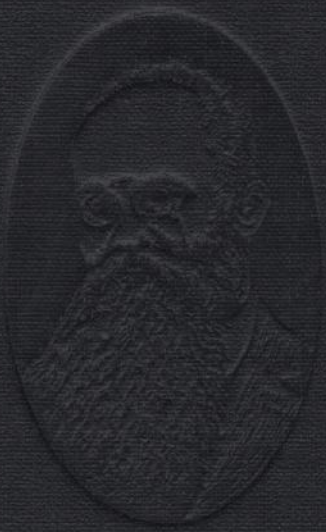

diasporiana.org.ua

Обкладинка роботи
Ю. Матушевського

МИХАЙЛО ГРУШЕВСЬКИЙ

ІСТОРІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ЛІТЕРАТУРИ

ТОМ I

Видавниче Товариство
„КНИГОСПІЛКА"
Нью-Йорк 1959

Фотопередрук з видання, що
вийшло в 1923 році. Київ — Львів.

Mykhailo Hrushevsky

HISTORY

OF

UKRAINIAN LITERATURE

Volume I

Published by
KNYHO-SPILKA
New York 1959

МИХАЙЛО СЕРҐІЄВИЧ ГРУШЕВСЬКИЙ ЯК ІСТОРИК ЛІТЕРАТУРИ

1.

Михайло Сергієвич Грушевський вже до 1917 р. мусів в деяких своїх працях торкатись питань історії літератури. Це були головне питання джерелознавства: важливі джерела староукраїнської літератури є творами літературними, до того часто високої літературної вартости. До таких джерел належать в першу чергу літописи, Києво-Печерський патерик, деякі проповіді і т. д. Історичні події згадуються, або на них натякається і в творах „народньої словесности", що їх тепер частіше звемо „фолкльором" (думи та ті епічні пісні українського походження, що зберігаються ще й досі на великоросійському ґрунті під назвою „билин" або „старин"). М. С. Грушевський, займаючись такими творами, звертав принагідно увагу і на їх суто літературний бік, себто на їх літературні якості, на їх стиль, з'ясовував питання авторства творів, зупинявся над виясненням їх літературних джерел і т. д. В багатьох випадках і суто історичний коментар Грушевського мав для істориків літератури чимале значення, бо, щоб судити про літературні якості літературних творів, треба спершу цілком зрозуміти їх зміст.

Як приклади великого значення історичних праць Грушевського для історії літератури можна навести його коментар до так зв. Іпатієвського літопису в 3-му томі „Історії України-Руси". Заплутані події історії Галицького та Волинського князівств, що були тісно пов'язані з історією Угорщини та Австрії, дістали у Грушевського прозорий виклад, так необхідний для зрозуміння змісту Галицько-Волинського літопису, цієї першорядної літературної пам'ятки старої України. А подати такий коментар до Галицько-Волинського літопису Грушевський міг лише тому, що він у своїй історичній праці не обмежувався місцевими джерелами, а притягав широку різномовну літературу, користуючись чужомовними джерелами, що їх старші дослідники використали недостатньо або й зовсім залишили без уваги. Та навіть в тій сфері, що нею мусіли б уважніше займатись і ті історики літератури, що обмежува-

лись працею над слов'янськими, як і історики старослов'янських літератур, що їм потрібні візантійські пам'ятки, — навіть і в цій сфері Грушевський зробив не одне відкриття. Так, наприклад, він перший вказав на те, що відома старокиївська проповідь про „Багатія та Лазаря" є переробкою візантійських проповідей, що їх авторство — може й не безпідставно — приписувано Івану Золотоустому[1]. Це відкриття Грушевського (що він його побіжно згадує в своїй Історії) історики літератури залишили без уваги! Кількість вказівок на такі сторінки „Історії України-Руси", що для історії української, російської та інших слов'янських літератур мають чимале значення, можна було б збільшити до десятків.

Тим менше мусить нас дивувати, що Грушевський подав пізніше в своєму спеціяльному викладі історії української літератури чимало таких цінних викладів, то їх історики літератури не повинні іґнорувати. Грушевський почав працю над своєю „Історією Української Літератури" лише на вигнанні і в 1922-25 рр. встиг видати чотири томи та половину п'ятого. Рукопис дальших частин (ймовірно лише другої частини п'ятого тому) не був закінчений або не зберігся. Отже ми маємо до діла лише з велетенським торсом. Але і ця „незакінчена" праця має й досі, не дивлячись на те, що пройшло вже більше 30 років з часу її писання та друку, першорядне наукове значення. І зараз вона є твором, що добре знання його необхідне для кожного серйозного історика слов'янських літератур та фолкльору. Незнання „Історії української літератури" Грушевського у істориків слов'янських літератур нерідке: по-перше, цей п'ятитомовий твір є майже бібліографічною рідкістю — його немає в переважній більшості середньоевропейських бібліотек, та й найліпших американських; по-друге, історики літератури все ще не можуть звикнути до того, що старокиївська література є українська та що значна частина „російського" народнього епосу є українського походження. Незнання „Історії української літератури" Грушевського нерідко значно зменшує якість цінних новіших історико-літературних творів. Так в першому виданні „Хрестоматії історії української літератури" О. Білецького знаходимо тексти (напр. Івана Вишенського), що їх подано за старими виданнями (напр. С. Голубева), між тим як ці тексти в „Історії української літератури" Грушевського було вже виправлено за рукописами; редакція „Хрестоматії" не користувалась творами Грушевського: в результаті — там, наприклад, знаходимо в 10 рядках дев'ять помилок[2]!

---

[1] Див. про це мою статтю в часописі "Zeitschrift fur slavische Philologie" том XXIV (1955), ч. 1, стор. 68 і далі.

[2] Див. мою рецензію в "Annals of the Ukrainian Academy in the U. S." I (1951), 1, стор. 59.

„Історія української літератури" Грушевського є зразком майстерного володіння різними методами наукового дослідження, є прикладом акрибії, екзактности, з якою кожний історик літератури мусів би підходити до тих літературних творів, про які він пише. Головне: Грушевський пише лише про пам'ятки, що він їх читав (іноді знає і з рукописів) — тому не знайдемо в нього тих помилкових тверджень, що ними повні праці авторів, які вважають достатнім користуватись чужими викладами, себто беруть матеріял з другої або третьої руки. Це не значить, розуміється, що ми і зараз мусимо прийняти усі твердження Грушевського за безсумнівні. Але навіть ті його твердження, яких сучасний дослідник вже не може поділяти, ведуть науку далі, бо усі вони побудовані на фактичному матеріялі і їх перевірка вимагає такого самого знання цього матеріялу й веде нас не до легковажних припущень та гіпотез, а до поширення та поглиблення нашого знання.

2.

До початку 20-го віку історія літератури пережила зміну кількох методологічних напрямків, що кожний з них звертав увагу на літературні пам'ятки з іншої точки зору. Можемо ці напрямки схарактеризувати тут, розуміється, лише в загальних рисах. Перший напрямок був суто бібліографічний — він прагнув головне подати повний перелік літературних творів та встановити їх авторів. Поза цими завданнями представники цього напрямку обмежувались переказом змісту творів. В історії української літератури так працював напр. М. Петров. Але й значно модерніший дослідник М. Дашкевич, що подав до першої спроби історії української літератури М. Петрова цінні доповнення, обмежувався найчастіше так само бібліографічними вказівками. — Глибше охоплювали літературні твори представники т. зв. філологічної методи. Вони, зокрема, дбали про критичне видання літературних пам'яток і дали нам чимало добрих видань староукраїнських творів, стараючись завжди встановити історію тексту та його найстаріший вигляд. В цьому напрямку над пам'ятками української літератури працювало чимало дослідників своїх та чужих. Згадаю такі видання, як видання українських апокрифів Івана Франка або більші і численні видання текстів Володимира Перетца та його учнів. Цікаво, що навіть вороги „українства" дали чимало добрих видань саме староукраїнських текстів (О. Соболевський, але може найбільше В. Істрін). — Найбільший вплив дістала на Україні течія соціяльно-політична, що бачила в літературних пам'ятках в першу чергу джерело для характеристики соціяльних та політичних умов життя того часу, коли пам'ятка постала. В українських дослідників велику, часто переважну, вагу дістало також питання про національну свідомість автора того або іншо-

го твору. В історії української літератури соціяльно-політична течія (народницького зафарблення) репрезентована головне твором С. Єфремова. — Інші дослідники цікавились переважно питанням про взаємні впливи літературних течій та творів. Таке шукання за впливами дістало іронічну назву „впливології". Шукання це зробилось модою і часто все пізнання літературного твору зводилось до встановлення, у кого автор позичив ту або іншу думкку, кого він наслідував чи й просто у кого „списував". Такі праці писано навіть про такого, безумовно оригінального поета, як Т. Шевченка (В. Щурат: Шевченко і поляки). — Значно освіжив історію української літератури Вол. Перетц та його школа, що, працюючи головне філологічною методою, в той самий час звернули увагу і на стилістичні властивості творів, хоч може й недостатньо прикладали своїх аналіз до дослідження саме старих творів. — Лише коротший час вже по революції 1917 р. в історії української літератури працювали т. звані „формалісти", що головною метою історично-літературного дослідження вважали аналізу „формальних" властивостей твору. Формалісти (напр. М. Зеров) загострили стилістичний підхід школи Перетца, але не дійшли до тих скрайностей формалізму, що існували в Росії. Діяльність формалістів було перервано „незалежними обставинами" — урядовою забороною цієї „реакційної методи"...

Кожний з цих напрямків мав свої позитивні риси, але поруч з ними і великі хиби. Бібліографи та філологи не мали власне навіть критеріїв, що дозволяли б їм відрізнити ті твори, що належать до літератури (власне до „красної" або „гарної" літератури), від тих творів, що є просто пам'ятками старої мови та письма. Представники соціяльно-політичної школи оцінювали старі пам'ятки з зовсім неісторичного погляду та вимагали від старих авторів, щоб вони стояли на якомусь модерному політичному, соціяльному та національному ґрунті; в українській історії літератури найчастіше вимагали від авторів 16-17-го та навіть 11-13-го віків якогось „народництва" і суворо засуджували їх твори за „байдужість до народніх інтересів". Шукачі за впливами приходили іноді просто до анекдотичних висновків, знаходячи „впливи" там, де є просте повторення образів, взятих з природи (навіть слова „зелена трава" Тургенев вживає, ніби наслідуючи Жорж Занд!), або в творах Шевченка не залишалось майже нічого, що не було б запозичене в Міцкевича (так у Й. Третяка) чи інших польських романтиків, з російської поезії та українського фолкльору. — І навіть з модернішої школи Вол. Перетца могла вийти праця про „Богогласник", з якої читач нічого не довідувався про зміст релігійних віршів, що входять в склад „Богогласника", бо уся увага авторки була присвячена встановленню авторства та відмінностей між різними виданнями „Богогласника". Вже зовсім поза межами науки знаходяться праці деяких радянських „до-

слідників", що взагалі нічого не досліджують, а лише підганяють матеріял до тієї або іншої партійної доктрини.

3.

Коли ми говоримо, що Грушевський користується різними методами дослідження, то це не має бути закидом йому, твердженням, що він є „еклектиком", себто вченим, що не має певної власної наукової фізіономії. Користування різними методами прийшло не на шкоду, а на користь велетенському творові Грушевського. Бо однобічність якоїсь одної методи він виправляє, користуючись іншими. Грушевський працює як бібліограф, звертаючи увагу читачів та навіть дослідників на призабуті тексти літературного значення. Так ми знайдемо в нього виклад про чернигівську проповідь 12 віку „про князів", що її характеризує „пацифізм" та сміливість, з якою автор висловлює прилюдно свої політичні та моральні думки. Після Грушевського ця проповідь вже часто входить в склад історично-літературних викладів. Грушевський звертає увагу на зовсім недостатньо видану (та й зле збережену) проповідь 12 в. на славу св. Климента, яка в похвалу цьому патронові Києва вплітає і панегірик, похвалу цьому, тоді вже підупалому, місту. Грушевський звертає увагу на Переяславський літопис. А головне він подає вказівки на старшу, призабуту, але часто повноцінну наукову літературу про окремі питання та пам'ятки.

