Т59(2Укр)
П26
П26

А АКАДЕМ'Я НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ.
E DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE.
SOCIÉTÉ PRIMITIVE ET SES SURVIVANCES EN UKRAINE, REVUE SCIENTIFIQUE
SOUS LA RÉDACTION DE CATHERINE HRUSHEVSKA, MEMBRE ACTUEL DE LA CHAIRE.

Sommaire voir p. 214

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

за редакцією КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
керівниці Кабінету Примітивної Культури

1928

Вип. 2—3.

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

КРАТКИЙ ПАСПОРТ КНИГИ

Шифр Т5; П26 Инв. № 2481313

Автор

Название Первісне громадянство та його пережитки на Україні.

Место, год издания К., 1928.

Кол-во стр. 215, 1 с.

-"- стд. листов

-"- иллюстраций

-"- карт

-"- схем

Том ____ часть ____ вып. 2-3

Комплект

Примечание:

5.05.90г

Бп 12866 – 1928, вип. 2-3
Т 59/2 Укр
П26

ВСЕУКРАЇНСЬКА АКАДЕМІЯ НАУК. НАУКОВО-ДОСЛІДЧА КАТЕДРА ІСТОРІЇ УКРАЇНИ.
ACADÉMIE DES SCIENCES D'UKRAINE. LA CHAIRE DE L'HISTOIRE D'UKRAINE.
Société Primitive et ses survivances en Ukraine, revue scientifique
sous la rédaction de Catherine Hrushevska, membre actuel de la Chaire

9 (47.71)
ЦЕНТР. ГОСБИБЛИОТЕКА Т.С.С.Р.
Инв. № 779 4.

ПЕРВІСНЕ ГРОМАДЯНСТВО

ТА ЙОГО ПЕРЕЖИТКИ НА УКРАЇНІ

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

НАУКОВИЙ ЩОРІЧНИК

ЗА РЕДАКЦІЄЮ КАТЕРИНИ ГРУШЕВСЬКОЇ
Керівниці Кабінету Примітивної Культури

2481313 Т

1928

ВИПУСК 2—3

Державна Республіканська БІБЛІОТЕКА УРСР КПРС

Tyrkmenistaan DEVLET Kitaap haanasь 4.
Туркменская государственная Библиотека

КОШТОМ УПРАВЛІННЯ НАУКОВИМИ УСТАНОВАМИ УКРАЇНИ

Т59(2Укр)954

Бібліографічний опис та шифри для бібліотечних каталогів на цю книгу вміщено в „Літописі Українського Друку“ та „Картковому репертуарі“ Української Книжкової Палати.

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

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

КОСТЬ КОПЕРЖИНСЬКИЙ.

ДО СИСТЕМИ ПОНЯТТІВ ЧАСУ У СЛОВ'ЯН.

З історії новорічного циклу обрядовости [1]).

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

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

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

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

I.

Наукова література про основи слов'янського календаря.

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

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

Спеціяльно щодо Слов'ян Ґрімм зауважує: «В слов'янському світогляді виступає два головних часи року — літо й зима. Літо й рік називають leto, цеб-то старий рік закінчується зимою, новий — літом починається. Це leto є (подібно до нашого Jahr) середнього роду, отож безособове». — Далі Ґрімм наводить назви для проміжних пір року у Слов'ян podleti, podzim тощо)[1]), а в своїй «Geschichte der Deutschen Sprache»[2]), аналізуючи слов'янські назви місяців зауважує, що вони, проти більшости німецьких, мають пере-

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

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

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

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

Більшою кількістю фактів оперував, особливо щодо Слов'ян, автор «Поэтическихъ воззрѣній славянъ на природу» А. Афанасьєв[1]) Він одначе підходив до справи досить абстрактно, та до того з тими ж самими принципами, що й Ґрімм, але висловився значно рішучіше: «Поділ року в давніх Слов'ян, писав А. Афанасьєв, визначався тими природними, для всіх наочними знаменнями, які даються самою природою. Рік розпадався на дві половини: літню й зимову й починався з першого весіннього місяця—березня, власне з цієї пори природа прокидалася від мертвотного сну до життя, й світлі боги приступають до утворення свого «благодатного» царства. Апокрифи й народні повір'я відносять створення світу й першої людини до березня місяця[2]). Запровадження християнства на Руси нескоро змінило старовинний звичай починати новоліття з березня».

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

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

---

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

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

[3]) Стор. 660—661.

[4]) Ibid, с. 669.

Треба ще відмітити помічену Анічковим невідповідність у Афанасьєва поділу року на літо й зиму до системи народніх святкувань, як вона змальовується в дослідника: обряди загально-народні, в яких менше зафіксована побутова основа й обряди господарчі [1]).

Велику ролю відограла для з'ясування питання про числення часу відома праця Міклошіча «Die slavischen Monatsnamen», в якій подано повну зводку слов'янського матеріялу про назви місяців [2]).

Дальшу зводку матеріялу зустрічаємо в Г. Крека [3]). Крек відзначає, що арійські народи, як і слов'янські, не гармонують між собою в вимірі часу. Це для Крека є прикмета, що тут ми маємо до діла не з з'явищами давнини. Індоевропейські народи мали кожен зокрема власні назви для частин року, які відзначалися за місяцями. За Вайнгольдом [4]) Крек повторює, що в Слов'ян, як і в Німців, сталі імена місяців, цеб-то астрономічно точно фіксовані відрізки року утворилися вперше тоді, коли вони познайомилися з римським календарем. При тому береться на увагу, що назви місяців у слов'янських язикових групах відхиляються одні від одних так само, як у північних і полудневих германських. Все це доводить, що слов'янські і германські імена утворилися ще в тім часі, коли ці народи не складали неподільного народу. Підставою для поділу у Арійців був місяць (luna), а відлами часу не були гостро розмежовані й ґрунтувалися на ріжних природних з'явищах і господарчих подіях.

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

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

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

---

[1]) Аничковъ, I, с. 47.

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

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

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

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

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

Дальшу спробу підсумків знаходимо в «Весенней обрядовой пѣснѣ на Западѣ и у славянъ» Є. В. Анічкова[2]).

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

[1]) „Труды восьмого археологическаго съѣзда въ Москвѣ", 1890, томъ III, М. 1897, сс. 200--217.

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

ченими в обрядовості циклами є, на думку Анічкова, цикли осінній і весняний, і ця визначеність залежить від вповні виявленої господарчої функції обидвох ментів для хлібороба, що живе в умовах натурального господарства[1]). Чотири цикли Є. Анічков установив не вперше: він і сам зауважив, що таке визначення сезонів є пануючим.

Підсумок про слов'янський (почасти балтійсько-слов'янський) календар знаходимо ще в статті Ґрея (Louis H. Gray) з р. 1910-го[2]). З усіх індо-германських календарів балтійсько-слов'янський був, на думку Ґрея, безсумовно найменше розвинутий. Балто-Слов'яни зберегли найпримітивніші багатьма сторонами умови індо-германських часів і тому їхній календар має особливий інтерес. Шукаючи аналогій по-за індо-германською областю, Ґрей указує на календар полінезійський, тим часом як в межах індо-германської раси вбачає він рівнобіжність до слов'янського в календарі тевтонському. В своїх назвах місяців Балто-Слов'яни розгортають багатство номенклатури, якому знаходимо паралелі тільки в таких примітивних календарях, як тевтонський і полінезійський. Покликаючись на працю Міклошіча, Ґрей зауважує, що чотири групи назов (від рослин, животин, натуральних явищ і від агрикультурних чинностей) не відповідають місяцям у властивому розумінні цього слова — вони визначали певні сезони року.

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

Нарешті останній відомий нам підсумок належить Л. Нідерле[3]). — Старі Індоевропейці розріжняли зиму, літо й короткий яръ, а спостерегаючи місяць та його зміни, дійшли до узнавання місячних періодів, далі до поділу місяця на дві половини відповідно до повня, а рівно ж до числення днями й ночами, коли місяць видно. Нідерле наводить Шрадерову думку про вплив розвинутих месопотамських культур на Індоевропейців, але зрештою приходить до висновку, що поділ на чотири сезони, 12 лунних місяців, витворення трицятиденної кількости днів у місяці (день — 12 год.) і сьомиденний тиждень — все це прийшло пізніше — по розкладі одности Індоевропейців. Старі Слов'яни в кінці поганської доби розріжняли зиму, літо, яръ (весна), ѥсєнь (осєнь). Зима мала яскравішу ознаку, ніж літо — холод і мороз більше вражав, як безпосередньо, так і своїми секундарними наслідками — снігом та льодом. Поняття року ще не усвідомлювалося — рахували сезонами. Точного початку сезону й року не знали, але мав значіння сонцеворот літній або зимовий. За Шрадером[4]) Нідерле все ж таки відкидає знайомство з сонцестоянням й рівноденнями, але припускає спостереження над довжиною дня. Астрономічне поняття року не було розвинуте й тому не знало власної назви. (Аналіза слів vetos, rokъ). Наприкінці поганської доби Слов'яни поряд із сезонами знали коротші періоди — місяці і до цього

[1]) Стор. 64.

[2]) Calendar (slavic.). „Enc. of. R. and. Eth.", l. III. (Hastings), 1910, cc. 136—138.

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

[4]) Підсумки О. Шрадера використовуємо у дальшому викладі.

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

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

Питання про числення літ у Слов'ян не раз підіймалося в російській науці — головним чином у звязку з вирішенням літописних задач на час[1]). Для наших завдань має інтерес суперечка про літописний стиль до XIII в. (про це далі, праці Степанова) й статті про болгарський Іменник з приводу студії I. B. Bury «The Chronological Cycle of the Bulgarians».

Для нашої праці тема цієї студії[2]) має відносний інтерес, оскільки в ній дебатується питання хронології тюркського народу (Болгар). Цікаво відмітити прагнення Бюрі довести, що Болгари споконвіку рахували 60-річними циклами натуральних місячних років без періодичних інтеркаляцій і при тому не мали систематизованої хронології до переходу на південь від Дунаю

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

Болгарський учений В. Златарський, розбираючи працю Бюрі, заперечував вплив на Болгар системи числення Гіджри й визнавав, що споконвічне безінтеркаляційне болгарське числення панувало аж до византійського впливу. Роки Іменника — сонячні за византійським численням років, але тільки обернуті по 60-літній системі числення Болгар[3]).

Пізніша праця J. Mikkolla[4]), сперта на лінгвістичній аналізі, якої

---

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

[2]) Переклад праці Бюрі див. у ст. Н. М. Петровського — „О лѣтосчисленіи древнихъ болгаръ". „Изв. О. Археологіи, Истор. и Этногр. при И. Каз. Ун.", томъ XXVII, вып. 6. Казань, 1911, сс. 432 — 502.

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

[4]) Mikkolla, J. J., Хронологія дунайскихъ болгаръ (тюркскаго племени), переводъ съ нѣмецкаго Н. М. Петровскаго. „Изв. О-ва Археологіи, Истор. и Этногр. при

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

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

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

II.

Основні принципи й системи числення та їх архаїчність у звязку з основами первісного світогляду.

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

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

[1]) Ibid с. 148.

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

безбарвним шерегом днів, — він був щільно сполучений з релігійним світоглядом і культом, з цілим життям суспільства[1]). Річ ясна, що всякий календар, у тому числі і наш сучасний, відповідає умовам життя на даному ступні соціяльної культури. Примітивний календар мусів був відповідати умовам життя примітивних народів та особливостям примітивного мислення. Отож вирішення питання про давність того чи иншого календарного принципу й цілої системи поняттів часу варто поставити в звязок з основами колективістичного життя й обумовлених ним поняттів.

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

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

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

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

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

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

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

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

коли день і ніч точно рівні не має ніякого економічного інтересу й значіння і напевне ніколи не почувалася розумом примітивних народів. Спостереження ж т. зв. сонцестоянь з другого боку, є надто важким». (Далі наводиться приклад, як важко було фіксувати його римським астрономам [1]).

Знайомство Германців з сонцестояннями й рівноденнями можна відносити не раніш, ніж до часу міцнішого контакту Германців з Римлянами. (За Тілле не раніш ніж від XI віку нашої доби [2]). Тілле писав це до появи праць Леві Брюля про примітивне думання; узгляднюючи їх, ми можемо висловитися рішучіше, ніж він [3]).

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Поняття року в уявленні наших предків не припадає з тим, яке бутує в теперішніх умовах життя. Слово годъ до XVI ст., як відомо, визначало тільки промежину часу (теж срб. година[1]). «Лѣто» ж у всякому разі первісно не мало значіння протягу часу, що вкладається в межі відповідні до нашого теперішнього дванадцятьмісячного року. Коли це слово

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

рівняти до старого верхнє-німецького lindi, англо-сакс. líde (м'який, дружній [1]), або, як це робили инші, до liti, lijati (лляти, йти дощеві), лит. lìeti, lìetus, (lytùs), лотиськ. lèt — лляти, letus - дощ [2]), то можна зробити лише той висновок, що первісно слово лѣто визначало лише певний відлам часу. Приймаючи другу етимологію, можемо сказати, що лѣто визначало спочатку конкретно дощовий, далі кліматичний сезон і нарешті сезон певного положення сонця й рік. Історії поняття лѣто цілком відповідає історія поняття зими, яке первісно сполучалося зі снігом [3]).

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

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

Зі зробленого в нас перегляду міркувань учених про сезоновість у Слов'ян видно, що більшість учених приймала первісну двосезоновість (зима — літо). Двосезоновість приймається і взагалі для індоевропейських народів. Це видно і з старих праць Ґрімма і з новіших Тіллє й Більфінґера, а також із підсумків Шрадера, хоч він поряд з первісною двосезоновістю припускає короткий переходовий час — весну, а цілу історію сезоновости Індоевропейців зводить до кінцевої перемоги чотирьохсезоновости над иншими системами [5]).

Формулюючи власне відношення до первісних поняттів про сезоновість, звернемо увагу, що висновки ріжних учених базувалися або на свідченнях пам'яток високої культури (Гомер, Гезіод тощо), або, коли йшла мова, напр., про Германців, на свідченнях таких письменників як Тацит, який зазначав у Германців hiems, ver і aestas і безперечно підходив до народу, що його спостерегав, із власними добре усталеними культурними поняттями, ніби-то намагаючись нав'язати чужому народові свої уявлення, або приблизно, своєю мовою, визначити поняття його. З нашого погляду помилково надавати первісній двосезоновості або трьохсезоновості такого виключного значіння, як це звичайно робиться. Кліматичні умови території індогерманського розселення не дають підстави для розмежування двох головних сезонів — снігового й дощового, так як у африканських народів инші кліматичні умови дають підстави для поділу на дощовий і сухий періоди [6])

---

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

або в Камчадалів — два сезони[1]). З другого ж боку наші літо й зима кліматично кожне зокрема мають такі великі ріжниці в свойому упливі, що неймовірно було б припускати невизначення народом наслідків чинностей підсоння за найдавнішої доби. А наколи так, то за найдавнішої доби варто вбачати не двосезоновість, а багатосезоновість — визначення значніших змін у природі й праці людини.

Це наше припущення знаходить собі повну підтримку в матеріялі про рясний словник уживаних дикунами виразів для відзначення ідентичних з погляду культурної людини поняттів[2]).

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

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

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

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

Коли з погляду такої класифікації підійти до назов сезонів — весна, яръ, ѥсень, то до першої категорії віднесемо слово весна. Етимологію слова весна з'ясовують із зближення з скр. vas — блищати (aufleuchten) — світла частина року, час, коли дні збільшуються[3]). Слово ж яръ — час дозрівання хліба (цеб-то ярового хліба первісного часу[4]). Иншого змісту є слово ѥсень, яке визначають, як первісно польову працю, жнива[5]).

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

[3]) Паралелі див. в Шрадера, с. 549. Нове вид., I, сс. 336, 529. 2) Schrader, нове вид., I, с. 530. Инакше в старому вид., с. 395: jarъ (гр. ὥρα), * jêra, * jôrâ — час початку вандрування, виходу на пасовисько. (Скр. jâti — він іде), — властиво півріччя коли вандрують з худобою. E. Berneker (Slavisches Ethimologisches W. B. I 1924), наводить такі ряди рівнобіжностей: 1. jarъ (jaro) — низка термінів, що стосуються дозрівання й посіву хліба; кор. * ĕro — низка термінів, що стосуються скотарства (ц.-сл. jarina — «ἔριον, lana» — шерсть овець; болг. jarina, jérina — шерсть, шерсть кози і др.). Ріжні коріння * ĕro і jaro пізніше в слов. змішалися. [4]). jarъ — низка термінів, що стосуються лютости; * jaro — низка термінів, що стосуються блиску, горіння. Див. сс.. 446 — 448. [5]) Див. Schrader, перше вид., 367, друге, с. 495. Порівн. Berneker, I B., c. 265. Паралелі: ст.-пр. assanis — осінь, гот. asans — літо, (ст.-нім. aran, arn — жнива, ст. ісл. önn — польова праця, сезон польової праці і др.

Ми не можемо бути певними, що та чи инша етимологія дає остаточне пояснення цих назов, бо ж напр. галицький ярець відповідає травневі (скр. jâr — літній посів), а рос. осень — вересень; пізніш термін jesenik — взагалі осінній місяць[1]). Можна тільки стверджувати, що первісно розглянуті в нас назви прикладалися до обмеженого періоду часу — сезону й лише потім стали правити за ширший, відповідний до нашого поняття сезон. Крім того важливо піднести ще питання, оскільки хоч би названі тут терміни можуть уважатися за поширені на всій території Слов'янства. Коли прийняти первісно конкретне значіння цих понять, час, коли вони, так би мовити, не доросли до справжнього абстрактного поняття сезоновости, то не всі вони, можна гадати, могли мати загально-визнане, прийняте на всій території поширення. Ті назви, що визначають своїм змістом з'явища загально-поширені по всій території (сніг — зима, дощ — літо — якщо йти за другою етимологією, збільшення дня, світла — весна), взагалі кажучи, мали повні шанси на завоювання широкої смуги, навіть цілої смуги слов'янської території. Инші ж — локалізувалися відповідно до території и заняттів людности.

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

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

В Росії в північних губернях жнива припадають на другу половину липня — серпень. Пантелеймон (27 липня) зветься «зажнивним». «Коли на Калинки (29 липня) туманы, припасай коси про овес с ячменем»[2]). В Нижегородській губ. кажуть: «Пророк Илья (20 липня) лето кончает — жито зажинает» (озимина[3]). Яровина тут дозріває до другого Спаса (6 серпня), а збирається до Семена Стовпника (1 вер.). 15 серпня для Росії — звичайний день обжинків. 16-го — третій Спас — «Именинный» (зустрічають обжинковий сніп)[4]). В Польщі — Swięta Margaryta (13 липня) — pierwsza żniczka[5]). В Tarnowie — Rzeszowie в гірських місцевостях житні жнива починаються звичайно наприкінці липня». Po Świętym Jakóbie (25 липня) w swoim garnku każdy dłubie[6]).

---

[1]) Miklosich, Op. cit., c. 13.

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

На Білорущині на дев'яту неділю (25 червня) жито цвіте: Святая Дзевятуха — жита красуець [1]) — після неї — жнива, а «Св. Барис» вже «снапы зносиць». «Святые Ганны — дамов возиць снапы» [2]). В полудневих губернях Росії й на Україні час жнив — ранше. Кажуть у полудневих російських губернях: «С Петрова дня (29 червня) пожня». «Прокопий (8 липня) — жнец, Прокопий — жатвенник» [3]). На Україні жнива починаються на Купала. Петрівка ж — звичайний час жнив [4]). В Галичині кажуть: жнива на Петра — голод коло Різдва [5]). 24 липня — пора жнив озимини: На Бориса і Гліба берися до хліба [6]). На початок серпня на Україні зібрано вже всю озимину. Невеликі варіяції в залежності від географічного положення тої чи иншої землі української, звичайно, мають місце.

В Болгарії на Спаса (6 серпня) вперше зривають виноград і несуть його до церкви, а піп освячує й дозволяє їсти [7]). Тоді власне починається збір винограду. Звертаючись тепер до назов місяців, зобачимо, що в слов'янських землях час жнив має відповідні сезонові терміни в назвах, які потім пристосовано було до місяців. Від процесу праці маємо: сх.-сербськ. žeńc, žńeńc — august.; півн.-серб. žńojski—julius; болг. žetvarskijъt [8]). Кінцевий мент жнив зазначається в термінах: н.-словен. kolovoz — august.; серб. kolovoz (?) [9]).

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

Одначе ці назви мають значіння лише для хліборобського населення. Для ловця звірів у періоді часу від серпня, коли хлібороб жав, аж до середини жовтня, більше важило те, що робили дикі звірі. Отож ми маємо низку термінів: 1. Остромирова євангелія — заревъ, рос. — zarevъ, чеськ. — záři — sept. 2. Четвероєв. 1144 р. рюѥнъ; єв. XIV в. рюинъ, — septemb, Одеська єванг. к.—XII-го—поч. XIII в. рюѥнъ (Ассем., Зогр. руєнь), н.-сл. rujan, серб. rujan — septemb., ст.-рос. rjuinъ — sept., чеськ. řijen з řujen — sept. тепер octob. Міклошіч вважає за найправдивіше зближувати цей термін з ревом звірів, які в указаний період злучаються (олені) й ревуть по лісах [12]).

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

---

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

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

2481313
Державна Ордена Трудового Червоного Прапора Республіканська бібліотека УРСР імені КПРС -3-
Туркменская Государственная Библиотека

Кліматичні умови періоду жнив мають мало сезонових назов: сербськ. žar — julius, болг. gorešnikъt[1]). Фіксовані назви затримувалися лише за тими сезонами, які найбільше вражали, зокрема з кліматичних найбільше виразні. Протяг часу відповідний нашому липневі тільки до певної міри відповідає цій вимозі. Від назви рослини, що дозріває й збирається, маємо термін півн. сербськ. jacmeński[2]).

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

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

Наведені в нас приклади, як нам здається, досить прорізно ілюструють передхристиянську сезоновість. З сучасних етнографічних записів, з ріжних «народніх календарів» видно, що стара слов'янська сезоновість пристосувалася пізніше до християнського календаря, святі й свята якого стали правити за вособлення сезонів. Для сезону жнив це були — Прокіп, Спас, Петро, для инших — инші святі. Так ось Онищук відзначив у своїй місцевості три сіткарських свята, яких додержують ті, хто ловить птахів або звірів сітками. Спаса — перше сіткарське свято, Гла́ви (Главусіки, Усікновення) — друге, чесного Хре́ста — третє (переказ про полювання на оленів[3]). Для російських рибалок має велике значіння «Петр рыболов» (29 червня), «Авдотья августа — капуста». «Марта осетр» (4 серпня) й «юровая» — свято рибалок (і ловців) (30 жовтня[4]). Аналогічні спеціяльні свята можна вказати для вівчарів та инших.

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

---

[1]) Mikl., с. 17. [2]) Mikl., с. 3. [3]) Див. Онищук, Народний календар, звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907 — 10 р. в Зелениці, Надвірнянського пов. «Мат до у.-р. етн.», XV, 1912, сс. 53, 54. [4]) Карав. сс. 235, 249, 265.

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

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

III.

Пережитки примітивізму в системі поняттів часу у Слов'ян.

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

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

Перше, на що Г. Гюбер звертає увагу, — це те, що критичні дати [2]) розбивають суцільну протяжність часу й що розділені критичними датами протяги не є гомогенними. Цей останній висновок цілком виправдується, коли пристосувати його до проаналізованої в нас сезоновости. Адже головніші сезони, як ми бачили, характеризуються особливими, для кожного неоднаковими, кліматичними властивостями — або ж особливим видом праці, а це покладає печать на психіку.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

У тому ж розумінні, що і в Леві-Брюля, трактується числення, рахунок у примітивних у новій кн. Edw. Fettweis'a—Das Rechnen der Naturvölker (Lpz., 1927). Підібрано багато прикладів означення кількости в народів, що стоять на низькій стадії культурного розвитку. Нерозвинутість абстрактних поняттів числа автор за Зеліґманном пояснює не слабкістю розуму (Intelligenz), а відсутністю потреби рахувати по нашому. Ці народи добре володіють умілістю рахувати, але способи їхнього рахунку цілком инші, ніж наші (с. 9).

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

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

Вільгельм Вундт так само гадає, що часові уявлення в нашому абстрактному розумінні примітивними не почувалися. Примітивне мислення первісно розвивалося не в абстрактних, а в конкретних уявленнях. Часові відносини своє визначення первісно одержали від розвинутих просторових [4]).

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

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

[1]) Lévy-Bruhl, La mentalité primitive. Quatrième édition, P., 1925, cc. 90—91. Л.—Б. повторює це за A. G. Leonard'ом—The lower Niger and its tribes, c. 181. [2]) Ibid, c. 521. [3]) Völkerpsycholigie, Eine Untersuchung der Entwicklungsgeschichte von Sprache und Sitte, Erster B., zw. Th., Lpz., 1900, cc. 76, 188.

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

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

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

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

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

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

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

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

вони ж самі святкують в межах вказаного в нас періоду новий рік, що припадає за кілька місяців. На Воведення, 21 листопаду, в с. Ходовичах Стрийського повіту рано чекають першого полазника. Коли ввійде молодий, здоровий чоловік, а до того з грішми, то це добра прикмета: ввесь рік у хаті будуть усі здорові, будуть і гроші вестися[1]). В тім самім селі, як і всюди, святкується Новий Рік, Різдво, які теж мають свою обрядовість, що має на меті забезпечити добро на майбутній рік [2]). Отож ясно, що поняття року є властиво дуже невизначеним у свідомості виконавців обрядових дійств. І тут упливає з свідомости справжній початок нового року, — так ніби це свято (Воведення) саме править за його початок.

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

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

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

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

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

Це є питання спеціяльного досліду кожного циклу обрядовости.

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

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

---

[1]) Колесса, Філярет, Людові вірування на Підгірю. „Етн. Зб.", т. V, 1898, Льв., с. 205. [2]) Ibid, сс. 91—92, 294.

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

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

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

Все це призводить нас до висновку, що сезонова обрядовість складається з сукупности не цілком суцільних квалітативно обрядових ритуалів. Це розуміється, не виключає того, що всі обряди даного сезону все-таки відбивають у свойому змісті риси, які відріжняють даний сезоновий цикл від усіх инших.

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

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

Кайндль подав, що події в середині року Гуцули відзначають за великими святами, постами, ярмарками; відомі також вислови, як «на перши сапанє», «на други сапанє», «як уже зберали» [1]).

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

[1]) Kaindl, R. F. Die Huculen, ihr Leben, ihre Sitten und ihre volksüberlieferung, Wien, 1894, c. 28.

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

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

До ряду наведених у нас прикладів включаємо звичайно вживані у всіх народів вирази: цієї зими, цього літа і т. п., або такі сербські вислови, як «O, cele lete berem bažul i tučem». «Ja sem to delal sëga proletjä», тощо [2]).

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

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

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

[1]) Шухевич, VII, сс. 1—4. Я. Головацький про поділ часу зауважує, що розріжняють періоди по більших святах, напр.: „від Юр'я до Дмитра півроку, рахують також по постах, мясницях (мясопуст, сиропуст, пущене), на теплого Олекси, на (по, перед) Благовіщене, на Петра (Полупетра), першої і другої Матки Божої. (Далі перераховуються свята, по яких рахують Див. Твори Маркіяна Шашкевича і Якова Головацького, видане друге, у Львові, 1913 („Руська письменність", III, 1. Розділ — «Поділ часу у Русинів", с. 282. [2]) Jajnčerova Kata, Trebajevo, Narodni život i običaji. „Zbornik za narodni život i običaje juznih Slavena. Na svijet izdaje Jugoslaw. Akademija Znanosti i Umjetnosti", Svezak III, Prva polovina, Uredio Dr. Ant. Radić, U Zagrebu, 1898, c. 61. [3]) Pawłowicz, Błazej, Kilka rysów z życia ludu w Zalasowej. „M. A. A. i E." том I, 1896, c. 235.

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

Наколи так, то до того ж ряду цілком можна застосувати численні приклади літописів, як ось: від «Петрова дня до Успенія» тощо. Такий спосіб відзначення часових термінів Н. В. Степанов визначає як один із звичайно вживаних в Іпатському літопису до XIII століття[1]). Приклади ж із грамот і наказів про податки пізнішого часу, що ми їх подали[2]), свідчать, що цей спосіб числення тримався на протязі всієї нашої історії. Писані пам'ятки відбивають у даному разі народні прийоми числення.

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

[1]) Шухевич, В., Мат., VII, с. 1. [2]) Kaindl, D-r., Die Huculen, с. 98. Аналогічні приклади: Антін Онищук, Народній календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році... „Мат". т. XV, с. 1.

[3]) Берманъ, Іоаннъ, свящ., Календарь по народнымъ преданіямъ в Воложинскомъ приходѣ, Ошмянскаго уѣзда. „Зап. И. Р. Геогр. О-ва по отд. Этнограф.", V, 1873, 43.

[4]) Kantor, Józef, Gzarny Dunajec, Monografja etnograficzna. „M. A. A. i E"., t. IX, 1907, c. 157. [5]) О словено-русскихъ и вообще о словенскихъ названіяхъ года. сс. 22—23.

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

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

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

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

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

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

[1]) Полн. Собр. русскихъ лѣтописей, изданное по высочайшему повелѣнію И. Археографическою комиссіей, т. II, Ипатьевск. лѣтоп., изд. II, Спб., 1908. 13. Рештки можливого до того часу числення років за подіями вбачав у цім місці Іконніков, ibid. I, с. 147, прим. 3.

[2]) Grundriss der etnologischen Volkswirtschaftslehre, I B., c. 113.

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

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

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

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

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

---

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

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

[2]) La mentalité primitive..., с. 123.

нячих щелепів, 4 цілих свинячих черепів, 8 черепів риб ріжних свинячих бедер і лопаток» [1]).

У инших народів для означення часу користуються зернами і иншими предметами.

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

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

Вже з усіх поданих у нас міркувань видно, що числення подіями в господарстві (сезонами) й подіями історичними, як квалітативне в істоті речи, може вважатися за найпримітивніше, коли рівняти його з місячним, сонячно-місячним. Заразом для нас ясно, що категорія часу в цьому численні стоїть на далеко меншому ступні примітивізму, ніж у сезоновій обрядовості. В обрядовості категорія часу позначається далеко більшою невиразністю. Тут знов же пригадаємо наведений у нас висновок Гюбера, що всюди, де є місце зберегти абстрактне поняття часу, воно реалізується, так що релігійні речі відбуваються ніби в вічності. Зрештою тої ж думки тримається Леві-Брюль, коли він зазначає, що на нижчих ступнях суспільного життя людина рахувала довгими віками перед тим, як мати числа [2]). Бачимо отож, що від невиразного почуття «вічности» категорія часу простує до лінійної ясности. Дальший процес — уживання абстрактного числа до квалітативних означень: вирази типу — того літа, тих жнив, на другі жнива і т. п. Таке «числення» сезонами мусіло було з'явитися не сразу та спершу навряд чи доходило великого числа.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[2]) Единицы счета времени..., Ibid., c. 18. Слово дьнь — від кореня di — світити Schrader, R. L., 844. [3]) Кал.-хронол. факторы... „Изв.", 1915, XIX, 2, c. 18.

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

У Гуцулів пори доби визначають: «о півночі, на зóріх — дóсвіта, рано але й ще так: дáві, в полудне, сполудня, у завльйги (вечір, як лягають спати). (Шухев, VII, стор. 4).

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

Давній час лягати спати звався — лягомо, перший протяг спання — первоспи [1]). Танович докладно описав розподіл дня й ночі в Сербів і з нього видно, що беруться на увагу крики півнів, час лягати спати та прокидатися і вставати (також звертають увагу на світло, на зорі). [2]).

Гадаємо, що дальший дослід у цьому напрямі міг би дати і більше даних про те, що в означенні частин дня і ночи у нас збереглися ознаки того самого примітивізму, що і в сезоновості [3]).

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

Річ ясна, що почуття протяжности (durée) змінюється відповідно до заняттів людини: воно, як зауважає Г. Валлон ріжне для праці и для сну, слідуючи природі наших робіт і родові зусіллів, що їх ми можемо в них внести [4]). Оці варіяції почуваються і в межах року і в межах кожного дня.

[1]) Петрушевичъ, А. С., Общерусскій дневникъ церковныхъ, народныхъ, семейныхъ праздниковъ и хозяйственныхъ занятій, примѣтъ и гаданій, Льв., 1865, с. 10.
[2]) Тановић, Стеван. Српски народни обичаји у ћевђелијској кази. „Српск. етн. зб.“, књига четрдесета, друго одељење, Живот и обичаји народни, књига 15, Беогр.-Земун, 1925, сс. 9—11. [3]) Факти, на які звертаємо особливу увагу, в основі висвітлено в Степанова й у Нідерле (Sl. Star., d. III, sv. 2, сс. 750—751). У свойому викладі ми тільки більше підкреслюємо значіння їх та даємо спробу висвітлити їх у звязку з загальними часовими уявленнями наших предків.

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

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

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

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

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

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

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

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

перейняті певного роду містицизмом і докладно та послідовно проводив цю думку в своїх дослідах.

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

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

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

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

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

[1]) Leroy O., сс. 117—119.

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

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

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

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

---

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

IV.

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

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

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

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

В народніх віруваннях місяць відограє досить значну ролю. З місяцем сполучено силу ріжних забобонів, як ось заборона сіяти семена рослин підчас нового місця, — бо будуть довго цвісти й не принесуть дозрілих рясних плодів. Лікувальні рослини й коріння їхнє, навпаки, визнається за цілюще, коли зібране на молодику. Підчас повня не сіють льону, бо він не одночасно визріє. Не можна сіяти, капусту квасити, бо посіяне погниє, а квашене зробиться негідним до вжитку [1]).

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

Коли місяць в серп
То чарівниці
Їдуть на границі" [2]).

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

[1]) Чуб., I, с. 2.
[2]) Головацький, Я., Поділ часу у Русинів, ibid., с. 277.
[3]) Шух., „Мат.", VII, сс. 1, 4.
[4]) Чуб., 1, сс. 10, 11.

Подані в нас факти складають так би мовити статичний мент у народніх поняттях про місяць. Є одначе факти, що свідчать і про справжнє числення місяцями. За Берманом ті свята, що «змѣняются» (рухомі) визначаються в народі в особливий спосіб. Вичислення ці сполучені з спостереженнями над фазами місяця (молодзикъ, полнь и ветошникъ). Молодика стараються не упустити. «Багато з селян тримає собі в розумі, що певна фаза, припустимо молодик або ветошнік, коли останнього разу показався в понеділок, то наступного разу, — пору перецяне, цеб-то з'явиться в вівторок». «Очевидно, зауважує Берман, така прикмета заснована на більшині випадків, що фаза місяця наступного разу з'явиться наступного дня проти попереднього разу». Подавши деякі повір'я, сполучені з фазами місяця, особливо молодзика, Берман зауважує, що крім місяця мало що притягає увагу народу на небосхилі, хіба незвичайна поява комети, або мін, які за повір'ям, віщують щось недобре, особливо війну [1]).

«Місяць і число Великодня, каже Берман. селяни дефінітивно самі визначити не можуть без оголошення панотця про день заговин; але судять крім того по тих термінах, до яких тільки не відмовляють їм записати «оглашення» про тих, хто бажає вступити в шлюб. Або справляються в грамотіїв, в календарі друкованому. Знають тільки, що Великдень завжди святкується після полни, ветошом (після повнолуння, в останню чверть), а заговини, що перед «вешним постом», — завжди молодзиком (новолунням). В звязку з тим, що заговини (сирні) припадають молодзиком, селяни судять, про величину м'ясоїду, а разом із тим і про термін Великодня, дивлячись на те: коли молодик прийдеться колядами (на Різдво, серпок новол.), то вважають м'ясоїду 8 тижнів, а коли молодик на новий рік — то м'ясоїд довгий 9 тижнів, з масницями включно [2]).

Всі ці етнографічні факти ніби-то не містять нічого, що можна було б ставити осторонь від християнського впливу. Спостереження над квадрами місяця й звязування з ними визначення часу Великодня й инших свят — все це прийоми християнської пасхалії. Наші старі літописи містять чимало визначень дат пасхалістичними термінами [3]).

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

[1]) Op. cit., сс. 34—35.

[2]) Берман, ibid., с. 7.

[3]) Напр. Іпатськ. літоп. Підсумки див. у ст. Степанова „Календ.-хронол. факторы Ип. Лѣтоп. до XIII в., „Изв."... 1915, т. XX, кн. 2-ая, с. 24.

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

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

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

Цікаву думку висловив недавно W. Warde Fowler, підсумовуючи досліди про римський календар. Він підкреслив, що умови життя агрикультурного римського народу властиво не вимагали фіксації поняття року й прив'язаних до певних днів календарних святкувань. Ці святкування визначалися самими умовами господарства — часом збору врожаю тощо, який з природи речей не може бути точно фіксований. Появу в Римлян фіксованого поняття року й упорядкованого, відповідного до явищ сонця, календаря дослідник цілком правдиво з'ясовує зростом міст і потребами державного життя [2]).

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

[1]) Степановъ, Н. В., Календарно-хронологич. факторы. „Изв." 1915, XII, 2, сс. 3—8.

[2]) Enc of R. and Eth., III, c. 133.

ково руйнувала її, бо не обов'язково повинна була прищеплюватися в народу, який її запозичав, у формі року, що складався з певного фіксованого числа натуральних місяців. Перші кроки запозичення місячного виміру часу ми уявляємо собі лише як допомічний до первісного засіб обчислення часового протягу між певними сезонами. Тільки наявність організованого державного життя, зріст міст і торгу спричинюється до формації поняття року в нашому розумінні, а що потреба такого поняття в першій мірі диктується, так би мовити, згори, а не знизу, то цілком можливо, що широкі маси нелегко, повільно проймалися запровадженою новою системою. Хоч Ґребнер у одній із своїх останніх праць [1]) ніби-то схиляється до думки, що місячне числення в першій мірі є властивістю хліборобської культури, ми, всупереч йому, гадаємо, що воно могло виникати самостійно (й запозичуватися) в народів ріжних господарчих культур, бо всякий засіб здобування живлення має свою сезоновість і свій цикл термінової праці. Коли в міцно організованих розвинутих суспільствах, як ми це припускаємо, з'являється потреба більш менш точно фіксованого поняття року, то в звязку з цим виникає питання, що мусить правити в такому суспільстві за відправну точку року? Що за таку точку первісно не могли правити поняття рівнодень та сонцестоянь, ми вже казали.

В досліді Унґера промайнула думка, що в Греції, коли існував місячний (lunar) рік, потреба інтеркаляцій виникла в звязку з тим, що як треба було приносити жертви, напр., на жнива, помічено було неправильність місячного року й це призвело до потреби в інтеркаляціях [2]). — Помилка Унґера, на нашу думку, полягає лише в припущенні первісного грецького місячного року, але цілком імовірна його гадка про те, що місячне числення орієнтувалося на сезоновість.

Инші аналогії можуть підперти це наше твердження. Так ось, яко далеку правда рівнобіжність, можемо навести дані американської етнології про Кламатський (Klamath) календар Каліфорнії, заснований на місячному (lunar) принципі. Дослідник цього календаря припускав, що інтеркаляція робилася тут що-року перед часом жнив (wokas), що припадали приблизно на наш серпень (перший місяць). Таким чином і тут за вихідну точку для кореляції правила сезоновість [3]).

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

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

---

[1]) Graebner, Fritz, Das Weltbild der Primitiven, c. 121.

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

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

т. зв. місячного року — незначна: лунації сходять на допомічний засіб виміру сезонового року.

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

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

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

Двохрічна інтеркаляція, при якій кожен нечітний рік розриває з сезоновістю – відстає від неї, є дальший ступінь. Двохрічний інтеркаляційний цикл припускають у Римлян, Греків і Євреїв на найранших ступнях розвитку.

Ще Theodor Mommsen гадав, що в Римлян первісною наявною формою року був рік місячний з двохрічним інтеркаляційним циклом, утворений за Сервія Тулія [2]) під пітагорейським впливом. Пізніше Моммзенові заперечували, вказуючи на хронологічну невідповідність між часом життя Сервія Туллія й Пітагора, але це ще не дає підстави зовсім відкидати

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

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

наявність такої форми числення в давніх Римлян [1]). Таку ж систему зустрічаємо і в Греції. Свідчення Геміона (I в. до Різдва — II по Різдві) й Цензоріна про найстарший грецький двохрічний інтеркаляційний цикл [2]) в жадному разі не можна вважати за щось неймовірне, як це здавалося деяким дослідникам.

Emil Schürer у своїй «Історії Юдейського народу» зауважує, що Юдеї за доби Христа взагалі не знали ніякого фіксованого календаря, але на ґрунті емпіричного спостереження кожного року з появою нового (світила) місяця починала новий місяць і також на ґрунті поєдинчого спостереження в третьому або другому році на весні додавали один місяць відповідно до правила, що Великдень у всякому разі мусів припадати на час після весняного рівнодення [3]). Хоч усі ці дані є лише припущеннями, але вони в цілому дуже ймовірні.

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

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

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

Знайомство Індоевропейців з натуральним місяцем, як одиницею часового виміру, припускалося в науці. — Більфінґер вважав, що числення часу в Індоевропейців було подібне до того, що ми зустрічаємо, напр., у Малайців, які починають рік після жнив і рахують їх жнивами. Саму дату початку нового року вони покладають на день першої появи нового місяця на небі після жнив, а що жнива можуть запізнюватися й відставати, то в році може бути то 12 то 13 місяців. Рік такої системи числення Більфінґер називає звязаним місячним роком (das gebundene Mondjahr), в протилежність чистому місячному рокові (das reine Mondjahr) ісламітських народів, що складається з дванацятьох місяців і не звязаний із сезоновістю [4]). Погляди Більфін-

---

[1]) Перегляд літератури питання й инші погляди див. в Unger'a, op. cit, c. 785.

[2]) Unger, ibid., c. 732.

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

[4]) Bilfinger, op. cit., I, c. 50.

ґера цілком прийняв Шрадер, який признавав Індоевропейцям числення за зимами й літами й звязаний місячний рік[1]). Припущення Більфінґера-Шрадера не може в теперішній час задовольняти нас навіть яко гіпотеза робоча. Насправді, переглядаючи аргументи на користь припущення індоевропейського звязаного місячного року, помічаємо, що ціла концепція базується на утотожненні культури й свідомости Індоевропейців з культурою примітивізму, а також на припущенні, що приклади, подібні до малайського, можуть правити за зразок числення доби примітивізму. А тим часом, як ми вже зауважили, індоевропейська культура була занадто висока, розвинута і ставити знак рівности між нею й культурою примітивізму аж ніяк неможливо. Далеко нижчою, примітивнішою, була культура дальших епох — часів загального культурного регресу. З другого ж боку числення Малайців навряд чи може вважатися за зразок примітивного, оскільки в них могли зберегтися рештки колишньої високої культури передісторичної старовини.

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

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

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

В дальшому уступі своїх підсумків Шрадер зазначає, що закріплення назов місяців у якім-небудь певнім числі або відповідно до обороту сонця мало місце дуже пізно: в Греції під впливом семітського календаря, в Італії під впливом грецьким, на півночі — під впливом римського календаря. Рівно ж вказує Шрадер на ріжноманітність назов місяців у Литовців і Слов'ян, що є доказом проти думки про первісну спільність їх. За пізне знайомство індогерманських народів з місяцями свідчить, на його думку, й те, що в поодиноких народів є однакові назви для ріжних місяців (листопад—oktober і november). Це з'явище призводить Шрадера до переконання, що подібні визначення часу були відомі вже до поділу року на місяці й тоді лише в поодиноких наріччях в ріжний спосіб фіксувалися до місяців[2]).

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

---

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

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

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

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

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

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

Сучасні досліди про єврейський вплив на території старого слов'янського розселення дають чимало доказів на користь того, щоб признавати семітичному елементові велику ролю ще за часів до появи в нас літописання. Останніми часами маємо в науковій літературі дві спроби підсумків звісток про Євреїв на Україні-Русі та в Польщі. Один належить І. З. Берлінові, другий Юлію Бруцкусові. Перший із цих дослідників спеціяльно обговорює питання про Євреїв на Україні-Русі й іде за тими вченими, що припускали існування дуже ранніх осадів єврейського населення на слов'янській території. Він зауважує, що юдейська колонізація східньо-слов'янських земель викликалася ріжними причинами. Релігійні утиски єврейського населення в Византії, що почалися з VI віку спрямовували міграційний рух на слов'янську територію і взагалі в ті країни, де таких переслідувань не було. Переселення Євреїв до Хозарії засвідчено пам'ятками VII й X століття[1]). Про вавилонсько-перський міграційний рух у «Русію», Ашкеназ і Швецію свідчить юдейський літопись «Emek ha-Baca» під роком 690-им хр. доби.

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

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

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

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

Масуді помилково прийняв факторії цих Євреїв за слов'янське плем'я[1]).

Але ще більше виявляється значіння єврейського етнічного елементу в Східній Европі з дослідів про культурні впливи Євреїв у Хозарії, яку в основі визнають за державу тюркську. Вплив Євреїв на Хозарську державу завершився фактом приняття Хозарами християнства, який датується у всякому разі не пізніше від початку X століття по Христі. Відносини Хозарської держави до київської України-Руси неясні. Берлін, знову переглянувши це питання, приходить до висновку, що правобережжя середнього Дніпра перебувало певний час під пануванням Хозар, які повинні були мати тут свої гарнізони й адміністрацію для стягання податків. Наколи так, то можна припускати, що єврейські поселення з Хозарії були на території Київського Подніпров'я досить давно, але про справжню єврейську колонізацію на Подніпров'ї може йти мова тільки починаючи з IX століття, коли утворюються сприятливі умови (торг), на ґрунті якого виникають єврейські осередки, — потім громади, що стають культурними осередками. Розцвіт єврейської колонізації на Київській території визначається розцвітом торгу (перша полов. X ст.) й занепадом Хозарської держави (перша чверть XI ст.). Тим самим періодом часу Берлін датує й розцвіт инших, мимо Хозарії, колонізаційних юдейських рухів[2]).

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

[1]) Ibid., сс. 32—33. [2]) Див. І. Берлін, Евреи въ Южной Руси въ эпоху Кіевскаго и Галицко-Волынскаго государства, Ibid,, сс. 113—154.

Виявляючи таку обережність, Ю. Бруцкус визнає тільки, що за ранішої доби Євреї лише проходили територію полудневої Польщі по дорозі на Русь, хоч з огляду на жвавість торговельних стосунків єврейські торгові колонії утворитися могли[1]).

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

Цьому моментові більше надав значіння Берлін щодо Руси, — отож на нашу думку його міркування про ранні єврейські колонії на нашій території не позбавлені підстав. В цілому ж з огляду на ролю Хозарського царства, кажучи про єврейські колонії, треба найбільше мати на увазі хозарсько-єврейські осідки й хозарський культурний вплив за доби IX — X віку. У згоді з цим припущенням перебувають міркування В. Пархоменка про існування якогось україно-слов'янського центру (IX — X вв.) на Дону й Донці — тут раніш ніж на Подніпров'ю мали місце хозарсько-слов'яно-українські стичності[2]).

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

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

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

приклади також загального культурного регресу й зокрема регресу в справі календарній. Дослідники взагалі відзначають ріжноманітність способів календарних обчислень. Юдаїзм Сходу в 7, 8 і 9 століттях, поділився на ріжні секти й деякі з них мали свої системи обчислень. Навіть у 17-ім столітті єгипетські Євреї робили інтеркаляції місяця в разі потреби й у ріжних місцях одні й ті ж свята відбувалися в ріжні дні[1]). За таких умов не буде неймовірним припущення, що Слов'яни мали на своїй території близький до їхнього розуміння зразок календарних обчислень, можливо єврейський. Повернення до примітивізму можна припускати в Євреїв далеких від батьківщини країв, особливо в Євреїв осілих. Степанов у давнішій своїй праці пробував був пояснити єврейським впливом наші щорічні інтеркаляції (13 місяців), але потім чомусь відкинув цю ідею[2]).

Одна риса галицької системи числення ще більше зміцнює припущення про її звязок з єврейським культурним впливом. Спостереження над «мартовским светилом» дуже поширені[3]). Це — вказівка на те, що інтеркаляційний місяць вставляли між лютим і березнем. Тут можна вбачати натяк на вирівнювання довжини року до весняної березневої новорічної дати. Як відомо, за часів Київської держави України-Руси 1-е березня було датою офіційного нового року. Цю дату прийнято було під византійським впливом. Але ж знову виникає питання, через що між двома византійськими новорічними датами 1-им березня і 1-им вересня, між весняним і осіннім новоріччям у нас вибрали спочатку першу дату? Гадаємо, що тут не обійшлося без єврейського впливу. Що-правда в Євреїв крім весняного релігійного новоріччя, яке ми зустрічаємо в обидвох книжках Макабеїв (165—161 рр. перед Різдвом), існувала й друга, що визнається за старшу походженням, дата — 1-е тішрі, яка припадала з часом жнив, мала господарську функцію в житті агрикультурного народу й панувала за Селевкидової доби (поч. її—312 р. до Різдва[4]). Але ця дата на новому терені єврейської міграції вже не могла мати ніякого значіння. Отож цілком імовірно, що практика Євреїв на нашому Подніпров'ї відограла рішаючу ролю в той час, коли слов'янським книжникам, остаточно впорядковуючи числення років, довелося вибирати між двома византійськими стилями.

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

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

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

[4]) Schürer, op. cit., стор. 34.

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

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

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

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

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

Цікаво буде пригадати, що Литовці за початок числення покладали відому війну, пожежу священного лісу, незвичайну повідь, сильну хуртовину тощо [1]). Гадаємо, що подібне можна припускати і в нас [1]).

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

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

Цікаву звістку про особливу структуру сонячного року зустрічаємо в гуцульському етнографічному матеріялі: Калужняцький повідомив, що в Гуцулів у багатьох місцях довжина місяця складає 30 день за винятком останнього — березня, в якому рахується 33 дні. Таким чином рік їхній має 363 дні [3]). — Ця звістка викликає деякі сумніви в її точності. Дивує замала щорічна інтеркаляція — тільки три дні (замість 5—6, які потрібні для зрівняння з сонячним роком).

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

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

Найхарактернішою ознакою описаного гуцульського числення є 30-денний місяць, що дійсно є прикметою сонячного числення. Запровадження в численні фіксованого числа днів, як одиниці виміру року, знаменує розрив з натуральним місяцем [4]). Одначе справжнє сонячне числення припускає, як основний момент, знайомство з сонцестояннями і рівноденнями, відповідно до яких

---

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

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

робляться періодичні поправки для зрівняння календарного року з дійсним сонячним.

У вавилонському календарі, що на нього посилається Калужняцький, інтеркаляційний місяць вставлявся що-кілька років[1]). У іранському та перському календарі інтеркаляція робилася і що-року (5 день) і крім того кожних 120 років додавався зайвий тринадцятий місяць[2]).

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

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

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

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

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

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

---

[1]) Schrader, старе вид., с. 394. [2]) Drouin, E., L'ère de Yezdegerd et le calendrier perse. «Revue archéologique», 1889, сс. 247, 255.

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

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

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

На Україні дуже поширена приповідка: Варвара (4 гр.) ночи ввірвала, а дня приточила [1]).

Серед польського населення Галичини кажуть, що «dnia przebywa na św. Lucye» (13 грудня) на «kurzą stopę», «na Boże Narodzenie na wołowe zależenie», «na novy rok na zajączy skok», «na Trzech króli «na godzine» [2]) 13 гр.: «Od św Łuki dzień dłucki» [3]).

В Росії до св. Ганни (9 грудня) пристосовується приповідка: «Солнце на лето, зима на мороз», а 12 грудня — «Спиридона Солноворота (теж сонце на літо, зима на мороз [4]).

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

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

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

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

---

[1]) Ном., с. 11. Варіянти: Доман., 80. Бѣньковскій, Ив., Повѣрья, обычаи, обряды, суевѣрія, пріуроченныя къ Рождествамъ святамъ. „К. С.", LII, 1896. Док. изв. и зам., с. 1; Дикарів. „Мат." VI, с. 144 і инш.

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

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

Аналогічне явище спостерегав у північній Росії Герман Розенталь: він бачив на стінах селянських хатів значки для визначення денних змін [2]). З цими народніми «чертами и рѣзами» цікаво порівняти способи відзначення днів календаря в Забайкальських козаків. Логиновський описує один із деревляних календарів забайкальських козаків, знайдених у селян біля 50 рр. XIX ст. «Цей календар має форму чотирьохгранчастої призми на $^3/_4$ арш. довгої й на вершок товстої. На кожній гранці вміщається три місяці. Числа відзначено на всіх календарях зарубками на гранках, а свята й инші через щось пам'ятні дні відзначено або ріжноманітними знаками (емблемами народніх вірувань, сполучених із цими днями), або початковою буквою свята». З календарів цих видно, що вони вересневі. 12 грудня (Спиридона) на одному з деревляних календарів відзначено літерою «С», а на инших фігурою що нагадує собою сонце (описувач пригадує приповідку: «Солнце на лето, зима на мороз» («Спиридон-солноворот»), 25 грудня на двох календарях відзначено хрестами: четвертий хрест напевне відноситься до «сочельника», решта три вказують на три дні свята. 1-е січня на одному календарі відзначено літерою «В» (Василь), а на двох инших хрестом. 6-е січня на одному календареві відзначено хрестом (дослідник здогадується, що це св. Трійця), а на двох инших — корогвами, що нагадують хресну процесію [3]).

Міркуючи над усім цим матеріялом, підкреслимо найперше явну пізність деревляних календарів, що виявляють яскраві прикмети наслідування календарів писаних (може друкованних), зложених за старим церковним вересневим численням. Неглибоку давність мають з нашого погляду і народні технічні прийоми відзначення руху сонця [4]). Тут ми вбачаємо ремінісценцію церковних календарних тверджень про поворот сонця взимі.

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

---

[1]) Бытъ бѣлорусскихъ крестьянъ. „Этн. Сб.“, изд. И. Р. Г. Об-ва, вып. 1, 1854, с. 228. [2]) Калужняцький в „Arch. f. Slav. Philol.“, XXVII, назв. ст. [3]) Логиновскій, К. Д., О бытѣ казаковъ Восточного Забайкалья. „Жив. Стар.“, вып. II, СПБ., 1902, сс. 196—198.

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

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

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

Маємо три таких назви: крачун, просинец і овсень.

Навколо першої крачун, корочун, деякий час точилася в науці суперечка. Коли раніш старі мітологи вважали крачуна за слов'янського бога[1]), то за останні десятиліття визначилося цілком инше розв'язання питання. Міклошіч[2]), Петрушевич[3]), Афанасьєв[4]), Оскар Асбот[5]) прийшли до висновку, що слово крачун було дохристиянською назвою для Різдва. Асбот звернув увагу на текст Новгородськ. 1-го літопису з р. 6651-го (1143): стояше вся осенина дъждева отъ Госпожина дни до Корочюна, тепло, дъждь[6]). Спираючись на вказівці, що в Росії назва корочюнъ була відома, як термін для Різдва — 24-го грудня, дослідник приходить до висновку, що в літопису під осениною розуміється період від 12-го до 24-го грудня. Вираз корочун, на його думку, визначав зимове сонцестояння й потім був витиснутий терміном «Рождество» (τα γενέθλια). Инакше гадав Прозоровський, який, посилаючись на Сахарова, вважав, що слово крачун визначає різдвяний піст (з 15 грудня).

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

Досліди вчених відкинули думку про неслов'янське походження слова корочун[7]) і встановили спорідненість його з словом короткий. Отож воно було терміном для визначення найкоротших днів у році. Встановлено досить велике поширення цього слова в слов'янських (рос., укр., білор., польськ.,

---

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

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

словацьк., болг., словенській) і неслов'янських землях [1]), при чому висловлювалася думка, що Мад'яри (karáscon) і Румуни (krâčun) запозичили це слово від Слов'ян.

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

Друга зимова сезонова назва ц.-сл. просиньць в деяких слов'янських мовах (ц.-сл., н.-луж., кроатськ.) визначає januaris, в инших (гуц., сербськ., чеськ.) — грудень [3]).

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

Те ж саме значіння мав термін овсень.

Проф. Г. Ільїнський у своїй статті про овсень виявив, що ця сезонова назва в істоті є синонімом просиньць і ріжниться від неї тільки своїм префіксом (овсень, раніш усѣнь). За Ільїнським термін цей визначав собою час повороту сонця або ж свято, що цій події присвячене, але був забутий і замінився на термін коляда. Тільки на території стародавніх Вятичів, які охрестилися пізніш од инших Слов'ян (найбільше на території Рязанськ. та Тульськ. губ.), давнє їм'я усень у перетвореній формі, з забуттям основного значіння, існує досі. Цілком правдиве міркування (за Анічковим) дослідника, що усень не є божество, а стало потім лише вособленням свята. (В Лотишів його з зимового повороту сонця перенесено було на початок сільсько-госп. року — Юрія, 23 кв.) [4]).

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

---

[1]) Див. Kałużniacki, E., Ueber die Verbreitung und die gegenwärtige Bedeutung des slaw. kračun-koročun. „A. f. Sl. Phil.", XI, сс. 624—628 [2]) Machal, Hanus, Nákres slovanského bájeslowí, Praha, 1891, с. 189. В Білорусів слово корочун визначало, як указав ще Міклошіч („E. W.", 130), генія смерти, але це пізніше значіння, яке залежить від того, що різдвяні свята стали набирати рис культу мертвих. На Угорській Україні великий хліб, який печуть на різдвяну голодну вечерю називається „крачуник", малі — „бобальки". Див. „Рождественскіе обычаи въ Угорской Руси" (переказ статті в угорсько-укр. газеті „Недѣля", 1900, № 1), „К. Ст." 1900, мартъ, с. 148. (Док., изв. и замѣтки).

[3]) Mikl., op. cit., с. 16.

[4]) Юбілейний збірник на пошану академика Дмитра Йвановича Багалія, у Київі, 1927, сс. 514—522.

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

[4]) Підсумок про це див. в статті: Calendar (Introductory) Ґрея, Enc. of. R. and Eth.", vol. III, с. 63.

«В який день було Різдво, в тот день буде й Новий год. В який день ік воді говіли (під Хрещеннє), в тот день буде і Петра» [1]).

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

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

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

У селі Рудні кажуть: на седмой (неділі) голубі полєтут, на восмой загуде (голуб), на дев'ятой яєчко знесе, а на одінацатой вілетіт журавель і як побачіш то кажі:... (далі замовляння) [5]).

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

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

[1]) Дикарів, М., Мат., VI, с. 187. [2]) Ibid., с. 189. [3]) Ibid., с. 197. [4]) Василь Доманицький, Народній календар у Ровенському повіті, Волинської губернії. „Мат.", XV, с. 63. [5]) Матеріяли Кабінету Примітивної Культ. [6]) Чернявская, С. А., Обряды и пѣсни с. Бѣлозерки, Херсонск. губ. „Сбор. Харьк. И. О-ва", т. V, вип. I, с. 91.

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

в четвер, то на 12-й — прийдеться день Олекси в п'ятницю, а на 13-ім тижні — Благовіщення — в суботу». На 17-ім «вешняго Юрія» (23 квітня) — вітають весну й постяться за скотину. Коли не високос, то Юрія припадає в той день тижня, що було Різдво. На 20-ому тижні від Різдва святкують Николин день (9 травня) — свято пастухів і вічліжників, на 26-ому — Івана Купала, на 27-ому — свято Петра, на 30-му, за п'ять день до Борисова дня, — пророка Іллі і за сім день до «Запуст Спасових» — день Бориса і Гліба. Заговляються в Спасів піст, через тиждень після Бориса в той самий день тижневий. Спас (6 Серпня) приходиться, коли не високос, в той самий день тижневий, що й минуле Різдво, а до наступного свята Різдва рахують рівно 20 тижнів. «От Первой Госпожи до Госпожи второй» або «Госпожки» (Від Успіння до Різдва Б-ці) рахують три тижні, а від Госпожки до Покрови (1 жовтня) теж приблизно три тижні [1]). Деякі свята рахуються тижнями до і після Покрови, деякі тижнями після инших свят [2]). Приблизно в такий самий спосіб вираховуються дні инших нерухомих свят, тих, що «одного тижня пильнуюць».

Числення тижнями відограє також деяку ролю і при визначенні рухомих свят. Про довжину м'ясоїду більш-менш приблизно судять по м'ясоїдах минулого року. Коли напр., минулого року рахувалося м'ясоїду 6 тижнів (з масницами, як вважають у нас у народі), то в біжучому році м'ясоїду прийдеться 9 тижнів (без масниць 8), а в наступному — тільки 7 тижнів (за церковним рахунком 6) і дуже добре знають, що м'ясоїду в 4 тижні і менше ніколи не буває. Маючи за відправну точку Великдень, а за одиницю виміру тиждень, селяни вираховують і инші рухомі свята. Велику ролю в народніх обчисленнях відограють п'ятниці й четверги — третя п'ятниця по Великодні, п'ята — «градобойная или ледовитый день», «дзесятуха»(10 п'ятниця), «Параскева пятница», шостий четвер («Вшествіе» на небо), Семуха (сьомий четвер) — рос. Семик [3]). Перевіряючи ріжні народні викладки, вираховування Берман приходить до висновку, що вони приблизно правдиві.

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

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

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

Атщитай да Ражства
Три раза пу пять
Тада саху ладь,
Тады калесы заскрипять .... і т. д. (с. 92).

14-я нядѣля — удавиная саха пахать выизжаить (с. 93).—В Ерм.: Ать коляд три раза пяць, пастушки у полю липяць (9 квітня. Мінськ. губ., с. 216).

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

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

В полудневo-й західньо-слов'янському етнографічному матеріялі ми не знайшли характерних ознак числення тижнями, але проте безперечно таке числення там існує. В цьому переконують нас ріжні паралелі між східньо-слов'янськими й иншими повір'ями. Зокрема в Сербії є прорізне уявлення про седмиці: Ako je šlovek va ponedéji (parvi dan) vesel, bit će vesel i celu šetimânu (sedmicu)» [3]). З середами, четвергами і т. и. сполучені ріжні повір'я [4]).

