (А) автор дає своє визначення казки: „Морфологически сказкой может быть названо всякое развитие от вредительства или недостачи через промежуточные функции к свадьбе или другим функциям, использованным в качестве развязки. Конечными функциями иногда являются награждение, добыча или вообще ликвидация беды, спасение от погони и т. д. Такое развитие названо нами ходом“ (стор. 101). „Одна сказка может иметь несколько ходов“, що йдуть безпосередньо один за одним або переплітаються. Автор розглядає 6 способів сполучення ходів і встановлює ознаки того, коли перед нас скількись ходів, що утворюють одну казку (випадків), і коли перед нас дві казки або більше (стор. 105).

У параграфі В дано зразкову аналізу казки „Гуси-лебеди“ (Аф. № 64), у наслідок чого виходить формула (стор. 165—168). З аналогічними формулами ми зустрічаємось і далі. Не можна не відзначити, що ці формули, які повинні бути за допомічні, коли класифікувати казки — доволі складні і щоб подешифрувати їх потрібні напруження й витрата сил. Отже навряд щоб вони так уже полегшували розроблювати казковий матеріял, як гадає автор книги.

У параграфі С автор, нагадавши про те, що його попередникам не пощастило класифікувати казки за сюжетами, пропонує скористуватися з його висновків, щоб покласифікувати казки за структурними ознаками. Він дає своє визначення чародійній казці (вона є „разсказ, построенный на правильном чередовании приведенных функций в различных видах, при отсутствии некоторых из них для каждого разсказа и при повторении других“, стор. 108), він пропонує замінити термін чародійний якимось инакшим і для чародійної казочки дав визначення: „сказки подчиненные семиперсонажной схеме“, або з погляду історичного, пропонує відродити відкинену тепер назву мітичних казок. На цей пункт треба звернути деяку увагу: не кажучи за те, що Проппові визначення, нехай і „гіпотетичні“, цілком так-би мовити безтілесні й не охоплюють усіх істотних сторін казки, його бажання назвати чародійні казки мітичними може викликати нове непорозуміння: справді, куди ми повинні подіти тоді казки суттю своєю мітичні, тоб-то численні казки про лісовиків, домовиків, водяників і т. п. мітичних істот, що битують у нашому фольклорі? Чи не краще залишити давній термін „чародійні казки“, що до нього Пропп повертається з деякою неохотою. Наш автор каже, що класифікація не раз-у-раз може йти за суто-структурними ознаками (стор. 111). А коли є казки „багатоходові“, доводиться відзначати кожен хід. Хоч правда, це „логически и по существу верно“, тільки-ж аж надто тяжко и незручно, як провадити класифікацію, так і користуватися формулами, що за них мова далі. Схематизація повинна полегшувати класифікацію. Остання-ж повинна мати читке й ясне prin-

cipium divisionis. Цього не можна сказати про класифікацію В. Проппа: його схематизація не полегшує, а обтяжує роботу класифікатора. І коли це так, то напади на акад. Сперанського (стор. 117) безпідставні. Тим-то й параграф Д, що трактує „об отношении частных форм структуры к общему строю“, читається нелегко, і найголовніший його висновок — „о полном единообразии строения волшебных сказок“ (стор. 115), такий „несподіваний“, для автора розглядуваної праці, можна було-б здобути й без його формул. Встановивши схему, що стверджує його тезу про „цілковиту одноманітність“, наш автор має за незайве застерегтися й (на стор. 117 і дд.) виявляє, що „не всюду последовательность функций такова, как показывает итоговая схема. Внимательное рассмотрение схемы покажет некоторые отступления“. Спостерегається звернена послідовність, зміна місця функцій, брак сподіваних функцій. Те саме і в підготовчій частині казок. Це наводить знову на думку: а що було-б, коли-б і тут автор використав не 100 казок Афанасьєва збірника, а потрійну, скажімо, кількість їх з инших збірників? Чи встояла-б його нормальна схема, чи ні? От іще пункт у розглядуваній книзі, де особливо може виявити свій шкідливий вплив на авторові висновки вузький та навмисний підбір матеріялу. Пропп почуває це (стор. 119), покликуючися, з иншого приводу, на те, що треба детально додатково заналізувати на більшому матеріялі. Далі Пропп підносить питання далеко непозбавлене значіння, як розглядати встановлені в нього схеми: „связаны ли разновидности одной функции непременно с соответствующей разновидностью другой функции“. Спостереження над функціями показує, що 1) „есть элементы, которые всегда без всяких исключений связаны соответствующими друг другу разновидностями“; 2) „есть пары, где одна половина может быть связана с несколькими разновидностями своей корреспондирующей половины, но не совсем“ (стор. 120). Та ці встановлені від автора норми, як він сам каже, часом у казці порушується. 3) „Все остальные элементы, а также пары, как таковые, соединимы совершенно свободно, без всякого нарушения логики или художественности“ (стор. 121). Пропп пропонує перевірити висновки експериментально, комбінуючи елементи і таким чином відновити процес складення казки (стор. 122).

Звідси — природньо перейти до питання давно обговорюваного в літературі про усні епічні жанри; чи вільна творчість казкарева чи він творить, комбінуючи готове і таким чином — справжньої творчости немає. В. Пропп дуже правдоподібно розвязує це завдання, і це так само є його заслуга: казкар і звязаний і вільний. Він не вільний, не творить: 1) „в общей последовательности функций“, що ряд їхній розвивається за виведеними у Проппа схемами; 2) „в замене тех элементов, разновидности которых связаны с абсолютной или относительной зависимостью“; 3) „сказочник не свободен в иных случаях в выборе некоторых персонажей со стороны их атрибутов, если требуется определенная функция“; 4) є певна залежність між початковою си-

туацією й дальшими функціями, що її перейти казкар не може (стор. 123). З другого боку — казкар вільний — 1) вибирати функції, що їх він проминає або прикладає; 2) вибирати спосіб здійснювати функцію; 3) вибирати номенклатуру та атрибути дійових осіб; 4) вибирати мовні засоби, що утворюють словесний стиль казки (стор. 124). Усі ці спостереження значно уточнюють загальні міркування про вільну чи невільну творчість казкареву й їх можна чималою мірою перенести й на носіїв иншої великої царини руського епосу — на „сказителей“ билін.

У параграфі Е стисло й коротко розглянено „вопрос о композиции и сюжете, о сюжетах и вариантах“ казки (стор. 125—127). Основна Проппова думка та, що та самісінька композиція може лежати в основі різних сюжетів. Варіянт — це казка, де змінено одну з ланок, які її складають; та скоро змінено двоє й більше елементів — „вопрос из качественного сводится к количественному“, і ми не можемо вже відрізнити варіянт од нового сюжета. Підсумок такий: усенький запас чародійних казок слід, як гадає В. Пропп, розглядати як ланцюг варіянтів. Звичайно, твердження авторове, що „морфологически все данные сказки могут быть выведены из сказок о похищении змеем царевны“, з тої відміни, яку В. Пропп схиляється вважати за основну — є занадто сміливе, що й сам він помічає. Та дальші його думки цінні й нові: ми не маємо тепер усіх одмін казки, бо її почато збирати тоді, коли вона вже почала розкладатися, і ми можемо здогадуватися, що в минулому існували були такі казки, яких тепер немає (стор. 126). Та, завважимо, для цього не варт удаватися до астрономії, що відкриває невидимі зірки: вистарчить згадати ближчу до нас науку — порівняльну граматику. З дальших методологічних міркувань авторових (стор. 126—127) слід визнати за справедливу вимогу вивчати попереду елементи казки, незалежно від їх прикладання в тій чи иншій казці; здебільшого вони виходять з тої чи иншої архаїчної побутової, культурної, релігійної чи инакшої дійсности, що її треба притягати для порівняння. А далі вже „должно следовать генетическое изучение того стержня, на котором строятся все волшебные сказки, изучение нормы и формы метаморфоз“, і вже аж тоді можна заходитися виучувати питання про утворення окремих сюжетів (стор. 127).

Викладаючи авторову думку послідовно й по змозі формулуючи найістотніше його-таки власними словами, ми спинялися часом і робили завваження що-до деяких його думок та збудувань. Тепер дозволимо собі зробити окремо скількись завважень, може й не дуже посутніх.

„Научная литература о сказке не слишком богата“, каже автор (стор. 9); тим більш випадало-б йому докладніш у ній розібратися: відколи вийшла між люди (1911 р.) відома книга С. В. Савченка, з'явилося чимало цінних праць, що з них тільки частину Пропп піддав своїй критиці. Можна додати дещо й до бібліографії (стор. 27): для російського читача не пошкодило-б зазначити брошуру Д. Дмітрієва, „Изслѣдованіе о происхожденіи и распространеніи европейскихъ народныхъ ска-

зокъ". Київ 1907, що являє собою переклад Коскенової передмови й його „Contes populaires de Lorraine" і може „В. Клоустона, Народні казки та вигадки, їх вандрівки та переміни", перекл. А. Кримського, Льв. 1896. Поруч нової популярної статті С. Ф. Ольденбурга у „Восходе" № 4 — корисно було-б одзначити й стару, але не застарілу статтю Буслаєва в „Моихъ досугахъ" (1886), а саме „Перехожіе повѣсти". На стор. 26 наш автор завважує, що історичні розшуки зовнішньо цікавіші ніж морфологічні. Віддаючи кожному своє, ми повинні згадати, що це зовсім різні царини, і інтересом аж ніяк не доводиться вимірювати доцільність та недоцільність праці. Кожна сторона праці над казкою має свій сенс і значіння. До того-ж наприкінці своєї книги В. Пропп сам визнає, що порівняльна й історична праця над казкою доречна. Тим-то трохи виключно-сектантськи бренить Проппове твердження (стор. 26): „пока нет правильной морфологической разработки, не может быть и правильной исторической разработки" казкового матеріялу. Не заперечуючи, що вивчати казку морфологічно узагалі має велику вагу, ми все-ж непевні, щоб таке „правильне" й загальновизнане розроблення було тепер остаточно дано для всіх одмін казок і для всього записаного матеріялу. Багатьма, — навіть припустимо, — усіма головними й істотними сторонами вдалі й слушні Проппові міркування про чародійну казку — це тільки спроба, спроба цінна, але не така, що касує инші способи виучувати казки. Коли-ж визнати „єдинoратівне" значіння нової праці — невже слід відкинути будь-яку думку про історичні студії і або шукати „єдиноправильне" морфологічне розроблення — або чекати, поки його знайдуть инші?

Такі речі легше, звичайно, декретувати, ніж провадити у життя. Істина — як часто воно буває — десь посередині.

Важко погодитися з автором і в тім, що жива мова є конкретне дане, граматика — його абстрактний субстрат (стор. 25). Що граматика є наукова абстракція — це так, але щоб вона була субстратом мови, це дуже скидається на Платонову науку про ідеї — прообрази існого. Ми гадаємо навпаки: для збудування граматики — за субстрат є жива мова. Важко погодитися і з тим, що „без изучения этих отвлеченных основ (субстратів, „лежащих в основе очень многих жизненных явлений") не может быть объяснена ни одна конкретная данность" (стор. 25). Гадається, що науковий позитивізм нашого часу — не може погодитися з такою своєрідною концепцією.

Для мене неясне й твердження авторове, що „изучение сказки должно вестись... строго дедуктивно, т. е. идя от материала к следствию" (стор. 33). Здається, цей шлях, від матеріялу, через часткові спостереження й висновки до висновків загальнішого характеру — звичайно зветься індукцією.

Загальний наш висновок про В. Я. Проппову книгу буде такий. У своїх міркуваннях він виходить з ідей, що їх кинув Ґете, а зокрема, у галузі студій над усною творчістю — О. Веселовський, почасти Бедьє. Він поглибив ці ідеї й дав їм нову цілком самостійну інтерпретацію на основі своєрідного способу виучувати казки, починаючи з їхньої морфології; способу того перед ним ніхто не вживав. Для В. Проппа вчення Веселовського не тільки про мотиви та сюжети, а й узагалі — „представляет собой только общий принцип". Виходячи з нього, через цілком самостійні знахідки в морфологічній аналізі чародійних казок, хоч і за матеріялом доволі обмеженим, — В. Пропп наприкінці праці повертається до ідеї великого російського вченого, що інтуїтивно попередив, може бути, почасти підказав детальну, копітку й не раз-у-раз легку до читання Проппову працю. Безперечна заслуга молодого вченого є його ідея виучування „функцій", що з них складається казка, і низка висновків, які з того випливають, не раз-у-раз, правда, рівноцінних і абсолютно прийнятних, але раз-у-раз значних і нових. Книга, окрім позитивних її досягнень — прокидає думку, а це — по суті ледві чи не головне. Стислий виклад, небалакучість і багата думка — ось так само відмітні особливості Проппової книги.

ВІКТОР ПЕТРОВ.

КУЗЬМА-ДЕМ'ЯН В УКРАЇНСЬКОМУ ФОЛЬКЛОРІ.

В. В. Гіппіус у нарисі „Коваль Кузьма-Дем'ян у фольклорі" [1]) дав цікавий і докладний огляд фольклорних джерел — весільних пісень, казок, легенд, замовлянь, приказок та повір'їв, — де в тому або-ж тому звязку траплялися імена Кузьми та Дем'яна. Взявши за вихідний пункт цю Гіппіусову розвідку, ми через кореспондентів Етнографічної Комісії зібрали чималий фольклорний матеріял, переважно казковий і легендний, що дозволяє нам фіксувати наявність певних даних про Кузьму-Дем'яна, що є на сьогодні в українському фольклорі, та на підставі цього призбираного матеріялу ще раз наново переглянути низку питань, пов'язаних з Кузьмою-Дем'яном [2]).

Перегляд матеріялу, що є в нашому розпорядженні, ми почнемо з студіювання казок та легенд, розбивши ці перекази на кілька груп за окремими редакціями.

Кузьма-Дем'ян — ковалі, брати, безсребреники. „Кузьму-Дем'яна вважають за ковалів" (Київ, І. Задорожний); „К. Д. вони були брати і ковалі" (С. Дорошенко, Зин. о.); „Кузьма та Дем'ян були ковалі. Звали їх безсребляникі через те, що вони були дуже добрі для людей і все для них кували безплатно" (Хоменко, Турів. р., Прил. о.); „Кузьма-Дем'ян були ковалі: тільки вони кували задаром, вони через це і мали свою назву, безсребреники" (П. Чумак, Миронівка, Київщина); „Змалку вони допомагали батькам в його роботі, а коли підросли, стали ковалями. Грошей Кузьма та Дем'ян не любили і все, що заробляли, віддавали бідним людям, а згодом вони стали святими" (Є. Хоменко, Прилуччина); „Кузьма й Дем'ян були кузнеци. То вони кували і ні в кого грошей не брали. За це їх бог полюбив і назвав їх святими Косьма й Дам'ян. От вони приподобалися і названі були святі безсребренники" (Г. Танцюра, Зятківці, Тульчин. окр.) [3]).

Свято Кузьми-Дем'яна є цехове корпоративне свято, що його святкують ковалі, — свято ковалів. „Це маленький празничок, який буває 1-го вересня. Розказують старі люди, що Кузьма-Дем'ян були

---

[1]) Етнографічний Вісник, кн. VIII.

[2]) Висловлюємо щиру подяку т.т., що надіслали нам свої записи про Кузьму-Дем'яна. Прохаємо кожного з т.т. не відмовити, обізнавшися з цією статтею, надіслати додаткові відомості.

[3]) У наведених переказах К.-Д. звичайні „реальні" ковалі, що їх за їхню побожність вшановано ім'ям святих. Ці записи ілюструють „висхідну" методу В. В. Гіппіуса, що на його думку „в основі мітів про ковалів лежало обожування реальних ковалів" (стор. 17, 21, 28). Ми не заперечуємо цієї провідної думки В. В. Гіппіуса, але що-до переказів про К.-Д., то цю думку можна застосувати тільки до певного цикла переказів.

ковалі і раніше цей празник святкували всі ковалі" (Є. Хоменко, Прил. о.); „Цей празник не празнують люди, а тільки ковалі" (с. Високе, Брусил. р., Київ. окр.); „Зараз святкують кузнеці і старі люди" (З. Кукшин, с. Опанасове, Бровар. р., Київ. о.); „Празнують цей день ковалі; колись в цей день коваль змєю ковав" (анонім); „Кузьму й Дем'яна святкують всі ковалі, бо вони теж були ковалями. Дехто їх називає безсребрениками, це через те, що все, що вони заробляли, вони роздавали бідним". (Ф. Бичківський, с. Шпитьки, Київськ. о.); „Кузьма та Дем'ян, вони були кузнеці, найбільш у їх моляться кузнеці". (В. Воловик, Ярослав. р., Глухів. о.). „Ранче у нас кузниці ни кували, та й всі люди празнували". (Г. Андрійкович, Н.-Празс. р., Зин. о.).

Як ковалі, Кузьма-Дем'ян мають прикмети казковости: вони беруть розпечене залізо голіруч, кують великими золотими молотами; іскри, що одскокують од ковадла, обертаються в золото. „Вони були кузниці і коли кували, то брали голими руками і грошей ни брали, а їм плата була та, що одскакували іскри і робилося золотом і то плата була". (М. Палярус, Кремен. о.). „Кузьма й Дем'ян були родні брати: обоє були кузнеці, а за роботу нічого не брали, бо їм плата виливалась в кузні золотом. Їх часто називають безсребрениками". (Ф. Бичківський, с. Н.-Петрівці, Київ. о.). „Це були два побратими, які висвятились у церкві і стали звати себе братами (на це їх бог благословив). Вони були дуже гарні ковалі, кували такими молотами, що ніхто ними не кував — великими, золотими, — до їх люди наймалися аж на 7 місяців, а до простих ковалів тільки на 5 місяців. Кажуть, що в кузні Кузьми-Дем'яна було як у храмі; поробивши трохи, вони молилися, за це вони й заслужили в бога святих". (Є. Хоменко, Прилуч.).

Отже Кузьма-Дем'ян святі брати, ковалі-безсребреники, що їхній день святкують переважно ковалі; вони цехові святі, бо, як пояснено в одному записі, „колись в цей день коваль змєю ковав". Далі ми говоритимемо докладніше про це вірування в коваля, що закував змія. Тут ми відокремимо ту групу переказів, де визначення Кузьми-Дем'яна розвинено в легенду: „Кузьма-Дем'ян орали змієм".

1. „Кузьма-Дем'ян орали зміям, який жалив людей; вони піймали і орали борозну од Дніпра до Чорного моря, а тоді змій напився води і лопнув". (Ф. Іванов, Н.-Миргор. р., Зин. о.). 2. „Кузьма-Дем'ян горав змією; як горав змією, то повів її напувать до річки; вона пила воду цілі сутки і випила пошти всю воду із річки, а потім лопнула". (М. Чабан, Хміляв. р., Зин. о.). 3. „Кузьма та Дем'ян були ковалі і вони орали змією і три дні нею орали і не давали їй ні їсти, ні пить. Тоді, значить, повели її до озера напувать. Вона випила повне озеро води і тоді, значить, лопнула, а з неї полізли гади, мухи, комарі і инша погана тварь". (М. Позинич., Луб. окр.). 4. „Люди про цих святих розказують, що вони були ковалі. Перекази кажуть, що вони впіймали змію, запрягли в плуга і орали нею. Коли ця змія напилась води, то лопнула і з неї повилазили різні гади. Цих святих святкують того, що вони стали переможцями над змієм". (О. Ясько, с. Хомутець, Лубен. окр.). 5. „В нашій місцевості залишився переказ про Кузьму-Дем'яна як про ковалів, котрі скували величезний плуг, в який запрягли змію, котра їла людей. Коли вона орала цим плугом, то залишалася велика борозна, яка ніби-то мається й досі. Дооравши до Дніпра, вона влізла в воду й почала пити. Випила багато води, від чого й лопнула. Тіло її спалено, але остатки борозни залишилися й досі". (С. Худоліївка, Оболонянського р., Лубенської окр., Якименко С. Ф.). 6. „Кузьма й Дем'ян були ковалі і вони скували плуга і запрягли сатану і орали нею довге врем'я, а потом повели до річки, то вона пила поки і лопнула. А рівчак, де вони орали, будто є і доси. Цей рівчак, відповів міні дід, що знаходиця близ города теперишного Красноградa недалеко од річки". (Перещепинський р.,

деревня Лівенцовка, Відюн І. П.). 7. „Кузьма-Дем'ян були ковалями і от раз вони зробили великого дуже лемеша, поймали чорта, запрягли в того лемеша й заходилися орати. Орали вони без повороту, поки доїхали аж до одного моря. Чорт чи змій був дуже гарячий, напивсь і лопнув". (Ів. Паришкура, Лубен. о.). 8. „Кузьма і Дем'ян були ковалями, от і скували вони виликого, привиликого плуга, уловили змія дванацяти-голового (бо вони були страшенно дужі — силачі), зробили для єго шлею, запрягли єго і почали ним орат, і так і орали: де борозна, там річка, де скиба, там вроді насип і так вони дійшли аж до моря, а там узяли змія та й увігнали у море, — і так він там і пропав той змій. І другі запевняють, що це дійсна правда, указуюче на стародавній канаву чи насип. Хтоїзна, що воно, бо воно тягнеця хто зна відкіль і хто зна куди і рівне як струна". (П. Груша, Мошен. р., Черкаськ. о.). 9. „Кузьма та Дем'ян були ковалі. От тоді в те село, де вони жили, літав змій, раз він розгнівавсь та й хотів напасти на Кузьму та Дем'яна, а вони його піймали розпеченими обценьками і орали ним поки зовсім забили". (І. Гребінник, Д.-Петр. о.). 10. „Вони були ковалі і розпикли джигало і впіймали змію". (П. Прокопенко, Шевченк. окр.). 11. „Кузьма-Демнян були кузниці, вони зробили плуга на змея, а змєй хотів Кузьму-Димняна з'їсти, а вони йому розпикли жизло та в горло, та тоді й запрягли його в того плуга й начали орать ним, аж до Дніпра протягли борозну ним, а він напивсь води з Дніпра і лопнув. Кузьма-Димнян, це були такі силачі, що вони його побідили, а то його ніхто не мог побідить. Колись наша стара ходила до Київа і бачила ту борозну". (Г. Андрійкович, Н.-Праз. р., Зин. о.).

У наведеній групі переказів Кузьма-Дем'ян виступають як змієборці, що орють змієм. Цей спосіб перемоги (заковування змія в плуг та оранка) становить характеристичну відмінність кузьмо-дем'янівської легенди супроти всіх инших варіянтів змієборчої легенди. Саме в цій відмінності, що зберегається в усіх редакціях нашої легенди, і полягає той specificum, що відокремлює кузьмо-дем'янівську легенду від аналогічних змієборчих переказів і насамперед, як побачимо далі, від такої популярної змієборчої легенди, як легенда про Юрія Хороброго.

Наведену групу переказів про Кузьму-Дем'яна можна вважати за коротшу версію, що поруч неї існує повніша редакція легенди, що докладно змальовує як змій жере людей, як черга доходить до Кузьми-Дем'яна, як вони ховаються в кузні, як змій пролизує залізні двері і тоді Кузьма-Дем'ян хапають його за язика разпеченими обценьками, запрягають в плуга та й орють.

1. „В одному місті, де жили Кузьма й Дем'ян, завелась страшна змія, що людей їла. От Кузьма й Дем'ян, як були найкращими ковалями, задумали погубити цю змію і почали на неї робити великого плуга. Змія, як тільки взнала, що вони її хочуть погубити — хтіла їх зразу з'їсти, але Кузьма й Дем'ян побачили її зараня і зачинилися в кузні. Змія підійшла до кузні, лезнула раз залізні двері, другий раз, а за третій раз пролизала двері, і тоді Кузьма схватив язика гарячими щипцями, а Дем'ян вибіг і закував її в приготовлений плуг. І почали змією орати. Від Житомира до Київа Кузьма за плугом ходив, а Дем'ян змію водив. Після того — змія вже не їла людей, а Кузьму й Дем'яна прозвали не тільки безсребниками, а і спасителями від страшної змії". (Ф. Бичківський, Київ. о.). 2. „Жили колись на світі Кузьма та Дем'ян. Були вони вже люди старі. А в той час да ходив по світу такий змій, що їв старих людей. От приходить черга до Кузьми-Дем'яна. Хоч і старі були вони, але вмирать не хотілось і вони намірились боротись з змієм. Були вони ковалями і скували такі щіпці, що ними,

коли прийшов до них змій, ухватили його за язик, запрягли в плуга і ну ним орать, поки аж мило на ньому впало, після того підвели змія до річки і він із жажди так напивсь води, що аж лопнув. А як лопнув, то з кусків його тіла поробились маленькі гадюки, що й тепер живуть на світі, а Кузьма з Дем'яном таким чином спасли рід людський, тому то їх тепер і святкують". (Є. Хоменко, с. Калинівка, Варвинськ. р. Прилуц. окр.). 3. „В одній країні (напевне в Росії) жила велика й зла змія. Ця змія безпощадно пожирала людей, не минаючи нікого: ні старого, ні малого. Там, де вона з'являлась, люди гинули як трава під ногами скоту і як просо на сонці. В цій країні жили ковалі — Кузьма й Дем'ян, святі безсребряники. До їх уже також доходила черга страшної смерти. Змія з своїм громовим шипінням, з зеленими, страшно чаруючими очима, насувала на їхню кузню поласувати їхнім м'ясом. Але вони зачинили залізні двері кузні й таке їй сказали: „Коли ти своїми кріпкими зубами прокусиш двері, то одержиш порося, жарену курицю в додаток до нас". Не за довгий час вона прогризла двері, але замість того, що обіцяли, Кузьма й Дем'ян схопили язик змії в дуже гарячі кліща. Кузьма й Дем'ян, вхопивши до червоного розжареними кліщами змію, запрягли її в плуга і об'їхали нею, вертаючи борозну плугом, усю країну кругом. Нарешті доїхали до моря. На свойому шляху, де змія не натрапляла на річку, вщент випивала її, але не могла завдовольнити своєї жажди. І, нарешті, коли долізла запряжена в плуга до моря, то з такою жаждою припала до води, що не через довгий час від перепою лопнула. І коли з нею таке скоїлось, то з черева її полізли в воду риби, полетіли птахи, по землі полізли гади". (Є. Хоменко, Прилуччина). 4. „Кузьма й Дем'ян були брати. Вони були гарні ковалі. В тому селі, де жили Кузьма та Дем'ян, посилився змій, який кожин день пожирав одну душу в селі. Їв він по черзі. І от коли дійшла черга до Кузьми й Дем'яна, то одному з них треба було вмирати на поживу змієві. Вони вирішили запертись у кузні, коли прийде змій. Так і зробили. Заперлись у кузні залізними дверми. Коли прийшов змій і почав їх викликати, то вони почали казати: „як пролижиш двері і встромиш язик, то ми тоді і сядим на язик". Змій почав лизати двері. А тимчасом Кузьма й Дем'ян розжарили кліщі і, коли змій просунув язик, вони схватили за язик і держали, поки запрягли в плуга, тоді посідали і оборали світ, і після змій лопнув. Ця борозна проходить повз Київ між Перятинським уїздом і Золотоніським. Цей дід, що розповідав про Кузьму-Дем'яна, казав, що й бачив цю борозну, яка ніколи й не зароста". (І. Побіда, Лубен. о.). 5. „Кузьма та Дем'ян були ковалі і силачі. Святкують їх через те, що як ще це було дуже давно і змій їв людей та прийшла уже черга й до їх, то вони як почули, що вже до їх приходить черга, то вони скували плуга і залізну шлию і ждали вже змія. Як прийшов змій, то вони кажуть: „Підожди". В цей час вони розпикли великі клещі. Коли змій роззявив рота, то Дем'ян ухватив його клещами за язик, потім Кузьма в мить накинув на змія шлею і скоро заставив плуга й поїхали. На дорозі змій одпрошувався у Кузьми-Дем'яна, щоб напиться води, але вони йому не давали і доорали аж до Чорного моря, а там дали йому води, і він пив воду з Чорного моря поки і лопнув". (П. Чумак, Миронівка, Шевч. о.). 6. „К. і Д. були ковалі. В кузні були залізні двери. Раз прийшов змій і хотів їх з'їсти. А вони кажуть: „Як просунеш язик через залізні двери, то ми самі сядемо тобі на язик і ти нас з'їси". Змій погодився. І як тільки просунув язик, вони його клещами ухопили, запрягли в плуг і вони переорали всю землю. На Україні ще десь і тепер є цей вал". (А. Фрайман, Коростишів, Волинь). 7. „Кузьма і Дем'ян були ковалями у одному городі. Коли виходила з моря змія, щоб їсти людей, то люди не могли спастися і змія всіх людей поїла і хотіла їх поїсти, а вони зробили великого плуга і в кузні зачинилися. Коли змія прийшла до Кузьми і Дем'яна і каже: „Кузьма і Дем'ян одчиніть", а вони й кажуть: „Лижи двері", — вона й почала лизати двері, як пролизала двері, один з їх взяв кліщі та за язик змію і держе її, а другий взяв плуг, витяг на двір і взяв цепа і шлию. Запрягли в той вели-

чезний плуг та як пустили її, то вона як орнула тим плугом, то орала столітні дуби, поки прибігла до моря, а тоді почала пить воду, пила, пила та й лопнула. За те й празнують Кузьми Дем'яна, що вони спасли людей від гибелі". (Г. Лініков, Компан. р., Зин. о.). 8. „Кузьма-Димян були ковалі. І от коли змія їла людей, то уже черга прийшла і до їх. Вони викопали землянку, зробили залізні двері і думали, що вона до них не добереться. Але змія ждала їх, ждала тай пішла сама до них. Побачивши вона залізні двері, стала їх лизати, щоби пролизати діру та влізти туди. Почувши Кузьма-Димян, що пролиже двері, викували сильно величезний плуг, що можливо 24 пари коней лише потягло. Та зробили хомут залізний і всю шлию. Іще зробили сильно довгі щібці. Коли змійовина пролизала двері, то простягла язика, щоб дали їсти. Але вони розпикли кліщі і втягли за язик у кузню у їхню. Там вони її якось запрягли і почали горати од Київа до Одеси. Але, коли вони догорали нею до Чорного моря, вона обпилася води і до того вибилася з сил і здохла. І от так спасли вони людей православних християн від змійовини". (О. Розенберг, Ямпіль, Первом. о.). 9. „Як пояснюють старі люде про Куз.-Дем., то як будто їхнє життя провадилося у районі Переяслава. Вони були бідні і занімалися ковальською роботою, а також були блезниці; гроші, які вони заробляли, при собі не держали і роздавали біднішим людям, — через це їх назвали безсребреники. Вони дуже помагали людям в час набіглої хвороби своїми шептаньнями. А також узнавали людські думки та де що приськазували наперед як на рік; вони казали, що буде літать змій і їстеме грішних людей і що їм удасьця його піймати і вони казали, що хто нас не буде слухать, того змій буде приемжувати. Начав змій налітать і людей хватать, довго той змій людей нищив, а доти доки не добравсь до кузні, в які проживали Кузма та Демян, кузня ця була дуже добра — камінна, а двері були желізні. Добравшися до дверей, стала людською мовою балакати, постукала тай каже: „Виходти, будимо силами мірятися". Вони кажуть: „як зумієш двері одиперти, то тоді поміряємося". Вона мурдувалася, мурдувалася, не одепре, стала двері язиком лезати й лезала, поки не пролезала дірку, тоді Демян, підкравшися, хватив кліщами за язик, а Кузьма живо зробив плуга, в який запрягли змію й почали орати і проорали до моря (до Дніпра), де дали її води і вона пила, поки й лопнула. Кажуть що й тепер є коло Переяслава велики канави — вал чі тобто". (З розмови діда Шостка М. Хв.). (Ф. Легуш, Лубен. о.). 10. „Кажуть старі люди за їх, що вони, коли кували у Київі, то тоді ходив по землі змій і пожирав людей і поїв у Київі усіх людей. От прийшов раз і до Кузьми-Димьяна, що їх буди змій пожирать, то вони у своїй кузні зробили чугунні двері в виршок товщини, тоді, коли змій прийшов їх їсти, то вони сказали змієві „як пролижиш чугунні двері, тоді нас поїси". От змій як лизнув, так за два рази і пролизав двері. Вони тоді кажуть: „Підожди, ми шось зробим, тоді будиш ще двері лизать". Тоді скоренько нагріли до красна клещі і кажуть: „Лижи", він як лизне, а вони ёго клещами за язик; тоді зробили на єго жилізну збрую і зробили доброго плуга і начали Кузьма і Димьян орать змієм от Київа і до моря і орали поки змій вморився і доорали до моря та змій уморився і схотів пить і став з моря пить воду і пив до тих пор поки він лопнув, з тих пор на світі змія ни стало". (Кременчуцька окр., Глинський р., Хутір Мало-Березівка, Войтенко В.). 11. „Коли народивсь змій „людоїд", то цей змій нічого не їв крім людей. Цей змій їв людей вночі і в чергу; ото і приходить черга до Кузьми й Дем'яна. Перед тією ніччю, як має прийти до них змій, то вони і почали радитись, щоб щось таке зробить чудесне — однаково вмірать. Вони зробили плужка і поставили в кузьні. Коли вночі приходить змій і каже їм „оченяйте", вони не оченяють. То змій лизнув раз язиком, половини дверей нема, то він другий раз, то дверей і зовсім нема. А Кузьма на той час держав у горнищах кліща; коли увійшов змій, то Кузьма клічами за язик, то змій почав рватись. Кузьма кричить на Дем'яна „давай плужка", тоді вони причипили плуга до кліщ, а кліщами за язик, тоді змій потягнув до моря, щоб погасить кліщи і плуг за собою. Коли вони йшли, то нагорнули вал, який тягнеться від

Дніпра і до Користеня, -- виходить звітси висновок, що Кузьма й Дем'ян спасли людей від смерті". (С. Водотки, Брусилів. р., Київщина, Кияниченко М.). 12. „Колись не дуже давно велика змія ходила і це ни далеко під Київом. Вона каждий день ходила, з кожної хати брала одну душу на їжу собі, довго їла людей. Жило собі в тому селі два ковалі Кузьма та Демян; прийшла черга до Кузьми та Дем'яна одного з них зїсти з'мії. Кузьма та Дем'ян довго плакали, що в їх нема кого оддать змії, а котромусь прийдеться вмерти. Зробили залізні двері, сіли за ними та й сидять, приходить змія та й каже „виходить один". А Кузьма каже „візьми сама"; змія лизнула тричі й залізні двері так і пропали, тоді Кузьма Дем'ян крикнув — „я сам сяду на язик", а потом розпік щіпці та за язик змію. Взяли змію, запрягли, зробили сильний плуг, прив'язали до неї і пішла орать. І коло Київа таку канаву проорали, що й досі є великий, привеликий рів. Змія дуже схотіла води, просила, щоб напитись води в Дніпрі, вони пустили, вона пила, пила, а потом обпилась і пропадаючи промовила: „Я пропала, але найдуться такі, що вас будут їсти". Кузьма-Демян здохлу змію взяли та спалили, щоб з неї нічого не вийшло. Попіл із змії розлитівсь і вийшли із цього воші, що їдять чоловіка, всі хрущі, кузки, чиряки, гадюки і всі насікомі, що тепер їдять і живуть на землі". (Златопіль, Шевчен. окр., Коваленко В.). 13. „Кузьми-Дем'яна святкують 1-го листопаду (по старому). Їх переважно святкують ковалі. Кузьма й Дем'ян вели боротьбу з змієм. Змій був сильний й їм довелося тікати від його. Заперлися вони в себе в кузні, де були товсті залізні двері. Змій лютувався. Кузьма й Дем'ян, почуваючи небезпеку, обізвалися до змія. Говорять: „Коли пролижеш двері язиком, то віддамо" (невідомо що). Змій згодився. Лизав довго. Нарешті пролизав і в дірку просунув язика, на який повинні положити те, що обіцяли Кузьма й Дем'ян. Але вони не положили, а схопили великими щипцями його за язик. Змій не міг звільнитися. Потім один з них вискочив з кузні з молотом і почав бити змія, аж доки він зовсім знемігся. Тоді його запрягли у великий плуг й проорали рівну борозну аж від Чернігівської губ. та прямо до Дніпра. Як доорали до Дніпра, змій дуже втомився й хотів пити, його допустили до озерця, з якого він і випив усю воду та тут же і лопнув. З черева його полізла всяка нечисть. (Борозну цю бачив сам оповідач у Каратулі за Татальню по цей бік Переяслава). Говорять, що то не борозна, а гряниця". (С. Майорщина, Прилуцьк. окр., Є. Хоменко). 14. „Одного разу Кузьма і Дем'ян ішли лісом, коли бачать з кущів вилазить страшенна пристрашенна змія та так на них пащу і розкрила, от-от укусить. Кузьма-Дем'ян стали тікать. Не довго вони пробігли, як перед ними, наче бог з неба кинув, з'явилась кузня. Вони туди скоріше вскочили, а двері закрили. Сидять і слухають. Коли що-ж: змія, чують, двері пролизує. Кузьма та Дем'ян розпалили вогонь, поклали туди заліза, розпекли горно і поки та змія пролизала двері, в них вже все було готове. Тільки змія в кузню, а вони їй ту залізяку в пащу та так і спекли її, а сами після того стали ковалі. Люде за те, що вони не любили грошей, назвали їх безсребрениками". (Прилука, Є. Хоменко). 15. „Кузьма та Димян їх було два багатирі ковалі й кували плуга 40 год, тоді кліщі гріли двацять суток й дратували змія в скалі. Той змій почав гнатись за ними, за Кузьмою і Димяном, вони втікли й заперлись в кузні. Димян каже змійові: „Пролижи в дверях дірку, тоді я посадю тобі на язика Кузму". Димян був богатирь, а Кузьма був помічник. Той змій в дверях пролизав дірку, а кліщі двацять суток грілись, підготовлялись змія впіймати за язика. Кузьма та Дим'ян впіймали змія за язик й запрягли його в плуга й проорали в Київі величезну борозну, що й зараз та борозна є. Той змій орав, протяг той плуг, которого кували сорок років Кузьма й Димян і тим змійом доорали до Дніпра й змій напився води й лопнув. Туди ходили наші старі люди дивиця на борузну й на змія". (Бойко І. Д. Зинов'ївськ. окр. Рівенськ. р., д. Михайлівка). 16. „Колись дуже давно коло Київа в скалі жила величезна змія, вона була з трома головами й червоними

крилами, оброщана лускою, як на рибі, тілько великою, на спині гаки, на хвост й на колінях пазурі такі, як і на лапах, на шиї дороге намисто. Й така страшна, що хто тілько здалека єї побачить, то перелякається на смерть. А вона, капосна, було висунеться з печері на шлях та й лежить, а тілько хто покажиться на шлях, вона розявить рота й як дехне в себе, так і втягне людину в себе та й ковтне. Казали, що було, як жене хто товараки, то вона, псявіра, втягне й людину й товараки повтягає, така ненажерлива була, багато людей виїла. Бачать люди, що виїсть усіх людей, і порадились вони, що краще висилать почерзі по одній душі кожний день до печери, вона ковтне ту людину та й буде сидіть до другого дня, бо виїсть усе село. Лазила та змія дуже помалу; казали, що було як лізе, то наче хата з усіма хлівами сунеться, тому вона полінується лізти шукать людей і менше буде з'їдать, а там може який лицар знайдеться та заб'є, чи господь змилується над людьми. Так вони й зробили, стали висилать щоранку по людині, а воно, бідне, стане коло печері тай молиться богу, поки змія вилізе з печері. В той час коло Київа над Дніпром жили два святих Кузьма і Демян, вони були ковалі, на них казали безсеребреники, бо вони від людей за роботу грошей не брали. Отже ці святі ковалі почули, що є така змія й що вже люди сами йдуть, щоб їла їх і нікого й нічого не боїться, бо дуже велика й дужа. Порадилися вони, щоб її знищити, а людей спасти. Поставили вони, недалечко зміїної печері, кузню в скалі, й причипили троє товстелезних дверей, такі важкі як добрих три дуби. Потім заходилися, зробили залізного плуга, а тоді ще ніде не було плугів, вони перші його видумали. Як усе було готове, святі ковалі сказали людям, щоб не приходили більше до печері, а сами розпекли добре опценьки й засіли в кузні. Змія чекала, чекала, а до неї більше не йдуть і, як захотіла добре їсти, висунулася з печери та й почула, що людей чуть. Прилізла до кузні та як лизнула язиком, так і пролизала одні двері, як лизнула ще раз, пролизала другі двері, лизнула третій раз, пролизала треті двері, так і показала язика в кузні. Кузьма мерщій гарячими опценьками, такими, що аж червоні, хоп за язик і як здушив її, а був дуженький на силу, то вона аж зверетенилася, що гори затряслися, а Кузьма держить за язик опценьками. Двері, звичайно, одірвалися від кузні й висять на язиці в змії, але вона нічого не може зробити. Може вона-б і втягла Кузьму, коли-ж двері перебаранчають. Кузьма каже до Демяна: „Бери мерщій та чіпляй до змії ланцугом плуга". Демян причипив і став за плугом, а Кузьма веде за язик і оруть тею змією, оборують Київ і такі великі скиби повернули завбільшки, як церква. Обійшли вони чимало й хотіли кругом Київа оборать, але трохи не доорали, бо змія втомилася й як тілько доорали до Дніпра, вона не витримала й крунула прямо до берега й як припалася до води, то так пила, що аж ревло. Демян був дуже голосний і став на камені й гукав, щоб з човнами тікали, бо втягне змія. А вона, нечиста сило, як припалася, то так без міри пила, що обпилася тай лопнула. А як возлопонула, то аж Дніпро закипіло й воли ті, що орали, порозсовались, а з неї, бий його сила господня, вилізло стілько гадюк, ящурок, госельні, жаб, борозняків і всього, що є найгидчого, аж страшно було дивиться. Після того почали люди жить вільно, змії не боялися, а тілько оте все, що з неї розлізлося, шкодило людям. Бог побачив, що таке лихо, взяв визбирав всеньку нечисть у мішок, зав'язав тай дав Данилові й сказав: „На, знеси оцього мішка на край світа і кинь у бездну, тілько не девись, що в цьому мішку є, а так стань на краю світа тай кинь з мішком". Взяв Данило мішка та й поніс. Ніс він, тай ніс і доніс аж до самісенького краю світа й що було-б йому кинуть, — ні, таке скортіло подивиться, що в мішку є. Став, подумав, що його робить: „бог заборонив дивиться, але я-ж його ніс таку далечинь і щоб оце я й не знав, що ніс; ні не буду я Данилом, коли не побачу, що в цьому мішку, подивлюся хоч одним оком". Тілько що розвязав мішка й хотів подивиться, а воно як сипнуло йому межи очи, мало його не пхнуло й розлізлося. Знов нічого він не міг зробити. Прийшов до бога, а бог і питає: „А що заніс"? „Заніс", каже Данило. „А висипав у бездну"? „Ні, не

висипав, бо так мені було цікаво, що то я ніс, і хотів подивиться, а воно, як пужнуло з мішка раптово та й розлізлося, я не міг його спинить". Бог розгнівався, нахмурився, а потім і каже Данилові: „Ну так іди-ж ти тай збирай доки світа й сонця, щоб до страшного суду чисто визбирав". А Данило, як стояв перед богом у білій сорочці, у чорних штанах, у червоних чоботях, так і зробився чорногузом і ходить до цього часу та визбирує гадюки, жаби та ящурки. Старі люди його часто називають Данилом, а діти, коли пасуть і надибають чорногуза, що ходить по болоті й шукає жаб, тай дражняться з нього, постають рядом і кричать: „Данило, Чорногуз, витяг жабу та й загруз". І так сердешний Данило ніяк не може виловить всеї нечисти, що з теї змії пішло, хоч як ловив. А вали ті, що Кузьма й Демян змією оборували Київ, і досі є; на них і тепер кажуть „Зміїні вали", тілько вони вже не такі високі, як були, бо коли змія лопнула, то земля зворушилась й ті глибочезні рови позасовувалися". (Записала від селянина села Попівки, Звиногор. р. Сергія Марченка, С. М. Терещенко).

Наведені перекази пропонують нам характеристику Кузьми-Дем'яна як змієборців. На перший погляд легенда про змієборство Кузьми-Дем'яна суцільна й однотипна та при загальній подібності переказів ми дозволимо надати значіння редакційним відмінам окремих легендних „изводов". У легенді про Кузьму-Дем'яна є низка прошарувань чи, сказати, редакцій, де кожна з редакцій має инше походження, инший сенс та иншу тенденцію. При деякій схематичній тотожності зовнішньої ситуації (боротьба з змієм) в різних випадках ми маємо цілком відмінні редакції легенди [1]).

Од наведеної редакції переказів, де фігурують змій та герой-переможець, ми відокремимо ту, де фігурують: змій, герой-переможець та дівчина (там, і там ті самі деталі і ті самі мотиви). Мотив замикання в кузні, пролизування змієм дверей, оранки — цей specificum кузьмо-дем'янівської легенди зберегається в обох редакціях, але, не зважаючи на цю тотожність обох редакцій, вони, як ми покажемо далі, відмінні і кожна з цих редакцій має свій незалежний один від одного змисловий зміст.

1. „Старі люди кажуть, що тому святкують Кузьму й Дем'яна, що як ще колись було мало людей, то в одному селі, в болоті, завівся такий звір, що їв людей. От одного дня в кузні кував Кузьма й Дим'ян. Дивлят(ь)ця, — біжить одна дівка селом, за нею гнався той звір, — вона й втікла в кузню. Ті зачинили д(в)ері й з середини защипнули. Двері були дубові, жилізом оковані. От той звір і почав лизать ті двері, пролизала дірку. Тоді Кузьма взяв щипцями звіра за язик й давай водити по силу, показувати, що-то який він впіймав звіра. Тоді звіра вивили в поли, вбили, наклали костер дров, поклали туди звіра й з а п а л и л и. Отакий-то Кузьма та Дим'ян, що звільниле народ од муки. Тому й святкують Кузьму й Дем'яна". (С. Довжик, Чупахівського р., Сумської окр. Лук'яненко В. Ю.). 2. „Кузьма-Дем'ян були брати й ковалі, коли змій брав людей на пожереніє. Тоді була у царя дочка, ту дочку треба було давати змієві, а до того змія треба іти самому,

[1]) А. В. Ристенко („Легенда о св. Георгіи и драконѣ въ визант. и славянорус. литературахъ". Одесса 1909), між иншим, висловлюється, що „Ѳедоръ Тиронъ и Ѳедоръ Стратилатъ не такіе же змѣеборцы, какъ св. Георгій" (ст. 414). На жаль, обмежившись найбільше текстуальними студіями, Ристенко не дав ширших аналіз, що відзначили-б принципову відмінність окремих циклів змієборчих переказів що-до їхнього початкового сенсу та походження.

а дочка царева була красіва, і їй треба було іти коло тої кузні, де кували Кузьма й Дем'ян. Коли вона ішла, вони питають: „Куди ти ідеш"? А вона каже: „До змія на пожереніє". А вони кажуть: „Іди краще, заховайсь у нас у кузні, а ми його спіймаємо". Бачать, летить змій; вони його й питають: „Куди ти литиш?" — „За царевою дочкою". — „Ну, не лити, ми її заховали". А у їх були у кузні двері. Вони кажуть: „Пролижи двері". Він лизнув і пробив дірку, а Кузьма його розпеченими кліщами за язика. Його зловили й задушили". (С. Рівне, Зінов'ївської окр. Шмаков Д. Д.). 3. „В нас святкують Кузьми-Дем'яна 1-го листопада старого стилю. Діялось це на Прилуччині, південно-західня місцевість, давнимдавно жили люди, в яких був князь. До цього князя ходила змія, щоб їй кожин день давали в жертву людину, якій випав смертельний жереб. Одного разу випав жереб князевій донці і через те вона, доки змія прибуде за нею, ходила скрізь і голосила. Ходячи так, вона наткнулась на кузню, що стояла коло ставка, це була кузня двох братів кузниців Кузьми й Дем'яна. Вони зацікавились цією дівчиною й почали розпитувати її. Вона розповіла їм усе; вони тоді забрали до себе в кузню, а залізні двері взяли на замок. Над вечір підлізла до їх змія, вона така була, що свою жертву знайде й під землею, тай каже: „Випустіть мені князеву дочку". А вони їй: „Як пролижеш язиком ці двері, так ми тобі на язик її посадим". Вона лизала, поки пролизала, а потім, як простромила туди в дірку язик, так вони тоді здоровими щіпцями за язик та тоді запрягли в плуг, тай почали орать. Казав цей розповідач, що ще його батько бачив ті борозни. Потім вони щось довго нею орали, поки вона не притягла їх до річки, як припалася вона до води в озері і пила доти, поки не лопнула, а відтоді там утворилась річка. Вони стали через те святими, що визволили хрестіянські душі від діявола. За їх тепер моляться, як за охранників скоту". (с. Іванківці, Прилуцька окр., Є. Хоменко). 4. „Кузьми-Дем'яна у нас святкують 1-го жовтня по ст. ст.; святкують більше всего баби як перше число, але і то не всі, а подруге, що вони нібиб-то замучили змія. Про це єсть казка, що ходи помеж людями і досі. Що колись був давно такій змій, що їв людей; кожного дня єму треба було давать одну людину, так і давали; а, коли прийшла черга до царя, щоб він одав свою 3-х літню дівчину, то цар сховав її у своїй кузні, де працювали робітники Кузьма-Демян. Коли змій прийшов до кузні, хотів ухватить цареву дитину, то Кузьма-Демян одноразово ухватили єго гарячими кліщами за язик, і заставили єго покорится, і зробили єму такого великого плуга і причипили єму ззаду і пустили. То він нібиб-то тим плугом проорав велику борозну або вал від м. Київа до Чорного моря, і дорогою випускав із рота слину, що і тепер та слина літає в повітрі восени. Той слід, що змій проорав, єсть і зараз від Київа через Білоцерківщину (Шевченківщину); найбільші сліди в с. Комарівці Шевченк. окр., здоровий вал сажнів три єсть і зараз. Ті люди, що мають оселю на тім валу, так і називають змієва дорога, або змієвий вал, що нею користувались давніше чумаки і козаки. Як ще не було шляхів, то цю борозну вважали за найкоротший шлях від Київа до Чорного моря". (С. Стеблів, Шевченківської окр. Масюк Д.). 5. „Кузьма й Дем'ян вони були брати. І коли змій брав з людей собі на пожаренія. І коли він брав, то з одної хати припадало, що і 3 душі бере, а з останніх і не одної. Тоді поставили, щоб із кожної хати 1 душа ішла і от припало царевій доці іти. А цар тоді і каже: Хто знищить змія, за того отдам свою дочку і своє хазяйство [1]). Кузьма й Дем'ян вони були ковалі і силачі.

---

[1]) Звичайно казковий герой, перемігши змія й визволивши від змія дівчину, одружується з нею. Структурна логіка легендного сюжету, де як герої діють християнські святі, повинна була усунути цей мотив одружіння. Герой не одружується в переказах про Кузьму-Дем'яна так само, як і в легенді про Юрія. Пор. инший погляд А. В. Ристенка („Легенда о св. Георгіи и драконѣ въ визант. и слв.-р. л-хъ. Од. 1909, стор. 156). В. Г. Тан-Богораз (Христ. в свете этнографии, 1928) пише: „Христианство использовало

І коли ішла та дочка царева до змія, а вони і питають: „Куди це ти йдеш“? А вона й каже: „До змія“, вони її кажуть: „Зайди у кузню“. Тільки вона зайшла, коли летить змій, а в його й питають: „За кім це ти йдеш“? Він і каже: „За царевою дочкою“; вони йому кажуть, що вона осісьо. „Як ти-ж змій, то пролижи-ж оці двері, тоді ми тобі отдамо“; а їх у кузні двері були залізні. Вони приготовили для його плуга і шлею, коли змій як лизне, 1 раз не пролизав; як лизне 2 рази і пролизав і витрищів язика. Кузьма тоді його гарячими клещами за язика, а Дем'ян накинув шлею і запрягли його в плуга. Тоді Кузьма веде змія за язика, а Дем'ян плуга держить і, як провели борозну, змій як схотів пить, то як допався до води і пів моря випив і лопнув і через те і святкують це день“. (Дорошенко С., с. Рівне, Зінов. окр.). 6. „Це були два брати ковалі, в ту пору, як вони жели, у їхньому городі була велика змія, котра каждий ден пожирала по одній молодій людині, і от дійшла черга до старшого по їх городу царя чі щоб то, аби і він віддав свою дочку красавицю на пожераніє... і от він об'явив, що хто спасе його дочку, то тому буде велика нагорода, то ці брати ковалі згодились її побідити. От вони забрали дочку до себе в кузню, кузня в ніх була камина, двері желізні, у дверіх зробили вони віконце, і кують собі желізний хомут і инше приладдя, щоб можна було нею орати і от вона приходе до кузні, змія ця, а у них ще не готове приладья, то вони їй показали з кузні дочку ту і кажуть, щоб вона лизала поки що двері, а тоді віддамо дочку, і скінчевше приладдя, вони стали показувать красавицю і дразнить змію, вона розлютовалась і голова її не влізла в двері, то вона посунула свій язик в дірічку, а тут цого треба було. Хлопці схватили її гарячими кліщами за язик і наділи на неї желізний хомут, зануздали і запрягли в плуг, і переорювали скрізь землю. Доорали до моря, привели її води напиця, і вона з жажди напилас і лопнула і полізли з неї всі гади, жаби і розлізлос по всему світу. Кузму і Демяна за таку хитру видумку посчитали святими, бо це тілко було дано від Бога таки хитроє“. (Півторацький, п. Сенча, Лубен. окр.). 7. „Кузьма та Димнян були вони кузниці, вони зробили плуга великого. Якось цей плуг поламався. Якось одного разу ішла цариця купатися і з нею їхав козак. Вона вийшла купатися з очирету, коли це з очирету вилітає змій. Змій хотів з'їсти царицю, але козак уфатив та повіз до Кузьми та Димняна в кузню, в кузні були жилізні двері. Вони защипнулис у кузні. Коли литит змій. Як прилитів змій, то він каже: „Дайте міні царицю, я її з'їм“. Кузьма каже: „Як пролижиш двері, тоді одамо“. Змій зачав двері лизати, а Кузьма-Димнян зачали робити клещі. Вони зробили клещі, коли дивляться вже змій пролизав двері. Кузьма каже: „Стромляй язик, я тобі її посадю на язик“. Тільки змій всунув язика, а Димнян взяв клещі і каже: „Ну, я буду сажати“. Димнян узяв кліщами за язик. А Кузьма вийшов, узяв у хаті солоних коржів і зачали давати змієві. Поки змій наївся коржів, а Кузьма та Димнян скували великий плуг. Тоді Кузьма пішов ще, набрав коржиків, дав змієві, змій поїв, поки вони запрягли. Як запрягли змія, то зачали ним орати, низвісно, де вони начали орати, а кінчили за Червоноградом і вони проложили таку велику канаву. Як дійшли вони до річки Орчика, так та змія як зачала пити і од води лопнула. Через те їх празнують, що вони спасли царицю“ (с. Варварівка, Карлівського р. на Полтавщині. Гонтар І. А.).