Грушевському, як історикові, цілком ясне і значення філологічної методи: тому саме знаходимо в нього цінні поправки до видрукованих текстів творів Івана Вишенського, які видавець, росіянин С. Голубев, часто погано прочитав, бо не добре розумів; почасти вже і московський переписчик 17 віку зіпсував український текст. До філологічних відкрить Грушевського належать вказівки на окремі твори, що збереглися лише в складі інших: так він знаходить в київському літописі 12 в. проповідь-похвалу київському князю Рюрику II Ростиславичу, вказує на ймовірного її автора Вибудецького ігумена Мойсея. — Цю проповідь зараз ми вважаємо за надзвичайно цікавий взірець староукраїнської проповіді-промови оригінальної та проповіді-промови, що має в значній мірі світський характер. Про староукраїнську проповідь ми не знаємо так багато, щоб мали право іґнорувати такого цікавого репрезентанта цього гатунку. З того самого Іпатієвського літопису Грушевський виділяє суцільні твори: біографічне оповідання 12-го віку про київського князя Ізяслава II-го, а потім великого обсягу твір, що взагалі не має характеру „хроніки", літопису, а є біографією князя та короля Данила Галицького. Вказівки на самостійний характер та літературний тип цих творів є безсумнівно великим придбанням історії української літератури. Обидві ці частини літопису: „повість про кн. Ізяслава" (1148-1154) та галицька біографія кн. Данила (рр. 1200 — при-

близно 1262) є представниками нового гатунку староукраїнської літератури, що залишався невідомим старшим історикам літератури: це „світські біографії" князів, що є аналогічними творами до західних (та ще й античних) „геста" та „віта", що існували там поруч з „анналами" та „хроніками", що їх паралелями є наші літописи[3]. Грушевський знаходить в польській хроніці українця з походження Єрлича (17 в.) та в нечисленних пізніх відписах збережені невеликі релігійні твори „Лист небесний" та „Епістолія про неділю". Знання західньоевропейської літератури та культурної історії допомагає Грушевському встановити, що ці твори є західнього походження і свідчать про те, що й на Україні відбувся той рух „флагелянтів" — „бичівників" або „покаянників", що захопив Західню Европу в 13 в. та зайшов і в Польщу — і, як ми можемо судити за цими невеликими творами, прийшов на Україну.

Що Грушевський не ігнорував і питання про впливи, показує вже згадане нами відкриття джерела (ліпше „одного з джерел", друге пощастило знайти мені лише недавно) побутово цікавої проповіді про „Багатія та Лазаря". Цю проповідь, що збереглася в трьох відписах 12-13 вв. (в так званих „Торжественниках", себто „Панегіриконах"), вважали оригінальною староукраїнською і тому побутові подробиці життя багатія вважають відбитком київських життьових умов 11-го віку. Так гадав вже такий дослідник старокиївської літератури, як П. Владіміров, так думають і досі деякі радянські дослідники (деякі чомусь вважають цю проповідь болгарським твором). Зараз ми можемо її вважати лише частковим джерелом наших відомостей про старокиївське життя: для цього ще треба детально дослідити ті чималі зміни, що були зроблені в перекладеному тексті цього твору, ймовірно на Україні[4]. Численні вказівки на джерела подає Грушевський і на надзвичайно цінних сторінках, що присвячено полемічній літературі 16-17 вв. — і тут нам доводиться зокрема жалкувати, що саме ця частина „Історії української літератури" залишилась незакінченою — і ми маємо лише першу половину п'ятого тому.

Грушевський, яко історик, розуміється чимало уваги звертає і на історичні та соціяльні підвалини літературних творів. І тут він є розуміється для істориків літератури неперевершеним зразком. Я вже згадував розділи про літописи, зокрема про Іпатієв-

---

[3] Важливий гатунок „світської біографії" (що крім староукраїнської літератури репрезентований і в інших старих слов'янських літературах) і досі не знайшов детального дослідження.

[4] Про це детальніше в моїй статті "Yaroslav the Wise in East-Slavic Folklore" в часописі "Journal of American Folklore", 1956, July-September, стор. 201-215.

ський літопис, — частина цієї пам'ятки присвячена діяльності галицько-волинських князів 13 віку, що була тісно зв'язана з подіями на сході, заході та півночі. Незнання історичних підстав цих подій було головною причиною, чому ця надзвичайно цікава література, цей надзвичайно цікавий, стилістично витончений літературний твір в історіях літератури освічувано недостатньо. Тепер є і модерніша праця про галицько-волинський літопис радянського дослідника В. Пашуто, — але ми навряд чи помилимося, якщо вважатимемо, що книга Пашуто не могла б з'явитись без твору Грушевського.

Друга важлива та без історичних підвалин неясна доба розвитку української літератури — є доба церковної боротьби 16-17 вв.: і тут історичні коментарії Грушевського є неперевершені: його широке знання західньоевропейської та польської релігійної літератури того часу дає йому можливість розгорнути особливу картину релігійного життя на Україні та подати необхідний коментар до творів українських полемістів. Щоправда, саме в історичних коментарах Грушевського помітимо і деякий присмак тих суспільно-політичних поглядів, що панували тоді на Україні і які з певним обмеженням можна назвати „народницькими": наслідком цього погляду є деякі неісторичні суди визначного історика, напр. його суворе засудження старих князів, майже як „ворогів народу", тощо.

„Історія української літератури" Грушевського є також до певної міри „хрестоматія" староукраїнської літератури. Бо він не лише переказує зміст старих пам'яток, але часто подає модерні переклади великих уривків, переклади, зроблені здебільша з великим літературним хистом (не забудьмо, що М. С. Грушевський в молоді роки писав і оповідання, кілька з них вийшли друком). Саме в цих перекладах є й елементи тієї методи, що нею Грушевський користався найменше — „формальної методи". Найменше в нього аналізи стилю, хоч він ніяк не забуває про мистецький бік літературних творів (напр. Кирила Турівського або Івана Вишенського). Його характеристики часто плястичні та вдалі. Але він все ж найчастіше обмежується лише загальноестетичною характеристикою літературних творів. Щоправда, в нього було лише небагато попередників: можна власне згадати лише стару книгу С. Шевирьова, що постала ще коло 1845 року та на той час добре освітлює старокиївську літературу, а також на деякі праці Буслаєва.

В цілому „Історія української літератури" Грушевського є збіркою цінних досліджень, в яких маємо добрі зразки користування різними науковими методами з цінними вислідами, що в значній мірі залишаються в силі і в наші дні.

4.

Володіння різними методами не вичерпує ще наукової характеристики твору Грушевського. Його основна та важлива риса є також — як що можна так сказати — її „европейськість"! Як і в своїй „Історії України-Руси", Грушевський і в „Історії української літератури" є вчений европейський, — обізнаний з европейською літературою, що для дослідження на полі української літератури та фолкльору є необхідною передумовою. Грушевський обізнаний з на той час новішими придбаннями історично-літературної науки та вміло вживає їх для освітлення явищ історії української літератури. Основна хиба більшости досліджень староукраїнської літератури — необізнаність дослідників з західньоевропейською науковою літературою. На східній Україні це пояснювалось слабим знанням чужих мов, що завжди підкреслював в лекціях та семинарах Вол. Перетц. У західній Україні, де розповсюджене було знання хоч би польської та німецької мови, користування чужомовною літературою було утруднене бібліотечними умовами — навіть у Львові — а ще більше важкими матеріяльними умовами життя українських вчених, що не мали університетських катедр. Щоправда, ці умови зумів перебороти Іван Франко, живши та працювавши чи не в найтяжчих умовах з усіх українських дослідників...

Можна було б просто „статистично" показати, як широко користувався Грушевський західньоевропейськими науковими працями: варто було б просто підрахувати його згадки про такі праці. А детальний розгляд окремих розділів великого твору нашого історика покаже нам, що користування західньоевропейською науковою літературою дало дуже плідні наукові наслідки. Воно не було у Грушевського лише випадковим наслідком того, що він працював над історією літератури на чужині, у Відні, — ні! Він стежив за західньою наукою десятки років — протягом усього свого наукового життя.

Щоб наочно побачити значення „европейського" характеру вченої підготовки Грушевського до своєї праці, кинемо погляд на ті розділи, про які ми ще не говорили, на два томи, присвячені фолкльору.

Як відомо, старий та перестарілий погляд романтиків на народню словесність полягав у тому, що вона, так як ми її знаємо зараз, майже без змін дійшла до нас від передісторичних часів! Наукові дослідження показують, що це зовсім неможливо. Народня словесність міняється досить хутко і не маємо ніяких підстав припускати, що це було інакше і раніш. Найстарший запис укр. пісні — це випадкова нотатка кінця 16 в., а ліпші записи походять лише з 19 в. Модерні вчені, як напр. акад. Перетц, зайняли тому дуже скептичне становище до старовинности укр фолкльору:Перетц просто вважає, що про старий фолкльор не можна ска-

зати нічого певного, та що схожість старих пам'яток (напр. „Слова о полку Ігоревім") скорше пояснюється впливами літератури на фолкльор, аніж навпаки. Це в значній мірі вірно і дуже можливо, що наші пізніші думи та історичні пісні безпосередньо або посередньо використали поетичні засоби старого літературного епосу, зразком якого для нас є „Слово". Дослідження нашої ніби „народньої мудрости" показує, що навіть таке, мовляв „місцевого походження", прислів'я, як „з москалем дружи, а камінь за пазухою держи", є лише українською переробкою старого візантійського прислів'я, де мова йде, розуміється, не про „москаля", а про пса. І думки Перетца може й переборщені, але назагал вірні. В українських підручниках історії літератури ненауковий погляд романтиків і досі тримається. В радянській науковій літературі він відродився вже в зовсім карикатурній формі твердження, що писана старокиївська література майже цілком базується на фолкльорній традиції (праці Д. Ліхачева та, на жаль, деякі статті В. Адріанової-Перетц). В обсяжному викладі Грушевського маємо висліди важкої, але надзвичано корисної праці встановлення елементів того, що напевне — не лише за патріотичними бажаннями — походить з української старовини. Дослідження Грушевського дало зокрема добрі результати відносно тих елементів старого українського епосу, що ще збереглися в формі „билин" у північних великорусів. Тут праця Грушевського, з її узглядненням досліджень західньоевропейського епосу — основоположна для сучасної науки. Найліпшим західньоевропейським рефератом відомостей про билини є книга пок. ляйпцігського проф. Р. Травтманна: в ній є деякі хиби — майже усі вони пояснюються тим, що він не знав „Історії української літератури" Грушевського! Травтманн, працюючи над своєю книгою, не взяв праці Грушевського до рук, бо українською літературою не займався і не подумав про те, що саме в праці Грушевського він міг би знайти деякі найновіші і найцікавіші дані! — Можна навести й інші приклади: в останні часи зустрічаємо побіжні та нерішучі вказівки на те, що в „билинах" знаходимо чимало релігійних мотивів. Але вже тридцять років тому на це вказував Грушевський та не лише висловлював неясні гадки на цю тему, а, як це він завжди робив, подав і більш-менш детально обґрунтований виклад своїх думок. Грушевський звернув увагу на встановлений знавцями старого французького епосу факт, що в деяких творах французького епосу (напр. в оповіданнях про фантастичну подорож Карла Великого до Палестини та інше) є сліди праці над цими, по формі світськими, творами духовних письменників. Грушевський зайнявся переглядом „билин" київського походження і довів цілком переконливо, що напр. билини про Добриню (Микитовича) мають в своїй сучасній (великоросійській) формі сліди такої самої праці старокиївських духовних письменників. Добриня за оповідан-

нями билин здобуває для кн. Володимира Великого воду, сам купається в річці Смородині або Пучайні, побиває смока (дракона), — це все символи охрищення: вода, „духовна купіль" (до того саме в р. Почайні христили киян), дракон — звичайний символ поганства... Так само духовне (церковне) зафарблення має й билина про Михайла Потока (що є, як вже було відомо, двійник болгарського св. Михайла з Потук), в деяких билинах про Іллю „Муромця" (чернигівського „Моровця"), тощо. Це нова сторінка з історії нашої старої літератури, сторінка, що, на жаль, знищена часом, бо в первісній формі ці епічні твори не збереглися, вони відомі лише з сучасних північно-великоросійських пісень[4].