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

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

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

В грецьких землях сьомиденний тиждень з'явився раніш у Юдеїв, що говорили грецькою мовою, але в Римі — під впливом астрономії Халдеїв, в романській Галії й римській Германії — за передхристиянської доби. Замісць римських божеств у Германців у місяцях виступають назви місцеві — германських богів. В кельтських племен у Британії — до часу римського панування (до 410 р. перед Різдвом), імена ірляндсько-гальські виявляють християнський вплив [5]).

Більфінґер в спеціяльній студії про числення часу північних народів виявив наявність тижневого числення в ісляндському й норвезькому кален-

---

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

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

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

дарі. Розуміється там були свої відміни в відпорних точках і методах обчислення, але так само як і в нас фігурувало поняття тижня й такі відпорні пункти як неділя, четвер, п'ятниця. Більфінґерові був відомий і слов'янський Семик. Докладно простудіювавши питання, він відмовився від думки вести походження такого числення скандинавських народів з дохристиянських часів, а в кінцевих підсумках зазначив, що загальне питання, чи германські племена вже перед запровадженням християнства не тільки знали сьомиденний тиждень, але чи користувалися ним і для числення, залишається невирішеним [1]).

О. Шрадер зауважив, що Слов'яни й через них Литовці ознайомилися з тижнями під впливом християнським: їхні назви днів тижня базуються на юдейському й християнському методі числення [2]).

Слов'янський матеріял ніби-то дає підстави до такого висновку. Християнські седмиці дуже прорізно дають про себе знати в тих фактах, які ми навели. Значіння неділь, серед, четвергів і т. п., про яке свідчать і ті факти, які ми навели й ті, які можна вичерпати з инших етнографічних описів, має явно християнське джерело, але ж на нашому ґрунті, як і всі свята, ці дні одержали особливе забарвлення від старовинної дохристиянської сезоновости. Різдво й Великдень, які понайбільше правлять за відправні пункти описаної в нас системи числення за тижнями, цілковито зраджують джерело її — християнський календар, бо місячно-великодній рік містить у собі ціле число тижнів (50, 51, 54, 55 [3]).

Не треба проте думати, що народне числення тижнями цілком припадає з церковним. — Н. В. Степанов у своїх працях виявив, що християнські седмиці були неодноманітними: одні починалися з понеділка, инші з неділі, одні мали 7 день, инші 6, — до того ж старовинні християнські седмиці дещо ріжнилися від сучасних [4]). — В одному з наведених у нас сербських прикладів понеділок зветься першим днем тижня.

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

Церковні богослужби склалися з поєднання порядку богослужб за сонячним календарем з одного боку і за рухомим місячним (lunar) календарем з другого [5]). Народнє числення тижнями, яко наслідок впливу церкви, є таким чином кінець кінцем теж місячно-сонячним у першій своїй основі.

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

---

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

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

тезу про дохристиянське ознайомлення Слов'ян із місяцями, то однакову імовірність має за собою аналогічне припущення про тижні. Коли б справдилися висловлені в нас гадки про єврейський вплив у календарі, то довелося б припустити, що сьомиденний тиждень у нас єврейського походженням. Проте загального поширення сьомиденний тиждень мати не міг: за свідчення Герборда поморські Слов'яни не могли втямити церковної науки числення й зрозуміти, чому в неділю не можна працювати [1]).

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

Впадає на очі, що не всі наведені в нас прийоми числення тижнями мають на меті визначити святочні дати: тижнями вираховують і сезони (теплі дні) і такі речі як народження тварин і домашніх птахів. Визначати деякі явища за допомогою тижнів зручніше, ніж місяцями. Отож можливо, що тижні, як і місяці (порівн. сказане вище), здавна стали правити за допомічний до сезонового засіб часового виміру. Проте все ж таки певних доказів, що за дохристиянських часів тижнями числили, ми не маємо [2]).

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

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

V.

Походження слов'янського календаря та його початкова функція.

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

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

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

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

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

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

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

Спостереження над сонцем, сонцестояннями й рівноденнями з метою

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

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

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

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

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

[1]) Инше припущення — тридцятиденним періодом вимірявся протяг від сезону до сезону. [2]) Hubert, H., op. cit, cc. 228—229.

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

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

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

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

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

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

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

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

Все ж таки, не зважаючи на оцю недостатність матеріялу, вже навіть зараз із значною долею ймовірности можна вважати, що, досліджуючи українську обрядовість, найперше треба звертати увагу на її сезонові риси.

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

КОСТЯНТИН ШТЕПА.

ПРО ХАРАКТЕР ПЕРЕСЛІДУВАННЯ ВІДЬОМ В СТАРІЙ УКРАІНІ.

Одною з цікавих сторінок культурної історії Західньої Европи є історія переслідування відьом в ріжних її країнах, — історія, що має величезну літературу наукового й популярного змісту всіма майже мовами[1]). Великий інтерес властивий цьому історичному явищу викликав і у нас на Україні зацікавлення аналогічними моментами нашої історії і нашого культурного життя, себ-то вірою в відьом та ставленням до них старої української громади, церкви, держави; зацікавлення це відбилося в чималій уже літературі, присвяченій цьому питанню, літературі переважно описово-збирацького змісту [2]).

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

Але при першій же спробі проаналізувати зібраний уже (далеко, правда, неповний) матеріял і порівняти його з західньо-европейським не можна буде не примітити досить великої ріжниці, що є між цими, подібними ніби-то, історичними фактами; ріжниця ця полягає не стільки в уявленнях про відьму, її властивості, діяльність, скільки в ставленні до неї громади, характері переслідування її в старій Україні: як відомо, процеси відьом на Україні ніколи не мали того поширення, що на Заході Европи, та й порядок їх переведення в нас був зовсім инший. Питання про це в нашій літературі вже ставилося[1]), але тільки мимохідь і повного розв'язання собі ще не знайшло; проте воно має безперечне значіння для зрозуміння нашої культурної історії.

Ріжниця в переслідуванні відьом на Заході та у нас полягає, головне, в змісті самого обвинувачення їх: коли на Заході головною підставою до цього було запідозрювання відьми в стосунках з нечистою силою, в відступі її від правдивої релігії, т. зв. апостації[2]), то у нас усі процеси про відьом, що відомі з доступних нам матеріялів[3]), побудовані на скаргах про будь-яку шкоду, що її заподіяла відьма тій чи иншій людині, її здоров'ю, або добробуту. І коли на Заході відьму притягали до відповідальности державні, а частіш того церковні інституції, у нас, як правило подібні процеси розпочиналися тільки за позвом приватних осіб, після подання од них скарги, при наявності скривдженої сторони; і особливо характерним є тут повна відсутність представників церковної єрархії, цілковита незацікавленість її

ровъ, Очеркъ домашней жизни и нравовъ великорусскаго народа въ XVI — XVII ст. — Собр. соч., т. VIII, сс. 146 — 175. М. Довнаръ-Запольскій, Чародѣйство въ Сѣверо-Западномъ Краѣ въ XVII — XVIII в. — „Изслѣд. и статьи", т. I, Кіевъ, 1909, сс. 214 — 231. Н. Забылинъ, Русскій народъ. Его обычаи, обряды, преданія, суевѣрія и поэзія. М. 1880, сс. 199 — 245. Труворовъ, Волхвы и ворожеи на Руси въ XVII в. — „Истор. Вѣстн.", 1889, № 6, с.с. 701 — 715.

[1]) Антонович, Милорадович, Ор. Левицький, Новомбергський, Смірнов, Сперанський та инші назв. вище, про що див. нижче.

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

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

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

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

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

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

З Лівобережної України матеріялів про переслідування відьом дійшло до нас ще менш, але й вони в типових своїх рисах у всьому нагадують процеси Правобережжя, приводять нас до тих самих висновків. Перш за все в актових книгах міських урядів, що є для нас головне джерело, тут процеси про відьом посідають дуже мало місця, лічаться прямо одиницями: в актових книгах м. Пирятина, виданих Стороженком, не зустрічається жодної справи про відьом; в актах м. Баришполя — тільки одна (акт № 65— 15.X. 1652); з актів Стародубських — ми знаємо також одну (акт № 54 — 1666); в актах Полтавських — шість (акти №№ 147, 153, 185, 190, у Левицького — §§ 54, 55), в Ніжинських — одну (самосуд в Олишівці). При чому серйозні наслідки для обвинувачених ці справи мали тільки в чотирьох випадках (Баришпіль, Олишівка, два — в Полтаві), в останніх справа кінчалася або виправданням, або невеликим штрафом. До цих справ можна додати ще один з найяскравіших фактів — спалення гетьманом Брюховецьким шости відьом у Гадячі р. 1667 [1]). Можливо, коли б ми мали в своєму розпорядженні ще декілька актових книг ріжних міст Лівобережжя, ми могли б набрати ще десяток-два подібних фактів, але можна бути певним, що це зовсім не перемінило б наших висновків щодо характеру переслідування відьом на Україні, всі бо факти, щодо цього, дуже подібні.

І на Лівобережжі, як і на Правобережжі, систематичного переслідування відьом ми не зустрічаємо [2]), тим більш не доводиться говорити про його

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

масовий характер, як на Заході. Також і тут процеси мають характер приватних позвів, а не державного розшуку; також і тут цілком відсутній момент релігійний, коли не вважати на загальні місця про чорта, на шкідливий вплив чи спокусу якого покладалися всі злочини, взагалі, а не тільки чарівництво; ніде не спостерігається участь духівництва, церкви. А там, де в ролі переслідувача відьми виступає носитель верховної влади, він сам є особою зацікавленою, бо переслідує відьму, як скривджений у власній особі[1]). Там де процеси кінчаються особливо суворо (Баришпіль, Олишівка) ми маємо скоріше самосуди, а не правильно організовані суди[2]). Проте з невеликої кількости відьомських процесів на Лівобережжі також не можна робити висновку про мале розповсюдження там самої віри у відьом, — всі бо факти цьому суперечать.

Причини м'ягкости судових процесів про відьом не можна шукати в м'ягкості українського законодавства. Навпаки закони, по яким судився український народ того часу, були надзвичайно суворі щодо відьом та чарівників, ні трохи не менше, ніж на Заході. В «Правах, по которым судится Малороссійский народ», в розд. II — арт. V. — п. I, ми читаєм: «Кто бы, так мужеска, как и женска пола, чародѣйством и волшебством упражнялся и заповѣданню подъучился, которими би злых духов призывалъ или дѣйствительно с діаволомъ обязательства имѣлъ, и кому своимъ чародѣйствомъ вред учинилъ, таковыхъ по обстоятельному исслѣдованію дѣла и по доказательствѣ, смертью казнить — живѣ зжечь, понеже онъ через то прямымъ богоотступникомъ себя быть являетъ. (Права Хелмского кн. 5, розд. 62 Зерц. Сакс. — під словом каранья № 6)...» себ-то в законодавчих збірниках, якими керувався український суд в своїй діяльності, ми знаходимо типові риси західньої практики — поняття апостації, боговідступництва і суворости кари за це[3]). Як видно, юридична теорія не встигла ще дійти до широкого вжитку.

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

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

довести противне (Новомбергський, Кравцов[1]). Правда, відповідних матеріялів з Московської Руси дійшло до нас далеко більше, але й вони в головному мають в собі всі ті ж риси, що й українські: і там ми не маємо систематичного організованого переслідування відьом, спеціяльного їх розшуку; всі процеси проти відьом розпочинаються, як і на Україні, тільки за позвом окремих осіб про цілком конкректну шкоду, що вони перетерпіли від них — ріжного роду хвороби переважно, а там, де державна влада бере на себе ініціятиву в переслідуванні відьми чи чарівника, там в ролі покривдженого ми маємо, звичайно, або самого носителя влади, або члена його сім'ї. Релігійний момент в обвинуваченні відьми також не відограє тут істотної ролі, у всякому разі, не він є центральним пунктом обвинувачення, і відповідно до цього церква і на Московщині, як і на Україні, ніде не виступає в ролі активного учасника або ініціятора процесу проти відьми. Нарешті, і кількість самих цих процесів ніколи не досягає, приблизно навіть, тої величини, що на Заході; взагалі вони виступають перед нами скільки-небудь примітно тільки в XVII і першій чверті XVIII ст.[2]).

Що ж до законодавства Московської держави, то воно в цьому відношенні навіть м'якше тих законів, що ними керувалися українські суди: в Уложенії 1650 р., наприклад, нема жодної статті, яка б відносилася до чарівництва; постанови Стоглава говорять про це дуже невиразно, загрожуючи чарівникам царською неласкою та відповідальністю перед духовним судом; більш означені твердження ми зустрічаємо в пам'ятниках церковного законодавства, але в них ми маємо тільки такі кари за чарівництво, як епітимія та покута, про карне переслідування чарівників церквою тут нема й натяку[3]).

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

---

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

в поодиноких випадках; найчастіше ж обвинувачення відьми кінчається нічим, або повертається проти самого обвинувача, якого притягають до відповідальности за образу й наклеп. Відзначається ж польська практика від нашої тільки в тому, що переслідування відьми там було переважно справою духовних судів, головним чином епіскопських[1]), і менше судів цивільних, як у нас та в Росії.

В чому ж полягає причина особливого характеру переслідування відьом на Україні, в порівнянні з Західньою Европою? На думку проф. Антоновича[2]), до якого цілком приєднується й Ор. Левицький[3]), причина м'ягкости наших судових вироків про відьом полягала

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

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

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

Навпаки, В. Милорадович[5]) знову в основному погоджується з Антоновичем, додаючи декілька своїх цікавих міркувань:

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

[1]) Karol Koranyi, Czary i gusta przed sądami kościelnemi w Polsce w XV i w pierwszej polowie XVI wieku. „Lud“, т. XXVI, 1927, с.с. 1—26. Матеріяли автор бере з Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta ed. B. Ulanowski, т. II з Monumenta medii aevi res gestas Poloniae illustranti. [2]) Op. cit. [3]) Op. cit. [4]) „К. С.“, т. VII, сс. 374—401. [5]) Украинская вѣдьма. „К. С.“, т. LXXII, сс. 217—233.

защиты, безаппеляціоннымъ приговоромъ, усиленной смертной казнью, конфискаціей имущества... Причины сравнительно снисходительнаго отношенія малорусскаго народа къ вѣдьмамъ заключаются, между прочимъ, въ представленіи о врожденности способностей вѣдьмы, исключающимъ злую волю; въ слабомъ развитіи въ народномъ воображеніи представленій о договорѣ съ дьяволомъ; въ отсутствіи въ украинскомъ прошедшемъ всякихъ ересей, — слѣдовательно и ереси колдовства, и отсюда въ полномъ невмѣшательствѣ духовенства въ вопросы о вѣдьмахъ".

Щодо Московської Руси, то всі майже дослідники задовольняються тільки добором фактів переслідування відьом та чарівників, посилаються на відповідні пам'ятники законодавства, але ніхто не спитується дати відповіди на поставлене нами питання; проте всі, крім Новомбергського, погоджуються на тому, що переслідування відьом на Русі не мало того розповсюдження й значіння, що на Заході. Новомбергський же, як ми бачили, спитується довести, що в XVII ст. принаймні переслідування чарівників на Русі мало той майже характер, що й на Заході [1]). До цього ми ще повернемося далі.

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

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

[1]) Див. op. cit.

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

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

Нарешті, й сама держава, що засвоїла б всю повноту політичних та юридичних прав, на Україні не встигла ще завершити свого розвитку, не встигла охопити життя в цілому; відсіля приватно-правовий характер наших законів і нашої судової практики, коли держава не бере ще на себе охорони загальних інтересів владущої класи, а надає кожному право стояти самому за себе, допомагаючи сама тільки в разі звертання до неї[1]). В судовій практиці зокрема ми не маємо державного або громадського обвинувача, не виступає держава, або громада і в ролі громадського позовника, бо саме поняття державного або громадського інтересу ще не виявилося цілком; скрізь ми зустрічаємо, в ролі позовників, ще приватних осіб, покривджених, яким і надається право шукати перед судом захисту своїх інтересів. Тому й процеси проти відьом та чарівників не з'являються винятком з загального правила, і носять в собі яскраво виражений характер приватних громадянських позвів; держава й тут, як завжди, надає кожному покривдженому право шукати перед судом захисту й компенсації за певну конкретну шкоду, яку він поніс від відьми; там, де нема покривдженого, нема позовника, нема, виходить, і приводу до початку судової справи. Тільки коли сама

[1]) Слабченко, op. cit., с. 60.

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

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

Треба зазначити, що самий термін «демонологія» потрібує пояснення, бо вживається він в ріжних значіннях. Дехто з дослідників цілком заперечує доцільність вживання цього терміну, пропонуючи замінити його иншими — мітологія тощо [2]). Але демонологія відповідає цілком окремому ступневі в розвитку релігійної свідомости і означає собою своєрідну систему релігійних уявлень. Плутанина при вживанні цього поняття виходить тільки з того, що сама демонологія має ріжні форми, являється нам в ріжних історичних етапах.

Типовий нарис історичного розвитку демонологічних уявлень для релігій античної Греції та Риму ми пробували дати в своїй дисертації «Нариси з історії античної й християнської демонології» [3]), але в загальних рисах такий самий процес можна спостерігати у всіх народів певного культурного рівня: спершу — демонологія примітивна [4]); далі — демо-

---

[1]) Новомбергскій, op. cit., c. V. [2]) Д. Зеленинъ. Очерки русской мифологіи. Петроград. 1916, с. 015, дод. 2. [3]) „Записки Ніжинського ІНО", т. VI — 1926, VII—1927. К. Штепа, Нариси з історії античної й християнської демонології, чч. I—II, розд. I—VIII

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

нологія догматична з пантеїстичним офарбленням в одних випадках, з дуалістичним в инших[1]); — врешті демонологія, яку ми назвали б вульгарною і яка зараз нас особливо цікавить, в звязку з поставленою проблемою. Це мішанина образів примітивної демонології з поняттями і уявленнями догматичної[2]); мішанина, що утворюється в середніх колах суспільства, більше всього серед мандрівного купецтва та ремісництва, в колі дрібної буржуазії: цьому сприяє з одного боку мандрівний спосіб життя цієї групи, те що вона стикається з ріжнобарвними уявленнями й традиціями; з другого її напівсвіченість, що вона поверхово схоплює культурні досягнення вищих груп, не встигаючи позбавитися від всіх забобонів одержаної в спадок традиції. І надалі примітивна демонологія в її більш-менш чистому вигляді лишається переважно здобутком нижчих верств, головним чином сільського населення, догматична — розвивається в нечисленних колах професійних теологів і близької до них своїм культурним рівнем аристократичної й велико-буржуазної верхівки суспільства, вульгарна — культивується переважно серед міщанства, дрібної буржуазії.

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

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

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

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

Антисоціяльний і патологічний характер «чорнокнижжя» знаходить собі вираз і в ставленні до нього громади, в його завжди нелегальному становищі: і офіційне законодавство і звичайове право однаково до нього стоять в ворожих відносинах; і державний уряд, і церковна єрархія, де вона має силу, і народні маси однаково його переслідують [1]). Тут, може, виявляється й споконвічне супротивництво поміж релігією та магією, що спостерігається з найпримітивніших ступенів культурного розвитку: це супротивництво з'являється безперечним фактом, якого не можна ігнорувати, незалежно від того, як розв'язувати питання про взаємини поміж релігією та магією взагалі, себ-то про походження першої від другої, обопільний вплив, паралелізм тощо [2]). До-речи треба зазначити, що й магія, також як і демонологія, з'являється перед нами в двох, досить ріжних, виглядах — в вигляді магії примітивної і в вигляді магії пізнішої, обґрунтованої вже на певній теорії, звязаної більш-менш органічно з теорією демонологічною; магії, яку ми також назвали б вульгарною, протиставлючи її так магії примітивній, як і магії культовій, що є неодмінною належністю всякого культу і може мати в собі елемент і примітивної й вульгарної.

Про широке розповсюдження вульгарної демонології й магії в Античному Світі в епоху зародження християнства свідчать численні пам'ятники магічної літератури — магічні папіруси — також як і ріжні матеріяльні рештки магічної практики — заклятні таблички, амулети тощо [3]). Укупі зі всіми иншими здобутками античної культури і цей мішанець її перейшов, як спадщина, до західньо-европейських народів. Але до часу ця темна сторона її не давала про себе знати, не знаходила собі широкого розповсюдження, тим більш, що ті громадські утворення, що давали б найсприятливіший ґрунт для цього — були тільки в зародку: народні низи залишалися взагалі по-за впливом античної культури, верхи — засвоювали найвидатніші елементи її — філософію та церковне християнство. З розвитком міського життя і появлен-

---

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

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

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

З цього погляду і треба розглядати історію відьомських процесів на Заході: і католицька, і протестантська потім церкви в першу чергу боролися тут за своє власне існування, бо в чарівниках та відьмах вбачали, головним чином, єретиків, непослушних синів церкви, бунтарів проти церковного авторитету; переслідуючи відьом та чарівників, церковна єрархія зводила рахунки зі своїми супротивниками, з революціонерами духу, користуючись несвідомістю маси, яка не могла відрізнити чарівника від єретика; переслідуючи відьом цілими масами, церква вживала методів масового терору, що повинен був відбити охоту від будь-якого вільнодумства, будь-якої неслухняности супроти церковної влади. Але тут є й друга сторона справи: організоване переслідування відьом на Заході починається тоді, коли церква не має вже того впливу на маси, на все життя держави й громади, що раніш [1]); переслідування переводиться при підтримці держави й народніх мас, без чого воно було б немислимим [2]); найбільшої сили досягає воно в Епоху Відродження, епоху найінтенсивнішого всякання в европейську культуру елементів античної й східньої й вкупі з тим епоху зародження і розквіту торговельної буржуазії. Переслідування відьом на Заході було, до деякої міри, і опором тим нездоровим елементам стародавніх цивілізацій, що загрожували задушити здорові їх паростки і повернути весь дальший хід европейського культурного розвитку на погибельний для неї шлях [3]). Трудно думати, щоб патологічні моменти культури, які знаходили для себе вираз в середнєвічному й наступному чорнокнижжі, могли надовго опанувати европейське суспільство; але й за короткий час вони могли б наробити не мало шкоди [4]). Боротьба з ними була, безумовно, необхідною і, з погляду доціль-

[1]) Була папи Іннокентія VIII-го вид. 5/XII 1484 — вважається за початок організованого масового переслідування відьом; кульмінація відьомських процесів на Заході припадає на XVII ст. Див. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, c. 324. Soldan-Heppe, Roskoff etc. [2]) C. Meyer, c. 317. Н. Сперанскій, Вѣдьмы и вѣдовство, et olim. [3]) C. Meyer, Soldan-Heppe, Roskoff etc. [4]) Пригадаємо хоча би відомого графа Рауля.

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

Повертаючися до України, знаходимо там инший характер переслідування відьом та чарівників, ніж на Заході, і це пояснюється, крім причин, згаданих вище, ще й тим, що самі чарівники та відьми у нас в більшості своїй були також не тими, що на Заході. Аналізуючи уявлення, звязані з вірою у відьом та чарівників на Україні, ми не бачимо там ніяких слідів тієї хвилі антично-східнього чорнокнижжя, що прокотилося по Західній Европі, і було там головним приводом для переслідування відьом. Демонології, в розумінні закінченої теорії, на Україні не утворилося, також, як не докотились до неї й елементи вульгарної демонології античних народів. Демонологія примітивна зберігалася в своїх пережитках на Україні, як і серед инших народів, але з вірою у відьом не була звязаною, принаймні ми не бачимо ніде її яскравих слідів. Де-не-де помічається вплив демонології догматичної, себ-то догматичних уявлень офіційної церкви — в уявленнях про Сатану та його участь в чарівницьких актах. Дуалістичний мотив взагалі виявляється тут дуже слабо, хоча і не зовсім відсутній: можливо, тут відбилися останні хвилі великої дуалістичної течії, що пройшла по Европі; почувається він, між иншим, в уявленні про те, що відьмі обов'язково треба вчити якийсь блюзнірський акт, аби набути потрібної їй магічної сили й знання; але цей мотив далеко не є домінуючим в уявленні про відьму [1]).

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

В основі всіх заходів примітивної магії лежать найзвичайнісінькі учинки, що при яких умовах дали або могли дати позитивні, дійсні чи уявні наслідки [2]); позитивний наслідок якого-небудь учинку, бодай цілком випадковий, давав примітивній людині привід думати, що при всякому поновленні першого вона буде мати другий, внутрішній бо звязок двох подій для неї базується на принципі незрозумілого для нас, але визначаючого всю свідомість примітивних закона т. зв. партиципації [3]), — вони звязують в своїй свідомості такі речі й факти, між якими, на наш погляд, нема нічого спільного. З часом певний учинок цілком втрачує свою, хоча би відносну, розумність і доцільність, але, в силу традиції, він продовжує вживатися в окремих випадках, і навіть в самій іраціональності його починають бачити особливу силу, вона надає йому характер таємности невидимости.

---

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

Всі ж операції примітивної магії можно поділити на два головних види: т. зв. Analogiezauber або симпатична магія, себ-то чарівництво через акти аналогічні або подібні до тих, що їх бажають викликати; найкращим і найпопулярнішим зразком тут є кроплення водою, як захід до викликання дощу, де симпатичний характер магії виявляється найяскравіше; взагалі ж прикладів симпатичної магії по аналогії можно було б налічити тисячами. Другий вид магії є чарування над окремими частинами з організму, одягу, їжи тієї людини або тварини, що з'являється об'єктом чарування; це магія заступлення, бо магічний ефект досягається тут не безпосереднім впливом на бажаний об'єкт, а через вплив на його замісника, чим би не був цей замісник; відомим прикладом цього виду магії є вживання з магічною метою ляльок, образів людини та тварини, що є об'єктом чарування [1]).

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

Вульгарна магія належить чомусь виключно до магії чорної, і в цьому полягає одна з характерних її ознак; не менш істотною рисою її є звязок її з демонологією, — теорія вульгарної магії покладає головну вагу не на магічні акти самі по собі, як в магії примітивній, а на участь демонів, їх послуги та допомогу; магічний акт, в цім разі, є тільки заходом щоб викликати демонів на послуги, примусити або ублагати їх. Тому й магічні акти втрачують тут свій первісний характер аналогії або символіки, набувають де-далі фантастичнішого, химернішого вигляду, а складність їх робить їх недоступними для широких мас, вимагає спеціяльного підготування, через що магія стає вже фахом, доступним тільки окремим спеціялістам, які виділяються з загальної маси, замикаються в особливу касту. А коли сама демонологія набуває дуалістичного офарблення, себ-то демони уявляються, як представники й служителі злого начала, магія обертається вже в демонолатрію, а магічні акти набувають надзвичайно дикого й жорстокого характеру [2]), чого ми, як правило, не маємо в магії примітивній. З цього моменту магія починає бути явищем явно нелегальним, предметом загального жаху й об'єктом переслідування.

На Україні ми маємо надзвичайно слабі відбитки вульгарної магії, що була так популярною на Заході. Оповідання про льоти відьом на шабаш [3]), про стосунки їх з нечистою силою [4]), про деякі блюзнірські акти, необхідні

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

для того, щоб стати відьмою[1]), оце й усе, що виказує й у нас вплив античнo-східнього чорнокнижжя. У всьому ж иншому ми маємо тільки пережитки примітивної магії. Відьма має силу над явищами природи[2]), може викликати дощ і сховати хмару, може навіть украсти місяць; в її ж силі здоров'я і добробут людини[3]): за своїм бажанням вона може наслати першу ліпшу хворобу, призвести людину до смерти, розлучити чоловіка з жінкою, позбавити мужчину мужеської сили; їй підвладні тварини — вона користується молоком чужих корів, портить коней і т. ин.[4]); сама вона може перевертатися в перший ліпший предмет — собаку, клубок, голку і т. ин.[5]). Але все це відьма робить за допомогою таких заходів, що самі по собі не мають нічого злочинного: треба їй видоїти корову, вона втикає колочок у присішок, і з дірки тече молоко, як з дійниці[6]); хоче вона перевернутися на вовка чи на собаку, для цього досить їй лише перевернутися навкруги себе[7]); щоб позбавити сусіда врожаю, вона робить закрутку з колосків на його ниві[8]); зав'яже мотузком сорочку на молодому, і той не зможе вже виконати своїх подружніх функцій[9]). Все це типові приклади примітивної симпатичної магії; ні про допомогу нечистої сили, ні про жахливі учинки для її улещування, тут немає й спогаду. Демонологічний момент виявляється більше в посмертній діяльності відьом[10]), але й тут ми маємо скоріше уявлення примітивної, чим чорнокнижної демонології. Примітивний характер відьомської магії визначує й ті обереги, що вживаються проти відьми: кінська голова, собака-ярчук, удар на відліг, цього досить, щоб захистити себе від відьомських чар[11]); иноді, правда, виступає тут і такий момент, як церковний дзвін, молитва, хрест тощо, але це натуральний вплив християнства.

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

---

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

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

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

КАТЕРИНА ГРУШЕВСЬКА.

ДВА ЦЕНТРИ ЕТНОЛОГІЧНОЇ НАУКИ.

(З подорожніх вражінь).

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

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

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

соціолога Дюркгема, фундатора соціологічної наукової методи, що й надала сьому гуртові назву французької соціологічної школи. Не була се школа в тісному розумінню слова, бо гурт не творив ніякої педагогічної колегії, а скорше—робоча громада, що обробляла ріжні ділянки суспільного життя народів в його окремих проблемах і складала поволі цілу систему знання, об'єднану методою і певною робочою дисципліною. Ся організованість, позбавлена яких-небудь офіційних педагогічно-урядничих рамок, сполучена з великою силою переконання та з імпозантними і позитивними здобутками, притягала все нові сили, співробітників і учнів, розгортуючи приватний учений гурток в поважний науковий напрямок [1]). Наявним виразником праці гурту став з 1896—7 р. почавши часопис щорічник L'Année Sociologique, що поруч серії дуже цінних розвідок (Memoires originaux) давав суцільний критичний огляд всеї біжучої літератури на народознавчі і зокрема громадознавчі теми. Так він з'явився немов критичною соціологічною енциклопедією, незвичайно імпозантною своєю ідейною єдністю й багатством фактичного знання та наукової мисли.

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

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

[1]) Див. Акад. М. Грушевський, Відродження французької соціологічної школи, „Первісне Громадянство", 1926, вип. I—II, с. 112.

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

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

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

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

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

[1]) L'Année Sociologique, publiée sous la direction de Emil Durkheim. Première année 896—1897, Paris 1898. Незмінний передрук 1927 року, с. I—VI.

дами, що його ще не знають — та на користь Австрійської держави». Але з хвилею приходу до місійного дому В. Шмідта, в 1895 р. до сих чисто релігійних, чи релігійно-політичних завдань прилучилася ще й певна наукова мета. Від сього моменту патрон «дому», св. Гавриїл, що мав боротися зі змієм невірства, мусів звернути свою грізну зброю і проти гидри еволюціонізму: місійна школа мала стати огнищем протиеволюційного народознавства. З року на рік з кола учнів виступають все нові етнологічні робітники і озброєні солідним знанням виходять на евангелізацію й дослідження все нових примітивних суспільств. Спочатку працюють в складнім східньо-азійськім світі, далі серед півкультурних західньо-африканських суспільств, а потім у все трудніше доступних, примітивніших громадах Нової Ґвінеї, Огненної землі, Малаки, міняючи поле діяльности згідно з наказом товариства. З сих експедицій повертають додому з новими великими запасами практичного знання, як будучі вчителі нових генерацій місіонерів-дослідників — та енергійних полемістів на ґрунті теоретичних питань етнології. Збільшуючи і зміцняючи свій науковий осередок, ся зростаюча громада й творить нарешті перший кадр співробітників нового часопису, що засновує В. Шмідт 1906 р. п. з. «Anthropos — ephemeris internationalis ethnologica et linguistica, як каже підзаголовок [1]). Він має своєю метою «висунути на перший план індивідуалізм одиниці, та нищити поняття стадного духа чи людини en bloc», «розповсюджувати теорію культурних кругів і розроблювати проблеми карликуватих народів», і своїми висновками «нівечити Геккелянізм» — себ-то боротися проти еволюції і колективізму в науці про суспільства [2]). Як бачимо, програма більше негативна, полемічна ніж позитивно робоча, хоч в дійсності тут потім було зроблено чимало й позитивного діла. Лінгвістичний авторитет Шмідта і безсумнівне фактичне знання, що зібралося в мурах Ст. Ґабрієля завдяки місіонерській роботі, притягли чимало й цілком об'єктивних співробітників до тутешнього часопису, що своєю працею й іменами надавали йому все більшої авторитетности і висовували на позицію поважного етнографічного часопису, без якого все трудніше стає обходитись усім що займаються низько культурними суспільствами. Але разом з сею позитивною науковою діяльністю „Антропос», вірний своїй програмі, заховав певну полемічну воєвничість, найвиразніше скермовану проти «французької соціологічної школи».

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

---

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

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

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

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

Поруч з сею колективною роботою Ст. Ґабрієль розвинув і велику видавничу діяльність. Вийшов перший том монументальної історії релігії В. Шмідта, де об'єднано і оброблено великий етнологічний матеріял на оправдання твердження про первісність монотеїзму[1]). Поруч з часописом «Антропос» починає виходити серія монографій — Ethnologische Bibliothek, internationale Sammlung ethnologischer Monographien. Про найважніший же здобуток вже згадано. Се безумовно той перший том Völker u. Kulturen, що дав закінчений вираз етнологічних теорій «культурно-історичної школи», як вона себе називає, і разом з тим забезпечив її теоріям найбільше поширення в краях німецької мови, бо видання мало популярний, загально приступний характер.

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

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

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

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

---

[1]) W. Schmidt, Der Ursprung der Gottesidee.

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

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

Вільно-матріярхальний круг в Індії і Океанії — характеризований «великими домами». — Сі два патріярхальні круги в сполученню, як нове ціле, захопили деякі африканські землі. Вільно матріярхальний круг репрезентований також на північнім сході Південної Америки.

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

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

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

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

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

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

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

пізню єгипетську і високі американські культури[1]). Сей конгломерат народів дуже нагадує варварський ступінь старих еволюційних серій, і робить враження, що гонючись за вичерпливістю своєї системи кругів історично-культурна школа, таки впадає знов в «еволюційну єресь».

Не вважаючи на сю хисткість здобутків, суб'єктивна оцінка Völker und Kulturen з боку самої культурно-історичної школи була і лишилась дуже висока. Так колишній Шмідтів співробітник Ф. Гестерман говорить про сю книгу як про революцію в етнології, що вимагає рішучого вибору між двома світоглядами, знищуючи «старий» еволюційний і виставляючи «новий», «історичний». Сі наслідки книги він виголошує в патетичнім тоні. Історія захитана в самих своїх коріннях; Геккельянство дивуючись бачить первісного чоловіка відсуненого безконечно далеко від звірячого царства; соціологія оточується етичним ореолом, що ставить наших міністрів освіти перед необхідністю наукових подорожей, які можуть відбитися на реформах нашого навчання, защіплюючи чисті етичні норми примітивного виховання нашому сучасному світові[2]).

Все се здається йому необхідним висновком — коли тільки наука поставиться відповідно серіозно до сих відкрить. Але мовляв існує і друга альтернатива і вона, як каже Гестерман, більш імовірна, а саме—що наука пройде мовчки повз сі відкриття. І в дійсності Völker und Kulturen таки не викликали великої дискусії, хоч їх фактичний матеріял знайшов своє місце в науковій коморі і використовується жваво як популярними працями так і поважними науковими дослідами. Аденти культурно-історичної школи вважають се виявом її авторитету. До вже згаданих її успіхів слід додати також сподіване покликання на першу катедру етнології у віденськім університеті Шмідтового заступника в Ст. Ґабрієль, В. Копперса: се проложить культурно-історичній методі дорогу до широкого кола студіюючої молоди і в австрійськім університетськім світі. Визначним успіхом школа вважає також збірники на честь шістьдесятиліття В. Шмідта, що було одночасно великим святом його школи. До сього свята приєдналася імпозантна група великих наукових імен, що не будучи всі «антиеволюціоністами» зложили тут свою пошану до провідника культурно-історичної школи[3]).

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

[1]) Les cercles culturels, Paris, Geuthner, 1926. Переклад Кс. Сосенка, Етнольогійні культурні округи, Львів, 1928. [2]) F. Hestermann, Umsturzbewegung in der moder, nen Völkerkunde, Gesellschaftslehre und Religionsvergleichung, Folia Ethno-Glossica-Hamburg 1925, Oktober c. 10. [3]) Festschrift für P. W. Schmidt, Mödling 1928. Збірник складено з 76-и статей між иншим Ґребнера, Горнбостля, Крікеберґа, Льові, Менґіна, Пройсса, Ріве, Шпанна і инших заслужених дослідників.

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

Дійсно, се аргумент важливий і його вагу відчувають певне і ті проти кого його звернено. Певна річ, що цінно було б запобігти сьому закидові, хоч на сю тему й не говорилося багато в кругах французької соціологічної школи. Як сказано, з війни ся школа вийшла ослаблена, розбита і здавалося — ледви чи могла що зробити в сім напрямку. Але в дійсності вийшло краще ніж можна було сподіватися — панахиди по ній були зовсім передчасні, не тільки з огляду на її власну життєву енергію, але й на її так би сказати—міжнародню позицію. По більше ніж десяти літах перерви L'Année Sociologique обставини наукового життя проголосили необхідність сього органу: журнал вертається до буття з незменшеним авторитетом, в старому хоч і зменшеному складі співробітників, більш того, він відроджується при участі ріжних чужоземних організацій, що визнали життєву потребу існування сього щорічника-критика. Новий випуск L'Année Sociologique витають як найвизначнішу подію в соціологічнім науковім життю по війні дослідники й видання далекі від Дюркгемізму. Висловлюють своє задоволення, що сей часопис заповнить знов ту болючу прогалину, яка існувала в соціології за браком ясного об'єктивного погляду L'Année на біжучу літературу. Звісний англійський етнолог Р. Р. Маретт «рискуючи здатися непатріотичним» витає воскресіння заслуженого органа Дюркгема, вказуючи на цінний вплив його на англійську науку, і на все те важливе, що може вона ще здобути від Дюркгемістів [1]). Великий попит на часопис виявляється і в тім що видавництво спромоглось передрукувати всі старі томи сього журналу від початків його існування—явище що рідко трапляється в житті періодиків!

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

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

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

Правда, можна думати, що перевага в роботі Інституту таких теоретичних соціологів, позбавлених полевого досвіду як Леві-Брюль і Мосс, могла б некорисно відбитися на сій установі, даючи їй доктринерський, далекий від живих потреб ухил — шкідливий для завдань школи, що повинна готовити людей до роботи на ґрунті, полевих дослідників і колоніяльних урядовців. Але се побоювання виявилось зайвим, і навпаки — в теперішнім своїм сформованім вигляді Інститут власне робить враження великої близькости до життя, що виявляється в тонкій диференціяції його програми і в великій кількості спеціялістів дослідників, що її розробляють. Секретар Інституту і викладач антропології, наш шановний співробітник П. Ріве, директор етнографічного музею в Парижі і редактор цінного Journal de la Société des Americanistes один з прекрасних знавців примітивного світу, що розробив багато складних питань культур примітивної Південної Америки і Океанії та передісторичного Старого Світу. В сих своїх дослідах він витворив своєрідну методу, що являєтся щасливим сполученням еволюційного напрямку з історичною методою[1]) і вже сама його присутність в Інституті гарантує сю школу від закидів «соціологічної вузькости». Инші спеціялісти знавці примітивного світу забезпечують Інститутові потрібну об'єктивність, як африканістка (спеціялістка мов Банту) L. Homburger, знавець мадагаскарської культури Жульєн (Julien), дослідник негрського фолькльору Лябуре (Labouret), згаданий вже сінолог Ґране[2]) і ин.

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

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

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

---

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

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

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

Щоб уможливити перегрупування, Мосс пропонує замість прийнятого в органі старого поділу на дрібні рубрики мало продумані в своїх межах і подиктовані поняттям і инших наук[1]), поділ на дві великі категорії продиктований самою природою соціяльних явищ. Бо, як завважує він, в кождій суспільності є тільки дві речі — гурт з якого вона складається (звичайно привязаний до певної території), і уявлення та вчинки сього гурту. Перше являється зовнішною формою суспільности, і наука про сі риси належить до науки про форму суспільства—до соціяльної морфології, друге ж творить соціяльну фізіологію, що розподається на фізіологію вчинків і фізіологію уявлень. Сей поділ на думку Мосса, як контрольний і паралельний до старої Дюркгемової класифікації, дасть відповідне місце тим елементам соціяльної дійсности, що були занедбані в старих рамках; поможе утворити з соціології компактну і міцну систему. Дасть їй рівновагу, що характеризує ту частину природи якою соціологія займається — те до чого стремів Дюркгемів гурт від початку.

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

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

демографії, вона дає нам ту міцну, широку базу, на якій колись збудується вичерплива соціологія. Але разом з тим морфологія мусить аналізувати окремі частини суспільної структури у їх відносинах до ґрунту і в їх рухах, а сі рухи можуть бути досліджені тільки в звязку з традиціями, уявленнями, ідеями, що впливають на групування людности в окремім місці і навіть на її демографічні риси. Так зростання населення, число народжень і т. ин. стоїть в деякій залежності від структури родини тощо.

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

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

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

живому контактові з новітньою психологією, що підкреслюється ще більше активною працею Мосса в Психологічному Товаристві. Праці новіших французьких психологів підкреслюють те величезне значіння, що мала Дюркгемова метода для нової психології. Ся наука дійсно одна з тих що здобули ту користь від соціологічної інформації, яку передбачав Дюркгем в своїй передмові до l'Année Sociologique. Ідучи за приводом Дюркгемістів психологія стає наукою не тільки про ізольованого індивіда, але й про людину в цілому, як формулував побажання соціологів до сеї науки Мосс, в своїй промові в паризьким психологічнім товаристві. Правда за сим побажанням виринає і питання про розмежування компетенцій сих двох наук, що висловлюється деякими психологами, але воно не йде на шкоду соціології. Книга Д. Ессертіє, присвячена сьому розмежуванню, при не соціологічному становищі автора являється дуже гарним свідоцтвом про плодовитість праць французької соціологічної школи і їх значіння у справі всебічного вивчення людської громади [1]).

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

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

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

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

[1]) D. Essertier, Psychologie et Sociologie. Publicalion du centre de documentation Sociale, Paris 1927.

книгарнею, заслуговує особливої уваги: зложений з самих здобутків ріжних місій Св. Гавриїла він кожною своєю кімнатою символізує нове його завойовання, нову провінцію позацивілізованого світу, здобуту для католицтва і культурно-історичної школи. Деякі з сих здобутків цілком незвичайні і не мають собі рівних в ніяких инших етнологічних музеях. Особливо варті уваги збірки від «найпримітивніших», що являються немов спеціяльністю Шмідтової школи. Такі збірки Коперса і Ґусінде з Огненної Землі — знаряддя виробництва й культу, де визначаються причандали до церемоній посвячення молоди, яку сі дослідники відбули разом з молодими Огненноземельцями. Їх толковання сих здобутків незадовольняючі і викликають багато заперечень, але вартість здобутого матеріялу для американської етнології і для питання австралійсько-американських зносин — се безсумнівна заслуга, якою може пишатися Ст. Ґабрієль. Поруч з сею збіркою не менш цінна і значуча збірка Шебести, від Семанґів з Малаки, останній здобуток «Дому», який в сій хвилі думає вже про нові завойовання, нові експедиції, що поставлять на розвязання нові етнологічні питання.

Коли в сих стінах, поміж тими доказами нагромадженого тут капіталу народознавчого досвіду і тонкого знання примітивного побуту заходить мова про «французьку соціологічну школу» і її корінну хибу — відірваність від ґрунту — сей закид набирає дійсно глибокого значіння. В сій фортеці збирацтва, де положені такі зусилля і стільки праці на планову систематичну роботу в полі, мають право судити за брак полевого досліду! Але на диво— вся ся робота вийшла тут з цілком теоретичних підвалин. Сам В. Шмідт був завжди тільки теоретиком, систематизатором. Сей великий організатор місіонерства і ініціятор досліду «найпримітивніших», розкиданих по ріжних недоступних закутках землі, «ніколи не був за морем», як каже про нього В. Копперс[1]). А все ж таки дух його методи лежить на всій сій зробленій і біжучій роботі, і те що збирають сі практики етнології, які виходять з місійного Дому, заповняє тільки наперед намічені теорією ділянки єдиної «Історії Культури Людства», що має замінити собою еволюційну етнологію.

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

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

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

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

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

ДО ПИТАНЬ СИСТЕМАТИКИ І ТЕРМІНОЛОГІЇ В НАРОДОЗНАВСТВІ.

Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологі , народознавство, етнологія, етнографія і фолькльор.

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

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

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

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

Праця поділяється на дві головних частині — у першій (Народознавство як наука, 3—105) розвязуються принципові питання про обсяг науки, її методи та стосунки до инших метод, у другій (Перегляд завдань польського народознавства, 109—171) обговорюються спеціяльні питання, що входять у обсяг власне польського народознавства.

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

[1]) „Первісне Громадянство", 1928, вип. I, сс. 3—20.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Зокрема для слов'янських земель уживання терміну народознавство, народоведение з особливим значінням є дуже незручне. Пригадаємо найперше, що німецький термін Völkerkunde, як це правдиво зауважив Л. Штернберг, є ніщо инше як знімеччений термін для означення етнографії [1]). Точніше висловився автор статті про ludoznawstwo у «Wielk. Enc. Powsz. Illustr.» т. XIX, 1897, с. 667). Він зауважив, що Völkerkunde є німецький термін (для етнографії й етнології. Що-правда Р. Кайндль терміном Völkerkunde переклав старий термін антропологія, яку він розумів, як науку про спорідненість та взаємини народів, расові ознаки, розпросторення племен тощо [2]).

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

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

Поляки так само полонізували чужоземні терміни. Wielka Enc. Powsz. Illustr. пропонує замісць термінів етнографія, етнологія (і очевидячки Völkerkunde) вживати єдиного терміну ludoznawstwo [1]).

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

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

[1]) Див. ст. Л. Штернберга, „Етнографія" в т. XLI енц. словн. Брокгавза і Ефрона, с. 181. [2]) R. Kaindl. Die Volkskunde, с. 23.

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

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

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

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

В історії етнографії спроби до вставлення такої ріжниці були. Л. Штернберг (назв. ст.), який сам негативно ставився до розріжнювання двох наук, відмітив, що американські дослідники, певне за Спенсером, розріжняють просто етнологію від описової етнології. Французи — етнографію від описової етнографії. У енциклопедії Ларусса потреба розріжняти етнографію (дескриптивна наука) від етнології заперечується, але тільки тому, що взагалі це є ще наука молода і вона не може претендувати на таку точність уживання термінів[1]) (аргумент не поважний). Реклю в Британській енциклопедії визнавав ріжницю між етнографією та етнологією[2]). Німецька енциклопедія Брокгавза теж фіксувала наявність у науці стремління вбачати в цих двох термінах таку саму ріжницю, хоч поставилася до цього неприхильно[3]). Р. Ф. Кайндль (у назв. праці) розріжняє Völkerwissenschaft (Ethtnologie) від Völkerbeschreibung (Ethnographie).

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

[1]) P. Larousse. Grand dictionnaire uniwerselle du XIX s... t. VII. c. 1040. [2]) The Encyclopaedia Britannica, vol. VIII, 1878 (стаття — Ethnographie and Ethnologie). [3]) T. VI, 1898.

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

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

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

Одно тільки не викликало б з нашого боку підтримки, — а власне звичай вважати описування, фіксацію матеріялу за окрему науку. Зважуючи попереду висловлені в нас міркування, приєднуємося, як і проф. Є. Кагаров [1]), до Л. Я. Штернберга й инших, що вважають описове та порівняльне вивчення народів за об'єкт єдиної науки. Як у історії розшукування й публікація джерел не вважається за окрему науку, так само і в етнографії-етнології.

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

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

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

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

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

[1]) Op. cit., с. 145.

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

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

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

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

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

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

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

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

Переглядаючи зредаговані Бушаном томи, бачимо, що фактично зміст їх далеко ширший: маємо тут елементи досліду й инших боків життя описаних народів (мови тощо)[1]. Потреба комплексового вивчення позначалася і на тих студіях, автори яких іменують їх фолькльорними. Як широко розумілося иноді слово фолькльор, видно хоч би з лондонського видання Folk-Lore. Проф. Є. Кагаров наводить низку дефініцій цього поняття — вужчих і ширших (сс. 24—27). За зразок вузького розуміння фолькльору може правити розуміння Х. Вовка, який цим терміном називав народню словесність, що виділилася в окрему науку, близьку до літературознавства. Навпаки зразком широкого розуміння може служити дефініція Van-Gennep'a (Le Folklore, p. 1924), який включив сюди не тільки народню словесність, а й обряди, житло, оселю, начиння, мистецтво, звичаєве право, тощо.

Ян Бистронь (і Чекановський), як ми бачили, висловлюється за вужче розуміння фолькльору і схиляється до думки вважати фолькльор за описову

[1]) Зауваження К. М. Грушевської.

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

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

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

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

Зміст етнології, на нашу думку, слід визначати найперше беручи на увагу мету й методи дослідження. Щодо цього можна приєднатися до зформульованих у проф. Є. Кагарова завдань: «Вивчати культури в поперечному розрізі, цеб-то в їх просторовому поширенні всередині однородних соціяльних груп та у взаємодії їх... Досліджувати етнографічні формації та те, як розподіляються вони по землі, вивчати культури їх, їх економічні та психічні компоненти й обопільні стосунки між культурними ареалами — становить перше завдання етнографії[1]). Друге завдання її. — Вивчати культури в повздовжнім розрізі, себ-то в їх часовій послідовності та розвитку, почавши з найдавніших стадій та закінчуючи сучасними рудиментами їх. Перед етнографією повстають питання про звязок сучасного розподілу етнографічних формацій і їх підрозділів з колишнім розподілом людства на землі, про історію розвитку окремих культурних явищ, про культурну стратиграфію (нашарування), старі реліктові форми й нові вкрапління й т. ин. Кінцева мета етнографії — вивчати морфологію й динаміку первісної культури людства» (с. 22).

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

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

[1]) Ми сказали б етнології.

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

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

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

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

Кость Копержинський.

До взаємин між загальним і спеціяльним народознавством.

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

Стаття професора ґрацького університету Ґерамба[1]) з'явилася як відповідь на закиди J. Schwietering'a в часописі «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschtichte» мовляв німецька фолькльористика не має самостійного робочого ґрунту, не має ніякої провідної лінії і замість того, щоб бути наукою про селянську верству, зливається з загальною етнологією. Відповідаючи на сі закиди проф. Ґерамб ще раз розбирає так часто дискутоване питання про відносини між фолькльористикою (тим що Німці називають Volkskunde), себ-то наукою про народнє життя окремої нації, і етнологією (Völkerkunde) наукою про народи взагалі, а в звичайнім німецькім ужитку про некультурні народи головно. Звичайно дискусії на сю стару тему коли не приносять розвязання проблеми, то виясняють окремі становища до питання, і тому не тільки цікаві але й корисні. Ґерамб перебирає кілька таких становищ, що зазначалися в німецькій науці і вияснює свій власний погляд, що об'єднує, чи вірніше паралельно приймає їх як рівноцінні. Не входячи у відносини фолькльору до філології, здається вияснені вже настільки добре, що спори тут являються пережитком, переглянемо за Ґерамбом ті означення фолькльору, що визначають його відносини до етнології, чи загального народознавства.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[1]) Себ-то культурне добро, що осідає в нижчих верствах.

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

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

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

Думаємо що принципової ріжниці тут таки довести не можна.

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

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

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

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

Принципової ріжниці в ставленні проблеми і в методі її розвязання отже нема, є тільки ріжниця щодо змісту, що цілком добре обрисовується поняттям загального народознавства і спеціяльного народознавства, чи «етнології в приложенні до власного народу», як формулював се Eduard Hahn, означаючи Volkskunde як «Ethnologie auf unser eigenes Volk angewendet». Сеї дефініції не відкидає, як сказано, і Ґерамб. Ділити ж сей матеріял инакше, ніж відповідно до змісту і скількости, тут немає ніякої рації. Адже всі сі явища людського побуту, незалежно від своїх варіяцій, відповідають певним одноманітним потребам і пояснюються однаковими соціяльними законами. Коли в інтересах поглублення знання сі окремі питання слід досліджувати спеціяльно, в рамках одної країни, чи одного народу, то повне вияснення їх функцій в людськім суспільстві і його історії можливе тільки при суцільному розгляді сих явищ як частин одного процесу.

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

Катерина Грушевська.

КЛИМЕНТ КВІТКА.

ДО ВИВЧЕННЯ ПОБУТУ ЛІРНИКІВ.

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

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

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

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

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

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

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

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

Отож подаю свій протокол.

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

Слова «кобза» і «кобзарь» я чув, та думав, що це те саме що ліра, лірник. У нас казали не «лі́ра», а «лірá» [1]) або «релá». Простонародія не знала слова «лірник», а так: спитають: «Які діди були». — «Той, що з лірóю». А других називали: «ті, що без лірú».

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

[1]) Присутній при розпитуванні місцевий учитель засвідчив, що в Житомирі і в Овруцькому повіті так само казали „лірá“.

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

Мій батько казав, що лірники ходили й на весілля.

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

Ученик мого отца — Петро Ковéль [1]) у Олєєвці, вьорст п'ять відсіль. Петро Ковень грав на ліру, а тоді став на гармонію, а сейчас знов на ліру. Чому став на гармонію, не знаю, а знов на ліру — мабуть тим, що гармонія од погоди спортилася, а ліра не спортиться.

Пошана лірникам однакова була й по селах й по городàх, а ходити лучче було по селах, бо по селах дадуть полумисок муки́ хунтів три або й п'ять, — селянин не розбирається, скілько стоїть, а в гóроді бувало, що й копійку — дві дадуть. Одежі не давали.

З панів були такі, що інтересувалися, — що заставляють щось грати, а були такі що зовсім не пускали в двір; котрі пускали, то слуги виносили 15—20—10 копійок. У нашому селі був пан Савіцьки, так він дасть бувало відро молока. Савіцьки, бувало, требує батька, і повезе в Житомир, — нà що, не знаю, чи приставленіє було чи що. Казав батько, що там в долоні [плескали, кричали] «браво». Раз привезли синій похвальний лист, Савіцький дав горіхову дошку. По окружності не було таких панів як Савіцький. За панщини лірників освобождали [2]). Була графиня Ржевуска — подарувала хату муровану просто за те, що ліра. (На питання, як ставилося до лірників духовенство:) Один тільки був священик Воронець, що бувало як з волости їде на парахвію, то підвезе батька і питає «а де ми тепер» і роспитує, відки [батько] знає, по яких прикметах.

Пилипи [3]) не любили [ліри], не слухали; винесе кусок хліба за двері, і даже з своєї кружки напитися не дадуть. Пилипи і пани на одно, а мєлкі [4]) пани — як селяни.

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

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

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

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

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

Поліція і своє начальство [5]) ніколи не воспрещали ходити з лірою, грати і співати.

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

Старші лірники улицею йдучи не грали, а тепер є такі, що грають. Старші лірники заходили в кожну хату поряд, літом на дворі грали. Під вікном — ні. Було, що самі люди просили до хати, — було вообще, було на весіллє, на обід [6]), парастас, на великий бенкет, на запуски — петрівчані,

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

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

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

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

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

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

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

Істіноя удівіцє
Же і в мирі явісє
Петро тісніши
Яков возлюбленіши
Хрісту прілєпісє.
Павел превозбрани
Сусу готувану
Богу отовися
Нам Господь з'явився
Савле, Павле, прошто нє гоніше.

Перед Різдвом співали:

Являйся благодатію
Уста твої оче
Бил єси пастирем добрим
Василію сьвати.
Навчіл єсі словесниї овци
Вєрувати Бога й Тройцю
Тройцю єдіну.
Оче, оче, Василію,
Не чини нам пакості,
Бо він нам записався
З великої сладості і т. д.

Постом Великим співали об страсті.

Молоді люди любили «Панщини», «Тещі»[2]). Як молоді при батькові [своєму], то просили [свого батька], щоб нагадав[3]), і як [їх] батько скаже, що нема чим платити, то просили «та дай яєць троє-четверо». Жінкам [найбільше до вподоби було, як співати] «Сироти». Бувало, що переб'ють [як лірник грав] у хаті, кажуть: «Заграйте такої»[4]). На базарі [котрі загадають якої пісні, ті] самі платять.

Бувало, що хазяїн[5]) не всіх пісень учив свого учня, щоб все таки менше знав. Як умний [учень], то сам доучиться, а є таки, що остановивсь на тому, так і помер, не довчив штук десяток.

Ходили в манастирі — Київ, Любар, Тригір'є, Житомир, але монахи не начитували [лірникам набожних пісень з книжок]. І священики не вчили.

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

Бувало, що старий псаломщик прочитає псальми лірникові; плати за те не брав. Бувало що грамотний брат або дядько начитає з книжок, а голос [лірник] сам наберає. За бутилку — дві-три горілки доучувалися у инших лірників. Бувало, що два лірники: ти мене теї навчи, а я тебе теї. Бувало що з Пикова[1]) і Камінця приходили [лірники], то од їх [лірники нашої околиці] навчалися. Бувало, що здалека нарошно приходять на храм в нашу сторону, щоб познакомиться з моїм батьком. Для свого інтересу навчалися [пісень, яких не навчив учитель], а то—для заробітку; «Панщини»[2]) і инших пісень, яких люде частіше просили співати. Бували охотники — давали за те, щоб проспівати пісню про Коновченка двадцять копійок.

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

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

Не співаючи грали тільки до танцю.

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

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

Хлопців тьомних пошти всіх давали в науку до лірників, а дівчат тоже давали, тілько на ліру не вчилися[3]). Бувало, що батько сліпого сина не пускає в науку, — «нащо людям гочі дерти», а потім таки отдасть великого, літ у двадцять. Син каже: «Поки ще я живи, то навчуся». Або батько вмре, то тоді син сам стане в науку.

Васька з Дубищ вчилася у батька[4]). У неї муж був, пристав у прийми, її батько хазяїн був. Муж її водив. Він здорови був, жирни. Раньше був злодій, сидів у тюрмі, тоді став водити старців, тоді водив Ваську. Люди хоч і докоряли, а давали. Він потитюрить, очі вниз, мовчить. В чужих селах не знали, що муж. Лінтяй. Як він помер, то вона стала наймати поводирів, заявиться яким горшколатом.

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

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

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

сім год. Як він вчив, то найменше на год, а то на три — чотирі годи[1]). Попробує його[2]) голови тиждень — місяць і скаже батькові[3]). Бувало що один [учень] і другий однаково на три роки умовляються, то один не платить, а з другого ще й платня. Був могорич, як згодяться, — ставив рідний батько [учня], а як вивчить добре, то хазяїн приведе до батька, здає: «На тобі, вивчив харашо», — тоді знов могорич, в хаті батька [учневого]. Кликав [учнів батько] сусідів, родичів. [Мій батько] для учнів сам робив ліру. По договору [мій батько] давав учневі ліру, як кончиться наука. Зпочатку год учить тільки співати та Богу, а через год починає вчити на своїй лірі тиждень або місяць, тоді робить йому другу ліру і посилає на села. Той учень ходить вмєстє з хазяїном, тілько розділяється по селах або по куткам (sic). На ноч сходяться вмєстє. Отдєльно не пускав, бо той міг би скрити [зароблене], а як разом, то ввечері ссипає в один мішок. Хазяїн наймав поводирів для учнів, — було по три найнятих поводирі. Додому учень не одходив даже на сутки. Як ученик тупої пам'яти, то[4]) хоч хазяїн бачить, що не навчився добре, — все одно повинен поставить на оґзамен, щоб здать отчот перед другими лірниками. Оґзамен на щот хазяїна — два відра водки і закуска — риба пісна смажéна, теля пуда три. Як не видержить, то кажуть, через год на нови оґзамен, — тоді вже на свої средствà. Той год ученик ходить сам в свою пользу, — позволяють ходити. Через год як знов не видержить, то крім угощенія, ще накладуть гàрішт — два відра водки; ще на год; як і тоді не здержить, то так пускають, і він остається до смерти, що може сам ходити, но не дається права держати учеників до смерті. А то буває, що на оґзамені позволять, щоб через двадцять пять літ взяв учеників, або [через] десять, або [через] год. Вчив пісні по пунктах[5]); Коновченка — по частях.

Був у Соснівці, що не міг ходити — ревматизм[6]), — но вчив.

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

До мого батька приходили вчитися верстов за тридцять поблизько.

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

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

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

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

Був один ученик Бейзимівський, то жив дома.

Старий вчень помагає вчити молодших.

Кончив науку, — то не оставався у хазяїна.

За провину [хазяїн] поб'є палкою.

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

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

Учні звалися челядь.

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

---

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

Там[1]) було вперед тьомних много. На всю Волинь нема тепер тьомних старих, тільки один Каленик. Каленик знає акафист. Вони[2]) двоє тільки були старої науки, держали старий закон. Як батько куди одходив далеко, припоручав на Каленика, як у нього було зібране або що. Це був товариш верний. За Бердичів тоже ходили, та я забув, в які села. Чи забороняли инші лірники ходити ще далі, сього не докажу. [Товариство лірників звалося] «братія», цехом не називали. [Хто у був у товаристві, звалися] братчики. [В товаристві були] самі лірники, старці [що не грали на ліру] — ні; чи була у них своя братія, не знаю. Видющих не приймали. Скрито було. Голову вибирали на год, [а то й] на три года. Голову називали старий або старший. Йому платні не було, тільки шана. Вибирали коли батька, коли Каленика, як батько сам одмовиться, бо має багато заботи об учениках. Мій батько був старший на Житомирський уєзд. З другими[3]) він мав звязок. Як було що несправно, то старший розбірав. Каси не було. Як хто хорий, то старший загадував дати поміч. Як хто помре, давали поміч на сім'ю. Хто женився, помочі не давали[4]). Погорів один у Чуднові — погоріло обійстя, — то на ярмарку що заробили, то по 2 рублі дали. Як мій батько строїв хату, то Каленик і другі позичили по сорок рублів. На раду старший скликав штук двадцять. Збиралися у батька в хаті.