для своих целей легенду о драконе и спасителе; стилизация легенды, однако, не была доведена до конца. Дракон и девица остались в полной неприкосновенности, только драконоборец был перелицован и перестилизован по-христиански. Поэтому христианская версия легенды имеет характер странный и нескладный. Георгий, убивший дракона, вместо того, чтобы приласкать спасенную девицу, начинает читать ей мораль о христианстве. Он требует, чтоб спасенные жители крестились во христа. От брака Георгий отказывается. Благородный царь, отец девицы, строит потом церковь во имя Георгия Благословенного. Таким образом церковь во имя святого построена при жизни святого... ...Старинная легенда о змее истребителе стала обыденной серой христианской агиткой“· стор. 114).

Кузьмо-дем'янівська легенда в цій останній редакції, де фігурують змій, герой-переможець та дівчина, належить до легенд, так-би мовити „юріївської формули". В цій редакції наша легенда мало не цілком збігається з легендою про Юрія Хороброго [1]).

Скористуємось з тих таблиць, що їх наводить Ристенко для своїх текстологічних студій над Юріївською легендою. Він пропонує таку сюжетну схему Юріївської легенди: вступ; місце дії; згадка про місто; згадка про нещастя, що сталося в місті; згадка про змія в ставу („близъ же града того озеро бѣ превелико", „ἔστι λίμνη, ὥσπερ θάλασσα", „maris instar stagnum erat", „бысть оубо змиї великъ во езере там"); скорбота й сум („людей града того изьядаша" „и бяша скорбь велика и плачь неоутѣшимь во градѣ томъ"); народня нарада й пропозиція давати що-дня по одній людині; офіри змієві; жереб — черга царева; пропозиція викупу; одсилання дівчини; зустріч Юрія з дівчиною, розмова з нею; оповідання дівчини; вихід змія з води; „драконъ на привязи", змій приведений в місто, вбивство змія [2]).

В „чуді св. Юрія за грецьким рукописом" (амвросіянським) читаємо: „Близъ того города находилось озеро, имѣющее много воды, а въ томъ озерѣ завелся злой драконъ, и каждый день, выходя, драконъ пожиралъ людей". Наша легенда повторює достотно: „В одному селі в болоті завівся такий звір, що їв людей". Епізод з нарадою, що згадується в книжній версії, коли вирішують давати змієві що-дня по людині, повторюється в деяких записах нашої легенди Дорошенка, Терещенкової та инших. Дальша сюжетна схема тотожня в обох легендах: черга, що припадає на цареву дочку [3]), необхідність іти самій до змія („до того змія треба іти самому" Д. Шмаков), зустріч коло става з Юрієм — в цій частині наша легенда цілком збігається з Юріївською. Зустрівшись з дівчиною, Юрій питає дівчину: хто вона, звідкіля, чого вона плаче й чого прийшла. „Георгій первый обращается къ царевнѣ: καὶ λέγει αὐτὴν ὁ

[1]) В. Г. Тан-Богораз зазначає: „Особое место в христианском фольклоре занимает легенда о девице, преданной на съедение чудовищу и которую спасает юноша — воин - полубог. Эта легенда широко распространена во множестве вариантов во всей Евразии, начиная от Ирландии и кончая Китаем и Японией, также в северо-восточной Африке, примыкающей к Евразии. Америка и Австралия, повидимому, не знают ее. Это легенда старого света, как многие другие". (Hartland, Legend of Perseus, vol. III, p. 151, London, 1896. В. Г. Тан-Богораз. Христианство в свете этнографии. 192³, стор. 108). „Основными элементами остаются: 1. Чудовище в форме пресмыкающегося, змей, крокодил, дракон. 2. Девица, приносимая в жертву. 3. Третьим основным элементом разсказа, хотя и возникшим позднее, является юноша - спаситель. Легенда о змие является повсюду легендой о змееборце" (о. с., стор. 111).

[2]) О. с., стор. 75, 147, 175, 204—6. А. Н. Веселовскій, Разысканія... 1880, ст. 200—1.

[3]) Порівнюючи духовні вірші про Юрія та книжні легенди, Ристенко, зазначає: „Въ книжной версіи разсказывается объ опустошеніяхъ, производимыхъ дракономъ и затѣмъ о жертвахъ, которыя по совѣту царя стали давать дракону люди того царства, а только послѣ этого говорится о томъ, что жребій палъ и на царя, а стихъ сокращаетъ это, говоря просто объ опустошеніяхъ и жребіи царя" (стор. 318). Кузьмодем'янівська легенда йде за книжною версією Юріївської легенди.

ἅγιος Γεώργιος. γόνατι. κάθεσαι καὶ κλαίεις ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ“ [1]). Вопросъ Георгія въ Палеѣ переданъ такъ: „что сѣдишь здѣ, отроковице, и почто плачешися?“ Так само коло ставка дівчина, що голосила, натрапляє на Кузьму-Дем'яна. „...Вони почали розпитувати її...“ „Вони і питають: куди це ти йдеш?..“ Епізод, коли „Кузьма давай водити по селу, показувати, що то який він впіймав звіра“, відповідає книжній версії: „Онъ связалъ дракона и отдалъ его дѣвушкѣ, говоря: „Поведемъ въ городъ“ [1]). Одягання на змія шлеї, запрягання та заковування змія, — дарма що, власне, Юріївська легенда не знає саме цієї формули, але все ж таки сцена перемоги над змієм, як її описано в Юріївській легенді, досить близько нагадує відповідну сцену з легенди про Кузьму-Дем'яна.

Тогда святой Егорій Храбрый
Разпоясалъ самъ шелковъ поясъ.
Провздѣваетъ онъ его въ нозри змѣевыя.
(Безс., 522).
Взялъ Егорій, перевязалъ змѣю лютую,
Змѣю лютую, на шелковъ поясъ.
(Безс. 507).

Ристенко зазначає: „Сравненіе: „А ведётъ змѣю онъ на поеси, как коровушку будто доёную“ — взято изъ 1-ой ред., 33, 11: веде его ꙗко овцꙋ (срв. во 2-ой ред., 40, 20: свяжи змїѧ за рогъ)“ [2]). Отже, Юріївська та Кузьмо-дем'янівська легенди знають схожі уподібнення й аналогії: як Юрій веде змія, ніби корову, — так і Кузьма-Дем'ян орють на змії, ніби на волі. Розуміється мова йде не про генетичну залежність мотива оранки в Кузьмо-дем'янівській легенді від Юріївської легенди, а тільки про повторені образи. З цього погляду заслуговує на увагу одне місце в рукопису Троїцької лаври № 745 (XIV—XV в.), де Юрій звертається з такою молитвою до Бога, „иже сего (дрѣвняго змия сотону) оковавый и темніи устнѣ его провѣртѣвъ и узду вложивъ и ноздри его ко колцю привязавъ“ [3]).

Коли перша частина переказів про Кузьму-Дем'яна в тій їх редакції, де фігурують змій, герой та дівчина, цілком відповідає сюжетній схемі книжних легенд про Юрія, то в другій частині (мотив кування та оранки) наша легенда з її визначенням Кузьми-Дем'яна як ковалів ніби-то зовсім одбігає од книжної версії Юріївської легенди. Не зважаючи на те, що ми маємо цілі три розвідки про Юрія (Веселовського, Кірпічнікова та Ристенка), ми все ж таки не зможемо пояснити, де шукати праджерела для змієборчої легенди, що з'ясували б нам, чому в деяких народніх переказах Юрія, так само як і Кузьму-Дем'яна, визначувано як коваля. Фольклор знає не тільки Кузьму-Дем'яна, як ковалів, але

---

[1]) Веселовський, о. с., стор. 204. Рыстенко, 12.

[2]) Op. cit, стор. 324.

[3]) Рыстенко, op. cit., стор. 50. Ми не настоюємо на цій паралелі, але апокрифічне житіє Юрія знає мотив оранки на двох половинках бика. (Див. Кирпичниковъ, Св. Георгій и св. Єгорій. СПБ. 1879).

й Юрія, як коваля. Румунська казка Ceorge cel viteaz, переказана в Веселовського, досить докладно розповідає, як Юрій ковалював у кузні [1]). В болгарській коротенькій пісні „свѣтъ Георгій" кує коня: підкови золоті, гвіздки срібні (Бѣлг. нар. сб. № 87). В Пудожському записі „духовнаго стиха про Єгорія" Юрій обіцяє, коли буде збудовано церкву „Єгорью свѣту Храброму",

То я подкую змѣю лютую
Въ жалѣзу глухую (Безс., 507, № 117) [2]).

Деякі кузьмо-дем'янівські перекази звязують з кузьмо-дем'янівським змієборством походження річок, врожай пшениці, садків, то-що. З цього боку заслуговує на увагу болгарська пісня про Юрія:

Свети Георги... та отсѣче до три глави.
Текнѫли сѧ до три рѣка,
До три рѣка чорни крови:
Порва рѣка по орали —
Башъ пшеница;
Втора рѣка по овчѣри —
Прѣсно млѣко;
Третя рѣка по копачи (садівникам)
Ройновино [3]).

Мотив, відомий з кузьмо-дем'янівської легенди, що з тіла забитого змія народжується різна погань: мухи, комарі, гадюки, ящірки, то-що, цей мотив зустрічається також і в легенді про Юрія, хоча тільки в окремих рідких випадках. Так у варіянті № 118 — „духовнаго стиха про Єгорія" з Ронсельги Петрозаводського повіту читаємо:

---

[1]) Разысканія... 1880, стор. 115—117. Веселовський гадає, що мотив кування в казці про Юрія можна застосувати на рахунок звязків цієї казки з сагою про Зіґфріда. „Румынская сказка, зазначає Веселовський, представляетъ черты общія съ указанной темой о Сигфридѣ, насколько она намъ извѣстна изъ показаній сагъ о Вёльсунгахъ и Тидрекѣ Бернскомъ, изъ нѣмецкой пѣсни и сказокъ о Hürnen Sigfried... Тамъ и здѣсь наука у кузнеца, кованіе и проба чудеснаго оружія, бой съ чудовищемъ" (120—121). На нашу думку мотив кування потрапив до Юріївської легенди з тієї змієборчої легенди, в якій змієборець є коваль. Про цю „ковальську" редакцію змієборчої легенди ми казатимемо далі. Тут зробимо тільки одну ще маленьку нотатку. В румунській казці переказується, що Юрій, вбивши змія, купається в змієвій крові і набуває рогове тіло, за вийнятком одного місця, де прилип був до тіла листок. Цей мотив рогового тіла в Юрія Ол. Веселовський ладен звязати з Зіґфрідовою сагою. „Ясно, — зазначає Веселовський, — что это мотивъ Сигфридовой саги, оставшійся даже не развитымъ" (116). Ми хтіли-б зазначити, що є перекази про рогове тіло перших людей. Оскільки змієборчі легенди входять у цикл космогонічних переказів, чи не слід і рогове тіло Юрія звязати з цими космогонічними переказами про рогове тіло перших людей? Юрій, як ἀρχαντροπος — змієборець, має рогове тіло. Про ἀρχαντροπος'а — змієборця див. далі.

[2]) Пор. в кримській новогрецькій пісні із збірки Яннаракі: „Вынимаетъ святой Гіорги золотую цѣпь, вяжетъ его за шею: то-то радость настала во всей вселенной" (Кирпич., с. 187).

[3]) Безсоновъ, стор. 504.

Змѣя разсыпалась на мелки пески.
На гаденыши, на червеныши [1]).

Цей самий мотив про народження гадів з тіла забитого від Юрія змія знаходимо в румунській баладі про Йована-Йоргована та змія в збірці Marienescu. Змій з скелі погнався за дівчиною й схопив її. Її голос почув витязь і наздогнав змія. „Навіщо ти прийшов сюди? Чи не гадаєш ти вбити мене? Коли вб'єш — буде гірше: з моєї мертвої голови з'являться мухи, вони кусатимуть твого коня, кусатимуть вола, і плуг стоятиме дурно". Але Йован-Йоргован розрубав змія на дрібні шматки, і з мертвої голови вилізли черви й мухи, які ніколи не переводилися, кусали коней, отруювали волів [2]).

В. В. Гіппіус у своїй розвідці не раз спинявся на питанні про двоїстість Кузьми-Дем'яна, — чи це одна особа, отже чи це один змієборець чи два. З свого боку зазначимо, що не тільки кузьмо-дем'янівська змієборча легенда знає двох братів змієборців, але й Юріївська. Очевидячки, для змієборчої легенди в різних її „изводахъ" властива та сама тема двох змієборців, героя та помічника (або-ж помічників) [3]) (див. далі).

Звязок кузьмо-дем'янівської легенди в тій її редакції, де фігурують змій, герой-переможець та дівчина, з легендою про Юрія Хороброго — по-за сумнівом. Власне кажучи, з наведених зіставлень сюжетної схеми цих

---

[1]) П. Безсоновъ, Калѣки перехожіе, стор. 510. З приводу цього уривка Кірпічніков пише: „Эта черта, очевидно, не принадлежала ни оригиналу, ни стиху, а явилась въ одномъ изъ варіантовъ подъ вліяніемъ во многихъ видахъ ходящаго космогоническаго преданія о происхожденіи гадовъ и другой нечисти. Въ томъ видѣ, что отъ трупа змѣя начинается язва, мы встрѣчали его въ разсказѣ о битвѣ Али съ дракономъ; гдѣ существуетъ сказаніе о громадномъ драконѣ или змѣѣ, котораго убилъ герой, тамъ естественно возникаетъ вопросъ и о томъ, что сдѣлалось съ его трупомъ... и гдѣ битву съ дракономъ относятъ ко временамъ отдаленнымъ, до устроенія настоящаго порядка вещей, естественно космогоническое представленіе такого рода. А гдѣ сказаніе стремится не къ разрѣшенію космогоническихъ вопросовъ, а къ большей законченности, тамъ оно разъясняетъ, какъ народъ былъ избавленъ отъ того бѣдствія (ср. эстонскую сказку, № 18, гдѣ язва отъ трупа дракона служитъ мотивомъ для дальнѣйшаго разсказа)" (стор. 180—181).

[2]) А. Веселовскій. Раз., стор. 148. Пор. казку про „Силу-Царевича та Ивашку бѣлую рубашку", де Івашка забиває змія, спалює його й попіл пускає по вітру. З тіла розсіченої королівни виповзають гади. Афанасьевъ, „Нар. р. сказки", III, 127—131; Його-ж, „Поэт. воззр. слав.", II, стор. 608; А. Рыстенко, op. cit., стор. 435. Відповідний переказ про походження „мошки, комарів, мух" з змія в казці про Кирила Кожум'яку, Куліш, Зап. о Ю. Руси, II, стор. 30; пор. Номисъ, стор. 6. Таку саму легенду записано в Олонецькій губ. (Этногр. Обозр., кн. XI, стор. 196). А. В. Ристенко зазначає: „Заключеніе сказки о Кожемякѣ — о происхожденіи мошекъ, мухъ и т. п. изъ трупа убитаго змія напоминаетъ легенду о происхожденіи змѣй, основанную на Георгіевскомъ стихѣ" (стор. 424). Про цю Олонецьку легенду Ристенко пише: „Эта легенда — одинъ изъ многочисленныхъ примѣровъ попытокъ объясненія, отъ чего произошли тѣ или другія существа или предметы: это — такъ называемыя légendes des origines" (426). Отже, змієборча легенда звязується таким способом з космогонічними переказами.

[3]) „Братья или братъ Георгій относятся къ стариннымъ чертамъ: если Рейнботъ называетъ ихъ именами извѣстныхъ святыхъ, и братьевъ является двое (сл. трехъ всадниковъ на кавказскихъ крестахъ съ сюжетами изъ чуда св. Георгія), то въ прологѣ къ

двох легенд видко, що легенда про Кузьму-Дем'яна в першій своїй частині від вступу до зустрічи з дівчиною та розмови з нею включно є вільний переказ книжної версії Юріївської легенди. Що-до окремих подробиць (змієборець-коваль; заковування змія; брат-помічник; походження гадів),— то ці подробиці, властиві для кузьмо-дем'янівської легенди, трапляються спорадично і в Юріївській легенді, але тут доводиться говорити не про вплив к.-д.-ської легенди на Юріївську або навпаки, а припустити наявність впливу якихось спільних джерел.

Наведену групу переказів, де герой вратовує дівчину від змія, ми ладні розглядати як невластиву для кузьмо-дем'янівської легенди. Кузьма-Дем'ян не канонічні змієборці, як ось Юрій Хоробрий, Федір Тирон, Дмитро Солунський. В житійній літературі вони не фігурують як змієборці і легенда про них являє собою в наведеній редакції контамінацію: 1) змієборчого переказу про перемогу Юрія над змієм та вратування дівчини з 2) змієборчим переказом про орання змієм та 3) змієборчим переказом про замикання за залізними дверима й пролизування від змія цих дверей. Кузьма-Дем'ян — змієборці „остільки-оскільки". Їх роля в змієборчих переказах допомічна. Вони допомагають властивому змієборцеві в його боротьбі з змієм, вратовують змієборця, що в бійці з змієм потрапив у небезпеку. Вони помічники. Кузьмо-дем'янівська легенда в основному своєму „изводѣ" передбачає: головного супротивника змієвого та його помічника, що вратовує героя. З цього погляду ми підкреслюємо значіння тієї редакції нашої легенди, де фігурують змій — богатир — помічник, де немає дівчини і де Кузьма-Дем'ян допомагають уратуватися героєві від змія.

Слід зазначити, що з сімох переказів даної редакції, що є в нашому розпорядженні, майже в кожному маємо різні імена богатиря: в одному це Дем'ян-коваль, що вратовує Кузьму-богатиря з його крилатим конем в своїй кузні (Пегас, Персей); в іншому це просто богатир без імени; далі це Ілля Муровець або-ж „великий цар", або-ж навіть „Григорій" (Юрій) та, нарешті, Петро апостол.

В усіх цих 7-ох переказах, приналежних до даної редакції, зберігаються звичайні мотиви кузьмо-дем'янівської легенди (оранка, пролизування дверей, замикання в кузні), але в протилежність попередній редакції з сюжетної схеми випадає, як ми вже зазначили, дівчина; Кузьма-Дем'ян вратовують не дівчину, як Юрій, а богатиря.

1. „Дем'ян, це був коваль, його кузня була недалеко Дніпра, а Кузьма, це був богатир, який народився з своїм красівим з крилами конем, яки(м) і бився проти змія. От коли змій хотів їсти людей, то Кузьма бився з ним. І бачить, що

Huon de Bordeaux у Георгія одинъ братъ, и одного лишь знаетъ авторъ второго Титуреля, когда говорить о Каппадокіи и Грецiанѣ: Die lant braht. zu touffi jeori und sîn bruder". (Веселовскій, Раз. II, 122). Далі ми казатимемо про „Казку про трьох братів": змієборча казка знає так само братів-змієборців, як і легенда. На іконах, як зазначає Кірпічніков, „авторъ стиха видалъ Георгія въ образѣ коннаго воина, побѣдителя змія, часто вмѣстѣ съ Ѳеодоромъ Стратилатомъ" (173, пор. стор. 29, 32), „два спутника Георгія — отраженіе иконописныхъ Дмитрія и Ѳеодора" (82).

не поб'є, і почав тікать. Втік у один город і купив 12 пудів соли і муки теж 12 пудів. І йому напикли коржів сольоніх-присольоніх. От змій за ним як гнався, то він йому кине коржа, він подстане. І як-раз йому їх хватило тільки до Дем'янової кузні. Залетів він у кузню, і почали робить плуга. Аж приліта змій і почав кричать, щоб віддав Дем'ян Кузьму і що він його не зачепе, тільки щоб віддав Кузьму. Дем'ян їй сказав, щоб вона лизала чугунні двері, як пролиже, то Кузьму посаде на язик. От вони закінчили робить плуга здорового, а змій і пролизав двері, а вони йому посадили на язик плуга. Той змій проорав тим плугом аж до самого Дніпра і там і лопнув. І Кузьма та Дем'ян перемогли змія і люди почали празнувать цей день Кузьми-Дем'яна" (с. Витязівка, Бобринецьк. р., Одес. губ., Білоус В. Г.). 2. „Один богатир бився зо зміем. Коли змій почав подужувати багатиря, то той сів на коня й почав кричати: „Кузьма-Дем'ян, стародавній коваль, очиняй кузню з конем влечу". Кузьма-Дем'ян впустив багатиря в кузню. Коли багатирь з конем в'їхав у кузню, а Дим'ян зачинив двері. Наздогін пустився вогненний змій. Коли він добіг до кузні, то двері вже були зачинені. Тоді змій почав вогненним язиком лизати двері й скоро пробив дірку, а Кузьма-Дим'ян розігрів клещі, вхопив ними змія та й згукав усе село. Люди дивувались, а на решті вирішили запрягти його у плуга та поорати степ. Але змій клав такі глибокі борозни, що ни можна було й сіяти. Після дощу скрізь по степу образовалися рівчаки, котрі існують ще до сіх пір" (ст. Демурино, с. Володимирівка, Мормунь Д.). 3. „Один богатир хотів устрелити стрілою змія й не поцілив, тоді змій хотів його за це з'їсти, але багатир сховавсь на дуба. Тоді змій почав гризти дуба: гриз, гриз і виломив два зуби. Щоб уставить ці зуби, змій пішов до кузні Кузьми й Дем'яна. Вони побачили, що до їх іде змій — зачинились. Змій підійшов до кузні і почав стукатись, але вони його не пускали в кузню, він почав погрожувати тим, що як не пустять — поїсть їх. Вони тоді почали думати, щоб їм зробить, щоб остаться живими. Вони надумались зробить плуг і шлейку, щоб його запрягти. В той час, коли вони це робили, змій все добивавсь і гриз двері. Коли закінчили роботу, Дем'ян і каже до змія: „Ми зробимо в дверях дірку, ти в неї встромиш голову, я положу в рот Кузьму з'їсти, а тоді сяду я". Змій згодивсь. Зробили вони в дверях дірку і тільки змій устромив у неї голову, вони зразу накинули на нього шлейку, запрягли в плуга й почали орать. Переорали навхрест світ, тоді змій і каже: „Люди кіньми оруть, так дають оддихать, то дайте ж і мені". Вони стали оддихать, а змій почав пити воду. Випив море води і лопнув. А за це, що вони зуміли оборонитись од змія й навіть переорали навхрест увесь світ, їх господь назвав „Кузьма й Дем'ян — божий коваль" (м. Прилука, с. Рудівка. Є. Хоменко). 4. „Колись жив Ілія Мурович і Кузьма і Демнян. Кузьма й Демнян були ковалі раніш і от Ілія Мурович їхав верхи і зустрів його змій і хотів ізісти. А він начав тікать і тікав; аж до Кузьми й Демняна в кузню втік та й зачепивсь, а вона прибігла до кузні та й каже: „Кузьма й Демнян, одчиніть, бо з кузінькой ковтну", а вони й кажуть їй: „Як пролизиш оці залізні двері, то ми тобі на язик посадимо". Так вона й зачала лизать. А вони й зачали кувать, і зкували плуг, клещі, байлогу. Вона пролизала та й каже: „Садіть", а вони її за язик клешчами поймали, накинули байлогу, зачипили плуг та й начали орать. Орють, один іде, веде попереду. А ті ізаду плуга держать. Держать, орють і орють. Начала змія просить пити води; вони їй не дають; доорали до Чорного моря. Так змій як допався до моря, то чуть усього моря не випив. Тоді змій лопнув і поліз із нього всей гад: жаби, гадюки, ящурки" (Гелеверя Д., с. Бурбино, Оболон. р., Лубен. окр.). 5. „Кузьма й Дем'ян, вони були брати; у їх була залізна кузня і вони були ковалі, де вони у двох кували. Святкують їх через те, що вони спасли якогось великого царя від змії. Коли побачили, що змія гониться за царем, вони взяли його і одвели до себе в кузню. Коли прибігла змія і почала кричать, щоб випустили царя з кузні. То Кузьма й Дем'ян: „Якшо ти пролижеш залізні двері, тоді ми випустимо царя".

Вона почала лизать язиком двері; коли вона пролизала, то Кузьма й Дем'ян взяли клещі й піймали її за язик. Після того зробили вони плуг і запрягли змію, почали орать. Прооравши вони від своєї кузні до якогось моря, тоді змія почала пить воду поки лопнула. Тоді, як кажуть старі люди, почали з неї вилазить різні гади і розлізлися по всьому світі. Моляться їм через те, що вони спасли великого царя і після того стали вони приподобні як апостоли". (Василець В.). 6. „Кузьма-Дем'ян, говорять старі люди, були гарні ковалі; вони мали свою кузню, яка стояла на вигоні. Одного разу ковалі почули великий шум на вигоні. Вибігши з кузні, вони побачили величезну змію, яка женеться за Григорієм, котрий ходив воюватись з нею. Він хотів її вбити, але вона була сильніша від нього. Григорій страшенно закричав до Кузьми: — „Заховай мене в кузні від проклятої змії, а то вона нажене мене і з'їсть". — Кузьма й Дем'ян сховали його в кузні, позачиняли всі двері, яких нараховувалось до 12. Змія ще розлютішала, облетіла декілька раз кругом кузні і тоді почала гризти двері залізними зубами. Прогризла вона 11-ро дверей, стала гризти 12-ті. Тільки прогризла послідні, просунула голову в кузню, як раптом Кузьма й Дем'ян схопили її за язика розпеченими кліщами. Скільки тоді вона не боролась, але не вирвалась. Вивели її з кузні, запрягли її у величезного плуга і почали нею орати кругом світа. Коли орали, то все гукали на неї: — „Гей! Гей!" Змія почала питати Кузьму й Дем'яна: — „Чи довго буде така пісня"? — Вони сказали, що довго буде. Вона попрохала напитися води, задовольнити свою велику жагу. Її повели напитися води. Вона випила стільки води, що з великим гуком лопнула. І так змії не стало. За це і святкують Кузьми-Дем'яна, які знищили людського ворога — змію. Цим дід і кінчає свою казочку" (Е. Хоменко, с. Рожиївка, Іченський р., Полтавщина). 7. „Кузьма-Дем'ян був ковалем. І от він кує в свої(й) ковальні, коли чує, що щось гуде, шумить, реве. Він отчинив двері. Коли-то Петра-апостола змія із 12-ма головами жене. А ту змію як-будто бог послав на Петра у наказаніє: він щось прогрішив. І ото Питро тікав от неї і кричав, а змія гналась та гула. І от, коли Питро добіг до кузні, то Кузьма-Дем'ян стояв коло дверей. То Питро і каже йому: „Сховай мене от змія". Кузьма-Дем'ян каже: „Ходім у ковальню" і запер за собою двері, а двері в його ковальні були з заліза товщиною в четверть. І от, коли вони заперлись, то Петру Кузьма-Дем'ян загадав добре роздимать горна, а сам став коло дверей. Коли ось по малій годині прибіга змія і каже: „Кузьма-Дем'ян, отдай мині Питра, мене бог послав за ним, він великий грішник, і мені дано наказа, щоб я його стерла із лиця землі". А Кузьма-Дем'ян був здоровий на силу, тобто мав 12 сил конячих, то він змію і каже: „Я(к) пролижеш оці двері, то получиш Петра, я тобі посажу його на язик". І от змія давай лизать двері, а Кузьма-Дем'ян розжарив 12-ти пудові щипці (приладдя в ковальському реместву) до красна. І от, коли вона пролизала двері і висунула язика, то він поймав її за язик щипцями, а Питру сказав, щоб він запрягав її в той плуг, що він тіки-що зробив. Він зробив плуга тоді, як змія пролизувала двері. Питро запріг, і вони давай нею орать. Доорють до річки, то змія вип'є воду, і так аж до моря. А море думала випить, та лопнула. А Питра і Кузьму-Дем'яна бог послав у рай, і Кузьма-Дем'ян через те став святий. І от празнують Кузьму-Дем'яна у той день, коли він спас Питра".

Наведена редакція, зберегаючи всі основні особливості кузьмо-дем'янівської легенди (мотив кування, замикання в кузні, пролизування дверей та оранки), має деякі відміни супроти попередньої редакції, де фігурували змій, герой та дівчина, — це, по-перше, подвоєний епізод бійки з змієм та епізод вратування богатиря за допомогою помічника, в даному разі Кузьми-Дем'яна. Наведену групу переказів ми розглядаємо як коротшу версію даної редакції, поруч якої існує повніша версія, репрезентована в казці про трьох (двох) братів, Царенка, Кухаренка та

Сученка, куди кузьмо-дем'янівська легенда ввіходить як складовий елемент казки.

У попередній версії відчувається досить виразно неповнота розповіди. Тут коротко зазначається: „Кузьма-Дем'ян побачили величезну змію, яка женеться за Григорієм, котрий ходив воюватись з ним"; „коли побачили, що змія гониться за царем, вони взяли його", або-ж „один богатир хотів устрелити стрілою змія й не поцілив", або-ж „один богатир бився со змієм". Надто коротко й невиразно, — нез'ясованим лишається, що це за богатир, який бився з змієм, через що він почав битися з змієм,— отже відчувається, що переказ неповний, відчувається зірваність початку.

Казка про трьох братів дає відповідь на ці питання: хто цей богатир та як почалася бійка. Власне кажучи, казку про трьох братів можна розглядати як казку, де детально викладено розвинений епізод першої бійки богатиря з змієм, що в попередній коротшій версії лишивсь нерозвинений.

1. „Був собі цар та цариться, а в їх була наймичка. Одного разу наймичка пішла по воду і вловила в криниці золоту рибку. Принесла вона рибку додому. Зварила з неї юшку. Кишки вона собаці-суці дала, сама юшку поїла, а цариці однисла рибку. Через деякий час цариця породила сина Царевича, наймичка — Бобевича, а сука — хлопчика - Сукевича. Коли це надійшла чутка, що хоче іти на їх царство трьохголовий змій. Всі ці три виродки, Сукевич, Царевич і Бобевич, стали поміж себе радитися, кому бути старшим. Заказали вони царю 9-пудові палиці, і хто дальш кине, той і буде старшим. От перший кинув Царевич — на 100 верст, Бобевич на 200 верст, а Сукевич на 300 верст. Першим битися з змієм посилає Сукевич Царевича. Пішов Царевич та і заснув, а Сукевич пішов провірити, а той під мостом спить. Збудив він його. Аж чує—литить змій. А на мосту кінь змієві впав. Змій і питає: „Чого ти падаєш? Восем лєт проносив, а не падав". А кінь і каже: „Сукевич не пускає". Змій до Сукевича каже: „Що, будем битись, чи що?" А Сукевич йому: „Конешно, битись, а не миритись". Почали битись. Сукевич вбив змія, а язики повиривав [2]). На другу ніч послав Бобевича. І той так зробив, як і Царевич: за його справився Сукевич. На третю ніч уже пішов Сукевич сам до 12-голового змія. А братам приказав: „Як буде з моїх рукавиць кров капати, щоб мені їх принесли" [3]). Пішов, сів під мостом. Аж чує: литить. От вони почали битися. Уже один одного побивають на мості, а рукавиць не несуть. А ластівка побачила, що ті сплять, та й принесла [4]). Сукевич убив змія, а язики повідрубував. А знахарка сказала йому, що ще він усього не кончив, ще

[1]) Епізод вирваних язиків лишається нерозвиненим у нашій казці. Пор. про нього в Ґрімівській казці (епізод С.). Про мотив „Drachenzunge".

[2]) Див. L. Frobenius. D. Zeitalter d. Sonnengottes, 1904, 178. Елементи Юріївської легенди знаходимо і в цій групі казок: окрім основного мотиву змієборства маємо деякі побічні, як от, приміром, мотив сна перед бійкою, (або-ж після) що його не зовсім вдало коментували дослідники Юріївської легенди (в переказах про Феодора, Юрія, Дигеніса-Акріта), Кирпичниковъ, стор. 181 — 192; Веселовскій, стор. 128—131, Ристенко, стор. 416. Чудесний кінь фігурує в Юріївський легенді і в казці.

[3]) Рукавиці, що з них капає кров, відповідають ножу, що покривається іржею, коли гине один з братів.

[4]) Епізод вдячних тварин, що вратовують героя в небезпеці, див. в казці бр. Ґрімів епізод С. та F. Епізод з голубом у Юріївській легенді, див. критську пісню, Кирпичниковъ, ст. 187 та 188.

летітиме така змія, в якої одна губа під облаками, а друга по-під землею. От Сукевич почав жати скирти очерету. І очерет нічого не допомогся. Тоді ці три брати давай тікати. А під горою стояла кузня, де були ковалями Кузьма і Дем'ян. Заховалися туди, а змія давай двері лизати, та й пролизала. А Кузьма та Дем'ян узяли гарячими кліщами язика та й вирвали. А змію запрягли та давай гору орати. І всю чисто гору зорали" (с. Деренковець, Корсунського р., Черкаської окр. Фосенко М.). 2. „Святого Кузьму та Демяна празнуют(ь) 14/XI, по старому стілю 1/XI. Старі люди балакают(ь), що це були ковалі; крім того, вони лікували людей безкошторисно, — от за що їх люди святкують. Кузьмі і Дем'янові молят(ь)ця від ріжних хвороб, в особливості від зубної болі. Є казка така. Було собі три брати, які поїхали воювати із сімьєю змієв. Ці брати убили трьох братів—змієв і їхнєх жінок, а в той час старої змії не було дома. Отож, коли брати — богатирі порубали змієв і їх жінок, то стали тікати від старої змії. Осідлали багатирі коней і хода всі на втікача. У старшого брата — богатиря була коняка міцніша, а у останньєх коні були слабі. Отож змія нагнала двох братів, які одстали, і поковтала їх з кіньми. А старший брат ускочив у кузню Кузьми і Дем'яна, які в той час кували. Як тільки багатирь ускочив у кузню з конякою, то Кузьма і Дем'ян зачинили кузьню. Вся кузня була устроєна з желіза. Прилетівше змія до кузні, закричала: „Кузьма-Дем'ян, відчини кузню, бо иначе проковтну з кузнею". А Кузьма і Дем'ян кажуть змії: „Не гарячись, зла личина, пролижи стіну язиком, ми тобі викиним богатиря на язик". От змія лижи та й лиже, а тим часом ковалі нагріли жалізні кліщі. От, як змія пролизала стіну, ковалі піймали змію за язик та й кажут(ь) на багатиря: „А ну, іди до неї з молотком та бий ї(ї) по ребрах, хай вона вирега твоїх братів". От богатирь пішов з молотком, б'є ї(ї) і каже: „Ригай моїх братів". Змія виригала їх, а Кузьма-Дем'ян покропили їх водою, вони й ожили вмісті з кіньми [1]). Потім Кузьма-Дем'ян запрягли змію у плуг, а багатирі її підгонили і почали орати нею. Як почали орати від Чорного моря, та доорали аж до Каспійського. Тут змія стала від втоми пити воду, поки пила, та так напилась, аж лопнула". (С. Суховій, Н.-Рублівка, Полтав. окр.). 3. „Згадки про Кузьму-Дем'яна, як про ковалів можна почути дуже багато, особливо в різних казках, як от казка про Івана Ченегру, яка починається так: як не було в одного дядька дітей, то якась ворожка сказала, щоб отой дядько пішов у ліс та скільки за день видери крашанок, щоб підсипав жінку [2]). Коли оцю казку всю писати, то вона потрібує багато часу та міста, а в ній згадується Кузьму-Дем'яна тільки в кінці, як отой Ченегра тікав від баби-яги до Кузьми-Дем'яна в кузню та зачинили двері, заставляють „пролижи двері, так ми посадимо на язик", то вона лизькає, лизькає та й іде до моря води пити та й допилася, поки лопнула і багато инших і всі майже на один манір. В одній тільки відмічається тим, що ото коли змія лизала двері, а К.-Д. робили в кузні крюк і коли змія пролизала, то

---

[1]) В Юріївській легенді ми знаходимо тотожній мотив виригання. Болгарська пісня з збірника бр. Миладиневців № 31 розповідає: як Юрій „поразивъ ламію копьемъ въ горло, велитъ царевнѣ обвязать ее и вести въ городъ". У місті „Георгій ударилъ ламію ногою въ первый разъ, и она изрыгаетъ 360 дѣвицъ, пожранныхъ въ послѣдній годъ: онѣ всѣ живы; послѣ второго удара она изрыгаетъ 360 дѣвицъ, отчасти живыхъ отчасти мертвыхъ; послѣ третьяго 360 дѣвицъ перваго года, онѣ всѣ мертвы". Далі розповідається, що „Георгій убилъ ламію, ударилъ копьемъ въ землю и снова во всѣхъ 70 ключахъ (которые залегала ламія), потекла вода" (Кирп., 182). В Юріївській книжній версії так само розповідається про джерело, що його ударом списа вибиває Юрій, з цілючою (живою) водою. Епізод, що Кузьма-Дем'ян покропили вириганих братів водою й вони ожили, відповідає цитованому місцю Юріївської легенди. Казка про двох братів, у різних варіянтах, знає цей мотив оживлення Юріївської легенди.

[2]) Епізод з крашанками в лісі нагадує відповідний епізод з птицею в лісі, що несла золоті яйця, Ґрімівської казки.

вони зачепили тим крюком змію за язик та запрягли в великий плуг та давай межі робити і будьто ото, де великі річки як от Волга, Дніпр і т. и., ото орали їх Кузьма-Дем'ян змією" (Полтавськ. окр., Карлівськ. р., с. Климівка, М. Мар'єнко). 4. „Як був собі чоловік та жінка та не було в їх дітей, ішов один прохожий й каже: „Купіть три рибини і, хто в вас живе, всім дайти по кістоці". Тоді в їх найшлось три синів: перший Іван Куховарович, а другий Іван Сучкович чирис те, що сучка ззіла рибину, і Царевич і ростут усі здорові й красиві. Тоді кидали стрілки, кого стріла впаде дальші, там ночувать будуть. Тоді найшли стрілу в змія в дворі, а саме змія й змїїхи ни було дома, сама дочка — так вона вислала на гору спать і сказала „увійдити, коли вгодно". Потом прилитів у вечирі її батько Змій у хату й каже: „Ху, руська кость воня", а вона каже, дочка: „То ви, папаша, по світам їздили та рускими кістками напахипілись", а він каже: „Може так і є". На утро повиходили в хату ті, шо спали. Одному сказала „зоставайте", а двом сказала „тікайте". Тоді одному дала 6 пудов солі, 6 борошна пудов, тоді й каже: „Тікай ти, бо моя мати, як прилитить, одна губа попід хмарою а друга по зимлі, то поїсть вас". Вони почали тікать. Вона їх, змія, нагнала; тоді тих двох поковтала, а того Івана Царевича ні ни ковтнула потому, що тіки хоче ковтнуть, то Іван Царевич скоча корж з сілю та кіне, то вона ззість, тоді він пробіжить далі, а вона политить на озеро води вип'є, а вп'ять за ним. Тоді він докидавсь, що в його ни стало ні борошна, ні соли. Тоді він побіг до Кузьминої кузні й начав кричати: „Кузьма-Димнян, божий коваль, одтвори кузню, бо личу с конем". Кузьма-Димнян одчинив кузню, той ускочив, а змія ще литить. Тоді вони давай гріть кліщі, тоді змії кажуть: „як пролижиш двері, то насиплем меду". Вона й пролизала, то вони з Іваном кліщами за язик узяли й стали казать: „Верни нам двох хлопців", то вона вирнула двох хлопців, вони тоді закували й зробили страшений плуг й поїхали орать й стали орать під Пирияcловом, що старі люди розказують. Став орать, но борозна була в три сажні й доорались, поки змія лопнула й тоді стало на тому місті озеро й риба й по це времня кажуть старі люди". (Лубенської окр., Яблунівського района, с. Тукаловка. Шамала Г. В.). 5. „Це зібраний матеріал від одного старика. Це було діло так, начало. Колись був цар і цариця і у їх не було дітей, а государство здорове і багаті були, і в них дітей не було; вони вже старі, а дітей не було. І вот одін раз до їх преходе 2 мужики і кажуть їм: „підіть до моря і наловіть риби, і як наловете, то їсти не давайте нікому, а сами поїжте, а кісточки із риби у море обратно віднесіть". То вони наловили риби і отдали своїй кухарці жарить і проказали, щоб вона риби не їла, а кісточки однесла в море. Та куховарня їх не послухала, а риби покуштувала, а кісточки взяла сучке отдала і у їх була Шарочка. Потом рибу як поїли, то тоді вагітна стала цариця і кухарка і сучка. Ось прейшли пологи. Превела цариця сина і кухарка сина і сучка сина, от їм імена дали такі: Іван Царенко, 2-й Іван Поваренко, 3-й Кіндрат Сученко. От вони ростуть всі троє вмісті і виросли вже здорові, пора їм вже шукать собі жінок. Тоді Кіндрат Сученко каже їм, що „хлопці пора вже нам собі шукать жінок, то давайте вже їхать женится", то в тих хлопців коні є і стрели стрілять, а в Кіндрата стрели и лук є і сідло єсть, а коня немає, то він й каже Івану царевічу: „В мене, каже, немає коня; я буду із вами пішки іти, а дорогою десь куплю собі коня". Іван Царевич єму каже: „Хіба у мого батька не найдется коня для тебе?" Кіндрат каже: „Хоч і багато у вас коней, таких немає як міні нужно". Ось вони забрали свої стріли, коней посідлали, Іван Царенко і Іван Поваренко і їдуть, а Кіндрат Сученко пішки несе свою зброю, коли ось чоловік веде коня продавать здорового і 4 роки тому коневі і він худий та поганий. Він єго купив за п'ять карбованців без торгу. Тоді каже своїм товаришам: „Нада цего коня поїть і годувать 12 зорь, тоді поїдемо далі". Так ізробили. Погодували 12 зорь, тоді єго кінь зробився лучшій чем у єго товаришів. Тоді він їм каже: „Ну, хлопці тепер давайте їхать далі". І ось вони виїхали на здорову могилу, то їм Кіндрат Сученко каже: „Давайте гляним на свою вкраїну, щоб дома не журились".

Ну, тепер, Кіндрат каже Івану Царевичу, — „пускай ти первий стрелу". Він пустив. „Тепер ти, Іван Поваренко, пускай". Той пустив. Полетіли стрели хто знає куди. „Ну тепер, — Кіндрат Сученко каже, — давайте їхать шукать свої стрели". Ось вони їдуть; довго їхали, коли дивляться, хата стоїть, обгорожена забором, доїжжають до хати, коли дивляться стрели їх лежать. Івана Царенка лежить у дворі далші, а Івана Поваренка трохи ближче, а Кіндрата Сученка устромилась у стріху. Забрали вони свої стріли, то їм Кіндрат Сученко каже: „Давайте тут ночувать". Поставили коней в конюшню, увійшли самі в хату, повечеряли, тоді Кіндрат Сученко витяга із кармана свого карти і каже: „Ну хлопці, нате вам карти грайте і на мої перчатка поглядайте, он на стіні я їх повісив; як будуть перчатка мої биця поміж собою, тоді пускайте мого коня на двір, хай біжить; він знає, куда бігти; я піду на охоту". Кіндрат пішов с хати, а ті Івани пограли в карти і поснули; забули, що їм преказував Кіндрат. Ось Кіндрат пішов дорогою, дивится міст. „Дай, каже, сяду під міст; може, що-небудь уб'ю у воді". Коли ось шумить, гремить, конем біжить через міст. Кіндрат не злякався. Дума, щось буде. Коли їде змій. Тіки з'їхав на міст, кінь під зміем спотикнувся. Змій єму каже: „Стой, не спотикайся, псине м'ясо! Єсть на світі Кіндрат Сученко, так єго ворон костей сюди не занесеть". Тоді Кіндрат вискакує із-під мосту і каже тому змію: „Є, добрий молодець і сам сюда прейдет"? Тоді змій єму каже: „Зачем, добрий молодец, прейшов, чи биця чи мириця?" „Ні, — Кіндрат каже, — не затим добрей молодец прейшов, щоб мериця, а за тим, щоб бится". „Ну, — змій єму каже, — Дуй Кіндрат". Тоді й Кіндрат каже: „Дуй ти, зла лечино, я в тебе в гостях". Тоді змій дунул, помідив, Кіндрат дунув, посеребрив і начали вони бится. Убив Кіндрат Змія; пішов тоді до своїх товарешів; коли вони сплять і нічого не бачели, що на стіні було з рукавицями і що треба коня Кіндратового пускать. Тоді Кіндрат розбудив товаришів і каже їм: „Добре ви зробили, що проспали, як ви самі не пропали", а не каже, де він був. „Ну, тепер, хлопці, давайте снідать та будем уп'ять їхать на ту велику могилу та подивимося на свою вкраїну". Пішли вони коней сідлать, — коли Кіндратів кінь вибив під собою уколіна яму, рвався, щоб помогти хазяїну бится із зміем та не вирвався. Поїхали, з'їхали на могилу і глянули на вкраїну, щоб дома не журились. Тоді Кіндрат каже: „Ну, Іван Царенко, пускай стрілу уп'ять". Він пустив, тоді каже: „Пускай ти, Іван Поваренко", пустив і той. Тоді пустив Кіндрат: „Ну тепер, — каже Кіндрат, — поїдемо опять шукать". Поїхали, довго їхали і доїзжають опять до тієї хати. Коли дивляця, їх стрели оп'ять там лежать: Івана Царенка лежить серед двору, Івана Поваренка коло воріт, а Кіндрата Сученка за ворітьми лежить. Забрали вони стріли і каже їм Кіндрат Сученко: „Будем тут ночувать, та глядіть не зівайте, бо буде плохо нам усім". Ось вони завели коней в конюшню, а сами сіли вечерять. Повечеряли. Кіндрат тоді отдає свої карти і вішає оп'ять перчатки на стєнку і преказує: „Ну, хлопці, грайте та не спіть, на перчатки поглядайте та коня мого пускайте, хай біжить, він знає куди бігти; а як проспете, то ви і сами пропадете, а я піду на охоту". Пішов опять під той міст і сів. Коли ось шумить, гремить, їде на коні змій. Тільки з'їхав на міст, під ним кінь спотикнувся. Змій і каже: „Стой, не спотикайся, псине м'ясо; гдєто їсть на світі Кіндрат Сученко, так єго ворон костей сюди не занесе". От Кіндрат вискакує із під мосту: „Нєт, — говоре, — добрий молодец сам сюда прейдеть". Змій єму каже: „Зачем, добрий молодец, прейшов — чи биця чи мєриця?" Кіндрат тоді каже: „Не затем, добрий молодец, прейшов, щоб мериця, а затем щоб бится". „Ну, дуй, Кіндрат". Кіндрат єму каже: „Дуй ти, зла лечина, я в тебе в гостях". Змій дунул, позолотив, а Кіндрат дунул, посеребрив. Стали бится. Кіндрат насилу вбив і цього змія; прейшов до своїх товарешів, коли вони сплять. „Ех, — він каже, — плохо їм буде". Пішов у конюшню, коли єго кінь у пояс вибив яму під собою, ну не вирвався. Кіндрат коню каже: „Це ще не все, ще хуже буде", почесав коней, накормив і напоїв, тоді пішов у хату, хлопців побудив. „Ну, — каже, — плохі з вас сторожі, прейдется через вас пропа-

дать усим; ну давайте снідать та будем опять в дорогу їхать на ту здорову могилу та будем дивится на свою вкраїну". Ось вони з'їхали на могилу, глянули на свою україну, щоб дома не журились. „Ну, — Кіндрат їм каже,— ну тепер, хлопці вже послідній раз пускаємо стріли та глядіть тепер не зівайте, бо це вже прийдеця погибнуть через вас". Пустіли стріли оп'ять попорядку і поїхали шукать. Не довго їм прейшлось їхать, преїхали до хати і дивлятся — стрели їх лежать: Івана Царенка лежить коло двору, Івана Поваренка дальші от двору, Кіндрата Сученка пол дороги. Забрали вони стрели. Кіндрат здохнув і каже: „Тепер, хлопці, спат не треба, а то моя охота плоха буде! Ну, давайте вечерять". Повечеряли. „Ну, нате вам уп'ять карти, грайте та на мої перчатка поглядайте: як будуть бится, то коня мого пускайте, хай біжить, він сам знає куди бігти, а я піду на охоту, може що небудь уб'ю на снідання". Пішов Кіндрат уп'ять, під мостом сів, коли ось стучить, гремить, аж земля дріжить. їде на коні змій. Тільки з'їхав на міст, коли кінь споткнувся. Змій єму каже: „Стій, не спотикайся, псине м'ясо; єсть на світі Кіндрат Сученко, то єго ворон костей сюда не занесе". Кіндрат із-під мосту веходе і каже: „Нет, добрий молодец сам сюда зайдеть". Змій єму каже: „Ну, зачем, добрий молодец, прейшов сюда: чи бится, чи мирится?" Кіндрат Сученко єму каже: „Нє, затем добрий молодец сюда прейшов, щоб мирится, а затем щоб бится". „Ну, дуй, Кіндрат",— змій каже: „Ні, дуй ти, зла личина, я в тебе в гостях". Змій подув, посеребрив; Кіндрат подув, помідив. Стали бится. Змій став дужать Кіндрата, вже загнав по коліна в землю. Кіндрат дума: прейдется погинуть. Коли ось одірвався єго кінь і пребіг на поміч. Убили із Кіндратом і цього змія; преходять до хати, а товариші сплять. Кіндрат дивится, де єго кінь стояв, аж він вибив по черево собі яму поки вирвався. Тоді пішов у хату, побудив хлопців і каже: „Ну прийдется з вами погибать, ну давайте снідать, а я буду на дорогу коржів пекти". Пішов у комору, взяв борошна, замісив коржів на три коржі і в каждий корж усипав по три пуда соли, бо це буде змієва мати за ними гнаться, така люта, що ніхто не подужа, огнем пале все. „Ну, — Кіндрат каже, — тепер давайте їхать у дорогу та поскорей". І поїхали, коли Кіндрат каже: „Стойте, я забув перчатка, я вернусь, возьму". Іван Царенко каже: „Хиба у нашому царстві немає таких перчаток як ото в тебе?" Кіндрат каже: „Таких немає, вернусь возьму, а ви паняйте та швидче тікайте". Вернувся Кіндрат і зробився котом, увійшов у ту хату, коли там седить 3 девкі і одна старуха, їх мати. Той котік коло їх лащеця. Вот девкі кажуть: „Какой хороший котік, нада єго взять собі". А старуха каже: „Отой кіт моїх синів побив, а ваших братів; не нужно єго брать". Тоді той кіт як стребне на стіну, ухватив перчатки та в вікно вискочив на коня і пашол тікать. Та змієва мати за ним. Ось він доганя Іванів і каже їм: „Тікайте скорей"! А сам дальши. Коли змієва мати наганя Іванів, поковтала і за Кіндратом удрала, а в Кіндрата есть 3 коржі, що він спік. Ось оглянувся Кіндрат, коли вона єго вже пале, він тоді кинув їй один корж, вона з'їла і вернулась до моря води пить, а Кіндрат далі поїхав; коли ось уп'ять доганя, він другий корж їй кинув, вона з'їла і їй стало гірко, вона вернулась оп'ять до моря пить воду, а Кіндрат далі тіка. Вона напелась і оп'ять за Кіндратом подалась. Ось наганяє, він оп'ять їй корж третій кинув. Вона з'їла, оп'ять вернулась до моря води пить, води напелась і за Кіндратом подалась. Ось недалеко і нагоне. Коли дивиця Кіндрат, упереді стоїть желєзна кузня. Він доїзжає і кречить: „Кузьма-Дем'ян, божий коваль, очиняй двері, я с конем ускочу". Кузьма-Дем'ян оченили двері, Кіндрат ускочив. Ось і змія прелетіла і просе: „Кузьма-Дем'ян, божий коваль, дай мені отого чоловіка, я з'їм, а вам нічого не буде". Вони тоді їй кажуть: „Лижи двері, ми положемо тобі на язик". Вона начала лезать двері, а вони стали розпікать 5 пудов клищі і до стовпа, щоб прекуват кліщі. Ось вона пролезала двері, простягла язик, вони тоді схватили клищами за язик і прекували до стовпа змію, а сами начали плуга кувать і скували плуга 300 пудов і начали змії казати: „Виригай нам Івана Царенка і Івана Поваренка". Змія ригнула обох. Тоді вони запрягли змію в плуга. Кузьма-Дем'ян

тоді кажуть Кіндратові: „Паняй, куди хочеш, а ми будем орать"; – і поїхали орать і взяли батога желєзного погонять. Ось оруть, змія уморилась і каже: „У вас батько був?" Вони кажуть: „Був". „Були воли у єго?" Вони кажуть: „Були". „Він ними орав?" Вони кажуть: „Орав". „Отдихать він їм давав?" Вони кажуть: „Давав". „Дайте і міні одехнуть". „Можна, пока ми пісні заспіваемо" і співають „гей, соб, пошол" і желєзним батогом по змії. І вот доїхали до моря, вона тоді стала воду пить з моря, пила пока і лопнула. Тоді кажуть, з неї пішла разна нечисть: гадюки, жаби, ящірки і другі". (Книжник І., ст. Удачна, Арт. окр. с. Муравка. Гришинського р.). 6. (У першій частині розповідається про хлопчика, що вчився в лісі у „Охох-хо" і навчився перекидатися в різні тварини. Ця казка сполучується далі з казкою про трьох братів: хлопчик виловив у морі ту рибину, що „від неї гладкі люде робляться", і „одав її цареві"). „..Цар узяв цю рибину і зварив її і дав царівні. Царівна поїла мнясо, наймичка попила юшичку з риби, а кішка поїла кісточки з риби. Царівна родила Івана Царевича, наймичка теж родила сина і кішка теж родила сина Івана Констатиновича. Це всі три родили по синові від тії рибини, що цар приніс. От ростут і ростут ці три сина в царя і виросли. Тоді цар і каже, що Іван Царевич найстарший і найсильніший, то я йому одам усе царство. А ті сини і кажуть: „Ні, не Іван Царевич старший, а Іван Констатинович",— а цар не погоджується. Тоді Іван Констатинович і каже: „Ну, давайте, поробим стріли і хто далі достреле, то тому хай буде і царство". Забрали брати стріли і як стрилнули стріли, то Івану Констатиновичу і довелось усе царство. А в той час по всім світі панував чорт і управляв усім світом. Десь в одному краю видавив усе село людей. От Іван Констатинович каже: „Ідем, брати, шукати змія цього, що знущується усім світом". І пішли. Коли зустрілись із змієм і почали битись. Констатин зразу убив змія, узяв собі коня, потім забив іще двох зміїв, братів цього змія, тоді забрали брати коні і їдуть до дому, а по дорозі заїхали до вдови, а це вдова та як-раз мати цих зміїв, що забили вони, і мала вона 3 нивістки. Побули трохи ці брати і поїхали додому, а змія довідалась, що це був Іван Констатинович і це він забив її синів і сказала нивісткам: „Оце ось Івана Констатиновича парчатки, забув він, так не одавайте йому, як вернится". Коли в дорозі оглядівсь Іван Констатинович, немає парчаток,— так він і вернувся, добіг до змієвої хати, зробивсь котом і нявка, а змія і каже: „А подивись, чий це кіт? Як у червоних чулках, так це дядьків, пускай; а як ні, то не пускай". Невістка подивилась, коли чулки червоні, взяла і впустила. Він увійшов у хату, ходив, ходив, а потім ухопив свої парчатки і подавсь, нагнав своїх братів та й їдуть. А змія послала своїх нивісток і сказала їм: „Біжіть наперед їх. І одна, щоб стала грушою, друга яблунею, третя криницею понад дорогою і, от вони як їхатимуть і як вирвуть грушу чи яблуко, то ви їх поїсте, цих братів". Так і зробила. Їдуть брати, коли стоїть груша. Іван Царевич і каже: „Давайте вирвемо груш і з'їмо", а Іван Констатинович і каже: „Не рвіть, я ось сам вирву". Під'їхав під грушу, вирвав 3 груші, а стовбур узяв, перерубав шашкою, так кров і потекла. Він і каже: „Оце дивіться, брати, це змія, а не груша; вона хотіла нас поїсти". Їдуть, коли стоїть яблуня. Іван Констатинович під'їхав, вирвав 3 яблук, рубнув 3 рази по стовбурі шаблею, так кров і потекла. Поїхали далі, коли стоїть криниця з водою. Іван Костатин. так само рубнув шашкою тричі по воді, так кров і побігла. Їдуть і балакають: невісток змієвих вирізали, а ось як змія буде гнатись, то тоді хто зна як. Коли стукотить, гремить, змія литить. Ось добігла до братів, ось тілько хоче якого вхопить, то Іван Констатинович і кине грушу чи яблуко, то вона так і захлинається невіщеною кров'ю, а тоді вертаєтся запивати води. Ось же не стало чого кидати, допала братів і зразу вхопила Івана Царевича і проглену́ла. Вернулась, напилась і другого вхопила брата і вернулась пити, а Іван Констатинович оставсь сам і став тікати, а вона за ним. А на дорозі стояла кузня і в ній кували Кузма та Дем'ян. Іван Констатинович і вскочив туди в кузню і зачинився двирми, а тут змія уже теж біля дверей і гука на кузниців Кузму та Дем'яна, щоб його подали

їй, але кузниці їй сказали таку задачу: „Як пролижиш двері язиком, то ми тобі тоді посадим на язик і ти його з'їси". Стала вона лизати двері, а кузниці Кузма і Дем'ян скували великого плуга. Ось тільки вона пролизала двері, а вони щипцями її за язик і держать, а тоді запрягли її в цей плуг, що зробили і почали орати увесь світ нею, і орали нею поки оборали увесь світ, а тоді випустили її, так вона напилась з моря води і лопнула. Так із того часу не стало змія на землі. Там, де проорали плугом, стали річки тикти і тому святкується це свято Кузми та Дем'яна, як вони визволили люд із під змія". (Грязький П., с. Попівки, Велико-Кринків. р., Кремен. окр.).