5.

Я міг тут показати лише на кількох прикладах, чому саме „Історія української літератури" Грушевського заслуговує на нашу увагу — і на нове видання — і зараз, більш ніж чверть століття після свого постання на письмі в робітні нашого великого вченого та друком в досить матеріяльно несприятливих умовах тих років. „Історією України-Руси" користуються фахівці історики — навіть ті, що є противниками та ворогами основної „націоналістичної" концепції Грушевського або ті, яким користування працями „реакційного буржуазного націоналіста" є заборонене згори. „Історію" Грушевського цитують, але його здебільша навіть не згадують.

Гірше стоїть справа з „Історією української літератури".

Як вже згадано, праця ця є по бібліотеках рідка. Славісти часто не користуються нею, навіть маючи її під рукою, не користуються через те, що її назва здається ще й зараз багатьом славістам незрозумілою: історією української літератури вони вважають виключно історію української літератури після Котляревського і не шукатимуть в книзі під цією назвою якихось відомостей про старокиївську літературу: не шукатимуть на власну шкоду!

Розуміється, є в книзі Грушевського багато тем, що він сам вважав би вартими дальшого дослідження (про це він не раз згадує сам), бо він сам зміг дати лише натяки на той напрям, в якому має йти дальша праця. Є чимало розділів та окремих тверджень, що зараз вимагають перевірки, а зокрема і змін освітлення, бо з 1925 року з'явились і деякі нові видання текстів і кілька праць, що поставили нові питання та подали нові спроби рішення. До того, як вже згадано, Грушевський може мало уваги присвятив формальному боку літературних творів. Як кожна, навіть найліпша, наукова праця, „Історія української літератури" Грушевського в якійсь мірі „перестаріла". Але і зараз вона є працею великою мірою актуальною і безумовно залишиться такою ще довгі роки та десятиліття. Спричинитись до знайомства з нею

ширших кіл і має на меті цей передрук. Але треба надіятись, що читання та перечитування цього передруку одного з найвизначніших творів української науки 20-го віку притягне і увагу дослідників українських та чужих до тем з історії старої української літератури, що ще потрібують багато праці і багатьох працівників. Завдань для праці є багато, працівників — мало. Найліпшим вшануванням пам'яти великого знавця української політичної та духової спадщини має бути не лише засвоєння нашими сучасниками його думок, але і продовження його дослідчої праці.

Проф. Др. Дм. Чижевський
Директор Слов'янського Інституту
Гайдельберзького університету.

Гайдельберг,
Квітень 1960 р.

УКРАЇНСЬКОМУ НАРОДОВИ
ПОКАЗАТИ СЕБЕ ТАКИМ ЖЕ СИЛЬНИМ В ДІЛІ,
ЯКИМ ПОКАЗАВ У СЛОВІ!

Переднє слово.

Написаннє сеї книги було моєю давньою мрією. Від початку, коли я тільки став інтересуватись наукою, історія і література — людське житє і його відбитє в словесній творчости — однаково зробились предметом моїх інтересів. І коли головну масу часу і праці мині потім довелось віддавати роботі над історичним матеріялом: архивальним студіям, видавничій праці, обробленню курса історії України і т. д., — то література українська і чужосторонська не переставали бути предметом моїх зайнять весь сей час. Я ні на хвилю не переставав слідити за її новинами, поступами в її обробленню, богато віддавав часу реферованню, критиці, бібліоґрафії української і світової літератури та добирав головнійший матеріал до своєї підручної бібліотеки.

Приступивши до видавання великого курсу української історії, я давав в нім доволі богато місця оглядови письменности і словесного мистецтва, так що по мойому пляну в рамцях сього історичного курсу мав поволі виростати і огляд історії української словесної творчости, як першорядної соціяльної функції і многовартного джерела для пізнання соціяльного і культурного житя. Так в І томі Історії України-Руси, виданім 1898 р., зявив ся розділ присвячений старій київській літописи, в т. III (1900) огляд літератури княжої доби, в т. VI (1907) — письменства і літератури XIV—XVI вв., в т. VII і VIII — інтелектуального руху і письменства XVII віку, і я мав приємність бачити, що сі огляди чимало послужили нашим історикам літератури, які публікували свої загальні курси в останніх десятилітях.

Коли ж моя робота над моїм історичним курсом припинилась, — з початком війни, я став думати над виданнєм окремого огляду української літератури. Сидячи в вязниці зимою 1914/15 р. приготовив я конспект такого курсу і потім на засланню займав ся приготовчою роботою для нього. Не було се легко, бо ні в Сімбірску, ні в Казани, ні навіть в Москві, де я опинив ся зимою 1916/7, не мав я скільки небудь доброго українського апарату. Але й те, що я зробив за ті роки, потім згинуло в огні моєї хати з початком 1918 р. Отже рік пізнійше виїхав я за кордон властиво з тим тільки, що мав в голові.

Та от все таки я реалізую свої старі наміри, випускаючи першу частину історії української літератури. Мрія сповнюєть ся, але як буває звичайно з мріями — не тоді і не так, як мріялось, а зовсім инакше. Не тільки те, що було зібране в роках вигнання і згинуло в київській пожежі, але й те що я збирав для сеї праці протягом довгих попередніх років, — моя підручна бібліотека, мої матеріяли, записки, виписки — зіставались для мене неприступними. В заграничних бібліотеках я не знаходив часто найбільш основних річей з сфери українознавства, не міг розшукати навіть своїх власних публікацій, — не кажучи вже про неможливість використати те, що намітив собі в архивальних і бібліотечних студіях попередніх років, — тому що не міг до тих бібліотек дістатись, ні з ними зкореспондуватись. Роками приходилось чекати на присилку тої, чи иньшої книжки з краю, чи з якоїсь приватної заграничної збірки, і часто доводилось мині писати з памяти, за неможливістю дістати саму книгу.

Про те не звіряючись будучині, пускаю в світ сю першу частину і маю твердий намір продовжувати сю публікацію далї, так швидко, як тільки мині мої сили і обставини позволять, полишаючи на пізнійше моїй власній праці і ще більше праці иньших робітників на ниві українознавства заповненнє прогалин, спростованнє не вірно відгаданого або помилкового.

Бо пишучи сю книгу, я не мав наміру дати підручник, компендіум, збір певно усталених фактів і докладно сформулованих виводів, котрі треба тільки вивчити. В історії нашої літератури, особливо старої, такий компендіум все буде лише малою частиною того, що варто почути і передумати свідомій людині, — чи буде то учений, чи студент, чи просто інтеліґент з живим розумом і з інтересом до минулого свого краю і народу. Розмірно не багато з того, що варто взяти під увагу для зрозуміння і оцінки нашої старої культури, і словесної творчости з окрема, може бути уняте в точні формули, в конкретні, прецізні факти. Далеко більше зістаєть ся тут предметом наведення, анальоґії, приблизного розуміння і відчування.

Стараючись сам можливо яснійше уявити собі нашу літературну творчість, за помічю культурно-історичних дослідів та індукцій, я бажав сею працею увести й иньших в круг помічень — своїх власних і чужих, дослідів і студій над розвоєм нашого духового житя і сеї його функції — словесного мистецтва, і то найширші круги нашого громадянства. Хотів дати їм відчути і зрозуміти все те богацтво почутя і гадки, краси й сили, яке

вложено і заховано в нашій літературній спадщині. Бо ми володіємо в сій спадщині засобами далеко більшими, ніж хто небудь думає — і ніж думаємо ми самі. Світ не оцінив їх досі відповідно — і се не диво, коли ми самі не свідомі їх властивої ціни й міри.

Так, не знаємо їх, і не цінимо їх, — тому між иньшим що та шкільна практика, яка й досі панує в виучуванню нашої літератури, особливо старшої, своїми схолястичними методами відстрашує на віки від безпосередньої знайомости з її памятками своїх виучеників. Замість дати війти, вжити ся і відчути всю красу і богацтво сих людських переживань і їх естетичних втілень, вона подає їм вязанки зверхніх дат і формальних обсервацій, котрі не лишають нічого живого й плястичного в уяві. Тому відкидають ся нею непереможно, і з тим відпадає і гине безповоротно на всі будучі часи інтерес до всіх сих катеґорій нашого минулого!

Щоб виправити сю хибу, я в своїй праці дбав перед усім про те, щоб намітити ті точки, з котрих можна найбільш всебічно, а головно найбільш безпосередно й глибоко війти в сю лябораторію нашої старої творчости. Маючи сю мету і рахуючись з нерозробленістю матеріялу і недостачею приготовчих студій на сих дорогах, котрі мали увести мене, і разом зо мною моїх читачів до сього творчого процесу одшедших поколінь, я бачив себе змушеним виносити нераз і такі гадки, які навіть мині самому уявились ще тільки в загальних обрисах. Я не бояв ся, що з них неодно при близших дослідах не оправдає себе; навпаки мині не хотілось з надмірної обережности затаїти і дати затратитись поміченням, в котрих може знайтись зерно правильної гадки, плодючої ідеї, яка зможе запліднити мисль иньшого дослідника і наблизити будущі покоління до нашого спільного завдання: відчутя і зрозуміння розумового і естетичного, взагалі інтелектуального житя нашого народу.

Перекартковуючи ще раз, при писанню сеї книжки, праці наших давнійших дослідників, серед котрих ми мали стільки глибоких і тонких умів, — я мав нагоду богато разів з приємністю спинюватись на їх поміченнях і гадках, які влучно вгадували те, що з повною, чи бодай значною ясністю вирисовуєть ся аж тепер, в світлі порівняно-літературних, культурних і соціольоґічних дослідів. З радістю я помічаю в працях деяких з нинішних дослідників відродженнє старих добрих методів нашої науки — оперованнє літературою за помічю фолькльору, і навпаки — орієнтованнє в фолькльорнім матеріялі,

словеснім і етнольоґічнім, анальоґіями і паралелями літературними, своїми і чужими, — котрі в одну орґаничну і нероздільну цілість звивають не тільки обі половини нашої традиції — устну і письменну, що тільки в новійшій нашій літературі зливають ся в одну літературну цілість, але і вводять її, нашу літературну творчість, в великий загально-людський процес. Перебігаючи гадкою деталі наукової роботи, переведеної протягом майже півстоліття на моїх очах, і при деякій і моїй таки участи, я з утіхою бачу, як не вважаючи на всі недогоди і перешкоди, все росте і виростає велична будова українознавства, в котрій живе як оживляючий її дух — се пізнаннє нашої тисячолітньої духової творчости, — прегарний плід переживань, досягань і страждань нашого многотрудного, великого народу, непослідня, цінна частина здобутку загально-людського.

В тяжкій добі, коли велика політична і соціяльна кріза розвела і поріжнила так глибоко ріжні части українського громадянства, культура сього тисячолітнього нашого доробку являєть ся тою нивою, на якій сходять ся і сходитимуть ся поріжнені ґрупи нашої культурної верстви, — над працею, що сто літ тому викликала наш нарід з національної летарґії —

і на сторожі коло них поставлю слово!

Малим вкладом до сього діла нехай буде ся праця.