Оґзамен в хаті, всегда вночі, таємно. Даже мати було виходить з хати, як у нашій хаті був оґзамен, даже діти[5]) і поводирі. [Кортіло] в вікна заглядати. Як оґзамен, то даже світла не світять. Поводирі, як літом, то на дворі, — хто розходиться спати, хто підслухують. Пускали в хату тілько одного поводира, що наливав водку. Хазяїн скаже: «Видати поводирам їсти».

Требували на оґзамені, щоб знати тайну мову, — це саме главне діло. На оґзамен скликали старших главарів не менше як десять і до двадцяти п'яти. Кликали старших по віку і по науці. Скликав сам учень, а хазяїн казав, кого кликати. Звичайно скликав на отпусті, а хто ближче, то [того] ходив і до хати кликати. В братії бувало сорок — п'ятьдесят [чоловіка]. Старший непремінно оґзаменує. На оґзамені вибірали старшого цього дома[6]).

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

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

[1]) На Волині в околиці Звягля. [2]) Сидір Гуменюк і Каленик Костюк в Красносілці. Чуднів з околицею давніше був Волинської губерні. [3]) Головами сусідніх територіяльних старечих організацій. [4]) На оженіння. [5]) Господаря хати. [6]) Ніби на голову зборів? [7]) В брульйоні написано, здається „таїнств" (нерозбірно). [8]) Мабуть, змішення слів „професор" і „асесор".

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

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

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

Бувало, що одна темна учить другу темну. А котра сліпка вчилася у лірника, то брала визвілку, — вона свідчиться [1]) ними [2]). Як лірники оґзаменували жінку, то вона у їх [звичайних жебраків, що без ліри ходять] на оґзамені не буде.

Лірників оґзаменують самі лірники [3]).

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

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

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

Або як хто дражниться, ходить тою самою вулицею [4]), то одбірали ліру. Потім він викупить горілкою.

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

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

Бувало, що скликали спеціяльно на суд, — як їден у другого вкраде. Старий пропонував кару, а всі ухваляли. Старий збирає не менш, як п'ять пожиліших, і повинні туди йти, знайти й покарати [5]). Єден на голові, други на ногах сідає, по спині б'ють.

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

В одежі лірники ознак не мали. Носили торби, що звалися «сахва́», і «побіше́нька» («побішня́»). Сахви дві зшиті. Коромисло од сахви — то кусок товстого полотна. У сахвах мука̀. До того самого коромисла пришиті дві маленькі саховки, — в передні сало, а в задні пшоно, а коли сушня. У побішні хліб і як коли — одежа. Як поводир малий, то сам старець носив побішню, а сахви — всегда поводир. Палиця тернова і довга, аршина два. Слова «свид» не чув. Карби на палиці робилися, для чого—не знаю. Були палиці з карбами, були й без карбів. Ліру на пасі носили через плече, накривалася полою свити, а новий обичай — що фартух, полотенце [6]), тоді — поверх свитки; як грати, то одкидалося [полотенце].

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

---

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

Поводира єднали не більш як на год. Годилися за третю часть і з половини. Як спитають: «Як із тобою згоду має?» — [то скажуть:] «Це половинчик». Або на 20—40 рублів в год і одежу. Старий лірник лучче знав од видющого, де яка яма, де мосток.

Молодих [сліпців поводирі часом] заводили на жарт, — збиткуються. [Сліпий] мацкується, попече кропива. Поводир скаже «скидай штани, будеш іти через воду» — то [сліпий попаде] в кропиву. Найменше [поводиреві бувало год] 8—10. Батько ніколи не давав [свого сина в поводирі]. Це — сирота або само ледащо [втече до старця].

Колись не було, щоб сліпий ходив без ліри.

Як хто видющий ходив жебрати без [сліпого] старця, то [старці] його били, [і докоряли]: хіба ти не можеш мене водити.

Мені й тепер пригадують, що я батька водив. А я кажу: «Як би тобі так очі вилізли, як моєму батькові, то я й тебе повів би, — хіба посоромився б?» Як я женився на багаті — півтори десятини — то тестеві казали: «Як ти даєш за сина сліпого Сидора, як тобі не стидно». А він: «Аби не за злодійського [сина]». Таких, що були поводирами, а потім стали хазяїнами, дуже мало, то більше сини сліпих, а другі до віку водять, жебракують. Люде боялися, що поводир вкраде. Як входили в хату, поводир вперед одчинить двері, пускає лірника вперед, сам зачиняє. Так і назад. Є старець, що держить руку на плечі [поводира], а є таки, що просто іде за поводирем, — чує, по слуху. Шага два [позаду поводира]. Щоб [поводир вів старця] за шнур — ні.

Всі лірники були жонаті. Хіба до 20—30 год, один до 40 був нежонатий. Рідко, щоб на сліпу оженився. Почаще [лірник брав жінку з бідних], що сама трохи скалить, на которе око не добачає. Ковенева [жінка] красива і на варстаті робить, та довго ніхто не сватав, — пішла за сліпого. Товаришки кажуть «чи не стидно». — «Ну що ж, як другий не бере».

Як женяться — обряд той самий. Його водить дружко, а не поводир. Трапляється, що другий лірник приходить на весілля грати.

Лірники ходять цілий год, оддих — один-два дні, як заметіль, або що. Бувають такі, що без своєї хати, но щоб зовсім не мали хати, таких нема. Звичайно [лірник] як заробить, то проп'є; хіба под старость [починає збирати].

У нас лірники жили тільки з лірництва, нічим иншим не заробляли, хоч і вміли що инше робити. Мій батько вмів пошити собі щось, але собі. Зробив мішечок, щоб роздувати самовар. Раки ловив. Такі, що бондарювали, то були. Зробить ліру — плата три рублі. Всі лірники не вміли зробити ліру. Господарство владіла хазяйка, а для мужеської роботи наймала. Була пара, що чоловік і жінка були темні, то у них жила прачка, така, що Жидам прала і з того жила, а їм обід варила, за те, що в їхній хаті жила.

Сини як виростуть, то вмовляють батька, щоб не ходив, но по привичці ходять.

Лірники давали гроші чужим на проценти, а річей не давали (на схов).

Дякуючи ласкавій організаційній допомозі В. Кравченка і адміністрації Житомирського педагогічного технікума, я мав у цей момент своєї екскурсії помішника в особі студента названого технікума Василя Пруса, одного з молодих людей, яких заінтересував і підготував до етнографічної роботи В. Кравченко. В. Прус походженням селянин з околиці Чуднова. Його шкільне начальство відпустило його на кілька день до дому, щоб він у тій околиці міг мені допомогти. Отже В. Прус з мого доручення і за моїм квестіонаром зібрав тоді відомості від 70-літнього лірника Каленика Костюка в

селі Красносілці в 5 верствах від Бейзимівки. Цей запис подається нижче окремим артикулом.

Хоч відомості, здобуті з обох джерел, походять з тої самої околиці, сполучити їх в один виклад (як вимагала б економія), зробити з зібраного матеріялу одну «статтю», було б недоцільно, бо злити обидва джерела до купи значило б позбавити будущого дослідника можливости критики кожного з цих джерел.

А критика тут дуже потрібна. Користуючися з нагоди, і дбаючи, щоб справа вироблення способів записування і принципів редагування записаного хоч трохи посувалася, дозволю собі виразити на цьому місці побажання, щоб ужитий тут спосіб — ставити в клямри неавтентичні слова — був обговорений досвідченими людьми, а далі зроблю сам критичні уваги до поданих записів — мого і В. Прусового, — сподіваючися, що ці уваги стануть в пригоді збирачам, які починають працювати.

Коли збирається фолькльорний матеріал, особливо такого роду як казки, мабуть найкраще, щоб одне й те саме записувало рівночасно кілька чоловіка з поділом праці. Експедиція 1921 року в Архангельську губерню після невдалих спроб прийшла до такої практики (див. повідомлення Ольги Озаровської в Slavia VII, 2, с. 411): «Один записывает дословно движение фабулы, самое повествование, так сказать ствол сказки. Другой только одни диалоги, рисует ветви; третий и четвертый образные выражения, необычные обороты речи, меткие и характерные слова, так сказать заносит цветение сказки — листья и цветы на ветвях». Коли іде збирання матеріялів, подібних до того, що подається тут, може теж було б доцільно, щоб один ставив питання і робив тільки замітки для контролю записувачів, двоє щоб записували відповідь по черзі, уважаючи на самий зміст, а решта, скільки є, ловили «цвіт», фонетику, взагалі мовні деталі. Але за абсолютно кращий не можна цей спосіб признати. Є ріжниця між умовами збирання пісень і казок з одної сторони і умовами збирання матеріялів про побут з другої сторони. Дотепний байкар звичайно не уймається, а навпаки більш одушевляється, коли має більшу авдиторію; він і в своєму селі має публіку, а коли наїде кілька чужих, щоб його послухати, це йому лестить, — він має сатисфакцію артиста. Коли ж наїзджає ціла колегія, щоб брати людей на допит в справі народнього побуту, або — ще гірше — одної якоїсь сторони народнього побуту, і всі заразом почнуть записувати те саме, це може часом збільшити звичайну при такому ділі підозрілість і боязкість селян, в усякому разі утворити атмосферу напружености. Щоб робота йшла вільно, природно, краще коли їздить разом не більше як двоє, та ще виставляючи якусь иншу, більш зрозумілу для практично-реалістичних умів, мету подорожи, а розпитують про побут між иншим, в обстановці, від якої не тхне офіціяльністю; краще, між иншим розпитуючи, не мати перед собою писаної програми.

Щоб добути найпевніші й найщиріші відповіді, найкраще було б і не записувати зовсім підчас розмови, тільки запам'ятувати, а записувати в найближчий момент, коли не вдасться це зробити не на очах оповідача. Але це, розуміється, недосконалий спосіб з огляду самої фіксації; треба помиритися з тим, що способу який би задовольняв всіми сторонами, знайти не можна,

і треба матеріяли, здобуті одним способом, доповнювати матеріялами, здобутими иншим способом, який має инші позитивні сторони і инші негативні.

Записане треба уважно прочитати, обміркувати і зредагувати на місці, не виїзжаючи відти, де здобуто матеріяли, чи принаймні не роз'єднуючися з людьми, від яких матеріяли зачерпнуто, — все одно чи записано пісенні тексти, чи мелодії, чи такого роду відомості, як оці що тут подаються. Як цього не зробити, пізніше постають сумніви в тих чи инших пунктах записаного, навіть щодо самої істоти. Найкраще—зараз переписувати записане: писати приходиться здебільшого надто поспішаючися, і пізніше, буває, чогось не вчитаєш, хоч зразу все здавалося розбірним (бо пам'ять помагала читати). Це важливо й тому, що при переписуванні краще й ґрунтовніше йде саме редагування. В даному разі я не міг зістатися в Бейзимівці через фізично тяжкі умови перебування в цьому селі (діло було зимою) і недобрий стан здоров'я.

Коли правила, щоб редагувати записане зараз, не виїзджаючи, на місці, не додержано, то постає питання, чи пропонувати такий матеріял громаді для наукового вжитку, чи ні; коли зважити, що треба подати, то в усякому разі пізніша редакція не повинна полягати в поправках, поліпшуванні; найбільше що можна дозволити, це зовсім вилучити сумнівні і невдалі місця.

Хоч В. Прус, як видно, не додержував принципу писати все власними словами оповідача, його запис має перевагу над моїм і щодо змісту, бо зачерпнутий від самого лірника, і щодо форми. У його записі збережено більше, як у моєму, щиро народніх барвистих виразів; з погляду мови запис В. Пруса цінніший і тим, що оповідач був менш причетний до новітніх впливів, і тим, що записувач знав змалку місцевий народній діялект. Все таки і у старого Костюка помітно тенденцію, зазначену вище з приводу слова «вождь» в оповіді Гуменюка: Костюк називав поводиря «проводнік», отже, очевидно, хотів облагородити народню назву і тим підвищити повагу—не до самих поводирів, а до цілої своєї братії.

Поквапливість роботи В. Пруса виявилася місцями в некоординації викладу: можна побачити поруч фразу, зложену від імени допитаного Костюка, і фразу, де про Костюка записувач говорить в третій особі. Мабуть, домішка власного стилю записувача позначилася на тому, що місцями в фразах, виложених від імени самого 70-літнього діда, трапляються такі слова, як «взагалі», «професіональна мова», «в конструкції модус» і т. д. (втім, зрідка постерігається, що і дуже старі люде після революції ввели в свій лексикон слово «взагалі» і инші ненародні слова і вирази).

Редакція щорічника «Первісне Громадянство» постановила нічого не міняти в записі В. Пруса, бо тепер невідомо, де він находиться, і порозумітися з ним щодо змін нема змоги. Але як би така змога й була, то навряд чи було б доцільно, щоб записувач робив якісь справді істотні зміни через чотирі роки після запису.—Подібні питання редакційного характеру будуть виникати і далі через те, що в наших етнографічних виданнях матеріяли вважаються за річ другорядну і тепер друкуються не дуже охоче, в ограниченій кількості. Можна передбачати, що нинішній погляд згодом зміниться і тоді прийдеться матеріяли, записані давно, друкувати в гірших

умовах для редагування, ніж були зразу. Було б доцільно не звязувати справ редагування з справою друкування, тоб-то не відкладати редагування, а зараз, як вступлять матеріяли до етнографічної установи, виучувати їх з такою самою пильністю, як у тому разі, коли б зразу малося їх публікувати, з'ясовувати неясне, робити заходи до доповнення їх, і так складати до рукописного архіву установи в можливо досконалій формі. Це стосується внутрішніх принципів роботи етнографічної установи, а головно — залежить від достатности підготованого до редакційної роботи персоналу установи.

Читач, який порівняє мій запис від І. Гуменюка з моїм квестіонаром, завважить, що не на всі питання є відповіді, а деякі пункти хоч були трактовані, то засталися не висвітлені з певністю. З цього приводу треба пояснити те, про що повинно було б бути застережено в самому надрукованому квестіонарі. Не треба в кожному разі і кожній людині давати всі питання з його підряд. В моїй присутності один молодий збирач робив саме так, при тому напосідливо добивався відповідей — і не досяг нічого. Иноді наперед можна зміркувати, що саме в даному місці і в той час, до якого можуть відноситися розпитування, того або иншого явища або звичаю, зазначеного в квестіонарі, не могло бути, — анкету бо зложено на підставі джерел і постережень в ріжних місцях української (язикової) території і навіть по-за нею; або ж в самому ході розпитування, після відповідей на попередні питання, з'ясовується що якесь наступне питання, поставлене в анкеті, буде не до речи. Питання, що здаються інформаторові чудними і надто не погоджуються з тим, що бувало і є в даній околиці, можуть зразу понизити повагу до того, хто вивідує. Коли питання виходить по-за набутий круг досвіду тієї людини, яка дає відомості, коли питання являється для неї надто несподіваним, або коли її постережень не вистачає, щоб дати ясну відповідь, то не варт наполягати, добиватися відповіди; це збиває, дратує і знеохочує бесідника; в инших випадках — як до характеру — це може, навпаки, заохотити до фантазування. Виходячи з цього, я деяких питань з свого квестіонару зовсім не давав.

До речи тут згадаю, що пробуваючи в Бейзимівці, я викликав у це село лірника Петра Ковéня, учня Сидора Гуменюка з близького села Галіївки. Йому було коло 40 років. Виявилося, що він не тільки нездатній як лірник, але й розумово нерозвинений чи удавав такого. Спроба зачерпнути від нього побутові відомості виявилася невдатною. В якій мірі причина тут могла бути об'єктивна, тоб-то, що за пізніших часів, які міг знати цей рівняючи молодий лірник, характеристичні риси побуту лірників загладилися, я не можу судити. Не надавши вартости його відповідям, беззмістовним, заплутаним і суперечним, я й покинув їх записувати. Далеко гірша справа, коли оповідач розумово здібний, а при тому ставить собі за пункт чести — уміти зразу красно відповісти на всяке питання.

Коли відповіді були не тільки неповні, але й неясні, я їх не записував, або вилучив при переписуванні, сполученому з критичним обміркуванням. Я йшов іще далі в скорочуванні і вилучав навіть зовсім ясні речення, коли вони мені здавалися мало цінними в тому розумінні, що вони тільки потакували на питання, були підказані самим питанням. Наприклад у моєму за-

писі була така фраза: «лірників молодь кликала грати на вечорницях, на вулиці — в стодолі». Це було голе потвердження на запит, але воно не внушає певности: певність була б тоді, як би інформатор виложив відповідь своїми словами, як би відповідь мала характер живого спогаду, як би було видно, що перед оповідачем справді постають живі образи баченого, як би він подав якісь подробиці, описи, епізоди. Свідчення, що на екзамені учитель («хазяїн») питав присутніх, чи не знають якої догани на учня, я теж не визнаю за певне (хоч і не викреслив його), — бо це теж було просто потакування на запит, що стоїть в книжці (с. 60). Не завжди й заперечення можна визнавати за певне; в протоколі В. Пруса є таке, про що питати, мені здається, не слід; дещо було включене в анкету не на те, щоб про це просто питати, а на випадок, коли б який дослідник чи кореспондент міг мати про це власні постереження.

Між тим, що є тільки відповідь на запит, і тим, що оповідається, хоч і з приводу запиту, але з привнесенням власної ініціятиви, з охотою, з живістю, як інтересний для самого оповідача факт, може бути відмінність навіть у лексичній формі. Це видно напр. з такого зіставлення. На початку розмови І. Гуменюк назвав жебруших співців «діди»; на моє питання, чи звали їх також «старці», потвердив, що звали і так, тільки повторюючи за мною цю назву, поставив наголос «ста̀рці». Тут очевидно виявилася та сама тенденція, що й тоді, як він назвав поводиря «вождь»: уживаючи слова з високого стилю, піднести повагу до соціяльної групи, про яку йде річ. Але в дальшому ході розмови, як Гуменюк уже з своєї ініціятиви оповідав про старчиху «Ваську з Дубищ» і її чоловіка — натуральною мовою, — то забув про цю тенденцію і поставив звичайний народній наголос: «став водити старців». Так само згадавши про «жарти»: «А потім зберуться старці та посміються».

Щоб протокол замикав у собі більше даних для критичної оцінки відповідей, треба було б записувати до слова і самі питання (це побажання вище було вже висловлене з приводу питання про точність запису з погляду власне студій над мовою). Для цього записувати мусів би не той, хто питав, а хтось инший, — до того ж записувати найкраще стенографічно. Коли ж так не можна було урядити роботи, то читачеві, який хотів би докладно ввійти в питання, треба порадити рівночасно з поданими тут протоколами переглядати також згаданий мій квестіонар. Це мало б значіння особливо для студіювання даних запису В. Пруса, бо він, як видно, держався того квестіонару досить пунктуально (я сам, як згадано, багато питань свідомо пропускав, або инакше ставив, ніж поставлено в квестіонарі).

Спосіб, яким здобуто матеріяли що тут подаються, — власне, розпитування одної людини, причетної до професії, є найлекший, особливо після того, як зложено квестіонар, але він не вистачає. Найпевніші і найповніші були б такі дані, які подав би з власних довгих спостережень збирач, що довго жив на селі; коли ж таких даних нема, і доводиться добувати матеріял так, як оце мені, то й розпитувати треба не нахватом, як це робиться в короткій екскурсії, а спроквола, побувши в одному селі хоч тижнів два, щоб той, у кого добуваються відомості, міг вдуматися в мету збирача, зрозуміти її, визволитися від всяких недоречних здогадів про цю мету, добре пригадати те,

про що питають, зорієнтуватися в своїх спогадах, сформулювати їх. Не можна вимагати щоб простий чоловік зробив таку розумову роботу в кілька годин,— а я саме такий недовгий час міг присвятити роботі з Іваном Гуменюком попри роботі иншого роду, яку я провадив у цьому селі (фонографування думи, похоронних голосінь і записування инших співів). Далі, відомості, здобуті з одного джерела, треба перевірити на инших джерелах і особливо — не обмежуватися відомостями, що походять від самих професіоналів, а збирати їх також і від обивателів, що хоч не посвячені в скриті сторони побуту старців, в инших сторонах можуть уділити постережень більш об'єктивних.

Як і при збиранні инших етнографічних матеріялів, треба щоб записувач мав час і змогу вивчити характер і рівень розумового та морального розвитку того суб'єкта, від якого черпаються відомості.

З уваги на застереження К. Студинського (в його розвідці «Лірники», «Зоря», 1894) наведене в моїй книжці «Проф. нар. співці», сс. 23—24, треба, щоб дати критикові можливу повноту матеріялу, зазначити, що нагорода оповідачеві в даному разі давалася, і була йому очевидно дуже потрібна. Не можна не згодитися з К. Студинським, що нагорода може часом небажано збільшити «запал оповідання»; але це не конче завжди повинно бути так. З другої сторони часом люде оповідають більше ніж дійсно знають, і помимо матеріяльної заінтересованости, — з инших мотивів (не завжди свідомих), напр. щоб піддержати свою репутацію чоловіка бувалого, тямущого.

Зіставляючи Гуменюкову оповідь з Костюковою, можна завважити, що в одних пунктах вони взаємно себе доповнюють, в инших суперечать, а загалом обидва джерела не вистачають, і, як часто буває, перший екскурс не стільки вияснює питання, що стояли на початку, скільки відкриває нові питання. Придатність подібних ескізів для майбутнього генеральної праці про лірників я покладаю головно в тому, що вони доповнюють програму дальших розвідувань. І не тільки доповнюють, а часом вносять істотні зміни в ставлення питання. Напр. у моїй книжці є таке (с. 59): «Що вимагалося на екзамені окрім співу й гри (знати молитов, дідівських звичаїв, дідівської таємної мови)»? Формула питання наперед констатує, що перевірка досягнень в умінні співати й грати була основним моментом екзамену. Тимчасом з оповідей Гуменюка й Костюка виходить, що основним моментом було як раз те, що в цитованій формулі поставлено в дужки, а співи й гра на екзамені практикувалися в виді рекреації, дивертисменту. Признаюся, це було для мене несподіванкою.

Закінчу висловленням надії, що ця замітка справді послужить до дальших розшукувань, які варто було б робити, між иншим і в тому самому Чуднівському районі. Навіть повторне розпитування тих самих Гуменюка й Костюка було б вповні доцільне. Може воно послужило б не тільки для доповнення, а й для з'ясування суперечностей. Але ці протоколи, думаю не марно публікуються. І в тому разі, як би я сам мав змогу тоді зразу доповнити роботу, в указаному напрямі, було б раціонально опублікувати матеріял не в погодженій редакції, а в такій формі, щоб були залишені і первісні суперечні відповіді, і пізніші пояснення обох інформаторів.

ВАСИЛЬ ПРУС.

МАТЕРІЯЛИ ДО ВИВЧЕННЯ ПОБУТУ ЛІРНИКІВ ЧУДНІВСЬКОГО РАЙОНУ.

(За програмою К. Квітки „Професіональні народні співці й музиканти на Україні“ записано 1924 року від лірника Каленика Костюка в селі Красносілці).

Раніше в цьому районі було лірників 20, але вже вони всі повмірали. Тут назви «кобзарі» нема і навіть як хто лірника назве кобзарем, то це ніби залаяв. Слово кобзар — образливе слово для лірника. Иноді хтось звертається, що заграйте но мені на ту кобзу, то для лірника це найбільша образа. Тепер ще є лірник в Галіївці Петро Ковень і захожий один лірник перебуває в Михайлівці. Він сам Ковельської округи. Ще є один лірник в Булдичові, Миропільського района і він співає в більшости сьвітських пісень. Лірники цього Чуднівського району ходять по селах тепер не далі як за 50 верст, а раніше то ходили й далеко. Крім назви «лірник» тут звуть ще цих старих старцями, а то просто «ніщими». Ліра в цих місцях має назву «риля». Лірника по селах звуть «дідом з рильою». Лірників уже є мало, але про них всі пам'ятають, бо раніше ці лірники часто ходили по селах. Раніше, за часів панщини, у лірників було своє лірницьке право. Вони жили в ріжних місцях як от один жив у Чуднові, другий у Красносілці, третій у Карпівцях, четвертий у П'ятці, п'ятий у Сербинівці і т. д., і всі вони були приписані в Чуднові до Петро-Павлівської парафії. Вони мали свій цех (фореньґи), мали свого начальника цехмейстра, мали свою скарбоньку, в яку вкладали по 5—10 рублів вкладу. Раніше то лірники ходили далеко: цей самий Костюк побував і по за Житомиром і в Кийові, в Подільські губерні «ходив по миру». Назва лірник пішла від царя Давида. Давид сказав, що цей струмент подобатиме старим дідам—«ніщим». Колись були тут і цимбали, а тепер нема. Лірників звуть так, як кому хочеться. Инший зве кобзарем, инший старцем, а инший лірником. Колись у Романівці був видющий лірник, але права рука в нього була поломана машиною, а лівою він міг работати на лірі. Иноді як сліпий так і видющий старець від жостокого чоловіка получає всяке докорисько. Щоб видющий грав, а сліпого за собою водив, то так не буває тут. Сліпий нікуди не здібний і він мусить учитись грати. Хто вміє добре «работать», то він як раніше так і тепер добре грає, співає, приказує і його всі, як колись так і тепер слухають. Колись як граєш на ліру і співаєш про «Страшний Суд», про «Страданія Христа», чи про мученика якого, то люде плачуть, а тепер їм давай якусь «посмешичку». От уже десять літ цих скілько не міняється «власць», то до лірників нихто проте не має права, а раніше то пристави, або урядники завжди затримували, розпитували, а чого тут ходиш, а звідки і т. д., а старшина чи староста завжди так і ждали, щоб купить їм випити. Тепер уже на гармонію грають багато божественних пісень і хороше виходить. Люде лірника більш люблять, ніж старця без ліри. Тепер де я не піду, то всюду мене запитують: «а чому ви, діду, не взяли ліри з собою?».

Є лірники самоучки. От у Рацях напр., але таких то всяких пісень він не вміє. Є й такі, що навчаються відразу від других і самі не йдуть в науку, але таких мало є. Був один такий у Полонному, що він де не вловив то й знає, і він багато знав усяких пісень, а тепер він у Польші. Головне, чого йдуть научитись грати й співати, це те щоб мати кусок хліба. По друге є й такі, що охочі грати і більш ні до чого не можуть узятись, крім цього заняття. Як малого віддають в науку до лірника, то це для того, щоб хлопець мав з чого жити, і щоб він молився. За ним плачуть—обплакують його. Як сліпий хлопець гарно може співати, то його хвалять і оддають в науку. Як той «хазяїн» бачить, що хлопець понятливий, то учить, а ні, то й відправить. Як хлопець малолетній, то трудно взнать, чи з його будуть люде. Як хлопчина має охоту і хапається за струмент, то він буде робити, а як він не має охоти, то ти йому розсказуй, а він і не чує.

Ліра — Божа музика. «Нікогда» вона не «восприщається»: чи піст, чи п'ятниця, чи коли, бо вона славить Бога. Як хлопцеві 15-16 літ, то його вже приймають в науку, а як хоче то і в 40 років научиться. Наука може для всякого бути. І до смерті учиться, а дурним умерає. В 18-20 літ найкраще научити. Тоді хлопець найпонятливиший. Як у Бейзимівці була лірницька школа, то як із двора платять, то живше научать: за 2-3 роки; а як із двора не платять, то довше учиться. Як учень хоче вже собі ученика взять, то запитує в старших. Ті можуть не дозволити. Як балван, то й балван, і що хоч, то не вкладеш йому нічого. Найбільш годяться на 3 роки. За науку заплатить потрібно 30 рублів і водити повинен батько в свому. Як всього цього нема, і хлопець не має звідкіль заплатить, то він довше мусить ходити. — Я учився 3 годи. З доми був озутий і одяганий, і отець мій заплатив тут у свому селі одному лірникові 16 карбованців. Такі є, що як немає приюта, то йде за челядника до лірника. А один такий дурак був, що служив за 3 рублі год. При згоді п'ють могрич, а як уже оґзамен, то тоді сходяться всі лірники оґзаменувати і напікають тоді і наварують всякої страви і гуляють. П'ють цілий тиждень. «Хазяїн» повинен дать свому ученікові струмент. В кого учиться, то той і мусить научити і дати струмент. Вчитель-хазяїн учить на своєму струменті, а виходить термін — старається для ученика. Як не мають чим заплатити учительові-хазяїнові, то учень сім років свій добуток віддає, аби загодити старших і потім мати право собі держать учеників. Хоть курсу ще й не скінчили лірник з учеником, то вже учитель посилає свого учня грати і співати. Практикуватись зветься. Старий лірник посилає свого поводиря молодому учневі і той слідкує за заробітком. Буває й так, що учні втаюють частину заробітку і за це получають від старих кийом. Учитель як хазяїн, то він сам наймає своєму учневі поводиря. Учень так шанує хазяїна-майстра як би свого отца. Бувало так, що від одного хазяїна переходить учень до другого, або й через троє рук переходить через усякі причини, — помре або що. Як за вказаний час учень не окончив курсу, то знову його залишають на деякий час. Як не здасть врешті «оґзаменту», то йому не дозволяється держати ученика. Кажуть, що він недостойний других учить. Навчити повинен учитель всьому: і як просити і дякувати, і коли, й де, й якої молитви читати чи пісні сьпівати. Навчають також і професіональної мови [1]). Зразу ліри ученикові не дасть хазяїн. З рік, то цей ученик так учиться, як у хату ввійти, як стати, і вже на другий, чи на третій рік дається йому ліра. Слова й мотив заучують разом, бо лірник иноді мотиву без слів, а слів без мотиву й не візьме. Як вивчають якусь пісню чи молитву, то я напр. разом усю проспівую, а учень підтягає. Коли ученик понятливий, то він зразу работає і навіть ще й вибере

[1]) Як приходилось зустрічатись з питанням про професіональну таємну мову сліпців, то мій лірник про неї замовчував і допитливо поглядав на мене. Далі запитав: хто вам казав про цю мову?

своїм голосом краще за старого. Тоді його хвалять, бо бачать, що він харашо буде работать. Бувають і такі, що ти їм 20 разів просьпівуй, то мотива вони не візьмуть. Слова повинні бути заучені правільно. В голосі то можуть бути в кожного свої мотиви, і кожен бере голосом як він може. Як «старінна» пісня, от як про Коновченка-вдовиченька довга, то її вивчають по частях, але й тут так стараються, щоб усю разом вивчити. «Старінні пісні» (думи) всякий лірник співає так, як може. Як багато людей, то тоді більша охота співати, а як чуєш, що ще й хвалять, то хочеться її ще краще заспівать.

Слів переінакшувати не повинен ніхто. Часом уже є такі, що заучить мотив і які-небудь слова там підберає, але щитається все одно, що він пісні не знає. Хоч який старий майстер, але мотив він ще наведе. Без мотива слів не вивчають. Виучали грати на лірі таким способом, що прив'язували пальці учня нитками до пальців учителя і так, той перебирає, а той привикає. Я тут у свому селі в старого 3 роки учився, а то багато так поміж лірниками научився. Я зараз у 20 разів більше знаю від того, що мене учив. Як хазяїн п'є, або так недобрий тим що б'ється, то учень його кидає і сам переходить до другого. Часом один учень перейде через п'ятох хазяїв. Від усякого трохи научиться, але найбільш научиться тоді, як сам піде поміж люде: як він хороший чоловік — не п'яниця. До иншого лірника приходять здалека поучитись. От до Гуменюка Сидора приходили і з Подольської і з Київської губерні, бо він умів доказати всякого. Я за свій вік шістох научив і взагалі сюди приходять здалека і кожен лірник тутейший мав учеників. Як чогось в одного лірника учень не помириться, то може перейти до другого, але до більш поважного. Його там з умовою якоюсь приймають, і він як уже трохи вміє, то зразу починає работать. Через одні лише правила лірницькі трохи незручно переходить до другого, бо потім будуть допікать, що ти одного покинув, то й другого покинеш, а пристроїтись у другого лірника лехко. Як ученик переходить до другого хазяїна, то те, що вже він уміє, приймається в «рощот». На це є в нас свої порядки і ніхто з лірників не вправі робить так як хоче. Що він (ученик) знає, то йому защитується. «Повчитися в когось», це як по нараві знаходить, що там кращих пісень научиться, то просить, що ото як ваша ласка, то я в вас поучуся.

Тут у Бейзимівці були «верхові» — це Сидір Гуменюк і я. Так гляділи за тим, щоб порядки були. Як він (лірник) комусь не заплатив, або когось обругав, або п'яний був, то ми повинні його покарать. Нам як люде скажуть, що так і так хтось робив, то ми догадуємось уже хто це. В Полонному теж були такі «верхові», у Вигнанці були, в Старому Костянтинові тоже були, в Перемишлі під Кийовом ще й тепер є «верхові». Ці верхові рішали все без народа, у нас були свої права: ніхто до нас не мав права. Хто не знає учоности, то той не знає тайної мови, і того не вважали справжнім лірником. Нехай він буде з-під Кийова, чи звідкіль завгодно, то я до його скажу пару слів і вже знаю чи він учоний, чи ні. Неучоний уже боїться учоного, щоб той на його не «нарвавсь». Боїться як дикий і обходить навіть як почує, що в такому то селі є лірник. Много є неучоних тепер, але вони проте не щитаються в нас лірниками. Вони мусять могрич нашім брати завжди. Так щоб разом двох учнів в одного, то це як один уже кінчає, а другий розпочинає науку. Поокремо кожного тра було учити. Верховії для того, щоб до них з жалобою могли звертатись.

Цей що учиться постоянно повинен бути при учительові, і учитель куди захоче то посилає свого учня: а біжи но в таке то село походи. Той піде і походивши приносить усе до учителя. Старший учень (що вже пройшов курс) буде учити молодшого учня тільки тоді, як хазяїн прикаже, а то не має права. До хазяїв ученики ставились з великою повагою і ходили до них довго з вечерою: з калачом на Великдень, з «мисочкою» на Різдво. Як учень не кончив сам курсу, то других учить не буде.

Колись у Чуднові був шпиталь (буде годов 60), і там були всі старці, що не мали притулку. Там цей шпиталь стояв на церковні землі. В шпиталі був старший і він учив сліпих грати на лірах. Я цього не дуже добре пом'ятаю, але там хто хтів чому учитись з цеї безпритульної ніщої братії, то навчався, бо я вже потім багатьох зустрічав, що вийшли звідтіль. Старший, от як у нас «верхові», не дозволяли щоб була якась недопусць. Тих що провинились, міг карати тілько «верховий». На нього накладався штраф, накладався аришт (заборонялось ходити всюду, а лише в певній місцевості). Аришт цей продовжувавсь місяць, а то навіть і рік. Часом то верховії брали штрафу на пару бутилок, а часом то приговорять п'ять, десять «палиць» по плечах. Як хто заслужив. Найбільша провина це як він щось «нехороше» говорив поміж людьми, як він напився і когось «обругав». Як хто провинився, то він уже ховається по селах. Його як зловлять, то тоді вже палицями його. Часом люде сваряться, чого кажуть вам битись, що вам хліба мало? — «Не ваше діло! Ми знаєм за що б'єм».

Між усіма учоними лірниками, навіть дуже далекими, знакомство ведеться. В мене були далекі знакомі от в Остропіллі, в Соснівці і ми один в одного маєм уже привилля, як уже там буваєм. Як зустрічаються два лірники, то зараз здороваються: хай Бог тобі помагає в ділах твоїх і т. д. Далі розсказують один одному при свої пригоди, про своє життя. Звуть один другого з давніх давен братом і товаришом. Як померає лірник і про це дізнаються лірники, то сходяться, а як не знають про це і потім дізнаються, то кажуть: ну що ж помер; помолімся Богу за нього, нехай пером земля йому буде. Сліпі лірники це добре знають, що вони самий низький народ і самий страденний, а тому коли двох зустрічається то зараз і перепитує один одного про свою «ніщую братію». Це самий послєдній народ і його не вважають і ніщий завжди в народа — послєдній чоловік. Колись ніщих дуже вважали і запитували поради в них; це було за давна і так слухали, що сліпий старий скаже і по цьому так було, а тепер ніщий, раз він хліба просить, то він послєдній і з ним навіть балакати стидаються.

Старших, хороших хазяїв шанують учні, а як не добрий хазяїн, то учень потім і ругає його, але цього не повинно бути. Як зувстрічається учень з своїм хазяїном, то «здрастується» і в руку цілує. Де б лірник не учився, то це все одно. Той більш трошки вміє, той менш, але це нічого. — Здрастуй, брат, і більш нічого. Ніколе лірники не ворогують одні з другими. Наші чуднівські бувають у Любарі і де кому хочеться і ніколе нема запрету ніякогось. Работає всякий як може. Всякий лірник шукає привилля і жениться. Щоб гуртом лірники постійно жили, то так не буває, але щодо перебування одних лірників у других, то так найбільш буває. Кончивши свій курс лірник шукає собі прийми. Хто що заработає то те й має. За це спору нема. Сьогодня я більш маю, а взавтра другий.

Були такі лірники, що мали своє господарство. Це господарство одного лірника і в нього лише перебувають инші далекі лірники. Товариство за 50 верст приписувалось до одного цеху. Зветься «старечий цех». Цехом зветься все, і ікони, і свічки були цеховими. Старший зветься цехмейстер. Два годи як я чув, що в Перемишлі під Кийовом і тепер є цех. Всі старці, навіть і ті що не співають і не грають, а раз він научений, то «всьо ровно» він наш брат. До цеху вписують усіх, хто має согласіє. От на кожнім ярмарку цехмейстер проходить із скарбонькою і зберає по 5 копійок від кожного, а годовой вклад був окремо. Цех — це наше общество і наше старечеє право. Він і був на те, щоб установлять порядки. Женщини учоні тоже в цех вступають і є такі женщини, що навіть порядочно на лірі грають. Цех був у Чуднові приписаний до Петро-Павлівської пара-

фії. Всі знали, що це «старечий цех», але як духовенство, і так же й люде не мали до нас ніякого права. Світло перед іконою завжди горіло цехове. Веберали цехмейстром не конче старого, а такого, який може діло повести. Цехмейстер як непорядки веде, зараз змінять. Він повинен о світлі дбать, вклади повинен розпреділять. На раду заказували і сходились. Не конче в тому місці збірались, а так де було зручніше. Розсказують, що як зберались, то ставили свічку чи так якусь жертву приносили. На раду заказували всім, бо общиство велике і могли деякі і не бути. Там обговорювались цехові справи, а щодо того чи за цвинтар там була мова, то це всякий повинен знати, що цього місця треба доглядати, бо ми всі там будем.

Щоб складали всі одному членові цеха якусь підтримку, коли він її потрібує, то цього не буває, а так лірники один одного в скрутну годину підтримують, що випросить за день чи й за тиждень, то віддає немічному. Скарбником вибирають і далекого лірника і того, що ходив по селах, а потім як треба зробить якісь підрахунки, то на те є повіренний і зходяться вони по умові.

Ходили всі, де хотіли — на всі штири боки. Так було колись, так і тепер.

Хто вступає, пристає з ніщої братії, то він дає вклад і його записують. Заявляють старості церковному, і той його вписує в книжку. А на ярмарку, то хто не зайшов в місцевість цехову, то мусить давати вклад 5—10 копійок. Лише хазяїн може ученикові надать права зватись майстром, а від всього цеха це не залежало. Ученіка зразу не може держать. Инший раз, то аж в 40 літ тепер має право держати ученика. Ці договори були визначені трома-чотирома учоними старцями. Робилось звичайно з могоричом. А бувало й так, що зразу має право держати ученика. Ученик уже аж тоді зветься майстром, як він уже других учить, а до тих пір не буде зватись майстром. Як оґзаменують, то сходиться багато лірників — 20 і більш, і це робиться на дворі. Виносять столи перед хату, могоричуються і дозволяють. Мене оґзаменували в Колодяжному. Було 18 душ лірників. Робилось це перед вечором. Часом щоб не було багато людей, то це робиться в хаті. Хто учив, то там можна оґзаменувать. Часом це робиться в містечку. Ученік повинен знати молітов, звичок, а головне, то це знати тайну мову. Инший не всю мову знає, то потім довчається. Инший за все життя більше дісяти слів не знає. От слово «кугра» — ліра, «куграмник» — лірник, «каліп» — сліпий. Такі загальні слова мусить кожен учоний знати. Майстрів скликає сам хазяїн, а то й учня за деякими посилає. Як може то приходить, а не може, то не приходить. Сам хазяїн не оґзаменує, а кличе на могрич душ пять — найменш. Як кончає свій курс, то порока на йому ще нема ніякого, а як він походить, то тоді вже він в чомусь провинюється. Бувають такі недостойні бродяги і їх не оґзаменують. Той що здає вже, то він научаний, а як є такі, що учаться-учаться і все одно дураками зостаються. Тоді він або знову зостається учитись, або ходить з хазяїном так ще довго. Бувають і такі, що й зостаються без оґзамену. На оґзамені инший як має доброго язика, то меле всього і до всякого, а инший мовчить. Частування це ще призводить на оґзамені хазяїн. Часом хазяїн посилає ученика заробити на могрич самого. Торбу має право всякий носити. Чи він учоний, то це потім в гурті лірників виявиться. Наука тільки для того, хто хоче, але тепер то вже необов'язково. На оґзамені всякий хазяїн дає ученикові хліб цілий у хустці, а ліру з поли з верху. Дає в хлібові дрібок солі. Це робиться перед могричом. Після могоричу закусять і розходяться, бо як почнуть співати й грати, то народа багато зберається. Це все людський поговір, а собачий неспокій, а тому це й робиться напівтаємно. Оґзаменують і жінки — которі учоні. Як уже прооґзаменували, то всім переказують, що такий то вже має право. Той хто не грає й не співає, то він на оґзамен не йде і в його цього всього нема. Він зветься неучоним. Його й не приймають лірники до такого гурту.

Як хто з лірників поскаржиться на товариша кудись инше крім верхового, то його дурняють і навіть не приймають, бо до нас ніхто в наше старече діло вмішуватись не повинен. На оґзамені ще проказували, щоб не було клівети. Це повинен ученик знати вже до оґзамену. Найбільш порядки вів «верховий». Як хто з учеників брав уже собі ученика, то старці гуртом зходяться і прикажуть не держати ученика, коли не маєш на це права. Віднімають і віддають цього ученика другому. Тепер уже цехів немає в нас. Колись був цех у Чуднові, коло Петро-Павлівської парафії.

Навчаються лірники в більшости один від другого, але научаються й з книжок. Купують богогласника і там усе виучають, виучають псалми. Пісні про старовину складають мудреці такі, яким ці пісні по нараві. Тепер теж про цю війну є багато пісень, які співають лірники, «про Карпати», де які стички були, і навіть дуже гарно виходить. Ці пісні складають мудреці. Всі пісні і кожна зокрема доходять до правди і через те її співають, от як напр. «Сирітка», або пісня про «Лазаря». Історичних пісень Сидір Гуменюк довчився у Подільські губерні: от таких як Коновченко, Сава Чалий т. и. Набожні пісні всі виходять з правди. Лірник молиться і співає, коли того потрібно. Часом як посмутяться, от після Лазаря чи після Сирітки, то я веселої заграю і всі розвеселяться. Лірник для того, щоб Божі слова говорить, соблюдать чистоту від сквернословія. Тепер покинули ми грати на лірах тому, що призводим людей до сьміха. От через те я й покинув на лірі грати, щоб покаятись і очиститись. Молодому йде ліра, а старому ні. Лірник Костю ослін в 14 літ і до тих пір учився в школі по уніятськи «аз, букі, веді, глагол, добро». По тих буквах можна було говорити багато слів. Тепер я не знаю, як яка буква пишеться. Тоді то вже навіть у церкві читав. Тепер мені з книжки кожний стіх проказує грамотний і я так учусь. Тоді як я учився, то учительом був дяк, потім писар. Вони були дуже прошані, бо вони мали своє заняття. Як їх уже просили, що учіт наших мальчиків, то вони вже учили. Вже пісень та псальмів я научився, як був темний. Я вивчив триста пісень тепер і мене всюду кличуть читать акафисти, а як сніг-заверюха то й приїзжають. Е, пройшли мої літа як вітер кругом світа, так у світі прожилося як у сні здалося.

Лєва пола свитки йде на верх. Ліра з лівого боку, і ліва рука работає. Мало чим відріжняється одяг від звичайного. Одягає гуньку і так ходить. Як поводир малий, то лірник сам носить торбу з правого боку. Палиця повинна бути більша ще за поводиря «бікота» (по таємному). Иноді дві палиці треба, як сам без поводиря лірник іде. Ліру носять зверху і накривають хусточкою. Ліра важить хунтів 3. Накривають ліру для того, щоб пиль не заходила.

Отемнів від хворости на очі. Лірник завжди скорбить, бо він не бачить світа. «Чого б плакав слєп, коли б він бачив свєт». Здоров'я було, а тепер зістарівся. Батьки були здорові. Батько помер в 68 літ, а мати в 56 літ. Батьки були люде порядні, хазяїни. Батьки любили лірників і навіть запрошували лірника, як він бував у селі. Призвище Костюк від прадіда Костя, а так по вулишному Марчуки від мого діда Марка. Голос хриплий. Голос із роду був не дуже гарний, але як у дорозі довелося не раз застудитись, то голос збавився зовсім. Від чарки не відмовляється, але не надуживає часто. Теряється голос тому, що в ненормальних умовах і не часто їси хоть яку-небудь гарячу страву.

Є такі лірники, що самі собі і для учеників і навіть на продаж роблять ліри. Ліра зношується. В конструкції модус один як колись був, так і тепер. Є ліри, що робляться клинком, а є пукнаті ліри. Так і тут і в инших сторонах теж і теперь і колись. Колись ліра була в почоті, бо були музики тілько Жиди, а на цимбалах не вибере так як на лірі і тому лірники грали весілля. В лірі лише три струни. Бокові — бас і «пинар» лише гудуть, а середня «ґвінта» — виговорує все. Ліру помершого лірника продають. Ученик найбільше має право купити ліру помершого лірника і купує. Як ученикова ліра гірша, то він купує ліру свого хазяїна, а як ні, то немає охоти купувати її. Як є діти, то дітям заповідає берегти, а ні то каже кому продати. Хто купить. Як ліра непотрібна, то й непотрібна, а як добра, то її доглядають. Ліру перестроювать часто не треба. Це струмент на якому однаково можна і веселої і сумної, тілько як сумної, то п'ятий клавіш повертається до низу, а як веселої, то повертається в гору. Є ліра на 8 нитів, а є й на 10. Кожна нить бере свою ноту.

Поводиря тут звуть «проводніком». Бувають всякі умови як наймають поводиря. Инші платять поводирьові половину добутку, инші «два з п'яти» (лірникові три частини добутку, а поводирьові дві). Наймають і за гроші: 8—10 і до 20 рублів у год. Я платив третину свому поводирьові. Лірник мусить годити свойому «проводнікові», бо він без нього нічого не варт. Проводніка трудно знайти, бо це щитається сама послєдня робота. В проводніки йдуть — або дуже лядачі, або так не тямущі, і тім лірник мусить годити. Буває такий дурень, що по два рази в одну хату заведе і ще цей дурень обманює лірника. Хоть лірник і знає, що його той обманює, але мусить мовчати, бо як цього не буде, то нічого не буде. Робочих у день можна 20 знайти, а проводніка дуже трудно знайти, бо до цеї роботи йдуть самі послєдні.

Як уже поводир краде, то його лірник відправляє, а сам залишається без проводніка. Як проводнік згожаний за гроші на рік, то він завжди в лірника, а як получає від лірника третю чи яку там часть, то він своє получив і йде до дому. Єсть поводирі 10—12 літ, а є й старики. В більшости в проводніки йдуть з бідности, а йде в проводніки і багато бродяг. Часом буває, що такий бродяга заведе сліпця в ліс і покине, а то ще навіть і обікраде, забере торби. В учоного не вкраде так живо, бо той практичний, а неуків часто обікрадають. Сам проводнік має багато докориська від усіх, і я сам цеї роботи не зичу. Нам Бог так дав, то ми вже не переинакшим, але поводарі теж мають багато вислухання. Його дражнять «поводирьом», «дідоводом», але й звичайно то на його кажуть поводир, бо до цього діла йдуть ті, що не здібні господарить у господарстві. Якого б старця поводир не водив — чи лірника, чи просто жебрака, то то все одно; люде кажуть: «аби торба, то то й дід», і докорисько проводнікові однакове. Як провідник хароший, то на його не будуть казати дідовод, але досить йому з кимсь поспорити і хоть бе він був і старим, а водив діда ще малим, — все одно на нього зразу посипеться докорисько, — а ти дідовод, а ти поводир, а йди дідів водити і т. д. З проводніків єсть такі, що вони й «царимоняться», що вони були поводирями, але є такі умні, що їм все рівно. Люде кажуть, що поводирі именно злодійкуваті. Пісень поводарі не вміють, — навіть Оче наш не тямлять. Буває правда й так, і я навіть знаю таких поводарів, що він 7 років був поводирьом, а потім пристав у прийми в Рачках і був потім 6 літ старшиною. Призвіще його Знайдюк. А другий з Гордієвки поводир потім був секретаром у прокурора. Мало є таких, щоб від лірника научались пісень чи молитов. З поводарів бувають і гарні господарі, але більшість поводарів це лодарі. Инший поводир помагає старцеві співати, а инший ні.

Поводирі в більшости почувають себе ніяково. Коли йдуть дорогою то лірник, чи старець сліпий береться за плечі поводирові і той його ніби тягне.

Лірники всі жонаті. Я не знаю ні одного нежонатого. Ті що раніше жили, теж були жонаті. З тих що не женяться, люде завжди мають сміх. — Женись, кажуть, ми тобі дівчину висватаєм. Каліцтво ніколе не є причиною не одружіння. Правда що лірник і мусить шукати такої, як сам: сяку таку й такую і горбатий бере сліпую; або: який сам, такий крам; або: який їхав, таку й віз. Инший мусить брати таку, що вона не «здобна» тром свиням їсти дати. Женитись треба всім. Де б лірник не ходив, але привилля він мусить мати і для того всі женяться. Сліпі беруть в більшости видющих, бо обом сліпим не добре. Коли однакове каліцтво в неї і в нього, то не добре такім. Шукають собі такої пари, яка підходить. В більшости женяться на сиротах, чи взагалі на бідних. Буває так, що дівчина любить лірника за його пісні й музику, а заміж не йде за нього, коли вона надіється, що діждеться кращого, а як на «ліцу» не красіва, то вона йде за лірника. Як іде дівчина за сліпого, то всі збігаються дивитись. Є такі, що скриваються від цього і поїдуть на друге село звінчатись і до дому приїзжають уже звінчанними, а то всі збігаються дивитись на це диво. Зразу то дивуються, а потім в цеї парі буває краще життя ніж в инших, і ця пара дає себе знати. Лірник, як він сліпий, то бере ментрику в своїй парафії і йде до другої парафії вінчатись. Там тілько піп і дяк і двоє молодих і таке вінчаннє. До дому як приїзжають звінчанними, то буває так, що лише пообідають і тим діло кончилось, а як має за що, то справляє весілля зо всіма обрядами.

Коли жениться не лірник, а звичайний сліпець, то так же само буває. Так кравець крає, як матерія стає.

Лірник всього зичить своїм дітям, крім того, щоб вони були лірниками. В більшости хотять, щоб діти хазяїнували. Обвучають ремеслу якомусь і грамоті. Грати й співати не учать. Своїх дітей за поводирів беруть. Буває й так, що своїх дітей за поводирів не хотять брати, а шукають чужих. Нехай уже на мені все окошиться, і я один матиму докорисько. Що батько гіркого «спитав» за своє життя, того дітям не зичить. Лірники — послєдні люде, бо вони завжди поневіряються.

Є такі лірники, що лише з цього й живуть, що співають. В своїх ходіннях лірники мають перерви так на дві неділі, на тиждень, бо потрібно й відпочить. Ніхто не може так, щоб без перестанку ходити. Є такі люде, що не хотять слухати і не відриваються від роботи. Тоді нема бажання й грати. Хто любить цеє, то кидає все і слухає. Не всі однакові. Не порівняв Господь у лісі древа, не порівняв в миру і людей. Як лірник не ходить по миру і не має свого пристановища, то він має привилля у своїх товаришів. Як лірник перебуває десь у чужих дві неділі, то все одно з нього плати не вимагають. Як старець попросить вареної страви, то йому дають і взамін нічого не беруть, хоч би той і пропонував.

Буває так, що лірника просять підчас його перебування в когось, аби він дітей научив Богу молитись.

Лірника шанують инші і навіть просять, щоб він перебував у них. Як добрі родичі у лірника, то вони навіть гордяться, що в їх роду є лірник.

Такі лірники, що не мають привилля свого власного, теж є. Як у лірника є господарство, то він сам ним керує, але до деякої роботи він наймає робочих.

Коли лірник має своє господарство, то це й є головне джерело засобів до існування. Як у лірника в сем'ї згода, то є з чого і робітника найнять, але як сем'я «грозна», то в господарстві толку ніколе не буває. Як діти доростають і коли вони діти розумні, то вони ніколе не будуть стидатись

того, що їхній батько сліпий, але знов таки бувають усякі діти. Такі лірники бувають, що й инше мають заняття, от напр. Сидір Гуменюк робив креселка, але робота їхня не спірна. Таких рідко трапляється, але як він уміє, то вміє всього, і одне другому ніколе не заважає. Сидір Гуменюк хоть робить креселка, але це йому не заважає і він грав і работав краще від инших. Довірити своє добро, чи гроші лірник може лише такому як він сам — другому лірникові, а як віддасть на схованку до других людей, то це вже на «запропал». Як старець померає, то його добро переходить до рук дітей чи близьких родичів. В крайнім разі до того, хто доховає до смерти.

Де не підеш тепер, то люде просять, щоб частіше приходити. Всі хочуть послухать як Христос страдав, про «Страшний Суд» і т. д., а другому друге по його нараві, напр. про козащину. Колись і пани інтересувались лірниками і завжди запрошували до себе, щоб їм пограть. Як лірник хорошо себе веде, як гарно грає, то й люде його поважають, а як він нап'ється як свиня, то його лають. Так було колись, так і тепер. Якщо він добре себе веде, то люде звуть хорошим чоловіком і щиро дають йому; кажуть, — цьому треба дати. Якщо лірник на все молодець-майстер, то його кличуть усюди і всюди його поважають. Колись у Дідківцях на Чесного Хреста зібрались лірники і кожен грав. Були там такі що прислухались, хто як грає, і платили тому хто краще вміє работать. Трапляється так, що в гурті треба й байку розсказать і не відстати від того гурту, коли хочеш щоб і тебе поважали. Це для веселости буває. Що переносив листи або ліки якісь лірник, то цього не буває; це не його діло. Його діло помолитись і собі випросить на пропитаніє, щоб було за чим поседіти. Иноді йдеш на одпуст, а тут дощ і пропало все. Пропало те, що ти побивався; пропав труд Божого чоловіка. Як лірникові дають милостиню і попережують, що не грай, то лірник бере милостиню і виходить, але так мало є, щоб не хотіли послухать як він грає. Лірника всюду люблять як він приходить: і на балю, і на весіллі, і в церкві, якщо він грає і хороше работає. Всякі люде люблять як лірник грає: і духовенство, і селяне, і пани, навіть Жиди і старообрядці люблять і ще здорово платять — раді Христа. Люде кажуть, що Бог послав лірникові таку мудрість, що він може так грати. А я скажу, що лірники це самий «послєдній» народ і завжди «як не в яму ногою, то в стовп головою». Лірник хоче багато всього знати, бо це ж для нього добре. Як він про всякий випадок може заграти, то його всюду запрошують, але... ні чести, ні слави лірникові ніколи нема. З ним инший стидається і поговорити і місце для його завжди в порозі. Від одного чоловіка получаєш копійки, а від другого наруги всякої, і що ж, коли ти не бачиш хто він і який він, і мовчки приймаєш усе це на себе. Бувало, то ще не траплялось такого і вважали нас, а тепер є такі, що спитає, чого прийшов. — Богу молитись. — Ти, каже, вдома молись, нехай Бог тобі вдома дасть, а це я тобі даю, бо ти сліпий. Тепер велике надруганіє над старими. Лірник тепер послєдній чоловік і він як полова та, що її на млинок одвівають.

Лірника часом запитає яка молодиця, що робити як колька коле, або ще що-небудь, але як горе, то пня й колоди всякий питає. Лірника просять, щоб він молився за живих, або за вмерших і за худобу «Очи наш» і за врожай. Як починають сіять люде, то просять ніщих щоб вони молились, як починають збірать хліб, то теж просять: «Помоліться, кажуть, може ви в Бога вгодні, — нехай Бог уродить на всякого долю». Молитва ця кінчається — «Даруй Боже землі плодородіє, воздуху благостворенiє і всіяша на пользу нашу». Між людьми є такі дурні, що скрутять дві свічки і запалюють там у церкві біля якогось святого, — це як на кого лихий, то каже: нехай він так скапається як ці свічки. Це є поміж народом, а ніщі за всіх просять, щоб Бог

простив усім і більш нічого. По людям є такі ківшики, якими дають ніщим муку, чи пшоно, чи що. На старцьову долю деякі нарошно засівають, а всі хазяї то кажуть: нехай Бог родить на всякого долю. Христос сказав, що всякому дай хто просить во ім'я моє. Я прожив 70 літ і скажу, що ні на кого з людей не надіюсь, бо люде добра не зичать. Я надіюсь тілько на одного Бога. Ви сидите і я вас не бачу, і як я йду дорогою, то хто схоче мене провести, як я не бачу дороги? Скільки я блудив і падав у яму, і я тілько на Бога маю впованіє. Я кожен рік хожу в Тригір'я і там під церквою правлю акафисти. Люде наймають. Гуменюк був музикант, а я читальник. В кого яка душа і серце сокрушається, то той так і поставиться і до лірника і до всякого жебрака. Ніща братія — одні других уважають і як зустрілись, то взялись під руки і пішли. Як колись було, то так і тепер є, що як хто гарно грає, то його і вважають. Вся ніщая братія — Богу брати, як колись, то так і тепер є, і всі вповають на це. Всякі жебраки разом стоять і не отлічаються один від другого і всякий по своєму работає: той «Очи наш» і як хто вміє і хто кому хоче, то той тому й дає. Є такі старці, що вміють і по польські Богу молитись, але й ті стоять вкупі і всякий по своєму работає. Польша не любить діда Руского (Українця). «Ніхай, пане, дадім своїм», а православним шкодують дати, а наші люде всім дають без розбору — аби дід. Лірник завжди має свою хату і в нього ночує вся ніщая братія. Як у нього ночують, то він уже нагодує. Лучче як хтось хвалить лірника, а не він сам себе буде хвалити. Дбає старатливий лірник, щоб йому бути одягненим, озутим і тоді на нього з повагою й люде дивляться й кажуть на нього що то — хорош чоловік. Хто дбає, той має. Як жебрак так собі, то він жебрає й більш нічого — дід, а як він лірник, то він грає і його всюду просять і люблять. Тепер перевелися вже лірники, а було їх тут на Чуднівщині душ 20. Всі вимерли, і от уже 5—6 годов як їх нема. Навіть молоді повмірали. Я виучив 6 молодих і вони вже всі повмерали. Нема кому Бога славить. У сліпих є таємна мова і вони нею один до другого балакають. Всякий чоловік дає жебракові і лірникові, як сам має. По «желанію» всякий дає. Воно як на мене скаже к о б з а р, т о я т а к і п л ю н у в б е в в і ч и, б о н а щ о в і н н а м е н е к а ж е к о б з а р, я к я л і р н и к. Заграйте, каже, мені на ту бандурку. — Це сміх. Грали б усі як би вміли, а як не вміє, то він або не схотів хазяїна слухать, або злінувався, або що і так капарається. Лірник таку охоту має до грання, що він завжди грає — коли треба, коли й не треба. Коли просять і коли так седять, то лірники все одно грають. Пани і всі такі надзвичайно любили лірників. Заберали в свою комнату і давали їсти й пити й гроші давали і всього їм грай як умієш. Бувало стражники забороняли ніщим ходити. Назад тому років 15 як з кожного хазяїна Звягельського района зібрали по 3 карбованці і зробили були для ніщих богадельні, але ті богадельні живо було знистожено, бо в них не було порядку. Ніщі туди як на муки були взяті. Тоді десятникам було приказано гонити ніщих палюгою. Люде встали против, що ми не чуєм як вони там моляться. В того помер батько, в того мати, і люде хотять, щоб за цих умерших молились. Було так, що старшина себе дуже величає і не раз лірника зганьбить, а другий старшина буває добрий і ще навіть просить, щоб грати і копійки платить. «Вратник» часом теж нападеться і розсипе муку. Один «вратник» у Краснополі одного разу кривому сліпому старцьові розсипав муку і за це був винний. Як якесь начальство велике приїзжає, то завжди просить, щоб їм заграти. У городі діти не так пусті як у селі. Бувають випадки, що лірника очепиться якийсь п'яниця без усякого діла і виказує всякого. Такий випадок був зо мною раз у Карпівцях, що до мене очепився був один п'яниця — купи йому могричу, а люде дивляться й сміються. Люде дуже против того, щоб ніщих заберали в богадельні і ходили навіть з жалобою до губернатора. Буває так, що старці, які живуть по братські,

по товариські йдуть один до другого в гості. Там уже вони один другому своє горе розсказують, — як який де заблудив, як собаки покусали і т. и. Буває, що ці подорожні сліпі люде зазнають усякого горя. Я сам не раз падав у яму в будяки. Иноді йдемо вдвох і вдвох падаєм в яму. То є й написано, що сліпий сліпого як ведуть, то обоє в яму впадуть. Старців і колись перекривляли і тепер теж перекривляють. Раз я йду в Карпівцях, а там один седить на хаті — пошиває й гукає на мене, — Самсон, Харитон, оглянся і т. д. Це є такі люде. Ніщий усе мусить терпіти. На те він сліпий ніби то, щоб з нього сміялись. Як діти глумляться з старого, то старші сваряться — що ти, кажуть, зачіпаєш; що він тобі?