Казку про Царевича, Бобевича та Сукевича доводиться розглядати в контексті з казкою про „Двох братів" (бр. Ґрім № 60) опрацьованою в Больте й Полівки[1]). У цій казці про „Двох братів" Больте й Полівка відрізняють такі частини: — „А[2]. Надзвичайне зачаття двох героїв, що до нього спричиняється випита вода. — А[3]. Подібне ж явище в жінки, служниці, кобили й собаки після з'їдженої риби або А[4] яблука — В. Брати їдуть мандрувати у супроводі трьох собак або-ж вдячних тварин і встромляють на роздоріжжі кожен ножа в дерево, щоб таким способом сповіщати один одного про своє становище. — *C*. Один з братів ратує королівну, вбиваючи змія; коли його під час сну вбиває лукавий дворак, тварини за допомогою чарівних способів повертають до життя; на весільному бенькеті царівни він оголошує себе справжнім визволителем, показавши повирізувані драконові язики, після чого стає за дружину принцесі — *D*. На полюванні відьма обертає його разом з його тваринами в камінь. *E*. Другий брат, знайшовши напівзаржавілого ножа, іде шукати брата; молода королева вітає його як чоловіка, проте він кладе меча поміж собою та королевою і далі звільняє скам'янілого брата. — *F*. Той у запалі ревнощів забиває брата, але оживляє його знов за допомогою кореня життя, принесеного від зайця".

Епізод змієборства є центральний для казки про двох братів. Казка подвоює епізод з змієборством: герой спочатку змагається з змієм, а вдруге з змією (змієвою матір'ю, старою змією, бабою-ягою, відьмою, die Hexe, бабою-ягою)[2]). Узагалі, коли уважно розглядати казку про

---

[1]) I. Bolte u. G. Polivka. Anmerkungen zu den Kinder-u. Hausmärchen der Brüder Grimm. B. I, Leipzig, 1913. „Die zwei Brüder". S. 528—556. Цікаво, що в наших казках немає епізода з уратуванням царівни; герой змагається з змієм, але дівчина не фігурує в казці. Є герой (подвоєний або потроєний) та змій (подвоєний або потроєний) і немає дівчини.

[2]) Подвоєність епізоду боротьби з змієм помічаємо в деяких версіях Юріївської легенди, де окрім першого епізоду перемоги над змієм маємо ще другий епізод зустрічи Юрія з сатаною. Ристенко зазначає: „2-ая и 3-ья редакція прибавляютъ эпизодъ о встрѣчѣ съ дьяволомъ" і далі додає: „сперва легенда о дьяволѣ принесена была въ общихъ очертаніяхъ, съ б. или м. колоритомъ иранскимъ или іудейскимъ, и лишь позже была пристегнута къ Георгію, прославленному уже въ народѣ побѣдителемъ змѣя-дракона" (102, 117). Цю „пристегнутость" ми воліли б пояснити тенденцією подвоювати окремі епізоди, варіюючи їх. Повість про Дигеніса-Акріта так само знає два епізоди, при чому „нападеніе льва на Евдокію" і сам Ристенко тлумачить як змієборство (412). Змієборчі билини так само знають подвоєність змієборчого мотиву (див. оповідання про два бої Добрині Никитича з змієм). Ристенко, 360.

двох братів, то в ній виразно кидається ввічі те, що сюжетно її побудовано за принципом подвоєння або-ж потроєння з привнесенням инших мотивів (чудовне зачаття, ніж, що ржавіє, то-що). Подвоєність (а иноді потроєність) тих самих епізодів є характеристична особливість кожної казки. Казка варіює ввесь час той самий епізод, даючи инші ситуації, инше оформлення, запроваджуючи нових дійових осіб, але зберегаючи ту саму тему. У казці про двох братів досить легко за плутаниною подій розкрити одність подвоєних тем і епізодів [1]).

Отже, сенс цієї змієборчої казки є в ствердженні наявности двох змієборців: є два герої та його помічники. Герой знищує змія не сам, а за допомогою свого помічника (звичайно, як у казці, так і в легенді брата). Богатир, що в першій бійці перемагає змія (дракона), у другій бійці не здібний перемогти „зміїхи" (відьми, баби-яги). У цьому другому епізоді богатиря вратовує його брат, Каспар Васерпрунґ, або-ж, як у наших переказах, божі ковалі Кузьма-Дем'ян [2]).

Окрім епізода боротьби з змієм за тим-таки принципом подвоєння розроблено й инший головний епізод вратування й зцілення героя: епізод F (брат оживляє забитого брата за допомогою кореня життя, принесеного від зайця) повторює в аналогічній ситуації епізод C (тварини за допомогою чарівних способів оживлюють забитого героя) [3]).

В основі казки лежать дві основні частини: боротьба з змієм та вратування героя-змієборця від загибели. Боротьба з змієм сюжетно звязується з розповіддю про загибель, смерть та оживлення героя; герой у боротьбі з змієм гине, вмирає, другий герой ратує його, воскрешає. „Змій" може варіюватись: це може бути змій, зміїха, чорт, сатана, баба-яга, відьма, лукавий дворак; форми загибели й форми ратування так само можуть бути різні. Епізод потрапляння дівчини до змієвої печери; епізод замикання в могилі, куди приходить змія; епізод обернення героя в камінь; епізод проковтнення героїв від змія, — ми ладні розглядати як тотожні чинності. Епізод замикання в кам'яній кузні з залізними дверима, епізод замикання в кам'яній труні, оббитій залізом, ми

---

[1]) В. Пропп („Морфология сказки" Л. 1928) сказав би функцій. „Меняются названия действующих лиц, не меняются их действия или функции" (ст. 29). „На спасении от преследования очень многие сказки кончаются... Но это бывает далеко не всегда. Сказка заставляет героя пережить новую беду... Повторяется завязочное вредительство, иногда в тех же формах, что и в начале, иногда в других, для данной сказки новых. Этим дается начало новому рассказу... Мы опять имеем похищение, околдование, убиение и т. д. повторяется все сначала... Это явление сзначает, что многие сказки состоят из двух рядов функций, которые можно назвать ходами" (67). „Функции расположены попарно" (73).

[2]) Християнська змієборча легенда, зведена на ступінь релігійного догмату, знає ту саму ситуацію. Бог у боротьбі з Сатаною (змієм) перемагає його не сам, а за допомогою сина, що сходить у пекло й заковує сатану в ланцюги. Син — помічник божий в боротьбі з змієм.

[3]) Про мотив оживлення в Юріївській пісні та в переказі про Кузьму-Дем'яна ми казали вище.

так само розглядаємо як епізоди аналогічного сенсу. Казку треба вивчати за окремими епізодами, з'ясовуючи розвиток даного образу, його варіяції, версії, відміни, розклад. Образ замикання в кам'яній кузні з залізними дверима відповідає образові замикання в кам'яній могилі або ж труні, оббитій залізом, проковтненню, чи, в спрощеному вигляді, замиканню в камені. Обернення в камінь образ аналогічний замиканню в печері. Героя кидають у провалля, в яму, в підземну країну, иноді в море, куди він летить аж три дні. Печера, яма, шлунок змія, домовина, камінь, могила, „змієва країна", „підземна країна",— усе це варіянти того самого образу, що має певний хтонічний сенс. Герой зіходить у країну мертвих і тоді оживає [1]).

Що-до перводжерела цілого оповідання, то брати Ґрім р. 1822 зазначають: „У цій казці „Die zwei Brüder" позначено два різні напрямки. По-перше сюди домішується саґа про Сіґурда. Уже спускання новонародженої дитини в воду, з чого починаються деякі перекази, погоджується з змістом Велькін-саґи, де мати Зіґфріда поклала його в скляну скриньку, що скотилася в річку й її понесло за водою (пор. казку про золоту гору № 99). Хитрий та лихий золотар (Goldschmied) відповідає Реґінові північної Саґи... Віддані тварини скидаються на коня Гране. Далі йде визволення діви від змія, за німецькою піснею Крімґільди. Брат, що має однакову з ним зовнішність, це Гуннар, кревний брат, що з ним Сіґурд міняється обличчям... Так само в казці про двох братів брати Ґрім знаходили відгуки саґи про кревних братів, що її тлумачать бр. Ґрім у Гартмановому виданні „Бідного Генріха" (815; стор. 183—197). Обидва хлопчики народилися одночасно чудесним способом. Ніж, устромлений у дерево, коли брати розлучаються, відповідає золотим келіхам Амікуса й Амеліуса, спочатку, мабуть це був той ніж, що ним розрізували жили, коли стверджували побратимство. Хороба, що на неї занедужавши, він іде геть з людського товариства, це ті відьомські гори, що обертають його на камінь, і від яких звільняє його другий". Такі погляди бр. Ґрім.

Коли бр. Ґрім зводили нашу казку до саґи про Зіґфріда, то Е. С. Гартланд у своїй тритомовій науковій праці „The legend of Perseus" (1894—1896), навпаки, спитується звести казку про двох братів до легенди про Персея, як її вичерпливо виклав був Овідій (Мет. 4.609—5,241). Він бере до уваги, що з чотирьох головних частин казки: чудесного народження, ознак життя (Lebenszeichen), визволення від змія призначеної для нього дівчини та вбивства відьми, що всіх обертала на камінь, — другий епізод не трапляється в античній легенді та що є й инші відміни (3.152): епізод з Медузою йде перед визволенням Андромеди, а не після, і має більше значіння ніж епізод з відьмою в казці про братів; замість вірних тварин допомагає героєві чудодійна зброя, як от блискучий, неначе свічадо, щит, що за ним герой ховається від медузи-

[1]) Див. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes, Berlin 1904; Джемс Фрезер, Золотая ветвь, т. IV.

ного погляду: бракує ошуканця, що загарбує героєву нагороду, з ним ледві чи можна порівняти суперника Пінея. Не зважаючи на те, Гартланд скористувавсь з давнішої форми легенди, що розповідає тільки про надприроднє походження героя та про здобуття Горгониної голови і в окремих деталях ближче стоїть до сьогочасної казки. Те, що в ній замість одного героя виступають два або-ж три брати, з яких наймолодший звільняє старшого (старших), розглядається при цьому як побічне [1]).

Розуміється, ані сага про Зіґфріда, ані міт про Персея не є terminus a quo змієборчої легенди й казки. Веселовський не раз згадував про Зіґфріда, досліджуючи перекази про Юрія Хороброго. Ця схожість існує, як існує й схожість з мітом про Персея. Кожну з казкових та легендних форм можна вважати за початкову й за кінцеву; шукання перводжерела в плині окремих мінливих форм лишається „на сьогодні" безнадійним; мова йде не про шукання праджерела, а про розшуки основного сенсу того чи иншого казкового або-ж легендного образу, мотиву, епізоду.

З цього погляду ми розглянемо перекази про Кузьму-Дем'яна в звязку з биліною про Михайла Потока.

Як ми вже не раз були зазначали, для кузьмо-дем'янівської змієборчої легенди характерні два мотиви, що відокремлюють нашу легенду від инших змієборчих легенд: мотив замикання в кам'яній кузні з залізними дверима та мотив пролизування від змія дверей. Ці мотиви наближають нашу легенду до билини про богатиря Михайла Потока [2]), [3]).

Богатир Михайло Потік умовляється з своєю дружиною, що коли хто перший з них помре, тому живому в могилу йти [4]).

Отже за якийсь час дружина Михайлова помирає й Потік, виконуючи умову, загадує зробити домовину, бере туди запасу на три місяці,

---

[1]) Bolte u. Polivka, op. cit., стор. 555—6. „Борьба съ змѣемъ за дѣвицу, пріуроченная къ малоазійскому прибережью, естественно наводитъ на мысль о возрожденіи въ Георгіи миѳа о Персеѣ" (Кирпичниковъ, стор. 62).

[2]) Болгарська легенда про Михайла Потока, що її з рукопису Григоровича № 24 опублікував Веселовський (Раз., № IX, стор. 357), „представляется конспективнымъ изложеніемъ" Юріївської легенди, як зазначає Ристенко (ст. 366): „авторъ житія Михайла,— пише Ристенко,— воспользовался Георгіевскими легендами" (стор. 368). Цю саму думку висловлює й і Всев. Міллер: у легенді про Михайло Потока „выразилась шаблонная формула Георгія змієборца" (Очерки, стор. 127). З ім'ям Михайла Потока підо впливом Юріївської легенди звязався мотив змієборства, але в дальшому в билінах про М. Потока сюжет переказів ухиляється від початкової Юріївської формули й набуває характеру, в одній редакції, змієборчої легенди хтонічного типу, а в другій переказу про зрадливу дружину. „Мотивъ измѣны жены,— пише Б. Ярхо,— для Михайла есть только одна изъ многихъ равнозначущихъ частей его эпической біографіи" („Эпич. элементы, пріуроченные къ имени М. Потока", Этн. Обозр. 1910, № 3—4, стор. 51).

[3]) Варто зазначити, що биліна про Михайла Потока в деяких варіянтах знає епізод Михайлового замикання в камені, як і казка про двох братів, див. у Ярхо, o. cit., VI. „Освобожденіе изъ камня", стор. 73—74.

[4]) ...Кто перво умретъ,
Второму за нимъ живому въ гробъ итти.

Былина Кирши Данилова, сборн. Кирѣевскаго, в. IV, стор. 56.

великі кліщі та й іде з усім тим в сиру землю. Третього дня приходить змія з 12 хоботами: пролизала колоду дубову (вар. домовину залізну), хоче змія з'їсти Марію й Потока самого, але Потік ухопив її кліщами залізними, почав бити своїми прутами і змія почала проситись: обіцялася принести йому живої води, щоб оживити його жінку [1]). Вар. Потік відрубує голову змієві, мастить жінку його головою, з того вона оживає [2]).

Боротьба з змієм, змій, жінка та герой — переможець, залізна домовина, пролизування залізної домовини язиком, кліщі, хапання змії кліщами, оживлення, — усе це наближає биліну про Михайла Потока до легенди про Кузьму-Дем'яна. Змієборча билінна традиція знає ту саму апаратуру і ті самі аксесуари, що й наша легенда. Як Кузьма-Дем'ян, так і Михайло Потік замикається в залізній домовині з жінкою, засудженою дістатися змієві і, як Кузьма-Дем'ян, Михайло хапає змія кліщами, б'є його й ратує жінку від смерти.

Цей билінний варіянт змієборчої легенди заслуговує на особливу увагу. Узагалі подібний до кузьмо-дем'янівських переказів, він подає низку важливих подробиць, що в легенді не такі ясні, як у билині. Насамперед, з биліни цілком ясно, що замикання в залізній домовині є образ хтонічний: Михайло Потік сходить „в сиру землю", в могилу, щоб уратувати свою жінку, як Орфей сходив у підземну країну по Еврідіку [3]). Михайло Потік не тільки богатир, а ще й цілитель. Отже, биліна про Михайла Потока має виразнісінький хтонічний сенс і належить до гурту хтонічних переказів про героя, що сходить у підземну країну, про перемогу над хтонічними істотами [4]) та про воскресіння з мертвих. Биліна про Михайла Потока дає нам певний матеріял для міркувань про містеріяльно-хтонічне сприйняття змієборчого мотиву [5]).

---

[1]) Сполучення мотива змієборства з мотивом оживлення те саме, що і в казках про двох братів.

[2]) М. С. Грушевський пише: „Оця частина поеми являється обробленням звісної мандрівної теми про оживленє помершого за поміччю зіля, чи иншого чудесного засобу, принесеного змієм. Боротьба з змієм, що при тім відбувається й є та тоненечка волосиночка, яка звязує билинну тему з леґендою про праведного Михайла з Потуки". (Іст. укр. літ., IV, стор. 155). Пор. А. Лобода. Былины о сватовствѣ, стор. 101; Вс. Миллеръ, Экскурсы въ область р. нар. эпоса, М. 1892, 28—30; М. Сперанскій. Р. уст. слов, М. 1917, стор. 275—276. Б. Ярхо, о. с., стор. 55.

[3]) Див. у Лео Фробеніуса: „Die Zeitalter des Sonnengottes" Berl. 1904. Халанський цитує болгарську пісню, що оповідає, як „витязь" Янко вкрав дівчину Богдану, як ця дівчина вмерла й її відживив родич Янка, старий змій, що приніс живої води; пор. Б. Ярхо, о. с. ст. 59. [4]) Змія — образ хтонічної істоти.

[5]) Коли, як стверджує Ристенко, „борьба Потока въ могилѣ со змѣею" і єсть „отзвукъ борьбы Георгіевской формулы" (op. cit., стор. 374), то відгук в кожнім разі ускладнений елементами хтонічного міту: це боротьба з змієм в могилі, в країні мертвих: „второму живому въ гробъ итти". Хтонічний сенс биліни про Потока лишивсь по-за увагою наших дослідників, що досліджували цю биліну переважно в звязку з переказами про „невірну дружину", „жінку-зрадницю", „жінку-чарівницю", „морську діву", Халанскій, Кралевичъ Марко, 582—6; Потанинъ, Этн. Обозр., кн. XIII—XIV, 1892: „Марія, Лебедь Бѣлая въ былинахъ и сказкахъ"; А. М. Лобода, „Былина о сватовствѣ", 100 дд.; Рыстенко, о. с., ст. 364—385.

Всев. Міллер з приводу биліни про Михайла Потока наводить інгушський переказ про богатиря Орзия. Ось що розповідає за себе Орзий:

„Былъ я разъ влюбленъ въ женщину, и она тоже любила меня. Мы поклялись не разставаться никогда. Она умерла отъ болѣзни; я ужасно былъ пораженъ горемъ... Увидѣвши трупъ своей любовницы, я рѣшился исполнить клятву — не разставаться другъ съ другомъ: я легъ съ нею и укрылся ея похороннымъ саваномъ. Вышедшимъ на дворъ хозяевамъ показалось, что трупъ ея распухъ и они рѣшились скорѣе похоронить ее. Лежа въ могилѣ, я былъ доволенъ, что исполнилъ свою клятву. Вдругъ приползла въ могилу змѣя: я сталъ бить ее кулакомъ и убилъ: черезъ нѣсколько времени приползла другая змѣя. Увидѣвши, что первая лежитъ, она поползла обратно; но, спустя немного, возвратилась въ могилу съ травой и провела ею по тѣлу убитой мною змѣи; змѣя оживилась. Тогда я опять сталъ бить ихъ, и онѣ выползли изъ могилы. Думаю: если эта трава оживила змѣю, то отчего ей не подѣйствовать на мою возлюбленную, я провелъ травой по трупу—и возлюбленная ожила“ [1]).

Немає жадного сумніву, що для мотиву замикання в домовині, зішестя в могилу, для мотиву жіночої жертви змієві та для ритуальних відгомонів хтонічного культу змія треба шукати аналогій не в болгарській легенді XIII-го віку про св. Михайла з Потуки, легенді виразно книжної обробки Юріївської легенди, а в відповідних античних переказах [2]). Ми говорили про хтонічний сенс биліни про Михайла Потока: в античності ми натрапляємо на розвинену сюжетну схему тотожніх мітологічних уявлінь.

Мотив замикання в домовині, приходу гадюки, вбивства й повороту на світ найближче розвинено в переказі про Поліїда. У царя Міноса вмирає син Главк. Поліїд, ясновидець, що має зцілити Главка, не може цього зробити. Тоді Мінос наказує замкнути його вкупі з Главковим трупом в домовині. Гадюку, що влізла в могилу й наблизилася до трупа, Поліїд вбиває; тимчасом приходить друга гадюка: коли вона побачила, що перша мертва, вона принесла рослину, поклала її на неї, і тая ожила. Цією-ж рослиною Поліїд повертає до життя Главка і вони виходять з могили [3]).

---

[1]) Сборн. свѣдѣній о кавк. горцахъ, в. VIII, I, стор. 34, „Ингуши“, стаття Чиха Ахрієва. Вс. Миллеръ, Экскурс. стор. 30. „Сказка о мужѣ, похороненномъ живымъ съ женою и воскрешающемъ ее при помощи змѣи,— зазначає Міллер,— извѣстна многимъ народамъ, но для насъ интересно то, что на Кавказѣ и у насъ она вошла въ циклъ былинныхъ сказаній“. Пор. казку з 4-ої подорожі Синдбада, а так само північну сагу з Саксона Граматика про Асмунда, що як помер його побратим Асвіт, загадує поховати себе в могилі, а тоді повертає до життя свого приятеля. Bolte u. Polivka, Lpz. 1913, B. I, S. 128.

[2]) Заслуговує на увагу одне місце з давньо-руського Азбуковника, цитоване в Буслаєва („Пѣсни др. Эдды о Зигурдѣ и Муромская легенда“): „Аспидъ есть змія крылатая, носъ имѣетъ птичій и два хобота... Обояници, пришедши обояти, копаютъ яму, садятся въ яму съ трубами, и покрываются дномъ желѣзнымъ и ставятъ у себя уголіе горящее и разжигаютъ клещи. Егда заиграютъ въ трубы, тогда засвищетъ, яко потрястися горѣ, и пролетитъ къ ямѣ и ухо свое положитъ на землю и другое заткнетъ хоботомъ и, нашедъ диру малу, начинаетъ биться. Человѣци жъ, ухвативши ее клещами горящими, держатъ крѣпцѣ и такъ сожжена клещами умираетъ“.

[3]) Stoll, M. L., III B, 2647; Gaedechens, M. L., I B, 1687; Preller. Gr. M., 690; Bolte u. Polivka, I, 128; тут-же див. спис казок з відповідним змістом (128—129). Варта уваги казка про „Силу-Царевича та Ивашку Бѣлую Рубашку“ (Афанасьевъ,

Цей Поліїд, що зіходить у могилу, забиває змія й воскрешає хлопчика, є правнук цілителя, відуна й знахура Мелампа. У життєписі цього Мелампа ми натрапляємо на ті самі подробиці, що і в біографії його онука. „Меламп оказывается узником, заключенным на год в источенную червями деревянную темницу“ [1]). Як Михайло Потік у нашій биліні свої знання цілителя здобуває від змія, що приносить йому живої води, так само й „Пилосский прорицатель Меламп, „черноногий“ сын Ѳессалийского Амиѳаона, обязан дружбе змей своим могуществом ведуна, знахаря и очистителя; вещий дар свой он получил из недр земли и принадлежит по особенностям своего миѳа и своей генеалогии к ликам сферы хтонической“ [2]). „В мифе о Мелампе еще слышны отголоски человеческих жертвоприношений, именно женских и отроческих, при отмене коих выпитие крови было замещено питием вина“ [3]). „Другом змей он стал потому, что первоначально сам был змеем: чернота ног, означенная в его имени, говорит на языке древнейшего мифа о том, что нижняя половина его тела оставалась как бы погруженною в подземное царство, что его человеческое туловище кончалось, как у Эрихѳония змеиным хвостом“ [4]).

Поруч міта про Поліїда та Мелампа варто звернути увагу ще й на фокейський переказ, наведений у Павзанія (X, 33, 9.10), про дитину, що

Нар. рус. сказки, т. III, стор. 127—131). Ми маємо всі епізоди, властиві для змієборчої легенди: герой, королівна, змій, помічник, що допомагає героєві вбити змія, замкнення в „гробѣ, обитомъ желѣзными обручами, который плавалъ по синему морю“ та визволення з труни, боротьба з змієм, смертні оживлення за допомогою живої води, — звичайні епізоди змієборчої легенди, але в своєрідному сюжетному розташуванні. Сюжетна розпорошеність притаманна, між иншим, мітові про Мелампа. У міті про Поліїда окремі розпорошені епізоди з'єднано в одну сюжетну цілість.

[1]) Вяч. Иванов, Дионис и прадионисийство. Баку 1923, стор. 12—13.

[2]) Ibid., пор. O. Wolff. Mith. Lex., B. II, ст. 2568.

[3]) Ibid. Дослідники, розглядаючи питання про початкове джерело змієборчих легенд, узагалі припускають, що змієборчі легенди (змій, дівчина та герой-переможець) виникли, як переказ про припинення людських офір.

[4]) Ibidem. Мотив народження змієборця від змія відомий, між иншим, і в переказах про Юрія. Веселовський („Разысканія“, 1880, стор. 113—114 дд.) наводить відповідну англійську баладу та румунську казку. І. Жданов (Р. был. эпосъ. 1895, стор. 416—417) пише: „этимъ сближеніемъ змієборства съ происхожденіемъ отъ змѣя объясняются намеки нашей безыменной пѣсни о княгинѣ и змѣѣ:

Носила въ утробѣ чадо девять мѣсяцевъ;
На десятой то мѣсяцъ чадо провѣщилось;
Провѣщилось чадо, проговорилось:
„Ужъ ты гой еси, матушка родимая!
Не дамъ я тебя змѣю въ обиду.
Когда я буду на возрастѣ...
Тогда то я, матушка, буду со змѣемъ
Я заѣду-то къ нему въ пещерички
Сниму ему буйную головушку змѣиныя“. (Рыбниковъ I, 12—13).

Пор. згадки про богатиря, змієва сина Волха, Рыбниковъ, I, 12, Кирѣевскій, III, 113—114.

її замкнув цар у домовині, навколо якої обвився змій [1]). Ці античні перекази досить близько нагадують зміст биліни про Михайла Потока.

Торкнувшись питання про аналогії, що звязують античну мітологію з деякими мотивами наших билін та легенд, ми дозволимо собі відзначити один момент. Як ми говоритимемо про це далі, Кузьма-Дем'ян, а так само й Юрій не тільки змієборці, а заразом й охоронці худоби та хліборобства. Що дало підстави тлумачити в народніх віруваннях та обрядах св. Юрія, як „скотьяго бога", охоронця худоби и ланів? А. Кірпічніков каже: „Обряды, сопровождающіе празднованіе Юрьева дня на Руси, объясняются распространенностью культа, временемъ празднованія и лит.-худ. преданіемъ" (о. с., ст. II). А. Н. Веселовський повторює Кирпічнікова думку: „Георгія праздновали 23—24 апрѣля; его праздникъ приходился, стало быть, весною, къ которой языческое міросозерцаніе издавна привязало цѣлый рядъ обрядовъ и повѣрьевъ. Егорьевъ день вошелъ въ уже готовый циклъ... Св. Георгій сталъ весеннимъ Егорьемъ" (151). Класти все на карб календарному застосуванню,— чи це не переоцінювати значіння календарних дат?

Річ, живовидячки, не тільки в календарному пристосуванні Юрієвого свята до певних дат, а в якихось глибших асоціяціях, що звязують уявління про „героя-змієборця" з уявлінням про „героя-скотьяго бога". Коли ми говоримо про „близький звязок Юрія з биком", то треба взяти на увагу деякі погляди орфіків. Юрій — охоронець худоби, але він заразом і змиїв син (див. примітку на стор. 226). „В орфическом воззрении, основанном на древнейшем синкретизме териоморфических культов... между змием и быком устанавливается мистическая связь: бык — солнечная, змей хтоническая ипостась того же бога; бык в мире живых становится змием в царстве подземном, чтобы снова возродиться быком. Отсюда изречение: „родитель змия — бык, быка родитель — змий" [2]). „Орфическая символика... обращает нас к исконным представлениям народной веры, запечатлевшимся в обряде. Орфический стих: „родитель змия — бык, быка родитель — змий" сочетает два изначальных зооморфических образа: змею... и быка... И не случайно, не только для описания земли спартов, Софокл, воспевая ѳиванского Диониса, упоминает о том, что он обитает „на посеве лютого змия" (agriu epi sporâi drakontos — Antig. 1125). Брачный чертог дочери Змеевика, как „буколион" такова была в Ѳивах обрядовая реализация таинственного догмата о тожестве быка и змия" [3]).

---

[1]) Вяч. Иванов, op. cit., стор. 32. „Змѣй, опоясывающій земной міръ, упоминается въ памятникахъ гностической литературы. „Тьма кромѣшная (говорится въ Pistis sophia Валентина) есть великій драконъ, хвостъ котораго въ устахъ его; онъ внѣ всего міра и объемлетъ весь міръ". И. Н. Ждановъ, Р. был. эпосъ, СПБ. 1895, стор. 49. Жданов, аналізуючи „Повѣсть о Вавилонѣ", дав цікавий приклад студії, де в апокрифічних легендних переказах розкрито філософсь ку символіку.

[2]) В. Иванов, o. cit, стор. 30. ταῦρος δράκοντος και δράκων ταύρου πατήρ. Пор. Lobeck. Aglaophamus. 1829, стор. 588.

[3]) Ibid, стор. 99.

Вегетативне осмислення Юрія є осмислення мітологічне, а не тільки літературне й календарне, як це обстоюють Кірпічніков і Веселовський. Ані звязок Юрія з биком, ані уявління про його як змієвого сина не можна розглядати тільки як наслідок того, що Юрієве свято календарно припадає на початок весни [1]).

Всев. Міллер в екскурсі „Добрыня-змѣеборецъ" підносить питання: „Почему эпическій мотивъ борьбы съ змѣемъ былъ прикрѣпленъ въ нашемъ эпосѣ именно къ богатырю Добрынѣ, который въ немъ является змѣеборцемъ по преимуществу? Ввиду повсемѣстной распространенности этого мотива, пожалуй, нашъ вопросъ можетъ казаться празднымъ. Въ каждомъ эпосѣ есть свои змѣеборцы, во множествѣ сказокъ мы встрѣчаемся съ ними на каждомъ шагу: поэтому совершенно естественно, что и между нашими богатырями должно было оказаться лицо съ признаками этого шаблоннаго типа. Все это такъ, пусть случайно избитый мотивъ наслоился на имя Добрыни: но случайность должна имѣть свой raison d'être" [2]). Mutatis mutandi, міркування Вс. Міллера можна прикласти й до Кузьми-Дем'яна. Житійна канонічна література не дає даних ані для того, щоб уважати їх за змієборців, ані для того, щоб їх називати ковалями [3]).

Згідно з житійною канонічною традицією Кузьма-Дем'ян звичайні побожні люди, що їх за їхні чесноти було вшановано ім'ям святих і преподобних; тимчасом у легендній традиції вони божі ковалі, перші ковалі й легенда про них має певні космо-антропогонічні ознаки.

Епітет „божих ковалів", що його ми знаходимо в записі, опублікованому року 1856-го в „Дняхъ и мѣсяцахъ укр. селянина" М. О. Максимовича, повторюється і в сьогочасних записах як епітет, властивий для Кузьми-Дем'яна (Прилуччина, Є. Хоменко; Білоцерк. о., П. Пустовійт; Луб. о., Миргор. р., І. Мелашенко; Луб. о., Обол. р., А. Я. Биховець; Кременч. о., В. Войтенко; Прилуцьк. о., О. Мітіль, Д. Красіліч [4])).

Легенда знає Кузьму-Дем'яна, як „святих у бога ковалів", „божих ковалів", що з наказу божого заковують змія. Отож, з цього боку

---

[1]) Отже, ми заперечуєм Кірпічнікова твердження, підтримане від Веселовського: „Обряды сопровождающіе празднованіе Юрьева дня на Руси, объясняются... временемъ празднованія и литературно-художественнымъ преданіемъ" (o. cit., стор. II). Літературні та іконописні факти дозволяють фіксувати наявність даного уявління для певного місця й часу, але вони не пояснюють буттєвої чинности даного уявління.

[2]) Всеволодъ Миллеръ, Экскурсы въ область русскаго народного эпоса. I—VIII. Москва 1892, стор. 35.

[3]) Взаємини між житійними переказами про Кузьму-Дем'яна та народніми легендами розглянув В. В. Гіппіус.

[4]) „Кузьма та Дем'ян були найперші ковалі. Ці ковалі володіли великою силою. Вони кували людям усяке знаряддя і за це не брали платні. Одного разу Кузьма та Дем'ян скували гострого меча і вбили ним змія, що приносив велику шкоду. Святкують в с. Гнилиці Кузьму-Дем'яна лише ковалі і то з тим, щоб була зачепенька випить" (Хоменко Є. с. Гнилиці, Турівськ. р., Прилуцьк. окр.).

легенду про Кузьму-Дем'яна божих ковалів слід поставити в певний звязок з переказами про те, як коваль абож бог закував сатану в ланцюги[1]).

„Колись дуже давно жив у норі виликий змій, який пожирав нищадно людей, а Кузьма та Дим'ян були у бога ковалями і от бог надумав цього змія наказати і приказав Кузьмі та Дим'янові зробити такий здоровий плуг і запрягти у плуг того змія. Так і зробили. Зкували Кузьма та Дим'ян той плуг і запрягли змія та й проорали борозну від Київа до Харькова, де змій не витримав божої кари і здох. Отут по цій місцевості проходи якийсь історичний вал, який з'явився біля м. Миргорода і прямує побіля сила Вовнянки і проходи степом на с. Матяшівку поміж Шишаком і Яреськами на х. Бабичі і через Малу Бузову поміж силом Піщани та Надеждою виходи на Пирцівську гору, а потім звирта вліво і прямує на сило Жуки і на Полтаву". (Полтавщина, Шишацьк. р., м. Бузівська. Д. Чигиринець). „В селі Зеленьках на Біло-Церківщині Кузьми і Дем'яна святкують восени після Покрови першого вересня. Кузьма й Дим'ян були божі ковалі. Коли бог послав змія на розгніваних людей, змій став дуже нищити не тільки грішних, але хапав і праведних. Бог не міг вгамувати змія і божі ковалі виковали клещі, якими взяли змія за язик і проорали ним борозну. Борозна є проорана на Б.-Церківщині, і іде на південь. Початок борозни від Дніпра на Київській окрузі й проходе селом Зеленьками. Від тих пір, як проорали борозну змієм божі ковалі Кузьма й Дим'ян, змій перестав їсти людей, бо за борозну не міг сягнути і пішов у підземельне царство" (с. Зеленки, Біло-Церків. о., Н. Купрієнко).

Як у казках, Кузьма-Дем'ян допомагають богатиреві перемогти змія, так у легендах вони допомагають богові перемогти змія-сатанаїла, коли „бог не міг вгамувати змія"[2]). Отже кузьмо-дем'янівська легенда набуває певного сенсу, як переказ про ковалів — помічників божих у боротьбі за всесвіт між богом та сатаною. У циклі космогонічних легенд маємо відповідні варіянти, де розповідається, як коваль заковує сатану.

„Не міг Сатана вийти з богом на лад. На конець пішов до коваля, казав, аби поробили ланцюхи з усякими защіпками, і приніс до бога і казав: „Уберися в той ланцюх, будемо пробувати, хто буде сильніший: хто його урве, я чи ти". — „Уберися сам, Сатано, бо я не знаю як, а як я буду видіти, як на тобі стоїть, то я ся уберу". А як ся Сатана убрав, казав бог: „Стій, Сатано, упнений, доки світа й сонця"[3]). Маємо поліський варіянт цієї легенди (Кієвлянинъ, 1886 р., № 44), цитований у Веселовського та Гіппіуса. Згідно з цим варіянтом, дідько замовив ковалеві ланцюг, щоб закувати в нього христа. Коваль каже нечистому, щоб ви-

---

[1]) Легенду про кування ланцюга для христа В. В. Гіппіус розглядає в світлі процесу „християнізації" образа „коваля-чорта" та „коваля-переможця чорта" (стор. 25—27). Спинивши свою увагу на цьому процесі, В. В. Гіппіус обминув питання про безпосередній звязок кузьмодем'янівської легенди з відповідними „ковальськими" легендами космогонічного циклу. Кузьмодем'янівська легенда є варіянт до космогонічного переказу про заковування сатани.

[2]) Легенду про ковалів, що допомагають богові, коли він не може вгамувати змія, ми вважаємо за первісну редакцію; казку про ковалів, що допомагають богатиреві, за „вторичну". Отже, той „изводъ" легенди, де К.-Д. вратовують богатиря, є початковіший, ніж той, де вони вратовують дівчину (тут, очевидячки, на кузьмо-дем'янівську легенду впливали книжні версії Юр'ївської легенди).

[3]) В. Шухевич. Гуцульщина, т. V. стор. 11. Пор. в новозавітному варіянті Етн. Зб. III, стор. 36. Мараморош, Кієв. Стар. 1897, іюль-августъ, стор. 74—79. Г. О. Булашовъ. Укр. нар. въ своихъ легендахъ. К. 1909, стор. 79—81.

пробував на собі, чи міцний ланцюг, і, закувавши йому шию, припинає до стовпа, та так і залишає. Серед ковалів поширене повір'я, що кожен з них бере участь в куванні ланцюгів на Сатану. Ковалі повинні поклепувати молотом від часу до часу по голому ковадлі, щоб у такий спосіб зміцнити ланцюг, яким скований Сатана. „Коваль мусить поковтувати дурно в ковадло, бо то на ланцюх для того в аду. Що робить, а все хоч два-три рази ковтне дурно в голе ковадло, ніби що моцує того на ланцюху“ [1]). „Кілько раз ударить коваль по наковальні пусто клевцем, тільки раз він того Ирода-Сатану прокляту тужить (міцніше заковує) у тих ланцюхах“ [2]).

Ковалі, як ми знаємо, шанують свято Кузьми-Дем'яна і цих святих вважають за своїх цехових патронів. Переказ про змієборство Кузьми-Дем'яна й є таке пристосування загально-поширеного змієборчого мотиву до цехового вжитку. Легенда про „божих“, „святих“ ковалів — змієборців, що колись заковували в ланцюги сатану, як легенда ковальська, і викликала повір'я, ніби кожен коваль так само повинен брати участь у куванні ланцюгів на сатану [3]).

Повертаємось до першої, на початку наведеної групи переказів про Кузьму-Дем'яна, де Кузьма-Дем'ян орють змієм. З приводу легенди про змієборство В. Г. Богораз-Тан зазначає: „Эта древняя легенда связана повидимому с рассказами о сотворении мира“. На жаль, досі ніхто з наших фольклористів не потрапив з'ясувати цей звязок змієборчої легенди з легендами космогонічного типу. Ми не маємо на меті спеціяльно вивчати це питання і гадаємо обмежитися рамцями питань, що їх висовує легенда про Кузьму-Дем'яна. Український фольклор знає Кузьму-Дем'яна як перших людей і як перших „адамівських“ орачів-ковалів.

Наведений вище переказ про заковування сатани переносить час подій у космічну вічність: „не міг сатана вийти з богом на лад“; „не міг бог вгамувати змія“. Так само й наші записи казки про трьох братів визначають термін подій, як добу, коли йшла боротьба поміж богом і дияволом за всесвіт. „А в той час по всім світі панував чорт і управляв усім світом“. Історія трьох братів це — історія, як знищувано чорта, що правив світом. Кузьма-Дем'ян допомогли знищити змія. „Так із того часу не стало змія на землі“. Друга казка з наведених у нас підкреслює, що події відбувалися, коли на світі ще мало людей було. Узагалі призбираний у нас матеріял цілком виразно тлумачить Кузьму-Дем'яна, як космічну пралюдину, що була „у бога як світ очинявся (одкривався)“.

---

[1]) Етн. Мат. XI, стор. 70.

[2]) Гуцульщина, т. V, стор. 11.

[3]) Н. И. Коробка („Образъ птицы, творящ. міръ, въ р. н. поэзіи и письм.“) спиняється над „образомъ кузнецовъ строителей церкви неба“ в білоруській колядці (Шейнъ, Мат. I, 62). Коробка пише: „...Вѣрованія другихъ народовъ опредѣленно указываютъ на космогоническую роль кузнецовъ, нѣкоторые образы русской поэзіи намекаютъ на существованіе подобныхъ вѣрованій и у насъ“ (Изв. о. р. я. и сл. Ак. Н., 1910, т. XV, кн. 1, стор. 140).

„Кузьма - Дем'ян, кажуть старі люди, що він був первий чоловік у бога як світ очинявся (одкривався). Цей Кузьма-Дем'ян первий був коваль і первий плуг зробив у світі. Це люде проказують і кажуть, що Кузьма-Дем'ян був перве 1 число" (с. Мокиївка, Лосинівського р., на Ніженщині, Запісочний П. С.). „Є перекази такого змісту: святкується в листопаді місяці першого числа, але фактично празнують раніш в Кузьмину суботу -- коли в церкві правиться й нисуть панахиди. Гадають, що Кузьма й Дем'ян були пахарі „адамовські". Раніш додержувались такого звичаю, щоб до К.-Д. покінчить всі роботи в полі та городі.. Моляться К.-Д. від каліцтва, що случилось за літо, аби помилував... Після Кузьминої суботи йде Михайлова, що празнується за таким обрядом, а поперед Дмитрова й Лучина суботи". (С. Опанасенко, Гельмязів р., Шевченк. окр.). „Я чув із старих людей, що Кузьма-Демнян, це перші на землі були орачі, — ще ніде ніхто не орнув і пальцем на землі, як вони проорали першу борозну на землі без коний і без волів,— перші хлібороби. А тому їх назвали святими" (І. С. Паровий, м. Грунь, Полтавської окр.). „Кузьма та Дем'ян зробили, скували залізного плуга і піймали змія, якого ще ніхто не побідив. І тоді виїхали на поле і тоді орали ті долини та яри, які ще не оралися людми" (м. Оржиця, Лубенської окр., Кулик Г. С.). „Вважають, що Кузьма-Дем'ян це були два брати, що повдовіли, то після чого вони роздали бідним своє майно і пішли в світ мандрувати,— цим вони просвятились. Коли Кузьма-Дем'ян мандрували по світі, то натрапили на людей, що поле не орали, а шпичками довбали, то Кузьма-Дем'ян стали гадати, як бе тут рало зробити, щоб цим людям лекше було хліб здобувати, от вони і видумали перше рало" (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Волинь). „Листопад 1(14) Кузьми й Дем'яна. Про Кузьму й Дем'яна в нас ходять оповідання, що К. і Д. перві на землі винайшли як орать" (Ступак П., с. Михайлівка, 2 ч. Рівнянськ. р. Зінов'євськ. окр.). „Тоді ще ніде не було плугів; вони перші його видумали" (С. М. Терещенко, Звиногородка). „То їм так бог дав — кувати плуга та ярма" (І. Мелашенко, Лубен. окр.).

Наведених переказів цілком вистарчить, щоб звязувати нашу легенду з космогонічними переказами про початок світу, з легендами про „першу людину" [1]) та з циклом т. зв. légendes des origines, тоб-то легенд про те, звідкіля й як з'явилися ті або-ж инші істоти чи речі. Кузьма-Дем'ян — змієборці деміурги [2]). Оповідання про оранку Кузьми-Дем'яна — оповідання про деміургічну оранку. Вони оборюють всесвіт.

„Кузьма та Дем'ян, вони ніби-то побідили змію, а потім нею орали і оборали увесь світ". (Г. Оробій, с. Остатівка, Лубенськ. окр.). „Кузьма й Димнан оборювали змійєм світ. Проорали рів аж у мори, вони були ковалі й зробили плуг на змійа" (Л. Карпенко, Лубні). „Кузьма-Дем'ян були ковалі й скували плуга та запрягли в того плуга великого змія і переорали світ от моря до моря" (с. В.-Вовнянка, Тараща. Прибченко П. Т.). „Оборали світ" (І. Побіда, Луб. окр.). „Переорали всю землю" (А. Фрайман, Коростишів, Волинь).

Легенда про те, як Кузьма-Дем'ян запрягли диявола, посідали на нього та й „переорали світ от моря до моря", є, власне кажучи, варіянт

---

[1]) Про „космічну людину", „космічного прачоловіка — Archantropos" див. у статті К. Штепи: „До українських переказів про сотворення першої людини" (Ювілейний збірник на пошану ак. М. С. Грушевського, II, К., 1928, стор. 9–19).

[2]) Змієборча легенда в основі деміургічна легенда. Деякі побіжні нотатки про деміургізм Юріївської легенди находимо у Кірпічнікова, стор. 173, у Веселовського, стор. 146, Ристенка, стор. 330 –1. Про деміургічну ролю змія в болгарських нар. космогонічних переказах див. A. Strauss, Die Bulgaren, Leipzig 1898, S. 5, 11.

легенди космогонічного циклу про те, „як перехрещувано світ“, що в основі її лежить характерна космогонічна тема розподілу світу між богом та дияволом [1]).

Коли вважати на те, що з Кузьми-Дем'яна були перші орачі, „адамівські“ пахарі, коли саме вони проорали світ, провівши першу борозну [2]), тоб-то коли вважати на їх характеристику, як деміургів, то зрозуміло, що саме в дні кузьмо-дем'янівського свята слід сіяти пшеницю, закладати цибулю, ходити по зілля, сіяти сіянки, садити в садках дерева й обкопувати їх [3]).

Кузьма-Дем'ян „були садовники і були кузниці“, „були дохторі та садоводи“. „Кузьма та Димнян були рідні брати, вони були садовники. І були кузниці“ (Т. Гудима, Черв. Кам'янка, Кремен. о.). „Кажут, дуже добре сіяти пшиницю на Кузьми-Дем'яна. Тоді як посіяти, то добре вроде“ (Ю. Побережний, Калинів. район, Вінн. окр.). „На Кузьми й Дем'яна закладають цибулю (сушити на насіння) на гряда, то не буде стрілами“ (Г. Танцюра, Тульчин. окр.). „У нас Кузьми-Дим'яна сваткують, у госін ходят у ліс рвуть зіля“ (Н. Волинець, с. Павлівка, Гуман. окр.). „У маї місяці старі люди кажуть рвемо зілля, як чимириця, приказують: Кузьма

---

[1]) „Ісус христос зробив світ зовсім як треба, тільки треба було його ще перехрестити. — Як би то нам перехрестити світ?—каже Ісус Христос.— Я знаю як, каже святий Петро. — Ну роби, як собі знаєш. Святий Петро закликав до себе чорта, та й каже до його: — Вези мене до тієї води, що бачиш перед собою, а я тобі за те зроблю все, що ти хочеш. — Добре, каже чорт, завезу тебе... Чорт взяв його на плечі й потащив. Але вони заїхали на самий край світа, а води нема. Тільки вода показалася на тій стороні, звідкіль вони виїхали, чорт завернувся та й іде назад, проїхали знову ввесь світ поперек... Чорт змучився, але мусить їхати. Приїхавши на правий край світа, знову не найшли води, тільки щось біліє перед ними, ніби вода. Чорт знову іде, але як доїхав до кінця світа, Петро каже: — Досиць, вже ми світ перехрестили“ (П. Чубинскій. Труди, I, 143).

[2]) У цьому звязку заслуговують на увагу перекази, як Адам уперше орав землю і, між иншим, як він орав чортом, що його обернув бог на коня. Див. М. Драгомановъ. Млр. нар. преданія, стор. 92—93; Кієв. Стар. 1895, кн. I, стор. 122—123; Г. Булашевъ, op. cit., стор. 114; П. Чубинскій, Труды, I, 49, 107, 146—7, болгарські перекази Сборн. нар. умотв. I, VI, A. Strauss, o. c., 78—82.

[3]) „Христианская легенда о Георгии Змиеборце восприняла в себя какие-то иные элементы, тоже языческие и древние, но уже не связанные с драконом и девицей... В виде парадокса можно привести: имя Георгий означает, как известно, „земледелец“, хотя ничего особенно земледельческого нет в этом образе“. „Загадочны и противоречивы элементы, привходящие в этот сборный образ Георгия — скотоводческие и земледельческие“ (В. Тан-Богораз. „Христианство“..., стор. 115 та 116). Вегетативне значіння Юріївського й кузьмодем'янівського образу, на нашу думку, слід пояснити, по-перше, початковим деміургічним сенсом змієборчого мотиву, а по-друге тим, що взагалі вегетативне значіння мав той „бог“, що вмирав, сходив у підземну країну й воскресав (див. Джемс Фрезер. Золотая ветвь. Le rameau d'or. M. 1928, в. III). Відповідну аналізу Кузьми-Дем'яна див. попереду. Легенда про Юрія так само знає тему вмирання й воскресіння. В очах церкви переказ про вмирання та воскресіння Юрієве мав певний „єретичний“ присмак; не дурно його заборонювано, як вказує Кірпічніков, в індексах: „Апокрифическое житіе Георгія ясно и положительно осуждается въ славянскихъ индексахъ запрещенныхъ книгъ: въ Погодинскомъ Номоканонѣ XIV в. осуждается Георгіево мученіе отъ Демьяна, а позднѣе запрещается Евпатіево мученіе, въ которомъ повѣствуется о его семикратной смерти, и Ѳедора Тирона; въ нѣкоторыхъ индексахъ прямо указывается, что всякій святой умиралъ только одинъ разъ“ (стор. 33).