Та частина її, яка присвячена старій письменности, в головнійшім являєть ся тільки поширеним, розвиненим та ілюстрованим текстуальними ілюстраціями повтореннєм того, що в короткій і стислійшій формі було мною виложено двадцять і кілька літ тому, в рамцях моєї „Історії України-Руси“. Богато і тут, розумієть ся, прибуло нового, але більше в деталях. Натомість розділи присвячені традиції устній зроблені зовсім наново, і хоч в далеко меньшій мірі вичерпують свій предмет, ніж розділи присвячені традиції письменній, але можуть мати більший інтерес новости, як проба ввести й поставити конкретно поруч себе сі дві частини нашої літературної спадщини. Короткі ж вступні розділи й соціяльно-історичне освітленнє літературних фактів, подане по них, можуть, мині здаєть ся, мати інтерес не тільки для кращого освітлення фактів, представлених в дальших розділах, але і для заохоти до дальших праць в сім напрямі. На висловлені тут гадки я позволяю собі звернути увагу наших дослідників, старих і початкуючих.

Вступ.

Памяти Михайла Максимовича.

Назва. Книга ся носить загально прийняту у нас і в цілім культурнім світі назву „історії літератури“. Але ся назва взагалі не вповні відповідає предметови, а в приложенню до нашого народу — навіть подвійно.

Література — слово вжите вперше Ціцероном в значінню літературної, властиво ґраматичної освіти, знання, з часом набрало значіння суми писаних памяток: всього написаного, що зісталось від певного часу чи певного народу, чи певної катеґорії словесної творчости („література математична“, „література драматична“ і т. д.). Але в прийнятім наукою уживанню під історією літератури розуміють історичний огляд не всіх взагалі писаних памяток, а тільки так званої „красної“ чи „гарної літератури“, — котрі підходять під понятє творів артистичних, які задоволяють естетичне почутє [1]).

З другого боку в обсяг історії літератури дуже часто вводять ся словесні твори не писані, а передані устною традицією, — о скільки вони відповідають тимже артистичним вимогам. І так назва літератури з одного боку являєть ся занадто широкою, з другого — занадто вузкою супроти предмету, який під сею назвою трактуєть ся.

Що до першої сторони, то всі літератури знаходять ся приблизно в однакових умовах. Коли говорить ся про літературу без близшого пояснення, то розуміють звичайно, що тут іде мова про красну літературу, лишаючи на боці всяку иньшу „письменність“. Коли критик згірдно помітує книжкою, завважаючи, що се „не література“, — кождому зрозуміле, що хоч книжка, без сумніву, являєть ся продуктом письменности, себто літератури в широкім розумінню слова, — але вона не відповідає вимогам, які ставлять ся літературі в тіснійшім розумінню, себто вимогам

[1]) Слово „красний“ разить ухо Українця з Російської України асоціяцією з російським „красний“ — червоний. Але властиво се слово — яке задержало своє дійсне значінне й там в словах „краса“, „кращий“, — було б жалко викинути через се з уживання і зістатись при самім „гарнім“, яке не вповні заступає його. „Красне письменство“ — термін уживаний в Галичині, де нема сеї асоціяції „красного“ з червоним“ — дійсно краще відповідає французькому „belles-lettres“, німецькому „Schöne Literatur“, ніж гарне — „красиве“ письменство.

естетичним, почутя краси. І коли говорить ся про історію літератури без близшого пояснення, само собою розуміє ся, що тут говорить ся про історичний образ розвитку літературної творчости артистичної, яка підходить під вимоги естетики — вимоги краси.

Але наша історія літератури, і так само літератури деяких иньших народів, які розвивали ся в подібних історичних умовах, — меньше відповідає сьому звичайному розумінню, тому що мусить особливо широко розкривати місце „літературі не писаній“ (суперечність уже в самім значінню). Словесній творчости, переданій устною традицією, вона мусить давати велике і почесне місце в своїм викладі, так як се не ведеть ся в літературах найбільш популярних, реномованих, взірцевих. Коли ми візьмемо літератури найкраще розвинені: скажім такі королеви літератури як старинна грецька, чи нова французька, ми побачимо, що вони, з огляду на богацтво своєї писаної традиції, майже або й цілком іґнорують устну словесність. Вони полишають її фолькльористам, етнольоґам і т. д., що найбільше вживають її як помічний матеріал при розсліджуванню історії „справжньої літератури“ — писаної. Правильно се, чи ні, не будемо над тим спинятись, досить, що так ведеть ся, і слідами сих великих, богатих літератур ідуть дуже часто й історики літератур таких народів, у котрих писана література дуже бідна, мало ориґінальна, відбиває більше літературні напрями і смаки чужородні, ніж своєрідне житє, словесність же устна навпаки сорозмірно далеко богатша і для пізнання народнього житя, культури, його настроїв і уподобань — безмірно цікавійша. Щоб не лазити по чужих городах, вкажемо на те, що й у нас ні одна з тих історій літератур, які досі вийшли, не знайшла відповідного місця для устної словесности[1]).

---

[1]) Найбільш серіозно і сильно, здаєть ся, думав у нас про се Драгоманов в своїх плянах історії української літератури, що були і зістались, на жаль, невиконаною метою його наукової праці. В однім з листів до Франка, 1883 р., він так начеркував її плян (Листи до І. Франка, І с. 252 — явні помилки я справляю, як і правопись):

„Я б радив поділити працю на дві нерівні части:

В першій я б дав огляд письменства на нашій землі в звязку з історією політичною й культурною в періодах:

a) в удільному (Київ, Володимир-Галич, Сіверщина), під впливом Візантії і під покровом церковної мови,

b) литовському (звязок з Вільною) — при початку вплива латинського і еманціпації од церковщини, але з українським (мб. польським?) та білоруським макаронізмом,

Тим часом хоч наша писана література не позбавлена творів високо цінних — більше скажім ніж література болгарська, сербська, румунська і т. д., — але все таки в порівнанню з богатою устною словесністю наша писана традиція аж до останнього відродження XIX віку являєть ся сорозмірно невеликим сеґментом, який далеко не виявляє собою словесної творчости в усій повноті. В літературах таких народів з слабшою писаною старою літературою устна словесність повинна займати відповідне місце, а не пропускатись, ниже́ трактуватись як якийсь другорядний епізод. А з тим, розумієть ся, і назва „літератури“ для таких оглядів стає сугубо конвенціональною.

---

c) польсько-козацькому, з 1568 до 1709—1716 (кінець Мазепи, перша руїна Січи, кінець козацтва на правім березі, унія у Львові, розрив лівобер. гетьманщини з правобережною і Галичиною),

d) Возрожденіе в Росії на основі козацьких споминів, в Австрії переховування в церкві — укр. вплив, панславізм і конституціоналізм.

„В усіх періодах я б налягав на те, як проявлявсь народній реалізм крізь усяку схолястику (Слово о п. Іг., Іп(атська) літоп., переклади св. Письма в XVI ст., протестантський елемент — в брацтвах, Апокрізіс, козацькі літописи), — а також на звязок усього реалізму і нового укр. руху з ліберальним культурним рухом в Европі.

„В другій, більшій части я б дав огляд содержанія літератури на нашій мові:

I. Устна словесність (по проґрамі, яку я виложив в передньому слові до „Малор. Нар. преданій и разсказов“),

II. Шкільні вірші і драма з XVI ст. до Сковороди включ(но).

III. Белетристика і поезія, од Котляревського.

В першім поділі треба розглянути осібно:

a) матеріал власне-національний, краєвий, в котрому народ намалював своє життє й думки,

b) матеріал чужий, котрий народ переробив по свойому (пісні церковні візантійські і латинські), при чому показати, як перероблював наш народ отсе все, яку ціху накладав (демократичну).

„Майже те ж саме прийдеть ся сказати й про 2-ий поділ, в котрому можна показати, як намальовалось життє плебса укр. в новій свідомій беллетристиці і поезії.

„Таким робом, думаю, буде показана власна оріґінальність нашої літетури, litteratura di una nazione plebea. В I части показана була б боротьба національного плебейського елементу з чужими, церковними, панськими і державними, в II — саме життє нашого плебса по документам на його мові“.

В сім цікавім пляні, який зводить до системи працю цілого життя найбільшого нашого історика літератури, характеристичне не тільки для нього, а для всеї тої течії наляганнє на мову як на історично-літературний крітерій, ідентифікованнє мови з народністю, народности з демократизмом, „плебейством“

Коли б ми хотіли зовсім точно означити завданнє сеї праці, ми повинні були б назвати її „історією української красної словесности“. Але „словесність“ повелось у нас уживати тільки в приложенню до „словесности устної“, — хоча саме уживаннє сього слова в такій комбінації показує, шо в отсе слово „словесність“ вкладають понятє всякої словесної творчости — як устної так і писаної, так що „красна словесність“ (або „гарна“) обіймає властиво всю словесну творчість, що являєть ся предметом літературних студій й історії літератури. Але не будучи прихильником незвичайних титулів, я вважаю такий наголовок передчасним, і зістаюсь при утертім слові „література“, котре вже так обійшло ся в уживанню й віддалило ся від свого буквального значіння, що нас не разять уже й такі вирази, як „устна літературна традиція“, або що. Через сю утертість і абстрактність я вважаю його кращим для такого загального уживання, ніж наське „письменство“, в котрім прикмета „письма“ для нашої уяви виступає яскравійше. Говорити про устну словесність в „історії літератури“ все таки лекше ніж в „історії письменства“. Маю, принаймні, таке субєктивне вражіннє, і тому сим разом вибираю сей термін — „історія літератури“.

Історія літератури як наукова дісціпліна. Історія літератури почалась бібліографічними реєстрами, чисто антікварного характера — списами книжок, більше меньше систематизованими. Такий власне характер мали праці „батька історії літератури“ Конрада Геснера, в половині XVI в. Але вже Фр. Бекон, в своїм трактаті про вагу і розвій наук вважав потрібною „загальну історію літератури“ як науку необхідну для доповнення „історії церковної і цивільної“, котра б „оживила з мертвих зміст, стиль, метод, літературний ґеній свого часу“. Сим дезідератом була натхнена перша „історія літератури“, котра носила се імя: Prodromus historiae literariae Петра Лямбека (1659). Праця одначе тільки титулом своїм і замітна, бо змістом своїм до літературного викладу так і не дійшла. Двадцять років пізнійше иньший німецький книжник Моргоф в своїм „Початку і розвитку німецької поезії“ (1682) висуває принціп порівняних історично-літературних студій — ідею, яка знаходить потім високо-авторитетного речнника в Ляйбніці, з його гадками про спільність і солідарність християнських цівілізацій. Законодавець анґлійської критики Поп в тім же часі кидає глибоку гадку про релятивність всяких естетичних критеріїв — можливість оцінки всякого літературного явища тільки в його історичній обстанові. По тім — після того

як середина XVIII в. пройшла під знаком панування абсолютного естетизма, каноном котрого знов став Арістотель в новім толкуванню Лєсінґа, — сей історичний прінціп вертаєть з ще більшою силою і свідомістю в працях Гердера (1770 х років), з котрих властиво починаєть ся ідея літературної еволюції й її досліду в звязку з історією культури і соціяльного житя.

З такого історичного становища були написані німецькі компендії всесвітньої літератури, в звязку з історією культури, Айхгорна і Вахлєра (1796—1804), але для розвою і популяризації сих поглядів далеко більше послужила книжка пані Сталь „Про літературу“ (1800), в котрій вона під впливами ідей Монтескіє і Гердера виясняла залежність літератури від релігійних, моральних і політичних понять і установ свого часу. В 1820-х роках (1828—9) зявляєть ся дуже замітний з сього погляду, високо цінений свого часу курс історії французької літератури XVIII в. Вільмена (Villemain), а кілька літ пізнійше не меньш славна „Історія німецької поезії“ Гервінуса (1835). Вільмéн, попередник і учитель Сен Бева, перший вводить в свої студії біоґрафічний елємент, інтерпретацію творчости письменника реальними обставинами його житя, з другого боку — вживає порівняної методи, розглядаючи історію французької творчости в звязку з иньшими літературами та їх впливами на неї. Гервінус підчеркує історичні завдання історика літератури: не вихоплюючи поодиноких, особливо цінних з естетичного погляду творів виясняти походженнє всеї суми творчости „з духа і обставин часу“, доходити причин літературних явищ і оцінити їх впливи. Сен-Бев в своїх літературних портретах, що починають ся в тих же 1830-х роках, розвиває і реалізує в прегарних формах ідею Вільмена — в біоґрафії автора знайти ключ до зрозуміння його творчости, і дивить ся на сі майстерні портрети як на псіхольоґічні документи, котрі в сумі мусять дати історію людського духа.