На сліпих у людей є всякі виказування й сміховинки, але сліпим байдуже. Хай собі балакає. Є такі пісні в людей, що в тих піснях висьміюють дідів. Так напр. один чоловік, що був у дідів бачив:

«Один сліпець на ліру грає,
Другий торби складає,
Третий палку струже,
Четвертий плаче дуже,
П'ятий книжку читає,
А шостий дивиться
Та нічого не понімає,
А сьомий Богу молиться,
А восьмий на двір проситься».

На зразок лірницьких пісень є багато всяких, якими кривлять лірників. Колись, як була панщина, то лірникові пан часом прикаже, щоб йому пліт загородили, або хату підправили, або що. Навіть пан часом заставляє, щоб сліпого хлопця научили грати й співати. Як заходили бувало в панський двір, то всякого бувало. Часом получаєш 10—20 копійок, а часом одну. Як померає лірник, то його поховають. Зроблять труну і поховають. До доброго лірника сходяться на похорони люде здалека. Чужі жінки за лірником у голос не плачуть. Чого ж вони будуть плакати? Пам'ять по лірникові як і всякому чоловікові зостається по тому добра, а по тому ні. За лірника довше пам'ятають і як він був п'яниця, то ним потім і допікають п'яним людям. Жінку лірника звуть теж лірнихою, дідихою, а то просто по лірниковому йменню Каленихою. Як довго лірник не приходить у яке село, то за ним скучають і як він уже з'явить то слухають його уважно, як він співає й грає.

Йдучи дорогою не можна грати, бо незручно. Є такі люде, що самі запрошують лірника до хати, а раніше (вже тому буде 40 літ) лірників завжди запрошували на обід і садовили на покуті. Тоді без усяких таких особливих пригод запрошували лірника до хати дати йому пообідать. Як такі якісь пригоди трапляються як от похорон, або що, то лірник співає або веселої, щоб розвеселити трохи людей, або сумної, як це потрібно, або зовсім не співає. Лірник грає в більшости те, що де потрібно. Лірники грають усе, що можуть. Грають і до танців. Грають польку, бриденьку (слів нема, а тільки голос). Запрошують иноді лірника на вечорниці, щоб він грав. Тепер уже не так запрошують лірників до хати, але є такі, що й тепер запрошують деякі. Як самі заходять, то тоді вже їх приймають. Тепер заведено, щоб самі лірники заходили в хату — без запрошування. Літом, як кому хочеться, то лірники грають і на дворі і під вікном на вулиці. Є такі люде, що кидають усяку роботу і на току і на дворі і йдуть у хату слухать лірника. Чим більше людей слухають лірника, тим більша є охота грати, а як ще хвалять, то так аж хочеться більше грати. Як лірники один з другим зустрічаються, то завжди один другому каже — «здрастуйте», а як уходить лірник у хату до кого, то каже — «слава Богу», або «дзінь добрий». Лірника зараз садовлять на лавці. Ніхто лірникові не відмовить дати, — хіба вже нічого в хаті нема, а то як не гроші, то хліба або муки, або круп чи взагалі що є.

Лірник завжди ходить і як хліба в нього нема в хаті, то він не дивиться ні на яку пору. Тоді торбу на плечі, поводиря за плечі й гайда. У жнива лірник тілько до обіда ходить, а потім іде на кватиру і чекає другого ранку. Чи місто, чи село, то для лірника все рівно, — де їсти дадуть, то там і добре, тоді і співати є охота. Лірник обходить усі хати, — не минає ні вбогого, ні багатого. Це лірники самі собі так покладають, що треба потрудитися, чи буде що чи ні. Як лірник довго не буває в якомусь селі і як з'являється, то його обступають, слухають і щиро платять. В містах на ярмарку, чи на кладовиську, чи в степу при дорозі,завжди лірник сядає з боку. Його обступлять навкруги і він грає якої його попросять, а всі слухають. Коло церкви грають лірники і тепер і колись з давних давен грали. Пристановлюється трошки віддалік від церкви, щоб не заважав церковні службі, бо грають і тоді як іде служба в церкві. Завжди грають лірники для того, щоб заробити. Віддаленість від церкви, щоб грати, ніколе духовенство не установляє, а тільки хтось там уже з городських начальників восприщає близько церкви грати. В лірників на всякий випадок є свої права і ці права для всіх лірників однакові. Сліпі завжди мусять знати своє. Щодо нишлів, то є всякого — иноді обійдеш 15 хат, щоб десь переночувати, але я вже по 40, по 30 літ ночую в одних хатах. Буває так, що в одному селі довго ходиш, то в одній хаті 5—6 днів ночуєш. Щоб замовляли акафисти і сходились до одної хати слухать, то так не буває. Акафисти приходиться служити тоді, як хтось у себе попросить. За акафист більш платять. Щоб лірник правив акафиста замість священика, то цього не буває. Як колись, то так і тепер більш дають хлібом, мукою, або так чимсь, а грішми мало хто дає. Колись лірники ходили в 3—4-х поздоровляти панів і за це дещо получали, а тепер цього нема. Колись до ніщого дехто з людей приносив вечерю, і він Богу молився. Ніщі ходили колядувати в кожну хату. Ходили без дзвіночка,

Колись у Чуднові був шпиталь. В поминалні дні, то для старців робились обіди. Це робили хазяї, а духовенство до цього не втручалось. «Цей не б'є, не лає, і ніщо нічого не дає». Старці й хазяї сядають за столом усі разом і обідають. Буває багато так, що лірник грає і на лірі і на скрипці і ходить по весіллях грати. Бувають ще й такі, що крім ліри й скрипки грають ще й на «дудці». Другий, то ніяк не візьметься до всього щоб грати, а инший на всьому грає. За молодих літ, то на всьому учиться грати, а потім то береться до чогось одного, а на старість то кидає всякий струмент і не хоче вже ні на чому грати.

Тепер ще є, а раніше то завжди так бувало, що в якесь свято вдвох лірники йдуть дорогою і співають й грають, а люде виносять їм усе. Як співає й приграє лірник иншої пісні, то всі люде плачуть, тоді він закінчить цю пісню чимсь веселим і всі трохи розвеселяться, а буває так, що лірник грає такої смішної, що всі аж боки надривають зо сміху. Як лірники вдвох співають, то вони в один голос спаровуються. Як грають, то теж завжди по стихах. Як обидва лірники що йдуть, уміють співати, то співають, а як один з них не вміє, то він зовсім мовчить. Як доводиться в празники довго ходити й співати і один лірник захрипне, то він не співає, а лише приграє, а другий співає. Обидва лірники (як що вони ходять разом) один другому помагає і ніколе так не буває, щоб один брав верх над другим. Коли не однаково вміють, то научають один другого, а як уміють що, то грають удвох. Учитель і учень, коли він ще учиться, то ходять разом. Ученик зве учителя хазяїном. Коло церкви иноді зберається багато лірників і там співають, а то двох-трох, а більш то майже ніколе не ходять. З лірою, кларнетом і скрипкою можна ще сполучити «бубно». Ніякий другий струмент не пасує. Спаровують струмент на весіллі чи на якомусь празнику.

Пішов я перший раз до школи,
Давали мені їсти й пити і всього доволі.
А як пішов другий раз, то стали лучче примати,
Всі школярі по-під боки, кулаками штовхати,
Бо нема чого їсти давати.
Входить пан-учітєль в школу й каже:
Хлопці, кидаймо писати й читати
Та ходімо будемо на ліри грати,
Бо трудно з голоду померати,
І будуть нам їсти давати.
То до нас приходять, що йдіте
Чоловіка поховайте і там похарчуєтесь.
Дали нам за теє золотий.
Стали ми думати й гадати,
Що б нам за той золотий покупати.
Так ми купили порося на Великдень.
Не єсць то порося, а єсць то якась наказа.
Ми його три дні кололи і три дні воно
Вищало і кричало і хвостом вертіло.
Четвертого дня, то так як біля полудня
То не знаїм чи здохло, чи так сканало.
А що ж ми біля нього горя прийняли:
Поки його осмалили, то сім хур соломи спалили,
Яшними крупами начинили,
Кінським лойом помастили,
І хрін у зуби встромили і в піч усадили,
На штирі часці залізом прикували,
Колоддем навернули.
Як йому в печі припекло, то воно з печі утекло.
Не так мені шкода того поросяти,
Як мені шкода того хрона.
Бо наш учітєль — то йде в школу читати,
А мене посилає хрону копати.
Вийшов я на город за школу,
Стоїть учітєль під школою з поліном
І бігає навдо коло школи порося з хріном.
Ви, люде, п'єте й гуляєте, поможіть порося спіймати
І хрін він нього відібрати,
То будете від мене кварту водки мати.
Посилає мене учітєль на місто купити перцю.
Найшло мені на щирому серці:
Перець узяв, а гроші не дав.
Посилає мене учітєль у місто купити
На свячене ковбаси.
Я ту ковбасу, поки донесу, то йзім,
А на знак оно зав'язку принесу.
Як розлакомився мій пан-учітєль
На тії зав'язки, давай мене учити
Сала красти.
— Не тра мене учити сала красти,
Бо я й сам хорошенько вмію
Крізь сінці втекав і катанки порвав
І ґудзі погубив і дома не був.
Согрішив я старий хармака сплести
І десь там на сьміх подати.

ВАСИЛЬ ДЕНИСЕНКО.

„ШЛЮБНИЙ РИТУАЛ ТА ОБРЯДИ НА УКРАІНІ“ Хв. К. ВОВКА

у першій—болгарській і другій—французькій редакції.

З приводу десятиліття смерти вченого.

29-го червня 1928 року минуло 10 років від дня смерти видатного українського вченого і громадського діяча проф. Хведора Кіндратовича Вовка [1]).

У галузі наукового вивчення української етнографії і антропологічних особливостей українського народу покійний учений лишив нам велику спадщину, яка полекшує дальшу роботу у цім напрямку. Деякі його студії і досі є єдині в цій галузі найповажніші і найліпше обґрунтовані і, не вважаючи на новіші матеріяли і висліди все ж лишаються основою для дальшої роботи. Тимчасом у наслідок багатьох причин, студії Хведора Вовка досі розкидані по ріжних спеціяльних малоприступних журналах — французьких, болгарських, російських, українських, часом неприступних навіть фахівцеві— і у великій мірі являють невикористану, потенціяльну ще, цінність [2]); навіть бібліографія його робіт уміщена в досить рідкім російськім журналі і мало відома нашому громадянству [3]).

Усе це висовує потребу перевидати, в одно зосередивши, бодай головніші праці покійного вченого і цим уможливити користування ними, наблизити їх і до ширшого читача. Це тим потрібніше, що тепер особливо інтен-

---

[1]) Хв. К. Вовк родився 1847 р. на Пирятинщині, в с. Крячківці. Учився в ніженській гімназії, а потім в одеському і київському університетах, на факультеті природничих наук. Скінчивши 1871 р. університет, Хв. Вовк під впливом своїх учителів Антоновича та Драгоманова, віддається науковим студіям з поля етнографії, яка його цікавила й давніше. Він був одним із фундаторів і діяльних співробітників „Записокъ Ю.-З. отдѣла Р. Геогр. общества“, заснованого в Київі 1873 р., але, підпавши репресіям, що з 1876 р. паралізують будь-яку змогу працювати для української науки, емігрував за кордон і після подорожів для вивчення українського населення в Добруджі і болгарського ремісництва в Болгарії, для вивчення етнографічних й археологічних колекцій у Римі, Неаполі, Женеві — постійно оселився в Парижі. Тут студіює він антропологію, етнологію, археологію, розроблює питання української антропології і етнології, виступає з доповідями в „Société d'Anthropologie“, вміщує свої праці в „l'Anthropologie“, „Revue des trad. populaires“ і инших французьких наукових виданнях. 1905 р. від паризького університету дістає ступінь доктора природничих наук за класичну роботу з порівняльної анатомії „Variations squelettiques du pied chez les primates et dans les races humaines“. З 1899 до 1904 р. за редакцією Вовка виходить перших сім томів „Матеріялів до української етнології“ у Львові. З 1905 р. до 1918 Хв. Вовк живе у Ленінграді, де працює у вищих школах і завідує етнографічним відділом колишнього музею Олександра III, організовує свою наукову школу антропології та етнографії, переводить з учнями численні антропологічні виміри українського населення, переводить етнографічні дослідження, розроблює матеріял.

1918 р. підчас переїзду до Київа учений умер у м. Жлобині. (Див. М. Грушевського — „Україна“, 1918, кн. I—II. Стебницького — „Наше минуле“, 1918, II; Золотарева — „Русский Историч. Вестник“, 1918, кн. V; Дзбановського — „Бюлетень Кабінету Антропології та Етнології ім. Хв. Вовка“, 1925, ч. I і „Побут“, ч. I.

[2]) З 90 оригінальних робіт 42 вміщені у французьких журналах, 10 надруковано українською мовою в українських виданнях, решту в болгарських, а головно російських.

[3]) „Русск. Ист. Вестн.“, 1918, V.

сивно переводять досліди над українським народом, а в цих дослідах Хв. Вовк посідає одно з перших місць.

З цього погляду вдячну ролю відограють «Студії з української етнографії та антропології» проф. Хв. Вовка, видані 1927 р. в Празі з ініціятиви Празького Українського Педагогічного Інституту ім. М. Драгоманова. Разом з цим це видання є достойне вшанування пам'яти українського вченого з нагоди десятиліття його смерти. До «Студії» увійшли такі праці: 1) «Антропологическіе особенности украинскаго народа», друков. у II т. збірника «Украинскій народъ въ его прошломъ и настоящемъ» Петроградъ, 1916, сс. 427—454. 2) «Этнографическіе особенности украинскаго народа», друк. в тій же книзі, сс. 455—647. 3) «Rites et usages nuptiaux en Ukraine» друков. в «L'Anthropologie», т. II і III, Париж, 1891—1892 pp. 4) «Le traîneau dans les rites funéraires de l'Ukraine», друков. в журналі «Revue des traditions populaires», т. XI, № 5, Париж, 1896 р.

Отже маємо тут зібрані й об'єднані в українськім перекладі з французької і російської мови студії, що, як вірно зазначено у вступнім додатковім листку, «свого часу були останнім словом науки і що без них і досі не може зробити жадного кроку в науці український етнограф та антрополог» [1])

Переклад зробив Макс. Славинський — до речи, прехорошою мовою — після чого перевірила ще й редакція — отже на вірність перекладу можна цілком покладатись [2]).

Та мусимо висловити сумнів, чи стануть «Студії» у допомозі ширшим колам робітників і особливо ширшим читачам УСРР: видані закордоном, до того ж у обмеженім числі, вони ледве чи зможуть поширитися в межах УСРР так, як потрібно було б і як вони на те заслуговують. Тому на «Студії» і ініціятиву Інституту ми дивимося лише, як на цінний у високій мірі приклад і початок для дальшої роботи в цім напрямку. Через се й дозволимо собі зробити деякі критичні зауваження щодо самого способу перевидання «Студій» Вовка.

Одна з студій, що нас тут спеціяльно інтересує,— «Rites et usages nuptiaux en Ukraine» (Шлюбний ритуал та обряди на Україні), хоч написана й видана тому близько 40 років, коли Хведір Вовк міг розпоряджати ще порівнюючи малим матеріялом [3]) і досі є найширша, і лишається основною

---

[1]) Як видно з листа проф. Раковського до Вас. Сімовича, ректора Педагогічного Інституту, на з'їзді слов'янських етнографів у Варшаві (в червні 1927 р) він мав нагоду „особисто переконатись про їх велику вартість, що всі дослідники, які дотикались питань, порушених у працях Вовка, покликувались на ті праці, як на евангеліє, користувались даними і діяграмами покійного та відносились до тих праць із великою пошаною". (Див. додатковий листок).

[2]) Помічені в „Студіях" дрібні неправильності супроти „l'Anthropologie" і пропуски ми зазначаємо в наших примітках — 13, 16, 26, 30, 36, 41, 51, 54, 57, 62, 63, 68, 73.

[3]) Ось джерела про українське весілля, з яких Хв. Вовк користав у цій роботі: 1. Терещенко, Бытъ русск. народа, т. II. 2. Кулишъ, Записки о Южной Руси, т. I. 3. Бопланъ, Description de l'Ukraine. 4. Николайчикъ, Новые свадебные малорусск. пѣсни. „К. Ст." 1883, II. 5. Чубинскій, Очеркъ народн. юридическ. обыч. въ Малороссіи „Запис. И. Р. Г. О-ва", т. I. 6. Чубинскій, „Труды", т. IV, 1877. 7. П. Ефименко, Народные юридич. воззрѣнія на бракъ. «Знаніе". 1874, I. 8. Сумцовъ, Досвѣтки и посидѣлки. „К. Ст." 1886, III. 9. Сумцовъ, О свадебныхъ обычаяхъ. 1881. 10. Сумцовъ, Къ исторіи южнорусскихъ свад. обыч. „К. Ст.". 1883, XI. 11. Чернышевъ, Къ вопросу о парубоцтвѣ «К. Ст." 1887, XI. 12. Боржковскій, Парубоцтво. „К. Ст." 1887, VIII. 13. Калиновскій, Описаніе свадебныхъ укр. обряд. 1777 р. „Харьковск. Сборникъ", III. 14. Roszkiewicz, Obrzędy i pieśni weselne ludu ruskiego, 1886, Краків. 15. Верещинська. Весілля в Острополі Новоград.-Волинск. п. (рукопис). 16. Он. Гриша, Весілля у Гадяцькому пов. 1886. (рукопис). 17. Е. П. Радаковъ, Свадебные обряды с. Орловки Славяносербск. у. Екат. губ. 1888, (рукопис). 18. Е. П. Радаковъ, Свадьба въ с. Борисовкѣ, Славяносербск. у. (рукопис). 19. „Наука", вид. Наумовича, 1889. т. VII і VIII. 20. Колцуняк, Весілля в Ковалівці Коломийського п. „Правда" журн. 1890, т. III, вип. IX і 1891, липень і ин.

в дослідах про українське весілля; пізніші досліди можуть доповнити, деталізувати її новими записами, в звязку з новими теоріями і досягненнями етнологічної науки висвітлити первісне значіння того чи иншого обрядового акту, не висвітленого у Вовка, або инакше з'ясувати, ніж то з'ясовано у нього, але — оскільки це стосується українського весілля — це робитиметься на основі Вовкового опису.

Саме через цю виключну цінність студії про весілля, а також через те, що вона зазнала перероблювань і значних додатків за часу видання в двох ріжних журналах, вимагає вона від сучасного видавця особливо уважного ставлення. Тому докладніше зупинимося на ній.

На жаль, київські матеріяли не дають змоги повно висвітлити історію її написання і публікації: відомо тільки, що з допомогою М. П. Драгоманова, який її дуже високо ставив[1]), вона вперше вийшла в світ болгарською мовою в болгарськім журналі «Сборникъ за народни умотворения» (тт. III, IV, V, 1890 — 1891 р.) під назвою «Свадбарскитѣ обреди на славянскитѣ народи»[2]) і тільки після цього з'явилася у французькім журналі «l'Anthropologie» (тт. II і III 1891 — 1892 рр.).

Про час між виданнями цієї студії по болгарському і по французькому у згадуванім листку нового празького видання зазначено: «Студія... появилась у друку спочатку болгарською мовою, а через кілька років, доповнена і виправлена, по французькому».

Тут є помилка: як показано вище, студія в «Сборник'у» вийшла в 1890-91 роках (дата написання «Париж, 23 липня, 1890 р, т. V, с. 232), а вже з першої книги т. II «l'Anthropologie» за 1891 рік вона почала виходити. Отже між виданням болгарським і французьким, принаймні щодо значної частини студії (I — IX розділів) минуло щонайбільше один рік і щодо решти (10 — XII р.) 2 роки, а не кілька років, як зазначено.

Час між цими двома виданнями є такий незначний, що може викликати запитання, яка, властиво, є перша редакція – болгарська чи французька — чи не могло бути так, що перша редакція була французька, виготовлена раніше, а тільки трохи пізніше видана, або що обидва видання є копії одного оригіналу, чи, нарешті, — кожна з цих редакцій пристосована до відповідного видання.

Звірення обох видань показує, що хронологічно перша редакція є вміщена в «Сборник'у», з якої автор виходив, виготовляючи студію для «l'Anthro-

21. Хр. Вовкова, Весілля у Бердичівськім пов. 1873 р. (рукопис). 22. Потебня, Об'ясненія..., т. I. 23. Марковичъ, Збірник „Степ", 1886 р. СПБ. 24. Янчукъ, Малорусская свадьба въ Корницкомъ прих. Седлецк. г. 1886 г. 25. М. Максимовичъ, Збірка невиданих весільних пісень. 26. Головацкий, „Чтенія въ обществѣ Исторіи и Древностей", т. IV. 27. Т. Рыльскій, „Къ изученію украинского народн. мировоззр. „К. Ст." 1890, IX. 28. Антоновичъ, и Драгомановъ, „Историческіе пѣсни малорусск. народа" 1874—1875 г. 29. Дав. Хитреус, Опис українського весілля, зроблений XVI в. (опублікований у Lasitzki — примірник є в Паризькій Націон. Бібліотеці). Згадані тут рукописні матеріяли, що дали найповніші відомості про українське весілля, як видно з заміток, переховуваних у Етнологічному Кабінеті УАН, зібрані з ініціятиви самого Хв. Вовка. (Див. також с. 314 і прим. 281 „Студій").

[1]) Пр. у листі до Ів. Франка від 17 березня 1891 р. Драгоманов пише: „ось про весілля Вовча стаття є справді прекрасна. Тепер він її перекладає на французьке і містить, здається, в „Revue Anthropologie", „Листи до Івана Франка". Львів, 1908, с. 185.

[2]) Таку назву в болгарськім збірнику треба пояснити тим, що опис українського весілля мав іти поруч описів його і в инших слов'янських народів, тільки що їх почато з українського весілля тому що, як каже автор „український нарід довгий час становив етнографічну цілість і може серед усіх слов'янських племен найкраще заховав свої народні особливості... маючи на увазі після цього перейти найперше до обрядів болгарських і инших слов'янських народів". (Сборникъ, т. III, с. 142). По виході розділу про українське весілля в тт. VIII і XI „Сборника" вийшов опис болгарських весільних обрядів, але, недокінчений, обірвався в XI т., а вже пізніше вийшли ще «Свадебные обряды въ Болгаріи" (Этногр. Обозр. 1895, кн. 4). В обох цих виданнях є дуже багато інтересних паралелів з українськими обрядами.

pologie», а з підсумків звірення приходимо до висновку, що ця перша редакція стала за основу другій, французькій: думки твердження й висновки першої редакції майже цілком переходять до другої; порядок опису і розподіл матеріялу в обох ред. однаковий; українські матеріяли, за винятком узятих із роботи Колцуняка («Весілля в Ковалівці Коломийського пов.»), Куліша («Зап. о Южн. Руси») — використаних тільки в другій ред. ті ж самі. Виняток хіба той, що в болгарській ред. немає змістів кожного розділу і не згадано прізвищ авторів рукописів — Верещинської, Радакова, Хр. Вовкової, О. Гриші[1]).

Але до другої редакції чимало не ввійшло з першої. Воно було або опущено зовсім, або заступлено иншими даними (прик. наші прим. 1, 4, 9, 16, 25, 41, 62, 64). Що ж до доповнень супроти першої ред., то найбільше їх у примітках, хоч багато є і в тексті: з 262 приміток першої ред. їх стало 367 у другій; а з 78 перероблених приміток переважна частина також була доповнена.

За розділами нові і перероблені примітки ідуть так:

Розділи.	Нові прим.	Перероблені.	Розділи.	Нові прим.	Перероблені.
Вступ	3	—			
I	6	6	VII	10	10
II	—	6	VIII	13	10
III	—	2	IX	16	13
IV	8	4	X	7	1
V	1	5	XI	17	6
VI	14	1	XII	28	11

З поданих чисел бачимо, як що далі, то більшає і більшає кількість перероблювань і доповнень[2]), особливо з VII розділу почавши. Це треба пояснити тим, що по-перше 7, 8, 9 розділи були вміщені в останній книжці «l'Anthropologie», що вийшла 1891 року, а решта розділів вийшли — 1892 року, отже часу на перероблювання і додатки було більше ніж на попередні розділи[3]). По-друге, в другій редакції використано роботи инших учених, яких автор не мав під рукою, виготовлюючи роботу для болгарського журналу.

У всіх цих доповненнях і змінах автор набагато більше обґрунтував свої гадки й твердження посиланням на праці инших учених і набагато більше ілюстрував український обряд відповідними обрядами инших народів.

У цій перерібці видатну ролю відограли нові роботи, яких Вовк не мав, виготовлюючи першу ред., особливо: 1. Laumier, Cérémonies nuptailes.. 2. A. Goubernatis, Storia comparata.. 3. М. Ковалевського. 4. Ed. du Méril, Des formes du mariage.. 5. Laumier, Cérémonies nupt.. 6. Westermarck, The history of human marriage, і инші. Найголовніші роботи для Вовка були — Goubernatis'a, Méril'a, Laumier'a, Westermarck'a: на Goubernatis'a він посилається понад 20 разів, Laumier'a — близько 20, а на Méril'a — понад 30 разів; деякі цілі примітки взяті з Méril'a. Деякі з цих робіт головно спричиняються до нових висновків і гадок, до зміни попередніх, як то є, напр., щодо значіння ударів батогом, про первісну сумішку і ин.

Та всі ці перероблювання, доповнення і нові твердження зачіпають окремі деталі, не порушуючи основного.

---

[1]) Ілюстрації, вміщені в „Студіях", взято з книги „Украинскій Народъ", їх немає ані в болгарськім, ані у французькім виданнях: порядок приміток іде не так, як у „Студіях", а за сторінками; пісенний матеріял у „l'Anthropologie" цитовано французькою мовою.

[2]) Те ж можна сказати і щодо тексту. [3]) У цих розділах використано роботи видані в 1892 р. (прим. 243, 318, 334) — ще доказ, що Хв. Вовк доробляв їх 1892 р.

Переглянемо їх за окремими розділами праці[1]).

Вступ (сс. 215—217) у французькій, другій редакції супроти першої набагато скорочений, перередагований, трохи переинакшений. Замість поетичного порівнення шматків одежі, киданих утікачами на дорозі, щоб показати дорогу відсталому товаришеві, до розкиданих уламків минулого, які живуть в усних літературах народів, що його маємо у французькій редакції, у болгарській було зроблено такий екскурс: до питання про походження людности, про перейдення нею ріжних фаз культурного розвитку, про еволюцію матеріяльної та духовної культури, початки і основи сучасних релігій, правові й маєткові взаємини людей, про еволюцію форм співжиття двох статей — від часів коли це співжиття ще не було регламентоване — «promiscuité», про полігамію, поліяндрію, моногамію, причину цих етапів, а також решти jus primae noctis і левірату (1).

Опущено з першої редакції слово «поліяндрія» — слідів у шлюбнім обряді, домішування зовнішніх рис (2).

Перередаговано вступ про рештки етнографічного характеру пережитої вже епохи, що лишаються в обрядових актах пізніших часів (3) і змінено погляд на етнографічні матеріяли слов'янських народів (4). Запроваджено новий уступ про опис шлюбних церемоній на Україні (с. 217, ост. абз.). Змінено супроти першої ред. виправдання, чому автор починає опис шлюбних обрядів Слов'ян саме з українського весілля. (5). Нові примітки—3, 10 і 12. Це і всі зміни у «Вступі».

Розділ I (сс. 218—225). Супроти першої редакції запроваджено нове— означення щодо шлюбу в Хінців і в Українців (с. 218) і про заходи російського уряду проти українських звичаїв не вважати шлюб за дійсний, доки не буде виконано всіх народніх обрядів (с. 225). Далі перероблено уступ про походження шлюбу (6), про колишнє сексуальне змішання (7). Категоричніше зазначено про поліяндрію в Деревлян (8).

Запроваджено також новий доказ, взятий із Переяславського літопису, що гри «межу селами» мали відношення до шлюбу (9), зате опущено болгарський звичай про виплату за дівочу невинність молодої (10).

Зазначено автора опису українського весілля XVI в., що в болгарському тексті не був названий (11). Далі перередаговано ще твердження про закоренілість укр. шлюбних обрядів (12) і ин. Нарешті додано шість нових приміток: 13, 14, 25, 27, 41, 42 і перероблено 22, 26, 29, 30, 32, 40 (13).

Важливіші з їх 27-а про нову роботу М. Ковалевського, Marriage among the early Slaves, «Folk-lore» 1890, XII.

В розділі II (226—230) щодо парубоцьких та дівоцьких громад, що вони є в кожнім селі, в 2-й ред. автор утримується стверджувати (14).

Перемінив він рядки про можливі погляди на звичай спання парубків із дівчатами (15); переробив прим. 43, 44, 45, 48, 49, 52 (16).

В розділі III (230—234) додано рядки про те, що сама мати молодої після заручин стелить молодим постіль (234, 1 аб. 5—8 р.). Перероблено прим. 55 і 56; в останній опущено французький звичай, тут не зовсім доречний (17).

В розділі IV (234—243) додано про гільце (18 і прим. 69 в «Студіях»), про старослов'янське слово «дунай», яке нині вживається в розумінні вода (19), а словом «можливо», якого в 1-й ред. немає, автор змінює категоричне твердження про спогади колишнього права панів і жерців на молоду (239,7 р. зн.). Скорочено з 1-ї редакції слово про долю молодої після одруження, зближення вінка з «китками» в Болгар і про почесне місце в українській хаті (20). Додано нові примітки — 63, 66, 67, 69, 70, 71, 79, 83 і перероблено 75, 76, 77, 78 (21).

[1]) Тут подаємо тільки головніше. Виходимо з „Студії" так, щоб це стало у додаток до їх. На кінці окремо вміщені примітки з порівнянням українського і болгарського тексту, чи змін супроти 1-ї ред.

Важливіші з них 69 про Sobotko, 78 — про взаємини з священиками підчас весіллів, 83 — про похвалу стравам, звареним із імбіром і перцем, як відгомін епохи, за якої ці приправи були дорогі.

Розділ V (243—250). Тут автор не каже, що коровая иноді готують і в домі молодого, як то є в 1-й редакції; так само трохи змінив він твердження щодо стародавности акту виготовлювання його (22). З першої ред. опущено рядки про українські жорна і про міх; (23, 26;), змінено означення змісту пісень замість «любовного» на «еротичного» характеру і слово «вакхічний» змінено на «архаїчний» (24, 25). Повторено згадане зауваження про вживання архаїчного слова «дунай» в розумінні води (25). Щодо приміток, то в цім розділі нова примітка 91, а перероблені 88, 89, 90, 92, 93 (26). Важлива примітка 88, де висловлена нова гадка про можливий вплив сербської колонізації на звичаї, що самі дівчата роблять коровая [1]). Примітка 91, де описано великоросійські звичаї, була подиктована тим, що Хв. Вовк мав мало українських матеріялів для цього моменту; пізніше він просив ріжних осіб присилати йому записи українських весільних звичаїв, чому в його архіві залишилися описи весільних хлібів Ястребова і Дикарева.

Розділ VI (250—259). З нової редакції опущено слово про первісне значіння обстригання коси, як символ взяття в рабство (27 і прим. 98), зате додано нові рядки про звичаї із батогом, а також деякі твердження і приклади, взяті з нової роботи М. Ковалевського, «Законы и обычаи на Кавказѣ»... 1890 р. Ця праця дала змогу доповнити українські звичаї з батогом звичаями инших народів і ствердити, що український звичай биття батогом по дверях і переступання через нього є ремінісценція подібного нищення злих замірів діявола і забезпечення молодим щастя (28). Додано нові рядки за новою роботою Колцуняка — про пісні перед церквою («нема попа дома поїхав до Львова»...) і гадку що це є можлива ремінісценція про часи, коли церквами володіли орендарі. Далі додано про звичаї підчас вінчання в Коломийщині (29). Цілком нові примітки в цім розділі 97, 98, 102, 103, 105, 106, 108, 109, 110, 111. 113 116, 118, 119, перероблено 115 (30). Особливо цінна нова примітка 108.

Розділ VII (259—272). Опущено з І-ої ред. засідання за стіл і хоругвоносця та примітку редакції «Сборник'а» про болгарську пісню про ограбування (31, 33). Перередаговано уступ про еволюцію участи в поході молодого його роду і дружини і про участь родичів в обороні молодої (32,35). Введено нові рядки і нове підтвердження, що в частуванні тещею зятя і розбиття ним посуду переважає символізація лукавства ворога (с. 267) (34). Важливий новий абзац про вогонь з Méril'a (с. 267 і прим. 139). Нові примітки 120, 123, 124, 126, 132, 137, 139, 143, 151, 153. Перероблені 121, 127, 128, 129, 131, 133, 134, 140, 147, 150 (36). З нових приміток важливіші: 120 — про «банти кохання»; 123 — про солідарність членів екзогамних фратрій за Ковалевським; 132 — про весільний прапорець; 143 — про підмін молодої; 151 — про поцілунки і 153 про послів для сповіщення про прибуття молодих. З перероблених приміток важлива 131. У І-й ред. відомості про дівочі ярмарки, узяті з роботи Сумцова, подано у кількох рядках примітки, і їх автор відніс до чеських, а не до українських. Пізніше, в 2-й редакції, використавши нові матеріяли про це, а також нову роботу Вестермарка, Хв. Вовк поширив це питання і зробив висновки (див. сс. 325—328). У пр. 134 нова робота М. Ковалевського усунула приклади з K. Schmidta про права на молоду парубоцької громади; 140 — про персні, де запроваджено нове з Méril'a.

Розділ VIII (273—282). Звичай, коли підчас обдаровування роду молодої жінки неродички молодій вимагають своєї частки викупного, який у І-й ред.

---

[1]) У відбитку l'Anttropologie ці останні слова підкреслені і поставлено знака запитання.

був тільки за ілюстрацію головної тези, в другій став разом із новими прикладами болгарськими (пр. 157) за обґрунтовання твердження, що обдаровування було обов'язкове, є не добровільне, як платня молодого родові молодої (37). Змінено дещо з звичаю про обдаровування жінок. Запроваджено абзац про обдаровування рушниками і гадку, що це є повторення звичаю «в'язання» (274, I абз. 1); опущено примітку з Маркевича (38).

У абзаці про удари батогом у другій ред. автор, найшовши в «Степ'у» аналогічне на Україні, поруч одного припущення в I-й ред. (за Сумцовим), що удари символізують вечірню та ранішню росу, що сприяє родючості нив — за новими роботами М. Ковалевського і Méril'a припускає инше пояснення «не таке мітологічне», що ці вдари можуть уживати, щоб краще запам'ятати акт [1]) (39 і пр. 188—9 у «Студіях»). Опущено деякі слова з пісні про ведення на тік (40). Нові примітки — 157, 158, 159, 162, 163, 167, 168, 176, 177, 178, 180, 181, 187. Перероблені 156, 164, 165, 169, 170, 171, 172, 179, 185, 185a (41).

З нових приміток важливіші 159 і 162 про обрізування волосся; 163 про вживання наміток, де автор розріжняє три форми вживання їх; 178 — про скрині і 180 — про участь товаришів молодого в поході молодої. З перероблених важлива 156, де висовується нова гадка про причину запровадження до християнського культу звичаю звязування; 170 — про розподіл священного хліба; 171 — про півня, як ритуальну страву; 179 — про ритуальний грабунок на Кавказі, за Ковалевським.

Розділ IX (283—302). Тут вставлено новий рядок про приєднання молодої до культу родини свого чоловіка (с. 284). Опущено примітку про форму українських печей і їх використування (42). Запроваджено нові рядки про практиковання в Слов'ян грубих жартів підчас уводу молодих до комори і гадку, що вони походять від часів початків індивідуального шлюбу (43); опущено рядки з еротичної пісні (44, 46, 50); перередаговано думку про поширеність звичаю бити чоловіка (45). Запроваджено дещо нове про конечну потребу дефлорації саме в певний момент весілля (47). Підкреслено, що печена курка є ритуальна страва (48 і переинакшено уступ про зводини — перезву (49); опущено слова з еротичної пісні (50). Уведено твердження, що батьки молодої не можуть бути присутні ввечері на весіллі (300, 18 ряд. зн.), і новий абзац про звичаї відвідування батьків молодої по сконстатуванні її дівоцтва, обдарування батька і нові гадки про це за М. Ковалевським — принесення жертви богам-протекторам (300, ост. аб.).

Нові примітки тут — 197, 204, 206, 207, 209, 211, 213, 217, 218, 227, 228, 231, 233, 234, 235, 236, перероблені — 196, 200, 201, 202, 204, 205, 216, 222, 223, 224, 226, 229, 230 (51), з яких важливіші — 196 і 197 про звичаї з вогнем, 202 — про давання молодій їсти цеглину, як можлива модифікація випробування її, 205 — про гадку Méril'a, що обдаровування є засіб одвести зловорожі чари, з чим автор не погоджується; 206 — про рукопис невиданих весільних пісень Максимовича, добутий від М. Драгоманова [2]); 222 — про звичаї роззування і нові гадки щодо цього, 224 — про першу шлюбну ніч, 226 — про тимчасову несилу молодого і заходи щодо цього, 227 — про страву молодим першої шлюбної ночи.

Розділ X (302—308). Опущено з I-ої ред. до звичаю одягання очіпка і гадки, чому покриття роблять раніше (52); категорічніше підкреслено про поганські звичаї українського весілля (53;) опущено примітку «Чубинський»... (54); уведено думку, що відрізання коси комбінується з актом покривання (с. 303, 4 р.). Дещо змінено про звичай вартування (55); запроваджено нове про звичаї в Індії (305, 6—9 ряд.) і нові рядки про phallus'a (305, 12-15 ряд.);

[1]) У розділі весілля „Этн. особ. укр. нар." Хв. Вовк цього другого припущення не згадує. (Див. Студії с. 200).

[2]) Він тепер у матеріялах Хв. Вовка, в Кабінеті Етнол. УАН.

опущено деякі слова з еротичних пісень (56) і запроваджено новий абзац про уведення молодої у воду (308). Нові примітки тут — 244, 246, 247, 249, 251, 252, 258, перероблено 240 (57). Важливіша 251 про солому, як символ безчестя, розпусти.

Розділ XI (308—319). Опущено примітку «Чуб.» (58). З приводу звичаю в Осетинів махати кинджалом — поправлено «у Сванетів» (с. 310, 13 р. і далі, і примітка 265). Перередаговано і дещо опущено про «снохачество»; так само опущено примітку редакції «Сборник'а» про «снохачество» в Болгарії за K. Jireček'ом, Cesty po Bulharsku, Praha, 1888 с. 382 (59). Змінено пісню про бика і введено слова з еротичної пісні (60). Додано новий абзац про звичай збору дарунків у Франції та Німеччині (з Mérîl'a, с. 315) і перередаговано пояснення цих звичаїв (61). Запроваджено текст еротичної пісні про влови (62); уведено майже цілий абзац про права чужих на молоду (с. 317); додано про звичаї після вінчання (с. 319, 10 р. до кінця абзацу). Нові прим. 263, 264, 268, 287, 292, 293, 295, 295, 296, 297, 298, 302, 305, 306, 307, 308; перероблені 262, 265, 274, 280, 281, 288 (63). У прим. 265 змінені зовсім попередні цитати; у 280 перередаговано твердження про матеріяли від експедиції Чубинського і опущено епізод з Мурзакевичем підчас III археологічного з'їзду. У 281 перередаговано погляди про дальші збирання українських етнографічних матеріялів.

Розділ XII (319—337). Опущено про те, що шлюбний обряд має і свою релігійну частину (64). Звичай, що мати сама стелить постіль після заручин, виділено словами, яких немає в I-й ред. — «підкреслюється ще й тим» (с. 320, 13 ряд. зн.). В рядках, де сказано, що в піснях переховалося більше стародавніх рис, вставлено «та в закляттях» (с. 322, 11 р.). Опущено опис гри в бика у пастуших народів (65). Новим рядком «все це дає найочевидніший доказ» підкреслено сліди колишнього існування групового шлюбу (с. 334, 25). Змінено «обряд перейми» на «звичай перезви» (с. 324, 18 ряд. зн.) і ще підкреслено існування прав на молоду (66). Перередаговано рядки щодо одночасовости культу сонця і групового шлюбу (67); опущено про звичай спання і ігор (68). Обіцянку в першій редакції зробити висновки про основу українських звичаїв, звязаних з грами й піснями по розгляді весільних обрядів инших слов'янських народів змінено на «ми сподіваємося це питання вивчити в окремій праці» (с. 325, 5 р. і далі). Запроваджено сторінки про дівочі ярмарки, які існували на Україні, і прим. 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, (сс. 325—328). [1]).

Опущено рядки про genetalia (69); додано нове, що купівля стала на місце умикання молодої (с. 329 ост. р.). У підтримку теорії Вількена до Зіберової роботи додано нову М. Ковалевського «Tableau des origines...» (с. 300, 12 ряд. і прим. 347). Опущено примітку з опису звичаїв Азірських Арабів, коли молода не має приданого (70). Запроваджено абзац про визнання церквою шлюбу (с. 332 і приміт. 355 та 356); підкреслено ролю старости, як жерця та посередника між двома родами і представника цілого племени, чого немає в першій редакції (с. 334, 20 р.), більше підкреслено ролю дружка ніби як представника неповнолітнього жениха (сс. 334,—335); опущено обіцянку в дальших дослідах більше вияснити ролю дружка (71). Запроваджено твердженя про подібність поїзду молодого до дружини князів (72); опущено прим. (72); уведено рядки про давнє уявлення народу, що церковний шлюб обов'язковий тільки для бояр та князів, і нову гадку, що звідси можно робити порівнення між князем та молодим (с. 337, 2 р. і далі). Нові примітки — 309, 310, 314, 317, 318, 319, 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 346, 347, 348, 354, 355, 356, 357, 360, 367 і перероблені — 315, 323, 324, 326, 337, 339, 340, 347, 350, 353, 361 (73).

---

[1]) Див. нашу прим. 36.

Важливі особливо: 309 — що дефлорація є мета шлюбних обрядів; 310 — про ідентичність обрядів арійських народів за Ляйстом і гадка Хв. Вовка про спірність принципу Ляйста; 318 — де автор уперше згадує про роботу Вестермарка про шлюбні церемонії народів, яка далі допомогла у висвітлюванні шлюбних сезонів (325—328); 319 — де автор під впливом роботи Летурно (яку він знав і раніше), а особливо нових М. Ковалевського (Tableau des origines) і Вестермарка відступає від категоричного твердження про загальне сексуальне змішання, як то було раніше (пор. пр. 1 вступу І-ої ред. та с. 324, 19 р. і далі). Нові прим. 325, 327, 328, 330, 331, 334 — про шлюбні сезони; 348 — про jus primae noctis; 354—355 з роботи Т. Рильського і Méril'a про первісне значіння дівоцтва молодої; 360 — про ролю весільного старости в дефлорації і що тут можливий пережиток права дядька з материної сторони.

Із обіцянок висловлюваних у студії видно, що Хв. Вовк не думав обмежитися тільки цією студією про українське весілля, а мав дати «огляд цілого питання з погляду порівнюючої етнографії» (с. 217) [1]. Обіцяного так і не виконав автор — У пізніших своїх роботах дав тільки стислий переказ цієї студії в «Этнограф. особенностяхъ украинскаго народа», не даючи нічого нового, хоч матеріяли з шлюбної обрядовости він збирав довго і назбирав багато. Завдяки сприятливому ставленню Л. С. Шульгиної і Є. О. Дзбановського в Етнологічнім Кабінеті ім. Хв. Вовка при У. А. Н. ми мали змогу ознайомитися з ними.

Упорядковані в кількох папках вони являють: вирізки відповідних дописів і статтей із ріжних газет, журналів і книг, цілі брошури, виписки із відповідних розділів ріжних авторів, ріжними мовами — німецькою, англійською, французькою, російською, грецькою — і все це стосується шлюбної обрядовости надзвичайно багатьох народів — Українців, Індусів, Індійців, Японців, Французів, Чувашів, Мордви, Хінців, Мексиканців, Персів, Татар, Греків, Вавилонян, Самоїдів і т. и.

Є кілька ілюстрацій, як «Un mariage dans le Kirchzarten Thal», «Noce Kosaque revenant de l'église», «Cérémonie domestique d'un mariage indon», «Le mariage en Samogitie» і ин.

З українського рукописного матеріялу тут наведемо головніше:

1) 215 нумерів «весільні пісні, записані од молодиці з оржицьких хуторів Пирятинського повіту Полтавської губ. Марії Приходькової в 1885 р.» [2].

2) Використані в студії рукописи весільних звичаїв – Верещинської, Хр. Вовкової, Радакова, О. Гриші. [3]).

3) «Свадебные обряды, пѣсни и обычаи села Землянка Глуховского у. Черниг. губ. апрѣль 1897 г. Записала Пелагея Яковлевна Литвинова. Г. Глуховъ Черниговск. губ.».

4) Лист Дикарева від 6 липня 1895 р. — в якім є опис короваю, шишок, перепийця, лежня — на Уманщині і Вороніжчині.

5) Ястребова «Свадебн. обрядн. хлѣбы въ Украинѣ».

6) Малюнки (фотограф.): «коровай», «лежень» (з Олександрійськ. п. на Херсонщині) і «борона», «гільце» — Єлисаветського п.

7) Збірник пісень Максимовича.

Частина цього матеріялу вже використана у Вовковій праці, але значна частина з датами 1893 4-5-6-7 рр. і далі — не використана. Матеріяли ці — українські і неукраїнські — хоч і дещо перестарілі, дальшим дослідникам шлюбної обрядовости стануть у пригоді так указівками на джерела, як і зібраними фактами.

---

[1]) Теж, напр., щодо пережитків групового шлюбу (с. 325 „Студій").

[2]) Частину цих матеріялів використано у Вовковій роботі. За словами Є. О. Дзбановського їх записав покійний П. Я. Стебницький. З поміж їх чимало є еротичного характеру. [3]) У цих рукописах, а особливо в більших — Верещинської і Хр. Вовкової — дуже багато пісенного матеріялу.

Серед цих матеріялів є програма писана рукою Хв. Вовка, за якою мали збирати матеріяли. Запитання поставлені в ній і досі не втратили своєї ваги, чому ми подаємо її цілком, змінивши тільки ортографію («Драгоманівку)».

Писана вона, очевидно, для когось із галицьких Українців («дуже було б добре, як би записати ціле весілля — цілком у якому небудь зовсім ще дикому гуцульському селі у Карпатах») і складається з таких запитань: [1]).

1. Які приміти, чи ожениться хлопець, або чи вийде заміж дівка? як гадають про се?

2. Дівоцькі й парубоцькі громади. Чи роблять вони що громадою завчас весілля?

3. Пісні і звичаї з котрих видно, що було колись грабування силою дівчат (rapt).

4. З якої пори молодому, або узагалі парубкові можна ходити ночувати з дівкою. Чи немає иноді звичаю, щоб з їм приходив і старший боярин?

5. Чи можуть жити як чоловік з жінкою таки молоді, що вже повінчані, а тільки від чого небудь не одбули весілля?

6. Чи називають молодих князем, княгинею а хлопців молодого бояриним?

7. Чи нема яких звичаїв, з котрих би видно було, що колись-то дівоцтво належало панові, попові, або старшому у родині (jus primae noctis, droit de defloration).

8. Як і з якими піснями робляться короваї і гільце?

9. Чи безпремінно треба робити коровай з борошна, знесенного сусідніми молодицями? Хто заміта піч і як його звуть при цьому. Чи нема звичаю усім цілуватися, співати, або робити що соромне?

10. Коли й для чого надівають на молоду шапку?

11. Яких пісень співають, як ведуть молодих у комору? (треба записувати у с е, яке-б соромне не було; особливо-ж звернути увагу на ті пісні, де говориться про genetalia, про бугая і телицю, про небо і землю і т. инш.

Що роблять і співають у хаті тоді, як молоді у коморі. Які звичаї, як молода честна і нечестна?

13. Що роблять, щоб молодому що небудь не перешкодило „зробити калину".

Що роблять, як часом молодий не може її зробити; чи не бува, щоб се робив за його хто другий?

Яки весільні звичаї і пісні бувають, як ховають помершу незамужню дівчину?

14. Пісні, танці і усе инше — яке-б соромне не було завчас перезви; як танцюють журавля?

15. Чи нема звичаю, переймати молодих на улиці (особливо як ідуть з церкви) і требувать пропускного. Чи не робить цього именно парубоцька, або дівоцька громада?

16. Що мусить робити молода, вступаючи у перший раз до хати молодого (чоловіка вже)?

17. Як покривають молоду — чи нема звичаю різати її косу, або пропускати крізь волосся що небудь залізне?

18. Чи додивляються, особливо як ведуть молодих у комору, щоб у їх одежі не було ніяких вузлів, або чого мідного, чи залізного, голки, або що? За для чого це?

19. Чи нема звичаю, щоб молодий мусив вдарити молоду завчас весілля і коли именно?

20. Що таке меч і инше, що носять коло молодих завчас весілля? Чи не ставлять коло постелі молодих якої зброї (рушниці, або шаблі)?

21. Чи нема звичаю давати молодим їсти півня, смаженого або спеченого живцем у пір'ях?

22. Коли цілуються через поріг; чи не переводять молодих через вогонь, або воду, чи не танцюють навкруги вогню, чи не кидають при цьому чого в вогонь?

23. Звернути особливу увагу на все, що соромного з нашого погляду у перезві особливо на ті пісні, де говориться про organa sexualia, як про загального батька і матір.

24. Усякі примітки й забобони, яки є про весілля, шлюбне життє родини і т. инш. Чи нема часом наприклад приміти, що недобре стрінутись иноді з тещею, або що?

25. За для чого молодих водять не за руки, а за рушник або хустку?

Завше питатись як бувало у давні часи, у старовину.

Це тільки найголовніше, на що треба звернути увагу, записуючи весільні звичаї і пісні. Дуже було-б добре, як би записати ціле весілля — цілком у якому небудь зовсім ще дикому гуцульському селі у Карпатах. Одначе-ж той, хто не зможе записати цілого весілля, то добре буде мати одповідь і на де яки оці питання".

Далі маємо виписки і примітки до матеріялів, зроблені на відбитку з „l'Anthropologie" рукою Хв Вовка; вони дають чимало доповнень. Оскільки вони цінні для історії

---

[1]) 1911 року Хв. Вовк випустив нову програму „для собиранія свѣдѣній о свадебныхъ обрядахъ у великоруссовъ и инородцевъ Восточной Россіи" („Живая Старина", 1911, вип. I). Програма ця поширеніша, на 43 запитання, з яких багато нових і доповнених супроти перехованої в рукописах.

цієї праці, як матеріял доповнюючий, але ще менше приступний, ніж „Сборник“ ми виписуємо ці додатки цілком.

На ст. 221 до прим. 28 дописано — „Vl. Korolenko V golodniji god 1897 p. 114 (див. виписку)“. Поруч наклеєна вирізка під назвою „Продажа дочерей“ — про звичай у селян Маріупольського пов. брати за дочок, віддаючи їх заміж, гроші — 100 — 50 крб; батько молодого звичайно торгується з батьком молодої за ціну, а по одруженні свекруха вимагає роботи, нагадуючи за заплачені гроші. Під вирізкою дописано „Жизнь и искусство“ № 56, 1895. Проти цієї вирізки дописано — „Grosse Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, Freb. in Brisgau Leipzig, 1896. (отраж. свад. обр. умык. как ост. rapt'a“).

Ст. 221, пр. 29, перед „ми дозволимо“ дописано „Le texte de Campenhausen dit: (Die Sapo(ro)gen „Statuiren den gemeinschaftlichen Gebrauch der Weiber“. Et plus loin „Ich fragte einst einen Saporoger ob die Gemeinschaft der Weiber nicht etwas Widriges habe? Nein, antwortete er mir sehr naïv, wir haben eure Krankheiten und beugen dadurch aller Eifersucht vor“. Campenhausen Bemerkungen über Russland. Leipzig, 1807, pp. 76 und 81“ (До прим. 13).

На ст. 224, 2 р. після „в цих випадках“... „В Новороссіи, ближайшимъ образомъ въ с. Михайловкѣ Александрійскаго у. Херсонской губ. водится, что дѣвушка ставшая беременной іде на піч къ своему любовнику, т. е. идетъ къ нему въ хату, заявляетъ ему и его родителямъ требованіе, чтобы онъ обвѣнчался съ ней и такимъ образомъ покрылъ грѣхъ и затѣмъ садится на печь, гдѣ и остается пока не получитъ согласія. Сообщ. В. Н. Ястребовъ (письмо от 28 марта 1895) (см. Елисаветгр. уѣздъ 1895 № 20) вырѣзъ“.

Навпроти 2 абз. с. 224 1 абз. с. 225 наклеєно вирізку газети „Кіевлянинъ“ 1898, під назвою „Дѣвицы подъ арестомъ“ — про те, що урядник с. Качкарівки на Херсонщині наказав переловити всіх дівчат у селі, що будуть на вулиці 10 травня між 8 і 9 год. веч. Пійманих дівчат відправити в розправу, а другого дня під час церковної служби змусити підмітати площу біля церкви. Виручив їх старшина, який заявив, що тільки за злочини можна карати і робити це може тільки він, старшина.

Ст. 225, 1 абз. після „для похорону дівчат церемоніями 41“ — дописано „интересно, что при насильственномъ вѣнчаніи людей противъ ихъ воли, принужденіе ихъ къ этому считали необходимымъ устроить мнимую свадьбу съ соблюденіемъ главн. обрядовъ (даваніе рушниковъ, посада и т. п.) см. А. Полницкій. Насильно обвѣнчанный дьякъ. Кіев. Стар. 1895. Октябрь стр. 80“. (До прим. 12).

С. 225, до прим. 41 дописано „Sur la ténacité des rites nuptiaux les grand. Russ. (перевѣнчиваніе по языческому обряду) (Костомаровъ, Русск Ист. біогр. I, 684)“.

С. 225, до прим. 42 дописано — „Sur l'application.. Kiev. Star. 1900.. p. 65“.

Навпроти с. 226 написано: „D'après Rolland qui vit cela personnelement dans les villages de Lorry et de Woippy près de Metz il n'y avait pendant au moin(s) cent ans des mariages reciproques: le(s) jeunes gens d'une commune ne sont pas admis dans les réunions de la jeunesse de l'autre et des vraies batailles entre les garçons de ces deux villages à propos de Tentations de faire la cour ne sont pas rares“

С. 226, до примітки 43 дописано „Step. p. 301 — 305“.

С. 227, навпроти прим. 45 — „цитата з Sachs, Venezuela, p. 196“. (16).

С. 228, напроти тексту від 9 ряд. нижче — „Въ Суражскомъ у. Чернигов. губ. едва успѣютъ отправиться сваты въ домъ невѣсты, какъ остающееся дома семейство жениха немедля приступаетъ къ перевязкѣ попарно всѣхъ вещей имѣющихся въ домѣ; кочерги, ухваты, чепелницы, ложки и проч. Это дѣлается для того исключительно, чтобы дѣла сватанія связывались (или ладились) А. Дударевъ. Сельскіе обычаи въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Сураж. у. Черн. губ. (Труды этногр. отд. И. О. Люб. Ист. Антр. и Древ. Кн. 3, вып. 1, М. 1874 стр. 72)“.

С. 228, проти прим. 51 — „Въ Японіи въ началѣ мая передъ каждымъ домомъ гдѣ есть мальчики, водружаютъ бамбукъ съ привѣшанными къ нему бумажными рыбками, какъ это изображено на одной изъ картинъ Дюмудена изъ Японской жизни (Ново... 1892)“.

С. 229, проти 1 абз. дописано „Про хліб див. Смирн. Мордва, ст. 146“.

Навпроти с. 229 вкладена виписка з літопису: „Ипат. л. Имѣяхутъ бо обычая своя и закони отецъ своихъ и предания кождо своя норовъ. Поляне бо своихъ отецъ обычаи имяху тихъ и кротокъ и стыдѣнье къ снохамъ своимъ и къ сестрамъ и къ матеремъ своимъ и снохи къ свекрамъ своимъ и къ дѣверемъ велико стыдѣнье имуще и брачныи обычаи имяху: не хожаше женихъ по невѣсту, но привожаху вечеръ, а заутра приношаху что на ней вдадуче А Деревляни живяху звѣрьскымъ образомъ, живуще скотьськы; и убиваху другъ друга и ядуще все нечисто и браченья въ нихъ не быша по умыкаху и у воды (увбды) дѣвицы. А Радимичи и Вятичи и Северо одинъ обичай имяху: живяху въ лѣсѣ, якоже всякый звѣрь, ядуще все нечисто и срамословье въ нихъ передъ отцы и передъ снохами и бьрацы не бываху въ нихъ, но игрища межю селы и схожахуся на игрища на плясанья и на вся бѣсовьскыя пѣсни и ту умыкаху жены себѣ, съ нею же кто свѣщевашеся; имяхутъ же по двѣ и по три жены“.

Під цією виписскою рукою Хв. Вовка дописано: „В сім оповіданню де-які дослідники під впливом теорій про примітивні форми пожиття добачали істно.(вання) у д.(еревлян)

але сього ніяк не можна з їх вивести.. З самого оповідання виходить що сім способом чоловіки брали собі жінок — отже супруже істновало. Брак стида проявляється в срамословій (? В. Д.) — тільки всього!" Тут же нижче дописано ще: „Лінгвіст. вповні виразно показує положенє патріярхальних відносин, першенство батька і його роду супроти матері в часах перед розділом індоевр. племени (306)".

С. 230, проти прим. 52 — „Сожительство послѣ пропоя см. Смирновъ, Мордва, 158" (16).

С. 231, 12 р. зн. після „з губила квітку„ — „Ср. Tergus les chansons et les cérémonies popul. du mariage Nouvelle Revue, 1886, t. XLIII p 330".

С. 237, прим. 73; після „се ознака" — „Подобное же отношеніе встрѣч. въ польскихъ обжинкахъ, во время которыхъ въ пѣсняхъ испрашивается извиненіе у земли за лишеніе ея zbożowego runa, Wisła 1893, VII, p. 733".

С. 239, поруч прим. 78 — „Еще в началѣ XVIII стол. (1739) епископы получали дань отъ лицъ, вступающихъ въ бракъ. Каждая епархія состояла изъ нѣсколькихъ протопопій, а каждой протопопіей завѣдывалъ протопопъ. Желающіе повѣнчат ся должны были взять у протопопа вѣнечную память (или квѣтъ), т. е. разрѣшеніе на обвѣнчаніе. При выдачѣ этого разрѣшительнаго листа протопопъ взымалъ установленный платежъ въ епархіальную казну. Священникъ не имѣлъ права вѣнчать тѣхъ, которые не представили имъ вѣнчальной памяти. А. Полницкій. Насильно обвѣнчанный дьякъ. (Кіев. Стар. 1895, Октябрь Ст. 82)". (До пр. 21).

С. 243, останній рядок, після „Як жертву" дописано „homme". Там же, після „то-що" — „Въ древней Мексикѣ на годичныхъ праздникахъ въ честь боговъ воды и горъ въ храмахъ совершались настоящіе челов. жертвоприношенія, въ домахъ же народа происходили въ это самое время ясные по смыслу, но невинные по существу подражанія того же кровавого обряда. Съ этой цѣлью изготовлялись изъ тѣста изображенія жертвъ, которымъ сначала воздавалось поклоненіе, а потомъ въ подраженіе истинному обряду, вскрывали грудь, вынимали изъ нея сердце, отрубали голову, а члены раздѣлялись на куски и поѣдались... Torquemada Monarquia Indiana, X, C. 29. Müller, 502, 640. Цит. у Тейлора, Первоб. Культ. II, 442 рус. пер. Ср. Смирновъ, Мордва, стр. 234". (До прим 22).

С. 244, 3 абз після („чи не сім?") — „у Бѣлоруссовъ именно семь (Вѣстн. И. Р. Геогр. общ. 1857, кн. IV ст. Киркора стр 260 — 261. У ахолцитскихъ армянъ семь дѣвушекъ сѣютъ муку для свадебнаго хлѣба, каждая по ситу. В. Н. Акимов, свадебный обычай ахолцитскихъ армянъ. (Этногр. обозрѣніе) М. 1889 р. 16. (До пр. 23).

С. 247, проти 1 абз. наліплено малюнок (олівцем) короваю і надписано „Коровай Елисаветгр. у. Херсон. губ. Сооб. В. Н. Ястребовъ", а нижче „Рис. коровая и опис. въ письмѣ Дикарева (въ папкѣ свод. матеріаловъ)".

С. 256, в кінці прим. III дописано „Ср. Revue des Trad. Pop. 1894 ost. 580". С. 257, 10 ряд. після „в своїх книжках" — Потебня, объясненія cit. p. 358. С. 260, навпроти 3 абз — См. „Этнографич. обозр." XXXV (1897 № 4), стр. 85 Бракъ у Якутовъ. (До пр. 31). С. 265, напроти 1 абз. — „Въ сел. Березникѣ Елисаветградск. у. Херсон. губ. дівчатамъ за потерю невинности стригутъ косы, но исключительно въ тѣхъ случаяхъ, когда дівчина уличена въ связи съ парубкомъ чужой деревни. Обрядъ этотъ сопровождается непристойными пѣснями (ой, признавайся.. кому давала спершу, чи попові, чи дякові.. (Сообщ. В. Н. Ястребовъ въ письмѣ 1894, 22 декаб.). Тамже въ положит. формѣ у M-e G. Godden, Nágá and other.. Tribes (Journ. of the Anthropol. Institute of G. Brit. Irel. Nov 1896, c. 178".