та Дем'ян на це зілля орав, свята покрова це зілля полола, матер божа ходила, це зілля благословила, од рук, од голови, господи благослови" (Мотря Ричка, Кременч. о.). „Ось що кажуть про Кузьму-Дем'яна в нас старі люди: Кузьма-Дем'ян вони були добрі вчителі. Вони всіх людей вчили до всього доброго. Помагали людям в учинію у писаніях і к труду. Вчили старих людей всьому доброму, а малих дітей богу молитись. За це їх цар (невідомо який) дуже мучив. Коли вони вже стали на волі, то почали розводити дуже гарний садок і скільки не посадили, то всі гарно приймались. Вони вчили людей також до садоводства. За це вони не брали ні срібла, ні злота. За таку велику роботу їм дали подяку, щоб завше святкувати їх" (М. Андрущук, Монастир. р., Гуман. окр.). „Кузьма-Демян були дохторі та садоводи. Святкують через те, що вони були чесні. Лічили людей, показували, як садити дерева й за це вони ні с кого ніякой плати не брали А коли люди їм насильно давали, то вони відавали другим, а собі не брали. Одного разу, коли Кузьма взяв у одной баби двоє яєц, то Дем'ян на нього росердився й тому вони назеваються ще бесеребніками й через те їх святкують" (І. Перетейко, с. Дубова, Бабинськ. р., Гуманськ. окр.). „Святкують їх в осени пирид пилипівкою; свято ни обязатілно: хто хоче той святкує. Кузьма і Дим'ян святі хруктові, вони перші заводили хруктові садки. В нас так і кажуть, як посадиш садок на Кузьми-Дим'яна, то це дериво николе ни пов'яне, а як будиш це дерево, що садилос на Кузьми-Дим'яна, поливат, то скоро будиш багато польза мать, тобто, яблук, груш, слив" (Білоцерківської о. Володарського р., с. Пархомівка. Разварський Л.). „Кузьму - Дем'яна святкують у нас 1-го листопада через те, що вони були великі садівники і в цей день садять дериво" (А. Дерв'янченко, Брусилів. р., Київ. о.). „На його сами требе садити садки, ніби-то вони якісь були садоводи, і по смерті своїй ніби сприяють доброму ростінню садка" (С. Вовченко, Кобеляки). „Говорать треба садити садок, і він буде гарно родить" (П. Кучеренко, с. Єрки, Гуманськ. окр.). „На Кузьму й Дем'яна садять дерево, бо ці святі завідують деревом, так само як Покрова завідує хлібом-засівами" (Ант. Кудрицька. Записано в с. Верхнячці на Гуманщині від селянки Матрони Запарованої 67 років). „Дериво садять, бо кажуть, що на Кузьми-Дем'яна гарно дериво приймаїця і рясно родить" (М. Чабан, Хмилявськ. р., Зинов. окр.). „На цей день сіють сіянки (фруктові зерна) й обкопують в садку фруктове дерево" (І. Танцюра, Тульчин. окр.). „Кажуть треба посіяти на Кузьму-Дим'яна насіння із садовини. Коли запитав чому це, так то кажут, що мабуть вони були агрономами" (А. Діхтяр, Перещепино, Полт. о.). „Це такі святі, що допомагають людям усім, але найбільше у садах, щоб садили дерево, бо вони приковують його, то воно приймеця; їм моляця, щоб телятам, коли лупляться, щоб не заклепували ротів" (А. Мищенко, Зинов. о.). „До Кузьмы-Дем'яна садят часнок, если успели до этого дня часнок посадить, так хорошо, а если не успели, так не один крестиянин не посодит после Козьмы - Дем'яна, говорят, что грех и не вродит" (Ф. Гринько, АМСРР, с. Красненькое, Рибницьк. р.). „Кузьма й Дем'ян ніби то пильнують в господарстві худобу. Колись це давно вже старі люде навіть в хліві, де худоба стоїть, вішали ікону святих Кузьми-Дем'яна" (А. Яворський, с. Дубово-Мехеренці, Волинь). „Коли на ці празники робить, то здохне скотина" (П. Жайдак, Оболон. р., Лубенськ. окр.). „Моляться Кузьмі Демяну про то, що если только ни будемо празнуват Кузьми Демяна, то скот буде падать круглой год". (Петропавлівка. Дніпропетрівськ. окр. с. Преображенка. І. Корненко). „Кузьма й Дем'ян були деворуби й все життя своє ходили вони по лісах. В ті часи бджоли були ще дикі, не знали своєї доми, і дуже люде боялися їх, бо вони були дикі, болюче кусалися й перешкоджали людям дерево рубати. Одного разу зустрівся з Кузьмом і Дем'яном господь та й каже: „Ви возьміть ці бджоли, приведіть в порядок". Вони сказали: „Як ми їх возьмемо, коли вони кусаються?" Господь сказав: „Ви їх зберіть, то вони не будуть кусатися". Вони запитали: „Куди ми їх зберемо?" Господь сказав: „Нате вам два серебреника і йдіть до столяра, хай зробить два вулики". Вони послухали і пішли до столяра. Той зробив вулики і віддав їм. Вони поставили їх

в однім місці, і туди стали бджоли злітатися. Кузьма і Дем'ян зраділи, що бджоли вже не кусаються, і стали всім людям розповідати як збирати бджоли, що бджоли користь приносять й тому треба їх збирати. За це слов'янський народ до цього часу святкує один день, яким вшанував пэмять Кузьми і Дем'яна" (В. Милятицький).

Кілька слів про взаємини між житійною літературою та усною легендною традицією. Житійна канонічна література, оперуючи з мітологічними уявліннями, не визнає багатьох мітологічних категорій, приміром, категорії деміургів. Деміург міта, потрапляючи в житіє, міг фігурувати там тільки як „цілитель", „лікар", то-що. Житійна література не визнає помічників богові; уявління, що „бог не міг вгамувати змія" і звертається по допомогу до ковалів, є уявління єретицьке. Отже Кузьма-Дем'ян „житійно" — лікарі; у міті вона — деміурги. Деміурги в житійній літературі виступають у стилізованому вигляді канонічних побожних цілителів-безсребреників.

Проте, слід мати завсіди на увазі, що можливе мітологічне оголення, мітологічна реконструкція книжної філософеми. Філософема в умовах усної творчої передачі завсіди може деформуватися, розікластися, набути рис мітологічного уявління [1]).

Перекази про Кузьму-Дем'яна належать до переказів „Київського циклу". Дивно, — багато праці не тільки російські, й українські вчені поклали на те, щоб вивчити північно-руські биліни, але ніхто з дослідників не поставив перед собою спеціяльного завдання вивчити українські народні перекази київського циклу. Тимчасом тільки так і тільки таким шляхом можна йти до розвязання складних, темних і заплутаних питань про взаємини між північно-руським билінним епосом, циклізованим навколо князівської Київської Руси, та українським фольклором.

Перекази про Кузьму-Дем'яна дають деякі натяки на якісь невиразні відгуки та уривки особливого кола фольклорних тем, пов'язаних з Київом, Переяславом, взагалі Київською князівською Руссю.

Заслуговує на увагу запис М. Мартиненка, де Кузьма є коваль, а Дем'ян мне кожі, кожум'яка.

1. „Ото ходив змій, брав дітей та їв. Він ходив по черзі від хати до хати. Багато дітей він так поїв. Дійшла незабаром черга до царя. Узяв у нього дочку, але не їв її, а за жінку узяв, бо красива була. І далі брав дітей та їв. Ото

[1]) Ми вже мали нагоду зазначати, що в Юріївській змієборчій легенді в багатьох моментах можна часто-густо натрапити на книжне „чернече" опрацювання фольклорних мотивів: чернець, автор Юріївського житія, „раціоналізував" те, що було „ірраціональним", неканонічним в усному переказі про Юрія з погляду християнської традиції. Переказ про „живу воду", про „оживлення" — мотив, властивий для народньої змієборчої легенди — обертається в стилізоване чудо, що є варіянт чуда Мусієвого: з скелі ударом жезла Юрій здобуває воду, причому автор Юрієвого житія це джерело порівнює з Силоамською купіллю. Дуже цікаво було б зробити те, чого не зробили ані Кірпічніков, ані Веселовський, ані Ристенко, а саме з'ясувати методу книжного „житійного" опрацювання певних легендних та казкових мотивів, порівнявши Юрієве житіє з відповідними змієборчими казками та легендами (приміром, казкою про двох братів).

одного разу вона питає його: „Кого ти боїшся", а він каже: „Я боюсь тільки двох, вони ще молоді хлопці; ото дивись, у них дим іде завжди стовпом хоч який вітер. Їх звуть: одною Кузьма, другого Дим'ян". Ото вона йому сказала, щоб він приніс голубів від її батька, бо скучила за ними. Приніс він її голубів. Вона взяла написала письма і прив'язала голубові до шийки, тоді каже: „Однеси, я вже надивилась на них". Одніс він тії голуби. Прочитавши те письмо, цар прохав хлопців, але вони не хотіли. Ото цар став прохати нарід, щоб просили, але вони не хотіли. Тоді цар каже: „Ви дайте дітям по хлібині й соли, то вони перед ними змилуються". Так і зробили, зібрали дітей і послали до Кузьми й Дем'яна. В той час Кузьма кував, а Дим'ян кожі чинив; він, як уздрів дітей, то так 12-цеть кож порвав. Вони дітям сказали: „Ідіт діти додому, ми вас спасемо. Хай батьки прийдуть". Вони прийшли, цебто батьки. Кузьма сказав, щоб заліза приготовили на булаву, а делци 12 пуд. смоли і 12 пуд. прядива. На одній хаті черга була, прийшли туди Кузьма й Дем'ян. Дитину обмивали вже. Кузьма приніс булаву, а Дем'ян обмотався прядивом залитим смолою. Іде змій, доходи до хати тільки одчинив двері „ху-х, каже, як тут руська кість воня". „Еге, каже Кузьма, воня". „Ну, готове?" каже змій. „Готове", каже мати. Дем'ян каже: „Треба поборотись, тоді їстемеш, а то вдався. А тепер, каже, ходім на площадь поборимось". Пішли. Багацько прийшло дивитись на боротьбу. От Дем'ян, як удари змія, то й і вгруз у землю по кісточки, тоді змій Дем'яна, той вгруз по коліна в землю, а Кузьма зверху змія булавою, так і вбили. Тоді аж взяли цареву дочку. Вони були також і лікарі" (М. Мартиненко, ст. Мерефа, с. Рокитно, Харківщина).

2. „Кузьма був дуже крепкий челов'єк; воун шкури м'яв. І от коли пришли до його люде і кажуть, що ти поуйдеш з змеєм биться, то вуон з злоусті перервав 12 шкур. І от коли вуон (Кузьма) пошов биться з змієм, то Кузьми давали вино пить, а зьмею гарачу смолу. Зьмей був крепки, як лизне двери желєзние то і пролиже. І от таки Дем'ян поборов зьмея. І сказав матері, щоб вона його не будила целий тиждень (щоб вуон спав), але хто-то до їх прийшов і материне серце добре — вона збудила Дем'яна і Дем'ян от цього вмер, що не доспав" (с. Стара-Гута, Баз. р. Корост. А. Чудовський).

Наведений запис достотно близький до переказів про Кирила Кожум'яку, — тільки замість Кирила фігурує Дем'ян. Кузьма й Дем'ян замінили змієборця Кирила Кожум'яку.

Певне, коли пощастить згуртувати перекази про Кирила Кожум'яку, ми знатимемо нові дані, що з'ясують нам звязок переказів про Кирила Кожум'яку з переказами про Кузьму-Дем'яна. Зараз зазначімо тільки, що взагалі між цими двома змієборчими переказами є дещо спільне.

В. Антонович, що досліджував перекази про змієві вали, з приводу переказів про Кирила Кожум'яку зазначає:

„Изъ 12 извѣстныхъ мнѣ варіантовъ — четыре передаютъ, что богатырь побѣдилъ змія, благодаря заступничеству „Кузьмы-Даміяна" (въ пятомъ варіантѣ Бориса и Глѣба), которые сковали огромный плугъ и доставили возможность богатырю впречь въ этот плугъ змія и принудить его пахать" [1]). „Нѣкоторыя черты этого разсказа, — як пише далі

[1]) Зміевы валы въ предѣлахъ кіевской земли. „Кіев. Стар.", 1884, кн. III, стор. 362. Иого-ж в „Тр. IV Арх. Съѣзда". В. Лясковонскій, Ист. Переяслав. земли, ст. 159 дд., М. Грушевський, Іст. укр. л-ри, т. IV, 562—563. Докладні топографічні розшуки поробив Л. Добровольський (Зап. Н. Т-ва в Київі, 19). Бѣлецкій-Носенко, Зміевый валъ въ Черниг. губ., К. Стар., 1898, III. Афанасьевъ, Поэт. воззр. славянъ, М. 1868, II, 589—591.

Вол. Антонович,— совпадаютъ съ лѣтописною легендою объ основаніи Переяславля и о единоборствѣ русскаго богатыря съ силачемъ Печенѣжиномъ [1]). Богатырь лѣтописной легенды, подобно Кириллу — кожевникъ (усмошвецъ, Кожемяка), подобно ему онъ заявляетъ свою силу, разрывая сыромятныя кожи; оба богатыря одерживаютъ побѣду въ единоборствѣ съ страшнымъ врагомъ, котораго кромѣ ихъ никто не въ состояніи побѣдить и который причиняетъ страшныя бѣдствія русской землѣ... На основаніи этого сходства въ нѣкоторыхъ подробностяхъ можно предположить, что лѣтописная легенда есть не что иное, какъ варіантъ той же современной намъ народной сказки, только записанной за нѣсколько столѣтій раньше и не потерявшей еще многихъ чертъ реальной обстановки" [2]).

Зазначений літописний уривок про боротьбу юнака з печенізьким богатирем дає привід Всеволодові Міллерові припустити думку про „существованіе пѣсенъ о богатырскихъ подвигахъ русскихъ и половецкихъ", „отрывковъ переяславскаго эпоса". „Какъ ранняя борьба переяславцевъ съ печенѣгами отразилась въ этомъ сказаніи, занесенномъ въ лѣтопись въ XII вѣкѣ, такъ изъ періода борьбы ихъ съ половцами до насъ дошло сказаніе о переяславскомъ богатырѣ Демьянѣ Куденевичѣ" [3]).

---

[1]) Полное собр. рус. лѣтописей, т. IX, стр. 65—66.

[2]) „Кіев. Стар." 1884, III, 362—363.

[3]) Экскурсы въ область русскаго народнаго эпоса. М. 1892, стор. 206. Процес пристосування мотива змієборства до певного імени Всев. Міллер викладає так, спиняючись на літописному переказі „о русскомъ молодцѣ, опрокинувшемъ въ борьбѣ печенѣжскаго великана". „Въ воспоминаніе этого боя будто бы Владиміръ построилъ городъ Переяславль, „зане перея славу отрокотъ". Въ этомъ преданіи событіе пріурочено еще къ извѣстному времени (княженію Владиміра) и мѣсту (Переяславлю), а врагъ, котораго поборолъ русскій богатырь, принадлежитъ извѣстной народности (печенѣгамъ), при чемъ событіе связано съ построеніемъ крѣпости (Переяславля). Какая же судьба съ теченіемъ вѣковъ постигла это преданіе? Волна историческихъ событій унесла изъ народной памяти имя историческихъ враговъ (печенѣговъ) и города Переяславля. Осталась лишь та типическая черта, что герой перерывалъ сырыя кожи и глухое воспоминаніе о какихъ-то защитительныхъ сооруженіяхъ, связанныхъ съ его подвигомъ. И вотъ къ древнимъ валамъ, относимымъ народомъ къ незапамятнымъ временамъ, прикрѣпилось то же преданіе, котораго самую раннюю версію мы находимъ въ начальной лѣтописи, но принявшее уже фантастическую окраску. Такимъ образомъ получилась общеизвѣстная сказка о Никитѣ Кожемякѣ, въ которой богатырь борется уже не съ историческимъ врагомъ, а со змѣемъ. Разъ мотивъ змѣеборства былъ прикрѣпленъ къ богатырю, разрывавшему кожи, къ нему же пристала и обычная деталь этого сюжета: царская дочь, обреченная на съѣденіе змѣю и выручаемая змѣеборцемъ. Но въ древнемъ преданіи былъ тотъ мотивъ, что побѣда богатыря сопровождалась возведеніемъ сооруженія (Переяславля). Этотъ мотивъ не исчезъ безслѣдно въ позднѣйшей сказкѣ, но вызвалъ осложненіе сюжета „змѣеборства" другимъ эпическимъ мотивомъ — паханіемъ земли плугомъ, запряженнымъ змѣемъ... „Долго ли, коротко ли бился съ змѣемъ Никита Кожемяка, только повалилъ. Тутъ змѣй сталъ молить Никиту: „Не бей меня до смерти, Никита Кожемяка! Сильнѣе насъ съ тобой въ свѣтѣ нѣтъ: раздѣлимъ всю землю, весь свѣтъ поровну: ты будешь жить въ одной половинѣ, а я въ другой". Никита согласился, сдѣлалъ соху въ 300 пудовъ, запрегъ въ нее змѣя и провелъ борозну отъ Кіева до моря Кавстрійскаго. Затѣмъ, чтобы змѣй не спорилъ изъ-за воды (какъ вообще змѣи въ

„Въ Никоновскій сводъ записаны два подвига этого богатыря: одинъ совершенный имъ во время нападенія Глѣба Юрьевича на Переяславль, другой — при нападеніи половцевъ. Напомнимъ главныя черты обоихъ сказаній: когда Глѣбъ подошелъ ночью къ Переяславлю, у князя Мстислава Изяславича „дружины не случилось". Онъ обращается къ своему богатырю Демьяну Куденевичу, возлагая на него всю свою надежду. Богатырь немедленно садится на коня со своимъ слугою Тарасомъ (вспомнимъ былиннаго слугу Торопа) и съ 5-ю отроками встрѣчаетъ князя Глѣба на полѣ, нападаетъ на него и убиваетъ множество воиновъ. Князь Глѣбъ ужаснулся, побѣжалъ и послалъ сказать Демьяну Куденевичу, что онъ пріѣхалъ не на рать, а на миръ. Другое сказаніе сообщаетъ, что когда къ Переяславлю подступили половцы съ Давидовичами и зажгли посадъ, въ городѣ начался плачъ. Демьянъ же Куденевичъ выѣхалъ противъ враговъ одинъ, безъ всякаго „одѣянія доспѣшнаго", избилъ множество ихъ и прогналъ. Но въ битвѣ онъ былъ простреленъ и вернулся въ городъ, чтобы умереть. Когда онъ умеръ, „бысть по немъ отъ всѣхъ велій плачъ во градѣ" [1]). „Очевидно, — зазначає Дм. Багалій, — въ этомъ лѣтописномъ извѣстіи мы имѣемъ отрывокъ народнаго эпоса, но не кіевскаго, а переяславскаго: происхожденіе его намъ станетъ понятно, если мы вспомнимъ, что для него была благодарная почва: борьба съ кочевниками" (161).

З нас не особливі прихильники шукати билінні джерела в літописах, але сучасний фольклор досить виразно зберігає для нас у низці переказів відомості про Дем'яна, що м'яв шкури (кожум'яку) і що змагавсь з змієм. Ім'я переяславського літописного богатиря одного разу (у переказі року 993-го) названого Кожум'якою, а другого разу Дем'яном Куденевичем мимоволі спокушає висловити думку, що наші перекази є справді відгук якихось давніх „уривків народнього епосу".

Дем'ян Кожум'яка в нашому переказі відповідає літописним переяславським іменам богатиря Кожум'яки та богатиря Дем'яна Куденевича.

Будь-що-будь, по-за сумнівом в сьогочасному фольклорі Дем'ян та Кузьма мають певний звязок з „билінними" героями. Запис Д. Гелеверя з певністю стверджує, що Кузьма й Дем'ян сучасники Іллі Муромця та ще й ратівники його (див. вище) [2]).

сказкахъ облягаютъ воду), Кожемяка рѣшилъ дѣлить и море, но когда змѣй выѣхалъ на середину, Никита убилъ его (какъ Добрыня змѣя на Пучай рѣкѣ). (Сказки Аѳанасьева, вып. V, стр. 85 и 87)". (Op. cit., стор. 51).

[1]) Вс. Миллеръ. Экскурсы, стор. 207. Халанскій. Великор. былины кіевскаго цикла, стор. 50—57.

[2]) Всев. Міллер зазначає в „Экскурсахъ": „Нашъ Илья Муромецъ въ сказкахъ также бьется со змѣемъ, хотя въ былинахъ роль змѣеборца, какъ извѣстно, придана другимъ богатырямъ — Добрынѣ, Алешѣ. Такъ въ одной сказкѣ, записанной въ деревнѣ Богодарѣ, Александр. у., Екатерин. губ., разсказывается сначала объ исцѣленіи Ильи Муромца двумя стариками, затѣмъ о его выѣздѣ изъ родительскаго дома. „Приходитъ Илья въ чужую слободу, а тамъ вся вода „запрещена": сидитъ змѣй и не позволяетъ брать изъ рѣки воды; какъ приведутъ ему утромъ и вечеромъ одну душу на „проже-

Кузьма й Дем'ян стоять в якомусь звязку з Борисом та Глібом. В оповіданні „Виленскаго Атенея" 1842 р., що його наводив Афанасьєв, замість Кузьми й Дем'яна фігурують як переможці змія Борис і Гліб. Фабула збігається з звичайною фабулою оповідання про Кузьму й Дем'яна. Юнак, рокований на з'їдень змієві, тікає від змія, отже він добігає до залізної кузні, де Борис і Гліб кували перший плуг для людей, і далі, як і в казці, змій пропікає залізні двері, святі хапають його за язик обценьками і проорюють їм зміїв вал.

Можна було-б припустити, що це цілком випадкова заміна одних іменнів на инші. Тимчасом матеріяли, що були в нашому розпорядженні, дають нам підстави гадати, що в народньому фольклорі є якісь, для нас поки-що нез'ясовані, підстави звязувати імена Кузьми й Дем'яна та Бориса й Гліба [1]). У записі О. Омельченка (с. Червоно-Кам'янка, Кременч. о.) виразно поставлено Кузьму й Дем'яна, як давньо-руських князів, поруч инших князів Київської Руси Бориса та Ігоря. „Вони звалися безсребреники Кузьма-Дем'ян. Святкують їх тому, що з їх були російські князі: їх були 5 брати — Бурис і Ігол, Роман, Кузма, Дем'ян". Деякі перекази виразно пов'язують Кузьму-Дем'яна з Київом: „Кузьма і Дим'ян це були колись у Київі два брати" (Войтенко, Крем. о.). Запис Ол. Риженкової зазначає в загальній формі: „Кузьма-Дем'ян щитаються святими угодниками, були сини якогось князя, а князі у моду ішли тоді, бо були цареви помошники" (Бровари, Київськ. окр.). Очевидячки, в українському фольклорі битує невідомий для нас реєстр давньо-руських князів і в цьому своєрідному реєстрі Кузьма й Дем'ян оказуються братами Борисові, Глібові, Ігореві, героями колишньої боротьби з „змієм", заміняючи Кожум'яку й, може, Дем'яна Куденевича давніх літописних переказів, — але це все теми для наступних дальших розшуків.

реніе", то наберутъ воды, а какъ не приведутъ души, то и не наберутъ воды... Ведутъ царевну на „прожереніе" змѣю; привели, стали служить службу. Въ это время Илья обошелъ незамѣтно сзади. да... правою хвать голову змію,— такъ и снесъ по самыя плечи. Послѣ этого посадили ихъ въ карету и везутъ къ царю" (см. Елисаветград. Вѣстн. 1889 г., № 92). „Въ сказкѣ Аѳанасьева (III, № 11) Илья избавляетъ отъ 12-ти главаго змѣя дочь одного короля и, отказавшись служить у него, уѣзжаетъ обратно къ своему царю, на дочери котораго женится". Всев. Миллеръ, Экскурсы въ область р. нар. эпоса. М. 1892, стор. 165.

[1]) Тенденцію „обрусенія" Юріївської легенди зазначив Кірпічніков, стор. 173. Про Юрія, як „русскаго богатиря, сотрудника Ильи Муромца, Добрыни и др." див. Рыстенко, 333. „Вслѣдствіе рыцарскаго, богатырскаго характера Георгія",— пише Р.— „Георгіевская легенда оказала вліяніе на былину о змѣеборствѣ Добрыни" (стор. 204).

У замовлянні на лови лисиць маємо: „и сотворилъ Христосъ святого Илью Милостиваго и св. Георгія Храбраго и святого бога Кузьму-Демьяна" (П. Єфименко, ст. 189) У замовлянні від нігтя — „пречистая мати посылаетъ своихъ слугъ на небеси на всю силу небесную... за Козьмой и Даміаномъ — Георгій Храбрый" (Л. Майковъ, ст. 76). У весільному оберезі св. Юрій ставить залізний тин, „святий боже Козма и Даміянъ затворяетъ ворота". Див. В. В. Гіппіус, ор. с., ст. 3.

СТАТТІ Й МАТЕРІЯЛИ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ.

А. СТЕПОВИЧ.

СЛОВ'ЯНСЬКИЙ ЕТНОГРАФ ЛЮДВІК КУБА.

(До його 65-ліття і 45-ліття видання „Slovanstvo ve svych zpěvech").

Року 1923 в Чеській Празі святкували 60-літній юбілей відомого всеслов'янського музичного етнографа Людвіка Куби, як про це ми довідалися тільки вже з надісланої нам книжки проф. І. Пати „Ludvik Kuba stručny nakres života a dila" (Друге видання „Гудебної Матиці", 1926 Прага). За п'ять років, з приводу 45-ліття його плідної наукової етнографічної праці, ми прочитали в Історичному Товаристві Нестора Літописця спеціяльну доповідь, щоб ознайомити членів цього Товариства з даними життя та діяльности цієї видатної людини, а тепер ми в цій статті хочемо ознайомити й ширше громадянство як з цими даними, так і з тією високою оцінкою його різноманітної роботи, що її давали не тільки чехи, але й инші слов'яни, ба навіть чужі народи.

Людвік Куба народивсь р. 1863 у суто слов'янському невеличкому місті Подєбрадах — історичному, так-би мовити, гнізді народнього слов'янського короля Чехії гусита Юрія Подєбрада, що замок його і досі зберігся там. Він був другою дитиною в великій родині (з 13 душ дітей) місцевого ремісника-водопровідника і „замечника"; цю шановну людину і ми мали любу нагоду пізнати як дуже роботящу людину, гарного сім'янина й доброго слов'янського громадянина. Само собою зрозуміло, хлопчик, якого родина була дуже недобре забезпечена матеріяльно, рано мусів допомагати сім'ї; може саме цим, так-би мовити, гартуванням своєї вдачі в життьовій боротьбі за існування, опріч духовної її здібности, великою мірою треба з'ясувати дивовижну впертість і завзятість, а наприкінці й величезну продуктивність майбутнього етнографа, художника та письменника, в досягненні тих завдань, які він собі ставив, у перемозі усяких труднощів, що траплялися на його життьовім шляху. Зазначена природня здібність хлопчика почала виявлятися вже з ранніх років у любові й активній здібності до музики й малювання, а потім вже й у пристраснім захопленні читанням книг, надто історичного змісту. На всякі музичні інструменти, які тільки трапляли хлопчикові до рук, він уже незабаром починав грати так добре, що дивував старших; він почав скоро брати участь у церковному хорі, а потім грати й на церковнім органі не згірш од самого органіста. Усі такі ранні успіхи хлопчика в музиці дуже тішили його матір і подавали їй надію, що син як виросте, сам стане „паном навчителем"; її трохи тільки бентежила

друга пристрасть його до малювання і теж великі в ньому успіхи, і вона побоювалася, щоб це друге захоплення не примусило його збочити з простого шляху... Дуже рано виявилися в хлопчика і слов'янолюбиві поривання, надто в часи, коли повстали балканські слов'яни проти турецької влади, а згодом і в часи російсько-турецької війни 1877 р.

Нарешті, настав такий час, що пристрасть до малювання остільки заполонила хлопця, що батько й шкільний учитель, який протеґував свойому учневі, повезли його проти материного бажання до Праги, щоб віддати до Художньої Академії. Але наука там коштувала дуже дорого, що було над силу родині, і через те батько мусів узяти сина з Академії та й віддати до музичної школи органістів, що вже було цілком до серця матері та й відповідало матеріяльному достаткові родини. Освіту свою закінчив молодик вже р. 1883 в Кутногорському навчительському інституті, де вже 1882 р., ще бувши учнем, встиг скласти літографований збірник чеських пісень „Zpěvy česko-slovenskeho lidu" — зерно, так-би мовити, його майбутньої величезної всеслов'янської збірки пісень „Slovanstvo ve svych zpěvech". Закінчивши курс наук в інституті, Куба взяв посаду шкільного навчителя, але вчителював не довго і вже р. 1885 покинув цю посаду, щоб цілком віддатися перетворенню в життя ідеї, яка опанувала його цілком — справі цілого свого життя — виданню великого всеслов'янського збірника пісень, про що мріяв ще, як відомо, вікопомний „всеслов'янин" Челяковський. Щоб здійснити цю мету, обов'язково треба було робити щорічні мандрівки в різні слов'янські країни й записувати новий, ще непочатий, свіжий матеріял; без цього розпочате видання навряд чи могло мати будь-який успіх, зацікавити широкі кола громадянства й винагородити видавцеву працю. От у цей саме час і познайомивсь я з Кубою. Р. 1884 я надумав випустити в світ чотири однорідні книжки з історії слов'янських літератур: болгарської, сербської, чеської й польської. Для цього треба було неодмінно поїхати в слов'янські краї, щоб там на місці попрацювати в бібліотеках, музеях, то-що, обізнатися з сьогочасними літературними течіями й напрямками, увійти в місцеві письменницькі кола, то-що. Тоді я й зробив свою першу слов'янську мандрівку і приїхав передусім у Чехію до Праги і до инших міст та сіл і надто намагавсь побувати в таких місцевостях, де найбільше й найчистіше зберігся слов'янський тип людности. Тоді-ж я заїхав, разом з небіжчиком славістом Ю. С. Анненковим[1]), до міста Подєбрад. Це місто цікавило Анненкова, що працював тоді над гуситською та чеськобратською історією й літературою, а мене — а так само і його — через те, що нам хтілося познайомитися з Кубою, який саме

[1]) Окрім Анненкова я, за посередництвом А. О. Патери, познайомивсь і з иншими вченими та письменниками, як приїжджими з Росії (Плат. Андр. Кулаковський, Ів. Петр. Созонович, М. П. Петровський і ин.), так і з місцевими і взагалі австрійськими (Вашатим, Нерудою, Св. Чехом, Полівкою, Павлом Дурдиком, Гн. Вик. Яґічем, Резком, Я. Лего, М. М. Мурком і ин.). з ними мені доводилося не раз робити різні „vylety" по Чехії, заїздити до різних цікавих міст і місцевостей (Карлів Тин, Пльзно й ин.).

тоді випустив був у світ перший випуск свого збірника „Slovanstvo ve svych zpěvech". З цією першою „ластівкою" його видання я обізнавсь ще в Київі того-ж-таки 1884 року і дуже зацікавився як усеслов'янською ідеєю цього капітального заповзяття, так і його технічним виконанням. Тоді-ж я написав і рецензію на це видання (в журналі „Извѣстія Петерб. Слав. Общества" 1884, № 7), у якій вмістив між инш. такі рядки: „Давно не доставало славянамъ такого сборника, гдѣ при возможной дешевизнѣ (въ данномъ случаѣ цѣна одного выпуска нотныхъ текстовъ въ 32 стр. — всего 30 крейцеровъ) можно было бы имѣть по нѣсколько десятковъ лучшихъ народныхъ пѣсенъ каждаго славянскаго племени съ подлинными словами и напѣвами сихъ пѣсенъ. Идеѣ славянской взаимности, во имя которой только и возможны подобныя предпріятія, такой сборникъ сослужилъ бы великую службу; благодаря ему стало бы возможнымъ изученіе и усвоеніе славянами ихъ пѣсенъ, какъ общаго достоянія, при чемъ, кромѣ напѣвовъ пѣсенъ, достигалось бы сравнительно легкимъ и пріятнымъ способомъ и взаимное усвоеніе славянами ихъ нарѣчій".

Ото ми з Анненковим і вирішили побувати в Куби, щоб ознайомитися з різними подробицями його справи й дальших задумів та міркувань. За посередника в цій справі був нам відомий слов'янський палеограф, кустос Чеського музею в Празі Адольф Осипович Патера, який і списався з приводу цього з Кубою і незабаром одержав від нього дуже дружнє запрошення приїхати нам просто до нього і зупинитися у домі його батька. Нас прийняли в родині дуже привітно, не знали, як то кажуть, де посадити, і взагалі виявили чисто слов'янську гостинність та прихильність. Молодий Куба ознайомив нас з різними позначними пам'ятками міста й показав замок короля Юрія Подєбрада. З просторої нашої з ним розмови, виявилося, що молодий етнограф не тільки дістав досить добру музичну техніку й освіту, достатню, щоб записувати народні мелодії, коли він їздитиме для цього по різних слов'янських країнах, а й досить добре обізнався з музично-етнографічною літературою, знає всякі слов'янські збірки пісень і тільки мало йому відомі матеріяли, видані в Росії. Тут ми стали йому в допомозі, і я обіцявся вислати йому все потрібне, а дещо й просто привезти на другий рік. Але вийшло так, що на мій заклик він сам приїхав улітку 1885 р. до Київа, зупинився по-перше в мене, а потім ми з ним стали їздити по Чернігівщині й Полтавщині, заїхали потім на Білу Русь, і наприкінці побували й у Великій Русі. Потім він приїздив ще раз до мене р. 1886 і ми знов їздили по різних цікавих місцевостях, надто там, де Куба мав змогу записувати робітничі хори, які його дуже цікавили своєю багатоголосністю. Подробиць усіх наших мандрівок ми тут не наводитимемо. Скажемо тільки, що в Білорусі став нам у великій пригоді відомий етнограф Добровольський, а в Великорусі — директор Орловської гімназії Бєлорусов, у якого ми й зупинялися в м. Орлі (в Московськ. і инш. губ. Куба побував вже згодом). Усюди в наших мандрівках мого гостя особливо цікавили, як уже ска-

зано, хори робітників і ремісників, як відомо, розповсюджені більш за все по містах, і здобич його була чимала, розуміється розмірно, особливо в Ніжені і Полтаві. А втім найдовші наші екскурсії ми зробили переважно на Лівобережжі і насамперед по таких селах, які більш-менш були віддалені від залізниць. З тих осіб, що нам стали в особливій пригоді при записуванні пісень — я записував переважно тексти, а мій гість — мелодії — пам'ятаю особливо родину Н. П. Вовка-Карачевського, що керував маєтками П. А. Васільчікова в селі Середівці, де від місцевих селян записано чимало пісень. І сам дідич, а особливо його управитель добре ставилися до селян, і через те вони, надто дівчата, дуже охоче приходили в садибу, коли їх звала управителева родина співати пісень. Нам дуже любо згадувати про ту привітність і допомогу, що їх нам подавала раз-у-раз родина шановного Н. П. незалежно від того листа до нього від дідича, з яким ми приїхали до Середівки. Побували ми і в селі Британах Чернігівського повіту у брата Н. П. Вовка-Карачевського, місцевого поміщика, потім заїхали до Мих. Микол. Кочубея в село Вороньки Козелецького повіту, і скрізь зустріли дуже прихильне до нас ставлення. У Ніжені у великій користі стала нам знайомість із викладачами місцевої гімназії та інституту. Тут треба сказати, як артистично й уміло робив записи мій молодий гість і подорожній; він просто таки дивував нас — і мене і всіх присутніх і особливо самих виконавців — і найбільш за все тоді, коли, записавши мелодію, виконував її на інструменті у своєму аранжуванні...

У нотних записах молодого етнографа помічалась не тільки технічна точність: він умів спіймати, так би мовити, саму душу пісні, справжній її характер і основу. Записи пісень, що зробив він у кол. Росії, далеко не всі увійшли у його всеслов'янський збірник „Slovanstvo...“; може їх як-небудь инакше використає він або хтось инший. Взагалі перебування Куби в Росії було досить плідне що-до наслідків, дарма що йому і не пощастило побувати у всіх тих місцевостях, де хотілось. Він потім не раз казав мені, як добре зробив, коли не послухав свого часу своїх приятелів і аматорів слов'янства, які відмовляли його від видавання всеслов'янської пісенної збірки „Slovanstvo...“ і звязаного з цим мандрування по слов'янських країнах і пророчили йому неуспіх цього заповзяття. Між такими скептиками були, між иншим, і такі знавці слов'янства, як небіжчик Єлінек, редактор щомісячника „Slovanský Sborník“, що з'явився начеб-то на зміну трьохтомовому виданню петербурзького збірника „Славянскій Сборникъ“ і шоститомовому — київського збірника „Славянскій Ежегодникъ“.

Ще більше значіння для слов'янської музичної етнографії, аніж завітання до Росії, мали численні мандрівки Куби на південь Слов'янщини до словінців, хорватів, сербів, чорногорів, болгар; особливо важливі наслідки здобув він, поїхавши до таких мало відомих европейських країн, як Стара Сербія і Македонія, а так само почасти Босна і Герцеґовина. Досить цінні були і записи чорногірських пісень; з них 70 №№ склали

окремий чорногірський альбом „Album černohorske“, присвячений відомому знавцеві Чорногори П. А. Ровинському, де пісні гармонізував складач для співу і клавіра, як це він звичайно робив у своєму виданню „Slovanstvo ve svych zpěvech“. В це велике видання увійшло далеко не все, що записав сам складач — а він записав скількись тисяч пісень: там єсть, окрім його власних записів, багато №№, узятих із різних друкованих збірників, але він їх більш-менш самостійно погармонізував для співу й фортепіяна, причому оригінальним текстам пісень дав чеський переклад; зроблені також короткі граматичні і правописні примітки про особливості мови даного народу, а також музичні нотатки, де подані звістки про суть і характер пісенної творчости народу, його музичні інструменти, то-що. Наприкінці подано опис важливіших книг і підручників, які входять в головнішу літературу предмета. В кінці 90-х років минулого століття у виданні „Slovanstvo“ сталася чимала перерва, і через те закінчення його було відстрочено на довгенький час, і тільки вже тепер воно потроху доходить свого кінця. На це були свої важливі причини; між ними можна вказати, напр., такі: а) загальне зменшення в 90 х роках інтересу до всеслов'янської ідеї, б) занадто велика повільність виходу в світ окремих випусків величезного видання, якому, здавалося, і кінця не було видно, а такі обставини мусіли таки чимало тривожити передплатників наприкінці, і ото вони стали потроху відпадати. Видання „Slovanstvo“ зупинилося на 61 вип. на довгий час; декому з передплатників могло навіть здаватись, що воно завмерло зовсім, зникло навіки. Пам'ятаю, що в петербурзькому щомісячнику 1894 року „Славянское обозрѣніе“ я навіть вмістив окрему статтю з приводу катастрофи з Кубиним виданням, у якій звав громадянство підтримати „Slovanstvo“, засноване в ім'я всеслов'янської ідеї і зігріте нею, але це вже був, здається, „гласъ вопіющаго въ пустынѣ“...

Кубині листи цього часу до мене — це яскраве свідоцтво того тяжкого духовного стану, який він переживав у ту пору фінансової катастрофи з його улюбленою дитиною ідеї... Мені доводилося тоді частенько таки підтримувати в ньому бадьорість і духовно у листах і матеріяльно, то влаштовуючи невеличкі виставки його чорногірських малюнків, то допомагаючи йому продавати різні його картинки та образи, книжки „чорногірського альбому“, то-що. У Київі мені пощастило продати деякі з його цікавих чорногірських малюнків і зібрати кілька десятків передплатників на „чорногірський альбом“. Він був завдоволений числом передплатників на цей альбом, а щоб їх ще збільшити, він навіть знизив ціну на цю цікаву книгу. В листі від 12 грудня 1891 р. з Подєбрад він так писав мені: „Добрѣйшій А. И. Очень и очень Вамъ благодаренъ за большую услугу, что Вы столько подписчиковъ собрали. Вслѣдствіе того я рѣшился при такомъ множествѣ выслать Вамъ экземпляры въ переплетѣ за ту же самую цѣну 2 рубля (на мѣсто 3 рубля). Современно благодарю, что Вы сдѣлали такую рекламу въ газетахъ Вашимъ рефератомъ. Вышлите пожалуйста на мой счетъ „Гусли“ Фаминцына. Такъ

какъ Вы сказали, что затѣмъ еще нашли 20 подписчиковъ, я посылаю Вамъ 30 экземпляровъ à 2 р. — 60 р. Теперь много работы, очень спѣшу". У другому листі теж з Подєбрад від 22/VI 1892 р. він так змальовує становище своїх матеріяльних справ: „...Спасибо за присланное (гроші й книжки. *А. С.*). Документы пошлины благоволите бросить: не надо ихъ сохранивать (сербське: сахранивати. *А. С.*). За полученное пособіе Славянскаго Общества я благодаренъ (я виклопотав його для Куби без його згоди. *А. С.*). Но потому что мнѣ совѣстно принять просто денежный подарокъ, я долженъ просить Славянское Общество, чтобы не отказалось принять въ цѣнѣ 50 рублей мои картины (що залишилися непродані. *А. С.*). Другимъ образомъ мнѣ не было бы можно честную эту монету принять. Я хотѣлъ выслать 30 хорватскихъ пѣсенъ, но этого мнѣ больше нельзя. На дняхъ я сталъ простымъ просякомъ. Я былъ долженъ Гоблику въ Пардубицахъ 1.700 гульденовъ и, потому что не могъ заплатить, я долженъ былъ ему весь осталый накладъ „Slovanstva" (въ суммѣ 15.000 гульд.) отдать подъ цѣною[1]. „Světem slovanským" (книга, яку написав Куба для поліпшення своїх матеріяльних справ. *А. С.*) будетъ выходить дальше, ибо г. Беауфортъ въ Прагѣ рѣшился этотъ трудъ издавать, когда я ему обѣщалъ не требовать никакого гонорара..." Таким чином видання „Slovanstva" припинилось до 1922 р.; тільки тоді, як вже утворилася чеськословацька держава, товариство „Hudební (музична) Matice" знайшло для себе можливим взяти в свої руки бідолашне Кубине видання і справді випустило в світ книгу сербських пісень із к. сербського королівства — частина V книги VII 1923 р. і перевидала VI книгу „Pisne ruske" т. є. пісні українські, великоруські і білоруські.

Невдача з всеслов'янським збірником „Slovanstvo" примусила енергійного і упертого етнографа взятись за иншу справу і дати хід своїй початковій охоті і здібності до малювання і далі розвинути свої успіхи в цій галузі мистецтва. Він знову вступив до Празької Академії мистецтв, де він три роки учився і працював під керуванням відомого професора Пірнера. Потім вже ми бачимо його в Парижі, де він два роки учився в „Académie Julien", а наприкінці в Мюнхені, де він кілька років працював у Лизаветинській слов'янській школі. Не аби-які успіхи в малюванню дали Кубі можливість улаштовувати виставки своїх картин по різних містах і тим хоч трохи поліпшити свої справи матеріяльні, які ще ускладнилися після його шлюбу в Парижі з однією з тамошніх краянок.

---

[1] Для „упражненія въ русскомъ языкѣ" Куба любив листуватися зо мною по-російськи. Його „русскій языкъ" частенько бував таки не зовсім поправний, але сам мій кореспондент добродушно з'ясовував це явище тим, що у його в голові попереплутувалися і слова і форми різних слов'янських наріччів. Так, напр., у одному листі стоїть сербське просяк замість російського „нищий", або сербське „сахранивати" замість російського „сохранять". А проте такі-ж явища бували і зо мною у мойому слов'янському листуванні, і це досить натурально взагалі, коли доводиться користуватись різними спорідненими одна з одною мовами.

Остання відома нам виставка його малюнків і акварель, присвячена переважно краєвидам і типам Старої Сербії і Македонії, була відкрита у лютому місяці 1927 р. в приміщенні празької „Umělecka Běsěda“ і її досить добре прийняли як відвідувачі, так і спеціялісти-художники, а так само в пресі й етнографічна критика.

Двацять п'ять великих і малих полотен наочно вказали публіці чималу своєрідність жител, крою одежі, людських типів, природи цих мало відомих европейцям країн, за турецького панування мало не зовсім для них неприступних. Цікаві малюнки храмів у Трескавиці й Охриді, що з них, напр. церква св. Климента, служить хорошим, як гадають спеціялісти, зразком давнього слов'янського будівництва. Особливо подобалися глядачам малюнки торгу в Босні, базара, малюнок красуні-дівчини з Галичника, чорногорок з Скопля й ин.

Такі виставки трохи підтримали Кубу і дали йому можливість продовжувати свої етнографічні мандрівки. Тепер він переважно направляє всю свою увагу на південне слов'янство, де так багато ще було всякого діла; наш етнограф збирає і записує пісні, зарисовує всякі цікаві типи і місцевості, зразки давньої архітектури, складає важливі статті, щоб з'ясувати технічно-музичні особливості народньої пісні, і т. ин. У цьому позначилася чимала його перевага над иншими етнографами, з яких не всі бувають такі різнобічні знавці мистецтва й спеціялісти-письменники.

Цікаво, що в добу найважчих матеріяльних умов життя Куби йому давали вигідну посаду в державному музеї міста Сараєва в Босні, але він відмовився від неї, бо не хотів служити, як австрійський урядовець у нещасливій поневоленій від німецької Австрії слов'янській країні.

Окрім заробітків від виставок картин, Куба намагався піднести свій матеріяльний добробут виданням різних своїх книжок і музичних творів та друкуванням статтів у журналах. Так у 1894 р. вийшла його фортепіянна збірка танків „Česka muzika“, Подєбради, 1891 р., там же друга збірка хорових слов'янських пісень „Z luhů slovanských“. Письменницька його діяльність була теж досить успішна і виявила в дуже плідному авторі добру ерудицію. Його численні праці найрізноманітнішого змісту залюбки вміщали на своїх сторінках і свої чеські і чужоземні журнали. Ці статті часто бували в супроводі чи то нотних прикладів, чи то численних малюнків, і читалися охоче, бо яскраво визначалися живим, образним стилем, а иноді й веселим, незлобивим гумором або, знов, щирою любов'ю до слов'янства. Поруч вони часто давали читачеві чимало різних дрібних і нових даних. Навіть праці спеціяльно музичного, суто-наукового змісту знаходили собі прихильне вітання у знавців і оцінювані иноді досить високо, особливо ті, що стосувалися до мало обслідуваного ще мелодичного матеріялу в Старій Сербії, Македонії, Далматії, Болгарії. Такі напр. його праці „Einiges über das istro-dalmatische Lied“ (III Kongress der intern. Musikgesellschaft 1909, Відень) або „Тональности-тѣ въ български-тѣ напѣвы“ София 1893—4 (див., Сборникъ... кн. XIV). Цікаві так само статті „Roboči chor jihoruský“

з 9 нотними записами в журналі „Časopis českeho musea“, 1888 і про пісні сербів-мусулман у часопису „Hudebni Revue“ 1913.

Вже останніми часами, по світовій війні та революції вийшло між люди теж чимало цікавих його книжок і статтів, про які скажемо далі. Тепер-же вкажемо ще ті більш-менш величенькі книги, в яких найбільше виявляється Куба, як письменник. Такі напр. „Světem Slovanským“ де в частині „Na Černe Hore“ 1892 р. ст. 455, присвяченій П. А. Васільчікову, подано чимало зовсім нових даних. Цю книгу про Чорногору написано живо, яскраво, навіть з великим захопленням, прикрашено малюнками самого автора трохи не на кожній сторінці, у ній повно щонайрізноманітніших відомостей про цю цікаву багатьма сторонами країну і її геройських пожильців. У книзі єсть чимало нотних записів народньої пісенної творчости, і до неї прикладено досить порядно зроблену ландкарту держави Чорногірської. Книга містить у собі 8 відділів, що гарно малюють предмет якнайрізноманітнішими сторонами. Свого часу ми радили перекласти її на різні слов'янські мови.

Цікава книга нашого автора і про країну лужичан „Čtení o Lužici“ 1925 (про неї див. нашу рецензію в „Записках“ У.А.Н., кн. VII – VIII).

З новіших праць Куби з музичної етнографії можна вказати такі: 1927 р. він написав путящий вступ про російську народню пісню до книжки Лапшіна і Орлова „Ruska hudba a jeji tvůrcove“ Прага. Ця книжка вийшла в світ, як 1716—1720 №№ видання „Ottova světova kniharna“. Стаття Куби цінна і змістом і нотними прикладами. Окрім того наш автор узявсь у низці невеличких книжечок викласти більш-менш популярно різні питання про походження, суть і умови існування народньої пісні взагалі, а так само й про найхарактерніші особливості пісенної творчости різних слов'янських народів окремо. Нам відомі поки-що три такі книжки: 1) Piseň narodni. Pokus (спроба) vystihnouti jeji podstaty, povahu a vyznam (характер і значіння) Прага 1923, 2) Piseň jihoslovanska, Прага 1923, 3) Piseň srbů lužických Прага 1922. Здається, ці книжки — то частина більшої праці, „O pisni slovanske“. З них перша відрізняється особливим, так би мовити, закоханням автора в народній пісні і заразом уважною заглибленістю його в спосіб її зародження, дальшого розвитку і життя, наприкінці повільного завмирання й смерти. За трохи перебільшеним поглядом автора, пісня — твір з походження анонімний, плід анальфабетизму народу, є живий організм з усіма ознаками живих створінь (ст. 9). Вона має своє *я*, свій математичний осередок, від якого намагається діяти рівномірно на всі боки; вона вищою мірою суб'єктивна і егоїстична і т. ин. Зрозуміло, що всі такі думки треба приймати, як більш-менш алегоричні, та все-ж автор у своїх зближеннях заходить, здається, далі, ніж треба, хоч без ніякого сумніву в його поглядах деяка частка правди все-ж є.

Цікаво між иншим, як і в чому він протиставить народню пісню „музично-літературний плід культури анальфабетизму“ — штучній: перша, єдина своїм походженням у всій людськості, ховається від зовнішнього

зору і стороннього слуху і не любить подивування і захоплення слухача, що їх вона залишає для свого „візаві", навіть „антипода" — штучної пісні, для якої похвала і одобрення слухача є життьова потреба, „conditio sine qua non" умова самого її існування. Народня пісня, у протилежність штучній, не хоче мати стороннього слухача, „ona chce byti pouze zpivana, nikoli poslouchana". Це й єсть правдивий критерій справжньої народньої пісні в її первісному стані. Вона шукає „ne od ust k uchu nybř od srdce k srdci ne svolava poslouchače, ale spoluzpěvce".

1926 р. уміщено в часопису „Slovanský Přehled" № 9 досить корисну статтю Куби „Lidove hudebni umění" (народнє музичне мистецтво) в Македонії в „Starem Srbsku" — країнах найменш обслідуваних цією стороною. Автор пише, що там поширено найбільше одноголосний спів, і не тільки в сольному виконанні, ба навіть і в хоровому, що робиться в унісон. Що-до музичних інструментів народніх, то він помітив, що в Македонії зовсім немає „гусель", таких поширених у сербів. На мою думку, це спостереження може правити між инш. за один з аргументів на користь болгаризму Македонії і проти її сербізму і подає ще одне путнє з'ясування в такому заплутаному питанні про головну національність в цій злощасній країні, що являє собою якесь яблуко незгоди між болгарами та сербами.

З другого авторового спостереження виходить, що найпоширеніший музичний інструмент, спільний для всіх слов'ян на Балканському півострові від Адріятицького моря геть аж до Чорного, є волинка, або коза, яку звуть у різних місцевостях по-різному — чи то „гайде", чи то „дипле" (в Далматії) і яка зовсім невідома албанцям та иншим неслов'янським народам Балкан. Цікаві й нотні приклади, які наводить автор, щоб ілюструвати свої погляди та думки.

Тепер спинімось трохи ще на головнішій праці Куби, роботі цілого життя його, — збірнику „Slovanstvo ve svych zpěvech". Матеріяли там розподілено так: Книга I — пісні чеські (128 №№ на 140 ст. 1884—8), присвячені „Narodu Lumirovu bašte světa slovanskeho odveke a nedobytne" (Люмир — мітичний співець, слов'янський Орфей). Аранжовані пісні, як і в інших „книгах" збірника, для співу в супроводі фортепіяна; окрім того для кожної пісні є й окремий „klawir" — чисто фортепіянна пієса. Книга II — пісні морав-

---

[1]) Цікаво, що подібні думки трапляються і в иншого знавця і прихильника народньої пісні Л. Жемчужнікова. Див., напр. 126, 133—4 й ин. стор. його книги „Мои воспоминания из прошлого. Выпуск 2. В крепостной деревне 1852—57 г." Изданіе М. и С. Сабашниковых 1927: „Хор дівчат был неподражаемый, мотив несся, и в него вливались все маленькие отступления каждой от певиц. Каждая пела по своему, по собственному вкусу, по сердечному влечению... Какая разница с хорами ученых певчих, которые поют стройно, ровно, точно маршируют! Дівчата поют потому, что поется. В ученом хоре... певцы поют с мыслию, что их слушают и с тем, чтобы их слушали... Дивчата наивно поют и верят в песню, живут в ней всем существом; а ученые певцы поют, чтобы щегольнуть, и редко проникнуты содержанием... Мне также противны и насильственные хоры певчих при панских дворах... Подобные хоры лишены сердечного увлечения и представляют собою жалкое вырождение народн. музыки".