Так поволі вирисувалось на заході в середині XIX в. завданнє історії літератури як науки. За тим ішло їх зрозумінне і у нас.

Паралєльно з західніми книжними показчиками зявлялись подібні праці у нас. Найстарша з них — „Оглавленіе книгъ: кто ихъ сложилъ“, зложена в 1665—6 р., довго вважалась твором ученика Симеона Полоцького, Сильвестра Медведева; арґументи наведені Соболєвским змушують признати його автором київського богослова Епіфанія Славинецького [1]). Він являєть ся

[1]) „Кто былъ первый русскій библіографъ“ — Сборникъ отд. рус. яз. т. 74.

таким чином праотцем нашої, взагалі східньо-словянської історії літератури. В 1727 р. виходить в Альтоні перша наукова праця більш модерного західньо-европейського типу: „Вступ до історії і літератури словянської, особливо священної“, першого академика по катедрі літератури в новозаснованій петербурській академії Й. Коля. Другий німецький учений, бібліотекар тої ж академії Бакмайстер, описуючи бібліотеку (1766), дає для свого часу збірку відомостей про старе письменство східно-европейське. Натомість голосний свого часу словник письменників Новікова, від котрого ведеть ся історія російської літератури, для нас не має значіння, бо старою літературою він цікавивсь мало, тим меньше — пізнійшою українською або білоруською. Тільки пізнійші словники митр. Евгенія Болховитинова, розпочаті в часописи „Другъ просвѣщенія“ 1808 р., дали деякий матеріал з сеї области. Разом з монументальною працею Шлєцера про старі літописи (Nestor. Rußische Annalen, 1802—9) словники Евгенія послужили підставою, на котрій стала виростати історія старої нашої літератури. „Опытъ исторіи русской литературы“ Греча, зросийщеного Німця і звісного російського педаґоґа, виданий 1822 р., подавав деякі відомости про початки письменности на Руси — переклад св. Письма, і пізнійші писання церковні, „дипльоматичні“ і риторичні. В порівнанню з працями російських Німців XVIII в. се були дуже маленькі кроки наперед. Студії в сім напрямі принаглило дещо тільки заснованнє в університетах, по новому пляну 1835 р., спеціальної катедри „історії русскої літератури“, на місце старих катедр теоретичної піітики і риторики.

Перший професор на сій катедрі в новозаснованім київськім університеті Михайло Максимович особливу увагу звернув на стару словесність. Взявши „Слово о полку Ігоревім“ за основу свого курса, і опублікувавши про нього ряд інтересних статей в 1836—7 рр., він випустив слідом, в 1839 р. „Исторію древной русской словесности“, від котрої веде свою історію наша дісціпліна.

Сам по собі одначе сей перший дебют не був дуже вдатний. Більшу частину книги займає бібліоґрафічний огляд джерел і літератури та історія мови, меньша — се перегляд письменників XI—XIII вв., головно на підставі праць Евгенія. В такій формі книга не могла уґрунтувати рацію істнування нової дісціпліни, і сучасна літературна критика, стоючи на ґрунті старих естетичних теорій, загалом неприхильно осудила сю пробу сотворення історії „небувалої словесности“. Критики вважали,

що стара письменність мусить зістатись уділом бібліографів і антікварів, то значить — на тій позиції, на котру поставили її бібліографічні студії XVIII в., і не претендувати на щось більше. Сі погляди між иньшими розвинув в своїх статях Бєлінский, найбільш впливовий ідеольог поступового російського громадянства. Виходячи з естетичного прінціпу оцінки літературних фактів він розріжняв три стадії народньої свідомости, виявленої в слові: словесність, письменність і літературу, і літературу вважав уділом тільки народів, які дійшли високої цівілізації. Література в Росії для нього починалась від Ломоносова; що перед тим — було письменністю; український нарід, для нього, очевидно, зістававсь без літератури.

Відповідю на се, що до старої літератури, були публичні виклади московського професора Ст. Шевирьова, що почали публікувати ся від 1845, п. н.: „Чтенія по исторіи русской словесности". В переробленій формі він видав потім сю працю під наголовком: „Исторія русской словесности, преимущественно древней" (1858). Тут дано було богато місця народній словесности (головно билинам) і старій письменности в звязку з релігійною й суспільною еволюцією того часу. З принціпіального становища праця таким чином являлась великим кроком наперед, тим більше, що Шевирьов був людиною добре обзнайомленою з західньо-европейською літературою і з історично-літературними методами (стояв він твердо на історичній позиції). Але сама фігура автора — глибоко-антипатичного карієриста-реакціонера, і та закраска, яку він дав старій літературі, в духу тодішньої казьонної народности, апольогетизм в відносинах до старого письменства против сучасного поступового західництва, і напушистий, риторичний виклад — все се зробило сильно неприємне вражіннє і зіставило стару літературу як дісціпліну під сильним підозріннєм в громадянстві. Тільки поволі, працями таких загально шанованих учених як Буслаєв, Пипін, Тіхонравов і Веселовский в російській науковій літературі, Миксимович, Костомаров, Потебня, Драгоманов — в нашій, так би сказати реабілітовано сю дісціпліну в очах громадянства. Вияснено історичне значіннє старого письменства, його звязки з народньою творчістю, з культурою і соціальною еволюцією, з поступовими змаганнями свого часу. Одним словом, дано йому відповідне освітленнє з становища соціального поступу.

Разом з тим, в паралелю новій російській літературі, почато літературні студії над новим українським письменством. По-

чаток дав Костомаров своїми статями в „Молодику“ 1844 р. „В замітках о руській літературі“ Вагилевича і „Трьох вступительних преподаваніях“ Головацького (1848–9) подано перші проби загального огляду українського письменства. Десять літ пізнійше такі загальні огляди почались в Росії — „Краткій историческій очеркъ украинской литературы“, в „Исторіи русской литературы Петраченка“ (1861), „Малороссія (Южная Русь) въ исторіи ея литературы съ XI по XVIII вѣкъ“ Прыжова (1869), огляди Пипіна в „Обзорі исторіи славянскихъ литературъ“ (1869), потім в розширеній формі в „Исторіи славянскихъ литературъ“ (1879), короткий огляд Костомарова в „Поезіи Славянъ“ Гербеля, і т. д. Матеріял для суцільної історії української літератури таким чином був приготовлений.

Завдання історії літератури. „Історія літератури“ має завданнєм подати образ „літературної творчости“ в вище поданім широкім розумінню „красної словесности“ в певній добі, чи у певного народу в її історичнім розвою. Для сього вона студіює літературний матеріал, який належить до тої доби, чи того народу, вибирає з нього твори найбільш важні і характеристичні, щоб на них спинити увагу читача, обяснити їх з загальних умов літературної творчости, естетичних настроїв і культурних обставин даної епохи, і навзаїм — на них показати характеристичні прикмети літературної творчости доби та вияснити її розвій, її еволюцію.

Твори заслугують увагу своєю характеристичністю, коли своїм змістом, чи формою характеризують словесну творчість свого часу, естетичні вимоги й провідні ідеї громадянства. Иньші бувають важні історично — своїми впливами на дальший розвій словесної творчости, або на розвій суспільного житя взагалі. Треті нарешті звертають на себе увагу своєю високою артистичністю: високим задоволеннєм, яке вони дають естетичному почутю, щасливо розвязуючи своє завданнє — передати естетичне почутє творця естетичним настроям слухача (або читача). Історик літератури при доборі матеріалу кладе головну вагу на сю чи ту прикмету творів, в залежности від того, з якого боку він підходить до свого завдання — яку мету собі ставить (про котру зараз низше). Коли він розпоряджує матеріялом богатим, всестороннім, добре захованим, він може вибирати з великого запасу традиції тільки найважнійше і найхарактеристичнійше — спинятиметь ся на найбільших письменниках, найяскравійших репрезентантах доби, або найбільш визначних

творах. Але не завсіди він буває в таких добрих обставинах. Часом його матеріял розгублений, бідний, сірий, і тоді приходить ся полювати на все, що може помогти зловити нерв словесної творчости тої доби, відгадати її дійсний характер, її провідні мотиви.

За браком творів літературних — розгублених традицією — він мусить звертатись і до письменности не-літературної, — таким чином в історію літератури попадають написи зовсім не літературного характеру, ухвали, закони, умови, квіти і всяка така иньша письменність. Ніяк одначе не можна робити з сього правила, що мовляв в певних, початкових періодах літературного розвою до історії літератури треба зачисляти ріжні не-літературні памятки і перетворяти історію літератури в історію письменности. Історія літератури у всіх періодах свого розвою мусить бути історією літератури, себто красної словесности: словесної творчости, яка підходить під естетичний критерій. Коли історик української літератури вважає можливим щось витягнути для історії української літератури в княжій добі з Руської Правди, чи з Олегових договорів — се річ його методу; але яко такі, ні закони, ні трактати, ні ділові записки на ніякій стадії літературної еволюції не являють ся предметом історії літератури. По скільки вони не вложені в естетичну форму (що також буває!), все се памятки письменности, а не письменства, не літератури, не красної словесности.

Отже що входить в сферу досліду історії літератури? Те, очевидно, що означуєть ся як література, або словесність художня, мистецька, артистична, або поезія в широкім значінню слова, себто коли вона не противставляєть ся прозі, а обіймає собою й художню прозу.

Се словесні твори, які звертають ся не стільки до розуму (інтелєкту), скільки до почутя і фантазії слухача (або читача), за посередництвом його естетичного почутя (почутя краси). Творець, вкладаючи своє почутє (емоцію) в естетичну (красну) форму, за її помічю викликає суголосні образи й почутя в своїм слухачу, впливає на його настрій і його волю. Форма таким чином грає тут величезну ролю. Щирість і сила емоції творця за помічю естетичної форми — коли вона дійсно відповідає вложеному змістови і естетичним вимогам, набирає впливу майже непереможного.

Віками еволюції витворились спеціяльні роди словесної творчости, які орудують спеціяльними формами для сього ефекту. Така — передусім — віршована, ритмічна або римована мова; по

певним правилам степеновання драматичного напруження збудована драматична дія; на подібні ж ефекти степеновання і контрастовання, завязання і розвязання конфліктів псіхольоґичних чи зовнішніх обчислене „белєтристичне“ (красне) оповіданнє і т. д. Вони перед усім, очевидно, становлять предмет і матеріял історично-літературного досліду. Але в сю сферу входять не рідко і твори риторичного мистецтва, церковна проповідь, так само як судова або політична промова; концепція фільософа — такого, скажім, як старий Плятон і недавній Ніче; оповіданнє історика, котрий шукає гарних, мальовничих образів, щоб в них дати і заглубити образ подій чи характерів; характеристика художнього чи літературного критика, який добирає художніх рис, щоб ними передати естетичне вражіннє від твору чи творчости. Деякі з сих творів можуть бути більш характеристичні й впливові, а навіть з естетичного погляду можуть вище стояти, ніж твори поезії чи белєтристики. Се річ такту і хисту дослідника, який хоче подати можливо повний і яскравий образ літературної творчости епохи, використати такі художні — хоч і не белєтристичні у властивім розумінню — твори, зробити се в більшій чи меньшій мірі — не будучи обовязаним уводити в свою історію літератури загалом всю фільософію чи історіоґрафію, чи літературну критику.