С. 266. проти другого абз. — „Продажа — купля невѣсты цѣлымъ родомъ. Смирновъ, Мордва, 163". С. 270 прим. 148 — „Про братів див. Смирнова Мордва ст. 146".

С. 273, прим. 156, перед „Gaya„ — „Westermarck, the history of Human Marriage, p. 419 — 420.

С. 289, 1 абз. після „наказує" — „Tchoub. № 1369".

Там же, пр. 217, 6 р., перед „але звичайно" — („См. Revue trad. pop. t. VII, p. 683)"

С. 290, 2 абз. після „що ніде немає" — „Сумцовъ, Культ. переж. стр. 260".

С. 294, 2 ряд. зн. після „зближення 224" — „о порчѣ свадьбы сообщ. см. вырѣз. „Недѣли" в карт. Психозъ".

С. 294, пр. 224, після „443" — „Ср. Bullet. S. d'andthrop. d. p. t. XII (2-m ser.) p. 127; після „173"... (herm Oldenberg, Die Religion des Veda.. 1894, p. 411" (51).

С. 295, 1 абз. „О завяз. узл. Сумцовъ, Культ. переж. стр. 260" (До прим. 47).

С. 296, прим. 226 перед „можна було" — „Обычай развязывать и отпирать замки существуетъ (во время родовъ) и въ Украинѣ. Существуетъ также и еще одинъ аналогичный обычай дарить въ церковь завѣсу для царскихъ вратъ, чтобъ прекратить увеличеніе семейства, если дѣтей въ семьѣ слишкомъ много. Это — обратно тому, что дѣлается для ускоренія родовъ когда просятъ открыть царскіе врата. Сооб. В. Н. Ястребовъ (письмо отъ 28 марта 95) о развяз. узловъ и проч. см. Сумцова Культур. пережив. стр. 173 § 75". С. 297, навпроти 8 ряд зн. „Хліб покривають теж див. примітку Максимовича (Матер. до Укр Рус. Етнології" I, ст. 161, до № XI". (До прим 48).

С. 317, прим. 296, дописано: L. Anthropologie 1895 p. 640 et 1898, p. 420.."

С. 323, 2 ряд. зн. після „на це свято" — Див. легенду про Dojuduca (Жив. Стар. 1907, вып. II). Там же Promiscuité".

С. 324, 11 ряд, після „биком"—„Въ связи съ этимъ, или всякомъ случаѣ съ культомъ земледѣлія находится и обычай, сообщенный мнѣ Е. Н. Борисовымъ — класть новорожденному мальчику подъ подушку зубъ отъ бороны, для того, чтобы онъ былъ продолжателемъ рода (буквально, чтобы у него членъ былъ такъ твердъ, какъ зубъ у бороны) въ письмѣ В. Н. Ястреба отъ 28 марта 95)". (До прим. 67).

С. 327, 1 ряд. перед „В стародавній." —„Див. прим. на ст. 569 (Легенда про Dojuduca (стор. „Студій" 323, В. Д.). (До прим. 68).

С. 327, 1 абз. до „дівочими ярморками"—„См. Левицк. въ К. Ст. необыкновенные ярмарк.". (До прим. 68)

С. 328, до прим. 328—„Voir aussi Wisła, t. III (1889) p. 168, замѣтку W. Matlakowskiego, Licytacja dziwczat".

С. 330, останні рядки—„Friedr. Müller, allgemeine Ethnographie о своб. дѣвуш. до брака у Дравидійцевъ".

С. 334, перш. абз. 10 р.—„з'їдання praep. і инш. при обрізуванні у Негрів матернім дядьком l'Anthrop., VII, 673, 674".

Примітки.

1) Успіхи антропології та етнографії за останню половину століття, ц. т. з того часу, коли в дослідах цих галузів знання почали вживати строго наукових методів,—зробили дуже багато серйозних змін у поняттях, що до тих часів існували. Дані з галузи передісторичної археології в звязку з даними геології і палеонтології цілком змінили погляди на походження людськости, давне її існування на землі й ступневий її розвиток. Досягнені наслідки цієї галузи створили так, що, можна визнати за факт, що людськість виникла з єдиного географічного центру, змінялася на ріжні раси у наслідок свого поширювання по всій поверхні земної кулі, пережила ріжні фази свого культурного розвитку, більше чи менше спільні для всіх племен і народів.

Відкриті найперше в біології спільні закони еволюції, прикладені до соціології, ведуть до висновку, що всі суспільні явища і форми, що існують тепер, не з'явилися в наслідок втручання зовнішних сил, а є складовий продукт дуже повільного ступневого розвитку зародків, що є в самій фізичній природі людини, і це в залежності від оточення і притім цілковита однаковість фізичної природи людини обумовляла більшу, чи меншу загальну одноманітність явищ, коли ріжноманітність умовин оточення обумовляла їхню ріжноманітність.

Отже, в галузі так званої описової етнографії виходить, що всі технічні й инші засоби, щоб підтримувати й переховувати людське життя — ріжнородні інструменти, одежа, житла, хатнє устаткування, засоби перевозу і т. инш.. все те є наслідок удосконалення цих первісних засобів, із якими нас знайомить передісторична археологія і сучасна нам порівнальна етнографія. Коли ввійдемо в який-небудь історичний музей, можемо простежити розвиток, напр. найудосконаленішої артилерійської гармати, починаючи з звичайного каменя для кидання, історію походження севрської вази з грубо виліпленої з глини шкаралупини на горіх, що правив за начиння передісторичному дикунові.

Ще навчальніша є еволюція інтелектуального життя людськости. Лінгвістичні досліди показали ступневий розвиток людської мови, яко виразниці думки, починаючи від примітивних, простих, емоціональних вигуків до найскладніших граматичних форм. Разом із тим знайшли дослідами і ступневе перетворення грубих креслень первісних дикунів на сучасні абетки, що правлять нам за вислів найскладніших думок через писання і друк.

Історія людського знання приводить до висновку, що й ціла сучасна нам наука витворилася з такої ж ступневости, як і все инше і розвивалася вона послідовно від перших окремих і випадкових спостережень первісного дикуна.

Нарешті вивчення ріжних мітів і народніх забобонів, як і релігії сучасних нам дикунів, довело з непоборною певністю й те, що релігії, які тепер панують, не з'явилися відразу, не були наслідком якого-небудь откровення, але розвинулися також поволі від первісних вірувань, що виникли за найдавніших часів і заціліли у вигляді ріжних вірувань, до котрих до недавна ще наука ставилася зневажливо, як до випадкових помилок (случайные заблуждения) простого народу. Аналіза релігійних ідей і культів дала можливість простежити з цілковитою ясністю весь хід утворення їх і зробила так, що можна виявити в цій галузі здоровіші й раціональніші погляди.

Як раз і з таким результатом на сьогодні можна виявити і послідовний хід розвитку ріжних соціяльних форм. Вивчення звичайового права ріжних народів указує, що правові і маєткові взаємини між людьми визначалися, розвиваючися повільно. Не бувши чимсь абсолютним, вони являють із себе наслідок трансформації суспільних форм, що починає первісні суспільні поняття, від котрих взагалі почалася людська культура. Те саме треба сказати і про політичні форми і нарешті про родинні відносини, які нас тут інтересують (Ш, сс. 137—139).

216, 1 абз. „але як звичайна другорядна інституція", у бол. нема; після слів „та в ріжні епохи свого розвитку" у бол. „Із дослідів праць вищезгаданих учених стало ясно, що майже у всіх без винятку народів за більше, чи менше віддалених епох, взаємини між

двома статями не були регламентовані, як це бачимо у тварин і в деяких сучасних дикунів і що французькі письменники звуть promiscuité". (У примітці після цього слова „А в тім Летурно не вважає promiscuité за явище загальнопоширене і через те визнає його за примітивну форму в шлюбних відносинах (Letourneau, L'évolution du mariage, 67)".

За таких стадних відносин спорідненості за батьком не можна було визначити. Діти могли знати тільки свою матір, яка за тих часів і була на чолі первісної родини (Mutterrecht). Такий порядок спорідненості за материною лінією тримався досить довгий час і пізніше, коли вже під впливом ріжних, ще не зовсім вияснених причин, співжиття поміж дуже близькими родичами по матері почало оберегатися і дозволятися тільки в певних родичуваннях окремих суспільних груп. Але в один пізніший період дальші ускладнення родинних відносин і потреба воєнної організації викликали перевагу чоловіків у громаді і коли придбання жінок — за війни, чи заволодіння силою — почало вважатися за вільне з жінками свого племени — родинний лад змінюється: замість колишньої спорідненості за матір'ю вона стала за батьком, що є тепер. По цім новім ладі родинний стан жінки стає залежніший і навіть більше — зовсім рабський. Пізніше, коли крадіжка жінки стала майже потрібною умовою для одруження і ввійшла в твердо визначений звичай, вона мала втратити свій насильницький характер і поволі набрати характеру воєнної церемонії, що прикривало собою умикання молодої за взаємною згодою і задоволення її роду і через викуп. Отже, крадіжка жінки замінилася на просте купування. Звичайно, що за крадіжки і купівлі дівчат хоробріші, сильніші, чи багатіші чоловіки могли красти чи купувати декілька жінок, у наслідок чого з'явилося багатоженство (полігамія). Але з другої сторони ще раніше, коли було важко красти жінок, купувати їх коштувало дуже багато у багатьох місцевостях, якщо не скрізь, де кілька чоловіків, а часто кілька братів крало, чи купувало для себе одну жінку, яка так ставала їм за спільну жінку (поліяндрія). Тільки порівнюючи за пізніших часів ті форми одруження під впливом економічних, а пізніше й релігійних вимог в усіх більше чи менше цивілізованих народів замінилися на союз одного чоловіка з одною жінкою (моногамія). Цей союз являє теперішню форму одруження, що обумовлює лад сьогоднішньої родини.

Але і в моногамічній родині впродовж ще досить довгого часу переховувалися і навіть тепер переховуються сліди від колишніх відносин чи у вигляді першого права політичної, чи духовної влади країни на молоду (jus primae noctis), чи у вигляді перших прав на неї батька її сім'ї, чи батька її чоловіка (великоросійське снохачество), або нарешті, перехід жінки у спадщину від одного брата до другого (левірат).

216, 2 абз., перед: „Але досліди"... в бол. „з цього починається повільний розвиток теперішньої родини, яка все ж не є досить вияснена".

2) 216, 2 абз. 14 р. „ендогамія"— в болгарському тексті немає. 15 р. після „екзогамії" в болгарському тексті — „поліяндрія". У французькій ред. за перекл. „Студії":

3) 216, 2 абз. „з вірним захованням етнографічного характеру епохи, що до неї вони стосуються; так само це помітно і що до епох пізніших, які вже теж пережив даний народ, що його спостерігаємо". У болгарськ. [1]) „з захованням побутових особливостей эпохи, за якої жив один певний нарід, між тими особливостями побуту часто цілком зовнішні риси, як наприклад відгомін дружинно-князівського періоду — хід молодого по молоду в українськім весіллі".

4) 217, 1 абз. 5 р. Від „а що-до слав'янських весільних обрядів"... включно до „без найменшого знання наукових методів". У болгарськ. „Навіть не все зроблено, щоб опублікувати, хоч уже кожна з слов'янських літератур має більші, чи менші етнографічні збірники, головні з яких зазначені в статті Шишманова — значіння завдання нашої етнографії, вміщеній в I книзі цього збірника, але ж весь матеріял, що там міститься, перше, далеко не вичерпує всього багатства народнього, а друге все те що записано... і дуже часто не зовсім вірно".

217, 1 абз. „та Янчука, то ми робимо з єдиною метою і собі допомогти цій справі... щоб полегшити пізнання цих фактів ученим колам Західньої Европи". У болгарськ... „Янчука ми маємо сміливість зробити нову спробу в цім напрямку... щоб допомогти дальшому систематичному і науковому продовженню його".

5) 215, 2 абз. „Велику кількість цих уламків"... включно до „становить повну цілість". У болгарськ. „Визначаючи мету й розмір нашої праці, потрібно сказати кілька слів про її план. Досліджуючи весільні звичаї ріжних слов'янських народів, приходимо до висновку, що ледве чи не в українського народу вони переховалися в найбільшій чистоті і подробицях, бо український нарід довгий час становив етнографічну цілість і може серед усіх слов'янських племен найкраще заховав свої народні особливості під натиском впливу сусідних народностей. Саме тому ми вважаємо за найзручніше почати свій огляд із українських весільних обрядів, маючи на увазі після цього перейти найперше до обрядів болгарських і инших слов'янських народів".

6) 218, 3 абз. „старих східніх слав'ян, вказують нам, що в цих слав'ян шлюб уже існував, як інституція. Ця інституція походила зі звичаю умикання та купівлі молодої".

---

[1]) У дальшому подаватимемо спочатку — тексти з французької редакції за перекладом „Студій" (ліворуч зазначатимемо сторінки „Студій"), а нижче — з болгарської редакції.

У болгарськ. „давніх руських Слов'ян... вони їх нам подають у такім вигляді, що вони мали форми одружіння, які відповідають (rapt) умиканню і купівлі молодої".

7) 218, 3 абз. 8 р.: „Аль. Бекрі про старих слав'ян, а також де-які риси шлюбних церемоній що про них"... У болгар. ...„Аль. Бекрі про Слов'ян VI в. і нарешті численні сліди первісних звичаїв, захованих"...

8) 220, 10 р. „ми маємо підставу думати". У болг. „треба думати". 22 р." Це підтверджує инший текст" включно до „самої смерти". У болг. немає.

10) Пр. 26, у болг., крім „Чолаковъ..." — „В Панагюрищі в Болгарії одну половину за молоду, цеб-то за її дівочу невинність, платять перед весіллям, а другу половину на другий день".

11) 222, 7 р. „що його зробив у XVI ст. Дав. Хитреус (Dav. Chytreus)", у болг. немає; прим. 30 у б. така: „Тому, що книга Lasitzki дуже рідкісна ми дозволимо подати оригінальний такст, узятий із примірника... № 1226".

12) 225, 1 абз. — „Наведемо тут факт, що може здивувати европейського читача.." включно до „шлюбу в драматичній формі". У болг. „до якої міри закорінилися ці весільні обряди можна бачити з того факту (який може вразити західньо-европейського спостерегача) ...це буде дозволено тільки тоді... цілком завершені і одягнені в погансько-релігійні і драматичні форми шлюбного ритуалу".

13) Пр. 22 у болг. „Лѣт. по Ипат. пер. Изд. археогр. Комис. 1871, с. 7—8". Пр. 29 у болг. немає — від „нарешті присутність" ...до кінця. Пр. 32 у болг. тільки: „Любеновъ, Баба Ега, Търново, 1887 стр. 74". Пр. 40 у болг., „а в тім це є єдиний факт... відбувалися чотирьохтижневі святкування".

(Пр. 39, кінець „374" — треба „372" — помилка в „Студіях").

14) 226, 2 абз., після. „...дівчата з другою", у болг. „в кожнім селі". 226, 12 р. „всіх товаришів", у болг. немає.

15) 227, 1 абз. „У всякім разі ці звичаї не можуть здаватися дивними етнографам [44])". У болг. „У всякім разі ці звичаї можуть здаватися дивними сьогоднішньому західньому Европейцеві".

330, 2 р. перед „пережиток", у болг. „вестфальський".

16) Пр. 43. у болг. „Якушкинъ, обычное право, 1875, V—VIII"; А. К. Минхъ, Народные обычаи, обряды и пр. 1890, с. 110". Пр. 44 і 45 об'єднані; у болг. немає від „Dopper'a, Description..." і до кінця; у пр. 45 до фр. не ввійшло після „...Еще о братствахъ"— „Слово', январь 1881". Пр. 48 доповнена; у болг. немає „Про такий самий звичай"... включно до „66—67". Пр. 49 „В Болгарії"... включно до кінця прим. у болг. немає. Пр. 52 перероблена і доповнена, у болг. тільки „За „nuits d'epreuve" в Іоркшайрі див. Zeitschrift für Ethnologie, Heft V, 1887, p. 386; про звичай спати з молодою в Шотландії і Уелсі (bundling), а також у Німеччині, Голандії і стародавній Спарті, а також у деяких австралійських народів, Татар, Курильців, Дайяків і ин. У Liebrecht'a, Zur Volkskunde, стр. 378—379".

17) Пр. 55 у болг. „Весілля в Острополі Новогр. Волин. (рук)". Пр. 56 перероблена: „Про аналогічний звичай у Франції"... до „329". У болг.—„У Франції в Беррі коли настане година одруженим спочити, на долівці звязують усіх учасниць весілля, здіймають узуття і панчохи і покривають так, що тільки їхні голі ноги видно. З поміж їх молодий мусить, не помилившись, узнати ноги своєї молодої; якщо взнає — зараз іде з нею спати, а коли ні, то це відкладається до наступної ночи". „Про такі самі звичаї"... до кінця пр. у болгарськім немає.

18) 234, 4 абз. „позолочуваними горіхами"... включно до „підчас усіх церемоній" в болгарськ. немає. 234—5, 2 р. зн. „Батьки молодої"... включно до „та віку кожного" в болгарськ. нема.

19) 235, 12 р. „бо ж „дунай" дуже старе"... включно до „примітивне значіння" в болгарськ. нема.

20) 236, 2 абз. 8 р., перед „В піснях говориться" у болг., „Уся дальша доля молодої це є образи і найбільше биття".

237, 8—10 р. після „од уричливого ока" у болг. — „це останнє зближує такий вінок із „китками" у болгар.; після „барвінку"—у болг. — „накичватъ" (українське накичувать — цікаво звернути увагу на схожість цього слова з болгарським".

240, 3 абз. 3 р., після „почесне місце" у болгарськ.: „під образами, яке покривають килимом, чи вивернутим кожухом — (символ багатства й достатку)".

21) Пр. 75 доповнена: у болг. „Abbé Fleury... p. 59".
„ 76 „ у „ та у Сумцова" у болг. немає.
„ 77 „ у „ тільки „Beauplan... 123".
„ 78 „ у „ „ до „На Литві дружко...".

22) 243, 3 абз. 1 р. „В той час, як молодий ходить... починають готувати коровай... Цей обряд являє уривок стародавнього релігійного культу, що заховався в ритуалі українського весілля в дуже виразному і непорушному вигляді". У болгарськ. „У той час, як молода ходить... в домі молодої (а буває і в домі молодого) починають готувати коровай. Це є найвідоміший обряд, що найкраще переховався від стародавнього релігійного культу в усім українськім весіллі".

23) 244, 3 абз. Після „де звичайно стоять жорна“ у болг., „українські ж о р н а, ручний млин, що не зовсім ще зник на Україні“.

24) 248, 2 абз., 8 р. „до цього танцю вони приспівують коротких веселих пісень, переважно еротичного характеру“. У болгарськ. „грають і співають невеличких пісень, а иноді до деякої міри і любовного змісту“.

25) 249, 2 абз. „В цих ціснях“... включно до „дунай“, у болг. немає. 249, 4 абз. „Пісні, що мають архаїчний характер — “, у болгар. „пісні вакхічного характеру“.

26) Пр. 88, слів „хоч можливо, що тут маємо до діла з впливом сербської колонізації, дуже поширеної в цій місцевості“ у болг. немає.

Пр. 89, у болг. тільки—„Янчук... 12—13“. (Пр. 89, „Български... „81“ — треба „89“ помилка в „Студіях“).

Пр. 90 змінена і скорочена; у болг. є: „цей вираз дуже архаїчний і слово м і х (мѣхъ) вживався в первісному розумінні ш к і р а в і д з в і р я (fourrure) і шкіра кози (бурдюк, outre), але зменшене м і ш о к — значить чувал — (sac) для того, що сиплять, як жито, пісок і ин. і це походить не від шкіри вже, як один час було, але від полотна, або від инших матеріялів“.

Пр. 92 доповнена: у болг. тільки: „Чубинскій, Труды Эксп., стр. 215 і 236 і ин.“.

Пр. 93 у болг. „Весілля в Острополі, Новогр.-Волинськ. п. (рук).

27) 251, 2 абз., 6 р. після „жертву богам“ у болг. — „а первісно просто взяття в рабство“.

28) 252, 2 абз., 13—14 р. „(Але тільки вони самі)“ включно до „у двір“, а також усього 3 абз. цієї сторінки у болг. немає.

29) 253, 3 р. зн. — 254, „В Коломийському повіті...“ включно до „за право ввійти до церкви“, в болгарськ. немає.

30) (Пр. 97, з „l'Anthropologie“ до „Студій“ не ввійшов кінець з l'Anthropologie— „D. Chesnel, Dictionnaire des superstitions... p. 38“; у приміт. 102—теж не ввійшло—„Memoires de l'Académie celtique, t. IV, p. 262, cit. chez... Méril, Des formes du mariage, etc., p. 63“).

252, 2 абз. після „у двір“ у „l'Anthropologie“ примітка „O. Roszkiewicz, op. cit. p.p. 17—18. В описі Коломиї староста гільцем на дверях малює хреста. Н. Колцуняк, Весілля в Ковалівці, Прага 1891, p. 25“. (Пр. 105, після „обрядах“ треба „174“, а замісць „1, 131, 231“ треба „1, 131, 221 і II с. 78“ —помилка в „Студіях“).

Пр. 115 доповнена і змінена, у болг. тільки—„В Славонії сват на той випадок виливає з глечика молоко (Ilic. Nar. slav. obyč. 57, цит. у Сумцова, О свадебн. обряд., стр 151)“.

31) 260, 2 абз. 1 р., перед „Молодий“ у болг.—„після всього йдуть до хати і засідають за стіл“. 260, 2 абз. 3 р. після „хорунжого“ у болг.—„(хоругвоносець—porte-drapeau)“.

32) 260, 3 абз. ост. р. „пізніше...“ включно до „покликана феодалом-князем“. У болгарськ. „але потім воно набрало пізніший дружинний „колорит“.

33) 263, 2 абз. після „Чуб. № 839)“ у болгарськ. „Про заховування дівчини від братів у кам'яну будівлю, про зруйнування хати і грабування дівчини маємо одну болгарську весільну пісню (див. цей же зб. — ст. 37) і одну веснянку... (Сборникъ, ст. 219—220) Ред...“

34) 267, 1 абз. 3 р. „Переважає...“ включно до ...„ритуалу“ і всього останього абз. цієї стор. у болг. немає.

35) 269, 2 абз. „та молодші брати, чи молоді брати в перших“. У болгар. „і инші брати, чи решта братів, або замість їх і молоді родичі поруч із ними“.

36) Пр. 121 у болг.: „В деяких місцях молода вибирає п и с а р я, кравчого і ловчого“ (Весілля у Нов. Вол. п. с. Острополь (рук)“.

Пр. 127, випущено з болг.; „Про обряд обсипати молодих збіжжям див. у Сумцова, О свад. обр. с. 97—99“.

Пр. 128, у болг. така: „цілушка від хліба (від цілий—integr, intacte) яку в родині дають звичайно дівчатам (або хлопцям) кажучи... це є співзвучність цілушка і каламбур“.

Пр. 129 доповнена; у болг. немає „У Болгарії...“ включно до „ст. 21 пр. (е).

Пр. 131 змінена; у болг. „Весілля в Новогр. Волин. п. (рук.). В Червоних Бродах у Чехії дівочі ярмарки відбувалися двічі на рік. Туди ходили парубки й дівчата—останні з вінками з барвінку на головах; дівчата вибирали парубків і їхні матері погоджували з батьками парубків про ціну, Časop. česk. mus., 1859, I, 101 (цит. у Сумцова, о св. обр., стр. 22)“.

Пр. 133 змінена; у болгар. „Про той звичай у Чехів див. Kulba, Svatba v narodě česko-slovanském, Olomouc. 1875, с. 58, у болг. Защукъ, Бессар. обыч. (Мат. для Геогр. и ист. Рос. сод. офиц. ген. штаба) с. 508“.

Пр. 134 переробл.; у болг. „За середніх віків чоловік деяких країн мусив відкуповувати свою жінку навіть і від своїх друзів. Підчас виходу з церкви друзі молодого вимагали від нього словами: або молоду, або барильце! і саме тому потрібно було піти— завести їх до корчми і пити з ними“. K. Schmidt, jus primae noctis, 140, 146 (цит. у Giraud-Teulon, Origines du mariage et de la fam.. p. 38“.

(266, прим. 135 „Gaya... ст. 297, 319, 236, 242, 246“ помилково до „Студій“ віднесено з пропущеної роботи перед „Laichel-Laumier, Cérémonies nuptailes“; треба „ст. 26, 66. 70, 114“; у прим. 137 після „day“—„1, 981“, а треба „1, 98“).

Пр. 140 у болг. „Вживання перснів у весільнім обряді... особливо західньо-арійських народів—немає майже ніякого значіння в укр. обрядах. Обмін перснями і одягання їх на пальці на Україні не йде в супроводі яких-небудь перемоній. Про самі персні навіть весільні пісні, порівнюючи дуже рідко згадують. Мабуть, звичай вживати перснів занесений на Україну церквою... поганського походження античних народів... а у Великоросів.. як, напр. Черемисів і ин. Лядовъ, Ев. Россія въ физ. и этногр. отн. ст. 71—2".

Пр. 147; „у Далмації"... і до кінця у болг. немає.

Пр. 150 „...і продає йому намітку своєї сестри". у болг. „і продає йому волосся („косата") своєї сестри".

(У прим. 153, „Gubernatis... 175", треба „157", а в прим. 154 „Gubernatis... 100, 156, 197" треба, 106, 155, 197"—помилки в „Студіях").

37) 273, 16 р. „У болгарів"... включно до „..нашої думки що до цього" у болг. немає.

273—274 „Взявши відро, та вилізши на лаву — вони б'ють у відро, як у бубон, одночасно співаючи, та вимагаючи своєї частки викупного". У болгарськ. „Б'ють у решето, як у бубон і піснею вимагають і собі викупного від молодого, після цього молодий і члени від його кортежу кидають у решето дрібні гроші".

38) 281, 1 абз. після „там родить збіжжя" у болг. прим.—„Маркевичъ обычаи, повѣрья и кухня малороссіянъ. Кіевъ, с. 1".

39) 281, 12 р. „а то й вдаряє ним по возі, об'їзжаючи навколо", пр. 187 і усього 2 абз. цієї стор. і пр. 188, 189—у болг. немає.

40) 282, 6 р. зн. „—вони відповідають руба: „Ми веземо тебе на тік, на тік разом з парубком, бравим молодцем". У болгарськ. „ті співають: „посадимо тебе на тік, на тік (цеб-то на місце, де молотять і віють хліб), постелимо тобі сітку, покладемо разом із парубком—бравим молодцем".

41) Пр. 156, від „Цей звичай дуже поширений"... до кінця в болг. немає.

Пр. 164 „Е. П. Радаков" у болгарськ. немає. Пр. 169 „З числа тих, що оздоблюють коровай, Е. П. Радакова" у болгарськ. немає. Пр. 170 у болгарськ. тільки „I) Taylor... 508".

Пр. 171 у болг. „Чубинскій, Тр. Экс. IV, 385, і Янчукъ, Малорос. свадьба въ корн. прих. с. 50".

Пр. 172 „post deflorationem" у болг. немає.

(Прим. 178, кінець, „p. g."—треба „p. 9"; у прим. 181 на кінці має бути „Bogisič, Zbornik sadasnjih obič. p. 258"—пропущено в „Студії"). Пр. 179 у болг. „O. Roszkiewicz, op. cit., c. 37. No.No. 125, 124".

Пр. 185 у болг. „удар по лицю, що дістає молода в Хорватії... див. Krauss; немає „Сумцовъ... 94" і „Боевъ... 40".

Пр. 185-а—змінена; у болгар. „Про обрядові удари на весільних обрядах в Португалії, Франції і ин. Liebrecht, Volskunde, с. 376—377".

42) 284, 1 абз. 10 р., після „у підпіччя" у болг. прим. „Печі на Україні роблять під зводом, відкритим спереду, — на вигляд довгої арки, під якою лишається вільне місце, де взимку звичайно тримають домашні птиці".

43) 387, 17 р. „Подібні"... включно до „як це побачимо далі" у болгарськ. немає.

44) 290, 8 р. у болг. „і спить з хлопцем лежачки".

45) 291, 1 абз. 12 р. „Нині, навпаки, по деяких місцевостях молода мусить бити свого чоловіка". У болг., „Нині в Михалкові на Мінщині, навпаки, молода мусить ударити молодого... (Чуб. стр. 659)".

46) 294, після 15 р. у болгар. „гусак кличе гуску і пропонує їй колосок жита, щоб дозволила полізти на неї".

47) 295, 18 р. „Яка будь що будь мусить... весілля", у болг. немає.

48) 297, 13 р. „Страва, встановлена ритуалом", у болг. немає.

49) 298, 2 абз. 3 р. після „до другого дня" у болгар. „після якого роблять зводини молодих". „Розглядаючи цей звичай (перезву, В. Д.) ми довше спинимося на цих піснях". У болг. „У чім полягають зводини скажу нижче".

50) 299, 24 р. після „ногами..." у болг. „Vulvamtenet". 299, 20 р. зн. після „у численних приспівках" у болг. „котрі мають від 4 до 6 рядків і співаються на дуже веселі мотиви".

51) Пр. 196 у болг.—„Калиновскій, op. cit., стр 40".

Пр. 200, у болг. немає до „У стародавніх Індусів"... і від „у Литві" до „470)"; замісць „(L'Anthropologie... стор.)"—у болг. (Боевъ, къ брачному праву болгаръ, стр. 9; Бобчевъ. Наука, III, окт. 1883, стр. 34; Чолаковъ, Бълг. Нар. Сборн. стр. 27)"; „Про домашнє вогнище..." і до кінця у болг. немає.

(Пр. 200, „Журнал... 470"—треба „410"—помилка в „Студіях"). 201, у болг. тільки „Див. Ward... 1870". 202, у болг., Roszkiewicz, op. cit. 40". 204, у болг. Roszkiewicz, op. cit. 40". 205, у болг. Roszkiewicz, op. cit".

(287, після прим. 211 в „Студії" пропущено ще пр. „Див. покази старих авторів щодо шлюбної постелі у Римлян — у Bressonius (De veteri ritu nupt. p.p. 329, 330)", у прим. 216 після „св. Августина" має бути „l'Anthropologie", (De civil. Dei lib. VI, cap. 9)".

Прим. 216 перероблена: у болг., Dies lunae. В українській, чи краще сказати у слов'янській мітології... як жених вечірньої зорі. Між иншим є одна болгарська веснянка, що каже „Че ще не женю сына мѣсеца, че ще доведю снъха денница, ясна звѣздица" (Ил. Сборникъ, с. 190—191).

Пр. 222 у болгарськ. тільки „Не хощу роззути Володимира, но Ярополка хочю“ (Ипатск. 1871, с. 50). Звичай роззувати молодій чоловіка був дуже давній у слов'янських народів: він є скрізь на Україні досі. Див. у Сумцова, О св. обр. 27—28“.

Пр. 223 у болг. тільки „В Італії...“ включно до „181“.

Прим. 224 у болг. тільки „Чубинскій... 443“.

Пр. 226, 17 р. зн. „Liebrecht, op. cit“ у болг. немає, а після цих слів — „Ми самі чули, що в Рязанській губ., у Великоросії, є звичай підчас жнив звязувати снопи скоріше, бо якщо хто-небудь наблизиться коли снопа не звязано і скаже: „Боже поможи“ — то женця родить протягом того ж року“.

23 р. слів „у сербів op. cit 495“ у болгарськ. немає.

13 р. зн. „Цей останній“... включно до „38“ у болгарськ. немає.

1 р. зн. після „262“ у болг.—„Длв лікування „зав'язаних“ молодого і молодої у Болгарії див. Министер. Сборник кн. І нар. ум. стр. 96“.

Пр. 229 у болг. „Beauplan, ... 125—126“. (Bogisič... 279“ — треба „259“ як у „l'Anthropol“.—помилка в „Студіях“).

Пр. 230 у болг. — „Николайчикъ... с. 395“.

52) 302, 3 абз. Після „молодій очіпок“ у болгарськ. „Перше ніж піти до церкви і перше ніж поділити коровая, доки не пішли додому молодого — бо так роблять це дуже часто“. 3 р. зн., після... „з своїми дружками“. У болгарськ. ...(Через що, мабуть, покриття роблять в більшості раніше)“.

53) 302—303 „бо ж українське весілля“...„включно до „як молодиці“. У болгарськ. „Котре визнає за дійсні тільки поганські церемонії і фактичне з'єднання, щоби молода вважалася за одружену жінку“.

54) 303, 5 р. Після „На Поділлі“ у болг. „1) Чубинскій. Тр. Экс. IV, с. 678“. 303, 16 р. зн., після „соломою“ у болг. 4) Чубин., Тр. Экс. IV ст. 678“. (304, після 1 абз. має бути прим. „Янчукъ, op. cit. p. 51“, а до прим. 256 (ст. 308—309) треба в кінці додати — „Wörterbuch, le mot adhimanthana“ — пропущено в „Студіях“).

55) 304, 2 абз. 9 р. „Значна частина членів... коло корогви“. У болгарськ. „декільки душ із них навіть лишають до вечора коло воріт“.

56) 306, 13—12 р. зн. ...„Пасла... свині“, у болгарському „vulva пасла свині“. 5 р. зн. „А... застібнулась“ у болг. „А phallus застібнулась“.

57) 302, пр. 240, замісць „Dr. M. Winternitz“ і до кінця у болг. — „Сумцовъ, О св. об ст. 107“. („Vien... 1842“. — в l'Anthropologie „1892“). Пр. 243, славян „4“ у „l'Anthrop.“ — „46“ (у Сборник'у „46—47“). Пр. 247 „cit. 167“ — треба „67“; пр. 254 „IV, 456“ — треба „426“ — помилки в „Студіях“.

58) 309, 12 р., після „свекрусі“ у болг. прим. „Чубин., 578“.

309, 13 р. зн. „і кожна з них надбала своє особливе значіння“ у болг. немає.

59) 310, 17 р. зн. „Чи не маємо тут відгомону права на невістку“... включно до „що не вийшли ще зі стадії варварства“. У болгарському „Щоб вияснити те питання, ми повинні, мабуть, звернути увагу на ці права, що за стародавніх часів мав батько на невістку і в Україні, а у Великоросії і досі ще часто фактично має на невістку (снохачество) є звичайне у сучасних диких, чи напівдиких народів... (Смирновъ, Черемисы, стр. 124)“.

60) 314, 3 абз. 5 р. „наша пічка з биком спала, а припічок з телицею...“ У болг. „піч родила бика, а припічок - телицю“...

61) 315, 7 р. зн. „Ми знову мусимо звернутися до пісень, щоб знайти в них... даної церемонії“. У болг. „Пояснення того звичаю, що в ріжних зм'якшених формах, як напр., танці з молодою, заховався у вигляді далекого пережитку, навіть у тих верствах суспільства, в яких назавжди зникло хоч трохи народне, треба шукати, як нам здається, в якійсь із пісень, що їх співають під час „перезви“ на Україні, хоч вони...“

62) 316. Замісць II, III, IV строфи пісні („панове сватове“) у болг. „Так само говориться про вовка, лисицю і нарешті в останнім куплеті: „Ми були на полюванні і піймали vulvam“ і оволодіння ним поширюється на всіх“.

63) (308, пр. 259 має бути „Чубин, Труды, IV р. 611“; с. 309, після „У Боришполі“—прим. „Чубин. IV, 578“—помилки в „Студіях“).

Пр. 262, „Маємо сліди... 23—24“ у б. немає. („СПБ, 1872“ треба „1854“—помилка в „Студіях“).

Пр. 265 у болг. „Минхъ, Народные обычаи Саратов. губ. (Зап. И. Р. Геогр. Общ. по отд. энтогр. XIX вып. II стр. 120), у Максимова (Отечеств. записк. 1869 № 5) и Тимофеева (Судъ присяжн. в Россіи, 1882)“. Пр. 274, „та Сумцовъ... 1887“ у болг. немає. Пр —280 у болг. „Розвязання царським указом“... включно до „що її не засипано ще й досі“ у болг. немає.

Опущено з цієї ж примітки: „Підчас III археологічного з'їзду в Київі покійний голова одеського товариства Історії і Давнини Мурзакевич не дозволив авторові цієї статті—тоді початкуючому етнографові—показати публіці старовинного фартуха, моделі якого мали правити за одну ілюстрацію до його реферату про південно-руську орнаментику: „біс його знає — ще показує тут якісь жіночі спідниці!..“

Пр. 281—у болг. „Тут користуючися з випадку, вважаю за свій обов'язок висловити щиру подяку всім тим особам, які були такі ласкаві, що не відмовили в допомозі

надіємося, що подібна робота на території батьківщини не припиниться, не вважаючи на запевнення деяких нових дослідників, які гадають, що сирового матеріялу зібрано досить". Пр. 288 в тексті, де додано „(звернути увагу на вживання слова вертіти, про що казано вище)".

(318, пр. 303. „580" у „l'Anthropol." „48"—помилка в „Студіях").

64) 320, 1—5 р.р. (замісць 1—5 р.р. І-го абз.). Після „обстригання волосся, то що" у болг. „нарешті, майже весь обряд має і свою чисто релігійну частину — принесення жертви, поливання, їдіння жертвеного м'яса, або хліба, молитви".

65) 323, 20 р. „...представляє бика... надставленого phallus'a". У болг. ...„що грає ролю бика в череді скеровує, чи сокупляється з рештою тих, що грають, з допомогою штучно підставленого phallus'a, великого розміру, яким той колить ззаду під шкіру решту грачів, що в цей час тримають тіло горизонтально".

66) 324, 18 р. зн. „перезви" у болг. „перейми".

324, 16 р. зн. „в якому виявляються тепер їх стародавні права на молоду" у болг. немає.

67) 324, 10 р. зн. „Всі ці релігійні звичаї точно відносяться до епохи групових шлюбів, вони були засвоєні також і соняшним культом". У болг. „Які безперечно належать до культу сонця,—треба, на нашу думку, віднести до тої епохи і груповий шлюб".

68) 325. 3 р. „ці гри „спокушали... для дівчат". У болг. „отрокомъ великое прелщеніе и паденіе... Також и женамъ мужатимъ беззаконное оскверненіе, тоже дѣвамъ растлѣніе". Також перехований досі і згаданий вище звичай спільного спання на досвітках і вечерницях".

Від 325 до 328 с.с. від „Цю вражаючу ідентичність" до „говорили вище" і прим. 325, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336 у болг. немає. (327, І абз. після „народніх зборів" у „l'Anthropol." примітка — „Церемонія обрізання, що буває у Dieri перед загальним святом шлюбу групового має назву Mindrai, себ-то покою. G. Raunaux, la femme, le mariage, la famille chez les Australiens, Bulletin de la Soc. d'Anthropologie, 2 ser. № 42, p. 147" — пропущено в „Студіях").

69) 328, 1 абз. „Багато з зазначених у нас звичаїв говорять про це досить явно". У болг. „ми бачили у звичаї показувати фалічні фігурки бика (тура) і Німця і у вищеподаних піснях, у них genetalia звуть спільним батьком, пропонуючи його цілувати і оповідається, як жінки кладуть в корито phallus (мабуть його фігуру) на піч (домашнє вогнище)".

70) 331, 12—11 р. зн. після „як найкраще" у болг. прим. „Burkhardt, Bibliothèque univers. des voyages XXXI, c. 379—381".

71) 335, 1 р. зн., після „приятелів молодого", у болг. „у дальших дослідах, мабуть, ми ще переконаємося в цім більше і більше".

72) 335, 10 р. після „з братів" у болг. прим. „Смирновъ, Черемисы с. 124—5".

73) (Пр. 315 у болгар. „Сахаровъ", як і в „l'Anthropologie"—помилка в „Студіях").

(322, прим. 318, 2 ряд. „148" у „l'Anthr." — „418" — помилка в „Студіях").

Пр. 324 разом із 326-ю. Немає „Сумцовъ, Культ. пер., 141"; у болг. „Визначений наказ ставати до шлюбу у певний час, див. у Кавеліна... і Сумцова... у звязку з питанням про парубоцьку та дівоцьку громаду, як рештками групового шлюбу і визначеним часом ставати до шлюбу в певні річні свята, дуже інтересно зіставити з відомими нам фактами звичаїв у сучасній Кафрії. У тих народів, саме у Зулусів"...

Пр. 337 у болг. „Слово св. Григорія Богослова по рук. Кирилло-Бѣлозерск. монаст. ин. Сб. Дух. Акад. № 93/1120. Тихонравовъ... 94".

Пр. 339 після „амулети" в болгарськ. „що перед двома роками належав одній селянці з с. Острополя".

Пр. 340, з болг. опущено (після „34")—„цит. у Зибера, op. cit. стр. 343".

Пр. 347, у болг. „Зиберъ op. cit. стр. 302—307".

Пр. 350 у болг. „Порівняй до згаданого дівочого ярмарку в Межибожі і Крипині в одній вищеподаній пісні в той час, коли молодий іде по молоду і історичні відомості про ярмарки у західніх Слов'ян (Сумцовъ, О св. обр. ст. 27)".

(У „l'Anthropologie" ця прим. — „Burkhardt, Bibliothèque universelle des voyages, XXXII, p. 379—380"—у „Студіях" помилка).

Пр. 353, у болг. немає „Letourneau, L'évolution...".

Пр. 361, у болг. „Снѣгиревъ... III, 6-й", як і в „l'Anthropol.".

ІВАН БРИК.

МІЖНАРОДНІЙ З'ЇЗД В СПРАВІ НАРОДНЬОГО МИСТЕЦТВА В ПРАЗІ

(*Congrès international des arts populaires*).

Це перший міжнародній з'їзд того роду, а ініціятиву до нього дала Міжнародня комісія інтелектуальної кооперації (Comission internationale de cooperation intellectuelle). Ліга Націй (Société des Nations) на свойому засіданні у вересні 1926 р. прийняла до відома думку скликати з'їзд і його програму. Кошти частинно покрила чеськословацька влада, частинно Інститут інтелектуальної кооперації в Парижі, при якому отворено і генеральний секретаріят з'їзду з філією в Празі. Організаційні роботи почав був генеральний секретаріят з початком 1927 р., висилаючи запросини і намічену програму відповідним науковим установам світа.

Сам конгрес відбувся в Празі в днях 7—13 жовтня 1928 р.

Перше інавгураційне засідання відбулося 7-го жовтня під проводом чеськословацького міністра освіти М. Годжі, а відкрив його президент Чеськословацького комітету. Представник Міжнародньої комісії інтелектуальної кооперації, вітаючи з'їзд, звернув увагу на великі труднощі, які треба було побороти, а мимо того поборено їх в тім переконанні, що якраз такий конгрес може найкраще причинитися до оживлення міжнародньої інтелектуальної кооперації. Висказує погляд, що з'їзд буде мати велике значіння з огляду на методи наукових дослідів в ділянці народнього мистецтва і наук з нею споріднених, як антропологія, преісторія, етнографія, історія мистецтва і т. д. Під оглядом соціяльним буде мати з'їзд до вирішення дуже цікаве питання, як зберегти народнє мистецтво від заглади в часі надто великого розвитку промисловости в світі. Комісія інтелектуальної кооперації не бажає собі того, щоби національні прикмети заникали, навпаки вона хоче їх плекати і скласти з них одну гармонійну цілість.

Відтак прийшли привіти від Німеччини, Болгарії, Канади, Чілі, Єгипту, Еспанії, Естонії, Франції, Лотви, Нідерландії, Польщі, Румунії, Швайцарії, Югославії. Привіти могли складати тільки ті учасники з'їзду, що мали на те окремі повновласті від своїх державних урядів. У привітах вибивалися дві основні думки, а саме чиста ділова, наукова і думка політична. На деякі привіти зверну увагу. Професор Леман (Німеччина) прив'язує велику вагу до конгресу, бо в народньому мистецтві виявляє себе серце народу. Це ідеальне поле об'єднати ріжні народи і послужити інтересам цілого людства. Консулова Вазова (Болгарія) є тої думки, що такий конгрес може найкраще навчити народи взаїмно себе цінити. Фосійон (Франція) сподівається від конгресу великих успіхів не тільки на полі науки, бо він покаже духові скарби ріжних народів, приведе до взаїмного кращого познайомлення й пошани, що є певною запорукою щасливішої будуччини народів. Наґі (Єгипет) завважує, що се найвища пора увільнити себе з потрясень введених модернізмом; машина поширює добробут, але вбиває індивідуальність народів, тому треба ратувати народнє містецтво відповідним впливом на фабричну продукцію. В Єгипті всі народи живо плекають своє мистецтво, як Копти, Мусульмани, а навіть промислові оселі Бішаріїв, і се є доказом волі народів і культури в Єгипті.

Цікаво зазначити ще привіти двох делегаток, а саме делегатки Канади Діґнен від Міжнародньої ради жінок, що гуртує сорок націй і має ті самі завдання, що й конгрес, та княжни А. Кантакузен від Міжнародньої ліги жінок, бо ж ніхто инший як тільки жінка вносить вітхнення в народнє мистецтво і його зберігає.

Генеральний секретар конгресу Дюпієре звертає увагу на це, що конгрес є репрезентований більш як 30 країнами, а завданням його внести систематичність у розсліди, зібрати розкинені і може невідомі висліди та показати те, що другим може незнане, теоретично і порівняно стежити за виявом естетичного змислу поодиноких народів, пізнати характерні риси творів народнього мистецтва і найти те, що в них загально людське. Може конгрес найде способи, як вратувати народнє мистецтво від загибелі і означити ролю, яку воно може відіграти в соціяльному житті.

Відтак подав до відома імена президентів і чотирьох віцепрезидентів секцій, яких вибрано через аклямацію.

Того дня по обіді учасники з'їзду переїхалися автомобілями по Празі і оглянули найцікавіші її історичні пам'ятки.

Властива праця конгресу йшла у п'ятьох секціях і двох пленарних засіданнях, починаючи від 8/X до 13/X перед обідом і по обіді. Даючи перегляд цілої праці конгресу, зверну увагу на доповіді виголошені Українцями або такі, що мають засадниче значіння або чим-небудь можуть бути цікаві для ширшого загалу.

Секція 1 присвячена доповідям з обсягу методології, психології і історії народнього мистецтва. З Українців на тій секції мав доповідь др. Іляріон Свєнціцький зі Львова: Головні напрямні історичного поділу українського людового мистецтва. Матеріял і техніка виробництва предметів з прикметами мистецтва є спільні усім націям для найстарших діб матеріяльної культури. Основа мистецького твору — пропорція частин форми предмету є загально людським дорібком, а не національним. З технікою оброблення матеріялу росте якість і ріжноманітність орнаменту. І тут уперше виступає територіяльно племінна риса національної орнаментики. Підбір красок і лучба взорів стає основою широкої диференціяції в нутрі мовно одноцільної національної території, а естетично-психологічний розвиток поодиноких племінних ґруп національної території стає вповні сприятливою основою перейняти і переломити принесене чуже в своє власне, питоме, нове. Гуцульщина і Поділля — се два окремі світи. Народнє мистецтво Поділля виказує останки культури Трипілля і часу римської колонізації, Гуцульщина розвиває геометричну орнаментику класичної Геляди та вчасної християнської символіки Римського царства. Не без впливу на народнє мистецтво півдня України були східні азійські народи. Великий вплив мала на розвиток українського мистецтва Византія, і він перехрещувався з впливами Заходу (вплив романський, а згодом і готицький у будівництві). На Україні воно набирало своєрідних українських рис, головно в доборі красок, композицій і тла. Розвиток українського народнього мистецтва йде в парі з розвитком ремесла і дрібного домашнього промислу. Тільки незначна частина матеріялу була чужого походження, а все проче було витвором своїх національних мистців та їх глибокого естетичного смаку. Доба рококо Zopf, Empire і Biedermeier - стилю дала може найменше українському людовому мистецтву, бо припала на час найтяжчого гніту українського люду.

Др. Странський (Чехословаччина) звернув у своїй доповіді увагу на стінні малюнки і мініятури в церквах балканських Слов'ян, що дають багатий матеріял для історії етнографії. Вони визначаються реалізмом сцен не тільки взятих із святого письма, але вносять багатий матеріял у малюнки добродіїв і основників храмів: мініятури приносять деталі в одягах, накриттях голови, домашньої обстановки і звичаїв. Більшість творців се авто-

дидакти хлібороби. Ставить питання, чи в церковному орнаменті є яка ріжниця поміж Балканом і українським Закарпаттям.

З дальших доповідей виходило, що при визначуванні етнічних границь під оглядом народнього мистецтва метода географічна є невистарчаюча і дуже часто треба її справляти методою історичною. Разяча подібність в костюмах деяких країн східної Европи і Еспанії подібно, як і подібність декоративних мотивів в Ірландії, Скандинавії, а навіть у Смоленщині. Студії над еволюцією народнього мистецтва, напр. на Еквадорі або в бельгійському Конґо показують, що народнє мистецтво автохтонних народів зберегло живу традицію своєї раси або раси побідженої, та улягло теж впливові раси, що побідила, в одягах, будівництві, в декоративному мистецтві, пісні й музиці. Вплив европейської цивілізації винищує оригінальне автохтонне мистецтво, котре затрачує свій первісний символічний характер і є сильні змагання зберегти те мистецтво, головно в пластиці і декорації. Що торкається психологічних мотивів народнього мистецтва, головно в орнаменті, то є воно в своїх початках нічим иншим як релігійною символістикою. Студії на полі народнього мистецтва вимагають незвичайно живого співробітництва дослідників преісторії, етнології і фолькльору, на що звернено було увагу на антропологічному конгресі в Амстердамі 1927 р.

Секція II присвячена народньому мистецтву деревному, камінному, металевому, кераміці і скляним виробам, при чому виголошено цікаві доповіді про сільські будівлі і їх орнамент, хатню обстановку, знаряддя, забавки, прикраси, вироби деревляні і рогові, залізні і скляні, кераміку, фаянс і писанки.

Українські доповіді. В. Січинський: Ґенеза і еволюція форм деревляних веж і дзвіниць на Україні. Дзвіниці на Україні належать до типу південно-европейських дзвіниць. Хоч найстарші не йдуть поза початок XVI століття, то проте дають низку даних про давню місцеву культуру, яка сягає византійсько-романської доби. Звичайний тип дзвіниць належить до доби готицької і пригадує форми камінних або деревляних веж, замків і кріпостей. Це доказують гравюри найдені на Україні та зразки веж і дзвіниць західно-слов'янських народів і цілої центральної Европи, з котрими українська архітектура стояла в тісному звязку. Переймаючи форми камінної архітектури, український нарід зумів надати їй оригінальні прикмети своєї мистецької творчости. Архітектура на українських селах йде рівнобіжно з архітектурою по містах, і тяжко означити, де кінчиться народнє мистецтво і починається мистецтво т. зв. вищих клас і навпаки. Архітектура деревляних дзвіниць виказує численні локальні відміни, особливо на Бойківщині, Лемківщині і Поліссі, але все ж таки можна спостерегти певну еволюцію форм, які відповідають формам великих стилів. Доповідач дає опис дзвіниць з показами типу найстаршого примітивного, ренесансового і барокового.

Д. Антонович: Готицькі сліди в деревляній архітектурі українського церковного мистецтва. Дві гірські українські країни зберегли аж до XVIII століття в своїх деревляних церквах готицькі плани. Сі плани є найбільш архаїчні в деревляній церковній архітектурі на цілій Україні. Наукові досліди показують, що той тип деревляної української церкви має свій початок у готицькій добі і систематично розвивається аж до початків XIX століття.

В. Щербаківський виголосив доповідь: Сьогочасна мальована кераміка в українському селі. Узгляднює техніку виробу і прикрашування, орнамент і його традиції, локальні ґрупи керамічного орнаменту і порівнює з сучасною керамікою инших країн.

Цікава дискусія зосередилася на питанні про добір красок в народньому мистецтві при чому погодилися, що на це впливає традиція, релігійний

світогляд, якість і скількість матеріялу, з якого добувається краску (в Словаччині дикі яблука), або краска самого матеріялу. Природні краски, се чорна й біла краска овечої вовни, зелена, добувана з ростин, краска червона пригадує краску крови і є символом плодючости. Невиключений теж і вплив політично-національних моментів, прим. українські вишивки червоні і зелені переходять поволі у жовті і сині. В дискусії про походження писанок стверджено їх дуже давнє орієнтальне походження, чого доказом крашений камінь у формі яєць найдений в неоліті на Україні. Реферати ілюстровано показами гравюр, фотографій і скіоптикону.

Секція III присвячена народньому мистецтву, яке виявляє себе в одягах, накриттях голови, тканинах, вишивках, килимах, гафтах, коронках (кружевах), виробах кошикових, паперових і татуованню. З Українців виголосив реферат В. Щербаківський про давні українські килими, говорячи про техніку виробу, техніку красок, якість, орнамент, ріжницю поміж килимами, вироблюваними селянами і в робітнях поміщиків, історію українських килимів і порівнював їх з килимами заграничними. Тої самої теми торкнувся і професор Шуман з Познаня підчеркуючи, що виріб килимів на Україні є дуже давній. Найдавніші мали геометричний орнамент (комбінація бинд і зубців). По азійській інвазії орнамент на схід від Дніпра уподібнюється до перського і кавказького (пальмового), який з часом перейшов в орнамент більше реалістичний европейський, квітковий. Взірці европейського орнаменту селяни находили в дворах поміщиків. На Західній Україні, куди не сягав східний вплив, удержався орнамент геометричний.

В доповідях і в дискусії найдено величезну подібність в народніх одягах поміж найдальшими країнами світа.

Доповіді ілюстровано світляними образами, а референти з Лотви і з Яви— дівчатами і мужчинами в святочних одягах.

Секція IV присвячена народній музиці і народній пісні, з такими питаннями як бібліографія, методологія, технологія, і монографії національні та обласні. З Українців виголосив доповідь др. Філярет Колесса зі Львова: Давні і нові формації в українських народніх мелодіях. Поміж давнішими і новішими мелодіями велика ріжниця. В ґрупі обрядових пісень, співаних або хорово або унісонно, які представляють собою найдавніший тип, збереглося аж досі синкретичне злиття поетичного тексту мелодії і рондового танцю, наприклад у гаїлках. Характеристика музичної будови. Мелодії пісень весільних або обжинкових, частинно і колядок мають форму речитативу. Їхня музична будова. Пісні, що розвинулися на основі мелодій південної церкви. Їхня музична будова. Основна ріжниця поміж мелодією українських і російських пісень. Мелодії пісень новіших формацій мимо всеї своєї ріжноманітности зближуються у стилі до пісень найдавніших. І цей найдавніший стиль переважає. Взаїмне відношення давніх і нових елементів з огляду на великий простір України неоднакове. Неоднаковий теж і вплив народньої музики сусідних народів. Музичний український діялект іде рівнобіжно з діялектами мови. Їх можна поділити на дві ґрупи: західну, де панує тип архаїчний (Галичина, Буковина, часть Волини, Полісся, Підлясся і Карпатські околиці), східну (Радянська Україна). Остання під оглядом гами, ритміки і архітектоніки становить вищий степень розвитку і позбавлена примітивізму. Др. Олександер Колесса із Праги, виголосив доповідь: Соняшні й місячні мітольоґічні мотиви в українських колядках. Старинність колядок. Ритмічна будова у звязку з мелодією. Сліди обряду. Зміна предмету почитання. Перемішання систем арійської і вавилонської. Перевага мотивів сонячних та місячних і християнських апокрифічних. Студії над тими мотивами і їх взаїмовідношення. При кінці зілюстровано деякі українські колядки при помочі фортеп'яну.

Висказано думку про конечну потребу обміну збірками народніх

мелодій і живих звязків поміж науковими центрами поодиноких народів, що займаються збиранням і студіованням народніх мелодій. Малося враження, що Еспанія займає перше місце під оглядом багатства збірок народніх пісень, починаючи від давніх пісень літургічних, кінчаючи піснями Басків і Каталонців. Велике зацікавлення викликала доповідь про шкотські пісні, зібрані на островах Гебридах. Поважна дослідниця Англичанка Кенеді-Фразер ілюструвала свою доповідь вокально і фортеп'яново. Взагалі ж усі доповіді ілюстровано скрипкою, фортеп'яном і грамофоном.

Секція V присвячена народньому танкові, обрядам і народньому драматичному мистецтву. На перше місце вибилися доповіді про народні танці англійські і яванські. Для зілюстровання перших приїхало англійське танкове товариство. Другі ілюстрували Яванці у буденних і святочних одягах. Мило вражала у яванських танках ніжна гармонія рухів, головно рук, і релігійної символістики. На секції висказано побажання ловити народні танці при помочі кінематографів, але вірно, етнографічно, без театральної афектації, і народні звичаї, які мають обрядове значіння. В той спосіб можна зберегти для будучих поколінь те, що вже поволі заникає. Так зроблено в Англії, де народній танок і народня пісня майже зникли, а вратувалися щасливо у збірках і знимках. В Англії зав'язалося окреме товариство, яке плекає народній танок і інтензивно поширює його в народі. Подібна акція ведеться теж і в Японії. Доповідь про ляльковий японський театр і народній танок зілюстровано при помочі кінематографу. Секція висказала бажання, в одному із більших европейських міст показати народні танці і пісні, при чому виконавці мусіли б явитися в своїх народніх одягах. Висказано теж бажання, щоби поодинокі нації обмінювалися народніми мистцями і виставками народнього мистецтва.

Пленарні засідання присвячено теоретичним розважанням над розумінням і дефініцією народнього мистецтва; над його історією і звязками з иншими ділянками науки. З Українців виголосив на першому засіданні доповідь др. Іван Брик зі Львова: Як почала інтересуватися західна Европа етнографією західноукраїнських земель? Доповідчик вияснив, як треба розуміти термін західноукраїнський. З кінцем XVI століття заінтересування українським народом мало ще характер філологічний. Етнографічний матеріял в описі України Боплана в половині XVII століття і Енґля з кінцем XVIII ст. Другий етап, се описи подорожей Кратера, Гаке, Рорера, і инших. Українська етнографія в працях і виданнях патріярха славістики Йосифа Добровського. Найдавніші записи української народньої пісні, з якою тісно вяжеться заінтересування західної Европи взагалі етнографією України. Ян Благослав і польські записи в першій половині XVIII ст. Роля української народньої пісні на дворах царів, королів, поміщиків і владик, де чужинці мали нагоду пізнати українське народнє мистецтво в пісні, одягах і танкові. Друге жерело, це двори українських гетьманів, козацьких старшин та вельмож. Велика українська еміграція з кінцем XVIII ст. і вплив української пісні на класиків-композиторів. Третій етап перші публікації з поля західноукраїнської етнографії у виданнях польських і чеських. Вартість і недостачі цих видань. Видання Українців у видавництвах чужих і українських. Українська пісня серед польської еміграції в 30-их рр. Видання і студії Челяковського, Шафарика та Часопису Чеського музею. Перші переклади українських народніх пісень на мову англійську, французьку, німецьку і чеську. Український етнографічний матеріял розкинений у чеських і німецьких виданнях та журналах у формі подорожніх записок, споминів, або і студій. Романтичний характер тої першої доби зацікавлення етнографією західноукраїнських земель. Нова доба строго наукова і її тісні звязки із науковими здобутками инших народів.

Деякі доповіді присвячено питанням про сучасний стан народнього

мистецтва і причини його завмирання. На очах завмирає головно домашній промисл, який не може видержати конкуренції з фабричною продукцією. Для того треба вжити всіх можливих заходів, щоби останки зберегти в національних музеях і при їх помочі впливати на відродження народнього мистецтва.

Народні мелодії належить зберегати при помочі школи, вводячи у всі школи примусову науку народніх пісень, а на вищих курсах давати інструментально-вокальні концерти. В той спосіб можна познайомити молодіж теж і з найбільш характеристичним та найкращими піснями инших народів, а це певно не мало причиниться до збратання людства.

На першому і другому пленарному засіданні відчитано і прийнято до відома цілий ряд секційних рішень і побажань, про які я вже згадував. Крім цього покликано до життя Постійну Міжнародню комісію народнього мистецтва, до якої вибрано п'ятьох членів: від Німеччини, Австрії, Чехословаччини, Франції і Голандії. Вона покличе до життя Комітети національні, зложені виключно із спеціялістів — принайменше по одному для кожної ділянки народнього мистецтва. Національні комітети мають право іменувати членів-кореспондентів, протекторів і почесних та делегувати одного члена до Міжнародньої комісії, який користуватиметься всіми правами нарівні з иншими членами. Рамці і методи праці Національних комітетів мають бути строго наукові. Начерк праці конгрес прийняв до відома. Оскільки буде змога і позволять матеріяльні засоби, Міжнародня комісія і Національні комітети придбають фонограми пісень, фотографії або рисунки предметів, кінематографічні знимки, подбають про бібліографію, уладження національних, а по змозі і міжнародніх архівів, про створення міжнародньої бібліотеки, відки зможуть позичати Національні комітети, про створення національних і обласних музеїв, зорганізування міжнародніх вистав народнього мистецтва і видання журналу народнього мистецтва. Праці першого конгресу мають вийти друком.

Прийнято до відома організаційний проєкт (д-ра Странського з Чехословаччини) міжнародніх архівів народнього мистецтва, який стояв би під наглядом Комісії інтелектуальної кооперації Ліги Націй і удержувався коштами тих держав (народів), що в ньому будуть кооперувати. Осідком міг би бути Париж, або Прага. Прийнято до відома, що доцільно було б організувати рухомий музей народнього мистецтва і в той спосіб удержувати живий звязок поміж народніми масами і народнім мистецтвом. По змозі уладжувати під голим небом продукції пісень, музики, танців і народніх обрядових свят. Рішено зорганізувати систематичний обмін бібліографій, публікацій, фотографій, клішів, грамофонових плит і инших предметів. Вкінці рішено одноголосно взяти участь в міжнародній виставі народнього мистецтва у Берні (Швайцарія) задуманій на 1930 рік.