ські, присвячені „Orlici moravske, druzce lva nerozlučne“ (Лев — герб Чехії, орлиця — Моравії) (157 №№ пісень на 198 ст. 1884—8 р.) Книга III — пісні словенські, себ-то словацькі, присвячені „bratrcim na Slovensku, trpícim a bojujicim — братам, що страждають (від мадяр)“, №№ 143 на 166 ст. 1884—8 р. Книга IV — пісні польські, присвячені „Vlasti Kosciuszkove“ №№ 175 на 222 ст. Книга V — пісні сербів лужицьких, присвячені „Srbum lužickym, jejich bolum“, №№ 85 на 126 ст. 1885—7 р. Книга VI — пісні східніх слов'ян — „руські“, присвячені „великому майбутньому Руси“ 1885—8 р., №№ 275 на 414 ст., з них 130 №№ — „pisne maloruske“ українські, 130 №№ — „pisne velkoruske“ великоруські і тільки 15 №№ — pisne „běloruske“ (білорус.). Другим накладом ця книга вийшла 1922 р. [1]). Книга VII — пісні південних слов'ян, присвячені

---

[1]) Ось заголовки тих українських 130 пісень, які знаходяться у Кубиному виданні „Slovanstvo“.: 1. Одна гора високая, а другая низька. 2. Максим козак Залізняк. 3. Без тебе, Олесю, пшеницю возити. 4. Ой ходила дівчина бережком. 5. Ой мати (3 р.), ой час теє жито жати. 6. Ой на гору козак воду носить. 7. Вийду я на гіроньку. 8. Казав мені батько, щоб я оженився. 9. Ой гаю мій гаю. 10. Ох і вийду я на шпилечок. 11. Що за слава в світі стала. 12. Ой я у батька єдиниця. 13. Ой зійди, зійди, ясен місяцю. 14. Лугом іду, коня веду. 15. Ой ти брате Мосію. 16. Ой і не гаразд, запорожці. 17. Од Київа до Лубень. 18. Ой і зрада, карі очі, зрада. 19. Ой п'є Байда мед горілочку. 20. Ой у полі та у Борисполі. 21. Хвалилися гайдамаки, до Мошен ідучи. 22. Ой джиґуне, джиґуне, який ти ледащо. 23. Чи се ж тиї чоботи, що зять дав. 24. Пішла мати на село. 25. Весільна (з Кольберґа, без тексту). 26. Кукувала зозулечка. 27. Ой у полі нивка. 28. Весільна (з Кольберґа, без тексту). 29. А вже весна, а вже красна. 30. Чолом баба, чолом дід. 31. Гей, мала вдова єдного сина. 32. Стоїть явір над водою. 33. Новая рада світу ся з'явила. 34. Хрестинна (з Кольберґа, без тексту). 35. Ой під вишнею, під черешнею. 36. Ой чумаче, чумаче. 37. Гей, у гаю калина. 38. Забрали нас в некрути. 39. Да куди їдеш, Явтуше? 40. Ой чий же то двір? 41. Дівка на базар ходила. 42. Ой ти горо кам'яная! 43. Породила мене мати. 44. Ой у полі озеречко. 45. Ти-сь мні люба, дівчинонько. 46. Ой піду я по степу. 47. Хто високо та й літає. 48. Ой послала мене мати. 49. Ой ґаздо мій, ґаздо. 50. Пливе човен, води повен. 51. Гуляв чумак на риночку. 52. Ой жураве, жураве. 53. Гей чи так тепер, як було здавна? 54. Дощик (?) стукає дрібненько. 55. По садочку ходжу я, ходжу. 56. Ой ходив чумак сім рік по Дону. 57. Коли-б мені господи. 58. Напиймося, кумко. 59. Та орав мужик край дороги. 60. Ой зродила верба груші. 61. Ой послала мене мати. 62. Ой на горі та женці жнуть. 63. Ой сама-ж я, сама пшениченьку жала. 64. Чи я у лузі не калина була? 65. Посіяла-м руту круту. 66. А-а, нехай коту усе лихо. 67. Ой був Сава в Меренові. 68. Чи я тобі не казала, не давала знати. 69. Ой у полі криниченька. 70. На бережку у ставка. 71. „Козак“ (без тексту). 72. Теж. 73. Ой не шуми, сосно! 74. Забіліли сніги. 75. Ой пійду я лісом, бором. 76. Ой Івас коні пас. 77. „Козак“ (без тексту). 78. Я у батька росла. 79. Добрий вечір, дівчино! 80. А вже третій вечір. 81. Ой пішла-б я на улицю. 82. Сиві очі маю. 83. Сидить голуб на дубочку. 84—85. „Козак“ (без тексту). 86. На попівськім лугу. 87. Головонька моя бідная. 88. „Козак“ (танець). 89. У Київі на ринку. 90. Ой ходив Донець, сім год по Дону. 91. Що в городі лобода. 92. „Циганочка“ (танець). 93. Хата моя рубленая. 94. По малу, малу, чумаче, грай. 95. Танець „малоруський“. 96. Посіяли руту м'яту. 97. „Козак“ (без тексту). 98. Ой повій, вітроньку. 99—100. „Малоруський“ танець. 101. Зажурився чумачина. 102. Дівчинонька василечки поле. 103. „Бугай“ (танець). 104. Ой горе, да покаймося. 105. Туман з моря налягає. 106. Де я не ходила, не бродила. 107. Ох і вийду я за ворітечка. 108. Тут була, там була перепелочка. 109. Новая рада світу ся з'явила. 110. А вже весна, а вже красна. 111. Чи ти мене вірно любиш?

віковим боям (з турками); jižn. (півден.) слов'янських пісень 123 №№ на 254 ст. вид. 1890 р., чорногірських 70 №№ на 124 ст., вид. теж 1890 р., хорватських 64 № на 124 ст. вид. 1892, далматських 61 № на 128 ст. вид. 1893—5, сербських з к. сербського королівства 60 №№, вид. 1923 на 134 ст. — слова пісень подані в оригіналі і в чеському перекладі Я. Гудця, знавця сербщини. 1927 р. вийшли в світ пісні з Босни та Герцеґовини „Pisne bosansko-hercegovske" 60 №№ на 125 ст. 1928 — „Pisne ze stareho Srbska" 30 №№ на 63 ст. і „Pisne Makedonske" 31 № на 80 ст. Останні три випуски вийшли в світ за допомогою президента Чесько словацької республіки, а в виданні пісень з Босни і Герцеґовини допомогла Чеська Академія Наук.

До пісень кожного слов'янського народу, як вже сказано, видавець додає поясняльні статті про його мову та правопис, про відмінні риси, характер і суть його пісенної творчости і народньої музики взагалі, а так само список книг з літератури предмету.

Видання „Slovanstvo ve svych zpěvech" виконано так добре й уміло, що, як воно буде зовсім докінчене, стане, можна сказати, за цілу енциклопедію слов'янської народньої пісенної творчости і надовго зістанеться настільною книгою слов'янсько-музичного етнографа, а заразом і кожного прихильника народньої пісні, будь-що-будь, аж поки з'явиться щось краще й розробленіше, а цього чекати доведеться, мабуть, ще довгенько таки...

---

112. „Малоруський" танець. 113. Розвивайся ти, дубочку. 114. Танець. 115. Ой за гаєм, гаєм. 116. Виряджала мати сина. 117. А я люблю Петруся. 118. І відсіль гора, і відтіль гора. 119. Зеленеє жито, зелене. 120. Да туман яром. 121. Ой нетяго, нетяго. 122. Танець. 123. Ой полети, зозуленько! 124. Чоловіче-ж мій, святий понеділку. 125. Ой виору нивку. 126. Ой по горам, по долинам. 127. Ой на полі билиночка колихається. 128. „Козачок". 129. У сусіда хата біла. 130. На калину вітер віє.

ОГЛЯДИ Й РЕЦЕНЗІЇ

Є. Г. КАГАРОВ.

НОВІ ПРАЦІ З ТЕОРІЇ ТА МЕТОДОЛОГІЇ ЕТНОГРАФІЇ НА ЗАХОДІ.

Останнього часу в етнографічній літературі спостерегається особливий інтерес до теоретичних та методологічних питань. У цій замітці я ставлю за мету собі коротко познайомити читачів з найновішими працями в цій царині. Я прохаю мати мою статтю не за систематичний огляд, а за низку рецензій, що їх поєднує спільна тема праць, що їх розглядається.

Одну з найудатніших спроб подати стислий та популярний вступ до етнографії являє собою книжка Адольфа Шпамера (Spamer), що має заголовок: Wesen, Wege und Ziele der Volkskunde (Leipzig 1928, 69 ст., ціна 2 м. 25 пф.). Вона має в собі чотири розділи, в яких послідовно висвітлюється поняття та завдання етнографії, основні моменти в історії етнографії від проблеми „духу народу" до наукового народознавства, методи та організація науково-дослідчої роботи й значіння етнографії тепер та в майбутньому. Автор підкреслює, що етнографія є соціяльна наука (ст. 10). Відкидаючи теорію Леві-Брюля (Lévy-Brühle) про корінну відміну в думальних процесах первісної та культурної людини (ст. 12 і д.), Шпамер указує на те, що „характерологію" народів можна з'ясувати собі лиш спізнаючи особливості тих соціяльних груп, що ввіходять до складу народностів. Такі соціяльні угрупування можуть базуватися на виробничих взаєминах (фабричні робітники, селяни, ремісники, то-що), спільності духовних інтересів (спортові, гурткові об'єднання, земляцтва), на поділі що-до віку чи стати й т. д. Всі ці суспільні угрупування виступають далеко за межі країн чи національностей. Учений і волоцюга, художник і студент, промисловець і торговельний службовець, вуличний продавець і візник, селянин і робітник, офіціянт і лікар, артист і священик, „інтелігентна панна", спортсменка й робітниця прилавку, куховарка й „дама з вищою освітою", принцеса й жінка легкої поведінки — людські типи, схожість між якими в окремих країнах у розумінні психічної структури значно більша ніж одміни поміж народами, племенами та расами (ст. 15). Досі етнографія звертала особливу увагу на селян, побут їх та звичаї, ідеологію їх. Schwietering (Wesen und Aufgaben der deutschen Volkskunde, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, V, 1927, № 4, ст. 748—765) доводить, що „німецька етнографія є вивчення німецького

селянства в рамцях господарства цілої нації", чому і входить цілком у поле зору історії та соціології. Шпамер різко повстає проти такого розуміння сути етнографії та обстоює потребу вивчати особливо енергійно неселянські верстви людности (ст. 16). Етнографію він визначає, як дослідження природньої духовної діяльности етнічного суспільства (Volksgemeinschaft), яку діяльність не обумовлюють свідомі мотиви, оскільки вона випливає з психічної типіки тих верстов та угрупувань народу, що з них складається дане суспільство (ст. 19).

Вдаючися до методології етнографічної науки, Шпамер виставляє твердження, згідно з яким етнографічна робота складається з двох моментів: 1) історично-філологічної аналізи поодиноких фактів та 2) їх психологічного дослідження з обліком соціяльних груп, що являють собою носіїв явищ, які ми вивчаємо (ст. 36). Характеризуючи так звану фінську школу у фольклористиці, автор указує на те, що з її поля зору випадають цілі відділи етнографії, як от, наприклад, усенька матеріяльна культура, народнє мистецтво, вся творчість не виявлена в слові. Решту цього розділу Шпамерової книжки присвячено розглядові організаційних форм науково-дослідчої роботи в царині етнографії Европи, а надто Німеччини. В останнім розділі говориться про значіння етнографічного знання для криміналістики, психіятрії, державного та національного будівництва, соціології, філософії, то-що. Основна хиба книжки, що її розглядається, — її психологізм.

Характером своїм Шпамерова праця нагадує французьку книжку A. Van Gennep'a: Le folklore. Croyances et coutumes populaires françaises, Paris 1924, 125 ст., ціна 3 фр. Коротко, але жваво та цікаво викладаючи, автор знайомить нас з історією фольклористики, її обсягом, методами, поділом, характеризуючи різні царини фольклору: казки й легенди, пісні й танки, розваги й цяцьки, обряди й вірування, житло, начиння й одежу, нарешті, народнє мистецтво. Під фольклором він розуміє „соціологічну біологію" (ст. 27), особливу синтетичну науку, що вивчає спеціяльно селян та сільське життя, а так само те, що збереглося ще від неї в робітничому та міському оточенні (ст. 29). Дуже побіжно змальовується методи біологічну, історичну та порівняльну, стосунки фольклористики до соціології, лінгвістики, то-що. Автор подає далі класифікації етнографічних явищ P. Sébillot, Шарльоти Burne, Hoffmann-Krayer'a та ин., відзначає, що неодмінно треба видати Corpus французьких народніх пісень, застосовуючи при тому картографічної методи, підкреслюючи скрізь, що за об'єкти вивчення повинні стати насамперед широкі селянські маси.

Такого самого типу третій популярний вступ до фольклористики, що належить італійському вченому Джузеппе Кокк'яра (Cocchiara): Folklore, Milano 1927, 142 ст., ціна $8^1/_2$ лір. Спираючися чималою мірою на праці свого земляка R. Corso, а так само на A. Van Gennep'a, автор подає такі питання: історія терміну „фольклор", межі фольклору, цінність науки про фольклор, традиція та її конкретні втілення, пісні,

музика, танки, казки й легенди, розваги й цяцьки, загадки й прислів'я, обряди й вірування, народнє мистецтво, об'єкт зборів, царини порівняння, класифікація та ин. В книжці підноситься цілу низку проблем, подається силу цитат та приміток, але ввесь виклад має надто несамостійний, компілятивний характер.

Такий самий „вступ до етнографії" являє собою книжка двох еспанських авторів T. de Aranzadi та L. de Hoyos Sainz: Etnografia, sus bases, sus métodos y aplicaciones a España, Madrid 1917, 239 ст. Книга розпадається на дві частині, які що-до змісту чимало переплітаються одна з одною; звідси розкиданість, невиразність плану та численні повторення. Так у першій частині T. de Aranzadi зупиняється на питанні про стосунки етнографії до суміжних дисциплін (ст. 10—18) й це саме питання підносить de Hoyos Sainz у другій частині праці (ст. 132 і д.). Обидва автори говорять про завдання етнографії, дослідчі методи, музеї. Взагалі в першій частині переважає теоретичний, методологічний елемент, у другій ми знаходимо скоріш картину організації етнографічної роботи в Европі й зокрема в Еспанії. Основні твердження книжки сходять на таке. Етнографія вивчає народи, себ-то людські суспільства (agrupaciones humanas), об'єднані спільністю мови, мистецтва, вірувань, обрядів та звичаїв й иншими властивостями, що не передаються шляхом фізичної спадковости, а повстають через виховання та традиції (ст. 8). Етнологія стосується до етнографії так, як зоологія до зоографії, як частина загальна чи порівняльна багатьох наук до частини спеціяльної чи описової (ст. 17). Етнографія раз-у-раз повинна лишатися наукою описовою та вивчати психічні й соціяльні риси людської групи, себ-то матеріяльну й духовну культуру даної групи. А етнологія є загальна наука, що її будується (конструктується) на основі монографій у царині відповідної описової науки, в данім разі — етнографії (ст. 136). За об'єкт антропології стає раса, за об'єкт етнографії — народ у найширшому та найгнучкішому розумінні слова, а за об'єкт соціології — нація (ст. 137). Автори намагаються ілюструвати свої твердження конкретними прикладами. Вони показують, як, розглядаючи всі форми коліс по різних країнах Европи та Азії, ми можемо легко переконатися в тому, що Північна Еспанія не тільки що-до своєї території, але й абсолютно, являє собою географічну країну, найбагатшу на різні форми возових коліс. Разом з цим, вивчення типів коліс дозволяє нам зробити низку важливих висновків що-до центрів поширення того чи того типу. T. de Aranzadi гадає, що дослідження кожного культурного елементу, в тім числі й конструкції воза, проходить три щаблі: фольклорний, етнографічний та етнологічний. Романтичний підхід до вивчення транспортових засобів даного народу можна віднести до фольклористики; порівняльне дослідження типології воза в різних країнах характеризує етнографію, а з'ясування генези та ролі воза в історії людської культури можна назвати етнологічним (ст. 35). Инші приклади, що їх подає автор, це — встановлення типології ярма (ст. 39—55), аналіза рухів підчас гри

в м'яча (ст. 66 і д.), то-що. — Друга частина книги має в собі низку цінних інформаційних відомостів про европейські та американські товариства, музеї, журнали, анкети, то-що.

На книзі італійського вченого Raffaele Corso: Folklore. Storia, obbietto, metodo, bibliografia (Roma 1923, X + 148 ст., ціна 15 лір) я тут не зупинятимуся, бо подав свого часу докладну оцінку їй на сторінках московського часопису „Художественный фольклор", II—III, 1927, ст. 173—177.

Р. 1926 вийшла між люди книга відомого фінського фольклориста Kaarle Krohn'a: Die folkloristische Arbeitsmethode, Oslo 1926, 167 ст., ціна 7 шилінгів 3 пенси. У цій праці подається основи так зв. фінської методи у фольклористиці, найвиразнішими представниками якої в царині вивчення казки були не так давно померлий Antti Aarne, О. Гакман, Ю. Полівка та ин.

K. Krohn різко й читко відмежовує фольклористику від етнографії. Слідом за C. W. von Sydow'им він уважає, що етнограф повинен мати почуття форм та фарб, прекрасно розумітися на товарознавстві та процесах обробляти сировину, а так само мати певну практичну вправність, щоб могти судити про типи та технічні деталі різних речей (ст. 17). Царина роботи фольклориста зовсім инша: світ ідей народу, дії народу, оскільки вони зросли з властивих йому уявлінь, а не з суто технічних потреб, та, нарешті, народня поезія (ст. 18). Отже до поняття фольклору ввіходить уся царина народньої творчости, оскільки цю останню зберегає усна традиція, вона являє собою продукт уяви та характеризує її справжня народність (ст. 25). Перше завдання фольклористове — вибрати та обмежити тему своєї праці. Тим-то автор розглядає окремі елементи казки, а саме: епізоди, моменти, деталі або подробиці та ин., що може стати за об'єкт для наукового дослідження (розд. 3). По тому як дослідче завдання визнано, треба зібрати як-найбільше число варіянтів того самого переказу, подібно до того як у ботанічному гербарії ми знаходимо рослини даної країни в багатьох примірниках з різних географічних країв (розд. 4). Тепер вступає в свої права критика матеріялу. Треба суворо відрізняти народню пісню від літературного її опрацювання, що пішло назад до мас, треба зважати на можливість поновних утворів, ретушу, перекручень та фальсифікацій, власних вставок та редакційних поправок збирачевих, то-що. Скептицизм повинен бути за гасло для фольклориста (розд. 5). Слідом за критикою зібраного матеріялу йде його класифікація. Автор торкається питання про принципи розподілу варіянтів (за епохами, мовою, місцевостями) та техніку їх нумерації (розд. 6). Щоб можна було правильно судити про збіг трактування тієї чи тієї теми в двох географічних краях, треба визначити нормальну форму (Normalform), якої доходять окремі варіянти в обох краях, а щоб простежити ввесь шлях розвитку даної теми (мотиву), треба встановити первісну, основну форму (Grundform) усіх варіянтів (розд. 7). Аналіза цих варіянтів у географічнім порядкові потрібує

застосувати певних технічних засобів (карткова система, умовні означення, то-що), в результаті яких маємо змогу з'ясувати собі взаємини первісної та місцевих нормальних форм, мандрування їх та еволюцію (розд. 8). Та, щоб мати змогу поробити з аналізи матеріялу відповідні висновки, треба знати закони зародження та розвитку творів народньої уяви. Закони ці розглядається в дальших розділах; це закон забуття, що приводить до спрощення сюжету (розд. 9), нахил до поширення, який спричинюється до ускладнення мотиву (розд. 10), закони перетвору (розд. 11) та ин. За критерій, коли розрізняється давнішу редакцію від нової, правлять статистичні дані, але тоді має значіння не тільки число їх, а й вага (напр., обсяг географічного розповсюдження). Вагу має те, щоб добре збереглися риси традиції, щоб не було слідів впливу инших варіянтів, щоб були риси істотно-потрібні в данім контексті й т. д. (розд. 12). Далі (розд. 13) K. Krohn переходить до епічних законів, що їх установив данський учений Аксель Ольрик (Axel Ólrik) та що їх коротко подав я в статті моїй „Типическое развитие религиозно-мифологического творчества" (в V томі „Вопросов теории и психологии творчества", розд. 7, ст. 121 і д. окремого відбитку). Кажучи про природу первісної форми переказу, автор згадує про закон самовиправлення та його ролю в житті традиції (розд. 15), а так само про закон ідентичности конститутивних, звязаних між собою окремих рис у моментах, що їх порівнюється (розд. 15). Лиш установивши первісну форму фольклорної традиції, можна буде перейти до визначення її батьківщини та шляхів міграції. Автор висловлює тут цікаві міркування що-до питання про шляхи, що ними мандрували фольклорні сюжети: за резервуар, що живив Західню та Східню Европу, були, на K. Krohn'ову думку, Балканський півострів та Мала Азія, де греки запозичили від турків казкові сюжети, що їх турки й собі запозичили в персів. Отож назначається низка етнографічних ланок: індуси, перси, турки, греки, болгари, румуни, мадяри, германські народи та, нарешті, фіни, що через посередництво східніх слов'ян стоять у звязку з болгарами. Нерідко традиція йде назад (розд. 16—17). Процес розповсюдження триває не в вигляді родовідного дерева, а в формі хвилястого руху: відбуваються зсуви, переміщення, сполучення, то-що (розд. 18). В останніх розділах (19 та 20) розглядається питання хронологічні (Entstehungszeit) та ойкологічні (Grund und Bogen) пристосовно до творів фольклору. Надто цікаві в розд. 20 міркування про генетику фольклорних явищ та те поживне середовище (Nährboden), в якому вони зростають та розвиваються.

Метода фінських учених, подана в праці Kaarle Krohn'a, має одну основну хибу, а саме крайню механічність. Як зовнішня історія казки, себ-то місце й час її повстання та шляхи міграції, так і внутрішній розвиток казки, себ-то її фабула, тісно звязані одне з одним та з загальним ходом культурно-історичного процесу. Географо-статистична метода не зважає (й не може зважати) на те, що фольклорні елементи розповсюджуються не рівномірно в усіх напрямах, а лінією найменшого опору

(бо коли в даному середовищі була вже давня традиція, то вона дає відсіч елементам, що вдираються); нерідко мають собі місце випадки контамінації (себ-то сполучення двох різнорідних мотивів), адоптації (себ-то пристосування до умов нового оточення), то-що. Вчені фінської школи вперто ігнорують той факт, що кожній суспільно-економічній формації відповідає певна сукупність фольклорних форм і сюжетів та що не можна вивчати фольклор поза соціяльним оточенням.

Оцінку K. Krohnової книги подала Р. О. Шор у „Художественном Фольклоре", II—III, 1927, ст. 178—181.

Переходжу до статті V. Geramba: Die Volkskunde als Wissenschaft надрукованої в Zeitschrift für Deutschkunde, XXXVIII, 1924, ст. 323—341. Авторів виклад розкиданий і через те важкенько буде переказати коротко зміст статті. Ми знаходимо тут силу найменнів та цитат, і власні авторові погляди якось одходять на задній план. Багато місця приділюється історії терміну „Volkskunde" та споріднених означень, а так само різним визначенням поняття „наука про народ" (фольклористика). Сам Geramba вважає за кінцеву мету цієї науки досліджувати народню душу та психічні її закони (ст. 333). За справжній об'єкт етнографії він визнає, слідом за Dietrich'ом, досить туманне поняття „рідного ґрунту народу" (Mutterboden der Kulturnation). Кінець статті присвячено відомій Naumann'овій теорії, що про неї див. мою працю: Завдання й методи етнографії, Київ 1928, ст. 19 та статтю Н. Элиаш: Современная фольклористика в Германии, Художественный Фольклор II—III, 1927, ст. 167 і д.

Останнього часу питанням теоретичного та методологічного порядку надають багато уваги й польські етнографи. Отож Станіслав Poniatowski не раз торкавсь цієї теми. У статті: Zadanie i przedmiot etnologii (Archivum Nauk Antropologicznych, № 2, 1922) він розглядає сім пунктів, що навколо їх точаться теоретичні суперечки: 1) загальний характер етнології, 2) взаємини її з антропологією, 3) об'єкт її, 4) межі, 5) трактування об'єкту, 6) поділ та 7) назва.

Етнографія не являє собою саму тільки збірку матеріялів до етнології чи якусь підлеглу частину, вона є один з двох рівноправних відділів, що відповідають двом головним природнім групам соціологічних наук (ст. 11 окр. відбитки). Етнологія розпадається на дві однаково важливі частині: 1) загальну етнологію (etnologja ogólna), як науку про культурні продукти первісних народів, та 2) часткову етнологію або етнографію (etnologja szczegółowa albo etnografja), як науку про первісні народи (ст. 11). Далі автор розглядає взаємини етнології з соціологією та з природознавством, торкаючися поруч з тим Вундтової „психології народів", школи В. Шмідта-Коперса, теорії Леві-Брюля (Lévy-Brühl) про структуру первісного мислення та ин.

В иншій своїй розвідці: O metodzie historycznej w etnologii i znaczeniu jej wyników dla historyi (Przegląd Historyczny, Serja II, том I, st. 303—319) St. Poniatowski торкається питань про стосунки етнології

до історії, про природничу методу в етнології, про основи та результати історичної методи в етнології.

Цікаво порівняти погляди на етнографію двох видатних польських дослідників: Адама Fischer'а та Яна Бистроня (Bystroń). Перший у своїй книзі: Lud Polski, Podręcznik etnografji Polski, 1926, пише, що етнографія є наука про культурні витвори окремих народів, яка подає монографічні описи їх. Етнологія-ж розглядає ці культурні витвори в порівняльнім аспекті та намагається на основі матеріялу, що його призбирала етнографія, збудувати певні узагальнення. Звідси виходить, що етнографія користується переважно методою індуктивною та аналітичною, а етнологія застосовує швидше методу дедуктивну та синтетичну (ст. 1). Другий з названих угорі вчених у книзі: Wstęp do ludoznawstwa Polskiego, Lwów 1926, зазначає, що етнографію можна визначити як науку, що описує культуру окремих груп, причому на практиці ми обмежуємося самою тільки культурою народньою. Назов „етнографія" та „етнологія" вживають, загалом бравши, promiscue. Як там не єсть, в етнографії переважає елемент описовий, а етнологія має теоретичніший характер: вона ставить собі ширші завдання, досліджуючи взаємини культур та відновлюючи їх історію. Отже, етнологія є частина соціології. Що-до терміну „фольклор", то він означає не науку, а тільки матеріял до неї; це не наука про народ, а наука народу, себ-то його світогляд: його уявління про світолад (про природу, народня медицина, чародійство, то-що) та взагалі духовна культура, хоч на практиці межі фольклору ширяться й на соціяльну культуру (обряди, то-що). Та сюди аніяк не повинна входити культура технічна (ст. 7—8).

У Німеччині з'явилась останніми роками ціла низка праць з методології етнографії (окрім розглянених угорі). Наприклад, Heinrich Lentz у статті: Methodologische Grundprinzipien der Volkskunde (Das heilige Feuer XII, 1924, № 2—3, ст. 67—77; 104—112) починає з критики теперішніх метод вивчати народи. Він порівнює ці методи роботи з особливим явищем у мінералогії, що має назву псевдоморфози, коли зовнішня форма мінералу не відповідає внутрішній його будові та складові. Дослідники народнього побуту запозичують од антропологів та етнографів голі форми та втискують у них свій матеріял, розподіляючи його по рубриках: селище, житло, одежа, вірування й звичаї, поезія, то-що (ст. 68). Він полемізує проти дуже поширеного погляду, що за об'єкт етнографії повинно бути саме селянство. Вивчення народу не повинне обмежуватися на одній якійсь класі, за об'єкт вивчення повинен бути ремісник і селянин, купець і урядовець, салдат і морець, мешканець великого міста й провінціял, мешканець рівнини й лісів, одне слово — вивчення народу є підсумовування типових людських взаємин якогось етнічного, державного чи географічного суспільства (ст. 107). Етнографія повинна бути за основу й фундамент соціяльної політики. Вона повинна зблизитися з соціологією. Реформа етнографії в цім напрямі доспіла й вона буде плідна (ст. 112).

Lutz Mackensen у своїй статті, надрукованій у Zeitschrift für Deutschkunde 1926, № 8—9, ст. 525—536 та 575—584, дає такий заголовок: Ueber die Ziele und den Inhalt volkskundlichen Schaffens (Ein Beitrag zum Methodenstreit). Основні авторові твердження сходять на таке. Етнографія є наука про людей народу, вона спрямовує свій погляд на витворця навіть і тоді, коли має до діла з витворами. Наука про людей народу є історична дисципліна: вона спрямовує свій погляд на минуле, якщо не сила їй зрозуміти теперішнє з нього самого (ст. 530). Заразом ця наука має соціяльно-політичну тенденцію (ст. 533). Ці три тези заповіла нам романтична школа. За об'єкт етнографії стають усі форми, в яких виявляється життя мас (Massenleben). Широкі народні маси становлять той ґрунт, те поживне середовище, з якого виростає середня розумова верства, а з останньої теж вилучається невелике число розумових вождів, осіб високої інтелігентности (geistige Auslese). Отже, східчасту піраміду, за допомогою якої Le Bon намагається наочно показати верствуватість народнього організму (схема 1), треба виправити, бо всі верстви людности органічно звязані між собою й виростають одна з одної (схема 2).

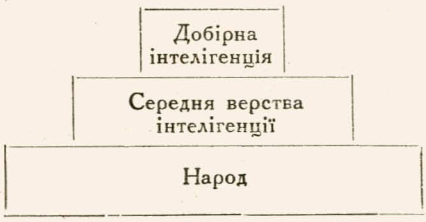


Схема 1.

Схема 2.

Етнографія вивчає масові явища народнього життя на історичній основі (ст. 578). Сукупність колективних продуктів культури складається з двох великих груп: одна охоплює форми, що утворилися в масі й ніколи з неї не виростали, друга охоплює об'єкти й явища, що вкоренилися в масу зокола чи повернули назад. Закони, за якими тривають ці процеси творчости, вкорінення, повторного утворення, то-що, і являють собою об'єкт етнографії.

Різноманітний та цінний матеріял з теорії й методології етнографії має в собі збірка статтей під заголовком: Deutsche Volkskunde (Deutsche Forschung, Heft 6, Berlin 1928, 150 ст.). John'ові Meier'ові належить вступна стаття: Wege und Ziele der deutschen Volkskundeforschung (15—43). По короткому історичному нарисі йде розділ про зміст і обсяг етнографії та її проблеми. Автор утотожнює часткове народознавство з етнографією, а порівняльне народознавство з етнологією (ст. 22). У третім розділі він переходить до метод вивчати народність, реліктові, скам'янілі форми й негативні покази, розглядає способи географічно та хронологічно розподіляти матеріял в усній або-ж картографічній формі й т. д. (ст. 30 і д.). Підозріваючи запозичення, мусимо розвязати питання, чи маємо ми до діла з переміщенням даного факту з однієї вер-

стви тієї самої суспільної групи, чи з запозиченням з иншого географічного краю власного або чужого народу, чи, нарешті, з культурними явищами, що перше були чужі народові, як от античність, християнство (ст. 36). Далі говориться про процеси розвитку та редукції, про переміщення до иншої культурно-історичної категорії (правний церемоніял перетворюється на народню гру), витиснення одного звичаю иншим і т. д. A. Hübner (44—64) подає відомості про підготовчі праці що-до видання етнографічного атласу Німеччини, P. Schreiber (65—73) торкається дуже цікавої (й для СРСР цілком актуальної) теми про „церковну етнографію". Fr. Böhm (74—85) підносить питання про етнографію й школу. На низці мап Th. Frings (86—105) показує, які споріднені між собою етнографія та лінгвістична географія. Стосунок етнографії до історії становить об'єкт невеличкої статті H. Rubin'a (106—114). Великий методологічний інтерес має робота R. Wagner'a (115—131), присвячена техніці збирання та змалювання етнографічного матеріялу. Автор звертає увагу на те, що в цім матеріялі, поруч нормальних форм, що дійшли цілковитого розвитку, трапляються форми зародкові та занепадні, патологічні й тератологічні (потворні) явища (ст. 117). Він каже про систему картографувати мовні та побутові явища, і його завваження що-до цього питання дуже цінні. W. Mitzka (132—141) присвячує свою статтю етнографічним студіям над німецькою людністю по-за межами Німеччини. Між иншим, одзначається корисну діяльність саратівського професора Георга Дінґеса що-до вивчення діялектів надволзьких німців (ст. 135). Нарешті, до питання про техніку збирати фольклорні матеріяли повертає R. Wossidlo (142—150), що кілька разів писав на цю тему; він охоче запроваджує до свого викладу елемент автобіографічний.

Багатющий теоретичний та методологічний матеріял маємо в невеличкому збірникові: Die Volkskunde und ihre Beziehungen zu Recht, Medizin, Vorgeschichte, Berlin 1928, 64 ст., ціна 4 м. 80 пф. (в палітурці). Важко в короткім огляді передати цікаві міркування, що їх висловлює Cl. v. Schwerin про стосунки етнографії до права (5—25). Автор подає приклади сплетіння правних обрядів з магічно-релігійними (ініціяції, клятьба), вказує на випадки редукції або пом'якшення ритуалу, себ-то переходу правної церемонії на народню обрядовість (перевіряння кордонів, багато весільних звичаїв, то-що). Не менш цікаві завваження P. Diepgen'ові що-до питання про стосунок народньої медицини до наукової (26—40), хоч у його роботі переважає матеріял літературний (античні та середньовічні письменники). В основі народньої медицини лежать, за автором, символічно-магічні лікувальні способи, що випливають з висновків з аналогії та уявління про емана-цію. Спочатку народню практику й досвід наукова медицина була засвоювала та перероблювала й допіру згодом настала ворожнеча між народньою та вченою медициною. O. Tschumi (41—64) присвячує свою статтю взаєминам між етнографією та передісторичною археологією, ілюструючи свій виклад конкретними прикладами: типологією форм

житла в Швайцарії, описом водогонів та громадських печей в Альпах, аналізою народніх обрядів. Дуже повчальні спроби перекинути місток між цими двома науковими дисциплінами в царині обрядознавства: тут археологічні знахідки нерідко дістають собі поясніння в світлі етнографії, наприклад, вотивні, себ-то присвятні, цвяхи, що їх знаходять у могилах, поховання небіжчиків біля огнища та багато дечого иншого. Темою своєю збірка наближається до I тому нового часопису Jahrbuch f. historische Volkskunde (1925); цей том присвячено саме народознавству та суміжним царинам.

Організації фольклористичної праці в скандинавських країнах присвячено невеличку збірку Nordische Volkskundeforschung, що вийшла р. 1927 за редакцією John Meier'a.

Низку окремих нарисів з етнографії, історії культури та фольклору, що з'явилися попереду по різних періодичних виданнях, являє собою книга R. R. Marett'a: Psychology and Folk-Lore, London 1920, 275 ст., ціна 7 ш. 6 п. Переважний ухил нарисів — психологічний. Книгу відкриває стаття „Психологія і фольклор" (1—26) загально-теоретичного характеру; є так само стаття „Психологія культурного контакту" (72—98). Дуже цікаві нариси: „Тлумачення перебутків" (120—142), „Магія чи релігія" (168—195), „Первісний шаман" (196—222) та „Поступ за передісторичної доби" (223—245).

Праці, що ми їх досі розглянули, мали на увазі найбільше національну етнографію, себ-то вивчення однієї тільки народности й до того переважно західньо-европейської. Ухил убік примітивних народів знаходимо в роботах Fr. Boas'a, A. Métraux та ин.

Fr. Boas змальовує в своїй статті „Moderne Ethnologie" (Deutsche Literaturzeitung 1924, 1719—1730) панівні в сучасній етнографії методологічні течії. Схарактеризувавши коротко еволюційну теорію Тейлора, Морґана, Спенсера, Лебока та ин. та школу культурних кіл Гребнера, Фоя, Фробеніуса, Анкермана, В. Шмідта та ин., він стверджує, що обидві ці протилежні течії мають довільний характер, і намагається властиво утворити форми, щоб покласифікувати культурні явища в їх органічній звязаності. Боас подає такий приклад. Установлено, що по багатьох краях земної кулі спостерегається схожість між образотворчими декоративними формами та чисто-геометричним узором. Це з погляду еволюційної теорії пояснюється тим, що образотворчі форми стояли на початку розвитку й згодом, позбувшися свого первісного характеру, перетворилися на геометричний орнамент (Putnam, Stolpe, Balfour, Haddon, Verworn, von den Steinen у ранніх працях). Тимчасом, підносити такий перехід аж до загального закону еволюції було-б поспішливе узагальнення. Порядок розвитку міг бути в данім разі і поворотний (ст. 1722). Boas уважає, що, вивчаючи етнографічні факти, треба насамперед мати на увазі динаміку культури й не виходити з класифікації тривких культурних форм. Постулат тривалої нерухомости (Stabilität) що-до форм первісного життя, що на нього пристає, наприклад, Еліот Сміт (Eiliot

Smith), не відповідає дійсності. Навпаки, вони знаходяться в процесі постійної зміни. Далі, щоб чисто механічно запозичав звичаї та обряди один народ в иншого, то цього сливе ніколи не буває: раз-у-раз має місце пристосування до панівної культурної форми. Наприкінці статті Boas висловлюється проти однобічного застосування до дослідження етнографічних явищ Фройдової психо-аналітичної теорії.

„Всяка програма що-до збирання матеріялів з вірувань, звичаїв та інститутів первісних народів є заповзяття, що потрібує багато такту, розсудливости та широкого знання". Так починає свою статтю „De la méthode dans les recherches ethnographiques" (Revue d'Ethnographie et des traditions populaires, VI, № 23 24, 1925, ст. 266—290) французький дослідник A. Métraux. І далі він намагається докладніше розвинути та уґрунтувати це своє твердження. Він указує на численні загрози, звязані з застосуванням анкет чи запитальників у польовій етнографії: намагання тубільця будь-що-будь завдовольнити того, хто питається, підказна форма багатьох питань, недовіра малокультурних людей до чужоземців, то-що. Автор подає низку практичних указівок що-до питання про правильний підхід до людности, що її вивчають, та про способи роботи з тубільцями. Він рекомендує методу перехресного перепитування, збільшення числа свідчень (Multiplication des témoignages). Тут більш ніж у юриспруденції принцип testis unus testis nullus знаходить собі виправдання (ст. 285). Взагалі, що-до методологічних поглядів авторових, то їх характеризує крайній скептицизм, і наприкінці статті його читаємо такі знаменні слова: „В етнографії, властиво, методи немає; крім деяких правилів розсудливости та безсторонности, воля чину дослідника повинна бути необмежена. Ніякою упередженою директивою, ніякою системою, ніякою анкетою не можна її заковувати. Вся умілість дослідникова сходить на повсякчасне пристосовування до людей та обставин" (ст. 289).

Нарешті, згадаю ще про трохи хаотичну статтю M. Horten'a: Wesen und Bedeutung der Volkskunde, надруковану в журналі „Völkerkunde", IV, 1928, ст. 145—152. Вона відмітна своєрідним психофізіологічним ухилом: автор уважає, що семіти та взагалі мандрівні племена, як монголи та турки, являють собою представників моторового типу в звязку з умовами степового життя; в психіці персів переважають оптичні сприйняття, французи належать до акустичного типу й т. д. Безпідставність таких узагальнень безперечна.

Такі маємо новітні шукання в царині методології етнографії на Заході. Як то здається мені, вони свідчать про те, що в цій царині Европа й Америка переживають глибоку кризу. Основна причина цієї останньої, на мій погляд, — невиразність у концепції причинового співвідношення між окремими елементами культури та суспільства в західньоевропейській науці.

Ziemia. Dwutygodnik krajoznawczy ilustrowany. Rok 1928 №№ 1—12. Redaktorka: Dr. Regina Danysz-Fleszarowa. Wydawca: Polskie Towarzystwo Krajoznawcze. Redakcja i Administracja w Warszawie, ul. Karowa 31.

Нам не раз доводилося говорити про діяльність Польського Краєзнавчого Т-ва, що розгортається де-далі ширше та притягає до себе все більші кола громадянства. Цим разом розглянемо орган Т-ва „Ziemia", що з року 1928-го почав виходити за керуванням нового редактора — Р. Даниш-Флешарової. Цікавий своїм змістом взагалі і виконанням своїх широко закроєних завдань, що і за попереднього редактора А. Яновського звернули на себе увагу й зробилися широко відомі громадянству, часопис „Ziemia" за проводом нового редактора зміцнив цю позицію, закріпив і розвинув ті риси, що забезпечують успіх йому надалі, надавши їм певної виразности. Оглядаючи зміст його за перше півріччя 1928 року, ми повинні зазначити, що окремі ділянки залишилися в часописові ті-ж самісінькі.

Зміст часопису такий: 1) про історію та географію краю, 2) про природу краю та її властивості, 3) про етнографію. Багато більше проти минулих років уваги приділено питанням туристики та її організації. Відділ бібліографії набув ширшого, ніж раніш, значіння, і це не можемо не вітати. Приділено певну увагу землям українським у Польщі, студіюванню в них побуту людности та його властивостей. Цьому присвячено такі статті: 1) Казимира Завістовича: „З Волини" (Враження з екскурсії членів археологічно-передісторичної спілки при Варшав. Університеті № 1, 7—11). 2) Людвика Савицького: „В справі улаштування музею природничо-краєзнавчого на Волині (№ 5, 71—75). 3) Едмунда Доковського: „Острог над Горинем" (№ 8, 117—120). 4) Софії Пацевичевої: „Про нові осідки на Поліссі". У першій з них маємо побіжний огляд місцевости Волинської — від Домбровиці через Рівне до Крем'янця з зазначенням найвидатніших пунктів. У другій статті широко розповідається про історичні й побутові багатства Волині, як твердий ґрунт для заснування тут музею, для якого цілком слушно автор вимагає певної та постійної фінансової бази; на авторову думку, що до неї ми цілком приєднуємося, час раз на завсіди знищити „тимчасову методу влаштовування провінціяльних музеїв", бо вони за таких умов а ні корисні не були, а ні пам'яток не охороняли, а науці завдавали саму тільки шкоду, — очевидячки автор натякає тут на музей, заснований у Городку, в маєтку бар. Т. Р. Штейнґеля. Цей музей бачили ми ще р. 1899, підчас XI археолог. з'їзду. Тоді він являв зразок чудово влаштованого музею з місцевими властивостями, але доля його сумна, і що залишилося від нього невідомо. Стаття Доковського подає історичний нарис минулого м. Острога, що правда занадто стислий, а ст. Пацевичевої — описує побут і працю поліщуків на Кобринщині. Етнографічну ділянку в „Ziemi" репрезентує небагато статтів, а саме: 1) А. Хибинського: Про старопольські коляди (№ 4, 50—53) — популярна замітка з увагою про мелодії коляд; здебільша маємо статті в галузі матеріяльної культури: 2) Б. Трояновської: „Будиночок тесовий" (№ 4, 53 — 53). 3) Яна Саса Зубрицького (№ 6, 86—90): „Хата польська" — подає докладний опис різних типів хати, 4) Адама Хентніка: „Рибальство зимової пори на р. Нарві" (№ 9, 133—135) — зазначено всі способи, що вживають рибалки, і описано їхнє знаряддя. На першому м'єці треба поставити все-ж-таки статті історичного та природничого характеру. Авторитетну участь

у часописові бере колишній його редактор А. Яновський. Його статті: 1) Із справ охорони природи (№ 12), 2) Ліга охорони природи (№ 11), 3) З землі Ціхановської (№ 3), як і завсіди, справляють враження надзвичайної ґрунтовности думки — а так само широкого маштабу організаційних планів. З галузи природознавства треба зазначити: 1) М. Кочвари: „Властивості польської флори (Klon Tatarski)", № 6; 2) її-ж-таки „Про овес (Бессера і Шелля)" (№ 7); 3) К. Осовського: „З історії великого звіра на Поморі" (№ 7); 4) В. Кульматицького: „Про охорону озера Тихого" (№ 12); 5) Ст. Румшевича: „Гроти в Нагуржицях" (№ 7). З історичних статтів зазначити треба такі: 1) К. Конарського: „Остання візитаційна подорож відомого кс. Ст. Сташица" (№ 2); Е. Сукертової: „Передісторичні здобутки в повіті Дзялдовському" (№ 2); 3) В. Ревенської: „Про найдавніший ринок у Вільні" (№ 8); 4) Я. Ячиновського: „Із мандрівки до колишньої слов'янської країни (Rugja)", № 9; 5) Г. Савицького: „Про занепалі святині Варшави" (№ 12); 6) Богдана Януша: „Костьол св. Магдалини у Львові та його реставрація" (№ 7); 7) Конрада Фідлера: „Короново" (№ 1) й ин. На велику увагу в часописі заслуговують підсумки організаційної та екскурсійної праці (її поставлено дбайливо й корисно: засновано курси для керівників екскурсій у Варшаві), а так само справа заснування взагалі музеїв по провінціях. Нарешті, приділено певну увагу закладові ім. Осолінських, що торік святкував 100-річчя свого існування (№ 10), а, крім того, огляд діяльности Польського географічного Т-ва (№ 5) з нагоди 10-річчя його існування.

В'ячеслав Камінський.

Jan St. Bystroń. *Nazwiska polskie.* Lwów, 1927. Lwowska Bibljoteka Slawistyczna.

Назвища це не єсть особлива граматична категорія. Нема таких висловів, щоб сами собою були назвища. Повстання останніх не єсть виключно словотворчий процес. Уся річ у тому, щоб вислів, сполучуваний з людиною на те, щоб її відзначити, усталився, втратив свій власний зміст, перейшов на нащадків і, кінець-кінцем, у добу стабілізації став за урядову ознаку родини. Дослідити цей процес автор і поставив собі за завдання. Він не торкається ні мовознавчих, ні історичних студій над назвищами, працюючи тільки над звичаями давати назвища, над їхнім формуванням і змінами протягом віків.

За авторовою схемою, назвища діляться на „посполиті", відіменні й відмісцеві: їм присвячено відповідні відділи в його книзі. Окрім того, він описує назви повторні (wtórne) при вже усталених назвищах, стосунки останніх до суспільних груп, утворення певних назвищних типів, характеристичних для окремих груп, зміни назвищ і назвища чужих груп, що осіли на польських землях.

Назви посполиті повстали від речівників. Це були первісні прізвища за будь-якою характерною рисою людини. Згодом вони стабілізувалися й перейшли на нащадків, втрачаючи свій первісний зміст. Поруч тих єсть назви прикметникові, надто з кінцівкою на *-ski, ські*. Первісно вони походили від назов місць, потім почато утворювати їх від посполитих речівників, що зазначали якийсь фах, від прізвищ, власних імен і навіть чужих назов.

Багато назов відіменних виникло від імен власних, що мали відзначити окремих членів роду. Разом з тим, оскільки їх було надано за обрядом, вони застерегали здійснення тих побажань, що були висловлені в імені того, хто його носив. Потім, коли стабілізувався звичай спадкування особистих назов, імена почали переносити на синів, очевидячки, як і прізвища. Багато з них були імена християнські, що почали випирати слов'янські. Назви від давніх імен слов'янських творила переважно шляхта. Назви селянські повстали геть згодом, коли традиція імен слов'янських вже вимерла. У XVI віці ім'я слов'янське було вже за рідкість. Від того часу що раз частіше почали повставати назви від імен хресних.

Назви відмісцеві походили від місцевости, де хто сидів, або з якої походив, додаючи їх до власних імен. Згодом вони поширилися в формі прикметниковій, надто наприкінці XV віку.

Назви на *-ski, -ські* стабілізувалися в Польщі, як „польські" par excellence, а до того ж як „шляхетські". Дарма що це не досить обґрунтовано на прикладах з історії, але така була загальна думка, що переможно впливала на творення назов у формі прикметниковій. Вже в XVI віці стара шляхта не вагалася оздоблювати свою родову назву зазначеною кінцівкою. Це саме згодом робили широкі маси міщанства, а після того й селянство. За останні кілька десятиліть назва на *-ski, -ські* стала за найпоширеніший тип польської назви.

На другому місці стоїть кінцівка руського походження *-wicz*, що вважається в Польщі теж за „добру". По суті це patronimica, що потім стабілізувалася. Її аж до XVIII віку ще вважали за патронімічну. Назви з такою кінцівкою мали численні кола литовсько-руської шляхти, що влилися до маси польського шляхетства. Звідти і міщани польські почали так само закінчувати свої назви. Шляхта однаково як польська, так і руська, намагалася позбутися назвища „хлопського" й перемінити його на шляхетське, що за основну рису його була кінцівка.

Були ще в XVIII віці люди без родових назов. На селі од віків утворювалися прізвища, й цей процес повторюється в тих самих формах. Там немає розуміння назвища, що само по собі не має змісту. Почуття живої мови становить опір усталенню назвища без звязку його з особою.

Процес „ушляхетнювання" родових назов у колись аристократичній Польщі, де відомий навіть такий твір, як Liber Chamorum, продовжується й до наших днів. Окрім певної кількости єврейських, що їх змінюють на німецькі, мало не всі інші сучасні, переведені офіційним шляхом зміни родових назов виправляються на шляхетську кінцівку на *-ski*. Отже й дотепер шляхи утворювання назов у Польщі просякнуті аристократичними тенденціями.

Брак місця не дозволяє подати змісту інших частин дуже цікавої книжки автора. Звертаючись до оцінки її, треба зазначити, що ономастика, як наукова дисципліна, ще не вийшла з періоду призбирування матеріялів. До остаточної синтези дуже далеко, бо дослідники мусять працювати за малим не без попередників. Труднощі справи пояснюються й тим, що багато ономастичних явищ пов'язано з дуже складними питаннями з поля етнографії, історії й надто мовознавства. Тому зрозуміло, що в ономастичних студіях ще чимало знайдеться гіпотетичного, несамостійного й спірного. Все це не могло не відбитися й на творі Бистроня, особливо в тій його частині, що торкається класифікаційного обґрунтування. У розподілі назвищ за їх походженням, що його навів автор, по суті немає нічого нового. Тому треба було дати огляд попередньої літератури, не тільки польської, а російської та української (напр., Тупіков, Гінкін, Сумцов, Чубинський тощо) й инших слов'янських народів і схарактеризувати спільні з иншими слов'янськими народами процеси, як повстали родові назви. Знов-же самий заголовок книги „Nazwiska polskie" в деяких частинах не відповідає наведеному матеріялові. Напр., такі „польські" назви, як Волинець, Чех, Москаль, Лотиш, Литвин, Німець, Татар, Швед і т. інш. на Холмщині й Підляшші мають українці [1]), а давня Русь взагалі користувалася з різних етнографічних назов [2]). Гіпотетично і необґрунтовано визначає автор магічне походження деяких імен.

Зазначені в автора звичаї найменовувати теоретично правильні й відповідають сучасним науковим поглядам. До того, слід додати (може невідому авторові) теорію давання імен у слов'ян, що її наведено в одному з Азбуковників XVII віку [3]). Але класи-

---

[1]) М. Корнилович, Огляд народніх родових прізвищ на Холмщині й Підляшші, „Етнограф. Вісник", 1926, II, 117–118.

[2]) Н. Тупиковъ, Словарь др.-рус. личныхъ собственныхъ именъ. СПБ, 1903 г.

[3]) Карповъ, Азбуковники или алфавиты иностранныхъ речей по спискамъ Соловецкой библіотеки. Казань, 1878, 177–178.

фікацію назов, де часом не досить виразно обґрунтовано становище й місце прізвищ у системі назвищ, не можна вважати за вичерпану. Так автор не торкнувся багатьох категорій селянських назов. Тимчасом, у складі їх єсть такі, як от численні односкладові (часто цілком незрозумілі), що навряд чи всі вкладуться в його схему.

Головну увагу в своїй праці автор звернув на шляхетські родові назви; до цього прислужилася численна історична література про шляхетські родини. Порівнюючи з тим, дуже мало приділено місця назвищам основної маси польського народу, а саме селянства. Це найпомітніша прогалина в його праці, що залежить, певна річ, від браку друкованих джерел. Мабуть, з тих самих причин автор не зазначив такого усталеного в колишній російській частині Польщі явища, як аристократизація назов польського римо-католицького духівництва. Так „хлопським" назвам селян, що вступали до духовних семінарій, додавалися шляхетські кінцівки на *-ski*, *-ські*.

Цілком слушно завважує автор, що в народі часто більшу ролю відіграє звичаєве прізвище, ніж писана назва. Але все-ж навряд чи можна погодитися з широкими узагальненнями про забуття офіційних родових назов. Річ у тому, що останні записано в книгах людности й надто в актах земельного устрою селянства за реформою 19 лютого 1864 року. Тому ніколи селянин не може забути того, за ким записана його „фортуна", бо на цьому базуються підстави землеволодіння. Окрім того, по тих таки документах зареєстровано було часто не тільки „писані" назви, але й звичаєві прізвища [1]).