Але се треба мати на увазі, що чим далі назад іти в розсліді процесу наростання літературної творчости, тим ширші круги словесної творчости захоплюють ті прикмети „красної творчости“, поезії, які вважають ся її властивостями. Чим далі назад, тим меньше спеціялізуєть ся, діференціюєть ся словесна творчість, а чим меньше вона спеціялізуєть ся, тим повнійше і нероздільнійше сплітають ся в ній елєменти естетичного і раціонального, тим нероздільнійше вона звертаєть ся до інтелєкту і почутя. Низше ми ще вернемось до сього важного і глибокого помічення над всеобіймаючим пануваннєм естетичного в примітивній роботі й активности взагалі. Тепер тільки коротко і принагідно одмітимо се, щоб пояснити неможливість виділити твердими, ясними лініями, щó виключно належить словесному мистецтву, отже літературі й її історії, і щó цілком до неї не належить. Критерій старої естетики, яка признавала мистецтвом тільки „чисте мистецтво“, не признавала мистецької вартости за літературним твором, коли він ставив собі якісь практичні завдання, мав у собі елємент аґітаційний, дидактичний, утілітарний, — так само не може устоятись як поділ мистецтва на чи-

сте і практичне в плястиці. Архитектура напр. уся має характер утілітарний, але се не позбавляє її першого місця між мистецтвами, оскільки її твори ставлять собі завдання естетичні. І ми не можемо викинути з історії словесного мистецтва ні молитов, ні заповідей, ні заклять і замовлянь, — оскільки вони вилились в естетичній формі і відповідають тій характеристиці красної словесности, котре ми вище поклали її критерієм: як твору, що виходить з естетичної емоції й має на меті естетичну ж емоцію.

Деякі теоретики се власне вважали основною прикметою красної літератури, що тим часом як в иньших галузях письменности елементи пізнання і відчування розділились і спеціялізувались по ріжних родах творчости і наукових дісціплінах, — красна література все заховує в собі дещо з тої старої спільности і неподільности, коли в одно сполучались елементи знання, релігійної й поетичної творчости. Чим далі назад будемо слідити ми за сими елементами, тим дійсно тіснійше і неподільнійше обєднують ся вони в словесній творчости. Але і пізнійше вони далеко виходять за межі поетичної творчости в тіснійшім розумінню. Тому історик літератури, який ставитиме своїм завданнєм історію словесного мистецтва, а не історію певних форм його (тих перед усім, очевидно, які тепер стали спеціяльними формами, чи засобами словесного мистецтва — лірики, епоса, драми і красної прози), може і повинен шукати проявів і характеристичних прикмет сього словесного мистецтва скрізь де воно проявляєть ся. Се річ його такту, як вище сказано, — вибрати те що дійсно сюди належить, а не розплисти ся в ширшім завданню: історії письменности чи історії словесної творчости, чи словесної продукції.

Фільольогично-естетичне і соціольогичне трактованнє літератури. Історія літератури вийшла з-поміж дісціплін фільольогичних. Се походженнє в значній мірі й досі рішає про її напрям. Вона взяла за свій вихідний пункт студії словесної форми літературних творів. Слідила її розвій і досконаленнє з естетичного погляду: більшого або меньшого наближення до розвязання естетичної проблєми, себто повної відповідности форми змістови і задоволення нею наших вимог краси.

З такого естетично-фільольогичного погляду переважно писались й досі пишуть ся історії літератури скрізь і у нас. Вислідджують ся завязки певних літературних родів у певного народу — оригінальні, чи запозичені. Потім ідеть ся за їх розвоєм: аналі-

вуєть ся зміст і словесна форма творів, причини їх зросту чи упадку, змін в формі, в виборі тем та їх обробленню. Вияснюють ся, для сього, впливи сучасного житя — культурних, політичних чи соціальних змін, які відбивались на напрямі й характері літературних творів.

Предмет трактуєть ся або по епохам, або по родам літературних творів. Більшу або меньшу увагу при сім звертаєть ся на індівідуальність автора. Центр ваги переносить ся на або на його твори, які систематизують ся й розглядають ся разом з анальогичними творами иньших авторів тоїж доби, щоб краще вияснити еволюцію певних форм і літературної творчости. Або центром уваги стає автор: ті історичні, соціальні умови, в яких він виробляв ся і працював, і ними пояснюють ся характеристичні прикмети його творів.

Ся друга метода писання історії літератури — „по авторам", особливо розповсюднена. Вона зводить ся часто на зовсім механичну, найбільш елементарну клясіфікацію літературного матеріалу, поділеного по авторам (таким способом написані були наші перші історії літератури, Петрова і Огоновського — при чім перший ділив авторів по літературним епохам чи напрямам, другий — по родам літературної творчости).

Але коли ставитись до сього методу серіознійше, так як рекомендував ще в середині XIX в. Тен: пізнати автора як продукт соціяльного процесу (те що він невдало означив терміном race), і сучасного соціального окруження (milieu), то се пересуває центр тяжкости історично літературного досліду з фільольогично-естетичного ґрунту на ґрунт історичний, або соціольогичний. І дійсно, ті критики й історики літератури, які пішли в сім напрямі в другій половині XIX в., трактуючи авторів і їх творчість як продукт соціяльних обставин, все виразнійше переходили на сей ґрунт. Немало причинилась до сього і натуралістична доктрина (розвинена особливо Золя), яка вчила ставитись до літератури як до „людського документу", як в самій творчости, так і в оцінці її творів.

З другого боку в сім же напрямі пішла, з останніх десятиліть XIX в., нова дісціпліна „історії культури", включаючи мистецьку творчість, — в тім і словесну, в загальний образ матеріяльної й духової культури людства, починаючи від найнизших, приступних дослідови ступенів її, і до тих стадій, котрі звичайно служили предметом історично-літературного досліду. Так „історія літератури" дістала вступ, який висвітлював початки

поетичної, і взагалі артистичної творчости від перших завязків людської творчости взагалі, — або принаймні ставив такі постуляти. Праці фільольоґів школи Штайнталя, що відродили й розвинули старі гадки Гердера і В. Ґумбольдта, поставивши еволюцію словесної творчости в безпосередню звязь з еволюцією мови, а з другого боку — з еволюцією людської гадки, думання, і законами псіхольоґії взагалі, перекинули тут міст з чисто фільольоґичної сфери в сферу примітивної культури, етнольоґії й соціольоґії. У нас визначним і дуже талановитим представником сього нового напряму історично-літературного методу був пок. Потебня, найбільший з українських фільольоґів. Він уже в першій своїй праці „Мысль и языкъ“ (1862), оціненій тільки дуже не скоро в наукових кругах, і потім в ряді пізнійших своїх моноґрафій, 1870 і 1880-х рр., заложив твердий ґрунт для досліду еволюції словесної творчости в звязку з еволюцією слова і думки взагалі.

„Історія словесности“, таким чином, все більше пересувалась з по-між фільольоґичних наук близше до наук соціольоґичних, які ставили завданнєм висвітленнє псіхольоґичних функцій людини в загальній еволюції її соціяльного житя. Мова, культ, мистецтво, словесна творчість і творчість соціяльна, так як вони сплітались на ранніх стадіях культури, як ріжні елєменти того ж самого процесу соціяльної еволюції людини, стали студіюватись і в науці в тіснім і нероздільнім звязку. Я вище зазначив уже, що сі ріжні функції соціяльного житя, діференціовані і спеціялізовані в добі більш розвиненого і діференціованого суспільства, незвичайно тісно обєднують ся й переплітають ся переходовими формами в добі примітивній, тотемно-племінній, найстаршій, яка приступна дослідам фолькльориста, етнольоґа, соціольоґа. Вони виростають, видимо, з спільного кореня часів перед-племінного людського житя, й історик літератури мусить поставити собі завданнєм дослідити поетичну творчість не тільки як соціяльний факт [1]), але як і соціяльну функцію громадянства: щó вкладає сюди громадянство в ріжних стадіях своєї еволюції, яку службу несе ся функція в сумі громадського житя і як відбиває на собі се житє.

Се власне те становище, з котрого історія літератури інтересувала й інтересує широкі круги освіченого громадянства

[1]) Так напр. формулує своє завданнє визначний американський дослідник F. Gummere в своїх „Початках поезії“ (The Beginning of Poetry), нове вид. 1908.

й являєть ся справді одною з найважнійших дісціплін з становища загального виховання. „Історія літератури не історія книг, се історія ідей та їх наукових і художніх форм“, писав популярний і авторитетний свого часу історик всесвітньої літератури Гетнер, і власне ся перша половина його дефініції, яка стала провідним гаслом цілого ряду студій другої половини XIX в., відповідає тим інтересам, з якими підходить до сеї науки громадянство. Не еволюція мови, стилю і взагалі форми, як вона відбиваєть ся на творах письменників, а словесність як функція людського соціяльного житя, відбитє в словесній творчости реального бутя, взаємовідносин творця й його соціяльного окруження, от що цінно пізнати в літературі громадянинови. Як ні одна иньша сфера людської творчости, література вводить нас в розуміннє житя далеких поколінь, його умов, переломленнє сих умов в псіхиці, світогляді, настроях, діяльности і творчости. Отже історія літератури має дати читачеви ключ до сього архиву людських документів, до сих фоноґрам одшедших поколінь: навчити розбирати голоси ріжних, близших і дальших часів і знаходити в них відбитє людського житя й його умов. Не тільки як факт соціяльного житя в собі, але як ключ до пізнання взагалі сього соціяльного житя на ріжних стадіях розвою чи то окремого народу, чи то цілих комплєксів, ґруп, рас, і нарешті — цілого людства, памятки словесної творчости мають значіннє найбільше, незрівняне, й історія літератури, взята з такого соціольоґичного становища, набирає величезного значіння.

Розумієть ся, сим не позбавляєть ся значіння студіованнє форми. Форма сама являєть ся дуже важним культурно-історичним фактом, і оскільки мова йде про студіованнє творів артистичних, питання форми не можуть бути легковажені. Краса ж перед усім се форма і в формі. Але схоластичне трактованнє сеї сторони — що займало історію літератури, як дісціпліну фільольоґичну, не повинно ні на хвилю ослаблювати головного, спеціяльного інтересу її як дісціпліни соціольоґичної.

Словесність устна й писана. З показаного що йно становища повинно рішатись питаннє про відносини обох категорій словесного мистецтва — устного і писаного. Взаємовідносини їх задавали і задають великого труду критикам і історикам літератури. Я зазначив се вище. Як же оцінювати нам сі взаємовідносини і як трактувати їх в огляді словесної творчости нашого народу?

Той формальний розділ між ними, який я тільки що під-

черкнув — що одна передана традицією устною, а друга писаною, не вдоволяє здебільшого критиків. Хоча вона має свій корень в самім походженню і характері одної й другої катеґорії творчости, але правда, що се не виявляє вповні їх характеру ані їх взаємовідносин. Твір першої катеґорії може бути положений на письмо і так переховатись; твір другої катеґорії, з тих чи иньших причин, може бути записаним не відразу, а лише згодом. Шукано отже иньших, влучнійших прикмет і відповідних назв, які-б виявили істоту обох катеґорій. Перша катеґорія — се творчість „народна", або „громадська" (communal), „колєктивна"; друга — „індівідуальна", „артистична", „штучна", „письменницька".

Сі означення, одначе, ще меньше, мабуть, передають дійсну істоту, чи істотну ріжницю одної й другої катеґорії. Одна і друга, розумієть ся, мусять бути „артистичні" — і тільки те, що відповідає понятю артистичної творчости і входить в понятє тої і другої. Очевидно, сі артистичні вимоги ставлять ся ріжно для творів ріжної стадії культури; вони не однакові в середині кождої з сих катеґорій, чи устної чи писаної словесности, залежно від культурного рівеня і умов творчости. Понятє „штучности", себто свідомого підпорядкування автором своєї творчости певним правилам чи вимогам, може через те ріжнити ся в тій чи иньшій катеґорії також. Але знов таки, чи той автор, який рахуєть ся в своїй творчости з вимогами поетики Арістотеля, Горація чи Лєсінґа, принціпіяльно ріжнить ся від примітивного автора імпровізації, призначеної для публичної продукції, який також рахуєть ся з певними, зовсім конкретними традиціями, які диктують йому, як має виглядати той чи иньший поетичний твір — буде то пантоміма, хоровий спів, чи епічне оповіданнє? Певно, в одній і в другій катеґорії будуть сміливі новатори, які свідомо відкидатимуть сі правила й йтимуть (властиво йшли) за своїм власним естетичним імпульсом. Будуть і поети покірні традиції, меньші й більші таланти, які пильнуватимуть приписів усвячених опінією.