Обов'язкові мови на конгресі були французька і англійська; на секціях допускалися реферати і в німецькій мові так само як і дискусія при рівночасному перекладі на мову французьку і англійську. Ціле діловодство ведено в мові французькій.

Доповненням праць конгресу були видання і-летючки, доступні для кожного учасника. На першому місці належить покласти розкішне й поважне видання L'art populaire hongrois етнографічної секції національного етнографічного музею в Будапешті з доцільною науковою передмовою V—XXX і прегарно виконаними кольоровими таблицями 1—240; брошурка Е. Франковського : Sztuka ludu polskiego, тексту 5—28 і 32 таблиці. Летючки: The importance of the Berlin Lautbibliothek, де на жаль не без нашої вини виступає ще царський термін little-russian (малоросійський), Bibliotheque musicale du Musée de la parole et du musée Guimet в Парижі, Société ethnographique

tchecoslave в Празі, Songs of the Hebrides, collected in the Western isles of Scotland by Marjory and Patuffa Kennedy-Fraser, і летючка японська.

Англійські народні пісні і танці показало ще на окремому прилюдному вечері товариство The english folk dance society. На окремому концерті відспівано слов'янські пісні: сербські, болгарську, польську і головно чеські, моравські і словацькі. Вкінці учасники оглянули етнографічний музей.

Чи конгрес осягнув свою ціль? Для розвязки чи посунення вперед певних теоретичних питань дав він небагато. Зате дав дуже багатий і ріжноманітний образ світового мистецтва та того живого зацікавлення й пошани для народнього мистецтва, з яким відноситься до нього цілий світ, народи ріжних рас. Конгрес дав змогу пізнати духові скарби навіть найбільш ексотичних народів, не тільки пізнати, але й оцінити їх високу вартість, дав вкінці змогу зійтися людям ріжних рас і націй. Тому атмосфера на конгресі була сердечна, овіяна взаїмною пошаною і щирою увагою.

Ще кілька слів про участь Українців. Поруч живучих постійно в Празі на еміграції учених взяли в конгресі участь три делегати Наукового Т-ва ім. Шевченка у Львові. Усі разом творили одну ґрупу, яка своїми совісними доповідями вміла зацікавити конгрес і здобути для себе пошану. Та все ж таки приходилося жаліти одного. Українські учасники явилися на конгрес із дуже малим, а властиво ніяким, показовим матеріялом. Сталося воно із-за браку фондів. При відповідному зілюструванні українське народнє мистецтво було б певно вибилося на перше місце і підбило серця учасників. А на те не треба було багато: малий мішаний хор в національних одягах з відповідно дібраною програмою, пара танцюристів, показ вибраних килимів, вишивок, писанок, гуцульських деревляних виробів, тощо.

Вражало, дуже неприємно вражало й те, що на концерті слов'янських народніх пісень не відспівано ні одної української пісні, хоч аранжери концерту, чеські музикальні круги, мали нагоду вже її пізнати, хоч би цікаву і гарну українську пісню на Закарпатті. Що за іронія — поміж слов'янськими народніми піснями не показано української, яка все ж таки займає між ними перше місце. Чому так сталося, чи в тому наша вина, чи припадковий недогляд, чи инші невідомі мені причини, не беруся судити. Але сталося зле і так на будуче не може й не сміє бути. Ця перша міжнародня проба повинна нас навчити при таких нагодах не жаліти нічого на те, щоби виступити гідно, бо є з чим і перед ким.

КРИТИКА Й БІБЛІОГРАФІЯ.

C. G. Seligman, *The unconscious in relation to anthropology*. Відбиток з *The British Journal of Psychology* v. XVII April 1928.

Від часу спроби Фройда дати толковання деяких явищ примітивного побуту з погляду своєї психіятричної теорії — вживання психоаналізи для завдань етнології здобуло собі чималу популярність, особливо серед англійських учених. Проф. С. Ґ. Зеліґман належить безумовно до найповажніших і найбільше звісних представників сього напрямку і його найновіша робота про значіння підсвідомого для народознавства дає інтересну спробу використати психоаналітичний матеріял для цілком конкретних завдань етнології (слово «антропологія» вжито тут в звичайному англійському значінню сього слова — народознавство) і допомогти до розвязання деяких основних питань сеї науки. Се — перше питання про те, оскільки однакові етнологічні явища мусять вважатися культурними запозиченнями з одного джерела, або навпаки, можуть пояснятися однаковими психологічними факторами у людей ріжних цивілізацій. Друге звязане з сим питання — чи психіка цивілізованих і некультурних має якісь справді глибокі ріжниці, чи вони виявляють два ріжні типи думання, як се твердить Леві-Брюль, чи навпаки і цивілізовані і примітивні мислять за одними логічними законами. Для відповіди на сі питання проф. Зеліґман використовує дані про «підсвідоме» у цивілізованих і у «дикунів» порівнюючи їх.

Сі дані можна, на авторову гадку, взяти з трьох джерел: зі снів, невроз і мітів та легенд. Останнє джерело одначе, як справедливо завважує він, для сеї мети не придатне, бо вимагає дуже глибоко йдучої аналізи в кожнім окремім випадку. Тут завжди доводиться рахуватися з можливістю запозичень, чужих впливів, тощо, а се утруднює порівняння.

Се дійсно аргумент важний і, нам здається, що його було досить аби зовсім не зарахувати мітології до джерел для пізнання «несвідомого»; принаймні при сучасних наших знаннях. Використовувати ж мітологію для психоаналітичних цілей в тім виді як се робив напр. Фройд для толковання так зв. Oedipuskomplex, не дає ніяких наукових результатів.

Що ж до инших двох джерел то Зеліґман торкався їх вже в попередніх своїх роботах (порівн. C. G. Seligman, Anthropology and Psychology: a study of some points of contact — інавгураційна промова з нагоди вибору автора на голову в Антропологічнім Інституті в Лондоні 1924 р.) і прийшов до висновку, що між цивілізованими і дикунами глибоких психологічних ріжниць нема. Дикуни мають меншу нервову вразливість, ліпше зносять фізичний біль, але лекше ніж цивілізовані підпадають душевному порушенню — божевіллю, екстазі, трансам. Підсвідоме грає в житті примітивних більшу ролю ніж у цивілізованих, але само по собі воно тотожнє у одних і других. Се старався Зеліґман довести особливо порівнянням снів у ріжних народів, цивілізованих і ні, і ми хочемо тут спинитися над його доводами.

Для порівнянь над снами автор перевів досить широку анкету щодо таких чотирьох «типових снів»: згубити зуба, літати, лізти на гору, дерево, драбину, та сон про сире м'ясо. Виявилося, що всі сі сни загально розповсюджені у народів ріжних культур, при чому вони викликають дуже одноманітне

відношення: їх толкують зовсім подібно. Перші три сни були обговорені в попередній праці, сон про сире м'ясо обговорюється в новішій.

Для своїх висновків щодо сього сну автор мав досить значний матеріял з Африки, далі з Борнео і з Китаю; з европейських країв у нього представлені Ірландія, Швайцарія, Греччина і Україна (з Галичиною)[1]). Всі сі краї толкують сей сон однаково — як поганий. До того мають тенденцію ставити його в звязок з смертю (Золоте Побережжя, Ніґерія, Борнео, Китай), похороном (Танґаніка, Житомирщина), поминками (Бердичівщина), тощо. Однодушність дійсно значуча, але чи така вже вона абсолютна? І чи можна робити з неї цілком рішучі висновки?

Спинимося на самім европейськім матеріялі. Він обіймає чотири досить великі країни, терен ніби не малий, але слід признати, що вибір його не дає права на дуже далекосяглі висновки. Більшість фактів походить з України і Греччини, з Швайцарії є один факт, що ледви чи позволяє робити якісь висновки про швайцарський народній сонник взагалі. Але хоч би сього було й досить, все таки не можна не завважити, що всі сі краї антропологічно належать до одної раси — Севенської за Денікером, Альпо-карпатської за Геддоном[2]) і з фізичного погляду представляють в загальному один тип, а се для питань нервових і психічних мусить мати певне значіння.

Одинокий приклад з поза сеї расової сфери — Ірландія. Автор наводить на с. 378 одно толковання за романом Г. Е. Вечеля, що м'ясо пророчить біду, але на с. 381 він згадує ірландський сонник, де м'ясо пророчить народини. (Тут же, до речи, говориться про грецький сонник, де сире м'ясо на ринку вважається багатством). Хто зна, коли б автор мав більше фактів з Ірландії, чи він не знайшов би там відмінного толковання, чи вірніше — инакшого відношення до сього сну ніж отсе наше альпо-карпатське боязке відношення. Не кажучи вже про потребу перевірити його ніби-то загальність у північно-европейських народів з одного боку, і у середземне-морців з другого.

Все се каже, що для того аби робити тривкі висновки про одностайність «підсвідомого» в цілім людстві при сучасному апараті автора — передчасно. Необхідно було мати повніший матеріял, від представників ріжних рас, як цивілізованих так і диких; останні теж представлені не повно (автор майже цілком не узглядняє Америки).

Не можна не завважити і того, що толковання тільки чотирьох снів, зібрані хоч би порівняно широко, не можуть дати вичерпливих характеристик підсвідомого у ріжних народів. В кожнім з них можуть грати певну ролю і спеціяльні культурні умовини. Так завважимо, що напр. у нас на Україні сон про сходження на гору всупереч усім иншим краям, де його вважають добрим, являється злим сном — очевидно під впливом звукової асоціяції «в гóру» — «гóре».

Так само слід було б узгляднити можливі культурні впливи і з приводу инших фактів, чого Зеліґман не робить. В даному сні про м'ясо напр. питання про режим народу, про ролю м'яса в його поживі, смак до м'яса, заборони на нього, пости, табу, тощо. За браком такого уточнення не можна вважати докази про одностайність підсвідомого, що подає Зеліґман за достатні для заперечення теорії Леві-Брюля. Не додають вони нічого рішаючого і до питання про позичання культурних рис чи їх спільність, або їх конвергенцію, яке хотів автор освітити сею своєю статтею. Але як спроба психоаналітичної етнології ся стаття здається нам вартою всякої уваги — читаючи її впев-

---

[1]) Матеріял сей автор одержав від Кабінету Примітивної Культури.

[2]) A. C. Haddon, The races of man and their distribution, 1924. Les races humaines (поширене французьке видання, перекл. A. van Gennep) — властиво нараховує на сьому просторі дві раси: Альпо-карпатську (що захоплює Росію, Україну, Балкани, Карпати, Альпи аж до Севенської високорівні) — се Денікерова Севенська раса; та Ілірійську (що обіймає Балкани, Греччину і почасти Україну) — се Денікерова Динарська раса.

няєшся, що відповідно удокументована студія про варіяції підсвідомого в ріжних расах і культурах могла б дати чимало дійсно цінного для етнології.

Катерина Грушевська.

H. Wallon, *La mentalité primitive et celle de l'enfant.* Revue Philosophique de la France et de l'Etranger, dirigée par L. Levy-Bruhl. Juillet-Août 1928, pp. 82—105.

Відновляючи після воєнної перерви L'Année Sociologique Марсель Мосс, теперішній директор цього журналу, назвав імена й праці ближчих співробітників Дюркгеймового гуртка, що загинули на фронті, або передчасно померли від ран[1]). Зазначив він також і післявоєнні затруднення для тих, що залишились живі. Др. Валон, патолог з фаху, належить до останніх. Його робота під назвою «L'enfant turbulent. Etude sur les retards et les anomalies du developpement moteur et mental» була вже майже закінчена в 1917 р. Але після 5 років перерви він відмовився друкувати її в первісному вигляді й ґрунтовно переробивши випустив в світ лише через 10 років (в 1925 р.) книжкою в 653 сс.

Минулого літа в журналі, яким керує Леві-Брюль, надрукована стаття др-а Вальона, назву якої наведено вище.

Фактичний матеріял запозичено в більшості із книжки Леві-Брюля, що з'явилася в світ у 1927 р. під назвою: «L'Ame primitive».

Праці Леві-Брюля про «первісне мишлення» мали на Заході відгук не лише в галузі соціології, але також в царині рефлексології й педагогіки. Коли пригадати, що протягом останнього року вже вийшла в світ досить визначна література, частина якої підтримує, а инша змагається відкинути теорії Леві-Брюля про прелогічне мишлення[2]), то доводиться сконстатувати швидке поширення цих ідей в соціологічних колах.

Відзначаючи тут появу цієї статті про «первісне мишлення й мишлення дитини» бажаємо вказати на ті шляхи, якими пішло тепер вияснення й обґрунтування думок творців соціологічної школи у Франції.

Автор статті, Вальон, порівнює дитину нашої епохи з примітивною дорослою людиною.

«Що перш за все кидається в вічі у поведінці примітивних, пише Вальон, це з одного боку контраст між прекрасним пристосуванням їх практичної діяльности до потреб біжучого досвіду, часто дуже вміле використування природніх умов, коротко нажучи — інтуїція або передбачення результатів, що здавалося б зазначають оцінку причин, а з другого боку їх система уявлень і пояснень, принцип яких є настільки чужий реальності фізичних законів, що нам буває трудно зрозуміти, як вони можуть існувати при контакті з дійсністю. Доводиться допустити, що вони виявляють акцію й мислять на двох теренах, що не мають між собою взаємного звязку. Тут саме є момент, забування про який щодо дитячої психології може дати наслідком плутання й цілком певні помилки. З того що мала дитина викликає поворот певних ефектів, що її здивували, захопили або утворили настрій відповідними й добре підібраними жестами, і з того, що відповідь на певні обставини є їм цілком рівнозначна, не слід робити висновків, що думка дитини асимілювалась з ідеєю причиновости».

З'ясувавши коротенько ґенезу й уявлення проблем протиріччя, часу, простору й місця у примітивних, він докладніш зупиняється на уявленні ідеї смерти у примітивних і у наших дітей. Розуміє він не поняття смерти взагалі, а смерть істот і речей. Тут він вводить новий спосіб порівнання, який може викликати наше здивування, бо його спостереження про дитину

[1]) Див. Акад. М. Грушевський, Відродження французької соціологічної школи „Перв. Гром.", Вип. 1—2, 1926, с. 112—117. [2]) Напр. Olivier Leroy, La raison primitive. Essai de réfutations de la théorie du Prélogisme, p. 316 p. Geuthner, Paris, 1927.

не мають прямого відношення до смерти. В кінці статті він обґрунтовує цю свою методу і пояснює, чому він нею користається.

Дитина охоче надає більше значіння тому, що вона уявляє, ніж тому, що бачить. Вона оповідає про подію, на яку чекає, про яку мріє як про щось таке, що сталося в дійсності. Істота, що вона собі уявила за власною фантазією, стає для неї більшою дійсністю ніж сама дійсність. Анатоль Франс, нагадує Вальон, зберіг з дитинства спогад про якусь негативну й смішну істоту власної фабрикації, для якої він разом зі своєю сестрою міг викликати в пам'яті цілком спеціяльні й конкретні подробиці. В бажанні дітей, щоб їм повторювали ті оповідання, які вони найкраще знають, є потреба перевірити дійсність того, що вони собі уявляють. Тому вони й вимагають від оповідача точного повторення того самого згідно з власними споминами про оповідання.

«Примітивна людина гадає впливати на помершого не символами, а цілком реально, коли справа йде про якусь частину того уявлення, яке вона має про нього. Все те, що може викликати образ мертвого — труп, його рештки, слід, або простий спогад про його звички, дає первісній людині змогу негайно впливати на нього, бо це ж він сам і є. Мертвий не може померти доки залишається про нього якась уява, що зникає певними фазами, послідовно, доки остаточно зникне. В загальній уяві, яка не зникає, завсіди залишається та сама кількість бутя». «Ескімос, що знищує несчисленну кількість карібу, не думає, що ці тварини можуть коли-небудь зникнути. Карібу продовжують існувати в такому самому числі, хоч би їх вбивали сотнями тисяч». (Levy-Bruhl, с. 67). Що в цьому дійсно є результат уяви підтверджує ще такий приклад: «Фульве, хоч і помер, живе серед свого племени. Коли помирає одиниця, — це не більше як випадок. Справа йде про ідеального Фульве, не того Фульве, що дихає, а того, що живе в мозку оповідача, і цей останній Фульве безсмертний». (с. 61).

Наводячи далі кілька серій подібних вищезазначених порівнань між дитиною й первісною людиною, Вальон закінчує такими словами свій етюд, поясняючи оригінальність методи своїх порівнань: «Такі порівнання можуть нам відкрити не ідентичність концепцій і мітів і не точну подібність розвитку. Нема сумніву — може статись і таке, що деякі вірування будуть збігатись, будуть спільні... Але інтересне є точне зафіксування й опреділення умов, бо воно нам висвітлює механізм думки, воно дозволяє нам схопити труднощі, ступені, етапи. Без порівнання між серіями, в иншому ріжними між собою оскільки можливо, трудно перейти просте описування. Щоб порівнювати з користю, треба берегтись наближати авансом одну серію до другої. Звязки між ними будуть виразніші тому, що кожний об'єкт вивчатиметься в самому собі».

Стаття ця в цілому і в подробицях не має ясности й точности, що їх так охоче визнають за собою Французи, як головну рису своєї національної творчости. Вона інтересна як одна з перших спроб перенести із наукової лабораторії в життя певні думки Леві-Брюля.

Федір Савченко.

Karl Beth, *Religion und Magie.* Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre. Zweite, umgearbeitete Auflage. Leipzig und Berlin, 1927. Сс. XII + 434.

Зміст книжки цілком відповідає її цікавому заголовкові: в більшій чи меншій мірі в ній знаходять собі висвітлення майже всі кардинальні проблеми науки про релігію, набули собі оцінки усі найголовніші теорії, наведені всі останні досягнення і відкриття. І коли не зі всіма висновками автора можна погодитися, то сама постановка проблем, глибина психологічної аналізи, рясота фактів примушують нас ставитися до них з максимальною увагою.

Книжка складається з шости розділів, з яких кожен поділяється ще на декілька підрозділів: 1) Анімістична й преанімістична теорія походження релігії; 2) Преанімізм й виводження релігії з магії; 3) Феноменологія й походження магії, 4) Нечуттєва сила; 5) Бог, демон, найвищий бог; 6) Релігія й магія. При чому центральним розділом і обсягом і місцем і значінням є розділ четвертий, на якому базується і власна теорія автора.

Вона ж зводиться до двох основних тез: релігія в своїй природі не тільки незалежна від магії, але й просто їй протилежна; а тому повстає вона не з магії, а з особливого психічного стану первісної людини, який, з одного боку, характеризується почуттям симбіотично-симпатичного звязку частин універсу, з другого—уявленням про нечуттєву силу, що наповнює й просякає їх собою.

Обґрунтовання своєї теорії автор починає з критичного огляду анімістичної та преанімістичної теорії. Відносно першої він зазначає, подібно до багатьох своїх попередників, що головною хибою її з'являється модернізація мишлення й усієї психіки примітивних, перенесення на неї наших власних спостережень, законів нашого власного мишлення, а відсіля переоцінка інтелектуальних моментів в розвитку релігійних переживань і відповідно до того недооцінка емоціональних, що позначаються в цій теорії. «Специфічно релігійні зворушення довір'я, відданости, схилення перед Цілком-Иншим і благоговійного тремтіння перед ним мало беруться на око анімістичною теорією...» (7). І принцип причиновости в духовному житті примітивних відограє далеко меншу ролю, ніж гадають представники цієї теорії; «примітивна людина проводить своє життя в турботах про здобування собі їжи й питва, в боротьбі з нудьгою може часом подбати й про танки, гри або инші розваги, але вона ніколи не буває філософом, що старанно підшукував би силогізми...» (11). Як неправдива загальна методологічна установка анімістичної теорії, так само неправдиві й окремі її тези: наприклад, коли віра в життя за могилою і загально розповсюджена серед примітивних, проте вона зовсім не обов'язково звязана з уявленням про душу, в розумінні Тайлорової школи; навпаки, цю душу уявляють собі цілком матеріяльно, не відділяючи її від самого небіжчика (11); і коли далі сновидженню доводиться відвести дуже важливе місце в релігійному житті, в розвитку релігійної свідомости, то переоцінювати його значіння, вбачати в ньому майже головне джерело для утворення релігійних уявлень, як це робить анімістична школа, також не можна, бо сновидження відбиває тільки ті уявлення, що вже існують в свідомості людини, що появилася в ній в притомному стані. Між иншим, сам автор присвячує з'ясованню значіння снів у релігійному житті досить місця, розглядаючи це питання з ріжних боків (18—70 сс.: Символіка сна. Сон і етос. Сон і життя. Інкубації).

Переходячи до преанімістичної теорії, Beth окремо зупиняється на поглядах Фрезера, з одного боку, Меретта, Пройса й Фіркандта, з другого. Ріжниця між першим й останніми полягає, на думку автора, в тому, що Фрезер вбачає в магії тільки певний етап в розвитку духовної культури, що попереджає собою релігію, а не з'являється її джерелом; мало того, для Фрезера релігія є навіть негація магії, і повстає вона саме з освідомлення примітивною людиною неспроможности цієї останньої для задоволення її потреб; для Меретта ж, Пройса й Фіркандта релігія mutatis mutandis повстає як раз з магії, і магія так чи инакше, в тому чи иншому звязку, є єдине джерело і корінь релігії. Бет не погоджується ні з першою, ні з другою думкою.

«Можна погодитися з тим», заперечує він Фрезерові, «що неспроможність магії може бути гарним приводом до збільшення авторитету релігії». Але позитивного погляду на те, як же саме повстає релігія, тут зовсім немає. Бо в одній тільки неспроможності магії немає ще ні формальних ні внутрішніх рис релігії. Тут мова йде тільки про усунення тієї сили, що

стоїть на перешкоді релігії. Але відкіля з'являється цей замісник магії? Відкіля повстає у людей, що до цього часу відправляли тільки магічну техніку, віра в божеські сили або божественну істоту? Про це Фрезер мовчить. Але й на його думку, — і тут саме кардинальна ріжниця між ним і иншими преанімістами — позитивний ґрунт для виникнення релігії треба вбачати не в магії і не в її неспроможності, а скоріше в уявленні про невидимі істоти, уявленні, що дуже рано зароджується в свідомості примітивної людини, як чистий продукт її фантазії. Фрезер не вважає магію за попередній ступінь релігії; він не тримається погляду, що магічний світогляд, як такий, містить в собі зерна релігійного світогляду. Він скоріше підходить до думки про ріжне походження магії й релігії... Але неправдива думка Фрезера, що магія заступає собою релігію, що остання появляється на сцені тільки тоді, коли зникає перша, — всі дані сучасної етнографії заперечують цьому... Заслуга автора Golden Bough полягає в тому, що він відкриває місце поглядові, що релігія повстала не лише через магію і не із магії тільки; але й не усунення магії є причина виникнення релігії, як думає він, бо релігія існує скрізь поруч з магією, як самостійна і незалежна від неї величина, що має свої коріння в чомусь цілком иншому, ніж магія.

Преанімістична теорія з тими модифікаціями, що ми знаходимо їх у Меретта, Пройса, Фіркандта й инших, є влучна робоча гіпотеза, що дала багато корисних наслідків для історії релігії, але головна її хиба полягає в тому, що стоючи цілком на ґрунті еволюції, вона не хоче бачити всієї своєрідности того психічного стану, що є єдине джерело релігії і що гостро протиставить її магії. „Преанімістична теорія висовує формулу, за якою магія підготовляє виникнення уявлень про вищі сили, що потім за допомогою анімістичного думання уточнюються, одушевляються, поки в процесі дальшого розвитку не виливаються вже в віру богів та демонів... А що релігія в дійсності обумовлюється цілком иншим (ніж магія) напрямком почуття, коли навіть не цілком протилежним їй, на це тут не звертається уваги. Коли б же цю специфічну ріжницю між магією та релігією взяти до еволюційної схеми, то робити з магії безпосередню попередницю релігії було б уже неможливим... (125). Той же своєрідний психічний стан, що обумовлює собою виникнення й розвиток релігії, обіймає певний комплекс уявлень, в якому сприйняття кінцевого сплітається з поняттям безкінцевого буття. Вихідним пунктом релігійного процесу є сприйняття того, що кінцеве обмежене буття людини з її обмежено-чуттєвими цілями, є недостатнє; а з цього породжується сприйняття вищого існування в такий спосіб, що існування людини набуває собі ціли в понадчуттєвому переживанні й змаганні. В цьому понадчуттєвому існуванні тоне кінцеве-почуттєве існування людини, і відціля повстає специфічне для релігійного переживання почуття відданности, почуття цілком чуже для магії... І магічна людина може передбачати існування понадприродньої і понадчуттєвої сили, але вона прагне наблизитися до неї шляхом підборкання її під свою владу, тоді як релігійна людина прагне наблизитися до неї шляхом підвищення, духовного переродження й поповнення своєї власної істоти, цілковитого відання їй, органічного злиття з нею...» (127) — думка, що проходить як лейтмотив буквально через увесь твір.

Від критики анімістичної та преанімістичної теорії Beth переходить до будування своєї власної. Насамперед він аналізує феноменологію магії, пояснює її походження. старається довести її абсолютну протилежність до релігії. Аналіза магії, на нашу думку, є найкраща у Beth'а, хоч і не зовсім вільна від деяких заповзятостей, сам бо він зазначає, що його головна мета тут полягає в тому, щоб довести, що «магія не породила релігії, що релігія не може по своїй істоті наступати безпосередньо по магії... що однаково можна допускати як те, що релігія існує поруч і одночасно з магією, так і те що вона може бути і перед магією, раніш за неї» (130)... Цей заповзятий

вже висновок надає певного тонусу всім його доказам, позбавляє їх иноді сили.

Магічна практика повстає із повсякденної практики звичайнісеньких цілеспрямованих, цілком раціональних актів, що набувають характеру магічности тільки під впливом певного психічного стану примітивних людей (130 с. і д.),— це головна теза теорії магії у Beth'а, яку він старається підтвердити великою низкою фактів з життя ріжних примітивних народів. Тільки в процесі дальшого розвитку «такі, спочатку чисто практичні дії, переходять в рудиментарні акти, що, подібно до рудиментарних членів органічних істот, не цілком служать своїй первісній меті або служать тільки почасти» (133 с.), себ-то втрачують свою первісну раціональність і наближуються до сути магічних операцій; це може відбутися або під впливом зовнішніх умов життя тієї чи иншої групи, або завдяки ускладненню первісно простих актів, комбінації їх і т. ин. Первісною психологічною основою магічних актів з'являється тільки проекція бажання, позитивного або негативного, на зовнішні речі и звязані з ними рухи, об'єктування бажання високої напружености: «аффект бажання породжує віру в силу, що властива ніби-то тим заходам, які людина звязує з своїм бажанням... в її свідомості повстає почуття якоїсь містичної єдности між об'єктом бажання и магічними актами, що спрямовані до його досягнення...» (170) — «Містичної єдности, а не причинового звязку» підкреслює тут Beth, полемізуючи, між иншим, з Вільгельмом Вундтом. Не погоджується він з Вундтом і відносно залежности магії від анімістичних уявлень, бо, на його думку, первісна магія буває цілком вільною від будь-якого анімізму, і тільки пізніші форми її виступають перед нами в анімістичному офарбленні.

Для зрозуміння магічного світогляду треба ще уявити собі одну дуже важливу особливість примітивної психіки — це почуття симпатично-симбіотичного звязку між окремими речами та явищами природи, між всіма частинами космосу. «Космічно-універсальне симбіотичне сприйняття (Empfinden) є той психічний ґрунт, що на йому примітивна людина... розвиває свої магічні нахили... Цілком прості, раціонально-практичні заходи на ґрунті цього психічного стану непомітно переходять в магічні» (190 с.), при участі звичайних мотивів афектованого бажання й страху, що про них згадувалося вище. І симбіотичне сприйняття не є відбиток магічної практики, — поспішає оговоритися Beth, бо подібна думка проситься сама собою, — а, навпаки, як правило, магічна практика, магічні погляди є результат (властиво Vergröberung) загального симбіотичного світогляду. Ми не можемо стежити тут за всією аргументацією автора, але вона не вільна від деякого силування і, взагалі, гадаємо, він намагається тут розвязати нерозвязну по суті проблему— що з'являється першим джерелом, магічна практика — симбіотично-симпатичного світогляду, чи симбіотично-симпатичний світогляд — магічної практики; a priori ми схилялись би в бік першого, але перевірити це фактами не маємо зараз змоги.

Центральне місце в книжці Beth'а, як ми зазначали вже, посідає четвертий розділ її — «Нечуттєва сила», — головний стрижень всієї його теорії.

Серед примітивних, каже він, широко розповсюджене уявлення про понадприродню або позаприродню (über-bzw. aussernatürlich), нечуттєву або понадчуттєву силу, що виявляє себе в ріжних речах, тваринах, особах (209 с.). Це уявлення виступає як в магічній, так і в релігійній практиці і в своєму чистому вигляді важко піддається точному визначенню. До характеристики цієї сили належить, що вона викликає великий жах у людях, але не відштовхує від себе, а, навпаки, притягає; здається далекою й чужою і одночасно близькою й спорідненою; цілком відмінною (Ganz Anderes) і тотожньою. Її не слід змішувати з магічною силою, продуктом пізньої магічної рефлексії; бо магічна сила уявляється цілком матеріяльно, вона нерозривно звязана з пев-

ними матеріяльними рисами, сфера її впливу отже обмежена, до неї не можна прикладати предикатів понадприродного, понадчуттєвого. Нечуттєва сила сприймається як щось цілком особливе, непомітне в звичайних речах, як щось цілком відмінне від звичайного ходу явищ. До цієї саме категорії Beth відносить mana Меланезійців, wakonda Сіу, orenda Ірокезів, manitu Алґонкінів, arunkulta й tjurunga — племени Аранда й инших Австралійців, mulungu східніх Банту, lunyensu — західніх і деякі аналогічні уявлення инших народів, — Мадаґаскарців, Малайців, Борнеанців. При чому він своєчасно застерігається, що «всі уявлення, що визначаються названими термінами ні в якім разі не суть однозначні», при всій їх спорідненості й належності до одної загальної категорії (211 с.); і далі він переходить до детального опису кожного з зазначених уявлень зокрема. Для нас особливо цікавими являються його визначення «mana», поскільки це поняття набуло вже значіння загального для всієї категорії подібних йому, стало так би мовити номінальним визначенням їх, і його трактування тотемізму щодо цього є одною з найважчих проблем історії релігії.

Меланезійське «mana» лежить на нижчому, індіянське wakonda на вищому щаблі тої низки уявлень про понадприродню, нечуттєву силу, що характеризує собою релігійний світогляд більшости примітивних народів. Предикат понадприродного й нечуттєвого належить mana в мінімальному ступні, wakonda в максимальному. Mana своєю суттю й чинністю належить до сфери підвищених природніх сил і є постільки понадприродня сила, поскільки перевищує звичайний природній хід явищ. «Не якісна ріжниця від звичайного природнього процесу (Geschehen und Sein) і стану визначає mana, але тільки кількісна» (222 с.). Ідея mana спілкується з ідеєю божественного тільки остільки, оскільки духи и демони з'являються її носителями й подателями; вона в першу чергу пристосовується до магічної практики і, на перший погляд, здається ідентичною з магічною силою; і тільки через те що вона не підлягає, подібно до инших природніх сил, бажанню й волі людини, через те що вона перебуває переважно в царстві духів і демонів, її слід віднести до сфери релігії, а не магії (227 с.). Wakonda відзначається від mana, головним чином, тим що вона не звязується, як та, з демонами та духами, що керували б нею й розподіляли її; але вступає в безпосереднє зіткнення так з людиною, як і з твариною, або рослиною, не втрачаючи при цьому своєї самостійности, окремішности, себ-то не зливаючись подібно до магічної сили з матеріяльними речами (230 с.); хоча це і не виключає магічного вживання wakonda, як і mana. Але що визначає wakonda, як специфічне релігійне уявлення, підносить її до сфери релігії — це чисто містичне прагнення до поєднання з нею, до цілковитого злиття з нею, що виявляється в релігійних звичаях Індіян, і чого ми не знаходимо у Меланезійців; і не магічні елементи суть характерні для wakonda, а навпаки, уявлення про надзвичайну силу, що далеко перевищує усе повсякденне, силу, що є джерело всякого життя. «В уявленні про wakonda з особливою виразністю виступає симбіотична симпатетика з природою і космосом, що інстиктивно властива Індіянам» (244). Не можна сказати, щоб і тут аргументи Beth'а були безумовно переконуючими, себ-то там де він прагне провести демаркаційну лінію поміж уявленням магічної і нечуттєвої понадприродньої сили, адже він сам не може відкидати того, що ця сила часто й густо прикладається до магічної практики, і далі сам же він погодиться з тим, що тут маємо по суті єдине уявлення, що тільки по ріжному переломляється в свідомості і практиці примітивних.

Тотемізм, на думку Beth'а, що він поділяє її в основному з Дюркгеймом, є тільки окрема форма манаїзму. І саме вища його форма, оскільки тут виступає віра в ту ж саму mana, але mana, яка виказує себе не спорадично й випадково, а постійно й безупинно. Відношення до неї вірних також регу-

лярне і впорядковане, виливається в форму постійного культу. Як в уявленні про wakonda або manitu, так і тут виступає нечуттєва й понадприродня сила, що виявляється в ріжноманітні способи і сприймається в формі тотема, що є тільки її зовнішня, матеріяльно-чуттєва маніфестація... В основі цих уявлень лежить думка, що все космічне є єдине і що ріжні частини космосу ідентичні одна з одною... В ритуалі тотемізму ідентичність людини й тотема поновлюється, освіжається, ожвавлюється (327 с.). Із того психічного стану, на ґрунті якого розвивається тотемізм, себ-то із симбіотично-симпатичного світогляду, повстає і соціяльне значіння тотемізму; тут Beth всіляко намагається довести неспроможність соціяльної й економічної теорії тотемізму, всіляко підкреслює, що тотемізм в першу чергу належить до категорії явищ релігійних і психологічних, а потім уже до соціяльних і економічних. «Тотемізм виявляє себе, як психологічна (властиво світоглядна — weltanschauliche) підвалина, на якій повстає відповідна соціяльно-економічна система. Ця підвалина має магічно-релігійний характер...» (321 с.). Симбіотично-симпатичний світогляд Beth тут, як і завжди, розглядає як щось цілком первісне, не задумуючись над тим, які можуть бути передпосилки подібного психічного стану в умовах зовнішнього життя примітивних, в їх виробничих відносинах, в першу чергу; коли б він ставив питання в такій спосіб, можливо, в багатьох випадках йому довелося б дійти до инших висновків; між иншим і в теорії магії, про що згадували вже вище.

Від понадприродньої нечуттєвої сили Beth переходить до уявлення про найвищого особового бога, що ніби-то з'являється предметом віри багатьох відомих нам примітивних народів. Тепер уже незаперечний факт, запевняє він, що у багатьох народів низького культурного рівня знаходять віру в єдиного високого («erhaben») небесного бога, яка здається цілком автохтонним релігійним уявленням, без всякої можливости зовнішнього запозичення, що існує в свідомості примітивних поруч і одночасово з нижчими релігійними формами, ба навіть уживається зі всіма можливими формами магії. І віра в цього найвищого бога, як погоджуються зараз ніби-то всі дослідники, є порівнюючи ранній продукт релігійного мишлення і почуття (332 с.). Відносно даного уявлення існують два погляди, продовжує він: з одного боку, т. зв. прамонотеїстична гіпотеза Вільгельма Шмідта, що вбачає в ньому рештки первісного монотеїзму, результат деградації первісно вищих форм релігійного життя; з другого, теорія самого автора, за якою в основі уявлення про найвищого бога лежить та ж сама віра в понадприродню, нечуттєву силу, що в комбінації з вірою у містичних прапредків-героїв та вкупі з тотемістичними уявленнями приводить до віри в цього найвищого бога; при чому ця віра з'являється не рештками первісного монотеїзму, як гадає Шмідт, а навпаки, рухом від примітивних форм релігії, від примітивного манаїзму саме, до найвищої форми релігії, що виявляється в монотеїзмі. Автор старанно відшукує сліди уявлення про найвищого бога у ріжних примітивних народів і відкриває їх в Altjira племени Aranda, Tukura у Loritja, Bunjil у Woeworung, Wurunjerri, Wotjobaluk, Kulin; Narrundere у Narrinyeri, J o—у Maori, Batara або Petara у Даяків, Moma у Vitoto і багато инших. Вірний своїй методі, Beth аналізує психологічні передпосилки виникнення віри в вищого бога і відкриває в них, кінець кінцем, ту ж симбіотично-симпатичну підвалину. Примітивна людина має великий нахил до сприйняття симбіотично-симпатичного звязку й рівности себе з иншими частинами всесвіту. Це симбіотичне почуття життя знаходить собі вираз в відношенні людини до нечуттєвої сили. В міру того, як в цій силі вбачають принцип дійсно високого й «цілком-иншого» (Ganz-Andere), повстає те віддалення від нечуттєвого, що приводить до його вшанування, до схилення перед ним. Поскільки подібне сприйняття понадприродньої сили розвивається далі в такому напрямку, утворюється уявлення про найвищого бога, що є, таким чином, персоніфі-

кація, або краще конкретизація цієї сили (367). Сюди приєднується ще почуття неспроможности, обмежености, трагізму власного життя, прагнення найти вихід з цієї обмежености в безмежності єдиного найвищого (362 с.).

Наприкінці Beth ще раз повертається до питання про взаємини між релігією та магією і, як висновок з цього, дає власну теорію походження і розвитку релігії. Полемізуючи з Дюркгеймом і Гартлендом, які вбачали головну ріжницю між магією та релігією в антисоціяльному характері першої й соціяльному другої, він підкреслює, що центр ваги в цій ріжниці полягає не в соціяльному, а в психологічному моменті (376 с.): магічну силу примітивна людина гадає тримати у своєму власному розпорядженні і перед нею, поскільки ця сила більше чи менше, але завжди залежить від людини, вона ніколи не схиляється; магічна сила уявляється чуттєво-матеріяльною, а, виходить, і нижчою за людину. Навпаки, в відношенні до нечуттєвої понадприродньої сили людина сприймає свою власну залежність від неї, має до неї почуття пошани, що спонукає її до благання й волевого контакту з нею, хоч вона і не завжди уявляється, як істота осібна (380 с.). Центр ваги полягає тут в тому почутті, в тому душевному настрою, з яким людина наближується до сили, що її протиставить собі. Протилежність, що існує між релігією та магією, сама по собі вже розв зує питання, чи може релігія виходити з магії. «Магія і релігія — протилежності, які не можуть бути примиреними. Через те магія, де вона панує, губить релігію і через те релігія завжди переслідує магію!».

Але коли релігія не може повставати з магії, то залишається нерозвязаним ще одне питання: чи повстала релігія і магія з якого-небудь спільного коріння, чи кожна з них має цілком окреме джерело походження? І в разі позитивної відповіди в першому розумінні, чи повстали ці два явища одночасно й розвивалися далі паралельно, чи релігія виникла після магії, або навпаки, магія після релігії? Магія, відповідає Beth на це питання, сягає стадії прамагізму, що одночасно може розглядатися і як стадія прарелігійности; характерним для тієї й другої з'являється симбіотичний стан почуття (Gefühlslage), в якому утворюється те ставлення до всесвіту і його окремих частин, що ще не є ні релігія, ні магія, те сприйняття нечуттєвої понадприродньої сили, що приводить примітивну людину до переконання в існуванні загального всеохоплюючого звязку і взаємного впливу всіх речей. Тут саме є та психічна клігина, в якій і релігія і магія уже предетерміновані і передформовані. Таким чином, єдиним спільним джерелом і магії і релігії є симбіотично-симпатичні почуття життя і уявлення понадприродньої сили, що з цим почуттям звязана. В залежності ж від того, як саме поставиться людина до цієї сили, чи поведе вона на неї наступ і побажає заволодіти нею, підборкати її під свою владу, чи навпаки покірно схилиться перед нею і прагнутиме наблизиться до неї шляхом самовідречення й самозабуття, шляхом благання і офіри, виллється з цього джерела магія в один бік, релігія — в другий, щоб текти потім далі, кожна в своєму напрямку, иноді зливаючись знову в єдине річище, иноді розходячись в діяметрально протилежні сторони.

Дальший же розвиток релігії обумовлюється біполярністю релігійного почуття і релігійного уявлення, постійним хитанням між трансцендентністю й іманентністю тієї понадприродньої сили, що є його об'єктом; біполярність ця виявляється вже на найпримітивніших ступенях релігійного розвитку і супроводить його до найвищих його верхів. Почуття єдности і звязку з одного боку, — ріжниці і віддалення понаприродньої сили і індивіда, з другого, суть два полюси релігійности, в хитанні між цими полюсами і проходить історія окремих релігій. Ілюстрацією чого можуть бути на думку Beth'а християнська й юдейська релігії. В примиренні полярности релігійного почуття полягає головно проблема релігії...

Багато цікавих висновків дає книжка Beth'a, але всі вони базуються на виключно психологічній методі, і в цьому її слаба сторона. Альфою і омегою автора з'являються тут теорія симбіотично-симпатичного переживання, але у читача завжди залишається відкритим питання, чи можна розглядати цей психічний стан примітивного, як первісний фактор, чи не є він наслідок инших фактів, для пояснення яких він сам притягується. У всіх своїх конструкціях автор завжди виходить не з практики примітивних, не з зовнішніх умов їх життя, але з чисто психологічних передпосилок, і ця метода робить прикре враження, залишає почуття незадоволення. В багатьох випадках хотілося б переставити аргументацію автора, догори коренем змінити методу його аналізи. У всякім разі невичерпна рясота матеріялу і широка постановка проблем ставлять книжку Beth'a в ряд першорядних творів сучасної науки про релігію.

Порівнюючи з її першим виданням, тут маємо також великий поступ уперед, багато цілком нового матеріялу, посилання на найновішу наукову літературу. Цілком нові тут підрозділи про два центральних пункти з аргументації анімістичної теорії — «Уявлення про мерця» (9—17 сс.) та «Значіння снів» (18—70 сс.); виділено в окремий розділ (сс. 328—368) віру у найвищого бога, яка раніш входила тільки до розділу про почуттєву силу й трактувалося там лише мимохідь. І вся основна теорія автора, теорія релігійного досвіду набула тут більш закінченого й стрункого вигляду.

Костянтин Штепа.

Halliday W. R. *The pagan background of early christianity.* Liverpool-London, 1925, сс. XVI + 334.

Книжка належить більше до науково-популярних, чим до чисто наукових творів, і з'явилася, як результат курсу лекцій, що автор читав в богословській школі в Ліверпулі; вона й пристосована до рівня широкого кругу читачів—«general readers», як і до підготування майбутніх клериків. Проте автор, не будучи сам богословом, робить наголос не стільки на самому християнстві, якого торкається тільки мимохідь, скільки на тому соціяльному й культурному оточенні, серед якого зародилося й розвинулося християнство; зупиняється переважно на тих релігійних, моральних і філософських ідеях, що були розповсюджені в геліно-римському суспільстві за часів раннього християнства.

Зміст його книжки багатий і ріжноманітний, охоплює майже всю культурну історію даної епохи й освітлює її досить повно й ґрунтовно; вже простий перелік заголовків окремих розділів свідчить по рясоту матеріялу: адміністрація, муніципалітети, колегії; шляхи сполучення; суспільство й суспільна етика; східні й західні елементи в греко-римській цівілізації; занепад раціоналізму; єднання з божеством і віра в безсмертність душі; релігійні містерії; мітраїзм; подібність християнського й поганського ритуалу...

В своїх висновках автор зовсім не претендує на новість і оригінальність присуду, й ґрунтується цілком на попередніх дослідах, —загально-відомих нині творах Boissier, Dill'a, Friedländer'a, Wendland'a, Arnim'a, Cumont, Martha, Hatch'a, Dietrich'a та инших; при чому він, як видно, не знайомий ще з новішою літературою в своєму питанні, ось як наприклад видатна праця Ed. Meyer'a, Ursprung und Anfänge des Christentums, що дала б для нього багато цінних вказівок і провідних думок, останні твори Reitzenstein'a й инші.

Але інтерес і значіння книжки полягає для нас не стільки в її висновках, як і не в матеріялі, що в їй зібраний, бо й ті й другий нічого нового по суті не дають, скільки в трактуванні самої теми, в підході до самої проблеми — освітлення «поганського ґрунту християнства», і взагалі взаємних відносин християнської та инших релігій.

До цієї проблеми, до речи надзвичайно цікавої і для історика і для соціолога, підходять двояко: або стараються довести цілковиту оригінальність і внутрішню незалежність християнства від «поганського ґрунту», як робили в більшості богослови, або, навпаки, підкреслюють тільки риси подібности й тотожности християнства з «поганством», відмовляючи першому в будь-якій оригінальності; при чому й в останньому випадку можна говорити або про вплив «поганських» релігій на християнство, запозичення, або про внутрішню однорідність, тотожність по природі.

Halliday, на нашу думку, зайняв цілком вірну й єдино можливу, з погляду науки, позицію: не напираючи зовсім на цілковитій оригінальності християнства, особливо в деталях його зовнішнього виявлення, бо цьому перечили б усі факти, він не замовчує проте й безумовно оригінальних рис християнської релігії. При чому подібність окремих елементів християнського ритуалу й догматики до відповідних їм античних, пояснюється, на думку Halliday, не запозиченням християнства у поганства і не впливом останнього на перше, а єдністю релігійних образів, єдністю зовнішнього виявлення релігійного настрою й почуття у всіх народів, у всі часи. «Я не більше дивувався б з того факту, що християнська релігія для своїх зовнішніх виявлень користувалася окремими елементами культу сучасних їй поганських релігій, як з того, що християнська література користувалася латинською або грецькою мовою, а християнська догматична метафізика образами й лексиконом неоплатонізму» (с. 318).

Завдання науки установити генезу окремих елементів цієї спільної релігійної мови, що виражається так в ритуалі, як і в догматиці ріжноманітних релігійних формацій, а поруч з тим розкрити й осібності того внутрішнього змісту, що ховається під цими зовнішніми формами; вказати далі, якими культурними і соціяльними причинами пояснювати ці осібності, а не підміняти одно другим, себ-то зміст формою, що веде тільки до надзвичайного упрощення завдань наукового досліду, коли не до вульгаризації його.

Halliday в X розділі своєї книжки «The similarity of christian and pagan ritual» вказує на подібність таких елементів християнської й «поганських» релігій, як ритуальне очищення водою, як причащення від тіла помершого бога, як ідея полового єднання віруючого з божеством, як, нарешті, ідея спасителя й визволення; старається провести точно демаркаційну лінію між формою виявлення певного релігійного переживання і його справжнім змістом; зміст же цей повинен бути ріжний, як ріжними були ті культурні умови, що породили християнство, й ті, що в них розвивалися сучасні йому «поганські» релігії.

Фахівець з античної культури, звичайно, не найде в книжці Halliday нічого для себе нового, але для всякого иншого читача, і не тільки з «широкої публіки», вона дає багато цікавих даних для з'ясування культурно-історичних умов виникнення християнства і його відношення до сучасних йому античних релігій, також як і до основних течій сучасної йому філософської і громадської думки. Порівнюючи з попередньою літературою, книжка ця цінна тим, що вона збирає в одно те, що раніш було розкидано в окремих спеціяльних і мало приступних творах. Ясний і стрункий виклад, популярна й легка мова ще збільшують її вартість. Коли б до неї додати відповідну передмову, радянські читачі багато виграли б, маючи її в українському перекладі.

Костянтин Штепа.

Dr. J. Eisenstädter, *Im Schweisse deines Angesichts.* Eine Einführung in die gesellschaftliche Organisation der Arbeit, «Urania-Verlagsg.» Jena 1927, сс. 96 і 17 ілюстрацій.

Невеличка загально доступна студія Айзенштедтера має на меті познайомити німецького читача робітника з проблемою громадської організації роботи на протязі віків.

«В поті чола свого будеш здобувати хліб свій» — всупереч цьому біблійному твердженню, яким автор починає свою роботу, доводить він, що труд людини став тягарем і прокляттям лиш у новіші часи індивідуалізму й існування великої власности. Тим часом у примітивних народів, де колективізація є засадою життєвого змагання, праця являється радістю, щасливою розвагою, що проходить в супроводі музики і танків. В колективістичнім суспільстві одиниця не почуває себе такою самітною і безпомічною, як це звичайно буває у цивілізованім господарстві, і не відчуває тягару праці. Автор протиставить вічно творчу руку примітивного господаря, що працює в гурті, з новою експлоатаційною машиною, що зробила людину сліпим знаряддям своєї роботи.

Інстиктивний нахил до спілковости автор відзначає вже у звірят, і зупиняється на методах спілкової роботи звірів. Далі він розбирає ріжні господарчі форми у прастарих народів на підставі етнологічних дослідів. Короткими рисами робить він перегляд економічно-господарчого розвитку і соціяльного стану громади підчас ріжних культурних епох, беручи за підставу популярне етнологічне видання В. Шмідта, Völker und Kulturen. Згідно з економічною теорією тотемізму, Айзенштедтер вважає, що перед тотемічною добою кожна громада що сама виробляла, те й споживала, а тому мало продавала і мало купувала. В наслідок релігійних заборон при тотемізмі повстає вимін заборонених предметів ужитку і це приводить до початків торговельних зносин. Підчас вимінних мандрівок сполучуються ріжні племена і витворюються сполучені, чи племінні господарства. В цей період виникають початки великої власности. Великий натиск кладе автор, знов же за Шмідтом, на ролю пастуших народів, що вносять заколот в спокійне життя рільника. Їх мандрівне життя в шуканні за випасами заставляє їх жити серед постійних нападів і оборони. Війна стає їх ремеслом, а воєнна справа вимагає ватажка і дисципліни; так повстають проводирі, ранги і чини. Таким чином у громаді падає авторитет і право старшин, а запановує перевага сили і багатства. Утворюється влада — керування однієї особи. В погоні за багатством і владою повстає строге розчленування і класифікація суспільства. Разом з цим припадає й упадок прав жінки.

Поступ виробництва і розвиток планового господарства ослабили спілкові, родинні господарства і розбили солідарність їх членів.

Слідом автор підкреслює пережитки прастарої культури у південних Слов'ян, досить детально описує сербо-хорватські «задруги» і порівнює їх з кабілійським «karuba».

Більшу частину своєї роботи Айзенштедтер уділяє розвиткові кріпацького устрою і поневоленню вільної праці із зростом цивілізації.

Зразком найбільшої концентрації робочої сили, організованости і планового господарства, яке росло на кістках невільництва, і зразком абсолютної держави з класовим гнітом та пануванням вищої класи Айзенштедтер вважає Єгипет і з ним порівнює Рим, з його кріпацтвом і невільництвом, протиставляючи їм стару Німеччину, яка відріжнялася від попередніх своїм демократизмом.

На кінці заявляє автор, що завданням його роботи є «поширити свідомість того, що період експлоатації людської праці не прив'язаний до самого часу капіталістичного збагачення і одночасно показати, що вік товариської помочи займає значно довший період історії ніж час поневолення. Правда, як каже К. Маркс «всяка історія є тільки історія класової боротьби», але навіть в звісному нам часі культурного розвитку людства бувало так, що сила колективізму ставила опір владі і настоювала на своїм». Се, думає автор, і позволяє сподіватися, що й в будуччині колективізм переможе класовість і поборе капіталістичне господарство.

Як бачимо, робота Айзенштедтера не становить самостійної вартости ні з ідеологічного боку, ні з боку користання етнологічним матеріялом. Нас

вона зацікавила тим, що дає спробу використати новіші етнологічні дані для обґрунтовання соціялістичних тез, і як доказ поширення етнологічних відомостей серед широкого кола робітничих читачів Німеччини.

Людмила Шевченко.

Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pigmäen. Ueber Familie und anderes der Bagesera-Bazigaba. Von **P. P. Schumacher**. «Anthropos», XXII Band. Heft 3—4, 1927 (530—5501, ст.).

Кабінет Примітивної Культури, виходячи з завдань своєї роботи, приділяє особливу увагу дослідам над Пігмеями (вичерплива стаття члена Кабінету Ф. Савченка «Про обрядовість найпримітивніших», «Науковий Збірник» 1924 р.) і стежить за науковими подорожами до них, особливо пожвавленими після світової війни (ст. К. Грушевської «До нових матеріялів про первісний монотеїзм» — з подорожи П. Шебести до Маляки — «Первісне Громадянство» 1928 р. в. I). Отож німецькі етнологічні заклади збагатилися за останній час на нові матеріяли з побуту ріжних пігмоїдів, що мусять значно поширити досліди над найпростішими громадами та їх розвоєм. З відомих досі матеріялів знаємо, що племя Batwa (чи Batua), два табори яких оце досліджував П. Шумахер, є найпримітивніші з погляду організації господарчої (збирацтво-ловецтво), соціяльної (мандрівні скупини, брак обрядовости, виробленої релігії, інструмент. музики) між иншими племенами африканських Пігмеїв.

Подорож П. Шумахера до Kivu-Пігмеїв у Руанда (центральна Африка), як довідуємося з інформації в XXII томі «Anthropos» зош. 1—2 (1927 р.), викликала живий інтерес у відповідних колах, і на неї навіть додатково приділили коштів бельгійські урядові установи та місіонарство. Цей інтерес цілком виправданий з погляду тих завдань, які ставить собі наука про початки й розвиток людських громад і їх культуру, що найпростіші форми їх найдено у цих африканських мандрівних карлів.

Не маємо відомостей, коли розпочато цю подорож, скільки вона тривала, але вже 8/IX 1926 року («Anthropos» XXII, зош. 1—2, 1927) подано звістку, що дослідник — чернець ордену африканських місіонарів т. з. «білих отців», провадить далі досліди над двома таборами мандрівних пігмоїдів — Bagesera і Bazigaba, які сидять над річкою Lebeya-Karambo-Bikore, при горі Gitwa (2800 m.), що належить до вкритого пралісом гірського хребта Bugayi.

Там переховалося три чи чотири відносно більші пігмейські скупини. Саме ті дві оселі, що досліджує Шумахер з місіонарської станції Nyundo, мають: табор — Bagesera — 6 халуп, де живе 4 чоловіки, 4 жінки, 3 юнаки, 3 хлопці і 5 дівчат і табор — Bazigaba — 6 халуп, 5 чоловіків, 5 жінок, 3 юнаки, 2 молодих жінки, 2 хлопці, 2 дівчат і 1 вдову. Обидва табори раніше були значно численніші, але тяжко потерпіли від епідемії та багато з них розбіглося від голоду.

З Bahutu тієї округи (племени дещо вищої культури супроти Batwa) обидва табори в добрих стосунках, ведуть з ними торговельний обмін, і як довідуємося вже з нарису про подорож (XXII, зош. 3—4, 1927) від самого дослідника, вони мають цих Bahutu ще й за чаклунів-віщунів (Wahrsager). Не вияснено, чи це справді професіонали-віщуни, а чи тільки здаються такими для Kivu-Пігмеїв, як плем'я вищої культури. Крім цих поданих в інформації відомостей, сам нарис подає їх дуже мало саме про економічний і соціяльно-політичний побут обслідуваних. Кількоро фраз дають на здогад, що влада (намісник бельгійський) бере якісь податки з них; що обмінюють вони дичину з ловів на якісь-то речі свого споживання; що уславлені, як розбійники. Чоловіки полюють, жінки збирають і ведуть обмін. Обидва роди належать до племени Batwa; але чарівники-віщуни для них —

Bahutu, і до них удаються перші в усякій потребі; тут неясність: чи вони в такій спільноті живуть із Bahutu, що не потрібують власних, а чи мають тих Bahutu за таких, що можуть більше ніж людина їхнього роду.

Загалом стаття (20 стор. 3 фото) має науково-популярний характер; це нотатки з побуту і звичаїв Batwa, пересипані враженнями й міркуваннями автора—культуртреґера і місіонара. Зміст має такі розділи: З експедиційної хроніки. Народження. Наіменування. Етимологічні особливості родових імен. Виховання. Гри. Доростання й ініціяції. Сватання й заручини. Весілля. Становище жінки. Шлюбна розлука. Смерть і похорони. Жалоба. Лікування недуг.

Тут подибуємо цікаві звістки про уклад цих скупин: кількоро родин (рід) мають патріярха, якому коряться безумовно, але той не виказує нахилів до деспотії чи сваволі і вдовольняється, коли в роду спокій і добробут. Рід (клан) зветься іменем осельця-пращура, змінивши префікс: Bazigaba пішли від пращура Muzigaba, а територія їх оселення — Buzigaba (від Mugesera — рід Bagesera, їх територія — Bugesera). Як найвищу кару патріярх уживає вилучення з роду; а коли винний прийшов із сином і скорився, — цього досить, щоб простити йому. Ширше обов'язків і прерогатив патріярха автор не висвітлює, бо признається, що мав з ними до діла лише в офіційних виступах, а в самому житті їх не досліджував. Проте свідчить, що кланова дисципліна держиться міцно. Широко вживають адоптацію підкинутих дітей, особливо в голод, і кохають їх урівні з власними дітьми. Родини, здебільшого, моногамні (на думку автора, чи не тому, що відчувається брак дівчат), чоловік — старший у родині, жінка належить до його роду і не вільна економічно, хоч має добру долю роботи коло господарства; становище її краще, коли має багато дітей; коли не має — чоловік дружиться додатково і тій, що має діти, віддає перевагу (що вловив — передає їй на паювання; взагалі — вона старша). Чоловік зве власну жінку (жінок) «моя жінка», а братови́х — «наша жінка» («жінки наші») на відзнаку, що вони належать до цього клану і що на випадок смерти брата — спадають йому. Коли б у небіжчика не було брата, жінка (жінки) спадають його старшому синові, як і батькове майно, якщо вона йому не рідна мати.

Позашлюбних стосунків не практикується (але не заборонені вони в межах левірату). Поліяндрії, ані тимчасових шлюбів чи спробних не практикується. Поза тим, і шлюбна жінка підлягає батькові: його воля й сила забрати її від чоловіка, коли б із його родом виникла ворожнеча, але викуп не вертає, коли є діти (викуп молодий сплачує батькові не за молоду, а за сподіваних дітей, що належатимуть до роду молодого). Колиб чоловік нехтував жінкою (за провину з чужинцем), вона вдається до батька, і той приходить мирити. Знають шлюбну розлуку (чоловік відсилає жінку до батьків за негосподарність, зраду в шлюбі, лиху вдачу, і вимагає вернути викуп, коли нема дітей; жінка кидає, коли чоловік не дбає за неї або зневажає, як жінку; діти дорослі лишаються тоді в батьковому клані, а малолітки йдуть із матір'ю, але вона рідко кидає, коли дрібні діти). В усякому разі батько спершу пробує привести до згоди. Коли б покинувши жінка таки вернулася до чоловіка, платить штраф (1 козу і пиво). У випадку смерти дитини у тестя, рід батька негайно вчиняє криваву помсту, так і за жінку чоловік мститься, коли вона ще в його клані.

Криваву помсту вчиняють взагалі за смерть родичів, коли віщун викаже, через чиї лихі чари вона сталася. За самотнього теж мститься рід. Тільки за смерть жінки у чоловіка не мстяться ні на ньому, ані на його родичах.

Дослідник підкреслює біологічну силу Пігмеїв: пересічно Пігмейки мають по 12 дітей (що-правда, половина вимирає). Малих дітей батьки не вбивають (старших — коли суперечать, в нападі гніву); потвору закопують жінки зараз як уродиться. Взагалі, дуже люблять дітей, піклуються ними; батьки учать

хлопців мисливства (до зросту), матері дівчат — хатньої роботи, послуху. Мати учить дітей ритмічних рухів; улюблена діточа забава — «напад і оборона», у хлопців — вправи на паличках кидати спис, висліжувати й ловити птахів. Кара для малечі — «лупки», а старшим упімнення, наука, а найбільша — вигнання з дому.

Старих доглядають діти; хто не дбає, тому віщують лихо від батьківської смерти, такого обминають. Безрідний гине сам, до нього якесь побоювання. Імпотенція — велике лихо; з такою незвичайною істотою уникають ближчих стосунків, як каже автор, через магічні моменти більше, ніж расово-біологічні.

Пігмеї знають лікарське зілля, місцеве кровопускання, гарячі купелі («бочка води» в ямі нагріта розпеченим каменем), але рідко вживають; мають за краще вдатися до «мана».

Щодо обрядовости у Batwa-Пігмеїв, то деякі елементи її спостережено. При породі, що правда, крім запобіжних актів, обрядів ніби нема жадних, ані громадських чи релігійних учт. Батько породженика дякує тещі й тестеві пивом, вони теж «сплачують» дочку дарунками.

Родять дома самі жінки (бабка помагає, коли ускладнення; тоді питають чаклуна, який злий дух спричинився до нещастя). Послід закопують, бо це теж небезпечна річ, має магічну інфекцію; так і пупок дитячий, коли відпадає, мати завбачливо ховає, щоб хто з ним не подіяв чого дитині. Близнят мають за небезпечних — вони приносять чарівну заразу; тому варять пшоняну кашу й дають усім дітям примовляючи, щоб уникнути її: «twavur amahasha» (цей обряд очищає домашнє вогнище, відки пішла б зараза, коли діти бавляться в попелі, або чоловіки беруть жар).