Зазначаючи різні способи змінювати родові назви, автор обминув той відомий у цьому напрямі порядок, що його утворило в Польщі російське законодавство про селян. Згідно з ним від 1864 р. змінювали й виправлювали зазначення імен і родових назов селян по так званих ліквідаційних табелях і даних [2]). У звязку з вищезгаданим треба зазначити, що ці процеси часто являли собою змагання писаних родових назов з прізвищами, й останні селяни вважали за помилкові та виправляли на перші. З другого боку, з категорії змін не можна виключати й тих, що походили від псування назов, дарма що, правда, ці питання звязані також з мовознавчими.

Як і инші польські вчені, Бистронь пише про „русинів і русинізацію", уникаючи слова українці; його він згадав, здається, тільки один раз, кажучи про український сепаратизм останніх часів.

Не торкатимусь инших завважень, що, як про це вже казано, часто походять від причин від дослідника незалежних. У галузі ономастики, як слушно зазначив автор, доводиться працювати, покладаючись у низці питань мало не цілком на власні сили. Але деякі неминучі недоліки авторового твору поступаються перед позитивними його рисами. Книжка Бистроня має наукову цінність. Автор подав процеси давання назвищ, їх формування й зміни протягом віків, використавши при тому найголовнішу польську літературу й вистудіювавши цілком нове багате джерело, як „Spis oficerów". Найповніше розроблено в нього відділи шляхетських назов і власних імен. Авторова книжка, яку Бистронь не без скромности називає орієнтовною, безперечно має більш, ніж орієнтовне значіння. Вона прислужиться до зрозуміння ономастичних узагальнень не тільки в галузі самих польських родових назов. Цікавість до ономастики взагалі за останній час дуже пожвавилася в Західній Европі, а в польській спеціяльній літературі книзі Бистроня, безперечно, належить перше місце, як першій широкій спробі обійняти історію польських назвищ.

Михайло Корнилович.

---

[1]) Порів. М. Корнилович, op. cit., 115.

[2]) М. Корниловичъ, Очеркъ исторіи крестьянъ и крестьянскаго дѣла губерній Привислинскаго края. СПБ, 1914 (офіційне видання), 118.

I. Е. Г. Кагаров. *Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх.* Доклады Академии Наук СССР, 1928. **II.** *Sur la signification du terme* ΜΥΔΡΟΣ *par* **Eugène G. Kagarow. III.** *Ein Hühnerfest der Frauen in Russland von* **Eugèn Kagarow.** Sonderabdruck aus den Hessischen Blättern f. Volkskunde XXVII (1928).

У першій своїй статті пр. Є. Г. Кагаров за щоденником пр. Арсєньєва доволі докладно описує шаманські дерева, обернені корінням угору і зазначає ролю, що відіграють ці дерева у шаманів (охорона будинку, стіл для офірування, то-що). Далі в цій праці, розглядаючи мітології індійську, арабську, єврейську, великоруську та инші і зазначивши, що згадки про це дерево в мітологіях окремих народів трапляються дуже нечасто, автор доводить, що „мифологический образ опрокинутого дерева принимает в отдельных культурно-исторических циклах две формы: 1) космологического принципа (мировое дерево) и 2) ассоциации дерева с человеческой фигурой или антропоморфным духом, при чем корни изображают волосы". Нарешті, проф. Є. Г. Кагаров, уточнюючи думку Л. Я. Штернберга, доходить висновку, що, очевидно, джерел образу перевернутого дерева треба шукати в Індії, якої флора дає нам зразки дерев з повітряним корінням (напр. фигове дерево).

У другій статті пр. Є. Г. Кагаров розглядає ритуал затоплення в морі шматка розпеченого заліза або каменя. Розглядаючи факти, що їх подає Геродот, Арістотель та Плутарх, він не погоджується з думкою Т. Зелінського й класифікує одні з цих фактів як ритуал, що відбувається підчас присягання, а инші — як Суд божий або проба тягаром. Далі, відкидаючи S. Reinach'ові та P. Stengel'еві думки, автор пристає до думки J. G. Frazer'а, який поєднує цей ритуал (у значінні присягання) з віруванням, що твердість і міцність каменя або заліза зміцнює обітницю через симпатійну (sympathique) або гомеопатійну (homéopathique) магію. До цього ритуалу, гадає Є. Г. Кагаров, часто додають умови, що не можуть здійснитися (напр.: присягання втратить силу тільки тоді, як залізо спливе на морську поверхню, то-що) — це теж стає за символічну гарантію зароку. Таку формулу частенько подибуємо в закляттях різних народів.

Третя стаття містить опис Курячого свята у Вятській губерні. Пр. Є. Г. Кагаров подає його на підставі праці пр. Зеленіна. Свято це існувало в Росії до недавнього часу. Воно полягало в тому, що старі жінки та вдови влаштовували обід, до якого готували курку, що тричі мала курчат. Потім цю курку різав хлопчик (вік — не більше за 10 р.) і другого дня самі старі жінки та вдови, неодмінно без чоловіків (анандричний характер свята), їдять цю курку. Найстарша бере голову (голова — символ усенького тіла), решта розриває курку руками, щоб не псувати кісток. Далі носять курячі кістки в хусточці на голові і кінець-кінцем урочисто з молитвами ховають. Розкладаючи цей ритуал на окремі моменти, пр. Є. Г. Кагаров порівнює їх з ритуалами інших давніх народів і доводить, що куряче свято має багато спільного з релігійними церемоніями греків, римлян, Єгипту то-що, з церемоніями, які присвячувано богам плодючости. Через курку (священна тварина) переходить сила плодючости.

Тетяна Якимович.

Н. Маторин. *Религия у народов Волжско-Камского края. Язычество — ислам — православие — сектантство.* Акц. Изд-во О-ва „Безбожник". Москва 1929, 8⁰, 174 стор. 36 мал. + 3 табл (додатки).

Книга Н. М. Маторіна розпадається на 3 частини. Перша частина (вступ та I розділ) має в собі історію краю та історію русифікації його, колонізації й християнізації. Друга частина (розділи II—IV та почасти V) — етнографічна, в ній автор описує сьогочасне становище поганства, а так само, подає аналізу християнства й мусулманства, викриваючи поганське їх коріння. У третій частині (розділи V—VII) сказано, як

ставляться різні релігії до Радянської влади, про становище антирелігійної пропаганди та про методи, як її переводять.

Вся книга в цілому цілком відповідає авторовому завданню „дати практичну користь партійним та культурним робітникам“ краю. В ній автор зазнайомлює читача як із становищем різних релігійних течій у Волзько-Камському краї, так і з тими обставинами, що зробили їх різноманітними. На підставі такої аналізи він підводить читача до метод боротися з релігіями. Такий підхід у цьому важливому завданні особливо цінний, бо дає кожному рядовому культурному та партійному робітникові змогу орієнтуватися в складному поєднанні релігій різних національних груп на Надволжі, зазначає, на що слід звернути особливу увагу, що — иншою стороною — менш небезпечне й т. д.

Але крім практичної ваги книга Н. М. Маторіна має й теоретичний науковий інтерес. Марксистська метода, що її вперше застосовується до пояснiння вірувань даної групи народів, дає нове освітлення давнім фактам. З цього погляду автор розглядає також і історію краю. Перший розділ має заголовок: „Православна церква, як знаряддя колонізації та русифікаційної політики на Волзі й Камі“.

Зупинюся докладніше на етнографічній частині. Тут автор показує на прикладах, що релігія міцно звязується з сільсько-господарськими потребами, з селянським хатнім господарством. „Культ має виробничий характер“ (ст. 55; див. ще ст. 51 і д.).

Автор одзначає також одбиток класового розшарування навіть у примітивній поганській релігії надволзьких народів. На ст. 37 говориться: „клясовий лад Болгарського, а далі Казанського царства відбився тут (в уявліннях чувашів про потойбічне життя) дуже яскраво: багаті повинні (на тім світі) знову забагатіти, крамарі — крамарювати, бідні повинні лишатися бідні“ (див. також ст. 46 і д.). Класове розшарування відзначає автор і в релігійнім побуті: на останнім місці (за „молянів“ у мордви) — наймит-пастух, якого всі зневажають та якому від усього розкішного бенькету припадають самі тільки „мосли“ (див. ст. 60—61). Класова роля жертівства виявляється в приятелюванні та гандлюванні жерців з куркулями (ст. 60 і д.), то-що. Цікавий підрахунок доходів марійських жерців та висновок, що серед них незаможних немає (ст. 61). З того самого погляду автор вивчає й мусулманство, й православіє, й сьогочасне сектантство (див. рр. III—VI).

Окрім нового висвітлення фактів, автор наводить деякі нові дані щодо вірувань народів, що їх вивчають. Так, на ст. 52—53 подається схеми розміщення людей та речей за молиннів марійців і вотяків; на ст. 58 повідомляється рідкий факт, що вотяки мали були ведмедів за перевертнів, яких чарівник перетворив на весіллі; там таки оповідається про лікування дитини перепіканням у печі, причому її загортають у тісто й т. ин.

Правда, на деякі з авторових завважень можна не пристати. Дарма, наприклад, автор користується застарілим терміном „фетишизм“, визначаючи його, як „визнання певних речей, дерев, джерел за осідок духів“, а анімізм — як „одуховлення природи“ (ст. 42). Дерева та джерела — та сама природа, отож незрозуміло, чому автор бачить тут не анімізм, а особливу форму вірувань. Про невизначеність терміну „фетишизм“ див., напр., статтю В. Харузіної в „Этн. Обозрении“ 1908, № 1—2, ст. 178 і д.

На ст. 40, кажучи про заміну справжніх жертов покійникам підробленими, автор зазначає: „це вже з царини магії“. Думається, що тут швидше можна бачити обдурювання покійника або розвиненіше уявління, що душа не потрібує справжніх речей, тільки видимість їх, але не магію.

Але ці й деякі инші невиразності та неточності не зменшують ваги розглядуваної книги, головне призначення якої — „викрити коріння релігійности різних національних груп“ Волзько-Камського краю та дати правдивий напрям антирелігійній пропаганді. Цією стороною книга цілком доходить своєї мети й звичайно матиме вагу й поза межами Волзько-Камського краю, бо висновки, які вона підказує, та методи антирелігійної роботи легко можна перенести в інше оточення.

І. Лепер.

В. И. Симаков. *Народные песни. Их составители и их варианты.* С предисловием проф. Соколова Ю. М., ст. 124. Москва 1929 г.

Давно вже відомими зробилися видатні виконавці народніх пісень, тільки до останніх часів сливе зовсім не доводилося нам зустрічати представників села на ниві більш-менш наукового дослідження народніх пісень або хоч наукового ними зацікавлення. За деякий вийняток з цього є В. Ів. Симаков, селянин, що працює в Москві, але й досі не порвав з селом найтіснішого звязку. Як зазначає в своїй передмові проф. Соколов на ст. 5, В. І. Симаков „уже три десятка лет пристально следит за жизнью народной песни не по одним только книгам, а главным образом непосредственно в бытовой обстановке"; в окремій посвяті автор сам свідчить про „стару дружбу" з проф. Д. К. Зеленіним. В. Симаков у роках 1913, 1914 та 1915 надрукував чимало частушок; року 1913-го він подав „Нѣсколько словъ о деревенских припѣвкахъ-частушкахъ", а в році 1927 ми бачимо його розвідку „Что такое частушка", за рік вийшов його „Сборник двухстрочных частушек (страданий)", а роком 1929 помічено зазначену заголовком моєї рецензії книжку. Остання являє собою, як слушно каже проф. Ю. Соколов (див. його передмову, ст. 6), цілу „серию очерков о народной песне", де почувається „живой отклик В. И. Симакова как раз на наиболее сейчас интересующие фольклористов-исследователей темы. Роль творческой личности в устной традиции, классовая дифференциация фольклора (расслоение всего песенного богатства по социальным группам, в которых или для которых создавались те или другие песни), история песенного репертуара в одной и той же местности, роль книжного песенника в народной среде, отбор песен в соответствии со вкусами данной местности и социально-культурной группы, значение певцов-профессионалов (как)[1]) в городе, так и в деревне, жизнь песенного текста, игра вариантов, литературная история песен, история подражаний и переделок первоначального текста, соединение разных песен друг с другом, актуальнейшие задачи нашего времени: просветительная — издание образцовых песенников для массы и научно-общественное изучение социальной психологии современной деревни, — вот сжатый перечень основных вопросов, затронутых в книге В. И. Симакова".

Ці питання, зазначає той-же проф. Ю. Соколов, „несколько разбросаны" (див. його передмову, ст. 6) і їх не завсіди докладно розроблено. Наприклад, питанню „Как надо записывать песни" присвячено неповних 3 сторінки (див. ст. 121—123); „песни литературные", що „вошли в народный обиход", зазначаються менш як на 4 сторінках (див. ст. 105—108); на 8 сторінках (див. ст. 109—116) розглядається складне питання: „внутреннее содержание песенников и их составители" „конца 18 века и начала 19 века".

Звичайно, за такого скорочення можливі й деякі невиразності, ба навіть помилки; тільки ми цілком можемо повторити слова проф. Ю. Соколова: „пусть в отдельных суждениях теоретического или научно-методологического порядка" у таких осіб, як от В. И. Симаков, „могут быть... ошибки и спорные положения, все же свидетельства относительно фактической стороны вопроса, относительно происходящих в жизни и творчестве передвижек должны быть приняты с большой благодарностью" (передмова, ст. 5—6).

Акад. *А. Лобода.*

П. Богатырев. *К вопросу об этнологической географии.* Slavia. Ročník VII. Sešit 3. 1928, ст. 600 - 611.

Географічна метода в лінгвістиці, що тепер серед французьких лінґвістів здобула навіть право окремої дисципліни — geographie linguistique, поволі починає зацікавлювати й етнографів. Жільєрен і Едмонт в їх „Atlas linguistique de la France" показали всю вагу цієї методи в студіюванні діялектології, як справедливо завважив Теньєр[2]), кажучи:

[1]) Тут проминено мабуть „как", що ми поновлюємо.

[2]) L. Tesnier, Atlas linguistique pour servir à l'étude du duel en slovene.

„Відколи Жільєрен видав свій атлас у Франції, відтоді стало відомо, що не можна вивчати діялектології, не вдаючись до методи географічної". Теньєрові слова щодо діялектології можно прикласти й до етнографії, надто коли мова йде про визначення ізоглос або окремих „островів" того чи иншого явища з матеріяльної або з духовної культури.

Нещодавно (1927) питання про ролю картографування, почасти в етнографії, порушив В. М. Жирмунський у статті „Проблемы немецкой диалектологии в связи с историческим краеведением" [1]). Того таки року з'явилася спеціяльна стаття А. П. Ковалівського „Картографічний метод у етнології" [2]). Тепер маємо перед собою статтю П. Богатирьова. На ній ми оце й спинимося докладніше. У цій статті автор намагається, як сам він каже, „приложить методы лингвистической географии к изучению этнографических фактов" (с. 600). Метода картографування — то найголовніша, на авторову думку, з метод географічних не тільки в лінгвістиці, а й в етнографії. Значіння картографування у вивченні етнографічних фактів автор розглядає з двох поглядів: діяхронічного й синхронічного. 1. Картографування окремих явищ, каже автор, це є допомічний засіб не тільки в розробці питання про поширення цих явищ, воно має дати відповідь і про те, як зникали окремі етнографічні риси (напр., як в окремих місцевостях поступінно зникає сільський одяг, а натомість стає в моді міський); все це відзначається на мапі окремими острівцями (602 с.). Важливо, на авторову думку, скартографувати не тільки наявність обряду, а й відсутність, бо-ж ціла низка обрядів, що існує в одних, скажімо, слов'янських народів, у других не існує. Як приклад, автор указує на ігрища, які відбуваються під той час, коли покійник лежить у себе вдома, так зв. „свічиня"; їх знають українці і румуни; инші слов'янські народи (опріч залишків у хорват) їх не знають. Щоб з'ясувати причину цього, треба мати перед собою ясну картину їх поширення. І тут на допомогу стає картографування. „Картографирование отдельных черт даст нам точную картину распространения" (604 с.). Картографуючи окремі етнографічні явища, треба користуватися двома методами: а) з одного боку, той чи инший звичай зафіксовувати в найзагальніших рисах; в) з другого — позначати географічне роздрібнення й окремих деталів цього звичаю. Це дасть можливість, як думає Богатирьов, виявити окремі періоди в існуванні того чи иншого обряду. Такого типу атлас — „незаменимое подспорье, — каже автор, — при всяком исследовании в области исторической этнографии, в частности при выяснении вопросов о путях экспансии тех или иных этнографических фактов" (605 с.). 2. Переходимо до синхронічної методи. Що розуміє автор під синхронічною методою? „Под синхроническим методом я понимаю изучение этнографических явлений во временном разрезе, так, как определяет этот метод де-Соссюр, при этом на первый план выдвигается вопрос о функциях данных этнографических явлений в данный момент" (ib.). Статистичне вивчення етнографічних фактів — справа важка: багато труднощів треба перемогти, щоб установити більш-менш точні закони. А для цього треба вдаватися до як-найрізноманітніших способів: а) з одного боку треба простежити, як одночасно сполучаются в свідомості того самого індивідуума різні явища різних культур (речі міської культури в селянськім ужитку, або в царині вірувань — сполучення християнських вірувань з народніми, взаємовідносини між окремими елементами народньої релігії, то-що); в) з другого боку, ці явища треба простежити, як соціяльні факти, тоб-то, виявити залежність між тим, як усвідомлює собі той, чи инший етнографічний факт індивідуум і тим, як пояснює його те оточення, серед якого перебуває індивідуум; с) нарешті, встановити, якою мірою усвідомлення того чи иншого етнографічного факту залежить від окремого індивідуума, а якою мірою — від оточення. Одне з найближчих завдань синхронічного вивчення, на думку авторову, — це встановити закони запозичення етнографічних фактів (напр. встановити, які етнограф. явища запозичаються швидше, які повільніше, яких змін зазнають запозичені факти в иншім етнографічнім середовищі, то-що). В розвязуванні питання про

[1]) Этнографія, II (1927), № 1.

[2]) Науковий збірник Харківської науково-дослідчої катедри історії української культури. Ч. VII. Етнологічно-краєзнавча секція. В. І. 1927.

запозичення П. Боґатирьов висуває дві кардинальні, на його думку, проблеми: 1. Встановити причини, які сприяють переходові одних явищ у нове етнографічне середовище. 2. Встановити причини, через які стара етнографічна традиція стає на перепоні до сприйняття нових явищ. Автор найбільше цікавиться другим пунктом, спиняючись перед фактами: а) що „в одной сфере жизни новая культура проникла далеко, в другую проникнуть безсильна. Объяснять это следует не только слабостью нападающего противника, но и силой сопротивляющегося“ (607—8 с.) (підкреслення наше *П. К.*). в) стара традиція пояснює вибір фактів нової засвоюваної культури (там де квола стара традиція, де нема опору, — нове сприймається без вибору). Виникає методологічного характеру питання: як спостерегати запозичення нових явищ? Спостереження це автор радить провадити в двох напрямках: 1) По-перше, спостереження має бути на дуже обмеженім матеріялі: „Ограничивая себя определенным материалом, нам гораздо легче учесть, насколько при данных климатических, экономических предпосылках в данной местности целесообразны были предметы старого обихода и предметы его заменившие“ (610 с.). 2) Окрім цього, одночасно треба вивчати вплив одної культури на другу в цілому (напр., вплив міськ. культури на сільську): „Явления такой генеральной экспансии одной культуры за счет другой, не могут получить всестороннего освещения на основании наблюдения в отдельных селах. Желательно по возможности наблюдение по всей зоне экспансии этой культуры“ (ib.). І, нарешті, така праця пророблена одночасно по всіх різноманітних областях Европи, „дает возможность установить общие этнографические законы действительные для всех европейских народов“ (611 с.).

Така в загальних рисах думка дослідникова. Докладної методи автор нам не дає: у цій статті П. Боґатирьов накреслив тільки віхи та зілюстрував відповідними прикладами. Але ці загального і, можливо, ще проблематичного характеру питання етнографічної географії можуть лягти в основу, як не в цілому, то, принаймні, в окремих пунктах, нової дисципліни, докладної методики чи програми до географічного вивчення етнографічних явищ.

Питання настійне й неминуче чекає своїх дослідників, окремої школи, хоч-би на зразок Марбурзької діялектологічної школи, що вже понад 50 років працює коло „Sprachatlas des Deutschen Reiches“ і має величезний досвід [1]).

П. Ковальов.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Herausgegeben von E. Hoffmann-Krayer und Hanns Bächtold-Stäubli. Band I, p. I—LXXI u. 1—1120. Berlin-Leipzig, W. de Gruyter et C⁰. 1927—28.

Наш вік — вік енциклопедій. Галузь етнографії та історії первісної культури не залишилася осторонь цього руху. Перед кількома роками закінчилася монументальна англійська енциклопедія релігії та етики (Encyclopaedia of Religions and Ethick), видана за редакцією Гастінґса в 15 томах. Закінчується Словник грецької та римської мітології (Ausführl. Lexikon d. griech. u. römisch. Mythologie), що виходив за редакцією. Р. Рошера. Далі виходить „Реальний Словник германських старожитностей“ за ред. Гопса. Наближається до краю „Реальний Словник передісторичної культури“ (Reallexikon d. Vorgeschichte), що його видає фірма de Gruyter і редагує Еберт. У тому-таки видавництві з р. 1927 почала виходити за редакцією двох найбільших швайцарських фольклористів Гофман-Крайера та Бехтольд-Штойблі „Енциклопедія німецьких народніх вірувань“ (у заголовкові оригіналу не зовсім вдало вжито терміна „забобонів“). Сім випусків, які передо мною лежать, містять у собі статті, розташовані в абет-

---

[1]) Докладніше про це в моїй рецензії: Проф. П. Бузук, Спроба лінгвістычнае географії Беларусі“ (Зап. Іст.-Філ. Відділу У.А.Н., кн. XXIII).

ковому порядкові від Aal до Beschwörung, усеньке-ж видання розраховано на 160 друкованих аркушів. Коштує кожен випуск для передплатників 4 марки.

Редакція розуміє межі „народніх вірувань“ доволі широко: сюди ввіходять уявління, що панують серед народніх мас, про природу та про людину, прикмети, народня медицина, обряди, застосовані до свят й окремих моментів у людському існуванні, чаклунство, ворожіння, казкові та легендарні мотиви й багато инших. Узагалі назначено близько 2.500 статтів, що діляться що-до обсягу та значіння на три категорії: 1. статті спеціяльного характеру, присвячені окремим питанням фольклору, напр. Bad (купання), Bär (ведмідь); 2. статті, збірного або узагальнювального характеру, що розглядають групи об'єктів, напр. Fisch (риба), Baum (дерево), Amulett (амулет) та ин.; і нарешті 3 статті принципового характеру, що розроблюють загальні питання, абстрактні поняття, як от: Animismus (анімізм), Ahnenglaube (культ предків), Astralmythologie (астральна мітологія), Aetiologie (причиновість) і т. д. До кожної статті додано простору бібліографію питання.

Легко бачити, що нова „Енциклопедія народніх забобонів“ станеться за необхідного довідникового посібника, настільну книгу кожного етнографа, зокрема — фольклориста. Багатством матеріялу, широчинню, точністю подаваних фактів та вигодами для користування це видання не має собі рівного в світовій літературі (певна річ, у цій галузі). Можна висловити тільки два методологічні побажання, а саме — щоб автори статтів у дальших випусках більшу увагу приділяли порівняльно-етнографічному матеріялові, і щоб у словникові належно репрезентовано було й момент соціяльний (як це зроблено, напр., у працях М. С. та К. М. Грушевських, К. Копержинського, В. П. Петрова, Ф. Я. Савченка та ин.; з російських учених одзначу праці Ю. Соколова й недавню замітку М. Бєляєва: Следы матриархального быта в народной русской словесности, уміщену в Известиях Сев.-Кавказс. Гос. Универс. I. 1928, 102—108 і цінну не так висновками, як поставленням справи).

Проф. Євген Кагаров.

М. О. Щепотьєва. *Розписи хат в с. Ходоровцях на Кам'янеччині.* Всеукраїнська Академія Наук. Збірник Історично-Філологічного Відділу № 84. Кабінет Українського Мистецтва. Київ, 1928 in 8⁰, стор. 30, мал. 4, кольорова таблиця 1, фототипій 4 таблиці. Ціна 70 коп.

Спроба докладно схарактеризувати стінні розписи в межах одного села — чи не перша в малодослідженій галузі цього типу народнього малювання, що на його тільки нещодавно звернули увагу дослідники. Стінні розписи зовсім недавно зробилися за об'єкт збирання й дослідження й допіру останніми часами посіли серед музейних експонатів належне їм місце.

Чепурно видана книжечка М. О. Щепотьєвої — це перший ступінь у дослідженні цієї цікавої галузі народнього мистецтва. Зміст її вкладається в 7 невеличких розділів, що подають відомості за описуване село, планування хати та місце розписів у ній, історію розписів та час, коли розписують хати, відомості за жінок-малярок. В описові техніки перелічено анілінові фарби, що витиснули вживані тут давніш місцеві кольорові глини. Щодо загальної композиції розписів, то відзначено, що чільне місце прикрас це піч, яку оздоблюють, розуміючи її архітектурні форми, що й підкреслюється певним способом, заповнюючи окремі площини. Авторка докладно спиняється на малюванні окремих частин печи, підкреслюючи почуття лінії й графічну вмілість ходоровецьких малярок. Окрім печи в хатах оздоблюють сволоки, часто малюють фризи. Архітектонічна направленість, що виразно помічається й тут, склалася вже в міцну традицію; проте деякі малярки иноді надають розписам своїх індивідуальних рис. У доповненнях до загально-вживаних розписів — той самий принцип архітектонічности, напр., звязок розпису з формою дверей або з формою окремих речей, як от групи фотографій стін-

ного люстра, скрині й т. ин. Зміст розписів — рослинні мотиви, вигадані або взяті з природи, чи то запозичені з чашки, тарілки або вовняної хустки. Загальна композиція — площинно виконана гнучка гілка, вазони, гірлянди, птахи, здебільшого без назв. Протягом часу тут відбулися зміни в стилі: старовинніші густі й соковиті розписи змінилися на легші й прозоріші, що в них помічається потяг новітніх малярок натуралістично трактувати рослинні мотиви. Тепер з розписами змагаються паперові квіти, що останніми часами їх об'єднують з розписами

А що праця ця цікава, то бажано було-б мати докладніші відомості за техніку, напр., як зберігаються зразки малюнків й чи намагаються копіювати їх точно чи тільки приблизно, варіюючи в процесі виконання. Слід було-б як-найретельніш зібрати термінологічний матеріял і не обминати народніх назв, уживаючи загально-літературних термінів (стор. 13). Не пошкодило б подати рисунок типової конструкції печи й груби, щоб можна було краще зрозуміти архітектонічну направленість розписів. Шкода, що з порівняльного матеріялу авторка обмежується власними спостереженнями на Гуманщині й не притягає опублікованих матеріялів про Поділля [1]). У цілому ця добре видана книжка повинна бути за заклик до найширшого збирання такої цікавої й мінливої галузи народнього мистецтва, як народнє малювання.

В. Білецька.

Я. Риженко *Українське шитво.* Полтавський Державний Музей імени В. Г. Короленка. У Полтаві 1929 in 8⁰, стор. 28, світлин 16. Ціна 15 коп.

Ця книга є провідник по виставці шитва, що її влаштував Полтавський Державний Музей, 20/I—20/II 1929 р. й за один з чергових випусків серії науково-популярних провідників. Тут подано загальні відомості за українське шитво й накреслено в головних рисах його історію.

Українське шитво зародилося й розквітло в системі натурального господарства й розвивалося, зазнаючи впливів цілого комплексу чинників. Доба XVII — XVIII ст. — буйний розквіт шитва, як це видно з переліку історичних відомостей. Цей розквіт обумовив попит на художньо-вишивані речі від козацької старшини, що по революції 1648 р. прагне, подібно до шляхти, оточити себе розкошами. Тоді шитво золотом та сріблом набуває значних розмірів та поширення. Це й обумовлює розвиток окремого ремества — гафтарства, яке було спрямоване на те, щоб обслуговувати шитвом як церкви, так і козачу старшину. Поруч з цим існувало народнє шитво, що сливе ніколи не мало промислового характеру, бо речі вишивалися для власних потреб.

Зазначивши автор характер шитва на купованому матеріялі з узорами, взятими з олеографій, розрахованих на міщанський смак, подає далі опис розвитку промислового шитва на Полтавщині наприкінці XIX в. й його відродження в нових усуспільнених формах, починаючи з 1921 р., заходами полтавського союзу „Кустар" та „Вукопромкредитсоюзу". Праця закінчується описом речей побутового вжитку, оздобленого тим чи иншим типом шитва. Цей провідник цікавий тим, що дає популярний нарис мало розробленого в українській етнографічній літературі питання про шитво. У звязку з цим праця не позбавлена й деяких хиб, як от широкий обсяг тверджень у таких питаннях про шитво, що досі мало досліджені науково.

В. Білецька.

---

[1]) А. Зарембский, Народное искусство подольских украинцев. Изд. Гос. Рус. Музея. Лнгр. 1928, стор. 14—27; Государственный Русский Музей. Этнографические экспедиции 1924 и 1925 г. г. Лнгр. 1926, стор. 22, 29—30.

Е. **С. Радченко**, *Материальный быт населения Воскресенского уезда в некоторых видах производства и промысла. Ткачество, рыболовство.* Труды Государственного Художественно-Исторического Краевого Музея в г. Воскресенске. Вып. V. Издание Музея, 1928, ip 16⁰ ст. 52, мал. 27.

Книжка містить дві окремі краєзнавчі розвідки. Перша, присвячена ткацтву людности Воскресенського повіту, розглядає дві його галузі; а саме — хатнє ткацтво, що оброблює жіночими руками льон і почасти коноплю з власного селянського господарства на примітивному варстаті „своєручці" й друге, що має за свій матеріял куповане бавовняне прядиво й виконують його чоловіки-ткачі на вдосконаленішому варстаті „самольотці".

„Бабське" лляне ткацтво є хатній вироб, що завдовольняє потреби власного господарства, — бавовняне є за одну з галузів дрібної кустарної промисловости. Дослідивши кустарне ткацтво поруч з хатнім, можна з'ясувати процес, як втрачалися традиційні форми та просувалася в селянський побут заносна фабрична техніка. Хатньому ткацтву, що має безперечний інтерес для етнологічної характеристики повіту, автор приділює більше уваги, він подає характеристику матеріялу, встаткування, виробів і самого процесу виробництва, ілюстрованого відповідними малюнками та світлинами. З речей устаткування цікаві своєю надзвичайною примітивністю: „м'ялка", бительня на одній підпірці; „ры'тая" або „корнева́я" прядка, що на ній прядуть так само й вовну — обтесаний суцільний ялиновий копил од природнього з'єднання кореня з стовбуром; мале вживання самопрядки, архаїчний спосіб снування „на стіну" та инше.

Цікавий так само опис ткацтва й підсумками, що подають три хронологічно послідовні його варіянти причому окремі варіянти живуть аж до наших днів у різних групуваннях. У ткацтві кустарного типу прядіння відпадає, бо кустарі готові нитки одержують від замовців і конструкція варстату — „самольотки" має істотні відміни, що наближають його до фабричного, як от спроба механізувати рух човника, що дає змогу значно побільшити темп роботи. Розвиток цього типу ткацтва обумовлює економічне значіння, що воно його набуло 80-ми роками минулого сторіччя підчас розквіту відхожих промислів, коли, обізнавшись з технікою ткацтва й звязавшись з московськими хазяйчиками, селяни роблять спробу перенести виробництво до себе на село. Хатнє ткацтво, що поруч з цим існує, вдосконаленішої техніки не запозичує, а, навпаки, відмираючи, втрачає складніші форми з свого колишнього встаткування.

Рибалять на Тростенському озері Нікольської волости, Воскресенського повіту селяни дооколишніх сіл, що одночасно працюють і в сільському господарстві; самостійний промисел з рибальства тут ніколи не був. Серед рибалок є професіонали, що ловлять завсіди на продаж, здебільшого-ж аматори. Засоби лову, що існують здавна й перешли від батьків, розподіляються по сезонах: узимку, коли лід міцний, ловлять неводом; повесні „неретами" (на зразок українських кімлачів), у рівчаках, що їх проробляють у торфових берегах озера. Найскладніший лов неводом, що завсіди провадиться колективно, описано найдокладніше; до опису додано малюнки й схематичного рисунка. Остами ловлять рибалки-професіонали й аматори з човна. Окрім рибальського знаряддя описано сьогочасні й старовинні човни, що їх уживають рибалки. Усеньке це знаряддя, окрім сітки на невід, що її купують у Москві, готують удома. Рибу виловлюють по-хижацькому, здебільшого повесні, від чого її меншає, проте рибалки знаходять на це своє пояснення, зв'язане з своєрідними уявліннями про озеро й життя в ньому.

Обидва ці нариси позначаються жвавим та цікавим викладом, що малюють ткацтво й рибальство в побутових умовах їхнього існування; до того-ж гарно виконаний ілюстративний матеріял (схематичні малюнки, світлини й мапа) дають змогу цілком уявити їхні місцеві особливості. Щоб праця була повніша, бажано було-б подати повну технічну термінологію замість кількох назов з непозначеними наголосами, що мають характер випадковости, ба й надати описаним виробництвам порівняльного аспекту.

У цілому ця чепурно видана книжка справляє гарне враження своїм зовнішнім оформленням і є добрий зразок дослідницько-краєзнавчої праці. Це особливо треба підкреслити що-до опису ткацтва.

В. Білецька.

Этнограф-Исследователь. Журнал Научно-Исследовательского Кружка Этноотделения Геофака Ленинградского Государственного Университета № 2—3. Май — август 1928 г. Ленинград. Издание Н.-И. Э. Кружка. Ст. 67. Ц. 80 коп. Ответственный редактор проф. Богораз-Тан, В. Г.

Редакція бідкається, що всього, величезного обсягом, матеріялу друкувати з причин матеріяльних не може (дипломові студентські роботи завбільшки доходили аж до 40 друк. аркушів), але-ж певно, що читач, дорівнявши і ці дрібні праці до праць з попереднього числа, пересвідчиться, „какие успехи сделала острота этнографических наблюдений и способность отличать важное от мелочного в среде начинающих научных работников Этноотделения". Збагативсь часопис на відділи, хоча знову їх застосовано до старих завдань [1]). Маємо такі відділи: „Общий", „Научно-Исследовательский", „Научно-Методический", „Хроника", „Библиография". Так ось, на відділи „Библиографию" та „Научно-Методический" збагативсь часопис. Немає відділу № 1-го „Отрывки из писем экскурсантов", але-ж, як бачимо, ці листи використано в відділі науково-методичному. Загальний відділ починає звідомлення про працю „Н.-И. Э. К. за п'ять років. Тут відзначено, що праця численних секцій що-до вивчення народів СРСР велика (в результаті маємо друковані збірки: „Старый и новый быт", „Революция в деревне", то-що). Підготовано навіть етнографічну виставку, що має внести науковий інтерес у господарчо-політичне єднання міста й села. Тут-же, в загальному відділі, подано цікаві дані про практику студентів-етнографів. Отже, здобуто з бересту дуже гарні вироби негідальців, були практиканти в Сванетії, вперше дісталися до Таджикістану, навіть до Монгольської народньої республіки.

У „Научно-Исследовательском" відділі маємо такі статті: Л. Потапов — „Пережитки культа медведя у алтайских турок" (про пережитки культу ведмедя в алт. тюрків, що виникає з тотемного на нього погляду. — „Ми від ведмедя пішли" — кажуть тюрки. Культ навіть знаходить відображення в шаманстві, — в містеріях шаманських говориться, що шамана створив Ерлік ведмідь, і згущується в обряді після вбивства: обряд полягає в тому, що ведмедя ганьблять; це й описує автор уперше для алтайських тюрків). Рештки цього культу автор уважає за один із доводів за те, що тут існувала стара мисливська культура і підупала під тюркськими впливами (тюрки кочовики), бо ще й тепер деякі з алт. тюрків є мисливці (цей довід припасовує до узагальнювальних тверджень піонера в цій справі, акад. Радлова й останнього часу Богораза-Тана).

А Новіков — „О способе выслеживания лесных пчел у алтайцев с помощью солонца" — описує спосіб вистежувати бджоли за допомогою поставленого солонця, що на нього ласі алтайські бджоли (його роблять з моху поллятого людською сеччю з домішкою соли).

В. Серебряков — „К вопросу о праазиатских элементах культуры у хакасов (из материалов поездки в Хакасский округ Сибкрая летом 1927 г.", — вбачає елементи праазійської культури в тому, що вживають коріння для їжі, вживають на полюванні нарти та в тому, що існує обряд після вбивства ведмедя, в якому акцентовано його ганьбу.

Г. Шульц — „Кара-калпаки Аму-Дарьи" (замітки з різних галузів матеріяльного та духового побуту цієї національности).

А. Ліневський — „Материалы к обряду ‚отпуска' в пастушестве Карелии (Летнеконецкая волость Карельской АССР)", описує обряд відпущення череди, яка перша йде на пашу (обряд вимирає), коли обходять тричі круг неї (двічі за сонцем, раз проти) з батогом, ріжком, залізом, водою, вогнем, а іноді й з прядивом та після відпускають крізь ворота й іконами (певна кількість ікон на певну кількість худоби) по гіллю, що його напередодні чередник приносить з лісу, неодмінно, по три штуки трьох порід дерева (відпущення робить чередник-професіонал і обряд цей скеровано на те, щоб худоба не пропала в лісі); усе, чим відпускають, а батіг і ріжок неодмінно (користуються з дублетів), ховають у воді (в Мурашках).

---

[1]) Див. мою рецензію на № 1 цього часопису вміщену в 6-ій кн. „Етн. Вісн.".

Зачеплені питання здебільшого мають прислужитись узагальнювальним теоріям проф. Тана-Богораза про давні переселення народів в Евразії (пережитки культа ведмедя у алтайських тюрків, праарійські елементи культури у хакасів, то-що). Власне ці питання в проф. Богораза тільки зачеплені; детально досліджено тут окремі моменти. Кидається в вічі, що статті є уривки з великих праць. Через це автори іноді подають багато матеріялу, що до теми безпосередньо не стосується. Отож у статті „О способе выслеживания лесных пчел у алтайцев с помощью солонца" подано детальний опис природи Алтая, штучного пасічництва, що до вистежування аж ніяк не стосується. Цілком слушно і вчасно поставити методологічні питання в етнографії. Найменше над цим ми працюємо. Але, як і в 1-му випускові, неґативно вражає, що деякі зачеплені питання розроблено побіжно. Отож у статті „Кара-калпаки Аму-Дарьи" є трохи і про господарство, і про їжу, і про одіж, і про приміщення: зазначено прим., що в землеробських районах є глиняна сакля, і більше не сказано а ні слова. Так і в інших випадках.

„Научно-Методический" відділ містить статті:

В. Серебряков — „Экономика в этнографии. В порядке обсуждения" (що первісні категорії утворено під природними впливами, то етнографові треба й виходити з природничих наук і входити в економіку, де роля історичного матеріялізму ясна).

Н. Котовщікова — „Северо-Ямальская экспедиция".

С. Макар'єв — „На полевой роботе (из писем молодых этнографов)".

В. Б.—„Дипломные работы". З „Хроніки" довідуємось, що Етновідділ має видати програми з польової етнографії, які можна буде застосувати не тільки для вивчення росіян.

У відділі „Библиография" вміщено рецензії:

Дружиніна, В. — на „Частушки Ульяновской губернии (журнал „Край Ильича" № 1. 1926 г.), Вологіна Е. Н. і

Полтораднев, П. — на „Программу обследования оленеводства у малых народностей Севера применительно к таежному району". Иркутск. Гос. Универс. 1926. *С. М.*

Г. Стельмах.

„*Просвещение Донбаса*" 1922, 1923, 1924, 1925 р. р. Бахмут. Губнаробраз.

Нині, коли Київ та всі його культурно-просвітні установи приймають культурне шефство над частиною Донбасу — Сталіним та його округою, варт згадати на сторінках „Етнографічного Вісника" про ті моменти етнографічно-краєзнавчої роботи Донбасу, що знайшли собі місце на сторінках суто педагогічного видання Бахмутської Губнаросвіти „Просвещение Донбаса".

Бахмутський педагогічний журнал на Україні, мало відомий і мало поширений, а ще менше відомий тією стороною, що цей періодичний журнал, протягом кількох років у відділі „Краеведение" досить часто й регулярно містить етнографічно-фольклорний матеріял російсько-української людности робітничого Донбасу.

Цей видрукуваний етнографічно-фольклорний матеріял не належить до студій та розвідок фахівців, а цікавий тому, що він є реалізація та наслідок того краєзнавчого ухилу, що його досить рішуче запровадив ГУС своїми програмами по всіх школах РСФРР і УСРР.

Цей краєзнавчий ухил, який може повстав і за офіційних вимог, має для нас ту позитивну сторону, що він, зреалізувавшися в записах учнів трудшколи та їхніх керівників сільських учителів, нарешті досяг свого вінця — опублікування краєзнавчого матеріялу на сторінках журналу „Просвещение Донбаса"; отже цей матеріял стає приступний і для наукового вжитку.

Відділ „Краеведение" редакція часопису „Просвещение Донбаса" розпочала закликом до всіх учителів шкіл Донбасу надсилати належний краєзнавчий матеріял. Цей заклик видрукувано в ч. 6—7 за 1922 рік, а вже з 8-го числа того ж року редакція „Просвещение Донбаса" починає регулярно містити в кожному числі надіслані записи.

І отже, починаючи з 8-го числа 1922 р. редакція журналу „Просвещение Донбаса“ приділила місце таким етнографічно-фольклорним матеріялам:

І. 1922 р. ч. 8: Дикаленко: „Свадебные песни в Слободе Мокрый Еланчик и поселке Васильевском Таганрогского уезда Мокро-Еланчикской волсти“. Пісні запису Дикаленка — українські, усіх їх 47 №№, але записувач цих пісень подає до своїх пісень характерне завваження: „В виду того, что язык песен значительно отличается от украинской литературной речи, автор не счел удобным пользоваться украинским шрифтом“ (sic!). На жаль, ці пісні сливе не звязані з розвитком весільного обряду та не мають відповідних пояснінь, що зазначає й сама редакція.

II. ч. 9: а) „Детские считалки“ Слобода Васильевка П. Ф. Колесника. 8 №№ [ст. 112 — українські]. б) „Считалки“ — запис М. П. Дикаленка „в поселке Васильевском“ 11 №№ [ст. 112 — українські], в) „Святочные песни Донецкой губернии“. Запис Колесника в сл. Васильевке, Таганрогск. у. [ст. 113, пісні російські й українські].

III. 1923, ч. 1—2: а) „Святочные песни“ [3 №№] „Детские считалки 3 №№. Н. Вербицкий с. Золотой Колодец [ст. 141 — українські], б) „Частушки“ (російські,— 107 №№ ст. 141—145).

IV. ч. 3. „Народный календарь“.— Апрель, ст. 101.

V. ч. 4: а) „Народный календарь“.— Май, ст. 99, б) „Детские считалки“. 5 №№ російські і українські, ст. 101, в) „Застольные песни“. 2 №№ російські. Запис Якайтиса, ст. 101—103.

VI. ч. 5. „Народный календарь“. — Июнь, ст. 99.

VII. ч. 6—7, а) „Детские считалки“. 30 №№ — переважно українські, сторін. 156—157, б) „Народный календарь“ — Июль, ст. 157—158.

VIII. ч. 8, а) Л. Гаевой „Исчезающие обряды и поверья в Донбасе“ [ст. 67—70]. Январь — февраль. Опис іде за календарем; б) „Записи коллектива профячейки школьных работников: а) „Щедрівки“. 2 №№; б) „Страданья“ (це ті пісні, де дівчата сумують за милим) 3 №№; в) Прикмети, замовляння, 2 №№; г) „Постова пісня; Считалки 3 №№, ст. 70—75. (Серед цих записів є і український матеріял).

IX. ч. 10—11 „Страданья и частушки“ — російські, ст. 138—141.

X. ч. 12: а) Л. Гаевой „Исчезающие обряды и поверья в Донбасе“ — Март, ст. 102—104; б) М. Курдова „Легенда о старом кургане“. ст. 104—105. [У цьому переказі є цікава згадка, як чумаки давали данину казацькому отаманові, що розстеляв на шляху овечу шкуру, де по кутках шкури лежали купка соли, борошна, пшона та гроші].

XI. 1924, ч. 1—2: а) Продовження статті Л. Гаєвого: „Исчезающие обряды и поверья в Донбасе“. Ця стаття йде в календарному порядкові до ч. 11 (включно); але, на жаль, не відомо, чи це оригінальні записи, чи переказ уже друкованих джерел, і даних, щоб розвязати цю справу, зовсім немає; б) „Колядки і щедрівки“. І. Ткаченко [ст. 127—129]; в) „Колядки и частушки из записей учащихся школ Соцвоса“ [ст. 129—130].

XII. ч. 3: а) „Песни свадебные — записанные Ново-Ольховской трудшколой Луганской станицы [ст. 107—108]; б) „Молитвы и заговоры“ [ст. 108—109].

XIII. ч. 4: а) „Детские считалки“ — записи учнів — російські [ст. 112]; б) „Песни поющиеся под Новый год“ [ст. 112].

XIV. ч. 5—6. „Считалки, собранные учащимися школ“ (7 №№).

XV. ч. 10—11—12. — Л. Г. „Устная поэзия Донецкого округа“,— подає мало не виключно російський матеріял, де поміж ним є поодинокі українські пісні.

Серед цього матеріялу ми повинні відокремити численні записи дитячих лічилок, що відразу надають певної наукової вартости, навіть і школярським записам. Такої кількости дитячих лічилок ми не маємо в жадному з етнографічних збірників.

Але, на жаль, вже з 1925 р., коли цей журнал зукраїнізувався та, діставши нову назву „Радянська школа“, перейшов до нового окружного міста, він разом з тим наче загубив цікавий для нас відділ, що тією або иншою мірою відбивав донбаське народнє життя.

С. Якимович.

Бурятоведение, I—III. Верхнеудинск, 1928, 301 ст., ціна 1 крб. 80 коп.

Новий часопис являє собою орган Бурято-Монгольського Вченого Комітету та Бурято-Монгольського Наукового Товариства. Має він собі за завдання всіма сторонами вивчати природу й людину на території Бурятії в минулому та тепер, а так само висвітлити питання що-до культури та побуту країни. З етнографічних статтей варто згадати: А. Балдунников, К вопросу о задачах историко-этнографического исследования бурят. Тут зазначаються проблеми вивчення матеріяльної культури, народнього епосу, звичаїв і обрядів, мови та пропонується методи як збирати матеріяли з цих питань. Ю. Талько-Гринцевич досліджує типи поховання на Забайкаллі та етнічний склад людности давніх могил і кладовищ у даній місцевості. Він висловив здогад, що доліхо- та мезоцефальні типи належать до турецької раси вкупі з динлінами та гунами, а гіпербрахіцефали — до монгольської раси. А. Попова подає загальні відомості про побутовий лад забайкальських старовірів (так званих „семейских“), що зберегли цікаві риси давнини, напр., викуп „красоты“ нареченої, себто стрічки, оздобленої пістрявими клаптиками, поховання небіжчиків у колодах, видовбаних із стовбура дерева тощо. Р. Мердіґеєв змальовує вівчарство та виготовлення виробів із вовни й волосу в бурятів Аларського аймаку. Л. Воскобойніков у короткій замітці розповідає про тваринництво у бурятів.

Є. Кагаров.

Жизнь Бурятии. VI, № 2, 1929, 120 ст.

З етнографічних та культурно-суспільних статтей, у цьому випускові вміщених, варто згадати за такі: Г. Ринчинэ, К проблеме латинизации монгольской письменности (о необходимости положить в основу литературного и делового языка бурят халка-монгольское наречие); П Полтораднев, Тункинские сойоты (оленеводство и переход к скотоводству); Вл. Гирченко, Социальное расслоение среди бурят-монголов в XVI—XIX вв. (влияние трех факторов: колониальной политики царизма, собственного кулачества и ламства и русского торгового и ростовщического капитала).

Є. Кагаров.

Труды Нижне-Волжского Краевого Музея. Выпуск 1, Саратов, 1929, 56 ст.

У цім випускові знаходимо три статті присвячені студіям над мордвою та чувашами. Н. Арзютов повідомляє про свої розкопи в районі фінського могильника (кладовища) XIII—XV вв. близько міста Аткарська: він докладно описує типи хования, інвентар могили тощо. Дослідження некрополю показало, що в північній його частині мав місце вплив пізніх кочовиків даного краю (кінські поховання, орієнтування кістяків на захід), а в південній половині мордва зберегла в стародавній формі елементи похоронного обряду. П. Степанов вивчає мордовські хлібосушарні в колишній Саратівській губ., встановлює типологію сушарень залежно від матеріялу, форми та техніки. Нарешті, статтю Т. Акімової присвячено жіночому голівному вбранню саратівських чувашів, означається в них риси схожости та відмінности проти голівного вбрання інших груп чувашів та встановлюється сліди російського (міського) впливу (хустка). До всіх статтів додано ілюстрації. Статті містять у собі цінні етнографічні матеріяли.

Є. Кагаров.

Крестьянские постройки. Кабинет краеведения. Краеведно-методическая библиотека, вып. 2. Москва, 1929, 42 ст., ц. 60 коп.

Московський Кабінет Краєзнавства на-весні р. 1928 організував для музейних та краєзнавчих робітників етнологічний семінар. Записи розмов, що їх зробили учасники семінару та проредагували лектори, лягли в основу серії коротких методологічних підручників. Часом керівники складали спеціяльні розділи з того чи того питання. Брошура, що її розглядаємо, має в собі три статті: „Типы и элементы жилища" (Б. А. Куфтин), „К методике полевой работы по постройкам" (Н. И. Лебедевой) та „Типы крестьянской застройки у великороссов" (М. Я. Феноменова). До останньої статті додано селищний бланк, щоб обслідувати селянське житло та екскурс про „овины-шиши". У брошурі вміщено 28 малюнків.

Є. Кагаров.

Н. И. Лебедева, *Очередные вопросы изучения прядения и ткачества.* Кабинет краеведения. Краеведно-методическая библиотека. Выпуск 1. Москва, 1929, ст. 20, ц. 30 коп.

Брошура виросла з прядівничих та ткацьких робіт, що їх переводив автор р. 1928 на матеріялі Центрального Музею народознавства в Етнологічнім Семінарі, що його зорганізував Московський Кабінет Краєзнавства. У книзі вміщено опис прядівничої та ткацької техніки східніх слов'ян з методологічними вказівками що-до збирання та вивчення матеріялів, які сюди стосуються, анкета для шкільно-краєзначих робіт та дві схеми послідовних стадій оброблення, виробничого знаряддя й спеціяльної термінології. До брошури додано дві таблиці малюнків.

На жаль, автор зовсім не притягає культурно-історичного та порівняльного матеріялу, що його легко можна було-б запозичити хоч би з цінної праці H. Ephraim, Ueber die Entwicklungen der Webetechnik und ihre Verbreitung ausserhalb Europas, Jena, 1924. У книжці „Крестьянские постройки", що її видав Краєзнавчий Кабінет у тій-таки серії, на порівняльний момент зважено подостатком (пор. мапу поширення типів житла в Европі та Азії на ст. 16).

Є. Кагаров.

С. А. Макарьев. *Полевая этнография.* Краткое руководство и программы для сбора этнографических материалов в СССР. Под редакцией проф. В. Г. Богораза-Тана. Издание Этнографической Экскурсионной Комиссии при Ленинградском Госуд. Университете. Ленинград, 1928, 103 ст., ціна 1 крб.

Книгу С. А. Макар'єва поділяється на дві нерівні частині: техніку збирання й записів етнографічних матеріялів та низку програм (з матеріяльної культури, економічного побуту, соціяльного життя, ідеологічних форм та з нового побуту). Автор коротко торкається плану та календаря роботи, складу екскурсій, спорядження та екіпіювання, способів польової роботи (стаціонарної й маршрутної), збирання, документів та експонатів, способів провадити записи в щоденнику реальних записів, змальовань, фотографій, рисунків та планів. Як бачимо, зміст різноманітний і питань зачеплено силу. На жаль, виклад часом має аж надто елементарний характер. Багатьох питань автор не торкається зовсім (напр., системи перехресних перепитувань, колового зошиту, способів класифікувати та переховувати записи й т. д.). Програми безперечно цінні й можуть бути за корисний підручник для етнографа-початківця в польовій роботі.

Є. Кагаров.

В. Реймес, *Введение в историю хозяйства.* Перевод с немецкого под редакцией и с предисловием И. И. Рубина. Москва — Ленинград. Госиздат, 1929, 190 ст., ціна 1 крб. 35 коп.

Мета, що її поставив перед собою автор цієї книжки (в німецькім оригіналі вона зветься „Ein Gang durch die Wirtschaftsgeschichte"), полягала в тому, щоб розгорнути перед читачем-початківцем у жвавій, популярній формі картину економічного розвитку людськости на основі марксистської соціології, почавши з первісного господарства та кінчивши добою розквіту капіталізму. У першій лекції змальовується значіння праці, як основи людського суспільства, другу лекцію присвячено первісному комунізмові та переходові від мисливства до скотарства й хліборобства. У третій лекції ми знаходимо картину античного рабовласницького господарства, четверта й п'ята лекції характеризують маєткове господарство та кріпацьку громаду за доби середньовічного февдалізму та розвиток міського ладу за доби торговельного капіталу. Нарешті, в останній, шостій лекції автор змальовує нам історію капіталістичного виробництва та соціялістичних тенденцій.