Індівідуальна ся літературна творчість скрізь. На найнизших нам приступних степенях культури, так само як і на найвищих, — ми стрічаємось в останнім рахунку таки з талановитійшою одиницею: імпровізатором, „счинальником", діріґентом, що дає вираз певним настроям, які одушевляють колєктив. Сі вирази підхоплюють ся, приймають ся, запамятовують популяризують ся — оскільки індівідуум уміє знайти влучну,

то значить артистичну форму колєктивному настроєви. Що в писаній літературі індівідуальність часом в певних епохах (не завсіди!) виступає сильнійше й яскравійше, ніж в словесности устній, — се не стільки прикмета самої катеґорії творчости як такої, а почасти залежить від прикмет традиції, почасти від більшого або меньшого індівідуалізму сучасного житя. Устна традиція має тенденцію стирати індівідуальні прикмети твору, цінячи його загальний елємент. Тому, пройшовши через алембик колєктивного уживання, він затрачує навіть і ту індівідуальність, яку мав. Але в писаних творах, в залежности від більшого чи меньшого індівідуалізму сучасного житя, який відбиваєть ся в літературній манєрі і добрім літературнім тоні, індівідуальність автора теж виступає часами сильнійше часами слабше. Бувають епохи, в котрих автор якраз стараєть ся як найменьше себе виявити (періоди анонімних і псевдонімних творів — як у нашім старім письменстві); бувають певні роди літератури, де авторови приписуєть ся не висувати по можности своєї індівідуальности. В родо-племіннім житю, як і в середньовічній корпорації індівідуальність розпливаєть ся в колєктиві; в нашій добі, — яка веде свій початок від індівідуалізму ренесанса — особа стараєть ся відбити себе як найяскравійше, і не диво, що й гуцульська дівчина, складаючи на наших очах „співаночку", вкладає в неї своє імя й адресу. Все се прикмети епохи і окруження (milieu), а не самої катеґорії творчости.

В останнім рахунку словесне мистецтво єдине в своїх основних псіхольоґичних прикметах на всім протягу людського житя, без ріжниці, чи воно записуєть ся чи ні, — але характер традиції кладе на нього свою глибоку печать.

Словесний твір, положений автором відразу на письмо і письмом законсервований, о скільки не підпаде пізнійшим перерібкам, доносить до нас в контурах виразистих, різких, безпосередніх твір автора, його індівідуальність, його реаґованнє на окруженнє, і тим самим — риси самого сього окруження.

Твір незаписаний — перепущений через устну традицію поколінь, часом довгого ряду їх, — тратить сі контури, обтираєть ся, шліфуєть ся, як камінь, несений водою. Колєктив, властиво, цілий ряд колєктивів, через які сей твір переходить, мандруючи з покоління в покоління, з краю в край, як я вище вже одмітив, мають тенденцію стирати все індивідуальне, звязане з обставинами місця й моменту, а полишати й розвивати найбільш загальне, яке віддає настрої типові, загально-людські, більше

меньше спільні ріжним верствам, часам і місцям. При тім з такими творами поводять ся часто дуже свобідно: їх зміняють відповідно свому уподобанню, перероблюють, комбінують — беруть з одного початок, з другого кінець. Часом заціліють імена осіб і місцевостей, але до них причеплять ся зовсім нові факти; часом навпаки: затримуєть ся тема, але тратять ся всі вказівки на місце, час і особи. Устні твори, які перейшли через кілька країв, через кілька віків, нераз тратять свій характер ґрунтовно — зістаєть ся тільки скелєт фабули. Твори, які обертають ся приблизно в тім самім соціяльнім, клясовім і національнім окруженню, тратять меньше, і нераз від колєктивного шліфовання богато виграють в естетичнім розумінню та дістають більшу вартість як вираз колєктивного настрою.

Для історика літератури вказані прикмети устної й писаної традиції мають свою вартість, одні й другі. Він радби був мати для кождої епохи по можности одно й друге в можливім богацтві. Але так не буває. Творчість устна і письменна являють ся до певної міри антітезами, які розвивають ся одна коштом другої. „Крива упадку і заникання колєктивної творчости відповідає кривій розвитку артистично-індівідуального типу“, висловлюєть згаданий вище Gummere. Се в значній мірі вірно. В міру, як писана література розвиваєть ся і захоплює все ширші верстви, й інтелєктуально-сильнійші елєменти входять в круг її впливів, користають з неї, послугують ся нею, — так устна продукція спадає все нижше, і вартість її маліє. Вона не перестає бути важним соціяльним фактом — її витвори повинні збиратись і студіоватись, включно до нинішньої уличної, шантанної, корчемної словесности. Але вага її для тих завдань, які собі ставить історик літератури, зменшуєть ся дуже сильно при співістнуванню розвиненої писаної чи друкованої літератури, преси і т. д.

Для тих епох, в яких писана словесність слабша, не опановує в такій мірі житя, і поруч неї істнує богата, впливова, характеристична словесність устна, або ся устна словесність стає головним показчиком словесної творчости та взагалі народнього житя, — для них історик літератури супроти своєї мети: дослідження словесної творчости, її форми і характеру, способів реаґовання людини на окруженнє і переломлення в ній сього окруження, — мусить зарівно вживати обох катеґорій творчости. Він мусить приложити старання, щоб як в письменній, так і в устній словесности знайти певні осади епохи — немов ґеольоґичні верстви її, та вияснити з них провідні мотиви житя по можности ріжних кляс і ґруп

суспільности, щоб у них знайти те, що йому потрібне для вказаної мети. Писана література — як у нас напр. також, буває часто анонімна, позбавлена всяких вказівок на автора, час і місце повстання, підпадає теж дуже великим і безцеремонним змінам, тому — з певними відмінами, розумієть ся, — перед істоїриком літератури і в досліді писаних творів стоять нераз подібні ж завдання, як і супроти творів устної словесности.

Ще далі в глибину — і памятки писані зовсім уривають ся. Перед дослідником зістають ся лиш відгомони сеї доби в устній традиції, з якої мусить ся зложити можливо повний і докладний образ духового житя і словесної творчости передписемної доби.

Отже розділяти різко сі дві категорії, писану і устну, нема ніякої рації. Між писаною і неписаною словесністю завсіди істнує певний звязок, часами дуже тісний і нерозривний, — певна діфузія, ендосмос і екзосмос, переливаннє з одної сфери до другої. Мотиви і манєри писаної літератури ширять ся в тих кругах, де розвиваєть ся словесність неписана. І навпаки: література писана абсорбує в собі в більшій або меньшій мірі здобутки передписьменної, словесної творчости, і пізнійше не перестає в більшій або меньшій мірі черпати з устної творчости.

Розумієть ся, історія літератури писаної, так само як і історія словесности устної, може мати свій спеціальний інтерес, бути самоцілею досліду. Але ні одна, ні друга з-окрема не будуть тим, чим повинна бути історія красної словесности в її цілости, як сума взаємовідносин її обох категорій.

Початки і розвій словесного мистецтва.

Завязки словесної творчости. У кождого народу, який посідає якусь літературу, перед його письменною традицією лежить довгий ряд безписьменної творчости, більш або меньш приступний для досліду, але і той кінець кінцем губить ся в потемках його пра-культурної, перед-національної еволюції.

По популярному виразу Шлеґеля, „поезія така ж стара як слово". Сей романтичною інтуіцією даний афоризм знайшов потім своє обґрунтованнє в псіхольоґичних студіях школи Штайнталя—Вундта на Заході, в працях Потебні у нас. Вони пояснили тісну звязь і глибоку анальоґію процесу творення мови з твореннєм поетичних образів. Потебня сформулував сю гадку в тезі, що всяке слово єсть ембріональною (зародковою) формою по-

езії, і се вповні вірна гадка. В своїй основі, в своїм походженню дійсно кожда, можна сказати, фраза і кожде слово являєть ся поетичним образом, викликаним емоцією й уявою творця, який передає його слухачеви так як поет передає поетичний образ, артистичний твір. Подібно як у приповідці, в прислівю маємо звичайно стягнене, сконденсоване оповіданнє або натяк на байку, новелю, анекдот, — так фраза і навіть окреме слово являєть ся стягненим поетичним образом, часто — уже неможливим до розшіфровання, але часами ще доволі ясним в своїх коренях чи корені, себто в основнім вражінню, до нього вложенім.

От ми тепер, зовсім не застановляючись, орудуємо як зовсім абстрактними хронольоґічними термінами, такими виразами як: „місяць народив ся“, „сонце рано схопилось“, „зорі вийшли“. А сі вирази в ґрунті річи являють ся антропоморфозами природних явищ, і безконечне число розгортувались дійсно в поетичні образи. Ми не відчуваємо сього так само, як не відчуваємо вже новель чи анекдотів, які стоять, приміром, за такими вирзами, як: „де Крим, де Рим!“, „наздогад буряків“, „в огороді бузина“, „бідний думкою богатіє“ і т. д.

Тим часом приглянувшись близше до сих виразів і до поодиноких слів, ми — як би могли відтворити історію творення їх, так само відкрили б за кождим словом дуже влучну, дотепну, може навіть ґеніяльну комбінацію ідей і образів. Кождому з нас, стрічаючись з якимсь особливо влучним діалєктичним виразом, фразою або й просто словом, певно приходилось дивуватись влучности й дотепній простоті такого винаходу; але на привичні слова ми тільки через їх звичайність не звертаємо такої ж уваги.

Знаємо, який одбір найбільш влучного буває, поки з ріжних призвищ, звичайно дуже численних, якими обкидають товариші школяра, рекрута, співробітника, якесь найбільш влучне пристане до нього і закріпить ся. Подібний процес відбуваєть ся і в мові, під час довгого і тяжкого процесу, котрим на місце початкових жестів, викликів, інтонацій, котрими з початку користувались індівідууми з якоїсь скупини, творилась справжня артикульована мова. Се був конкурс образів — інвенцій чисто поетичних по своїм прикметам, з котрих виживали найбільш влучні, себто ті, які найбільше промовляли до почутя і фантазії слухачів. Конкурс був великий; мови пів-вироблені визначають ся великим множеством синонімів, богацтвом форм і паралєльних вира-

зів[1]). З них поволі відкидано все меньше влучне, занадто складне, тонке і штучне; память утомлялась масою синонімів і нюансів; зіставалось те, в чім форма найкраще, себто найпростійше і найзагальнійше відповідала змістови. Можна сказати, що мова ся була хрестоматія поетичних творів, з котрих висортовувалось поволі все слабше. І сей процес творення мови, її висортовування, в результаті котрого вона зійшла кінець кінцем на те, чим стала для нас — збіркою зовсім конвенціональних виразів, сей процес (зовсім анальоґичний з розвоєм азбучного письма з первісного образового, піктоґрафичного) — був заразом великою школою поетичного мишлення і поетичної творчости.