Юнаки дорослі не мають обрядів на перехід у певну поколінну групу, але будуються і виселяються окремо; а дівчат при 1-й менстр. заставляють змолоти зерно, зварити також пшоняну кашу, і на цей обід приходять мати й сестри, де вчать її обов'язків перед чоловіками, роз'яснюють функції жінки, остерегають перед легковажністю в поведінці. Коли б дівчина завагітніла — вигонять з дому (звичайно вона знаходить притулок у того хто звів; йому ж присуджують і дитя, але за викуп; тоді стосунки унормовано). Дівчата до шлюбу у батьків. Сватання провадить батько молодого (у батька, дядька по батькові або брата, чи коли нема, то й у матери дівчини). А перед тим питає віщуна, чи не буде та невістка лихом на його дворі: або від чар; чи вона не має благословення бога (не матиме дітей), чи не наведе злих духів, що пожеруть майно. Як усе гаразд — умовляється й сплачує викуп рідні дівчини (звичайно, 10 кіз і 20 кухлів пива); як син не діждавши кінця батькової угоди змовиться з братами молодої на умичку (власне підкупить їх пивом і захопивши дівчину дома чи в лісі накриє Mwishywa і приведе до себе) — батько виплачує подвійний викуп; а підмовить дівчину, щоб сама прийшла до нього — менший викуп (соціяльно й економічно ціниться як вагітна дівчина). По сплаті викупу шлюб набирає сили; для дівчини має ту вагу, що вона жінка, а не наймичка, коли взята з викупом. Коли зривають сватання – вертають викуп; це веде до ворожнечі; шлюб зміцнює добру злагоду двох родів.

Не можна брати дівчини свого роду, і з другого — коли вона якась родичка по матері (до 4-го покоління); цю заборону сватати «доньку сестри» (Mwishywa) пояснюють так, що її виділення зле впливають на нащадків того роду — нащадки вигинуть від чар, або будуть потвори. Не сватають через ворожнечу, хворобу, лиху славу. Коли сплачено викуп, — готуються до шлюбу. В день шлюбу засилають дарунки тим, хто не може бути на весіллі (дядькові й тітці по батькові по 2 глеки пива, дядькові по матері — Nyirà rume — 1 козу й пиво: вони не можуть прийти, бо вони «як батьки»; для Nyirà rume вона — Mwishywa, він не може й попоїсти у неї; йому тому такий

викуп, що саме він мусить на випадок хвороби чи бездітности молодиці відгонити злих духів, що можуть шкодити лише з боку матери). Аж молодший дядько може бути на весіллі; брати молодої дістають почастунок пивом. Перед шлюбом знов питають чаклуна, що під загрозою лиха може відкласти шлюб і на рік. Щоб добре велося, розливають чотири глеки пива. Тоді дівчата готують з трави постіль. Бояри й дружки (по 15 хлопців, чоловіків, жінок і дівчат) складають урочистий почет і з вигуками ведуть молоду до молодого батьків; там зустрічає свекруха й подає хлопця невістці («починай і ти з хлопця»), а вона заносить його в хижу. Там її частують (вона все мовчить); нарешті відбувається обряд управнення шлюбу (щоб одвести лихі чари). Молодий уходить з пивом, чіпляє вінок на шию молодій («Ось я тебе одягаю!»), тоді бере ковток пива, порскає на груди їй («Тепер тут Imbazi»); молода теж виконує цю Imbazi — дію і це розуміють як її добру згоду. Тоді танки і пир. Жінки й дівчата заводять молодих до нього (в його окрему хижку?), і ніхто не мусить випередити їх злягання, бо инакше на нього спадуть чари Guhumana.

У похоронних звичаях теж цікаво відзначити якісь зачатки обрядів, не ясних ближче без опису світогляду й вірувань Пігмеїв. Про смерть сповіщають зараз таки рід і невідкладно ховають (хіба що смерть сталася вночі; тоді до ранку палять вогонь і гріють мерця — «щоб не луснув, не розійшовся», як каже без ближчих пояснень дослідник). Трупу надають поставу «навприсідки» (не без зусиль притягаючи ноги до тулуба) і обгорнувши в мати, несуть на плетених дверях до сховку (звичайно в лісі в печері). Ховають і в просту яму, коли нема печері: кладуть боком, головою на горбок і прикладають травою од грудок землі; поверх насипу громадять каміння, щоб хижаки не споганили місця. Коли трапиться печеря, як шахта, — без вагань скочують туди трупа і завалюють хід деревом («йому вже годі вернутися»). Коли мрець голова племени, ховають поблизу осель і виголюють голову, спину й груди, щоб із розкладом тіла волосся само не випадало (це викликало б «випадання цілого потомства»). Вернувшись із похорону миють руки й ноги (проти «смертної інфекції»). Тоді роблять дві похоронні палички (метр довгі) і кінцями кладуть у хатнє вогнище; так вони поволі й горять «як свічки» 4 дні (ритуальний термін); одна ніби зветься murembe (сидун на маті), а друга mŭlinzi (вартовий, дерево охорони, автор тлумачить, як «офіра») і мають відгонити привиди і злих духів. 4 дні і 4 ночі сидять при вогні чоловіки навприсідки, гомонять, п'ють і курять (а жінки справляють господарство); «попіл смерти» ховають десь у гущавині від лихих чарівників, що вжили б його на шкоду родині. Після закінчення похорону учасники купаються і змащуються. Дитячий попіл сиплють на роздоріжжі, щоб подорожні занесли геть смерть від оселі (чари над попілом по дитині не діють).

Таким чином, супроти думки, що у Пігмеїв нерозвинена обрядовість, стаття має цікавий матеріял, що підпертий світоглядом і віруванням Пігмеїв Bawta може викрив би несподівані обрії в досліді первісного мишлення. Але саме цього у автора бракує: замісць викрити дійсні погляди й причини тих чи тих ритуальних вчинків автор ставить аналогії з христ. ритуалом, або подає свої здогади; часто згадуване ім'я якоїсь істоти Imana він довільно тлумачить як «Творець», «Бог», чи «благословення Боже» і жодних підстав або роз'яснень! (вагітна жінка — ab agir Imana — «що мала благословення Боже»; коли важко родить — Imana nke — «мало Божого благословення»; дітей приймають, як дар Бога — «запобіжних і абортивних заходів не вживають..., бо це було б незрозуміле втручання в дії Творця» — Imana). Аж при кінці статті сам автор згадує «маністичний уклад духу» цих номадів, що замісць ліків уважають за певніший засіб проти недуг — «служити манам»; але таке означення світогляду Batwa, єдино справедливе з погляду поданого матеріялу, суперечить попередній установці автора найти

у них первісний монотеїзм. А коли згадує автор, що вірять у злих духів і їх вплив на долю людей, — знову скаржиться що це «негативний ухил від моністичного світогляду» (оскільки моністичного, і як уявляють собі того бога досліджені — невідомо). Таким чином дослідник затемнює, замісць вияснити, єство і ролю цього Imana у віруваннях Пігмеїв — і не йметься віри, щоб це було через брак інтересу й уваги до них у автора (можливо, ширший матеріял він видасть у якійсь монографії). Разом викликає сумніви щодо реального уявлення запліднення й породу у Пігмеїв той факт, що коли дітям семого дні дають ім'я, беруть його з випадкових обставин породу (Bidogo — наруччя, — назвали хлопця, бо мати в часі породу дуже тішилась новим наруччям; Ruhurumuka — пара вареної страви — нанюхавшись запашної страви мати почала родить; Sebisenge — бородавочний кабан — родився по щасливих ловах; Sebishyimbo — боби: родився, як мати всмак пообідала бобів; Sekimonyo — мурашка — родився, як мурашки переходили халупу). Спиняє теж увагу непевність інформації, що нема ініціяцій над дорослими хлопцями, — поруч з звісткою, що вони мусять виселятися від батьків, ставити окрему хижку (і зовсім неясно, як означують вік, коли мусить це вчинити; кожен собі сам ставить, чи спільно; чи мають при тому власне господарство, хто веде його, — чи живуть проте у батька до шлюбу; як із товариством, для якого підліток викрадав у батьків харчі й ділився?). Також випадку кривавої помсти за смерть своєї дівчини у Batwa, що сталася ніби з чарів («З експедиційної хроніки») цілком не пов'язано з уявленням про смерть і похоронні обряди, (а матеріял у автора ніби є: обов'язкова помста роду за смерть одинокого, помста батька за смерть дитини, й т. д.). Про неможливість дістати такі відомості годі казати, бо автор все таки подає з їх дещо: про обставини породу (коли чоловікам заборонено бути), з ритуального обіду при дозрілості дівчини (де теж самі жінки). А загалом у автора виразно видно тенденцію показати своїх Пігмеїв, як моральних, добрих підданців і вірних (якому богові?), що в своїх звичаях і почуваннях близькі до Европейців. В одному місці він навіть хоче показати чаклуна в ролі якогось виконавця шлюбного ритуалу в «молельні» — хатці для духа, — і тут таки визнає, що такого ритуалу «більше» не виконують; тоді як поданий матеріял виразно окреслює ролю чаклуна-віщуна, подібну до наших «знахарів», що до обрядовости не причетні, а проте мають рішучу вагу й силу в усіх життьових справах. Взагалі ж П. Шумахер не подає жадних узагальнень або висновків зі спостережень (крім кількох порівнень із побутом Bahutu), і це трохи вражає в науковому інтернаціональному журналі, як «Anthropos» [1]) та значно зменшує вагу матеріялу такого цікавого й ваговитого для соціолога.

Євгена Смолинська.

G. Buschan, *Illustrierte Völkerkunde. Europa und seine Randgebiete.* Stuttgart, 1926, 1154 сс.

Перед нами останній том великої роботи, що вийшов під проводом і за редакцією Ґ. Бушана 2 - 3 м виданням. Два перших томи вийшли 1922—23 р. і про них ми говорили в Первісному Громадянстві, випуск I—II за 1926 р. Труднощі, що стояли на перешкоді видавцеві й авторам найбільше торкаються останнього тому, присвяченого Европі. Полягають вони головно в тому, що Европа, як країна білої раси, в етнологічних підручниках займала звичайно мало місця з тої, мовляв, причини, що вона була місцем розвитку вищої культури, яка опанувала весь світ. Нова праця не погоджується з цим і кілька раз подибуємо в ній доводи про те, що Европа мусить теж стати об'єктом етнології. По-перше відзначено той факт, що

[1]) Характеристику журналу й школи його основоположника В. Шмідта див. у статті К. Грушевської в цій же книзі.

вища культура в багатьох країнах Европи є не що, як розмірно пізнє і тонке нашарування на «природній народній культурі», над її «примітивним станом». По-друге поруч селянського населення з його старовинними батьківськими звичаями, обрядами й побутом европейську територію замешкують ріжні народи, які з культурного погляду досить близько стоять до примітивних народів инших континентів (VII, передмова Бушана). В иншому місці (сс. 1—2) М. Габерляндт виступає проти того погляду, що Европа етнографічно збідніла, або що вона, як дехто каже, переросла етнологію. Він відкидає аргументи противників етнологічного вивчення Европи, що ніби пережитки примітивних відносин у ній, як докази її примітивного стану, збереглись лише в небагатьох зонах, бідних з комунікаційного погляду, і в частях народу, що відстали з господарчого боку, і що їх не вистачає, щоб збудувати европейську етнологію. Це не відповідає і давнішим періодам европейського народнього життя, про що маємо вже основні дані, завдяки археології і народознавству, не відповідає і сучасному стану, бо велика кількість европейського населення в багатьох державах має ще аграрний характер і підлягає сильному впливу традицій, як у формах господарства так і в домашній культурі. Вільне од традицій модернізоване міське населення має перевагу в небагатьох державах, головно в західній Европі. Тимчасом як в инших районах, а саме на півночі, сході і південному сході Европи переважає примітивне населення з первісним виробництвом і старовинною культурою на хліборобській основі. По-за тим північна і східня Европа є батьківщина багатьох народів азійської крови, що подекуди змогли до сього часу устояти і не змішатись антропологічно й культурно із своїми властиво европейськими сусідами. Та навіть і серед найпоступовішого населення середньої та західньої Европи подибуються скрізь верстви й зони, в яких затримались стародавні обставини, де найстаровинніші культурні елементи в техніці, духовному житті й побуті збереглись у повній свіжості, як це показує нам народознавство всіх культурних народів на превелике наше диво. Отже не тільки стара археологічна Европа, але й Европа сучасна, принаймні її більша половина може стати об'єктом етнології.

У цьому виданні розуміється етнологія взагалі, як наука про культуру в найширшому розумінні слова. В звязку з цим А. Габерляндт, один з трьох авторів цього тому, вважає, що непогодження і розходження між преісторією, мовознавством і археологією, як культурно-історичними науками, може вирівняти й примирити тільки етнологія. При чому европейська етнологія не мусить обмежуватись сучасним культурним станом, але має брати на увагу і дані преісторії та ранньої історії, бо вони показують культурний набуток у повноті, не ущерблений вищою культурою. А цим шляхом розкривається образ культурного життя старих Европейців, що своєю примітивністю ледве чи поступається перед первісними народами.

Сказане вище наближає нас до поняття предмету европейського народознавства, як його розуміють автори. М. Габерляндт проводить таку межу між народньою психологією і народознавством: Народознавство досліджує перед усім глибші, незмінні і постійні верстви, в яких лежать основи властивої народньої культури,—хліборобське населення, селян і пастухів та инші примітивні елементи. Особливо у бідних на комунікаційні засоби, відрізаних зонах окремих народів, в самотніх закутках гір, в несприятливих пограничних смугах, у мертвих пунктах народнього життя, де історія пройшла мимо, не зачепивши побуту, тут, мовляв, народознавство може зібрати найбільше жниво. Описувати вищий культурний і духовний розвиток европейських націй, їх світове історичне значіння не є завдання народознавства. Це все, що становить головну основу для почуття національної свідомости, є діло вищих народніх верств, а вони звичайно вилучаються з етнографічних оглядів, хоч у своїй вищій культурній творчості вони тільки виявляють таємниці тої са-

мої народньої основи. Народня психологія, як наука, що досліджує нарід в його цілості, має предметом свого досліду і ці вищі верстви.

В основу етнологічної класифікації народніх груп автори кладуть, цілком справедливо, не політичний, а мовний принцип. А оскільки мовні границі не скрізь збігаються з границями культурними, то основний принцип поділу европейських народів доповнено ще принципом культурно-історичним. Але культурний поділ Европи на західню римську та східню европейську, культурно-антропологічний поділ на середземноморську та альпійську і північну, все таки залишає місце для спорідненості між цими ріжними культурними сферами. Спорідненість цю пояснюється чотирьма причинами: спільною культурною спадщиною індогерманською, римською (західньо і східньоримською) культурною підосновою Европи, впливами християнства й церкви та ріжними взаєминами між народами й культурами як мирного так і военного характеру, що весь час відбувалися між згаданими культурними зонами.

За загальні фактори розвитку етнографічних груп правлять ґрунт, раса та історія, тоб-то антропогеографічні та культурно-історичні дані. А через те два згадані вже принципи класифікації—мовний та культурний, доповнюються вказівкою на ще один факт, а саме, що наведений розподіл відповідає і географічному принципу—поступового переходу Европи до сусіднього азійського континенту, в наслідок чого східня Европа, як географічно так і етнографічно, є уже напів азійською країною, замикаючи в своїх расах, мовах і народах численні азійські елементи. А все сказане вище зумовлює етнографічний образ европейського населення в такий спосіб:

Уралоалтайська група народів, розкидана в північних і східніх зонах Европи, становить рештки колишнього населення, що підлягло сильним політично і культурно сусіднім індогерманським народам — Скандинавам та східнім Слов'янам і очевидно незабаром щезне зовсім за винятком небагатьох членів цієї групи, що досягли форм державного існування. Це Фіни, Естонці, Ліфляндці, Лапландці і Чудь; далі угорські племена — Черемиси, Мордвини, Вотяки і Пермяки, також Вогули, Остяки і Угри; Башкіри й Самоїди (Монголи). Більшого значіння в Европі досягли Фінляндія, Угорщина, Турки.

Індогерманська група народів: у східній Европі група литовсько-слов'янська (Литовці, Латиші, старі Пруси і Слов'яни—східні, західні і південні); у південно-східній Европі група ілірійсько-тракійсько-грецька (Албанці, Румуни, Греки); у середній і північній Европі германські народи (Скандинави, Німці, Нідерландці, Англійці і Шотландці); у західній Европі—група кельтська (Ірландці, Ґали в Шотландії, Кімри в Уельсі, Бретонці у Франції) та романська—Французи, Італійці, Рето-романці і Ладіни, Еспанці й Португальці. Окремо Баски, як нарід передарійського заселення Европи.

Вся книжка складається з чотирьох більших частин. Перша частина М. Габерляндта про індогерманські народи Европи (сс. 1—304) містить у собі невеличкий вступ на 22 сс. про загальні фактори розвитку—ґрунт, історію, расу; про індогерманізацію Европи; розвиток окремих европейських народів і загальний огляд народів Европи (урало-алтайська та індогерманська групи). Далі йде перегляд окремих народів: східня і середньо-східня Европа, південно-східня Европа, Европа середня і північна, західня Европа і південно західні півострови та народи зайшлі з Азії — Вірмени, Цигани, Євреї. По кілька сторінок присвячено спільним рисам окремих родин народів (про родину германську, романську, слов'янську, навіть окремий нарис про східніх Слов'ян); наводиться розподіл родини на менші групи, визначаються спільні моменти історії й культури матеріяльної, соціяльної і релігійної. В нарисах присвячених окремим народам маємо відзначення характерних рис даного народу, географічно-колонізаційних пертурбацій, що він пережив, антропологічну характеристику, образ матеріяльного побуту (будів-

ля, одежа, харчування), народнього мистецтва, звязаного з техніками, соціяльні особливості (головно весілля, похорон, організація родини) і нарешті пережитки старої релігії та її мішанина з християнством.

Перу А. Габерляндта належить другий великий розділ про «народню культуру Европи в її історичному розвитку» (сс. 305—658). Складається він з таких підрозділів: Господарство (1. Мисливство, рибальство, збирацьке господарство—харчування зерном, кашею, готування млинців—все це як початкови формі господарювання; 2. Обробіток ґрунту; 3. Скотарство і засоби сполучень). Оселення (форми оселення, основні форми будови житла, внутрішнє розташування в домі). Хатнє приладдя і ремесла (хатнє господарство: вироби з дерева і деревного матеріялу, як кора, тріски, плетення кошів, гончарство, обробка каменя; обробка матеріялів волокнистих; костюм і прикраси). Народнє мистецтво (мистецтва звязані з якимись техніками і вільна творчість). Життя громадське (матріярхат і кувада, амазонство, патріярхат, родова організація, рештки родової спільности, поколінні організації, весілля, організація села. Світогляд (новонародження, перетворення, тотемізм; святочні звичаї, міт, боги; магія, одушевлення). Культурне будівництво (народнє—в етнологічному розумінні), де автор підводячи підсумки робить висновок, що народня культура перейнята нашою сучасністю од глибокої старовини, не покривається поняттям пережитків перейденої вже культурної епохи, бо вона й до нині в багатьох місцях Европи лишається багатим, повним значіння культурним народнім придбанням примітивного характеру. І на кількох сторінках ще раз оглядає сумарично згадані елементи культури: матеріяльної, соціяльної і духовної. А в кінці зазначає, що в усьому культурному житті Европи виявляє себе винахідливий, всебічний, творчий, рухливий і рушійний дух, який в громадському і політичному житті та в мистецькій творчості виступає як самозрозуміле доповнення.

Третій великий розділ А. Бігана (сс. 659—1022) про Кавказ, східню й північну Росію та Фінляндію складається з трьох частин: Кавказькі народи (етнографічні відносини Кавказу; антропологічний та лінгвістичний поділ кавказьких народів; народи старокавказькі—Картвелійці (Грузини), Черкеси, Абхазці, Чеченці й Лезґіни; індогерманські народи; семітські народи; народи турецькі). Турецькі народи східньої Росії (Ногайці, кримські, волзькі й уральські Татари, Башкіри, мішані татарські народи на Уралі та Чуваші). Фінські народи (східні Фіни—Мордва, Черемиси, Вотяки, Пермяки; західні Фіни—Вепси, інґерландські Фіни, Ліви, Ести, Фінляндці, Лапландці). Синтетичний огляд духовної і матеріяльної культури кавказьких та фінських і турецьких народів випущено зовсім, бо, як пояснено в передмові, головні риси тої культури виразніші ніж у культурі европейських народів і ці загальні риси виступають ясно в самих описах народів. В них підкреслено й ті творчі сили, що сприяли збереженню, зменшенню чи перетворенню культурної спадщини цих народів. Окремим народам у цьому розділі присвячено більше місця, ніж у розділі індогерманських народів. І справді, характеристика їх повніша: є тут трохи історії, антропології, є описи одежі, житла, харчування, господарства, життя соціяльного й родинного—про весілля, дітей, смерть—оповіджено про віру, звичаї, право, гри й танці. В одного народу більш виступає в описах один момент, у иншого инший, але загальний план лишається той самий.

Такого самого характеру і останній розділ книги (сс. 1023—1060), що належить А. Габерляндтові—про середземноморську північну Африку і канарські острови. Містить він описи Єгиптян, світлошкірих північно-західніх Африканців та Ґуанчів (на Канарських островах).

Такий багатющий зміст цеї книги, що дає широкий образ безконечної ріжноманітности европейських народніх культур, ще не знівельованих су-

часною цивілізацією. Попри новість цеї роботи, том цей не тільки для профана але і для дослідника культури та етнолога подає часто цілком невідомий матеріял великої ваги, збиває утерті погляди про культурне життя европейських народів і розкриває широкі світові обрії для аналогії европейських культурних форм.

Тут маємо вперше такий великий курс европейського народознавства, тим цінніший, що він звязує в одну цілість Европу з позаевропейськими країнами з погляду етнологічного, позначує аналогії між ними. Таким чином порівняння навіть там, де вони декому здавались неможливими, стають неминучими.

Як і в попередніх томах виданих Бушаном маємо і тут численний ілюстративний матеріял, що полекшує користання текстом: 43 таблиці, 708 ілюстрацій і 6 мап, з них 5 лінгвістичних та етнографічних.

Переходячи до критичних зауважень, одмітимо деякі моменти, які, на нашу думку, є негативними, хоч вони і не зменшують вартости цеї праці. Зауваження наші торкаються методології, класифікації, конструкції окремих частин, технічної сторони та дрібніших недоглядів. Отже автори, намагаючись довести, що Европа має цінність для етнології, хоч вона і є ареною вищої цивілізації, попали в ту крайність, коли етнологія покривається поняттям науки про селянство, по німецькому Bauernkunde. Бо коли поминути народи кавказькі, турецькі і фінські, то у народів індогерманських автори і в своїх загальних зауваженнях і в окремих оглядах висувають саме селянське життя, як об'єкт етнологічного досліду. А цим же народам присвячена більша частина книги (658 сс.).

Проти такого звуженого розуміння народознавства промовляє вже той аргумент, що вивчення побуту инших груп населення, крім селян, скажім робітників, чи середніх верств і культурних пережитків у їх, ніяк не можна вилучити з загального народознавства. Та і в побуті селянському автори вишукують і підкреслюють моменти найдавнішої формації, які означають вони терміном природніх, натуральних в протилежність до елементів вищої цивілізації. Пізніші новотвори в народньому побуті їх менше цікавлять. Цим знов обмежують вони рямці своєї роботи.

Щодо класифікації то по-перше в Габерляндтовій статті, присвяченій цьому питанню, маємо тільки класифікацію народів Европи, і ні слова про народи граничних зон — Кавказу та північної Африки і Канарських островів. Угри й Турки попали у нього в рубрику народів індогерманських, де й розглянуто їх, тимчасом як є спеціяльний розділ про угорські і турецькі народи у східній Европі. Слов'яни всі — і східні і західні і південні у вступному нарисі М. Габерляндта попали до східньої Европи, хоч у самому огляді географічне розміщення слов'янських груп уже правильне. В цьому є певна неув'язка між мовним, культурно-історичним та географічним принципом, що лягли в основу етнографічної класифікації Европи.

Далі відмітимо неоднакову конструкцію розділів про індогерманські та инші народи. Першим, крім окремих невеликих статей про поодинокі народи, присвячено ще великий синтетичний огляд їх культурного життя в цілому; инші такого огляду не мають. Опис поодиноких народів тут, правда, значно докладніший.

Коли підходити до праці з погляду повноти описів окремих етнографічних груп, то описи не Індогерманців, ніби більше задовольняють. Проте через цю нерівність вся робота тратить на цілості. Тим більше, що й синтетичний нарис А. Габерляндта не бере на увагу всіх народів при огляді певного питання, обмежуючись побіжними порівняннями, короткими згадками. Ні упорядчик, ні автори не умотивували методологічно цю ріжницю в підходах до освітлення життя окремих народів, згадавши тільки, що у народів не індогерманських характерні риси їх і так ясно виступають, без сумаричного

огляду. Це пояснення не задовольняє. А загально відомі факти культурних взаємин Европи з Сходом, про що говориться і в самій книзі, підсувають думку про потребу синтетичного нарису культурного розвитку всіх етнографічних груп названих у цій книзі. Тим більше, що й індогерманську спільність тепер розуміють більше як спільність головно язикову. Слід піднести ще й той факт, що в одному розділі ріжним народам віддається неоднакова увага: про Білорусів 2 сс., про Румунів і Албанців по 16 сс., про Німців 43 сс., мало присвячено уваги західньо-фінським народам; На Кавказі — про Грузинів 73 сс., про турецькі народи 9 сс.

Таку саму нерівномірність бачимо і в покажчику літератури, де західньоевропейський, а особливо німецький матеріял рішуче переважає, хоч автори самі зазначають, що східня Европа має більший інтерес для етнології.

Матеріяльній етнографії віддано більше уваги ніж моментам життя соціяльного і духовного. Господарство і матеріяльний побут домінують в описах. Народня словесна творчість, навіть її найстарші верстви, не звернули на себе уваги авторів. А вони могли б кинути світло і на деякі моменти життя соціяльного та духовного. Звичаї і обряди опрацьовано дуже мало, обрядовий календар ледве зачеплений в кількох місцях.

Нарешті, як певну неувязку з усею роботою, згадаю наведені вище дитирамби творчому, винахідливому, позачасовому духові, як рушійній силі культурного життя, в кінці Габерляндтової статті про народню культуру Европи в історичному розвитку. Це не пасує до ідеї еволюції в етнології.

Проти авторів можна висунути також те, що вони мало обзнайомлені з східньоевропейськими етнографічними працями. Особливо помітно це і на матеріялі українському, над яким спинимось иншим разом докладніше, з огляду на те, що він має для нас спеціяльний інтерес.

Все це одначе не повинно позбавляти значіння цеї роботи, як першої спроби широкого синтетичного курсу европейської етнології. Тому мусить вона знайти високу оцінку, як видатна подія у европейському народознавстві.

Тодор Гавриленко.

Ксенофонт Сосенко, *Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера.* Львів, накладом автора, 1928, IX+349+2 нен.

Велика розміром праця К. Сосенка, складає лише перший випуск розрахованої на кілька томів (див. с. 327) розвідки про новорічний цикл української обрядовости й пісенности. Отсей перший випуск містить два відділи: «Проблєм основи староукраїнських свят» (1—35) і «Староукраїнське Різдво—Коляда» (39—327). Наприкінці додано кілька екскурсів (про Корочуна і инш.), що являють собою доповнення до тексту книжки (324—344).

На початку автор з'ясовує завдання своєї студії: «дослідити етнокультурні первні, що складалися на ці свята. Основні задатки цих свят переходили свою культурно-історичну еволюцію, укладалися в культурні верстви, що витворилися з культурного розвитку внутрішнього та через чужі етнокультурні впливи. Пересліджуючи отсі культурні наверстовання — по нитці до клубка — моглиб ми дійти до їх найперших початків» (с. 1). Має автор і инше — ширше завдання, — вирозумівши історію цих свят «означити близше культурно-релігійну основу давнього українського життя» (с. 2).

Так поставлені завдання в істоті речи не викликають заперечень.

Цілком натурально довелося авторові поставити на початку своєї праці загальну проблему про походження українського народу та його культури. У розділі «Гіпотеза походження Українців та староукраїнської культури й релігії» (4—16) К. Сосенко досить вичерпно визначає вихідні точки, що правили йому за провідну путь до досліду над темою. Спираючись головним

чином на праці російського вченого акад. М. Я. Марра, він найперше висловлюється проти етнічної одности Слов'ян та гіпотези про «прарідню» їх. Далі за В. Шмідтом (Völker und Kulturen) автор говорить, що перше розселення скотарсько-номадних племен найстаршого округа вийшло з степів північно-середньої Азії трьома ріжноплемінними группами: північно-східньою (палео-азійські й уралалтайські племена), середньою індоевропейські або арійські) й полуднево-західньою (семітські й хамітські). Вітчиною середньої групи був північний Туркестан та Südrussland. «Отся середина група стикалася прямо з народами північно-східньої групи: народи цеї середної групи завчасу увійшли в звязки з неолітичним рільничим центром Туркестану і зналися на рільництві ще як спільна громада в своїй правітчині. Звідтам подалися іранськоарійські народи (Меди, Перси, Інди і прч.) на полудневий схід—Туркестан, Персію й Індії, відтак на Кавказ та Малу Азію: а друга сильнійша й ширша струя залляла Европу, заставши всюда автохтонів з культурою первісною або вторичною, а також подекуди й високі культури. Скити, Траки, Ілірці, Альбани, Пелясґи, Греки, Італьці, Кельти, Славяни, Литовці, Германи — мали бути у тій повени. Автохтонам принесла вона впливи своїх мов та культур, що пізнати по новійших дослідах мовних, антропольогічних та культурних, які вказують на присутність автохтонних елементів» (с. 7).

Підсумовуючи в такий спосіб досліди В. Шмідта, К. Сосенко у вигляді запитання каже, що приходці мабуть засимілювалися з аборигенами, ці ж аборигени й були «прототипом» Українців. Отож виходить, що Українці були аборигенами нинішніх українських територій. Щоб підперти оцю гіпотезу, переказує автор ще й другу теорію — акад. М. Я. Марра — про ролю в творенні культури «третього етнічного елементу» — яфетичного, який заліднював і Кавказ, і Малу Азію, і Палестину, і Єгипет і всю Европу — в тому числі Україну (Пелазґи, Етруски, Лігурійці, Іберійці, Баски і т. и.). Скити рівно ж належать до цього третього етнічного елементу. Засновуючись на поданій у акад. Марра етимології слова Русь — Расски, Расени, Руші — цеб-то ті ж самі Яфетиди, К. Сосенко говорить про передісторичний побут Слов'ян і Староукраїнців між Чорним Морем, Кавказом і Каспієм. Звязок Староукраїнців з найдавнішими племенами Чорного Моря, М. Азії — Яфетидо-Скитами, Медами й Вірменами, на думку К. Сосенка, змушує звернути в тому самому напрямі також досліди над культурно-релігійними феноменами.

Теза про «постійне перебування Староукраїнців на теперішній території в преісторичних часах на кілька тисячів літ перед нашою ерою» (с. 11) — є основою в праці К. Сосенка. Потвердження цієї тези він знаходить і в дослідах археологічних, з епохи палеоліту почавши. Отож «життя українських предків через тисячоліття постійно на тих самих землях і географічне положення українських етнографічних областей, з фалистим, лісостеповим тереном на полудни, з горами Київщини, з багнистим та лісистим Поліссям, на заході з Карпатськими горами, на полудневім сході... з Кавказським Підгірям, сприяло ізольованому життю українського народу в спокійних обставинах та самохітній ізоляції того життя в часах народних небезпек; а тим самим сприяло нормальній культурно-історичной еволюції Українців на кожній ділянці людського життя: релігійній, суспільній та господарській. Автохтонне життя пособлювало витворенню в народі культурного консерватизму та відпорности на чужі культурні впливи. Все те повинно було витворити власний український світ, окремий культурно-історичний округ» (с. 11). У такий спосіб до України пристосовує К. Сосенко Шмідтову теорію про культурні округи. Українській культурно-історичній окрузі, на його думку, підпала полуднева й почасти північна Слов'янщина.

Багато уваги присвячує автор іранським впливам на Україні. За близьких до Іранців вважає Кімерійців, напади Іранців на Україну фіксує (за Hom-

mel'ем) ще до половини другого тисячоліття до Христа, гадає, що Геродотові Скити були не Скитами, а Іранцями, підкреслює помічення іранізмів у топографії полудневої України (Фасмер, Ростовцев), посилається на свої власні помічення над назвами рік, місцевостей і гір на Україні. Иншим впливам (Болгари, Хозари, Турки, Печеніги) Сосенко не надає великого значіння — іранський вплив, на його думку, основний і тому за найперше завдання своєї праці ставить він виявлення іранізмів в українській релігії — найперше в різдвяному ритуалі.

Такий, коротко кажучи, історично-культурний вступ К. Сосенка. З нашого боку цей вступ викликав би такі зауваження. По-перше щодо теорії акад. М. Я. Марра. Ця теорія викликає в більшості сучасних учених переважно притаєні глузування. Більшість українських і російських учених цілковито ігнорують яфетидологічне мовознавство, і це є дуже рідкий випадок, коли ми в сучасній студії зустрічаємо поважне ставлення до нової теорії. Не беручи на себе завдання ні спростовувати ні стверджувати ідеї акад. М. Я. Марра, зауважимо, що К. Сосенко використав його теорію цілком формально — головно лише для доказу автохтонности Староукраїнців на сучасній їхній території, а тим часом сутність нової теорії полягає не в будь-яких певних висновках, яких ще досі немає й бути не може, а в методі дослідження. Всі свої досліди акад. М. Я. Марр базує на порівняльній граматиці яфетичних мов, які він поділяє на кілька розгалужень. Ця порівняльна граматика є антитезою до пануючої в науці граматики порівняльного мовознавства індоевропейських мов й має свої правила, відмінні од відомих прийомів порівняльного мовознавства. Але ж ці прийоми, власне кажучи, не мають іще систематизованого формулювання, не вийшли ще за межі наукової лабораторії Академії Матеріяльної Культури, де розроблюються. Широкий загал може мати про ці прийоми лише приблизне й неточне уявлення — на підставі наведених у тій або иншій праці прикладів.

Наукова оцінка Маррової теорії, власне кажучи, є передчасною, аж поки не оголошено буде систематичного курсу методології й порівняльної граматики яфетичних мов.

Поки ж що намічено такі основні лінії розвитку мов. Відкидається наявність на світанку людства єдиної мови. Навпаки — визнається за основу плюралізм мов. Людство у свойому розвитку йде не від єдиної мови до багатьох, а навпаки — від багатьох до єдиної. Цей процес ще далеко не закінчився, але, пророчить акад. Марр, він дійде свого завершення. Індоевропейські мови виникли не з єдиного праіндоевропейського язика, а в наслідок схрещення ріжних яфетичних мов Европи [1]). Сім'ї мов, зокрема індоевропейська родина мов, є пізніше утворення, прояв певного історичного процесу, який веде від споконвічного плюралізму до об'єднання. Марр каже, що ріжні види мов взагалі виникають у наслідок «схрещення ріжних племен, що саме зародження людської мови має передпосилкою схрещення ріжних племінних видів, що через схрещення виникали не тільки нові формально види одної й тої ж самої родини мов, але й нові типологічно, по природі своєї структури, мови, особлива, здавалося б, так звана, расова сім'я мов» [2]). Нинішнє розташування рас, племен і народів не має ніякого значіння для встановлення доісторичного розселення. Ріжні язикові райони мають для акад. Марра лише типологічне значіння — допомагають датувати формації типологічно ріжних епох. Для з'ясування преісторії античних мов він звертається до Пелазґів, Етрусків, але типологічно для нього в даному разі не менше важною є і баська і инші мови. З тою ж метою раз-у-раз звертається він і до Кавказу, який для нього в питаннях до-історії «не територіяльна величина, а плоскінь культурно-історичної дати» [3]).

[1]) „Новый Восток", 1924, кн. 5, с. 306. [2]) Ibid., с. 311. [3]) Сообщения Гос. Ак. Мат. Культуры I. Ленингр., 1926, с. 37.

У грецькій мові акад. Марр шукає елементів культури Яфетидів і присвячує спеціяльну статтю «Яфетическим названиям красок и плодов в греческом» (Изв. Рос. Акад. Ист. Матер. культуры, т. II, с. 325—331). Він говорить про спорідненість матеріяльної й духової культури (українська й грузинська музика) «юга России» з Кавказом, про яфетичне походження Купала й спільну основу вавилонських мітологічних уявлень про Иштар з уявленнями про русалок (за В. К. Шилейком) й, нарешті, на підставі порівняння легенди про заснування Київа з аналогічною, розповідженою Зенобом Глаком, вірменською легендою об'являє оповідання літописця яфетичним.

Коли йти за теорією Марра, то, досліджуючи передісторію української культури, треба б шукати джерел її десь у Скитів та инших народів нашого півдня, а з методологічних міркувань, притягати і дані культур инших «яфетичних» народів, шукаючи споріднених типологічно елементів. Так він власне і робить, звертаючись до Кавказу.

Щось зовсім инше бачимо ми в К. Сосенка, який часто посилається на ак. Марра, а тим часом працює зовсім иншою ніж у Марра методою. У нашій культурі шукає він іранізмів, Іраном вимірює її давність, навіть легенду про заснування Київа, за Марром яфетичну, визнає іранською (с. 15). Тимчасом правдиве розуміння Маррової теорії змушувало б звертатися не тільки до Ірану, а до яфетичного Кавказу. Лінгвістичну методу акад. М. Я. Марра треба було пристосувати спеціяльно до історії релігійних уявлень, не обмежуючись єдиною міркою, «гібридної» культури Ірану (такою є ця культура за Марром).

Твердження про перебування Староукраїнців на теперішній їх території протягом тисяч років слід було перевірити, взявши на увагу ті кліматичні зміни, які перетерпівав наш український південь протягом тисячоліттів, зміни, які скеровували рухи народів світу. Спиратися ж на археології неможливо, бо ніяк не можна довести, що археологічні знахідки стосуються саме до наших предків. Далі навряд чи можна змальовувати історію наших предків так ідилічно нерухомою, так спрощено, як це намагався зробити К. Сосенко.

Минаємо розділ «Культурно-релігійні впливи старинного Сходу і Полудня» (16—28), де дається характеристика провідних ідей релігії полудневого сходу (використано праці Нордена й инш.) та вказано аналогії головним чином в обрядах східньої й західньої церкви.

У розділі — «Староукраїнський святочний календар. Його схожість з календарами народів природи. Анальогії староіранські і ріжниці» (29—35) пояснюється висловлена в цьому заголовку теза. Староукраїнський календар є витвором народнім. Доказом культурної старинности календаря й вірувань українського народу, є, на думку К. Сосенка, те, що цей календар схожий з іранським передавестійським, який виявляє первісну релігію природи іранського народу, бо не нагадує нічого з «теольогуменів дуалістичної віри голошених Заратуштрою». «Наколи ж, зауважує автор, староукраїнський календар окажеться при тім оригінальним, своєрідним і автохтонним, то його старинність приявиться тим більше» (с. 30).

Ці тези розкривають одночасно і прийоми, за допомогою яких К. Сосенко в своїй праці має виявити найстарші зав'язки свят Різдва й Щедрого вечора, й одночасно є схемою головних його висновків.

Маючи староіранський релігійний світогляд в цілому й у тій його формі, що виявляється в відповідних до українських різдвяних та щедровечірніх піснях і обрядах, немов би за одиницю виміру старовинности й примітивізму наших релігійних уявлень, К. Сосенко багато місця присвячує характеристиці іранських релігійних уявлень та раз-у-раз робить зіставлення їх з українськими. Подібними видаються йому іранський і український календарний святочний цикл. Східня церква протиставила іранським свої релігійні свята, щоб заступити старий культ новим. Автор ілюструє це положення,

але не доводить його, не обговорює докладно проблему походження християнства. Для його досліду більше значіння мають паралелі іранських свят з українськими. І в Українців і в Іранців убачає він спільність культу світотворчого принципу й творця, сотворення неба й води. Цей факт, на його думку, не свідчить про обопільні впливи, а лише «про первісність культу вродженого всім первісним народам» (сс. 32—33). Тільки солярний принцип, у в основі чужий українським святам, вважає К. Сосенко за наслідок впливу Іранців (с. 31). Український святочний календар більш-менш відповідає іранському. Так ось основою української Коляди й Щедрого вечора є оспівування зродження води, її животворности й благодатности. Це в нас виявляється так яскраво, що навіть основну ідею свята староіранського глибше можна зрозуміти через порівняння його з українським. Проявляється в українськім Різдві і спільна з староіранською тема сотворення світа — звірят земних і їх розмноження, сотворення неба і взагалі культ Творця. Доказати ці твердження К. Сосенко ставить завданням другої частини своєї книжки. Щоправда, стверджуючи подібність релігійної ідеології Ірану й України, К. Сосенко все ж таки в кількох місцях своєї праці старається підкреслити і окремішність української культурної округи. Заперечуючи до певної міри сам собі й теорії Шмідта він для цього виставляє зовсім другорядні моменти, напр. те, що український передріздвяний період є довший і припадає в далеко пізнішім реченці, ніж іранський (40).

Минаючи численні подробиці, ми навели найголовніше, що характеризує методологічну позицію К. Сосенка, Як бачимо, мірою старовинности, примітивізму релігійних уявлень є для нього первісна, на його думку, релігія знов таки Ірану. Думка — не нова. Вона повертає нас до вже перейдених шляхів української й західньо-европейської науки, до часів панування в науці школи мітологічної, для якої авторитет Сходу щодо примітивізму уявлень був конечною презумпцією, вихідним моментом аналізи історії европейського релігійного світогляду. Але ж наш автор на працях мітологічної школи не спирається, ні праці Ґрімма ні Афанасьєва він не використовував, а йшов старими шляхами можна сказати самотужки. Річ одначе не в тому, що К. Сосенко ніби-то відновлює старі прийоми наукового досліду, бо ж не всякий новий шлях обов'язково певніший за старий: повернення до старих гіпотез, старих методологічних прийомів зчаста давало в науці добрі наслідки.

Не можна мати нічого і проти вишукування іранізмів у нашій культурі, оскільки стичності наших предків з іранськими народами доведені, а сама проблема виявлення культурних взаємин між Слов'янами й Іранцями в сучасній науці раз-у-раз ставиться й безперечно є на часі. Головна помилка К. Сосенка полягає, на нашу думку, в тому, що він без достатніх підстав за мірку до оцінки примітивізму староукраїнського релігійного світогляду взяв саме іранський в його розвинутій, складній формі, а не який инший. Та й того мало,— обидві релігійні системи К. Сосенко майже ідентифікує. Виклад староукраїнської релігії дає підстави думати, що взагалі українські релігійні уявлення по суті мало чим ріжняться від іранських, для релігійної системи власне української зрештою не залишається майже нічого.

Приводом для такого упливу авторових логічних міркувань було, як видно, те, що в книзі W. Schmidt'a і W. Koppers'a «Völker und Kulturen» (Erster Teil, Regensburg, 1924 (?)) про Іранців, Слов'ян і инших народів говориться в розділі, присвяченому осібному культурному кругові — патріяльхальному-великородинному (Der vaterrechtlich grossfamiliale Kulturkreis, сс. 194—200). До цього культурного кругу Шмідт відносить скотарські номадичні народи і вважає, що вони об'єднуються в одну групу з погляду соціологічного, з огляду на господарство, матеріяльну культуру й ріжні галузі духової. Культурний круг степовиків-номадів Шмідт відносить до первісних культур (Urkulturen). За Шмідтом К. Сосенко оповідає про розселення

степовиків між иншим і на европейських просторах (див. наведену у нас вище цитату). Кажучи, за Шмідтом, що приходці мабуть засимілювалися з аборигенами, цеб-то не індоевропейськими народностями, що жили раніш у Европі, він не досить зважує Шмідтове міркування, що ці аборигени власне належали до инших ніж приходці культурних кругів (патріярхально-тотемістичного, чи то до екзогамно-матріярхального). Отож, коли стояти на Шмідтових позиціях, то треба було пильнувати відрубніше розріжняти культуру приходців від культури аборигенів — Староукраїнців, як їх іменує К. Сосенко. Майже ідентифікуючи іранський релігійний світогляд з староукраїнським, К. Сосенко таким чином, власне кажучи, відступає від Шмідтових теоретичних позицій. Не знайшовши в свого учителя викладу релігії Ірану, наш автор удався до праць іранологів. Треба проте пам'ятати, що В. Шмідт на доказ однотипности завжди бере також факт однаковости соціяльної структури та, як і Гребнер (Methode der Ethnologie, 1911), керується в означенні культури правилом про многоту спільних між громадами одного культурного кругу рис. Зважує він і дані з господарства й матеріяльної культури.

Припустимо одначе, що для доказу однотипности культур не такі вже важливі всі ці правила, крім одного — спільности релігійного світогляду.

Отож навіть і тоді ми не поставимо знак рівности між Іраном і Україною. Розвинений культ творця світу не є властивістю українського релігійного світогляду. Коли б К. Сосенко вдався до праць про слов'янську мітологію, праць, які у всякому разі заперечують наявність у нас монотеїзму та ставлять під сумнів багатьох богів, то його зразу вразила б неподібність староукраїнської «культурної округи» до тої, яку представляє Іран у освітленні самого К. Сосенка.

Уже цих наших зауважень здається буде задосить, щоб виявити помилковість основної засади К. Сосенка. Він скористувався теорією В. Шмідта так само невдало, як невдало притягнув теорію Марра.

Системи методологічних прийомів обидвох цих учених ми не пізнаємо в методі дослідження К. Сосенка.

Обговорені в нас розділи накреслюють лише основні засади досліду — елементи доказу положень тут мають значіння ілюстративне. Навпаки в другій частині всі зусилля К. Сосенка зосереджено власне на цих доказах, бо автор виходить тут з конкретного матеріялу.

Починається дослід з опису передріздвяного святочного часу, супроводженого аналізою так обрядів як і колядок. Спеціяльно спиняється автор на святому вечері, на матеріялі про дідуха-корочуна, на коляді, на святі збору, найбільше ж уваги присвятив аналізі мотивів колядок та щедрівок.

Як відомо, описів колядових та щедровечірних свят, записів колядок на Україні зроблено дуже багато. Живучи мабуть у провінції, автор не міг притягнути ширшого матеріялу, — він базувався найбільше на двох томах «Колядок і Щедрівок» В. Гнатюка, «Трудах» П. Чубинського, підсумку акад. М. С. Грушевського в «Іст. укр. літ.» т. І, збірці В. Шухевича («Гуцульщина»). Що й казати, у цих виданнях є досить матеріялу для аналізи, але все ж таки відповідальна праця, розрахована на кілька томів, вимагала б притягнення більшої кількости сирового етнографічного матеріялу. Поруч із цим одмітити слід, як позитивну рису, зужиткування в автора його власних етнографічних спостережень-записів. Ці помічення, якщо б навіть не прийняти висновків, будуть завжди мати значіння, як сировий матеріял.

Так само мало відомо К. Сосенкові теоретичних дослідів про різдвяний цикл обрядовости. Крім згаданої праці акад. М. С. Грушевського він посилається ще на Потебню й Веселовського, на Петрушевича (праця про Корочуна) та на розвідку К. Голля — Der Ursprung des Epiphanienfestes (Sitz. B. d. preuss. Ak. d. Wiss. 1917). Всі ж инші праці, хоч би ті, які ми обговорили в статті «Провідні шляхи дослідження обрядовости новорічного циклу»

(«Перв. Гром.», 1927, 1—3) або ж одна з останніх, польська, В. Клінґера, залишилися нашому дослідникові мабуть зовсім невідомими. Знов же і до цього спричинилися умови праці на провінції, а тимчасом для великої монографії про українське Різдво досвід попередників міг би мати значіння. Вражає певна нерівновага в використовуванні дослідних праць. Широко використано студії про далекий Іран і так мало — про з'явища ближчі до місцевих українських.

Ми не маємо змоги крок за кроком стежити за системою доказів і всіма тими висновками, що є в великій праці К. Сосенка. Спинимося тільки на способах доказу основних його тверджень.

Аналізуючи паралелі староіранського й староукраїнського календаря, К. Сосенко вважає, що колишні взаємини обох народів спричинилися до спільного розвинення релігійних ідей та утвердження реченців свят. «Релігійні настрої селян як староукраїнських, так староіранських з приводу щасливого посідання худоби мусіли бути тотожні, тому й теми й речинці свят були подібні» (с. 41). Гадаємо, що стверджувана в К. Сосенка подібність не така вже виключна — паралелі можна було знайти і в инших народів, але ці паралелі, як і іранські, не свідчать про генетичний звязок. І в українських і в іранських святах автор вбачає ідею славлення й вдячности Творцеві. Ми вже заперечували проти приписування цієї ідеї Староукраїнцям. Деталізуючи докази, К. Сосенко посилається на цілий відділ колядок у збірці В. Гнатюка (с. 41), а далі докладно спиняється на звичаї вносити до хати сніп пшениці — діда, дідуха, який ставиться на покуті, в той час як сіно (дідух) розстелюється по столі й землі. Можна було б тлумачити дідуха реально — як символ збору врожаю, але К. Сосенко йде не цим шляхом — він вважає дідуха за мітичну постать, за символ прадіда, батька первісної рідні, перед якою приносяться жертви. «Колишня думка про прадіда, як добродія і спасителя народу відживає в ідеї народження Спасителя Ісуса Христа» (с. 66). «Постать прадіда нарід зображує поодинокою і посеред рідні... Прадід це місяць, небесний господар посеред астральної рідні» (с. 67). Далі наводяться такі колядки, як напр.:

Ясний місяць — пан господар,
Ясне сонце його жона,
Ясні зірки — його діти.

Такий спосіб доказу не залишає в читача ніякої певности, що ці всі колядки мають будь-яке відношення до дідуха-прадіда — найвищого єства.

В одному з дальших розділів (72—75) говориться, що найвище єство змішується з прадідом (в колядах говориться тільки про господаря) і в цьому вбачається відблиск первісних уявлень. Але ні в даному разі, ні у всіх инших ані слова не говориться про походження цих колядок, чи є вони раннім, чи, може, пізнішим витвором.

Аналогічно переведено аналізу постати Корочуна — теж споконвічно-мітичної на думку К. Сосенка. Корочун і дідух це за Сосенком одно й те ж саме (див. сс. 75 – 81).

Не погоджуючись з мітологічною теорією, яка відбивається в цих і в инших місцях студії К. Сосенка, гадаємо, що, перше ніж проголошувати нових богів на українському олімпі, треба було навести довідки в сучасних розправах з мітології, які дуже обмежують число українських олімпійців.

Надзвичайно багато уваги присвячує К. Сосенко культові місяця й зірок у передріздвяних і різдвяних та щедровечірніх обрядах та колядках. На астральному культі оперта різдвяна ідея й різдвяна містика з вогнем і водою (с. 51). Добір матеріялу про пошанування в нас вогню й води має безперечний інтерес, з нього можна зрештою скористатися в дальших дослідах. Зле тільки, що автор раз-у-раз робить неможливі висновки й без критики джерел, цитуючи колядки, зовсім не вважає на те, чи дана коляда є старовинною, чи то вона пізнього походження (з християнських часів).

«Провідною ідеєю» свят Різдва й Щедрого вечора є за К. Сосенком не культ вогню й води, а «культ астральних світил». «Переконаємося і з розгляду колядок і щедрівок про те саме. В цих піснях є дуже багато культа світла і вогню, але вогонь українського культу є мітольогічно іншим ніж згаданих народів,—це є вогонь астральний і сила астральна — місяця, сонця і зорі, яким приписує український нарід світотворчу роботу в почині світа і неустанну творчу акцію опісля. І творчість води припускає нарід небови, а окремо місяцеви і зорі і мабуть тому лучить вогонь і воду разом» (47). Можна було б, ідучи крок за кроком у слід авторові, сперечатися проти способів тлумачення в автора чи то відповідних колядок, чи обрядів. Святі Юр і Дмитро мають свої символи — списи. Юр пробиває копієм змія. «Змий в мітольогії світа є символом місяця (посилання на акад. М. Я. Марра), копія (кінець) списи своєю подобою нагадує вужа і може бути його символом» (51). Автор зовсім не помічає, що має до діла з святими цілком нового походження на Україні, й можна дивуватися, як на підставі подібних фактів можна робити реконструкцію прастарого астрального культу. Зустрічаємо і такі твердження: «Найвизначнійшими астрально-релігійними ідеями на св. Вечер приявляється отсі: 1) небесна тріяда, яка виступає в двоякім виді: місяць, сонце і дощик, або місяць, сонце і сам Господь — і є властиво культом Господа в астральній ґльорії; 2) астральна трійця, що є символом астральним попередньої; 3) астральна двійця: місяць і зоря як божі посланці до народу. Як астральну двійцю і окремий об'єкт можна уважати місяць і сонце в небесній тріяді. Всі тоті небесні групи зображають символічно Господа, котрого всею душею і серцем прагне нарід видіти гостем у себе на св. Вечер і на тайній вечері» (114).

Отсі свої твердження автор ілюструє на прикладах колядок, але знов же і тут зовсім не помічає, що має перед собою християнізований колядовий репертуар.

У книжці можна знайти ще тлумачення вужа, як люнарного символу, святовечірньої риби, як символу місяця. Пироги, голубці — теж символ місяця.

На всіх цих і инших подробицях, на широких зіставлення з Іраном і иншими країнами ми не можемо спинятися. Скажемо тільки, що, на нашу думку, культові місяця, як прадавньому, не можна надавати такого великого значіння. Міркування на цю тему ми вже висловили у ст. «До системи понятів часу у Слов'ян». Не можна також усе в нашій поганській релігії розглядати крізь призму монотеїзму.

Гадаємо, що в українській обрядовості, викриваючи найстарші її основи, треба шукати не люнарного культу, не жертв і богів, не пошанування найвищого єства, а найперше сезонових рис.

Стоячи принципово на иншому, ніж К. Сосенко, ґрунті ми тим часом зовсім не вважаємо, що розвязати загадки, які криються в різдвяній обрядовості, можна тільки тим шляхом, який пропонуємо. Думаємо, що вживаючи й инших методологічних прийомів, можна багато дечого з'ясувати. Появу на Україні праці заснованої на теоріях акад. М. Я. Марра, В. Шмідта, взагалі кажучи, можна б вітати, хоч би з тої причини, що нові теорії вимагають перевірки на конкретному матеріялі й тим способом виявляються їх правдиві й помилкові засади. Гадаємо одначе, що праця К. Сосенка не може претендувати навіть на таке значіння в науці, бо, як сказано вище, послідовно не переводить ні Маррових ні Шмідтових принципів. Все ж таки український читач у новій великій книжці про різдвяний цикл обрядовости може знайти дещо цікаве для думання. Найперше — самі теорії М. Я. Марра та В. Шмідта, на які К. Сосенко один із перших звернув увагу українського читача. Друге — це рясний фактичний матеріял, обговорений у книжці. Можна не погоджуватися з тлумаченням його, але ніяк не можна відкидати інтересу порушених проблем, — тих, що ми вичислили, і инших. Так ось наявність

слова коляда в Абхазців і у инших народів, яку підкреслює автор, примушує задуматися над питанням, чи дійсно можна вважати термін коляда за переклад латинського слова calendae. Може слід тут убачати давніші місцеві джерела. Це останнє твердження стояло б у згоді з теорією акад. М Я. Марра. Цілком своєчасно поставив К. Сосенко і проблему станового та полового поділу, як вона виявляється в колядках (сс. 181—197; використано працю Шурца — Altersklassen und Männerbünde). Має інтерес розгляд поодиноких мотивів космогонійних колядок і багато иншого. Корисний і поданий на початку список цитованої в кн. літератури (сс. VII—IX).

Все ж таки користуватися новою українською працею можна тільки з великою обережністю. Знецінює її не так патріотичний тон, що бренить од початку до кінця студії, як застарілість методологічних прийомів і тенденційність. Адже автор приєднався до тої з сучасних европейських течій, яка намагається зробити етнологію правовірною наукою згідною з християнською доктриною. Одну з праць цього типу (Шебести) докладно проаналізовано в ст. К. М. Грушевської «До нових матеріялів про первісний монотеїзм» у попередньому числі «Перв. Гром.» (105—116): з повною підставою одмічено її тенденційність. Як і Шебеста в Семанґів, так К. Сосенко в українській культурі споконвіку вбачає зародки релігії найвищого єства і тому з таким релігійним замилуванням ставиться до нашого народу. Цю ідею, на його думку, мали всі народи на найглибшому, найстаршому ступні їх розвитку. Первісна людина була таким чином християнином по суті, по-діточому шанувала єдиного творця світу. Християнство тільки розкрило їй очі, скерувало її на правдиву путь. Отсе власне намагався К. Сосенко ілюструвати на українському матеріялі. Доводиться констатувати невдачу тенденційної розправи: йти до своєї мети авторові довелося ціною вільного оперування фактами. Він перейнявся тою самою, чужою справжньому науковому дослідженню тенденційністю, що шкідливо відбивається й у дослідах австрійської школи. Але ж у працях Шмідтового напряму ми бачимо і корисний добір матеріялу і цікаві спроби класифікації культур, тощо. Українська праця, на жаль, виявила далеко менше оригінальних спостережень і є лише наслідуванням.

З зовнішніх прикмет видання трохи вражають незвичайні звороти мови (це позначається і в заголовку) та прикрі помилки (особливо в іменах і назвах), що заважають при читанні.

Книжку видано авторовим накладом — без апробації наукових закладів.

Кость Копержинський.

Ал. Шлюбскі, *Матар'ялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны.* Інстытут Беларускае Культуры. Аддзел Гуманітарных навук. Катэдра Этнографіі. У Менску, ч. I 1927, сс. 187; ч. II, 1928, сс. 259.

Білоруський нарід, уперто додержуючи старих звичаїв, до цього часу зберіг багато старого, часто зовсім забутого в инших народів, і цим являє ще широке поле для етнографічних спостережень і дослідів. Роботи попередніх білоруських етнографів на Білорусі, хоч і які вони значні, далеко не вичерпали всього матеріялу, а тільки намітили провідні шляхи для дослідів, до яких уже планово й систематично взялася Катедра Етнографії Інституту Білоруської культури, нещодавно реорганізованого на Білоруську Академію Наук. У серії робіт Катедри є й Матеріяли Ал. Шлюбського (друга і п'ята книги в серії «Беларуская этнографія ў досьледах і матар'ялах»).

Матеріяли охоплюють лише Вітебщину — район чималий і далеко нерівномірно представлений у записах.

Самий принцип—порайонного дослідження—цілком правильний і заслуговує на всяку увагу: виходити з меншої, але докладно, сказати б інтензивно дослідженої етнографічної території і поширювати її охоплюючи сумежні тери-

торії, як то почав від кількох років робити на України Кабінет Примітивної Культури. Так переведені досліди, крім повноти, неможливої в роботі на випадкових територіях, у майбутньому дадуть змогу намітити й провести етнографічну районізацію країни.

У першім томі маємо вступ і сім розділів: замовлення (сс. 13—41), колядки (сс. 43—56), запусні пісні (сс. 57—63), веснянки (сс. 65—94), русальські пісні (сс. 95—99), купальські (сс. 101—133) і робочі (сс. 135—174). Всі розділи складено за одним планом: на початку дається бібліографія попередніх збирацьких праць з даної галузи, потім звичаї і нарешті тексти. При русальських піснях звичаїв не подано. У розділі пісень робочих згадується лише про обжинкові звичаї і толоку, а підрозділ текстів містить пісні обжинкові, толочні, пісні з роботи коло льону, плитів, і пастушу пісню. В кінці подано абеткового покажчика до пісень, покажчика пісенних сюжетів та географічного (сс. 177—187).

У другому томі маємо три відділи:

1) Хрестинні пісні (сс. 3—23) з підрозділами: а) Хрестинні звичаї (сс. 5—6), б) Тексти хрестинних пісень, усього 25 №№, в) Дитячі (властиво колискові) пісні — 16 №№. 2) Весільні пісні (сс. 30—215) з підрозділами: а) Весільні обряди (сс. 30—114), де поруч описів звичаїв уміщено 168 пісінь, б) Тексти весільних пісень (сс. 115—215) — 232 пісні. 3) Похоронні голосіння (сс. 221—229) з підрозділами: а) Похоронні звичаї (сс. 221—222), б) Тексти голосінь, усього 15.

До кожного розділу подано бібліографію (подано її й до окремих пісень, чи групи пісень) і відомості, з яких сіл походять записи, та названо збирачів.

Останній розділ свідчить ще й про те, що Катедра Етнографії зуміла втягти в роботу чималу кількість робітників — записувачів, а записи свідчать про їхню кваліфікованість.

Ширше дозволимо собі спинитись на обрядовому матеріялі II тому. Це переважно пісні й голосіння зібрані від 1914 року й пізніше, причім домінуюча більшість їх — пісні весільні (500—557 №№). Це й зрозуміло, бо найбагатша на пісні обрядовість, безперечно, є весільна. Варто ще зазначити, що пісні далеко не однакового розміру — від 4 рядків до набагато ширших.

Підрозділи «Хрестинні звичаї» і «Похоронні звичаї» це невеличкі переліки нещодавно записаних звичаїв, а у «Весільних обрядах» подано ширші описи їх у кількох волостях; тут чимало епізодичного матеріялу. Перед текстами пісень зазначено, за яких моментів їх співають. Кожний із цих описів є тільки матеріял, бо ні один із них не може претендувати на повноту — надто вони неповні, як на багате на обрядові дії білоруське весілля. Підрозділи звичаїв занадто малі, особливо коли бачиш, що в окремих селах неминучо існують і инші звичаї, звязані з поданими. В описах весільних обрядів звертають увагу безперечні вказівки на jus primae noctis, які могли у послабленій формі існувати до останніх часів (сс. 80—81), їм надто мало місця приділено. Гадаємо, що навіть виконуючи такі завдання, як видання «матеріялів» варто було б хоч трохи чи у вступнім розділі, чи поруч подаваного матеріялу висвітлювати — які вірування народу і його минулі культурно-соціяльні стани відбивають звичаї спеціяльно для того, щоб мало обізнаний читач, а головно сільський збирач, зміг краще в нім орієнтуватися.