Книга дає досить яскраву суцільну картину послідовної зміни форм економічного життя від примітиву до складних інститутів капіталізму. Через приступний свій виклад вона може правити для читача-початківця за добрий підручник. Але окремі місця в Реймесовій книзі скомпоновано не цілком вдало (а надто в 2-ій лекції). Трапляються твердження, що на них навряд чи можна пристати. Отаке визначення тотемізму (ст. 37), що в ньому проминено економічну ролю тотемних груп, отака неправдива схема: мисливець — пастух — хлібороб (ст. 42—43) та багато инш.

Є. Кагаров.

Social Science Alstracts. A Comprehensive Abstracting and Indexing Journal of the World's Periodical Literature in the Social Sciences, vol. I № 1. March 1929, 122 p.

Можна щиро привітати народження нового журналу, що його мета точно облічувати всі нові праці з соціяльних наук, у тім числі, звичайно, історії культури, етнології й соціології, всіма мовами світу. Видання задумано широко й поставлено солідно. До роботи притягнено численні кадри спеціялістів з найрізноманітніших країн. Наш Союз репрезентують А. Н. Кондратьєв та М. Н. Покровський (Москва), В. Г. Богораз-Тан та Є. Кагаров (Ленінград). Поки-що використано 2.000 періодичних видань, серед них часописи не тільки всіма европейськими мовами, а й арабською, китайською та японською. Часопис являє собою систематизовану збірку рецензій та аннотацій, що розмір їх коливається між 5 та 40 рядками компактного дрібного шрифту, а пересічно доходить 25 рядків. Що-до змісту кожен випуск розпадається на такі частини: Відділ I. Методологічний матеріял: 1) історична метода, 2) мішані методи, 3) статистичні методи, 4) навчання й дослідження, 5) теоретична та філософська методи. Відділ II. Систематичний матеріял: 1) антропогеографія, 2) культурна антропологія з підрозділом: а) загальні праці, б) лінгвістика, в) археологія. г) етнологія; 3) історія, 4) економічні науки, 5) політичні науки (включаючи право), 6) соціологія. У № 1—7 аннотовано 5.886 праць.

Адреса часопису New-York City, Columbia University.

Є. Кагаров.

Σ. Π. Κυριακίδης, Αἱ γυναῖκες εἰς τὴν λαογραφίαν. Ἐν Ἀθήναις **С. П. Кіріякіді,** *Жінки в фольклорі.* Атени, рік не зазначено (1925?), 152 ст., ціна драхм 2. 65.

Книжка являє собою чотири науково-популярні лекції, що їх присвячено таким питанням: 1) загальне розуміння про фольклор. Перебутки в культурнім поступі. Жінка, як консервативний та виробничий елемент у суспільстві; 2) народня пісня; жінка, як народня поетеса; 3) казка та її виникнення; оповідачі казок; 4) магія, чарівники та чарівниці.

Зміст кожної лекції багатий та різноманітний: так у відділі, присвяченому казці, автор розглядає теорії її походження, що їх виставив Ґрімм, Бенфей, Тейлор, Ленґ, Бедьє та Вундт, у розділі про магію каже про чарівництво в народів давнього Сходу, у Греччині та Візантії, в Італії, середньовічній та новій Европі, то-що.

Книгу ілюстровано кількома малюнками.

Є. Кагаров.

Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди. № 4—5, 1927—1928.

З уміщених у бюлетені статтів, треба відзначити деякі, що мають етнографічний характер.

Стаття І. Ф. Єрофієва, „До вивчення малюнка т. з. Козака-бандуриста, присвячена вивченню малюнка, т. зв., „Козака-бандуриста“ складається з двох розділів. У першому розділі Є. розглядає новий варіянт цього малюнка, що його нещодавно придбав Музей С. У. Цей варіянт автор статті І. Ф. Єрофіїв зараховує до гумористичних, що становлять окрему групу малюнків „Козака-бандуриста“. Так кваліфікувати підказує одяг козаків на придбаному примірникові, — миколаївський сурдут, і обличчя козакове, що нагадує миколаївського урядовця. Сюжет малюнка сам собою не має нічого гумористичного. У другому розділі Є. вивчає легенду про „Козака на могилі“, що має багато спільних мотивів з деякими варіянтами малюнка „Казака-бандуриста“ та їх написами. Автор статті, наводячи цю легенду, відзначає, що не слід, вивчаючи написи на малюнкові, порівнювати їх тільки з монологом вертепної драми, бо часто їх запозичено з народньої поезії. Написи й самий малюнок можуть мати звязок з такими зразками народньої творчости, як, наприклад, дана легенда.

Р. С. Даньківська у статті „Про пожежні значки Слобожанщини минулих часів“, докладно описує колекцію пожежних знаків у Музеї С. У. (зображення відра, цеберки, вил і т. ин.), подає цікаві історичні відомості про боротьбу проти пожеж на Слобожанщині за минулих часів. Стаття висвітлює прикмети й повір'я народні, що з давніх-давен перешкоджали боротися з пожежами і що з них деякі зберегаються й досі.

І. Ф. Єрофіїв наводить новий варіянт Думи про бурю на Чорнім морі під назвою: „Дума про Олексія Поповича“. У коротенькій передмові він зазначає, що дума ця, дуже поширена на Лівобережжі, дуже зацікавила дослідників, які порівнювали її з різними билінами та легендами (про Альошу Поповича, про Садка) і додержувалися різних поглядів на її походження. Даний варіянт що-до форми відрізняється скороченим розміром, а що-до змісту — має виразний повчальний елемент, мабуть, наслідок впливу лірницького репертуару.

В. Поль.

Известия Курского Губернского О-ва Краеведения. №№ 4, 6. 1927 р. (липень-серпень та листопад-грудень).

Часопис складається з таких відділів: 1) організаційно-методичний, 2) науково-дослідчий, 3) шкільно-педагогічний, 4) відповіді на запити з місць — науково-дослідчі та методичні статті, 5) хроніка, 6) бібліографія. У № 4 часопису за 1927 р. є такі дві статті, де роз-

глядається питання етнографічні: С. Н. Єфременко: „Лобановка в г. Курске и ее традиционные песни“ і А. П. Єфремов: „Поверья и приметы крестьян х. Танеева, быв. Медвединской вол., Обоянск. у., Курской губ.“ Авторка першої статті подає цікаві відомості про передмістя Курська, Лобанівку, що з давніх часів було районом в'язниці, а в 2-ій половині XIX ст. поділене на дільниці й заселене здебільшого селянами з околишніх сіл та слобід. Лобанівська людність живе окремим од міста життям і зберегає деякі звичаї, в инших місцях уже невідомі. А саме: у певні свята, весною на Лобанівці водять танки й співають старих пісень, дарма що тепер ця традиція зникає, на всеньке передмістя лишилося тільки дві аматорки-співачки, і молодь сливе не бере участи в „танках“. Чотири давні пісні, що їх співають підчас танків: „Пава“, „Ивушка“ „Дарошка тойная“ й „А как в нашим городе во Билеве“ авторка записала, зберегаючи особливості тамтешньої народньої вимови. У другій статті А. П. Єфремова, подано низку повір'їв та прикмет х. Танєєва, Курської губ. Повір'я — автор поділяє на життьові, медичні та сільсько-господарчі; прикмети на життьові та с.-г. Як видно з цих відомостів, повір'їв у х. Танєєві є порівнюючи не гурт. Деякі з них трапляються й на Україні, — напр. звичай палити в хаті на Покрову. Подібного змісту стаття й у цьому № „Известий Курского Губернского Общества Краеведения“ за 1927 р., у розділі „На запитання місць“. Це праця В. І. Стрельського — „Приметы, предрассудки, пословицы и песни (протяжные) крестьян деревни Конево, Курского уезда“. Як знати з цієї назви, матеріял статті ширший, ніж у А. П. Єфремова. Та автор не розподілює його на якісь окремі групи; він наводить підряд низку прикмет про погоду, про близьку смерть, про нещастя, невдачу і т. ин. Прикмет сільсько-господарчих серед них зовсім не багато. Що-ж до п'ятьох „протяжних пісень“, якими автор закінчує свою статтю, то це все старі пісні, почасти римовані і змістом подібні одна до одної (тема їхня — дівоче кохання).

Це число часопису в науково-дослідчому відділі містить ще етнографічний етюд В. П. Чужимова — „Донецкая Семица, Сазоновской волости, Курского уезда“. В 1-ому розділі своєї праці автор подає коротку, але досить докладну характеристику села Дон. Семиця: наводить географічний та історичний опис місцевости, спиняється на соціяльному стані людности перед революцією, заробітках, культурно-економічних чинниках, якими для цього села були — поміщицькі хазяйства — економії, недалека залізниця, школи і, найголовніше, Ржавська цукроварня. Останній підрозділ цієї частини трактує становище села Д. С. за період НЕП'у. У другій частині праці опубліковано місцеві „частушки“, що тепер остаточно випирають старі пісні. В окремих пунктах автор зазначає час, коли частушки виникли, їхні властиві риси, що дають їм перевагу над старими піснями і спиняється на типах їх виконання. Окрім того, він робить завваження про кожну з наведених шістьох „частушок“ і подає відомості про їх окремих виконавців. Нарешті в 6-ому номері „Известий“ є ще цікава стаття з шкільно-педагогічного відділу, а саме: „Об изучении народной словесности в школах 2-й ступени“ С. Ф. Баранова. Базуючися на програмах для школи НКП від 1927 р. й зазначаючи, як корисно в школі провадити зайняття на краєзнавчій базі взагалі й зокрема проробляти фольклорний матеріял, автор подає цінні вказівки що-до виучування народньої творчости на лекціях мови в 5-ій групі семирічки. На думку авторову, на цьому матеріялі чи не найлегше зробити перші спроби соціологічної аналізи, бо в народніх творах помітніший їхній звязок з трудовим та соціяльним життям. Для 5-ої групи така аналіза розпадається на 3 основні моменти: 1) що? 2) як? і 3) чому саме так? відтворено в пісні, казці і таке инше. Але починати таку працю треба з збирання матеріялу, — автор наводить приклади завдань. На кількох зразках народньої творчости — замовленнях, піснях та „частушках“ — він показує, які саме особливості що-до змісту та форми цікаво відзначити в шкільній проробці. Шкода тільки, що автор хоч і наводить спеціяльні приклади, а все-ж дає надто побіжні вказівки що-до студіювання народньої творчости в школі.

Вал. Поль.

Краеведение под редак. акад. С. Ф. Ольденбурга и акад. Н. Я. Марра. Том пятый. 1928: № 1—10. 1—608.

Широке науково-організаційне та інформаційне завдання що-до краєзнавчої праці, яке поставила для себе редакція „Краеведения",— являє чудовий зразок виконання. „Краеведение" за минулий 1928 р. становить цінну скарбницю різноманітних наукових студій. У часописі цілком читко визначаються такі ділянки: а) загальне краєзнавство та його історія, б) історія та історія культури, в) етнографія, антропологія та археологія, г) статистика та економіка, д) природознавство та фенологія, е) музеєзнавство.

Етнографії в „Краеведении" приділено не багато місця: окрім програм та інструкцій вона вичерпується такими статтями: 1) Зеленіна Д. К. „Перспективный план работ по изучению генетики культури (V); 2) Гринкової Н. П. „О частных программах по этнографии (III); 3) Дмітрієва В. В. „10 лет работы в Смоленской губернии (1917—1927)" (X); 4) Спицын А. А Краеведная работа на базарах (IX); 5) Бельденникова С. И. Сибирское краеведение, правовой быт и обычное право (VIII); 6) Успенского М. Н. Литературно-этнографическая экспедиция 1856 (III). Серед цих статтів на першому місці треба поставити дуже гарну статтю Д. К. Зеленіна. Виходячи з засад широкого розвитку краєзнавчих студій, він висловлює думку, що треба звязати в цьому широкому процесі етнографічні студії з завданнями загальної етнології та генетики культури. Він обстоює той шлях праці, щоб етнографічно-краєзнавче виучування, тоб-то збирання матеріялів щільно звязувано з дослідами над цими матеріялами, бо тільки за цією умовою можна дійти, поглибити й забезпечити певну наукову плідність роботи. Вважаючи за завдання праці секції генетики культури дослід над давнішими епохами в житті культури, Зеленін визначає дві методи, а саме: методу лінгвістичну, що яскраво переводить Інститут Яфетичний з акад. Марром на чолі, і другий порівняльно-етнографічне виучування сьогочасних живих культур і зіставлення їх з даними археології, причому поміж цими методами, на авторову думку повинен бути тісний звязок. Формулюючи основні завдання порівняльно-етнографічної аналізи, а саме: 1) виявлення культурних районів і відзначення культурних осередків, 2) з'ясування шляху та чинників процесу поширення культурних елементів, культурних комплексів і нарешті виучування походження культурних елементів, які виникають або через конвергентність, або через дифузію. Зеленін зупиняє свою увагу на явищах матеріяльної культури, які повинні дати читкий матеріял у галузі народньої техніки. Він стисло розлядає такі галузі: ганчарство, оброблення хутра, плетіння взуття, способи молотіння, віяння зерна та сушіння його, культуру конопель та льону. Щоб зручніш фіксувати певні властивості, він радить використати мапографування, і зазначає, що план, якого він подає, має на меті територію всього Союзу, і за головний спосіб, щоб його перевести, вважає експедиції. Маємо тут цікавий план і приклад виконання. А. А. Спіцин у невеличкій замітці висовує слушну думку про „базар", що являє собою для краєзнавця надто цікавий об'єкт для дослідів і може дати силу цінних спостережень. М. І. Успенський докладно розповідає про мало відому широким колам літературно-етнографічну експедицію р. 1856, що в ній Україна сталася за об'єкт студій. Наслідки тих студій ми маємо в цікавих та цінних працях: Афанасьєва-Чужбинського (Поѣздка въ Южную Россію: а) Очерки Днѣпра, б) Очерки Днѣстра) і Данилевського (Чумаки). Н. П. Гринкова спиняється на програмах, виданих у нас на Україні, як додаток до „Музею Слобідської України"— Бюлетень ч. І. Харків 1925. Тут згадується про програми Р. Даньківської — про свята Купайла й Трійці, про обрядове печиво, про оздоби вікон і прогр. Н. Редіна — для вуличних спостережень і для спостережень на базарах, ярмарках, то-що.

Підсумовуючи враження від цього багатого змістом та різноманітного темами часопису, доводиться зазначити, що перевагу мають питання організаційного та методологічного характеру, а що-до наук, то — науки природознавчі, як це бачимо й у краєзнавчій праці в Польщі. Простуючи до того, щоб охопити усі країни Союзу, „Краеведение" тимчасом за минулий рік ще не спромоглося цілком цього здійснити: у відділі „На местах" немає згадки а ні за Україну, а ні за Білорусь, а в відділі „Критика и Библиография"

подається що-до України тільки про: а) працю Ленінградського Т-ва дослідників української історії письменства та мови (V) і б) про Гуманщину. Тимчасом виконуючи своє завдання через відповідні вказівки та інформації, а так само через зразки опрацювання окремих питань краєзнавства, маючи на увазі координувати та об'єднати працю, „Краеведение" повинно стати за настільну книжку в кожному закуткові нашого Союзу. Недорога ціна з одного боку, а закликання до обміну думками — з другого повинні цьому сприяти. Коли коло читачів поширшає, сами собою зникнуть прогалини, і краєзнавча праця під керівництвом редакції „Краеведения" що-раз набуватиме життьових елементів для свого поступу й розвитку.

В'ячеслав Камінський.

Известия Крымского Педагогического Института имени Фрунзе, том II. Симферополь, 1928; 1 — 232.

Тимчасом як у 1 томі „Известий" ми мали звідомлення тільки про стадію початкової організації краєзнавчої праці Інституту, тут маємо вже план краєзнавчої екскурсії по Криму і її наслідки (Вл. Емельянченко, 216—224); цю працю ув'язано з загально-освітньою працею студентства. Самий зміст „Известий" II-го тому виявляє певну читкість та відмінність своїх частин, подаючи надзвичайно цікаві та гарно науковою стороною опрацьовані розвідки. У цьому томі є такі відділи: 1) „Педолого-педагогический, 2) литературно-лингвистический, 3) восточный, 4) естественно-исторический, 5) физико-математический, 6) исторический, 7) отдел общих известий". Ці галузі знання відбивають не тільки всі ті дисципліни, що їх студіюють у педінституті, але певною мірою становище й увагу, яких кожній з цих дисциплін приділюють. Поєднує всі ці відділи, як і треба було чекати, основна мета педагогічна, і це проходить червоною ниткою через зміст цілого збірника: питання педагогіки та педології поставлено, як і слід, на першому місці, і їм приділено переважну кількість розвідок. Далі чималу увагу приділено питанням місцевого краєзнавства, і передовсім тут треба відзначити статтю А. О. Штекера: „К методике и практике природоведческих экскурсий" (133—149) та Вл. А. Емельянченко (Краеведческая экскурсия студентов Педагогического Института на южный берег Крыма, 216—225). Питанням етнографії присвячено тільки дві статті, а саме: проф. В. Н. Филоненко (Тамги татарских кладбищ г. Евпатории, 89—109) і проф. А. А. Соколова (Последний из могикан, 109—115). Питання про тамгу, якій присвячені були досліди Османа Акчокракли — (т. 1), Филоненко обмежує тільки тим матеріялом, що дають надгробки кладовища Евпаторійського, і ставить за своє завдання через дослід над тамгами кримських татар, з'ясувати, як розвивалися протягом довгого часу тамги, змінюючи своє значіння (тавро, печатка, знак власности), назву й форму. Перед читачем проходить ціла генеза змін і засобів що-до цих змін, встановлення основних та нових форм, а так само й припущення, що саме кочовики хтіли висловити через ці тамги і звідки вони їх узяли. Цікаво зазначити тут авторові висновки: починаючи від первісних часів і змінюючи свою форму, тамги змінюють разом з тим і своє значіння: ці спочатку родові знаки - символи, що тісно пов'язані з релігією, з плином часу переходять у знаки родинні, далі в хатні і нарешті в персональні. Розвідки закінчуються спробою встановити етнічний склад кримських татар степового району: вони склалися з певних родів середньої та малої орди, як гадає автор.— Щодо ст. Соколова, то в ній ми маємо спробу підійти до дослідження питання про те, буцім-то „у турок каліграфія замінює іконографію візантійців" (109—112), а в звязку з цим дослідити долю поета Месини (в XV—XVI ст.).— Отже підкреслюючи широку загально-наукову працю керівників Ін-ту, що виявилася в поданій у 2 т. продукції, можемо сподіватися, що слідом за ними піде й студентство; для нього матеріяли з побуту місцевого та їх збирання повинні стати за той підхожий об'єкт їх початкового наукового досліду, що не тільки збагатить порівнюючи бідну взагалі на такі матеріяли галузь цієї країни, але прислужиться до суто наукових студій.

В'ячеслав Камінський.

А. Багмет, М. Дащенко, К. Андрущенко, *Збірка українських приказок та прислів'їв.* ДВУ. Полтава. 1929. 18 × 13. Тираж 3.000, ціна 1 крб. 50 коп. [Від упорядчиків 3 – 4. Передмова проф. О. Вєтухова 5—35. Тексти приказок та прислів'їв 36—218].

За наших часів — чималої уваги набуває справа популяризації тих скарбів українського фольклору, які, здебільшого, ще й досі лежать спрятом на сторінках старих збірників та спеціяльних видань, а тому особливо приємно бачити таку книжку, що, тим або тим способом, популяризує вже набуті фольклорні матеріяли.

Отже до такого типу книжок, що популяризують певні матеріяли, і належить праця трьох вищезгаданих авторів, що містить, за їх даними, аж до 5.000 приказок та прислів'їв. Автори мають на меті – дати якнайпопулярнішу книжку, що була б приступна й зрозуміла широким масам", та „допомогти тим громадянам, що спеціяльно вивчають життя українського народу та його культуру" (ст. 3).

За основу видання українських приказок та прислів'їв автори поклали відому збірку Номиса „Українські приказки"... СПБ. 1864, та ілюстровану „Жизнь русскаго народа въ его пословицахъ и поговоркахъ" 3-є вид. 1915 р., додавши до вже видрукуваних прислів'їв і приказок свої власні записи 1925, 1926, 1927 років на Полтавщині та Харківщині. Але ДВУ, відчуваючи напевно, що науково обґрунтованої, коротенької передмови трьох авторів не досить, вирішило додати до такого популярного видання ще й спеціяльну науково-популярну передмову про приказки харківського проф. О. Вєтухова. Ця передмова проф. О. Вєтухова ставить собі таке подвійне завдання: 1) з'ясувати збирачам народніх приказок, а особливо селькорам, як систематизувати та надавати попереднього оброблення своїм матеріялам, що виявляють виразну зміну в світогляді народу. 2) Зазначити негативні і позитивні сторони цієї збірки (ст. 5). А тому ця передмова проф. О. Вєтухова є одночасно і науково-популярна вступна стаття, — про приказки (ст. 5—31), та рецензія на саму працю трьох авторів (ст. 31 – 35). У своїй вступній статті проф. О. Вєтухов подає стислий популярний виклад, як розуміти приказку, яку він визначає, як „згусток народньої свідомости" (ст. 33) та її прикладного застосування в практичному житті. Окрім того, в своїй передмові проф. О. Вєтухов робить особливий наголос на тих приказках, що допомагають вивчати природні явища та знаходити шлях до раціоналізації господарства. Найбільше уваги проф. О. Вєтухов присвятив розглядові двох систем укладати приказки, які він досить докладно переказує: 1) Система Номисова, що згідно з нею укладається приказки за окремими певними темами — апріорного догматичного характеру; 2) Система Ів. Франка, що укладає приказки за основними поняттями тих самих приказок. Щоб оцінити та засудити Номисову систему, проф. О. Вєтухов використовує думки Ів. Франка про цю систему, що їх подав Ів. Франко в передмові до своєї великої праці: „Галицько-руські народні приповідки". Далі проф. О. Вєтухов переказує, як Франко, засудивши апріорну Номисову систему, вживає в своїй збірці тієї системи, що її за тих часів за кордоном уважали за зразкову. Її послідовно переведено в Wander'овій розправі „Deutsches Sprichwörter - Lexikon." Leipzig, 1876 – 1880. Ця система Wander'ова зводилася до „впорядкування, по темах, під титулом того слова, що в прислів'ї найхарактерніше виявляє суть справи незалежно від того, в якій частині прислів'я це слово стоїть — чи з початку, чи наприкінці, та яка це частина мови" (ст. 28). Але Франко, як це зазначає проф. О. Вєтухов, цю Wander'ову систему вдосконалює так, що „майже до кожної приповідки Франко подає пояснення переважно народніми ж устами" (ст. 28). З'ясовуючи переваги Франкової системи проти Номисової, проф. О. Вєтухов спитується уточнити наукові Франкові засоби щодо впорядковування приказок і ставить до збирачів такі вимоги: 1) Якнайточніше записувати тим діялектом, що живе в даній місцевості, всі варіянти. 2) Місце запису зазначити неодмінно, коли немає збирачевого прізвища. 3) Реальне обов'язкове пояснення приповідки (приказки), по

змозі теж з уст народу. 4) Паралелі з галицьких і чужомовних збірок подавати у бібліографії. 5) Абетковий поділ теж (ст. 31). А втім, хоч проф. О. Вєтухов і досить популярно викладає основні принципи укладання приказок від Номиса та Ів. Франка, але варт було-б популяризувати ці самі принципи більшою кількістю прикладів, що могли б показати широкій масі збирачів, а особливо селькорам, про яких згадує проф. О. Вєтухов, у чому, власне кажучи, полягає сила та перевага наукових принципів Франка. Бо той поодинокий приклад, що його наводить проф. О. Вєтухов із збірки Ів. Франка, мало що дасть необізнаному збирачеві та селькорові. Окрім того, в науково-популярній передмові треба було б відзначити і найпростіший спосіб укладати приказки в абетковому порядку, бо абетковій системі в багатьох збірниках фольклорного матеріялу визначне належить місце, та вона й простіша проти інших принципів укладання.

Бракує цій вступній статті, між іншим, і належної та потрібної бібліографії щодо вивчення та обізнання з іншими науковими та популярними виданнями та збірками українських приказок. Окрім того, якось вражає, що проф. Вєтухов обминає історію вивчення українських приказок і ввесь час покликується на видання російських приказок та обґрунтовує окреслення приказки прикладами російських приказок, які легесенько можна змінити на аналогічні українські приклади.

Що-до оцінки від проф. О. Вєтухова праці трьох авторів, то з його рецензією можна цілком погодитися, бо ця праця справді повторює „філософічну систему Номиса", тільки з деякими сьогочасними змінами та новими темами теперішнього часу. Автори додержуються такого розподілу приказок у своїй збірці:

1. Трудові взаємини людей (ст. 36—49). 2. Соціяльний лад (ст. 50—78). 3) Громадські стосунки (ст. 79—100). 4) Життя та властивості людини (ст. 101—138). 5) Побут (ст. 139—181). 6) Життьова мудрість (ст. 182—190). 7) Гумор (ст. 191—203). 8) Уявління, почуття, переживання людини та інше (ст. 204—216). 9) Природа (ст. 217—218). А далі ці теми розподілу розкладаються ще на декілька підрозділів, що є складові частини цієї теми.

Що-до самої техніки видання приказок та прислів'їв, то проф. О. Вєтухов відзначає, як негативний бік, у трьох авторів те, що в них зовсім немає занотування місця запису, визначення часу та об'єктів запису, нема зазначення книжних запозичень та джерел походження тих або інших приказок. За позитивний бік праці трьох авторів проф. О. Вєтухов уважає зафіксування тих приказок, що їх утворив або змінив новий побут, як наприклад: „Вчора поле орав, а сьогодні в комісари попав; Всяк за себе, тільки Ленін за всіх" і т. ин. (ст. 34).

Погоджуючися з основними положеннями рецензії проф. О. Вєтухова на працю зазначених авторів, ми знову повинні сказати, що це видання є типове видання популярно-аматорського типу. Узагалі треба підкреслити, що ці автори А. Багмет, М. Дащенко, К. Андрущенко своїм популярним виданням українських приказок та прислів'їв не розв'язали поставленого від них завдання в їх передмові „допомогти тим громадянам, що спеціяльно вивчають життя українського народу та його культуру".

Сергій Якимович.

Негрська педагогіка в етнографічному аспекті.

Проблеми дитячого виховання у некультурних народів багато важать, як для педагогіки, так і для етнографії. Та на жаль, етнографи поступаються цією галуззю для педагогів і навпаки. У наслідок цих обопільних поступок надзвичайно цікаві питання й досі залишаються порівнюючи мало досліджені та опрацьовані. Це насамперед стосується до такої спеціяльної проблеми, як негрська педагогіка Не кажучи вже про російську, і закордонна спеціяльна література досить позверхово зачеплює це питання. Часткове його висвітлення ми знаходимо в праці E. France: „Die geistige Entwicklung

der Negerkinder" (Leipzig 1915); найновіші ж підсумки подав небіжчик K. Weule у своїй останній праці „Negerpädagogik", надрукованій у „Jahrbuch des städ. Museums für Völkerkunde" (Band 9. 1928 — Leipzig 1928). Ця праця значно поповнює завваження на цю тему того ж K. Weule в його давній праці „Negerleben in Ostafrika" (1908), побудованій на підставі особистих спостережень підчас подорожі на далекий південь. Цей нарис, не претендуючи на оригінальність, має на увазі ознайомити українського читача з останніми висновками науки щодо негрської педагогіки. Насамперед доводиться констатувати, що ця негрська педагогіка не утворює закінченої, послідовної системи того, що ми звемо „педагогічним процесом" — навіть в елементарному розумінні. Панують не певні свідомі наміри, але традиція та й та в надзвичайно елементарних формах. Наслідки панування цієї традиції набирають трагічних форм. Перебуваючи по різних африканських селах, Weule був за свідка того з першого погляду мало зрозумілого явища, що з одного боку він бачив наявність великої кількости немовлят, але з другого боку надзвичайно обмежену, зовсім непропорційну кількість підлітків. Згодом справа з'ясувалася: її пояснення — величезна дитяча смертність. Ця смертність безперечно пояснюється тим, як матері поводяться з немовлятами. Матері, що переводять важку роботу хатню й польову, ніколи не розлучаються з своїми немовлятами, запихуючи їх у спеціяльний лантушок, що його підвішено на материній спині так, що дитину зовсім позбавлено можливости ворушитися, і так, що вона повинна відчувати кожен рух напруженого в праці жіночого тіла. Щоб завершити картину, треба додати, що навіть підчас цілоденних польових робіт голова дитини залишається беззахисна як від палючого південного сонця, так і від покусів уїдливих південних комах. Не диво в зв'язку з тим — що очні дитячі хороби дуже поширені в негрському селі. Тільки випадково можна не загинути в таких умовах. Коли такой випадок трапляється — досить дитині виявити перші ознаки самостійности, щоб матері якнайшвидше поспішалися передати дітей на догляд старшого дитячого покоління. Етапи дальшого дитячого розвитку в суто фізіологічному розумінні значною мірою відходять од европейського взірця. Статева достиглість настає значно раніш ніж у нас. У звязку з цим усі процеси розвитку значно прискорені. Негрська дитина в інтелектуальному розумінні зовсім не слабша за европейську. Здібності сприймання та пам'яті у першої навіть вищі. Але ця перевага недовгочасна. Час статевої дійшлости, час усебічного розвитку нашого підлітка — несе з собою вже п р и п и н е н н я поступу, навіть початок занепаду негрському підліткові.

Ці особливості розвитку негрської дитини пояснюють низку повідомлень мандрівників, дослідників та місіонерів, що з першого погляду справляють дивне враження. Французький лейтенант Desplagnes, ґрунтуючись на особистих спостереженнях, повідомляє, що в деяких племін діти від шістьох до вісьмох років залишають батьківську хату, будують власну, оселяються в ній і підтримують своє життя полюванням та рибальством. Одночасно вони самостійно виконують деякі культові обряди.

Місіонери Krause та Faszmann повідомляють про звичайні випадки ранньої розумової дійшлости. Отже підчас великого голодування 1897 року деякі діти 9—10 років підтримували своїх батьків, виготовлюючи зброю та знаряддя для полювання й міняючи їх — часто по далеких селах на харчі. Місіонери скаржаться на те, що „дух наживи" надзвичайно рано виявляється у дітей. Деякі дослідники запевнюють, буцімби-то вони не мали змоги побачити у дітей будь-яких цяцьок та забавок. Weule це відкидає. Йому доводилося бачити різні асортименти забавок по негрських хатах, що нагадували відповідні об'єкти розваг в европейських селянських дітей, але й Weule підкреслює, що негритенятам бракує дитячого запалу та захоплення, що характеризують гри нашої дитячої юрби.

У ті роки — повідомляє Dudey Kidd, коли наші міські діти захоплені широкими юнацькими мріями про героїчне майбутнє, негрські підлітки мріють про те, як-би їм мати великі отари, кілька жінок, що на них працювали б та народили б для них багато дітей, тимчасом як вони, нічогісінько не роблячи, — могли б пиячити, користуючись загальною повагою.

Таке загальне „психологічне настановлення“ підлітків обумовлено насамперед впливами оточення.

Це оточення повстає перед дитиною в досить елементарних формах. Дитячі запитання зовсім не зустрічають відповідів, у таких обставинах згасає дитяча допитливість. Дітей, що допіру починають ходити, вже притягають до участи в релігійних святах та переведенні різних обрядів.

Як гадає Weule, це є одна з причин, чом у негрів так мало дитячих ігор та обмежено дитячий обрій. France звертає увагу на цікавий момент — дітей не навчають індивідуальної молитви, що не заваджає дорослим оточити всеньке дитяче життя елементами культу.

Іноді з цих елементів виникає досить закінчена система релігійного виховання з складними формами. У деяких бушменських племін, у кафрів доводиться спостерігати звичай передавати дітей для навчання всіх таємниць чарівництва представникам культу. Такий курс навчання триває рік, два, іноді більше, набуваючи характеру справдешньої релігійної школи, що приступна одначе досить обмеженим колам заможних бо платити за навчання доводиться багато. У деяких негрських племін дослідники спостерігають, як повстають елементи первісної медицини з розвиненого культу та звязаного з ним чарівництва. По деяких місцевостях представники негрської медицини (що перебуває, зрозуміло, зовсім по-за европейським впливом) такою мірою спеціялізувалися, що поміж них трапляються спеціялісти з окремих галузів. Ці „наукові діячі“ підтримують поміж собою щільний з'вязок, іноді живуть сумісно та утворюють своєрідний „медичний факультет“, що за його керівництвом готуються його майбутні члени. Право на членство мають лиш ті, що склали урочисті іспити та в деяких випадках набули свідоцтво в вигляді левового кігтя, який лікар на ознаку своєй гідности прив'язує собі на лоб.

Усе це навчання переводиться з уст, бо негрської письменности сливе не існує. Правда, досліди переведені в XIX та XX ст. знайшли у негрському вжиткові дві системі занотовувати поняття, але ці системи — досить елементарні. Одна з них нараховує понад 200 значків, що кожен з них виявляє той чи інший склад. Окрім того, обидві системі перебувають у процесі швидкої еволюції, отже сьогочасне покоління на превелику силу може зрозуміти, що може визначати той чи инший запис покоління попереднього. Иноді деякі з цих записів — можна знайти на обличчях у вигляді татуювання.

Ранній фізичний та розумовий розвиток негрської дитини сприяє тому, що й військову підготову, яка має таке велике значіння у негрських народів, що перебувають поміж собою у стані постійних воєн, можна починати рано. Вона починається, як дитяча гра, що потроху ускладняється та переходить у справжні військові вправи. Досить цікаві приклади цією стороною дає життя одного з негрських племін—„Зулу“. Протягом останнього сторіччя це плім'я підбило під себе низку околишніх народців, бо мало кращу військову тактику. У „Зулу“ влаштовано досить упорядковану військову школу, своєрідний „кадетський корпус“, до якого насамперед зараховують дітей ворогів, що загинули в війнах з „Зулу“. Так поповнюється втрата людей. Дисципліна в цій установі досить сувора. Улаштовуються спробні далекі переходи. Підчас тих переходів буває багато відсталих, що залишаються в пустелі на з'їдень хижакам. Ті, що залишаються живі після такої школи перетворюються на таких людей, що їх не лякає а ні голод, а ні спрага. Подібні установи є не тільки у „Зулу“, а й в инших народців („Ватуссі“, то-що)

„Світові рекорди“ наших спортсменів бліднуть перед спортсменськими досягненнями негрських абітурієнтів. Про останніх з захопленням розповідають европейські мандрівники. Ватусські юнаки без розгону перестрибували через невеличку юрбу европейців. Стрибки — заввишки у власний зріст того, хто стрибає, нікого не вражають. Вони кидають списи завгрубшки з палець та завдовжки 1 метр з такою силою, що опір повітря ламає їх на льоту.

Шлях військової підготови є найвище „досягнення“ негрської педагогіки. Поруч з ним — ремісниче навчання має форми досить елементарні. Коли не брати на увагу Судану, ковальство та ганчарство є головні ремества, розповсюджені поміж

неґрами Африки (H. Schurtz, Afrikanischen Gewerbe, Leipzig 1900). Навчання цих реместв не має закінчено-організованого характеру та переводиться по родинах. Приклад та безпосередні спостереження є головний шлях засвоєння таємниць реместв. Ці самісінькі принципи — приклад та спостереження панують і по всіх інших галузях родинного виховання, чому сприяють сами елементарні форми негрського життя. Скоро тільки хлопчик може самостійно пересовуватися, йому доручають стерегти отару, пізніше під його догляд переходить череда, тимчасом дівчата різного віку господарюють по хатах та виконують ту хатню роботу, яка звичайна для дівчат і по інших селах. Підбиваючи загальні підсумки, можна сказати, що в цілому негрська педагогіка, відповідно примітивним формам життя, має досить елементарний характер, хоч деякі елементи її позбавлені для нас інтересу.

Одночасно порівнюючи мало відбивається европейський вплив, дарма що є багато різних церковних місій, які досі сливе нічого не зробили, хоча б у галузі боротьби з жахливою дитячою смертністю. Weule соромливо зупиняється на цьому питанні та зазначає, що, коли-б колонії залишилися у руках німців, то вони — не то що англійці та французи! — багато чого зробили-б, щоб поліпшити добробут тубільців по колоніях, і, щоб довести це, покликується на передвоєнні плани заснувати місіонерський медичний інститут у Тюбінґені. Доводиться відзначити, що ці плани не впливають на нас особливо переконливо.

Не позбавлені відповідного інтересу, у звязку з нашим нарисом негрської педагогіки в Африці, коротенькі покликування на стан цієї „негритянської педагогіки" в Америці, тим більш, що про це питання а ні російською, а ні українською мовою ми не маємо будь-яких більш-менш закінчених відомостів.

Педагогічні американські часописи останнього часу часто зупиняються на цьому питанні. Важливий матеріял про стан різних типів американської школи нашої сучасности можна знайти у вичерпливих писаннях Kartzke: „Das amerikanische Schulwesen" (Leipzig 1938 р.) та Hylla: „Die Schule der Demokratie" (Berlin und Leipzig 1929 р.). Формально, з 1863 р. починаючи, негрська людність Сполучених Штатів, що становить 11 відсотків усієї людности (10,5 мільйона, користується однаковими правами з білими. По штатах на північ од так званої „Mason-Dixon Line" негрів на загальних підставах приймають до „білих" шкіл, тимчасом як по південних штатах для них існують спеціяльні школи. За останніми відомостями, кількість неписьменних негрів в Америці сягає до 2 мільйонів. У звязку з швидким поступом індустріялізації півночі та з поширенням негрської еміграції туди з півдня, і по північних штатах останніми часами лунають вимоги щодо заснування спеціяльних окремих шкіл „for colored people". Негри як на півночі, так і на півдні обмежуються переважно елементарною освітою, намагаючись далі здобути собі посаду — кельнерів, куховарів, то-що. Статистичні відомості про поширення освіти серед американських негрів дають таку картину. По загальноприступних так зв. молодших середніх школах (Junior teigs Schools), що охоплюють 7—9 років навчання, у північних штатах Америки — було 2.134 хлопчики та 2.998 дівчат. До середніх шкіл підвищеного типу вступило за останній час 4,63 відсотка білої людности, та 1,18 відсотка людности негрської. Ці останні цифри яскраво доводять, що формальна рівноправність зовсім не те, що рівноправність фактична і що до фактичної рівноправности „американській демократії" ще далеко.

Г. Жураківський.

Аляксандар Сержпутоўскі. — *Казкі й апавяданьі беларусаў з Слуцкага павету* (Інститут Беларускае Культуры. Адзел Беларускае мовы і літературы. Матерьялы да вывучэньня Беларускае мовы, этнаграфіи і літературы). Лгр. 1926, ст. VI + 252.

За п'ятнацять років по тому, як вийшли в світ „Сказки и разсказы бѣлоруссовъ-полѣщуковъ" (СПБ. 1911) О. К. Сержпутовського, з'явилося продовження цієї праці у виданні вже не Російської Академії Наук, а Інституту Білоруської Культури. До но-

вої книжки, як і до попередньої, увійшов так само різноманітний матеріял народньої прози і так само походить він з території Білоруського Полісся, ба навіть записаний почасти від тих самих осіб, що й матеріял „Сказокъ и разсказовъ". Так само, як і в попередній книзі, немає тут ані покажчика мотивів, ані бібліографічного апарату, — тільки замість давнішої безсистемности тепер матеріял посистематизовано за оповідачами в тій послідованості, як його записано, хоч через це й не полегшало користування збірником. Є й ще відміна: записи першої книжки датуються роками 1890-1907, записи другої — 1890-1923. У передмові Сержпутовський зазначає, що коли підчас війни він знов опинивсь серед поліських оповідачів, його приємно вразила наявність великої кількости цілком нових оповіданнів, а так само нових варіянтів того, що вже давніше з уст тих-таки оповідачів йому доводилося чути. Не торкаючись питання про те, скільки в цій заяві міг заважити момент суто-суб'єктивних вражінь дослідникових, слідом за ним мусимо погодитися, що явище це дуже цікаве, щоб достежувати процес творення народніх оповідань і разом з тим мусимо пошкодувати, що сама книжка Сержпутовського дає дуже мало матеріялу, на який можна було б спиратися у відповідних висновках. Сержпутовський — бо не тільки не опублікував варіянтів (власне, варіянтів на ті теми й від тих же оповідачів, що в першій книзі), але навіть не датував кожного свого запису зокрема й тому хронологічної перспективи у збірнику О. К. Сержпутовського шукати годі. І годі без ближчих пояснень домірковуватися чи треба в зв'язок з воєнними подіями ставити оповідання „Сліпий, глухий і безногий" (№ 54), або чи можна стверджувати наявність сатиричних елементів чи — коли хочете — елементів політичної притчі у казці про „Відьмаря" (№ 65) та взагалі дошукуватися як на репертуар народніх прозових сюжетів вплинув той багатий на події й переживання протяг часу, що його в збірникові Сержпутовського замкнув 1923 рік. Відповіді на ці питання упорядник ні в передмові не подав, ні при самих матеріялах не занотував.

Сами ж матеріяли опубліковані в книжці Сержпутовського безперечно цікаві й цікаві передовсім мистецькою своєю стороною, що вже й перший збірник Сержпутовського вигідно вирізняла з гурту інших подібних видань. Класти цю рису на карб тільки кращого ніж у великорусів та українців збереження білоруської казки можна хіба тільки почасти; багато безперечно залежало ще й від того, що Сержпутовський свідомо ставив собі завдання й спромігсь розшукати чи в кожному разі для свого видання з записаних вибрати найкраще заховані народні тексти й найкращих носіїв народньо-поетичної спадщини. Бо ж відомо, що тим часом як звичайний оповідач сліпо тримається певної традиційної схеми й найбільше дбає переповісти її точно, — оповідач талановитий тим не в'яжеться, а навпаки — до традиційної схеми прилучає елементи своєї власної особистої творчости. Оповідачі О. К. Сержпутовського з цього погляду такі активні, що часом навіть не можна уважати їхні казки за казки у звичайному розумінні, а тільки на казкові мотиви, що інколи приходять в оповіданнях щедро розбавлених моралізаторськими сентенціями, пейзажними малюнками, чи жанровими сценками.

М. П. Драгоманов колись цілком слушно підкреслював, що за „народні" твори слід уважати, власне, тільки ті, „которые эпически могутъ быть разсказаны чуть ли не каждымъ простолюдиномъ извѣстной мѣстности" [1]). Це визначення — хоч має вже воно поважну давність — дуже вимовно підкреслює ту рису, що робить фольклорний матеріял здобутком не індивідуальної творчости, а духовним надбанням колективу. Коли з таким критерієм підходити до матеріялів Сержпутовського, то відразу доведеться в окрему групу вилучити чимало таких оповіданнів, що їх навряд чи спроможеться розповісти кожен білоруський поліщук. Це — або оповідання про анонімні пригоди, можливо навіть з місцевого життя, що криють у собі більшу чи меншу можливість з часом вирости в анекдоти чи в новелі (напр., №№ 11, 13, 18, 19, 21, 22, 39, 51 та ін.) або ж вільні імпровізації на якісь загальніші теми (№№ 56, 90). Так само і в обробленні традиційних сюжетів неповторними лишаються ті риси, що повстають унаслідок індивідуальної мистецької творчости поліських оповідачів. Ця творчість кінець-кінцем виявляється не так

[1]) М. Драгомановъ, Малор. нар. преданія, с. XXI.

у своєрідній комбінації загально-відомих фольклорних мотивів, як в їх орнаментації, у впровадженні до текстів рис таких, що не мають ближчого зв'язку з розвитком сюжету, а навпаки — затримують його, являючи собою просторі й дуже гарні екскурси в минувшину, описи природи й побуту, вражінь і почувань, описи позбавлені ознак традиційного штампу, „загальних місць", що в традиційному творі полегшують усну його передачу, а значить сприяють його життю.

Отже маємо тут справді активне, творче ставлення поліських оповідачів навіть до традиційного матеріялу. Вони завсіди більшою чи меншою мірою намагаються конкретизувати постаті дійових осіб, подавши їх на тлі свого власного селянського побуту й своїх природніх умов та вчинки їхні мотивуючи з обставин місцевого соціяльного життя. У цьому полягає визначна вартість книжки Сержпутовського як документу не тільки фольклорного, а й соціяльного,— соціяльного не тільки з того погляду, що є він (цей документ) продукт діяльности певного соціяльного середовища — це річ самоочевидна — але соціяльного й своєю тематикою.

До характеристики поліських оповідачів Сержпутовського треба додати ще кілька слів. У передмові до своєї першої збірки автор зарахував їх до „так сказать, — інтелігенції" селянської, підкреслюючи, що „одні з оповідачів надзвичайно красномовні, інші вирізняються хистом мистецької творчости і мало не всі вони мають нахил філософувати" (с. IV). Не дивно ж тоді, що вони відзначаються й особливою вразливістю на красу. Мабуть рідко трапиться знайти інший такий етнографічний збірник, де б мотивові краси — не тієї позолоченої, застиглої в мертвих епітетах казкової краси, на яку така багата фантастична казка, — а краси відчутої серцем, осяяної промінням високої народньої моральности — приділено було стільки місця, як у казках та оповіданнях Сержпутовського. Тут знаходимо не тільки замилування з краси природи (passim), з зворушливої краси немудрої пастушої гри ((№№ 56, 77 та ін.), та з неповторної краси „небесного погляду" дівочих очей, що перемагає лихі інстинкти страшних і лютих розбишак (№ 64). Маємо тут і цікаве — в східньо-словянському фольклорі чи не вперше занотоване — оповідання про перемогу краси. Основним мотивом споріднюється воно з дуже гарною та глибокою своїм змістом французькою легендою про святу красуню Wilgeforte'у, що прохала бога, щоб зробив її потворою, та що скорботний її образ в Èglise Saint-Etienne в м. Бове вірним католикам нагадує про марність краси тіла.

З інших легенд у збірникові Сержпутовського вміщених, відзначимо насамперед космогонічні: № 10. — Усе, що бог створив удень, чорт переробляв уночі. Бог створив місяць, щоб він заступав уночі сонце. Місяць, знемагаючися від боротьби з чортом, ущерблений наближується до сонця, щоб од нього набратися сили. Далі йдуть леґенди про походження свині (№ 42), ведмедя (№ 46), грибів (№№ 49, 96). Про походження зозулі маємо такий переказ (№ 73): захожого діда на всеньке село привітала тільки одна дівчина. Він наказує їй покинути домівку і йти геть не оглядаючись. Але дівчина оглянулася: на місці села — каміння та й сама вона за непослух обернулась зозулею. Загально відоме уявлення про зозулю, як про обернену жінку чи дівчину [1]), виступає тут у поєднанні з місцевою леґендою, що пояснює походження валунів. Цей текст записаний від Рідкого, що його Сержпутовський уважає за найкращого з усіх своїх оповідачів, становить дуже цікавий зразок ритмованого (хорей!) оповідання. — Винахід горілки (№ 27) застосовано, як і в деяких українських леґендах [2]), до часу, коли Ной будував ковчега. Про походження грошей оповідає леґенда № 81: на все загрібущий скнар у Купайлову ніч запродав чортові свою душу й за те одержав цвіт папороти — запоруку багатства. Але виявилося, що всі скарби світу займають дуже багато місця. Тоді чорт вигадав золото —

---

[1]) Відповідну бібліографію подають: В. Гнатюк, Галицько-руські народні леґенди, т. II с. 117-118(= Етногр. Зб, т. XIII); Г. О. Булашевъ, Украинскій народъ въ своихъ легендахъ, религіозныхъ воззрѣніяхъ и вѣрованіяхъ, с. 458-464; В. Клингеръ, Животное въ античномъ и современномъ суевѣріи, с. 81-84.

[2]) В. Гнатюк, Галицько-руські нар. леґенди, т. I с. 30-32 (= Етн. Зб., т. XII).

сконденсований людський піт, сльози та кров — і пустив поміж люди гроші, яких з часом назбирав скнар стільки, що міг увесь світ закупити з його багатством та людьми. Та на цій межі здійснення найвищих бажань поліського Фавста ненажерливости приходить по нього непідкупна й невблаганна смерть. Скнар сховавсь у льоху на золоті й посеред золота, набравши з собою усяких страв. Смерть каже: „чим було — тим стань". І скоро це вона промовила, усеньке золото розлилося в піт, сльози й кров людську та, заллявши льох, затопило ненажерного скнаря. — Трохи осторонь цих леґенд стоїть леґенда № 37 про походження лихої жіночої вдачі (у жінок — чортяча голова).

Частину з цих леґенд, як відомо, пов'язано з леґендами про перебування й мандрівки бога на землі. У збірникові Сержпутовського є ще кілька інших леґенд цього ж циклу, але таких, що не містять в собі космогонічних мотивів (№№ 5, 6, 31, 32, 66).

З есхатологічними мотивами зустрічаємося в згадці (№ 1) про те, як був упав колись у неназваній місцевості метеор. У кількох текстах мова йде про пекло. № 38 першою своєю частиною про перебування п'яниці в пеклі споріднений з переказами про Марка Проклятого, а другою — з леґендою про бражника, що дотепними докорами Петрові, Павлові та Йванові примушує їх одчинити двері до раю. Оповідання про пекло й про душі грішників навіть таких, що їх за життя уважано трохи чи не за святих, увійшло, як епізод, до казки (№ 77) про чудовну гру на гуслях, яка викликає нестримний танець усього живого. Цікавий так само № 79: допитливий хлопець, хотівши звідати світа, за божою допомогою дістається неба. Там бачить у великій хаті чоловіка, що вигукує „тісно!", худих овечок, що пасуться на квітчастій луці й овечок одгодованих, що пасуться на пустоші і т. д. Бог усе це йому пояснює й дозволяє поглянути, як страждають грішні душі. В юнакові прокинувсь великий жаль до тих людей і з того жалю їхні муки припинилися. Та в людській голові усе не може вміститися, людське знання обмежене: юнак допомагає іншим видерти тоненьке деревце, не знаючи, що те деревце — його власне життя.

Далі маємо леґенди про мудрість Соломонову (№ 7) й про шанування П'ятниці (№ № 8, 58, 100). Ще дві леґенди (№ 12 — як праведник згрішив у церкві та № 72 — про грішного янгола, що жив поміж людьми) являють собою варіянти двох леґенд, свого часу широко спопуляризованих літературними переробками Л. Толстого: „Три старца" й „Чѣмъ люди живы" [1]).

Оглядаючи зміст казок — у збірникові Сержпутовського не таких численних — відзначимо № 8 (мізинний хлопчик низкою чудовних перетворень збагачує своїх батьків), № 9 і № 26 (мотив прилипання до чарівного предмета або за допомогою слів: „нехай так буде"), № 16 (пасербиця багатіє, а власна дочка гине на чортовому млині); № 29 (правда й кривда), № 57 (варіянт казки типу „мова тварин і цікава жінка"); № 77 (чудовна гра, що все живе примушує танцювати), № 80 (ув'язнене лихо вбогого чіпляється до багатого), № 82 (долі не обминеш).

Докладніше варто переказати зміст таких казок:

№ 23. — Безногий богатир. — На жінчину вимогу коваль вивіз свого безногого сина до лісу й покинув там у порожній хаті. До хати зайшов подорожній дідок і загадав хлопцеві пити воду. Од того хлопець став на ноги й відчув таку силу, що світ перевернув-би, коли-б мав у що впертись. Тим часом хата зникла й хлопець пішов у світ, ламаючи дерева та перекидаючись камінням. Зустрівся з богатирями й на їхній заклик погодивсь до них пристати. Та в них не знайшлося придатного для нього коня й вони виміняли йому невеличку, але дужу кобилку в якогось хлібороба. Тоді прибули до села, де коваль за третім разом викував своєму невпізнаному синові велетенську булаву. Богатирі найнялися служити в царя й поїхали визволяти від змія царську дочку. На роздоріжжі ковальчук роз'єднався з своїми товаришами, поїхавши в тому напрямі, в якому за написом мала спіткати його смерть. Забив змія й визволив царівну, що обіцялася з ним побратися. Тимчасом над'їхала решта богатирів, ковальчука сонного

[1]) Бібліографія у Ю. А. Яворського — Памятники гал. нар. словесности, №№ 6 і 16.

вбили, сами поміж собою перебилися, а найдужчий, що лишивсь живий, звелів царівні назвати його визволителем і, повернувшися додому, стати з ним до шлюбу. Але вдячні тварини повернули хлопцеві життя, допомогли йому добитися додому й одружитися з царівною [1]).

№ 50. — Дурень. — Найменший з трьох братів після батькової смерти три ночі за себе й за братів вартує на батьковій могилі, щоб довідатися, де сховано гроші. Старшому братові заповів батько гроші, середньому — чудовного персня, що найкращу дівчину причарує, а найменшому — чудовну торбинку з невичерпним запасом їжі. Дурень обдурює братів і від їхнього ім'я видає чортові фальшиву розписку, забирає гроші, перстень та торбинку і йде в світ. Обдурений чорт мусить три роки служити старшим братам, а дурень, забагатівши, після знахурчиних порад рушає шукати найкращої дівчини. Але прекрасну царівну полонив змій. Дурень береться її визволити з умовою, що цар дасть людям землю та волю. З визволених кріпаків складається велика й могутня армія, що перемагає змієве військо та визволяє царівну й інших бранок. Одна з тих бранок закохалася в дурні й з ревнощів намовила панів, щоб відібрали в людей землю, а самого дурня віддали обдуреному чортові.

№ 76. — Любощі. — Бездітна відьма — королиха, щоб завдовольнити короля, каже йому, ніби вона вагітна й потайки від нього добуває собі покинуте від матери немовля. Виріс королевич та не схотів дружитися з царівною, а полюбив просту купецьку дочку. За те закляла його королиха так, що вид йому зробився свинячий і цар заслав його на порожній острів. Є з королевичем люстро, в якому він бачить, що здумає, і палиця, — коли нею постукати, з'являється молодець, що виконує всі його накази. Тимчасом купець поїхав по заморський крам, пообіцявши молодшій дочці, що любила королевича, привезти заморську рожу. Коли купець повертавсь, буря розтрощила його корабель, а самого купця викинула на острів, де жив королевич. Невпізнаний вигнанець за допомогою свого молодця роздобув купцеві різноманітного краму, а для купцівни — квіток, з умовою, що вона приїде до нього на острів. Хоч як умовляли її батьки, дівчина поїхала до королевича. Свинячий потворний вид королевича її жахає, а співи його її причаровують. Захоплена тими співами вона в безтямі цілує заклятого нареченого й тим повертає йому красу.

З новелістичних сюжетів відзначимо № 94 (Товариші): двоє товаришів кохали одну дівчину. Вона не знала кому віддати перевагу. Тоді пішли вони в світ: один став купцем, а другий розбишакою. Розбишаку зловили й засудили повісити. На місці страти впізнали його товариш-купець та дівчина. Кинулися ратувати. Тодішнім звичаєм розбишаку віддали дівчині, але кохала вона обох однаково, тож і тепер не змогла вибрати. Цікава тут згадка про давнє право дівчини або жінки визволити злочинця від страти. Досліджуваний у працях Ор. Левицького, М. Слабченка та ін. цей західньо-европейського походження народньо-правний звичай докладно вистудіював Б. Барвінський у своїй розвідці „Wypraszanie od kary śmierci w dawnem prawie polskiem w XVI — XIX wieku". (Lwów, 1925).

Не зупиняючися докладніше на анекдотах, що з них найбільше подано тут анекдот про людську дурість, покласифікованих і почасти досліджених у давніх „Разысканіяхъ въ области анекдотической литературы" акад. М. Хв. Сумцова, згадаємо за анекдоти пов'язані з особою кн. Радзивіла (63). Це ті самісінькі анекдоти, що в українському фольклорі й літературі (Ол. Стороженко, С. Руданський) зв'язуються з ім'ям Потоцького — пана Каньовського. Їх погуртував свого часу В. Гнатюк у корпусі „Галицько-руських анекдотів" (Етн. Зб. т. VI, с. 285 — 314), а з пізніших записів можна згадати підляшські записи І. Бесараби (Матеріалы для этнографіи Сѣдлецкой губерніи = Сб. отд. р. яз. и сл., т. LXXV, № 7, с. 63 — 68) — цікаві саме-іменно тим, що в них, як і в білоруських записах Сержпутовського, мова мовиться не про Потоцького, а теж про кн. Радзивіла.

---

[1]) Про відгомін богатирського епосу в білоруській народній словесності див.: А. М. Лобода, Бѣлорусская нар. поэзія и русскій былевой эпосъ (Этногр. Обозр. 1895, № 2, с. 1-34) і Є. Ф. Карскій, Бѣлорусы, т. III, I, с. 485 — 495.

Анекдотизований Радзивіл і покозачений генерал Платов [1]) — тільки ці два історичні імення знайшли собі місце в фольклорних записах Сержпутовського. Та поза тим загальні згадки про минуле, про давнішні природні особливості краю й про давні суспільні стосунки, панський гніт та економічний визиск білоруського селянства розсипано мало не на кожній сторінці поліських казок та оповіданнів. Є навіть спроба кинути загальний синтезуючий погляд на своє минуле і свій теперішній стан оцінити, як наслідок первісного приятелювання й пізнішої ворожнечі поліщуків та польовиків (№ 30). Умовно кажучи, це своєрідна, спрощена і в своїх узагальненнях схематизована історія класової боротьби та винаходів у царині матеріяльної культури, історія — так, як уявляє її неосвічений, звиклий конкретно мислити білоруський селянин, історія прибрана в шати історичної легенди, та втім так, що під легендарним запиналом жевріє іскра великої, виболілої життєвої правди.

Подібно до проблеми походження світу речей, у фольклорі ставиться й порізному варіюється проблема багатства й бідности, добра і зла, правди й кривди — ця вічна тема конфлікту „вимріяних ідеалів“ та „суворої дійсности“. У таких старих народньо — поетичних жанрах, як казка, одливається вона, скажім, в ідеальну формулу убогого, доброго, правдивого брата, осліпленого від брата багатого, лихого й немилосердного. Ці й подібні до них формули народньої мисли у царині ідеології, формули конкретизовані й унаочнені в образах живих, хоч — власне — завсіди схематизованих, завсіди типизованих людей, обертаються в народньому ужиткові й зазнають певних змін, які повстають у наслідок бажання відсвіжити й зробити для слухача підкреслено вимовнішим старий зміст. Це варіянти у межах формули, варіянти в дрібних побутових деталях, у характеристиці персонажів і т. д. Вищим ступінем варіювання є вплетення у традиційний сюжет цілком нової ідеологічної мотивації, як ми бачили у мозаїчній казці про „Дурня“ (№ 50), що розкріпачення селян має за передумову своєї боротьби за визволення царівни від змія. Таке ускладнення сюжету новим ідеологічним змістом, що порушує всю традиційну схему й цілеспрямованість казок про змієборців, свідчить про те, що певні зміни зайшли і в тому соціяльному оточенні, серед якого свого віку доживають казки та легенди — найстарші зразки поважного традиційного розповідного жанру (народня новеля, як відомо, не тільки молодша від них, але й не така серйозна своїми сюжетами і їхнім ідеологічним трактуванням). Дослід цього руїнного етапу в житті казок та легенд і їхніх паростків — оповідань з казковим чи легендарним забарвленням — був-би дуже цікавий і соціологічними й формальними спостереженнями над еволюцією фольклорної творчости й фольклорної свідомости мас. Та це вже тема спеціяльної розвідки, що її в цій інформативній про книжку О. К. Сержпутовського рецензії розвивати не маємо можливости.

Михайло Тарасенко.

---

[1]) № 69 (Платон — козак). Згадка про події 1812 р. переплетена тут з уривками відомої салдатскої пісні. Українські варіянти цієї пісні див. у Д. Яворницького, Малороссійскія народныя пѣсни, с. 718—722 та у С. Єфремова, За рік 1912, с. 273 — 274.

ХРОНІКА.

● У січні р. 1929 в Музеї Антропології та Етнографії Академії Наук СРСР у Ленінграді відкрито *виставку з еволюції та типології житла*. Експонати розміщено за кліматичними поясами та системами господарства (тундра, тайга, ліс памірного пояса, ліс тропічний, лісостеп; рибальство, мисливство, оленарство, скотарство, хліборобство, то-що). Порозвішувані на стінах мапи геоботанічних зон та економічних систем, так само схема розвитку основних форм людського житла допомагають одвідувачеві зорієнтуватися у виставленому матеріялі. Здебільша типи житла зілюстровано моделями, але є й багато фотографій, малюнків та планів. У центрі виставки каракалпацька юрта в натуральну величину, що приставила її до Музею одна з етнографічних експедицій Академії Наук до Середньої Азії.

● В-осени р. 1928 почав функціонувати новозаснований *Етнографічний Науково-Дослідчій Інститут* при Ленінградськім Державнім Університеті. Структура його така. Інститут поділяється насамперед на дві основні секції: 1) загальної або порівняльної етнографії та 2) часткової етнографії. Всередині кожної з цих секцій є групи або комісії. Так у першій секції є групи: а) методології етнографії, б) матеріяльної культури, в) соціяльної культури, г) ідеології (релігія, мистецтво, право). Друга секція розпадається на цикли за народностями: східньо-слов'янська група, фінсько-угорська група, тюркська група й т. д. На чолі Інституту стоїть проф. В. Г. Тан-Богораз, заступники його-академік А. Н. Самойлович та проф. Є. Ю. Кагаров, за вченого секретаря — доцент ленінгр. Унів. Я. П. Кошкін.

● У Ляйпціґу засновано *нове наукове товариство — Gesellschaft für Völkerkunde* (Етнографічне Товариство), що ставить собі широкі дослідчі організаційні завдання в царині народознавства. У його заснуванні брали участь найвидатніші діячі етнографії в Німеччині, Австрії та Швейцарії. На чолі Товариства тимчасово стоїть проф. Фрітц Кравзе (Prof. Dr. Fritz Krause). Товариство має видавати власний науковий орган: „Vierteljahrschrift für Völkerkunde". Окрім того, члени Товариства можуть діставати, якщо побажають, низку німецьких етнографічних часописів (Anthropos, Ethnologischer Anzeiger, то-що) із знижкою на 25%. Вступне три марки, членський внесок — п'ять марок на рік. Адреса Товариства: Leipzig, Museum für Völkerkunde, Täubchenweg 2.

● У березні р. 1928 помер у Неаполі один з відомих італійських фольклористів *Гаетано Амальфі*. Продовжуючи заповіти й починання своїх головних учителів Де-Ґубернатіса, д'Анкона та Джузепе Пітре, він захоплювавсь краєзнавчим рухом та спеціяльно вивчав південні провінції Італії. Ex officio судовий діяч, він збирав по різних місцевостях своєї службової діяльности народні прислів'я, пісні, казки, елементи звичаєвого права, історичні перекази, публікуючи їх по італійських та німецьких етнографічних часописах. Дуже цінні його дослідження в царині забобонів, зв'язаних з злочинністю (superstizioni criminosi), які, на жаль не пощастило йому довести до краю.

Є. К.

Звітна виставка про роботу влітку 1928 р. членів Етнологічно-Краєзнавчої Секції Науково-Дослідчої Катедри Історії Української Культури імени акад. Д. І. Багалія в Харкові.

Виставка, що її влаштувала Секція в другій половині грудня 1928 р., мала три відділи: краєзнавчий, етнографічний та бібліографічний. Краєзнавчий відділ виставки, що

його організував проф. А. П. Ковалівський за принципом „виробниче краєзнавство прагне до всебічного обліку продукційних сил країни, як соціяльно-економічної одиниці“, був за ілюстрацію до методичного плану „Слобожанщина в екскурсіях“, розрахованого на екскурсанта з краєзнавчим ухилом та дослідника-краєзнавця.

Були виставлені матеріяли до краєвиду Слобожанщини, що характеризують її, як лісостеп, а так само етнографічні та географічні мапи (районування, електрифікація, промисли, то-що), геологічні та історичні (історія залюднення Слобожанщини, старовинний і сьогочасний Харків та інше). Окрему групу являли туристичні мапи й робочі карти по вивченню Харкова. Добір матеріялу з галузів дослідження ґрунтів, підсоння, рослинного й тваринного світу, демографії, форм діяльности людности, пристосований для орієнтації краєзнавця в цих питаннях, відзначався детальним методичним розробленням. За ілюстрацію праці проведеної за цим планом були матеріяли Л. М. Зайцевої, що провела обслідування кустарів — кравців м. Харкова й виставила велику кількість діяграм, фотографій та інших матеріялів з цієї галузи.

Етнографічну працю членів секції в звідомному разі репрезентували експонати А. П. Ковалівського, В. Ю. Білецької, К. Г. Червяка та інших.

Експонати А. П. Ковалівського стосуються до його дослідів над човнарством на Дніпрі, побутом греків на Маріюпільщині й дослідів над разписами Карачайського кладовища на північному Кавказі. Перша праця повстала з загального плану Секції щодо дослідження водного транспорту на Україні. Обслідування вевеличкого району Дніпра, від Дніпропетрівського до Кодацького порогу виявило 14 типів човнів, що були подані їх малюнки, обміри, схеми конструкцій та окремі деталі. Усі ці сьогочасні човни обшивного або каркасного типу. Окрім цього, подані були малюнки старовинного типу човнів на Дніпрі, видовбані з цілого дерева. Такий довбаний човен лежить в основі запорізької „чайки“. (Дослідник має в цьому питанні працю „Чайки, й чайкісти на середньому Дунаї“ „Ювілейний збірник на пошану акад. Д. І. Багалія УАН“. 1927).

Зібраних в звідомному році в Маріюпільському районі матеріялів найбільше фольклорного характеру, не було виставлено; низкою фотографій та зразками вовняних тканин репрезентовано чабанство й вовняне текстильне виробництво греків. Фотографіями ілюстровано підземні сховища для зерна у греків, різні типи пічок від невеличкої викопаної в землі „уджах“ до великої закритої печи на випікання хліба „фурну“. Колекцією засушених рослин та карток для словника репрезентовано термінологічний матеріял місцевих грецьких назв рослин.

Зразки розписів карачайського мусульманського кладовища (1916—1928 р.), окрім суто сходознавчого значіння, мають і суто-етнологічний інтерес, репрезентуючи зразки піктографічного письма (малюнки речей, що характеризують померлих) і родових знаків „тамг“. Виставлені зразки розписів позначаються ще й різноманітністю орнаменту й оригінальністю кольорових сполучень.

В. Ю. Білецька, що працювала була в комісії для обслідування території Дніпрельстану, виставила частину матеріялів, що вона їх призбирала. Працюючи найбільше в галузі матеріяльної культури, вона досліджувала рибальство, сукновальство й одяг. Рибальство репрезентовано на виставці низкою фотографій, де рибалок знято, як вони готують рибальське знаряддя, та в процесі самого лову, а так само зразками рибальського знаряддя; сукновальство репрезентовано так само фотографіями, що змальовують процес валяння та висушування сукна в звичайних та „наплавних“ водяних млинах; окрім того колекцією зразків валяного й неваляного сукна з „цурками“, дерев'яними квитанціями, де своєрідними римськими цифрами викарбувано кількість локіт в шматкові сукна, зданому на оброблення сукновальні.

Матеріяли щодо одягу репрезентовано чотирма костюмними манекенами, одягнутими в жіночі костюми з с. Чапель коло Кодацького порогу й з с. Звонецького, коло порогу тієї самої назви, а так само окремими зразками одягу з малюнками та скройками. З цих же таки сіл виставлено колекцію головних уборів та вишиваного на чоловічих та жіночих сорочках як сьогочасних, так і старовинних, що являють собою зразки різних технік: занизування, настилування, мережок, вирізування й хрещиків, які останніми часами витискують інші техніки.

Особливий інтерес відвідувачів викликали чорні сильветні вишиванки хрещиком з с. Звонецького.

Окрім цього, В. Ю. Білецька виставила низку фотографій, що малюють обряди, звязані з шанованою криницею в с. Сковородинівці Вільшанського району на Харківщині.

О. А. Горбань виставив колекцію зразків стінних розписів з Межівського району на Дніпропетровщині, що править за зразки орнаментації печей та стін. Х. С. Махулько-Горбацевич виставила велику кількість зразків вишиванок з київського Полісся.

К. Г. Червяк літо й осінь звідомного року присвятив дослідам над характерними особливостями зовнішнього побуту й ідеології „шляхти" та міщан коростенської округи (продовження праці, початої 1926 р.).

За головний об'єкт для студій в звідомному році було килимарство шляхти й міщан в с. Бехи, Васьковичі, Михайлівці, Гошев та ін., де живе ця колишня шляхта. К. Г. Червяк у своїй праці звертав головну увагу на соціяльно-економічні й культурно-побутові умови, що сприяли й сприяють розвиткові виробництва килимів як у заможної шляхти, так в інших груп людности. На виставці експоновано найбільше килими; инші ж речі як малюнки будівель, interieur'ів, що показують на місце килимів в хаті, одежа й ін., мали допоміжне значіння, як досліджувано килимарство на Коростенщині. Поруч типових для Коростенщини килимів К. Г. Червяк подав зразки інших текстильних виробництв, що мають спільні риси з килимами як технікою виробництв, так і окремими елементами орнаменту. Тому крім килимів виставлено килимчики, запаски, рушники, поділки сорочок та ін. з так званими „перекладами".

Виставлені експонати це власність Коростенського Музею, що за його пропозицією й матеріяльною підтримкою їх зібрав К. Г. Червяк. Значну частину килимів дали на виставку мешканці зазначених сіл.

Я. О. Риженко в малюнках та фотографіях виставив зразки нехліборобських промислів Полтавщини (бондарство, кушнірство тощо), що він їх досліджував; найбільше ілюстративних матеріялів було з галузи виробництва струн та ганчарства в селі Опішні.

Бібліографічний відділ виставки подав зразки новин радянської та закордонної краєзнавчої та етнологічної літератури, здебільшого в питаннях, що їх дослідження стоїть в плані секції, а так само картотеку й діяграми збільшення кількости книжок секційної книгозбірні по різних питаннях останніми роками.

В. Б.

● 1 березня 1929 року помер у Кельні відомий німецький етнограф, один з представників школи культурних кіл, Віллі Фой (Willy Foy). Він народивсь 27 листопада 1873 року у Ляйпціґу. Скінчивши гімназію, він слухав лекції в Ляйпцізькому університеті, а діставши року 1895 докторського ступеня, почав працювати, як науковий співробітник Етнографічного музею в Дрездені. Року 1901 обійняв посаду директора музею Rautenstrauch-Joest у Кельні. З численних його праць назвемо; Bronzpauken aus Südostasien 1897; Schwerter von der Celebes-See 1899; Tanzobjekte vom Bismarc archipel etc. 1900; Zur Geschichte der Eisentechnik 1910; Fadenkreuz und Fadenstern 1916 та інші.

Економічне й соціяльне коріння мистецтва.

(Виставка в травні Академії Наук СРСР).

Нову виставку Музею Антропології та Етнографії присвячено генезі й еволюції мистецтва, залежно від виробничих процесів, господарських форм та суспільства. Тепер призбирано чималий етнографічний матеріял, що дозволяє наочно змалювати, як залежить мистецтво від соціяльних та економічних умов.

Г. В. Плеханов настійно проводив був думку, що мистецтво є безпосередній образ процесу виробництва. Він ставить питання: „Каковы наиболее важные из тех общественных условий, при которых у художников и у людей, живо интересующихся художественным творчеством, возникает и укрепляется так назыв. утилитарный взгляд на искусство" [1]).

Виставка МАЄ є спроба відповісти на це питання.

Виставка поділяється на 3 відділи: 1) Мистецтво й техніка, 2) Мистецтво й економіка та 3) Мистецтво та суспільство.

---

[1]) Г. Плеханов, Искусство и обществ. жизнь, изд. Москов. Института журналистики. 1922, стор. 10—11.

У першому відділі подано залежність мистецтва від техніки виробництва.

Походження орнаменту зв'язано з уживаним у виробництві способом виготовляти знаряддя, хатнє начиння та одяг. На виставці показано брондзове знаряддя з орнаментом, що відбиває техніку прив'язування кам'яного клинка до держална. Брондзове знаряддя виперло знаряддя з каменя, проте малюнок на металевому знарядді наслідує обв'язку на кам'яних зразках. Це явище надзвичайно яскраво характеризує, які інертні вищі надбудови суспільства, й разом з тим, їхній зв'язок з виробничою первоосновою.

Інший приклад. Малюнок на глиняній посудині відтворює плетяний кістяк, укриваний глиною в дальшому ганчарстві. Так самісінько японська матерія відтворює в узорі плетіння циновки.

Узори плетіння переходять на розпис на посудинах з гарбуза, на деревьяну різьбу, на кам'яні стінні рельєфи. Дерев'яний посуд, як ми бачимо, напр., в ольчей, відтворює форму й орнамент луб'яного посуду.

Місце, що належить вишивкам та іншим окрасам на одежі, звичайно визначають шви, які сполучають окремі смуги матерії між собою, себ-то знов-таки суто виробничі міркування.

Техніка вишивання волоссям у східньо-сибірських народів повторюється згодом у нитках, так само як техніка бисерного шитва повторює форми давнішої шкуряної мозаїки.

Особливо цікавий горщик, щоб очищувати риж, з Індії. На внутрішній стінці посудини можна бачити дужо гарне орнаментування. І на перший погляд незрозуміло, чомі малюнка не виконано на надвірній стінці горщика. Виявляється, що орнамент має не тільки естетичне (вторинний момент), але, насамперед, *виробниче* значіння — здирати луску рижових зерен підчас промивання.

У відділі „Мистецтво й економіка" ми знаходимо цілу низку експонатів, що показують нам творчість первісних художників, залежно від господарчих форм. Малюнки доби палеоліту, де зображено мамутів, печерних левів, ведмедів та інших тварин вражають своїм реалізмом і незрівняною експресією. Відзначу ще зображення оленів, які біжать, що їх вирізав сьогочасний гіляк з луб'яної кори. Ці малюнки відбивають полювання й мисливський побут, як домінантну форму господарства. Тільки на цьому ступені розвитку маляр може досягти такої довершенности малюючи диких тварин. На пізніших ступенях культури, у скотарських народів, ми подибуємо тільки стилізовані зображення тварин, позбавлені виразности й руху.

Мистецтво хліборобів характеризується ще більшою абстрактністю й стилізованістю. Тваринні образи випирають рослинні мотиви (Україна, Індія).

Трудові процеси не зрідка безпосередньо відбиваються в тематиці первісного або народнього мистецтва. Згадаймо мисливські сценки на стінах палеолітичних печер, зображення хліборобських робіт у давньому Єгипті, у сьогочасному Китаї та Японії й т. д.

Виставка виявила так само цілком повно соціяльне значіння мистецтва (відділ „Мистецтво й суспільство").

„Маючи за свою мету викликати почуття в інших, мистецтво являє собою насамперед явище *соціяльне*, знаряддя виготовлюють для власного вжитку, прикрашують же його на те, щоб зробити втіху для присутніх або щоб викликати їх ухвалу" (Сол. Рейнак).

Вкриваючи своє тіло виразками й татуюванням, первісна людина намагалася відзначити себе або зазначити приналежність до певної соціяльної групи. Зразки татуювання в різних народів достатньою мірою повно подано на виставці.

Окрасно звичайно правлять за соціяльну позначку, зазначаючи приналежність до тої чи іншої групи, суспільної класи (Індія, Китай), підкреслюючи заміжність, дівоцтво чи вдовування жінки, відзначаючи вік і т. д.

Наприкінці відзначу цікаві сатиричні малюнки тубільців, що малюють европейських завойовників-колонізаторів.

Найближчу участь в організації виставки узяли проф. Є. Г. Кагаров (зав. відділом еволюції й типології культури МАЄ) і ст. асистент С. В. Іванов. Академія Наук СРСР випустила присвячену виставці брошуру, складену під редакцією проф. Є. Г. Кагарова. Ленінградська преса спочутливо відзначила відкриття виставки, слушно побачивши в її будові чіткий марксистський підхід („Красная Газета", веч. вип., 26/XI 1929 о.).

Дуже бажано, щоб Виставку цю не було згорнуто за якийсь час, але щоб вона обернулася в самостійний підвідділ Відділу Еволюції Культури.

З. Черняков.

ЗМІСТ

Стор.

Сергій Цвєтко. Генеза мотива крилатого змія в Болгарських народніх піснях . . . . . 3— 30
Проф. Євген Кагаров. Нотатки з порівняльного фольклору . . . . . 31— 36
Мусій Береговський. Чужомовні й різномовні пісні в Євреїв України, Білоруси й Польщі . . . . . 37— 51
Володимир Білий. Оповідання Українських завмиральників . . . . . 53— 95
Терещенкова С. М. Перекази про завмирання . . . . . 97—109
В. Шевченко. Спроба описати й витлумачити двоє весняних хліборобських свят Маріюпільських греків . . . . . 111—126
Михайло Корнілович. Народня родова ономастика на Волині наприкінці XVIII і в І-ій пол. XIX в. . . . . 127—131
Проф. Пилип Клименко. Нові досліди над чумацькою економікою, побутом та пісенністю . . . . . 133—142
О. І. Нікіфоров. Теперешній заонезький Казкар-Оповідач . . . . . 143—186
Акад. Володимир Перетц. Нова метода вивчати казки . . . . . 187—195
Віктор Петров. Кузьма-Дем'ян в українському фольклорі . . . . . 197—238

СТАТТІ Й МАТЕРІЯЛИ З ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕТНОГРАФІЇ.

А. Степович. Слов'янський етнограф Людвік Куба . . . . . 239—249

ОГЛЯДИ Й РЕЦЕНЗІЇ.

Є. Г. Кагаров. Нові праці з теорії та методології етнографії на Заході . . 251—293
Хроніка . . . . . 294—297

1926.

1. **Александрин П. И.** — Несколько слов о вовлечении просвещенцев в краеведческую роботу; ж. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону № 5 — 7 ст. 20 — 21.

2. **Бауман, Н.** — Место обществоведения в комплексе „Наш Край"; ж. „Вопросы Просвещения", Ростов н/Дону, ст. 79 — 101.

3. **Боровков, В.** — Производственно-краеведческая работа школы (Опыт Херсонской школы ЧООПА); ж. „Просвещение на транспорте" М. № 5 ст. 79 — 82.

4. **Волобуїв, П. і Мостовий, П.** — Краєзнавство в трудовій школі; [Х] „Книгоспілка" — 100 стор.

5. **Вопросы** краеведения в школе. Под редак. проф. В. П. Буданова и И. С. Симонова. 2-ое изд., изд. Брокгауз-Ефрон. 172 ст. [є матеріяли українських краєзнавців].

6. **Вязигин, А.** — Краевая Архивная выставка и ее значение для школы; ж. „Вопросы Просвещения", Ростов н/Дону, № 6 — 7, ст. 127 — 131.

7. **Галюн, І.** — До питання про организацію шкільних музеїв Краєзнавства; ж. „Шлях Освіти" Х., ч. 3, ст. 79 — 88.

8. **Грицын, П.** — Комплекс „Наш Край"; ж. „Вопросы Просвещения", Ростов н/Дону, № 8 — 9, ст. 39 — 41.

9. **Жураківський, Г.** — Краєзнавство в школі (огляд літератури) ж. „Етнографічн.-Вісник", кн. 2, УАН. К. ст. 151 — 153.

10. **Заварыкин, М. В.** — Кубанский Округ. Материал к комплексу „Наш Край". Книга для учащихся 1-й ступени с методической страничкой для учителя. Краснодар, Окружн. Метод. Бюро Кубанского Окружного Отдела Народного Образования, 46 стр.

11. **Катинський, М.** — Основи сучасного краєзнавства і як вони переломлюються в школі; ж. „Радянська Освіта", ДВУ Х. № 7 — 8, ст. 56 — 64.

12. **Краеведение** и школа. Вологда. „Северный Печатник" 67 стор. Госуд. Тимирязевский Научно-Исследовательский Институт Изучения и пропаганды естественно-научных основ диалектического материализма, серия III. Дискуссионные сборники, сб. № 2. [є статтю Лазаріса про Україну].

13. **Постоев, П.** — Волинська Округа. Підручна книжка з краєзнавства для вчителів трудшкіл Волинської Округи. Житомір, Волин. Окрметодком, 92 стор,

14. **Стефанович, Н.** — Донецький Басейн. (З краєзнавчого матеріялу для роботи в трудшколі); ж. „Радянська школа", був. „Освіта Донбасу". Луганск, ч. 3 — 4 (43 — 44), ст. 93 — 97.

15. **Яловий, Г.** — Краєзнавство, як грунтовний момент в педагогічній підготовці вчительства; ж. „Наша Освіта", Суми, ч. 10, ст. 1 — 3.

3. КРАЄЗНАВСТВО ТА ЕКСКУРСІЇ.

1922 рік.

1. **Ананьин** — Экскурсионный метод преподавания: ж. „Путь Просвещения", Х. № 5, ст. 86 — 96.

2. **Бирюков-Боголепов, В. П.** — Кладбище, как предмет изучения и место для экскурсий. ж. „Путь к Коммунизму", Х., № 5, ст. 112 — 132.

3. **Зарецкий** — О технических экскурсиях в школах рабочей молодежи. Х., 97 ст.

4. **Коваленко, И. П.** — Планы экскурсий для учащих и учащихся г. Мариуполя и уезда. ж. „Просвещение Донбаса". Бахмут, № 8, ст. 90 — 99.

5. **Школьные** экскурсии в районе Горловки. ж. „Просвещение Донбаса", Бахмут, № 8, ст. 100 — 101.

6. **Яцутин, Н.** — Опыт применения экскурсионного метода при преподавании истории; ж. „Путь Просвещения", Х., № 6, ст. 163 — 191.

1923 рік.

1. **Соснин, М.** — Об одном из экскурс. опытов. ж. „Просвещение Донбаса", Бахмут, № 8, ст. 57 — 61.

1924 рік.

1. **Селинов, В.** — Проблема экскурсионности в школах нашего края. ж. „Наша Школа" орг. Одесского Губоно. № 1 — 2, ст. 53 — 55.

1925 рік.

1. **Болтенко, М.** — К современной экскурсионной литературе об Ольвии. — „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства" при Всеукраїнській Академії Наук, ч. 2—3, ст. 105—111.

2. **Борчевский, С.** — Экскурсионное дело в ОЛИКО. — „Изв. О-ва любителей изуч. Кубан. Края". В. IX, ст. 229 — 234.

3. **Варнеке, А.** — Экскурсии в Одесский Историко-Археологический Музей („Краеведческие задачи обществоведения) ж. „Наша Школа", Одесса, ч. 3 — 4, ст. 52 — 55.

4. **Воскресенський, В. і Шарлеман, М.** — Стан екскурсійної справи в Київі та екскурс. курси — конфер. літом 1924 р.; ж. „Червоний Шлях", ч. 4, ст. 270 — 273. [На курсах-конференц. було заслухано низку доповідів з краєзнавства].

5. **Інструкція** катедри історії Українського народу ВУАН для екскурсій і дослідів її співробітників та кореспондентів в царині культурних переживань та історичної пісенности на р. 1924 — 5. ж. „Україна", кн. 3, ст. 183 — 186.

6. **Кульпинский, Н.**—Дальняя экскурсия Яновской школы; ж. „Наша школа", Одесса ч. 1 — 2, ст. 198-ма.

1926 рік.

1. **Дубровський, В.** — Екскурсійне питання на Україні. „Культура і побут", Х. ч 35.

2. **Крыжановский, В. Г.** — Подольская экспедиция — „Госуд. Русск. Музей", Л. ст. 28 — 38.

3. **Миллер, А. А.** — Исследования на Северном Кавказе; „Госуд. Русск. Музей" — Л., ст. 39 — 46.

4. **Равич-Щерба, Е. и Гунченко, З.**—Экскурсии в природу: ж. „Радянська Школа", був. Освіта Донбасу, Луганск, ч. 13 — 14 (53 — 54), ст. 63 — 88.

4. КРАЄЗНАВСТВО Й БІБЛІОТЕКА.

1920 рік.

1. **Соловей, Дм.** — В справі заснування української бібліотеки — музею в Полтаві. „Українська Культура" [Полтава] ч. 2 — 3, ст. 19 — 22.

1924 рік.

1. **Ясинський, М.** — Українознавча робота Всенародньої Бібліотеки; ж. „Шлях Освіти", Харків, ч. 11 — 12, ст. 257 — 259.

1925 рік.

1. **Баліка, Д.** — Українізація, [краєзнавство] та бібліотечна активність. ж. „Нова Книга", Х., ч. 9 — 10, ст. 87 — 90.

2. **Дубняк, К.** — Бібліографічно-бібліотечна праця сільсько-господарського Наукового Комітету України; ж. „Нова Книга", Х., ч. 4 — 6, ст. 75.

3. Заметка о Выставке [Виставка у ВБУ „Продукційні сили та Народнє Господарство України]; газ. „Пролетарская Правда", К., ч. 31, від 8/II 1925 р.

4. Заметка в хронике о докладах Личкова и Кравченка [У звязку з виставкою у ВБУ „Продукційні сили та Народнє Господарство України"]. Газ. „Пролетарская Правда", К. ч. 43 від 22/II 1925 р.

5. [**Карпінська, О.**] — У Всенародній Бібліотеці України. Виставка „Продукційні сили та народнє господарство України". ж. Нова книга, Х. ч. 4 — 6, ст. 66 — 67.

6. **Козаченко, Ант.** — До ближчої роботи українського краєзнавчого комітету „Культура й Побут". Х. ч. 41.

7. **Муратов, М.** — Библиотека и краеведная работа. ж. „Библиотечное Обозрение", Ленинград, кн. 2, ст. 14 — 28. [Є про українські бібліотеки та про їх краєзнавчу роботу].

8. **О. В.** — Винницька філія Всенародньої Бібліотеки України та її науково-краєзнавча робота. „Культура й Побут", Х., ч. 12.

9. **Його-ж** — Вінницька філія Всенародньої Бібліотеки України [Бібліотечна робота. Краєзнавча робота); ж. „Нова Книга", Х., ч., 4 — 6, ст. 68 — 69.

10. **Його-ж** — Філія Всенародньої Бібліотеки України при ВУАН і її устрій та праця. ж. „Червоний Шлях", Х., ч. 5, ст. 181 — 183.

11. **Ольбе** — Корисна спроба [Загальні підсумки Виставки „Продукційні сили та Народнє Господарство України"] Газета „Більшовик", К. ч. 52 від 5/III 1925 р.

12. **Постернак, С.** — Краєзнавство, розвиток продукційних сил України й бібліотеки. Бюлетень № 6. Орган Комітету З'їзду в справі дослідження продукційних сил та народнього господар. України. Х.

13. **Його-ж** — Популяризування проблеми продукційних сил та народнього господарства України. ж. „Життя й Революція", К., ч. 3, ст. 84 — 85.

14. **Ясинський, М.** — З'ясування українознавчих книжкових фондів. ж. „Зоря", Катеринослав, ч. 11, ст. 19 — 20.

15. **Його-ж** — Краєзнавча робота Всенародньої Бібліотеки. „Зоря", Катеринослав, ч. 7, ст. 23 — 25.

16. **Його-ж** — Реальні можливости бібліотек в краєзавчій работі. „Зоря" — Катеринослав, ч. 5, ст. 20 — 21.

17. **Його-ж** — Чергова краєзнавча робота бібліотек. „Зоря", Катеринослав, ч. 1, ст. 21 — 22.

1926 рік.

1. **Отамановський Валентин** — Краєзнавство на Поділлі, найближчі його завдання та потреби й роля в краєзн. праці Кабінета виучування Поділля. Вінниця, Вінницька Філія ДВУ, 13 + XV стр. Випуск № 8.

2. **Сарахан, Д.** — Северо-Кавказская Библиотека Краеведения в г. Ростове на Дону. „Бюллетень Сев. Кавказск. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону, № 3 — 4, ст. 26 — 27.

3. **Ясинський, М.** — Конференція наукових бібліотек УСРР й українознавча бібліотечна робота; ж. „Зоря" Катеринослав, ч. 15, ст. 22 — 23.

5. КРАЄЗНАВСТВО Й МУЗЕЙ.

1917 рік.

1. **Біляшівський, М.** — Наші національні скарби. ж. „Шлях", К., ч. 9 — 10, ст. 85 — 97.

2. **Ладыженко, К. і Степовий, В.** — Наши музеї. Див. Календарь на рік звичайний 1917. П. 1916 ст. 146 — 150. [Видано 1916 року, але матеріял використано 1917 та розроблений був на 1917 рік].

3. **Національный Музей** — Архив. Черниговская Земск. Газета Губ. Зем-ва, Чернигов, № 66. — 1917 р.

1918 рік.

1. **Біляшівський, М.** — Наші національні скорби. Видавн. „Шлях". [К.] 15 стор.

2. **Біляшівський, М.** — Програм місцевого (повітового, районного) музею. Порадник діячам позашкільної освіти і дошкільного виховання. Випуск перший. Видання Департаменту Позашкільної Освіти. Ред. Ів. Крижановського, К., ст. 27 — 29.

3. **Музеї**. ж. „Наше Минуле". Вид. „Друкарь" — К., ч. 3, стор. 147 — 150.

4. **Программа** по организаціи сельско-хозяйственнаго музея. Извѣстія Совѣта обслѣдованія и изученія Кубанскаго края. Екатеринодар, Вып. 3-й, стор. 59 — 61.

5. **Сумцов, М. Ф.** Акад. — Слобожане, Х., „Союз", ст. 220 — 221 [є про музей Слободської України ім. Сковороди].

1919 рік.

1. **Курінний, П.** — Покажчик Історичного Музею Уманьщини в р. 1918. Гумань.

2. **Музеї.** „Наше Минуле" вид. „Друкарь" К. ч. 1 — 2, ст. 180 — 185.

1921 рік.

1. **Зеленин, Д. К.** — Музей слободской Украины. Русск. Историч. Журнал, кн. 7. П., Росс. Акад. Наук, ст. 220 — 222.

1923 рік.

1. **Борисов,** — Как устроить школьный [краеведч.] музей. ж. „Просвещение Донбасса", Бахмут. ч. 3, ст. 96 — 99· Отдел Краеведения.

2. **Григор.** — Музей Кубано-Черноморской области и краеведения. ж. „Просвещение", Краснодар, ч. 7, ст. 24 — 31.

3. **Коваленко, И. П.** — Музей краеведения в Донбассе. ж. „Просвещение Донбасса", Бахмут, № 5, ст. 90 — 99.

4. **Ландау, А.** — Музей Слободской Украины, Газ. „Коммунист", Х, № 236 (1130) 1923 р.

5. **Л-ий, М.** — Трохи уваги старовині. Додаток до Харк. газ. „Вісти": „Література, Наука й Мистецтво", Х. ч. 8, 25 листопаду 1923 р.

6. **Музей** Слободської України (отчет), ж. „Червоний Шлях", Х., ч. 8, ст. 277—278.

7. **Федоровський, А. С.** — Ізюмський музей; ж. „Червоний Шлях", Х. ч. 1, ст. 247 — 250.

8. **Яворницький, Д. І.** — Народній музей в Катеринославі; ж. „Червоний Шлях", Х., ч. 3, ст. 153 — 163.

1924 рік.

1. **Даньковская, Р.** — Академик М. Сумцов, як діяч Музею Слоб. України. Науковий Збірник Харк. Наук. Досл. Катедри Іст. України. 1, Х, [про музей Слободської України ім. Сковороди].

2. **Д-ский, С.** — Державний (Краєвий) історично-археолог. музей. (Одеса) ж. „Червоний Шлях", Х., № 11 — 12, ст. 279 — 280.

3. **Музей українського** мистецтва (Харків). ж. „Червоний Шлях", Х. № 7, ст. 228 — 230.

4. **Ніколаєв, О.** — Музей Слободської України. „Знаття" ч. 2 (17) Х., Вид. „Хозяйство Донбасса", ст. 31.

5. **Носів, А.** — Музейна справа в краєзнавчій роботі. Бюлетень Комісії Краєзнавства УАН, (Київ), № 2, ст. 5.

6. **Різн-ко, Вас.** — м. Конотоп. Музей. [замітка] ж. „Червоний Шлях", № 11 — 12, ст. 277.

7. **Семенихин, С.** — Музей местной природы при школах Донбасса. ж. „Просвещение Донбасса", Бахмут № 7, ст. 103 — 107.

1925 рік.

1. **Белая-Церковь** [Музей в зимнем дворце графини Браницкой] [замітка] „Известия Центральн. Бюро Краеведения", № 3, ст. 84 — 85.

2. **Білий, В.** — З скарбів Катеринославського краєвого музею. „Зоря", Катеринослав, ч. 8, ст. 14 — 16.

3. **Білоцерківський** Музей старожитностей, Архів і Бібліотека; ж. „Бюлетень кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка УАН". К., ч. 1, ст. 24.

4. **Вайнштейн** — Чернігівський Державний Музей; ж. „Червоний Шлях", Х., ч. 11 — 12.

5. **Варнеке, А.** — Экскурсии в Одесский Историко-Археологич. Музей. (Краеведческие задачи обществоведения), ж. „Наша Школа". Одесса, ч. 3 — 4, ст. 52 — 55.

6. **Викторовський, В.** — Волинський Науково-Дослідчий Музей. Житомир. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 19—20.

7. **Виноградський, Ю.** — Сосницький Історично-Археологічний та Етнографічний Музей на Чернігівщині; „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 26.

8. **Георгиев, И.** — К вопросу о создании при сельской школе музея местного края. ж. „Наша Школа", Одесса, ч. 3 — 4, ст. 55 — 56.

9. **Данковская, Р.** — Музей Слободской Украины имени Сковороды. „Известия Центрального Бюро Краеведения", под ред. акад. С. Ф. Ольденбурга. Л. ч. 4, ст. 112.

10. **Драгоев, А. К.** — К вопросу об условиях хранения древностей в наших музеях. Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Всеукраїнській Академії Наук, ч. 2 — 3, ст. 84 — 86.

11. **Його-ж** — К вопросу о стабилизации температуры и влажности в музейних зданиях. Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Всеукраїнській Академії Наук, ч. 2 — 3, ст. 98 — 99.

12. **Єрофієв. Ів.** — Виставка у слобожанськім музею імени Г. Сковороди. ж. „Червоний Шлях" ч. 4, ст. 265 — 267.

13. **Його-ж** — Осіння виставка в музеї Слобідської України ім. Сковороди; ж. „Червоний Шлях", ч. 10, ст. 193 — 195.

14. **Жадовский, А. Э.** — Музей местной природы. Вид. „Новая Москва" [М.] стр. 112. Библиотека „Вестника Просвещения". [На стор. 75 — 77 подано опис музеїв України].

15. **Зинов'ївський** Природничо-історичний Музей. Зинов'ївськ. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН., К., ч. 1, ст. 35.

16. **Золотоніський** Окружн. Музей. Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка. Вид. УАН., К., ч. 1, ст. 29 — 30.

17. **Козарь, П.** — Катеринославський краєвий музей. „Зоря", Катеринослав, ч. 8, ст. 11 — 14.

18. **Козубовський, Хв.** — Коростенський Окружний Музей Краєзнавства. „Бюлетень кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН., К., ч. 1, ст. 21—22.

19. **Козубовський, Ф.** — Коростенський Окружний Музей Краєзнавства. ж. „Червоний Шлях", ч. 8, ст. 220 — 221.

20. **Кономопуло-Фабриціус, І.** — Херсонський Історично-Археологічний Музей. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 34 — 35.

21. **Кравченко, В.**—Етнографічний Відділ Волинського Науково-Дослідчого Музею. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка", Вид. УАН. К., ч. 1, ст. 20 — 21.

22. **Краеведные** учреждения СССР. Список обществ и кружков по изучению местного края, музеев и других краеведческих организаций. Л. — Центральное Бюро Краеведения, 136 ст.

23. **Краєвий** Соціяльно-економічний музей. Луганск. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка, Вид. УАН", К., ч. 1. ст. 31.

24. **Крыловский, Н.** — Педагогический музей и школа; ж. Педагогическая жизнь Крыма. Симферополь, № 6, ст. 43 — 46.

25. **Лохвицький** Музей. Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка. Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 30.

26. **Лубенський** Музей. Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка. Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 30.

27. **Мейстер, А.** — Катеринославський Музей мистецтв. ж. „Зоря", Катеринослав, ч. 7, ст. 27 — 29.

28. **Музей** Слобідської України. Бюлетень ч. 1, (Укр. та рос. мовами). Друк ВУЦВК'у „Червон. Друк". Х., 45 стр.

29. **Музей** Слобідської України ім. Гр. Сковороди. Харків. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 30.

30. **Народній** Музей Мистецтв. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 32.

31. **Науково-дослідча** Катедра при ІНО. Кам'янецький Іст. Арх. Музей. Кам'янець на Поділлю. Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка, К. ч. 1, ст. 19.

32. **Одеський** Історично-Археолог. Музей. Одеська Комісія Краєзнавства при УАН. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1 ст. 33 — 34.

33. **Пилипенко, Б.** — Чернігівський Етнографічний Музей. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 24.

34. **Писаревський, В.** — Роменський музей, — його історія та сучасний стан. (З нагоди пятиріччя існування). ж. „Червоний Шлях" Х.. ч. 10, ст. 198 — 199.

35. **Р-о, Т.** — Катеринославський краєвий музей [Бувш. ім. О. М. Поля]; ж. „Зоря" Катеринослав, ч. 4, ст. 19 — 20.

36. **Розанов, А.** — Музей Остерщини. Остерське Товариство Краєзнавства. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН. К., ч. 1, ст 24 — 26.

37. **Сборник** Воронежского Гос. Историко-Культурного музея. Вып. 1. Воронеж, Госмузей, 60 стр.

38. **Семенов, Л. П.** — Госуд. научный музей г. Владикавказа при Северо-Кавказском Институте Краеведения. Владикавказ, изд. СКИК'а, 23 ст.

39. **Соціяльно**-Історичний Музей Гуманщини. „Бюлетень кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН, К., ч. 1, ст. 22 — 23.

40. **Степанів, Ів.** — Організація музейної роботи, (до краєзнавчої конференції). [З приводу статті К. Дубняка в № 14 „Культура й Побут"]. Культура і Побут. № 19 — 1925 р.

41. **Центральний** Пролетарський Музей Полтавщини. Історично-Етнографічний Відділ Ц. П. М. П. „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка". Вид. УАН. К., ч. 1, ст. 26 — 29.

42. **Цомакион, Г.** — К столетию Одесского и Керченского археологических музеев. Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Всеукраїнській Академії Наук, ч. 2 — 3, ст. 81 — 84.

43. **Ч-ов, М.** — Как организовать музей местного края; ж. „Просвещение Донбаса", Артемовск, № 3, ст. 77 — 84.

1926 рік.

1. **Галюн, І.** — До питання про організацію шкільних музеїв краєзнавства; ж „Шлях Освіти" Х., ч. 3, ст. 79 — 88.

2. **Горхов, Гр.** — Мариуполь [Мариупольский музей]. „Известия Центр. Бюро Краеведения", Л., № 5, ст. 149 — 150.

3. **Государственный** Русский Музей. Этнографич. экспедиция 1924 и 1925. Л., 101 ст. [Є матеріял про Північний Кавказ, Крим],

4. **Государственный** Донской Области Музей. „Бюлетень Сев. Кавказ. Бюро Краевед." Ростов н/Дону, № 1 — 2, ст. 29 — 30.

5. **Григор, Г.** — Музеи Северного Кавказа. (По данным на 1-ое янв. 1926). „Бюллетень Северо-Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону, № 5 — 7, ст. 1 — 13.

6. **Єрофіїв, Ів.** — Матеріяли до біографії В. С. Олександрова (дві лекції в Музеї Слобід. України ім. Сковороди); ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 9, ст. 253 — 255.

7. **Його-ж** — Нові експонати в музеї Слободської України ім. Сковорода, ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 11 — 12, ст. 248 — 249.

8. **Його-ж** — Нова колекція писанок в музеї Слобідської України ім. Сковороди, ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 1, ст. 260 — 262.

9. **Його-ж** — Новий рукопис Гоголя. (З рукоп. відділу Музею Слобод. України), ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 2, ст. 175 — 176.

10. **Його-ж** — Рукопис О. Шишацького Ілліча. (З Музею Слобід. України), ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 3, ст. 212 — 214.

11. **Його-ж** — Г. Семирадський та його картина в Слобожанськім музею ім. Сковороди. (Нове придбання музею), ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 4. ст. 221 — 222.

12. **Його-ж** — Спадщина Гоголів-Яновських. (Рукописи в Музею слобод. України), ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 11 — 12, ст. 249 — 251.

13. **Зеленський, І.** — Музеї при трудшколах; ж. „Радянська Освіта“, ДВУ, Х., ч. 7 — 8, ст. 52 — 56.

14. **Марти, Ю.** — Сто лет Керченского Музея. (Историч. очерк) Керч. IV + 96 ст.+ + [17] вкл. листов илл., портр. и план.

15. **Науково**-дослідчі музеї. „Наука на Україні“. Бюллетень Укр.-Науки [X] ДВУ, ст. 84 — 87.

16. **Сапухін, П.** — Музейна робота в школі. ж. „Шлях Освіти“, Х., ч. 3, ст. 70—78.

17. **Таранушенко, С.** — Короткий огляд роботи Харківського Музею Українського мистецтва за 1925 рік, ж. „Червоний Шлях“, Х., ч. 5 — 6, ст. 244 — 246.

18. **Тарасов, А. Н.** — Музей и краеведение. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краевед.“, Ростов н/Дону, № 1 — 2, ст. 16 — 18.

19. **Херсонес** — [Херсонес. музей], „Известия Ц. Бюро Краевед.“, Л., № 5, ст. 150.

6. КРАЄЗНАВСТВО ТА АРХІВНА СПРАВА.

1924 рік.

1. **Занятия** Историко-Архивного Кружка Студентов Черниговского И. Н. О. при Губархе. Отчет за 1923 г. Вып. 1-й. Губотдел Укрцентрархива при ВУЦИК'е. Чернигов, ст. 11.

2. **Клочков, В.** — Судьба архива наместника на Кавказе. „Известия О-ва Любителей изучения Кубанского края“, Краснодар, Вып. VIII. ст. 108 — 119.

1925 рік.

1. **Базилевич, В.** — Питання архівної справи на 2-й союзній конференції краєзнавства в Москві. ж. „Червоний Архівіст“. К., ч. 1 (2), січень, ст. 18 — 19.

2. **Стратен, В.** — Указатель трудов, основанных на Одесских архивных материялах. — „Вісник Одеської Комісії Краєзнавства при Всеукраїнській Академії Наук“ ч. 2 — 3, ст. 162 — 166.

1926 рік.

1. **Вязигин, А.** — Краевая Архивная выставка и ее значение для школы; ж. „Вопросы Просвещения“, Ростов н/Дону, № 6 — 7, ст. 127 — 131.

2. **Гиворгизов, А. П.** — Архивное дело на Северном Кавказе. „Бюллетень Северо-Кавказ. Бюро Краеведения“, Ростов н/Дону, № 5 — 7, ст. 13 — 15.

3. **Козловский, И. П.** — Архивная выставка 1925 — 26 г. в Ростове н/Дону. „Бюллетень Сев.-Кавказ. Бюро Краеведения“, Ростов н/Дону, № 3 — 4, ст. 14 — 15.

4. **Фесенко, В.** — К истории возникновения Луганска (по материалам Окружного Архива); ж. „Радянська Школа“ (був. „Освіта Донбасу“), Луганск, ч. 12 (52), ст. 85—100.

7. КРАЄЗНАВСТВО ТА АРХЕОЛОГІЯ.

1926 рік.

1. **Археологические** исследования на Черноморском побережьи в 1923 — 24 гг. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краевед.", Ростов н/Дону, № 3 — 4, ст. 35 — 37.

2. **Археологическая** карта Дона и Приазовья [Информ. сообщ.]. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону, № 3 — 4, ст. 32.

3. **В Краевом** С-ве Археологии, истории и этнографии (Ростов н/Дону), „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону, 5/7, ст. 54 — 55.

4. **В об-ве** Археологии, истории и этнографии. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону, № 3 — 4, ст. 30 — 32.

5. **Иноземцев, Г. А.** — Ближ. задачи археологии Сев. Кавказа. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краеведения", — Ростов н/Дону, № 3 — 4, ст. 16 — 19.

6. **Лунин, Б. В.** — Археологические разведки 1926 г. в пределах Южного Дона (Елисаветское городище и курганы „Пять братьев"). „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону, № 5/7, ст. 33 — 39.

7. **Його-ж** — Дольмены Черноморья. Результаты археологической экспедиции по Черноморскому побережью 15 — 25 июня 1923 г. Ростов н/Дону. 1-ое Северо-Кавказ. Археолог. О-во, 28 ст. с 4 рис. и 2 л. „Материалы по Археологии Юго-Востока России" Вып. 1, кн. 1.

8. **Його-ж** — К вопросу о задачах русской археологии на Сев. Кавказе. Ростов н/Дону, [відбитка з ж. „С.-Кавк. край"] 16 ст.

9. **Його-ж** — Кобяковское городище. Материалы по археологии Юго-Востока России [Низовья Дона], Ростов н/Дону, 15 ст. 1 карта и 3 рис. [Відбитки з ж. „Северо-Кавк. Край" № 1 — 2].

10. **Його-ж** — Северо-Кавказ. О-во археологии, истории и этнографии, „Северо-Кавказ. Край", Ростов н/Дону, № 1 — 2, ст. 135 — 141.

11. **Миллер, М. А.** — Некоторые данные по археологии Таганрогского округа. „Бюллетень Сев.-Кавказ. Бюро Краеведения", Ростов н/Дону № 5/7, ст. 40 — 41.

12. **О-во Археологии,** истории и этнографии в г. Ростове н/Дону. „Бюллетень Сев. Кавказ. Бюро Краевед." Ростов н/Дону, № 1 — 2, ст. 25 — 27.

8. КРАЄЗНАВСТВО ТА КЛУБНА Й ПОЛІТОСВІТНЯ ПРАЦЯ.

1924 рік.

1. **Лиханский, А.** — Кружки местного края, как метод углубления политпросветработы; ж. „Путь к Коммунизму", Х., № 6 — 7, ст. 91 — 105.

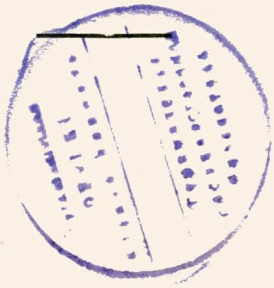
1924 рік.

1. **Ліханський, А.** — Політосвіта й краєзнавство; ж. „Радянська Освіта", Х. ч. 5 — 6, ст. 38 — 46.

1925 рік.

1. **К. Т.** — Краєзнавство в системі клубної роботы; журн. „Рабочий Клуб", Х., № 8, ст. 21 — 25.

2. **Т. В.** — Краєзнавство в системі клубн. работи ж. „Роб. Клуб" Х., № 8, ст. 21—25.



Ціна 3 крб. 70 коп.

Б/5С854