Але основний матеріял в книзі — пісні. На жаль, хрестинні пісні й голосіння представлені непропорціонально мало. Що правда, хрестинна пісенність супроти весільної взагалі бідна, до того ж захована переважно в старших поколіннях, проте, мабуть, і меншу увагу на неї звернено, хоч на пильну увагу вона заслуговує. Варто б докладніше дослідити її в звичаях пострижень, що існують у Білорусів. Ще менше подано текстів голосінь — шкода, бо цей рід народньої обрядової поезії в Білорусів дуже поширений, ріжно-

барвний і не тяжко приступний. Білоруські голосіння, як і українські — імпровізація, але і з збірника попередніх білоруських етнографів, пр. Шейна, і з поданих тут легко побачити окремі усталені образи, які голосільниця вплітає в свою імпровізацію, сліди колишніх усталених текстів, вироблених професійними плачками й народом, які й досі в цілості переховалися у де. ких инших народів, як у Росіян і Сербів. Подані зразки дають підставу твердити, що й на Вітебщині, уважніще і більше голосінь зібравши, можна б знайти чимало усталених образів, а навіть більших усталених текстів. Взагалі, голосіння білоруські ще мало досліджені, а це шкода. Українська етнографія напр. маючи крім инших, монументальний збірник голосінь Іл. Свєнціцького все ж відчуває потребу в дальших дослідах. Бажано було б, щоб записувачі зазначали ті моменти у похороннім обряді, за яких виголошувалися голосіння.

Найповніше в збірці представлені весільні пісні — 500 №№ що супроводять майже все весілля. Тільки, на жаль, не подано, крім кількох перезвяних — еротичних пісень, як не подано й цих звичаїв. Як що Катедра не має думки видати їх якось окремо, то можна вбачати в цьому небезпечний ухил, що може пошкодити розвиткові білоруської етнографії. Українська етнографія, що свого часу належної уваги на цей бік не звернула, пізніше почала відчувати цю прогалину.

Взагалі для українського етнографа слід відзначити, що багато пісень і звичаїв у цій досить віддаленій від України території, характером, а навіть текстуально, слово в слово, однакові з українськими, а це зайвий раз підкреслює потребу порівняльної аналізи їх. Прикл. пісні №№ 441 і 505 «Татаран, брацітка, татаран» і «Ай і ўздумав старий дзет».

Поза всім цим ми мусимо оцінити роботу білоруського етнографа високо, особливо відділ весілля. Звичайно, можна було б бажати, щоб були й ноти до їх, але ж понад 500 обрядових пісень, зібраних на одній тільки етнографічній території, пісень, серед яких багато високої художньої і соціологічної вартости — є значний внесок в білоруську науку. *Василь Денисенко.*

Ludvík Kuba, *Slovanstvo ve svých zpěvech.* Kniha XIV. Písně Makedonské. Zpěv a klavír. Прага 1928.

Відомий слов'янський етнограф Л. Куба, здається, вже потроху доводить до щасливого кінця своє велике видання всеслов'янського збірника пісень, яке почалося ще в минулому столітті, сливе 45 років тому, а саме 1884 р. Сього видання нараховується вже коло 70 окремих випусків, а коли будуть випущені в світ ще і болгарські пісні — про се вже маємо згадку на 71 ст. книги, що ми тут розглядаємо, — то видання сього монументального збірника буде, мабуть, зовсім закінчено, а тим самим і головне діло усього життя сього славного збирача пісень, який дожив уже до 65 років (1923 р. святкувалося в Празі його 60-ліття. Див. друге видання книжки проф. І. Пати «Ludvík Kuba, Stručný nákres života a díla ze 4 obrázky a s podrobnou bibliografií». Прага 1926).

Може б ще треба було видати окремим випуском і «кашубські» пісні, як окремо ж вийшли серболужицькі. Але Кашубів деякі вчені причисляють до Поляків, хоча їхня мова й досить значно відріжняється од польської; може і Л. Куба держиться такого погляду, а так як він у польському відділі свого збірника головним чином використував О. Кольберга, а у сього останнього кашубські пісні ще не були записані, то через те і в Кубиній збірці їх нема. Кашубська країна — єдина між слов'янськими, у якій Л. Куба особисто не був.

Випуск «Slovanstva» з македонськими піснями містить у собі 31 №№ на 80 сс., записаний майже цілком самим Л. Кубою; тільки 4 №№ записані иншими особами — Мокраньцем, Манойловичем і Джьорджевичем. Тексти пісень

надруковані кирилицею і латиницею і супроважені чеським перекладом Я. Гудця. Текстові записи Куби македонських пісень інтересні і важні між иншим у тому відношенні, що дають язикознавцю і діялектологу деяку можливість вияснити, так би сказати, фізіономію наріччя македонських Слов'ян, як відомо, дуже мішаного, що до сього часу викликає ріжні більш менш суперечні погляди з боку вчених слов'янознавців.

Серби і Болгари особливо сперечаються між собою за те, до кого з них належить слов'янське населення Македонії щодо мови. Записи пісенних текстів Куби, на мій погляд, дуже нахиляють шальку терезів на користь болгаризму македонських Слов'ян, через те що рис болгарської мови в них значно більше ніж сербських. Інтересно що сей болгаризм підтримується не тільки словами текстів, але і самим характером пісенних мелодій, що більше споріднює їх з болгарськими піснями, ніж з сербськими. Сам Л. Куба так говорить про се в передмові до книги: Při četných rysech a typech, společných i písním ostatního balkánského Slovanstva, vidíme odlišnosti, kterè je přiřazují (приєднують) k písním bulharským. Je to zejména rytmika...; Přibývá také legatových figur a frází, a spolu obohacování takových figur staccatovým živlem, přeryvání slov. a t. d.»

Лексичний склад пісенних текстів теж иноді більше говорить за їхній болгаризм, чим за сербизм. Розуміється се не відноситься до турецьких слів: їх кількість сливе однакова там і там; але напр. грецькі слова частіше зустрічаються в болгарській мові, ніж в сербській, бо Болгари підлягали більш міцному впливу Греків. Яке-небудь «киниса» (од грецького κυνέω; див. № 14 «Ми киниса (вийшла) Кате одъ сараи-отъ) дуже яскраво натякує власне на Болгар, а не на Сербів... Єсть в текстах пісень і слов'янські слова такі, що їх вживають тільки Болгари, а не Серби, напр. «кроткий» (кротко ягне див. № 23)

Чисто народнє походження пісень збірника не викликає ніякого сумніву. От тільки № 27 «Чернѣй горо, чернѣй сестро!», щодо тексту має характер якоїсь літературности, як і № 26, навіть модернізації...

Видана книжка дуже добре, навіть гарно, за щедрою допомогою самого президента республіки Масарика (štědrým přispěním), і взагалі робить на читача добре враження.

Андроник Степович.

Корній Червяк, *Шляхта околишня на Коростенщині.* Видання Коростенського Окр. Музею Краєзнавства. 1928, 20 сс. 1 ілюстрація.

Заходом Коростенського музею Краєзнавства вже три роки ведуться краєзнавчі досліди Коростенщини; як їх наслідок і з'явилась вище згадана розвідка про Волинську шляхту К. Червяка зі вступним словом директора музею Ф. Козубовського.

Етнограф К. Червяк спинився на одному із найбільш характерних шляхетських сел — с. Ходаки: життя мешканців цього села він і подає як зразок переходу од старого до нового побуту.

«Шляхта околишня на Коростенщині» має невеликих 5 розділів: 1) З минулого шляхти, 2) Чумацтво, 3) Хата, 4) Одежа, 5) З духової культури.

В першому розділі автор подає коротеньку історію шляхти на підставі добутих у місцевих шляхтичів документів, які зберігаються у Коростенському музею, і висвітлює їх культурно-економічний стан в минулому і сучасному.

Розділ Чумацтво дає нам картинку несприятливих природніх умов для хліборобства в с. Ходаках, що змушують селян удаватись до ріжних не хліборобських засобів, як гонка дьогтю, який вони колись розвозили в ріжні далекі закутки України. Залізнича конкуренція привела дьогтярське чумацтво до упадку, а його заміняє поволі хмільництво. Жалко, що К. Червяк не оповів про способи пересування чумаків: чи їздили поодинці, чи валками, якими валками, якими возами, волами, чи кіньми? Нічого не говорить автор

і про инші важливі засоби до життя — як сушка грибів і ягід — черниць, що грає велику ролю в економіці тих частей Полісся.

В другім розділі про хату автор, порівнюючи, сказав дуже мало, виключно зайнявся висвітленням типів хат с. Ходаків, яких він нараховує 7. Із них найхарактерніші і разом найдавніші і найрідші по-за Ходаками — це тип одно-і двохкамерний. Інтересний опис хати «з накотом», де стіни - зруб і дах творили одну цілість, без стелі й димаря — т. зв. курні хати, яких автор не зустрічав сам, але із слів оповідача видно, що такі хати були в с. Ходаках літ 100 тому. Для впевнення, що цей тип хати міг існувати в цих місцевостях, автор наводить тимчасову хату в полі — курінь — подібної конструкції, де господарі живуть підчас праці в полі цілими місяцями. Принагідно зауважу, що в описі куреня зазначено «лавки для спання» навкруги стін. В дійсності це не є лавки з дощок в справжньому розумінню цього слова, а так би мовити логовище у формі ясел, з дощок, або з плетіня, куди намощено сіна, або сухого листя. «В таких куренях, каже Червяк, є багато комах (насекомых)» — вираз не зручний, правдоподібно мав він на увазі паразитів, чим багаті взагалі будівлі лісистої смуги. Також не вдало подає автор назву ватри «очаг» замість літературно українського «вогнища», або місцевого „багаття". Із ріжних типів хат с. Ходаків є найбільш архаїчні двохкамерні без сіней, але їх нараховано тільки дві хати і т. Червяк каже, що це явище випадкове і немає аналогії в сусідніх селах. Треба відмітити, що в північній Волині хати однокамерні без сіней і без вивода трапляються дуже часто і це явище по моєму не випадкове — це і є тип найбільш зближений до первісного житла Поліщука.

Хоч К. Червяк перед обговоренням «хати» і зауважує, що буде мова про матеріяльну культуру Ходаківців, але з опису хати ми мало про неї довідуємось. Автор не згадує ані про будівельний матеріял, ані про назви осібних частин хати, які напевно мають своє історичне і наукове значіння. Важливо було б подати процес будування не лише хати, а й инших холодних будівель, про яких немає згадки у розвідці. Також, крім одної згадки про килимарство, нічого не сказано про оздоби хатніх частин: сволока, дверей, одвірків, віконниць і про форми їх. Не сказано нічого і про прикраси хат: рушники, вибійки, перетички на іконах і столах, якими гонориться поліська шляхта — а фіранки і квітки, на які налягає автор, на мою думку заслугують менш уваги. Це явище новіше і не характерне для даної місцевости.

На с. 20 є згадка про вплив нових течій на ходаківський побут. Він виявляється в тім, що на килимку, вимальованому на стіні, уже введено радянські зірки — виходить, що ходаківські шляхтянки, крім ткацьких роблять ще инші мальовані оздоби в своїх хатах, про які автор не згадує,

Гарно і докладно описана жіноча одежа; шкода, що не має згадки про чоловічу (крім шапки пояса і чобіт).

З обсягу духової культури автор подав дуже інтересний опис похорону з верхівцями, які відкривають похоронний похід з небіжчиком на санях навіть літом.

Підсумовуючи все вище сказане, доводиться висловити жаль, що розвідка, не вважаючи на багатство цікавого змісту, має характер уривковий і не дає нічого цільного, викінченого. Хоч це тільки популярна інформативна праця, але все ж в ній зачепив автор економічні і соціяльні питання, що вимагають відповідного наукового висвітлення.

Читач бажав би більшої вичерпанности в дослідженню і заокруглення в описі того куточка пережитків української старовини, що досліджує К. Червяк у поліській шляхті.

Л. Шевченко.

Бюлетень Етнографічного Товариства. Рік 1, ч. 1. Серпень 1927. Київ, сс. 14+2. Рік 2, ч. 1. Березень 1928 року, сс. 16.

Побут. Періодичний орган Всеукраїнського Етнографічного Товариства. Рік 1, ч. 1. Київ, Липень 1928 р., сс. 16. Рік 1, ч. 2—3. Київ, 1928 р. сс. 24.

З 13/I 1925 р. існує у Київі Етнографічне Товариство, що поклало собі за мету «сприяти розвиткові етнографії як науки, досліджувати побут усіх народів, що залюднюють УСРР та сприяти створенню Центрального Етнографічного Музею» (Бюлетень ч. 1. 1927 р., с. 4).

Розпочавши свою діяльність року 1925, перейшовши певні етапи організаційного розвитку, поширюючи та поглиблюючи свою працю, це Т-во за новим статутом з 19/IX — 27 р. прибирає назву Всеукраїнського Етнографічного Т-ва.

На початок 1928 р. Т-во нараховувало в своєму складі 320 чл., налагодило постійні звязки щодо збирання матеріялів з 13 округами України, налагодило й підтримує звязки з десятьма музеями на Україні, підтримує зносини та обмін матеріялами та виданнями з науковими установами України, РСФРР, Галичини, Австрії, Швайцарії. Практично тут пророблено таку роботу: зачитано доповідів-рецензій більше 80-ти, засновано курси для підготовання дослідників народнього побуту та переведено через них 26 осіб, організовано окремі етнографічні гуртки в ріжних місцевостях України.

Зазначені вище праці та ще декілька програм до збирання етнографічного матеріялу, а також «Записки Етнографічного Т-ва» кн. 1. Київ 1925 р.[1]) це літературний доробок в наслідок діяльности Т-ва за період його існування з року 1925 і по цей день.

«Бюлетень», а потім «Побут» є керівничим органом Т-ва, а тому його редакція вважає, що як керівничий орган це видання має допомагати в організаційній і науково-дослідчій праці на місцях, знайомити з завданнями й потребами науки етнографії, керувати науково-дослідчою працею, вносити уміння відповідно спостерігати й збирати з'явища народнього життя, вносити корективи в дослідчу працю, освітлювати цікавіші факти, знайомити з досягненнями нашої науки, окремих дослідників, інституцій, етнографічних гуртків, тощо (Побут, ч. 1. 1927, с. 1).

Виходячи з таких завдань і побудовано «Бюлетень», а за ним і «Побут» з 4 відділами: I. Статті інструктивно-керівничого та методичного характеру з приділенням певної уваги попереднім досягненням з поля етнографії та її окремим діячам. II. Матеріяли й розвідки. III. З життя самого Етнографічного Т-ва. IV. Хроніка.

Відділ перший є найпоширеніший, а разом з тим і найцінніший. Його складають, беручи разом всі 4 вищезазначені випуски, 10 статтів ріжного значіння та ріжного розміру. Нариси Тарасенка М., Дзбановського Є. та Малинки О. змальовують окремі моменти з історії української етнографії аж до нашого часу, дня смерти М. М. Грінченкової.

Тарасенко в нарисі «В 150 роковини української етнографії» вказує на ті причини, що привели до зацікавлення старовиною, а саме: а) місцевий патріотизм, б) насущні потреби нової дворянської верстви, яка в архівних документах шукала обґрунтування своїх прав на дворянські привілеї, в) загальний інтерес до народности, що несміло позначався в тогочасній російській історіографії та літературі — це і привело до появи р. 1777 у Петербурзі «Описанія свадебныхъ украинскихъ простонародныхъ обрядовъ». На думку автора «Описаніе» було виявом того внутрішнього процесу, що йшов серед тодішнього громадянства, що дав нам опісля праці Цертелева, Максимовича та цілий гурт збирачів та дослідників народнього побуту.

З нагоди 10 р. з дня смерти Хв. К. Вовка подає Є. Дзбановський його коротенький життєпис. Не входячи в глибшу оцінку праці М. М. Грінчен-

---

[1]) Дивись „Первісне Громадянство" 1926 р. вип. 1 і 2, сс. 143—144.

кової, що померла 15/VII—28 р., О. Малинка в нарисі, що присвячує їй, особливо підкреслює основну рису небіжчиці — її відданість громадській роботі, що завжди керувалася принципом: «коли цього хоче громада, хай буде так».

В. Заглада кажучи про «Систематичні досліди над процесом змін в народньому побуті» (Побут, Рік 1, ч. 1. 1928, с. 6) подає ті напрямки, за якими переводити слід роботу. Ця стаття разом з видрукованою в Етнографічному Збірнику за 1925 р. кн. 1 «В справі дослідження міської людности» є цікава спроба подати програму для дослідів, що мають охопити населення міста та села.

У коротенькій замітці «В справі дослідження національних меншостей» Л. Шульгина підносить питання про те, що на часі є справа дослідження побуту инших народностей, що живуть на Україні. В. Камінський, розглядаючи «Звичаєве право України та справу його дослідження», звертає увагу на потребу дослідження останнього особливо тепер, коли будується нове українське законодавство, що повинно щільно підійти до народніх мас (Побут, 2—3, сс, 11—13). В. Троцина в розвідці «Два списки закопаних скарбів» (Побут, 2—3, сс. 13—16), подавши коротенькі відомості, чому поширена серед українського народу віра в закопані скарби, та розглянувши рукописи чч. 305 та 306 Всеукр. Істор. Музею ім. Шевченка у Київі, схарактеризувавши їх з боку стилю й мови та порівнявши перший з списком проф. О. Ів. Ставровського, що його надруковано в Київ. Ст. за 1883 р. кн. VI—VIII, приходить до висновку, що проф. Ставровський користався зі збірника ч. 305 і тільки виправив у ньому мову. Рукопис ч. 306, що має назву «Опись кладамъ», на думку автора є запис народніх оповідань, переказів про клади, як вони зберіглися в пам'яті народу. Звертає автор увагу на той багатющий фолькльорний матеріял, що є в рукописах та його незначну дослідженість.

А. Онищук вмістив три статті. Перша з них «Досягнення в царині етнографії після Жовтневої революції» (Бюлетень, Рік 2, ч. 1) підводить підсумки того що зроблено на X річницю Жовтня, зазначає ті несприятливі умови, в яких доводилося переводити працю, хиби методичного характеру.

Стаття «Уваги в справі систематичних дослідів над матеріяльною культурою нашого села» є поширення одної з попередніх тез автора щодо хиб в попередній етнографічній роботі.

Остання стаття А. Онищука (на жаль не закінчена, а тому і трудно говорити про неї цілком) «Розвідки над народнім побутом» (Побут, ч. 2—3, сс. 3—10) має характер практично-методичних зауважень до збирацько-дослідчої роботи над народнім побутом.

Другу частину «Бюлетеня» та «Побуту» складають «Матеріяли та розвідки». В Бюлетені ч. 1 1927 р. та ч. 1 1928 р. подані ті завдання, що над ними нині працює Т-во й збирає матеріяли: а) про гуртову працю, б) дитячий переляк, в) комашку «сонячко», г) бишиху, д) знаряддя хліборобське за 80 років до нашого часу (Бюлетень ч. 1. 1923). Бюлетень за рік 1928, нагадуючи про попередні запитання додає до них ще і такі теми для дослідів: а) курінь, б) дерев'яний довбаний посуд, в) коромисло, г) ярмо, д) воскобойня, е) голка, ж) народні музичні інструменти, з) як здоровкаються ягоди, і) як карали колись і тепер, и) віспа. (Бюлетень ч. 1, 1928, сс. 14—16). Побут ч. I вже подає ті матеріяли, що надійшли з ріжних місцевостей України. Методичний момент і тут переважає; подано запис М. М. Грінченкової, «Гадюка, як укусить» (с. 12). Побут ч. 2—3 подає вже більш складний матеріял: Іванова О. В., «Замовлення від пристріту (вроки) й переляку» та невеличкий етнографічний нарис Колесника О. М., «У знахарки».

Розділ III—У ВУЕТ—подає відомості, що про них ми вже говорили, кажучи про роботу Т-ва. Тут лише потрібно хіба сказати, що розділ цей повільно

зменшується в міру того, як організіційні питання в Т-ві уступають місце питанням методологічним та науковим.

Розділ IV — Хроніка торкається життя окремих етнографічних наукових установ України і Галичини, подає коротенькі некрологи П. Д. Демуцького, Д. М. Щербаківського. В останньому ч. Побуту приділено місце й рецензіям на етнографічні видання — О. Малинки на «Українські народні думи т. 1 зі вступом К. Грушевскої». В. Камінського «Jan Bystroń, Kilkanascie przyslów». Lud. Seria II, т. IV.

Переглянувши таким чином уважно зазначені вище видання Всеукр. Етнограф. Т-ва, доводиться констатувати, що вони мають на оці не стільки наукове розроблення питань з поля етнографії, скільки підготовити ґрунт для такої роботи. Впадає в око та дбайливість, з якою Т-во підходить до підготування нових кадрів дослідників-збирачів, подаючи практичні поради, стараючись виправляти і хиби, притягати до праці нові сили, нагадуючи майже в кожному числі свого видання про потребу збирати — досліджувати матеріяли.

Іван Сікало.

Karpathenland. Vierteljahrschrift für Geschichte, Volkskunde und Kultur dnr Deutschen in den nördlichen Karpathenländern. Herausgegeben von E. Gierach. Накладом Anstalt für Sudetendeutsche Heimatsforschung. Reichenberg, 1928. 1 Jahrgang. Випуски 1, 2, 3, 4, сс. 192.

Сей новий часопис, що закінчив перший рік свого існування, належить до тої хвилі краєзнавчої преси, що розлилася досить рясно по краях колишньої Австрійської монархії. Розбита Австрія виявилася дуже корисним ґрунтом для краєзнавства: втративши свою владущу позицію в сій частині Европи, німецький елемент відчув стремління до концентрації свого національного життя і до закріплення своїх здобутків. В сих же настроях вивчення своєї народньої культури, разом з стремлінням її затримати як запоруку німецької національної єдности, являється природнім і безпосереднім висновком з сих настроїв і ми бачимо як се й здійснюється заснованням товариств і часописів для дослідження народньої культури окремих країв теперішньої республіки (як тирольські «Tiroler Heimatsblätter» і и.), а головно німецьких колоній на чужонародніх територіях колишньої монархії.

Такий часопис товариства німецьких колоністів в Банаті (в Югославії) «Unsere Heimat». Organ für Volkskunde, Ländliche Wohlpflege nnd Heimatschutz. Zur Pflege und Förderung völkischer Interessen; zur Erhaltung und Hebung des Deutschtums in Rumänien, Jugoslawien, Ungarn, Bessarabien, Tchechoslowakei, Bukovina, Küstenland und in Amerika (часопис народознавства, сільського добробуту і охорони батьківщини, для охорони національних інтересів, піднесення німецького елементу в Румунії і т. и.). Се націоналістично клерикальний листок «семейного» типу чомусь названий краєзнавчим (заснований 1925 р.). Поважніший етнографічний часопис для німецького народознавства в Чехії «Sudetendeutche Zeitschrift für Volkskunde» заснований в 1928 р. орган тов-а Anstalt für Sudetend. Heimatsforschung і його сучасник, видання тої ж організації, названий вище «Karpathenland».

З усіх подібних часописів вищеназваний має для нас найбільше інтересу, бо займається між иншим і колоніями положеними на Українській землі — в Галичині і на Закарпаттю. Маючи на увазі занотовувати вплив колоністів на їх оточення, він принципово включає в свою програму деякі моменти й українського краєзнавства.

Перше число часопису розпочинається історією німецьких осель в Словаччині — Dr. K. Eckert, Die deutschen Siedlungen in der Slovakei, де автор висловлює свої здогади про останки колишнього поширення німецького розселення на схід і відріжняє їх від осель заснованих німецькими виселенцями на слов'янській території (сс. 5—15). Питанням історії віддано в часописі

взагалі чимало місця як E. Gierach, König Wannius (сс. 16—19), E. Schwartz, Die Namen Presburgs, що розбирає питання про заснування Пресбурґу-Братислави і схиляється до думки, що з самого початку се була німецька оселя (сс. 19—25, і вип. II, с. 80). На карб народознавства в сім першім випуску можна покласти не багато. Корисна статейка — заклик до збирання загадок J. Hanika, Volksrätsel (сс. 33—40), що вірно підкреслює сліди прелогічного, зокрема асоціятивного думання в загадках. Того ж автора замітка про урочище Pulensberg коло Drechslerhäu, замітка про восьмикутні стодоли W. Kuhn'a та замітка H. Klein'a про святочне «обношення плуга» (Pflugaufhängen), обношення по селі дерев'яної фігури орача з плугом на Зелені Святки в Oberufer коло Пресбурґу.

В дальших випусках часопису помічаємо ту ж перевагу історичного матеріялу, почасти історично-язикового над народознавчим що й в першім.

В вип. II для нас цікаві дві статті про Німців в Галичині: W. Kuhn, Das Deutschtum in der Bielitzer Sprachinselgruppe und in Galizien (сс. 49—55) робить перегляд східньо-галицької колонізації. З усіх австро-німецьких колоній, се найновіші, бо осіли тут по декрету цісаря Йосифа II доперва в 1780 рр. Автор відзначає оселі коло Перемишля, с. Бандрів, групу сіл коло Львова і північно галицьку оселю Юзефів. Далі стрийська група, Коломийська колонія (в самім місті і докола міста) та окремі села в гірських долинах. Сі села відріжняються окремою геометрично-правильною будовою так званих «нових колоніяльних сіл». Населення тримається окремо, має господарчий вплив на українське оточення, але від нього не взяло майже нічого, хиба що в галузі музики і пісні. Автор підкреслює відрубність і німецького казково-оповідального скарбу (як побачимо далі помилково). Се число часопису має девізом слова В. фон Шольца — «...не вороже проти чужих та в тісному звязку з своїм рідним плем'ям»; та не вважаючи на сю «неворожість» автор спокійнісенько відзначає, що супроти «Русинів Німець почуває себе паном і людиною вищої породи, тому майже не трапляється мішаних подруж, хиба шо з Поляками...» Шкода що автор не відзначив і місцевого «руснацького», відношення до «Швабів», особливо «Лютрів» — що, мабуть, теж причинилося не мало до чистоти сеї «вищої раси» в наших колоніях.

Не менш характерна для колонізаційного такту «карпатських» Німців і друга стаття — Keindl'a, Die deutsche Kulturarbeit in Galizien, ein Spiegel der geschichtlichen Zeugnisse und der polnischen Sprache (сс. 55—65). Автор ілюструє тут німецьке культуртреґерство на сході не впливом на автохтонне населення, а на инший напливовий елемент — Поляків.

Історії німецьких дослідів над Галичиною присвячена стаття W. Kuhn'a, Die Erforschung der jungen deutschen Sprachinsel Galizien (вип. III, сс. 100—110) Галицько-німецькими казками займається A. Karasek, Das Sagengut der deutsch-böhmischen Siedlungen in Galizien (в III, сс. 126—136) і матеріяли — Deutsch-böhmische Sagen in Galizien (в. IV, сс. 185—189). Автор підкреслює добру консервацію німецьких казкових мотивів серед колоністів (часом і по втраті німецької мови) і порівнюючи рідкі спільні мотиви з українськими казками. Одначе в тих прикладах, що він приводить окрім руснацької», як він каже, казки маємо дуже багато мотивів, що хоч і не завжди запозичені, від українського населення все ж являються спільні з ним.

З инших, не звязаних з українознавством статей сього загалом цікавого, хоч і не вільного від старого державницького австріяцького духу часопису відзначимо Stephan M. Richter, Das Zunftleben in Deutsch-Proben (в. IV. сс. 156—165).

Катерина Грушевська.

ПРОТОКОЛИ ЗАСІДАНЬ

КАБІНЕТУ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ ПРИ ВІДДІЛІ ПРИМІТИВНОЇ КУЛЬТУРИ І НАРОДНЬОЇ ТВОРЧОСТИ НАУКОВО-ДОСЛІДЧОЇ КАТЕДРИ ІСТОРІЇ УКРАЇНИ СПІЛЬНО З КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНОЮ КОМІСІЄЮ ТА КОМІСІЄЮ ІСТОРИЧНОЇ ПІСЕННОСТИ ВСЕУКРАЇНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ НАУК В Р. 1928, ТРАВЕНЬ—ГРУДЕНЬ.

37-е засідання 17 травня 1928 р.

Головує акад М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьєва, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська і Л. П. Шевченко.

К. О. Копержинський зачитує декілька розділів своєї праці: „Господарчі сезони на Україні". З огляду на спізнення дискусія відкладається на другий день.

38-е засідання 18 травня.

Обговорення праці К. О. Копержинського, його загального плану і зачитаних розділів. В дискусії беруть участь: ак. М. Грушевський, Є. Смолинська, Л. Шевченко, В. Денисенко, Ф. Савченко, Т. Гавриленко.

39-е засідання 7 червня.

Головує акад. М. С. Грушевський, за секретаря П. С. Глядківський. Присутні: В. С. Денисенко, Б. Л. Луговський, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко. К. Т. Штепа.

В. М. Сильченко зачитує свою роботу на тему: „Спроба визначити основні методичні способи О. Потебні в дослідженні української народньої поезії".

Ак. М. С. Грушевський з признанням підносить дане автором пояснення залежности Потебні від Костомарова в перших стадіях його досліду на підставі свідчень самого Потебні. Але так само потрібно вияснити дальші етапи в розвою дослідчих методів. Перед усім треба вияснити як вплинула на Потебню його наукова подорож за кордон, але при тім пам'ятати, що і після цього його методи дізнали великих змін. Критика мітологічної теорії, на якій він базувався, значно вплинула на зміну методів; мабуть тільки в роботах 1880-х рр. його метода досліду народньої поезії стабілізується.

Б. Л. Луговський подає звіт про екскурсію, що її він проробив у другій половині травня місяця на Чернигівщині. Завдання екскурсії було відшукати бандуриста Марка Ярему. Під час екскурсії доповідач був в с. Козел, де досліджував лірника Петра Кишку, там же досліджував старців Болсуна і Болсуниху. В с. Андрієвці досліджував бандуриста Марка. 16/V був у Кархівці, де жив лірник Авксентій Шолох, що тепер помер.

К. Т. Штепа читає рецензію на книгу проф. Іванова: „Богомилски книги и легенди".

В дискусії беруть участь акад. М. Грушевський, Є. Смолинська, П. Глядківський, В. Денисенко, В. Сильченко.

40-е засідання 25 червня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М Грушевська, В. С. Денисенко, Н. С. Дмитрук, М. Б. Коросташ, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, В. К. Стеценко.

К. М. Грушевська зачитує доповідь: „До матеріялів про первісний монотеїзм", з приводу праці П. Шебести.

П. С. Глядківський зачитує доповідь К. Штепи на книжку Богораза-Тана: „Христианство в свете этнографии".

Т. М. Гавриленко докладає про діяльність Етнографічної Секції Краєзнавчого гуртка при ІНО.

М. Б. Коросташ знайомить збори з організацією етнографічного хору. Ідея організації — демонстрація народньої, непрепарованої пісні.

В дискусії беруть участь: К. Грушевська, П. Глядківський, Т. Гавриленко, М. Коросташ, В. Сильченко.

41-е засідання 29 червня.

Головує акад М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, М. Б. Коросташ, К. О. Копержинський, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко,

К. М. Грушевська робить доповідь про своє відрядження за кордон до Відня, Берліну і Парижу. В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Копержинський, Т. Гавриленко, Є. Смолинська, П. Глядківський; на бажання присутніх доповідниця дає додаткові інформації про організацію соціологічної й етнологічної праці за кордоном. Коротке резюме надруковане в „Україні“ 1928, кн. 5, инший матеріял частинно ввійшов до статті: „Два етнологічні центри“, що друкується в „Перв. Гром.“ за р. 1928, кн. 2—3.

42-е засідання 8 серпня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: С. В. Глушко, К. М. Грушевська, К. В. Квітка, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, С. В. Шамрай, Л. П. Шевченко.

К. В. Квітка зачитує статтю про Максимовича і Аляб'єва в історії збирання укр. народніх мелодій.

Ф. Я. Савченко зачитує доповідь: Кумовання на Україні та відбиття його в піснях про Саву Чалого.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, К. Квітка, К. Копержинський, Ф. Савченко.

43-е засідання 6 вересня.

Головує К. М. Грушевська, за секретаря В. М. Сильченко. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. О. Копержинський, Ф. Я. Савченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

П. С. Глядківський зачитує працю проф. Кагарова: „Форми та елементи народньої обрядовости“.

К. М. Грушевська зачитує працю Поля Ріве: „Антропологія“.

В дискусії беруть участь: П. Глядківський, Є. Смолинська, К. Грушевська, К. Копержинський, Т. Гавриленко, В. Сильченко.

44-е засідання 12 вересня.

Головує К. О. Копержинський, за секретаря Є. С. Смолинська. Присутні: ак. М. С. Грушевський (в середині засідання), Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, С. В. Глушко, К. М. Грушевська, М. Ф. Карачківський, Ф. Я. Савченко, С. В. Шамрай, Л. П. Шевченко.

Т. М. Гавриленко зачитує доповідь проф. Кагарова про новий переклад книги Фрезера: „Золотая ветвь“ вип. 1.

П. С. Глядківський читає свою рецензію на кн. Maurice Delafosse: „Les Negres“.

К. М. Грушевська читає свої замітки з приводу брошюри M. Mauss: Parentés à plaisanteries.

В дискусії беруть участь: М. Грушевський, К. Грушевська, П. Глядківський, Т. Гавриленко.

45-е засідання 19 вересня.

Головує Ф. Я. Савченко, за секретаря П. С. Глядківський. Присутні: Т. М. Гавриленко, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, М. В. Коросташ, К. О. Копержинський, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Засідання починається продовженням дискусії про статтю Ріве: „Антропологія“.

К. О. Копержинський подає свої уваги з приводу № 3 і 4 Етнографічного Вісника ВУАН.

К. М. Грушевська знайомить присутніх з збіркою матеріялів Ржегожа, надісланною Богатирьовим. Вона ж зачитує доповідь з приводу нового видання Crawley: The mystic rose.

Т. М. Гавриленко зачитує рецензію К. Штепи на книгу Яворського: Ветхозавѣтныя библейскія сказанія в карпато-русской церковно-учительной обработкѣ конца XVII в.

В дискусії беруть участь Ф. Савченко, П. Глядківський, В. Денисенко, Є. Смолинська, К. Грушевська, М. Коросташ, К. Копержинський.

46-е засідання 10 жовтня.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьева, К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Ф. Я. Савченко, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Ак. М. С. Грушевський пропонує членам Кабінету поділитися своїми досягненнями підчас вакацій.

В. С. Денисенко докладає зборам про екскурсію зроблену до с. Жукина і с. Шепеличі і про переведену там організаційну роботу та зібрані етнографічні матеріяли.

В. М. Сильченко докладає про звязки з збирачами на Київщині, Чернигівщині та Волині.

Т. М. Гавриленко доповідає про роботу Етногр. Секції Краєзнавчого Гуртка при ІНО.

М. С. Грушевський виходячи з того, що в плані робіт Кабінету є лабораторний курс методології збирацтва, радить приступити негайно до організації семінара комплексного обслідування України і пропонує приступити в сім семінарі вже в сім триместрі до значення основних ліній програми комплексного обслідування, та вирішити питання, чи давати директиви дослідникам на окремі місцевості, чи висилати інструкторів для вироблення конкретної програми обслідування в порозумінню з місцевими гуртками.

В дискусії беруть участь також К. Грушевська, К. Копержинський, П. Глядківський, В. Денисенко, Є. Смолинська, М. Коросташ.

47-е засідання 18 жовтня.

Головує акад. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьева К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Ф. Я. Савченко, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

Ф. Я. Савченко зачитує знайдену ним ненадруковану розвідку Ол. Котляревського про відьмарські процеси і свою рецензію на статтю: Vallon, La mentalité primitive et celle de l'enfant.

К. Т. Штепа зачитує свою працю: Переслідування відьом в старій Україні.

В дискусії беруть участь: Ф. Савченко, П. Глядківський, К. Копержинський, В. Денисенко, К. Грушевська.

48-е засідання 13 листопада.

Головує К. О. Копержинський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, М. Б. Коросташ, К. Б. Кондратьева, К. В. Квітка, А. І. Степович, Ф. Я. Савченко, Ю. Т. Сербул, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, О. О. Тулуб, Л. П. Шевченко, К. Т. Штепа.

О. Тулуб зачитує план збірника, який він складає на тему „Київ та його давнина в творах народніх" і просить збори зробити свої зауваження щодо наміченого матеріялу.

В дискусії беруть участь: Т. Гавриленко, А. Степович, Є. Смолинська, К. Квітка, К. Грушевська, Ф. Савченко, К. Копержинський, І. Сікало, М. Жуківська, К. Штепа.

К. Т. Штепа зачитує свої уваги на статтю: Ernst Arbman в Monde Oriental 1926—1927: Zur primitiven Seelenvorstellung і рецензію на Halliday: The pagan background of early Christianity.

49-е засідання 26 листопаду.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. Б. Кондратьева, К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Ф. Я. Савченко, З. Н. Сергійчук, Ю. Т. Сербул, І. Д. Сікало, В. М. Сильченко, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко, А. Шлюбський.

На прохання ак. М. С. Грушевського Керівник Етнографічної Комісії Інст. Білоруської Культури А. Шлюбський, що прибув до Києва для зав'язання звязків, інформує збори про організацію Інститута і зокрема про Катедру Етнографії та її діяльність. В дискусії беруть участь: ак. М. С. Грушевський, К. Квітка, В. Денисенко, П. Глядківський, Т. Гавриленко, Ф. Савченко.

50-е засідання 28 листопаду.

Головує ак. М. С. Грушевський, секретарює М. А. Жуківська. Присутні; Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, К. М. Грушевська, В. С. Денисенко, К. Б. Кондратьева, К. О. Копержинський, З. Н. Сергійчук, І. Д. Сікало, Є. С. Смолинська, Л. П. Шевченко.

К. М. Грушевська зачитує свою працю про два етнологічні центри в Західній Европі: німецьку школу Шмідта і французьку Дюркгема та їх взаємовідносини.

Вона ж подає свої уваги з приводу статті Ґерамба в Zeitschrift des Vereins für Volkskunde: Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der deutschen Volkskunde.

К. О. Копержинський подає завваження на Бистроня: Wstęp do ludoznawstwa polskiego. В дискусії беруть участь: ак. М. Грушевський, К. Грушевська, Є. Смолинська, Т. Гавриленко, К. Копержинський, П. Глядківський. Ухвалено об'єднати сі завваження.

51-е засідання 5 грудня.

Головує К. М. Грушевська, секретарює М. А. Жуківська. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, К. В. Квітка, К. О. Копержинський, М. Б. Коросташ, Є. С. Смолинська, В. М Сильченко, Л. П. Шевченко, В. Й. Харків.

К. В. Квітка подає результати своїх дослідів волинських лірників, зроблених за його програмою про українських професійних співців і музикантів. Він ставить також на обговорення деякі питання звязані з технікою та занотованням відповідей інформаторів.

Т. М. Гавриленко зачитує досліди В. Пруса над лірником К. Костюком в с. Красносілці на Волині.

В дискусії беруть участь: Т. Гавриленко, П. Глядківський, К. Грушевська, К. Квітка, К. Копержинський, Є. Смолинська, В. Сильченко, Л. Шевченко.

52-е засідання 18 грудня.

Головує К. О. Копержинський, за секретаря Л. П. Шевченко. Присутні: Т. М. Гавриленко, П. С. Глядківський, В. С. Денисенко, Г. Д. Завадович, М. Б. Коросташ, К. О. Копержинський, І. Д. Сікало, Є. С. Смолинська, З. Н. Сергійчук, Л. П. Шевченко, К Т. Штепа.

К. Т. Штепа подає уваги з приводу нового видання книги K. Beth'a, Religion u. Magie. Т. М. Гавриленко зачитує надіслану В. Чернишовим замітку про „Оголення при чаккуванні", ухвалено її надрукувати в додатку до протоколу.

В дискусії беруть участь: В. Денисенко, К. Штепа, П. Глядківський, Є. Смолинська, К. Копержинський, Т. Гавриленко.

ОГОЛЕННЯ ПРИ ЧАКЛУВАННІ.

1-й розділ цікавої щодо зібрання фактів і їх пояснень статті К. М. Грушевської — «З примітивного господарства» [1]) присвячено питанню про оголення при чаклуванні. Дозволю собі зробити до цього розділу кілька доповнень і зауважень на підставі даних російських.

Мушу наперед застерегти, що не вивчав даного питання у всій повноті і буду спиратись, головним чином, тільки на факти одного російського обряду, а саме «оборювання», що я ним деякий час цікавився.

Зазначу перш за все матеріял, що дає одна казка з Пермської губ., кол. Єкатеринбургського повіту, яку записав проф. Зеленин. Коли жінку героя цієї казки, Васеньки Варегина, отруїла куховарка, і він покликав «знаючу бабу», щоб допомогти своєму горю, баба роздягла померлу догола, поклала на неї три чарівні квітки, і через деякий час молода жінка ожила [2]). Так саме відживляють і самого розстріляного Варегина: роздягають догола і кладуть на нього ті самі чарівні квітки [3]).

Цікаве повідомлення Архіва Державного Географічного Т-ва, що в Арзамаському повіті, Нижегород. г. «хворі (щоб вилікуватись) ходять на дорогу на перехрестя, де знімають з себе всю одежу й хрест, лишають скинуте на перехресті і йдуть додому голі». (Рукопис 1850 р., № 88).

Особливо цінні паралелі до українських народніх вірувань дають описи російського обряду «оборювання». Цей обряд, розповсюджений переважно в краю південно-російських говірок, що вимовляють *о*, як *а*, можна звести до двох головних одмін: 1) тип християнізований, ушляхетнений, 2) тип більш-менш поганський. Ось як описав обряд першого типу один із наших письменників, що змальовує взагалі народній побут дуже точно. Оповідання ведеться від імени спостерегача, що прожив дитячі роки в селі, і йому пригадується: «Одна темна літня ніч: ні єдиного вогника не було в селі, а мимо їх оселі ішли, біліючи в темряві сорочками, «дев'ять дівок, дев'ять баб, десятая удова», всі босі, простоволосі, з мітлами, дубинами, вилами; оглушливий дзвін і стук заслонки в сковороди, покривався дикою хоровою піснею; вдова тягла соху, поруч із нею ішла дівка з великим образом, а инші дзвонили, стукали, і коли вдова низьким голосом виводила:

Ты, коровья смерть,
Не ходи в наше село.

хор на похоронний лад, з протягом вторував:

Мы опахиваем —

і, сумуючи, різкими горловими голосами підхоплював:

Со ладоном, со крестом... [4]).

Таких описів, де «оборювання» роблять напівроздягнені жінки або дівки (в самих сорочках, з розпущеним волоссям і босі) иноді з образом, иноді також з молитвою, иноді без того й другого, можна вказати чимало в нашій етнографічній літературі, але ми на них не будемо зупинятись [5]).

---

[1]) „Первісне Громадянство", 1927, сс. 9—20. [2]) Д. К. Зеленин, — „Великор. сказки Пермской губ." Петр. 1914 г., с. 138. [3]) Там же, с. 147.

[4]) Бунин, Деревня, гл. III, сс. 95—96. Изд. Маркса.

[5]) Див. напр., Терещенко, Быт русского народа, СПБ. 1848, ч. VI, сс. 40—41; „Этнографический Сборник", в. I, с. 217; особливо Д. К. Зеленина, Описание рукописей Ученого Архива Русского Географического Общества. „Оборювання" з образом указано тут, напр., на с. 785 (Нижегор. г.), с. 960 (Малоархангельський п., Орлов. г.), сс. 975 і 987 (Керенський п., Пензен. губ.), с. 984 (Нижне-Ломовський п. тої ж г.), с. 1243 (Сарат. п. свідчення А. А. Шахматова, що належить до часу холери 1892 р.).

Далеко цікавіший для нас другий тип цього обряду, де образ і молитва відсутні, а учасниці «оборювання» являються оголеними. Відомості про таку форму даного обряду ми маємо і в друку, і в рукописах «Архіва Дер. Геогр. Т-ва».

Із друкованих відомостей про «оборювання» особливо цікава та, що її наведено у статті К. М. Грушевської (с. 18).

1) Вона старіша за всі відомі нам. 2) Обряд «оборювання» вказано на Україні, де його, за звичайним уявленням, не буває. 3) «Оборювання» роблять голі жінки. 4) В обряді, у ролі керівника, бере участь чоловік.

Найстаріший спостерегач російського краю оповідає, що в обряді «оборювання» натовп жінок із запаленою скалкою, або скрутнями соломи, оточують голу стару жінку, звичайно, вдову, у хомуті і запряжену в соху, якою тричі оборюють село[1]).

«Тульський старожил», що цю замітку «дещо доповнив», вказує на загальне оголення учасниць «оборювання», Він каже: «Несамовитість і шаленість всіх присутніх при оборюванні голих з розтріпаним волоссям баб та дівок така, що мій знайомий, один тульський поміщик, носподівано наїхавши на таку вакханалію, насилу міг вирватись од лютости сих жінок»[2]).

Наші перші етнографи, Снегирьов і Сахаров теж указують на оголення керівниць цього обряду[3]). Коротка замітка цього роду є в словарі Даля під словом «опахивать». За вказівкою Даля, у цьому обряді «опівночі голі баби волочуть соху кругом села». За матеріялами етнографічного бюра князя Тенишева, «при оборюванні учасниці церемоніялу мають бути в білих сорочках, з розпущеним волоссям, без хусток і поясів, а инколи вони роздягаються і догола» (Орловський п., Вятської губ.)[4]).

За даними Архіва Держ. Геогр. Т-ва тип «оборювання» з голими учасницями цього обряду особливо добре зберігся в межах Калузької губ. Рукопис 50-х років, № 20, так описує цей обряд у Мосальському повіті, у групи населення, яку називають «Полянами»: «Якщо в селі мор на худобу, у такім випадку баби смерком збираються з двору по одній, голі, з розпущеним волоссям, між ними вдова йде спереду, верхи на помелі; за нею вагітна жінка править сохою, яку тягнуть теж жінки чи дівки, оборюючи кругом село» і т. д. У селі Посконі того ж повіту, за рукописом № 31, 1850 р., дається такий опис звичаю, що був за старих часів, при оборюванні села підчас мору на худобу: «Гола вагітна жінка, в супроводі инших голих жінок; тягне за собою соху круг села, де є мор на худобу, наповнюючи повітря лайливими словами, дзвоном у сковороди, коси і в що хто вміє» і т. д. У Мосальському ж повіті, у групі сел, що називаються «Спас-Деминщина», оборювання робили «оголені жінки» (рукопис № 60). Те ж саме було колись і в Дороховській волості Мединського повіту, де підчас мору на худобу «голі, простоволосі баби з шумом і криком» провозили коло села соху (рукопис 1856 р., № 21).

Для нашого пояснення цього обряду вважаєм за дуже важливу його прекмету — усунення вузлів. Коли оборювання роблять у сорочках, то звичай не дозволяє їх підперезувати. З повідомлення з Корсунського повіту Симбірської губ. видно, що коли після оборювання мор на худобу продовжується, то це учасниці обряду «приписують тому, що хтось із них або не розвязав на собі вузла, або в чому несправний, а взявся за соху» (рукопис 1850 р., № 4).

Отже ми бачимо в даному відношенні повний збіг умов діяльности української відьми, що чаклує, або простої обивательки (голої, з розпущеним

[1]) „Московский Вестник“, ч. VI, 1827 г., с. 353.
[2]) „Московский Вестник“, ч. VII, 1828 г., сс. 501—502.
[3]) Снегирев — „Русские простонародные праведники“. М. 1837, ч. I, с. 204. Сахаров — „Сказания русского народа“. СПБ. 1849, т. II, кн. VII, с. 13.
[4]) Г. Попов — „Русская народно-бытовая медицина“, СПБ. 1903 г., с. 191.

волоссям, що знімає з себе хустку) і російських учасниць обряду оборювання у другій його одміні.

Ключ до пояснення значіння повного роздягання, здається нам, дає вірування в борону, як предмет, що усуває дію нечистої сили. У російській літературі є мало відомий, але дуже інтересний курський етнограф-белетрист Ростислав Марков. В одному із своїх оповідань він описує народній звичай захисту від посухи. За селянськими забобонами його губерні, посуха буває від вішальника, закопаного в сухому місці. Тому в даному оповіданні у одному селі підчас посухи вся громада одкопує вішальника й везе його до болота. Замість возу або мар учасники обряду запрягли коня в борону, на котрій і довезли покійника. Піп дав йому «заклеветье» (закляття), а потім підчас похорону покійника прикрили бороною. За поясненням одної з дієвих осіб оповідання, безперечно народнього, це було зроблено от чому: «Борона хрестом в'яжеться і з-під неї ніяким способом йому (покійникові) не можна уже визволитись» [1]).

Отже, ось наша відповідь на питання: чому відьма і всяка чаклунка роздягається догола?

Оголення — теж саме, що знімання хреста при чаклуванні: це — усунення всього хрещатого. Така всяка тканина. Значить, ніяка одежа із тканин неприпустима при чаклуванні. Плетіння теж хрещасте, — тому чаклунки повинні розпускати волосся. З тієї ж причини неприпустимі й вузли в одежі і в пояску (наприклад, у ремінному, що сам собою не шкодить). Подібне ж значіння має, здається, і покривання вивернутим кожухом при весільних обрядах, наприклад коли батьки благословляють молодих [2]), або зустрічають їх після вінчання [3]). Смушок, що не має хрестів, придатніший, щоб робити забобонні дії, ніж тканина.

Коли прийняти це пояснення, то треба прийняти й висновок, що з нього виходить.

Оголення при чаклуванні виникло за умов боротьби християнства з поганством і має ясні прикмети двоєвірства. В українських відьом і російських учасниць обряду оборювання збереглось, як обрядовий пережиток, віра в дії поганських божеських сил, які охороняють людей, і яких люди прикликають на допомогу відомими релігійними (по нашому чарівницькими) обрядами. Разом із тим відбилось християнське вірування в силу хреста, що стає на перешкоді поганським божествам і відганяє їх появу і добрий вплив.

Україна зберегла даний пережиток, як край найнапруженішої боротьби першого християнства з поганством; Калузька губ. (та инші), як місцевість з найдикішим населенням, очевидно, близьким до стародавніх Вятичів.

Звичайно, із названих типів оборювання другий, з оголеними учасницями, розмірно давніший. Тип з жінками в сорочках — пізніший і є моральною поправою першого. Оборювання — обряд майже виключно жіночий. Відсутність чоловіків при виконанні даного обряду, про що є лише відомості розмірно пізні (XIX вік), пояснюється російськими звичаями новішого часу. У мордвинського населення Самарської г., за рукописом Архіва Держ. Геогр. Т-ва, 1854 р., № 22, оборювання роблять чоловіки і жінки разом. Перед обрядом вони «скидають з себе одежу і хрести» [4]). Треба думати, що раніш так було і в Росіян. Про це добре свідчить наведена вище українська звістка початку XIX віку.

Василь Чернишов.

---

[1]) Р. Марков, Огнем торгуют. „Русский Вестник", т. 178, с. 302.
[2]) Шейн, „Великоросс", с. 504 (Новгородська губ., Крестецький пов.).
[3]) Чубинский, „Труды", IV, с. 300.
[4]) Зеленин, Описание, 1204.

Sommaire.

Constantin Koperjynsky (Kiev), Sur le système des notions du temps chez les Slaves . . . . . pp. 3

Cet article est la suite du travail de l'auteur sur le cycle rituel de Nouvel An chez les Slaves orientaux, principalement chez les Ukrainiens. Pour le commencement voir „S. P." 1927, fasc. 1—3; 1928, fasc. 1. L'auteur y donne l'analyse critique des opinions des savants qui ont étudié ce thème. Ensuite il caractérise les principes fondamentaux des systèmes du calendrier et leur archaïsme en ce qui concerne les notions primitives. Il nie le caractère primitif du principe solaire et lunaire, il nie aussi qu'il y ait eu chez les Slaves une division primaire en deux saisons et en se basant sur son article concernant les saisons économiques chez les Slaves, il asserte leur multiplicité et il etudie les noms des mois (essentiellement les noms des saisons). L'auteur caractérise la notion primitive du temps comme qualitative et ensuite il groupe les matériaux slaves qui contiennent les survivances des ces notions primitives. Il voit celles-ci dans le calcul du temps par évènements économiques (les saisons), par faits historiques (le calcul des durées du temps limitées par les termes de l'année et plus longs) et dans le calcul limité par le jour et la nuit. Quant à l'ancienneté des définitions quantitatives chez les Slaves il croit qu'elles existaient dans la plus ancienne époque, parce que la vie des Slaves était toujours bien éloignée de l'état primitif. Mais ces définitions n'existaient que pour un petit nombre de jours et de saisons. Ensuite l'auteur discute les survivances slaves des systèmes archaïques du calendrier: le calcul lunaire-solaire, le calcul solaire et le calcul par semaines. Il se sert des données historiques, propose des hypothèses sur la source de ces systèmes et précise le rôle des influences étrangères dans les systèmes des calendriers slaves ainsi que le rôle des notions primitives (du système ancien slave) dans ces calcul. A la fin l'auteur donne quelques conclusions et discute le problème général de l'origine du calendrier slave. Malgré l'opinion de plusieurs savants il croit que le calendrier primitif n'avait pas de fonction religieuse et magique, mais que son origine est produite par des conditions compliquées de la vie économique. L'arrangement définitif du calendrier, l'institution de l'année et du nouvel an fixes peuvent être expliqués à la lumière des cooperations culturale avec les autres peuples en connection avec le dévéloppement de la vie urbaine, de la vie politique et celle de l'Etat. . . . . 8—64

Constantin Chtepa (Nijyn), Sur le caractère de persécution des sorcières dans l'ancienne Ukraine . . . . . 64—80

L'Ukraine autant que l'Europe Occidentale eut sa période de persecutions et d'executions des devins et des sorcières, mais il existe des differences remarcables dans les pratiques des deux regions. Les persécutions des sorcières en Ukraine ne sont pas aussi générales, aussi systématiques et cruelles qu'à l'Occident, elles ne sont pas nonplus provoquées par l'église, mais seulement par des personnes particulières offensées par la sorcière. L'Etat et son appareil juridique ne font que repondre à l'iniciative privée—ils punissent les coupables qui leurs sont indiques, mais ne cherchent pas à les découvrire. Ce trait particulier des pratiques ukrainiennes s'explique par toute sorte de conditions historiques: le caractère privé de la legislation et de la juridiction dans l'ancienne Ukraine; l'absance d'un fort mouvement héretique; le rôle relativement petit de l'église dans la vie de l'Etat; la faiblesse de cet État même et surtout — le caractère special des notions de la population sur les sorcières. Ces notions sont libres, ou peu s'en faut, de tout idée d'apostasie qui appartient à la concéption occidentale de la sorcière. Cependant les conceptions ukrainienne représentent un rudiment de la mentalité primitive magique qui domine encore la conscience du peuple. Dans l'ancienne Ukraine les sorcières ne sont pas separées du reste de la communauté et ne sont pas enfermées dans une sorte de caste isolée et misterieuse: si on les poursuit ce n'est pas pour leur activité en générale, mais pour les dommages concrets qui en resultent.

Catherine Hrushevska (Kiev), Deux centres de la science ethnologique (impressions de voyage) . . . . . 81—96

L'auteur passe en revue l'activité de l'école sociologique française et sa part dans l'organisation de l'Institut français d'ethnologie de Paris, qui forme déjà un centre important de la science des peuples et decrit un autre centre qui forme comme le pôle opposé au précédent,—l'école de P. W. Schmidt et l'école missionaire de St. Gabriel.

Les problèmes systematiques et terminologiques dans l'ethnologie.

Quelques remarques sur la compréhension actuelle des termes anthropologie, Volkskunde, ethnologie, ethnographie et folklore, par **Constantin Koperjynsky** (Kiev) . . . . . 97—114

A propos des nouveaux articles théorétiques de P. Rivet, J. S. Bystroń, J. Czekanowski et E. Kagarov l'auteur passe en révue quelques termes scientifiques et quelques problèmes de l'ethnologie. Il nie l'utilité du terme Volkskunde compris comme une science particulière, soutient le point de vue unitaire de P. Rivet (la méthode complexe dans la science sur l'homme), mais contrairement à l'opinion de ce savant il propose de nommer la science générale sur l'homme non pas l'anthropologie, mais ethnologie. Le terme anthropologie est usité maintenant exclusivement *stricto sensu*. Il n'y a pas de raison pour discerner deux sciences l'ethnologie et l'ethnographie — l'une comme nomothétique, l'autre comme exclusivement déscriptive. Pour préciser l'emploi du terme ethnographie il faut, du point de vue de l'auteur, toujours définir si l'on parle d'ethnographie matérielle ou morale et spirituelle. Le terme folklore doit être compris comme la science sur la poésie populaire. En générale il est meilleur d'employer des termes stricts, mais en revanche avec une signification plus précise.

Sur les relations entre l'ethnologie générale et spec'ale par **Catherine Hrushevska** (Kiev). . . . . 105—112

A propos de l'article de V. Geramb „Zur Frage nach den Grenzen, Aufgaben und Methoden der Deutschen Volkskunde" l'auteur s'oppose à la conception courante de la science allemande qui considère l'ethnographie de son propre peuple (Volkskunde) comme différant par son sujet, son but et sa méthode de l'éthnographie générale (Völkerkunde). Cependant de fait dans les deux cas les problèmes se posent dans les mêmes termes et sont resolus par des procédés égaux. Les phenomènes dont s'occupent les deux sciences correspondent à des besoins uniformes et fonctionnent d'après les mêmes lois, faisant part d'un seul processus. Ce processus d'après que nous l'envisageons du point de vue de ses resultats, fait l'objet de l'histoire de la civilisation et de ses differentes branches: l'histoire de l'économie, de la religion, de l'art. Si nous l'envisageons au point de vue de ses fonctions, ce processus fait l'objet de la sociologie. L'ethnologie qui doit tenir compt des deux aspects doit etre regardé comme une science une, indifféremment qu'elle s'occupe d'une seule nation ou de la pluralité des peuples.

Clement Kvitka (Kiev), Notice sur les „lyrnyk" (joueurs de vielle) . . . . 115—129

L'auteur présente ses observations sur la manière de recueillir les informations sur les lyrnyk et les resultats de ses recherches sur leur organisations dans le rayon de Tchudniv.

Basil Prousse (Jytomyr), Matériaux pour l'étude des lyrnyk du rayon de Tchudniv . . . . . 130—145

Basil Denyssenko (Kiev), L'ouvrage de Th. Volkov sur les noces ukrainiennes dans sa première redaction bulgare et dans sa deuxieme redaction française . . 145—150

Jean Bryk (Léopol), Le congrès des arts populaires à Prague . . . . . 163—170

Bibliographie critique (pp. 169—207), par C. Hrushevska, Th. Savtchenko, C. Chtepa, E. Smolynska, Th. Havrylenko, C. Koperjynsky, L. Chevtchenko, A. Stepovytch, B. Denyssenko, J. Sikalo.

Procès verbeaux des réunions des commissions de l'histoire de la culture et de la poésie populaire historique à l'Académie des Sciènces d'Ukraine et du Cabinet pour l'étude de la culture primitive auprès de la Chaire des études historiques . . . . . 208—212

La nudité dans la sorcellerie, observations de *B. Tchernychov* (Leningrad) à propos de l'article de Catherine Hrushevska, De l'économie primitive („Société primitive" 1927, fasc. 1—3).

ЗМІСТ.

Розвідки й замітки.

Кость Копержинський, До системи поняттів часу у Слов'ян (З історії новорічного циклу обрядовости) 3
Костянтин Штепа, Про характер переслідування відьом в старій Україні 64
Катерина Грушевська, Два центри етнологічної науки. (З подорожніх вражінь) . 81
До питань систематики і термінології в народознавстві:
Декілька уваг про сучасне розуміння термінів: антропологія, народознавство, етнографія і фолькльор, подав **Кость Копержинський.** 97
До взаємин між загальним і спеціяльним народознавством подала **Катерина Грушевська** 110
Климент Квітка, До вивчення побуту лірників 115
Василь Прус, Матеріяли до вивчення побуту лірників Чуднівського району . . . 130
Василь Денисенко, „Шлюбний ритуал та обряди на Україні" Хв. Вовка у першій—болгарській і другій—французькій редакції 143
Іван Брик, Міжнародній з'їзд в справі народнього мистецтва у Празі 162

Критика й бібліографія:

Катерина Грушевська, C. G. Seligman, The unconscious in relation to anthropology. 1928 169
Федір Савченко, H. Wallon, La mentalité primitive et celle de l'enfant. 1928 . . . 171
Костянтин Штепа, K. Beth, Religion und Magie. 1927 172
Костянтин Штепа, W. K. Halliday, The pagan background of early christianity. 1925. 179
Людмила Шевченко, J. Eisenstädter, Im Schweisse deines Angesichts. 1927 . . . 180
Євгена Смолинська, Expedition des P. P. Schumacher zu den zentralafrikanischen Kivu-Pigmäen. 1927 182
Тодор Гавриленко, G. Buschan, Illustrierte Völkerkunde. Europa und seine Randgebiete. 1926 186
Кость Копержинський, Ксенофонт Сосенко, Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечера. 1928 191
Василь Денисенко, Ал. Шлюбські, Матарьялы да вывучэньня фольклёру і мовы Віцебшчыны часьць I—II, 1928 199
Андроник Степович, L. Kuba, Slovanstvo ve svých zpěvech. Kniha XIV. Písně Makedonské. 1928 201
Людмила Шевченко, К. Червяк, Шляхта околишня на Коростенщині. 1928 . . . 202
Іван Сікало, Бюлетень Етнографічного Товариства. 1927, 1928. Побут. 1928 . . 204
Катерина Грушевська, Karpathenland. 1928 206
Протоколи засідань Кабінету Примітивної Культури при Відділі Примітивної Культури і народньої творчости Науково-дослідчої Катедри Історії України спільно з Культурно-Історичною Комісією та Комісією Історичної Пісенности Всеукраїнської Академії Наук, засідання 37—52 208
Додаток до протоколу: „Оголення при чаклуванні", подав В. Чернишов 211

Türkmenistaan
DEVLET
Kitaap haanasy

n.0/08

20 —

Pk