З другого боку, розвій поетичних форм стояв в тіснім звязку з розвоєм иньшого мистецтва — власне того, яке так само як і мистецтво словесне основуєть ся на ритмовім руху: на ритмі в часу, а не в просторони. Се крім поезії в широкім значінню, тоніка взагалі: музика, спів — і танець. Ритміка словесна, артикульована, — а сюди в широкім значінню належить не тільки ритмічно скандована мова, але і всяке поетичне оповіданнє, котре відповідає вимогам естетичним: симетрії й ритмови будови, і через се здібне вдоволяти почутя краси, — вона власне випливає, родить ся з неартикульованої ритміки голосової й рухової. Починаєть ся з так званої гри, забави примітивної людини, в котрій одначе елємент забави глибоким способом сполучаєть ся з методами інтенсіфікації і найповнійшого використання людської енерґії, котрі тільки останніми часами стали предметами сполучених фізичних і техничних дослідів. Подібно як слово тільки довгим процесом стає виразом думки самовистарчаючим, який не вимагає помочи акценту, жесту й інтонації для своєї мети, так і сло-

[1]) Яскравий матеріал до сеї справи, зібраний подорожниками, етнольоґами і фільольоґами, зібраний і освітлений Вундтом в першій частині його Völkerpsychologie, і в новійшій праці визначного французького соціольоґа L. Levy-Brühl, Les fonctions mentales dans les sociétés interieures (Travaux de l'Année Sociologique, III, F. Alcan, 1910), в розд. VI. Я позволю собі для ілюстрації навести характеристику Лівінґстона з Полудневої Африки: „Не недостача, а навпаки — маса зайвих слів бентежить подорожника, і навіть постійно уживаних виразів така сила, що люде обізнані з мовою все ж перестають розуміти предмет розмови, що відбуваєть ся перед ними... Я чув не меньше двадцяти виразів на ріжні способи ходу. Коли хтось іде хилячись наперед чи назад, киваєть ся утомлено, жваво чи поважно, махає обома руками чи тільки одною, голову має похилену чи піднесену, або инакше зігнену — кожда маєра ходу має свій спеціяльний вираз“ (Zambesi and its tributaries, 537).

весний, поетичний витвір, як вираз певного акту чутя, гадки чи волі, тільки довгою еволюцією виборює собі самостійне істнуваннє, в котрім воно вдоволяєть ся самими своїми словесними засобами. В початках же, і то дуже довго, словесний текст являєть ся тільки одним з складових елєментів того комплєксу ритмічного руху, котрий служить одночасно естетичним потребам людини („забава") і його техничним завданням (піднесеннє і утріваленнє енерґії).

Соціольоґи, історики культури й господарства вже оцінюють відповідно се дивне на наш нинішній погляд і суперечне правилу „не мішати діло з безділєм", сполученнє забави й інтенсіфікації енерґії в початках людської культури. Елємент забави починає свою культурну ролю ще в зоольоґичнім істнуванню, серед вищих, найбільш соціяльних звірят: ссовців і птахів, і потім проходить як оден з найбільших факторів соціяльности і колєктивної творчости через житє примітивної людини. Теза звісного економиста соціольоґа К. Біхера, який положив одну з найбільших заслуг коло вияснення сих тісних звязків забави з техникою і орґанізацією праці і поставив сей афоризм, що робота примітивної людини в своїх початках не робота, а забава, — викликала здивованнє і протести своєю парадоксальністю, але вона містить в собі глибоку правду, дуже богато правди. Се потвердили вповні дальші досліди над примітивними формами праці, з одної сторони, над псіхікою примітивної людини — з другої.

Для того, щоб примітивна людина, взагалі не витрівала в настроях, недісціплінована, нездатна до діяльности постійної, зрівноваженої, методичної, могла виконувати такі довгі і тяжкі техничні завдання, як ми то у неї бачимо, — був в тім невідмінно потрібний елємент забавний, естетичний: елємент мистецької творчости і естетичного задоволення. Тільки під сею умовою робота може захопити, і сим пояснюєть ся, з одного боку, те нерозривне мішаннє в примітивній продукції чисто практичної й естетичної сторони: напр. велика роля, яку грає в таких виробах орнамент, з другого — затрачуваннє величезної й довгої праці, поруч предметів практичного вжитку, на виріб яких небудь окрас. Примітивний чоловік протягом певного часу виробивши якийсь знаряд, зброю, збудувавши човно чи дім, потім нераз довгими літами, навіть з покоління в покоління здобить сей виріб. Довго, часом поколіннями, він вироблює і досконалить який небудь предмет практичного вжитку — скажім

камяну сокиру, і стільки ж само часу й праці витрачує на точеннє і шліфованнє намиста, чи иньшої окраси. Се пояснюєть ся тим, що для нього як одно так і друге однаково предмет творчости, в котрій нерозривно змішують ся мотиви утілітарні й естетичні, і він працює над сокирою і човном як над творами мистецтва, шукаючи в сій роботі вдоволення своїм естетичним вимогам і потягови до забави.

Сим пояснюєть ся елємент краси, який сильно виступає в примітивній техниці. Се продукти свобідної творчости, не спутаної узько раціоналістичним, виключно практичним рахунком. Свобідна ж творчість неминучо підлягає потягам артистичним. Се глибоко заложений в фізичних прикметах природи, тільки не усвідомлений ясно закон симетрії, ритму і гармонії, який виступає перед нами в свобідних комбінаціях не тільки органичної, а навіть і неорганичної матерії. Чим пояснюєть ся симетрія і красота кристаля, мушлі, морської звізди, квітки, комахи, птаха, звіря? Фізики і біольоги не дали ще на се відповіди, і ми, гуманисти, можемо тільки інтуїтивно відчувати, що тут єсть якісь глибші, елєментарні закони, які надають певний ритм і симетрію комбінації матерії, веденій прінціпами ґравітації, притягання. Отже такий ритмічно-симетричний, гармонійний характер, котрий ми спостерігаємо від перших кроків людської творчости, лежить, видима річ, в самих основних законах її. Ритм просторонний і ритм часовий (ритм в просторони і ритм в руху) проймає сю творчість. Виявляєть ся як в естетичних прикметах матеріальних продуктів її (зачатки мистецтва плястичного), так і в процесі творчости — в ритмі творчої праці, творчої діяльности, взагалі — виладовання фізичної й психольоґичної енерґії. Воно ж кінець кінцем переходить в такі форми мистецтва, як ритм фізичного руху (танець, пантоміма, драматична гра), як ритм голосу і звуку інструментального (спів, музика) і нарешті — з розвоєм артикульованої мови — ритм людського слова, себто словесне мистецтво в широкім значінню слова.

Людський колєктивний крик (неартикульований хоровий спів в примітивній формі), ритмічний рух (танець) і ритмічний гук, викликаний ріжними ударами — почавши від ударів голих рук і до ріжних інструментів (примітивна форма орхестра), се той ґрунт, на котрім виростають, очевидно, найстарші форми словесного мистецтва. Сі засоби піднесення настрою, енерґії й солідарности (соціяльности) ідуть іще з перед-людських, зоольоґичних стадій і неодмінно товаришать найранійшим формам

колєктивного людського житя. Як птахи і звіри ритмічними колєктивними рухами (танцями) і колєктивним гуком, ревом чи співом приводять себе в добрий настрій почутєм своєї спільноти й однодушности, підіймають настрій і дісціпліну, — так роблять се й люде, стаючи людьми. Де тільки вони збивають ся в більші скупини, ґрупи, громади, там колєктивний гомін, гук, ритмічний рух, танець, хоровод, являєть ся неодмінною прикметою їх збірного пожитя. Його досвід дає відчути добродійні впливи такого колєктивного виладовання енерґії в ріжних формах. Людина, відчуваючи себе сею дорогою частиною однодушно настроєного колєктиву, набираєть ся самопевности, доброї думки, доброго настрою до своїх співгромадян. Вона почуває після такого акту, з одного боку, вдоволеннє як від забави, з другого — з досвіду переконуєть ся в користних наслідках його для тої праці, для того вияву активности, з котрими вона звязала таку гру колєктивної енерґії. Коли людська громада вечером після тяжкого робочого дня погомонить, покричить, попляше, поскаче собі в гурті, вона чує приємне розпущеннє енерґії, котру збивала в собі протягом томлячої роботи. Коли вона отак в гурті посидить, погомонить, потанцює перед ловами, перед походом, вона чує певність, добрий настрій, і зовсім природно вважає пізнійші вдатні результати за наслідок такої громадської забави.

Се вона не тільки в собі, субєктивно, відчуває, але має переконаннє, що такі колєктивні акти не зістають без впливу і на те окруженнє що поза нею: що звір чи иньша пожива йде під руку, що робота поступає лекше, що взагалі такі акти чи відправи впливають якимсь неспостереженим, але певним способом (маґічним, як ми тепер кажемо) на доохрестний світ, викликаючи в нім бажані для людини явища.

Особливо ритм всякого роду набирає в очах людини такого маґічного значіння. Розмірене, одностайне повтореннє, яке лежить в його основі, зберігає енерґію, дає можливість тратою певної скількости її осягати більші спорійші результати, і сею скорістю й успішністю роботи викликає добрий і вдоволений настрій, який перемогає втому та дає змогу працювати довше, успішнійше і приємнійше. Ся псіхо-фізична сторона ритму дала йому величезний розвиток і ріжнородне використаннє, як додатного елєменту, в усякого роду роботі. Дала, себто, робочу пісню в широкім розумінню: повтореннє симетрично розмірених вигуків, слів, речень, звязаних певним музикальним мотивом або мельодією, що товаришить ріжним виладо-

ванням робочої енергії: маршови, рубанню, сапанню, веслованню і всякій иньшій фізичній праці. Заразом защіпила і виховала в людині переконаннє про велику силу ритму взагалі — його обєктивне діланнє на все що живе і діеть ся, його універсальну власть над світом. Привчила і закорінила навичку звертатись до ритму як до незвичайно сильного, певного, нехибного засобу впливу на доохрестне житє, для викликання в нім явищ і ситуацій бажаних і ухиляння шкідних і неприємних. Піднести в собі бадьорість, настрій, навіть екстаз яким небудь спеціяльним хороводом, танком, з спеціяльним гуком, криком, співом — се значило не тільки забезпечити собі успіх і побіду в битві з ворогом, не тільки розпалити в собі сильну сексуальну пристрасть і тим, мовляв, забезпечити порід сильного і здорового наросту свому племени. Виростало переконаннє, що тим способом можна вплинути і на розплодженнє якогось звіряти, чи ростини, потрібної для прожитку племени, коли її зробити обєктом певної ритмічної процедури, якогось екстатичного танцю, маґичної музики, чудодійного співу, і так само осягнути всякий иньший феномен, включно до тихої погоди і ясного сонця, дібравши відповідних маґічних, ритмічних форм.

І от ми бачимо у примітивної людини на ріжних кінцях світу, на дуже низьких і сорозмірно високих степенях культури ріжнородні в формах, єдині в своїй псіхольогичній основі колєктивні відправи, пантоміми, хороводи, з музичним чи просто гуковим супроводом, з ритмічним криком чи співом, в яких переважає то елємент забавний (гри), то утілітарний (завороженнє урожаю, погоди, добрих ловів і т. ин.), то культово-релігійний або маґічний (обрахований на вплив на ті сили, що керують феноменами, на духів померших і т. д.), то героїчний — що має на меті забезпеченнє воєнного успіху. Вони часом підіймають до дуже вироблених, артистичних форм пантоміми, балєту, драматичної дії, часом держать ся на дуже грубім і примітивнім рівені, простих і нескладних маніпуляцій. Але, очевидно — виростають з одного спільного кореня, обєднаного ритмічного руху тіла, музикального гуку і голосового крику, в котрім зародок людського слова — людський крик став одним із складників далеко ранійше, ніж взагалі людина стала орудувати артикульованим словом.

Довго й потім — коли артикульована мова вже доходить значного розвитку, слово в сій танечно-музикальній дії має ролю більше як гук, ніж як вираз яких небудь понять. Примітивні люде

часто залюбки співають зовсім незрозумілі їм пісні, перейняті від сусідніх народів, цінячи в них не вислів, а мельодію, і в їх музикально-танечних продукціях слово як вислів грає мінімальну ролю, входячи в загальний склад акомпаніянту, поруч плеску в долоні, ударів по тілу, або гуку яких небудь примітивних інструментів. В таких супроводних співах, так само в ріжних родах робочої пісні текст значить дуже мало, спів часто не виходить поза повторення певних не артикульованих або дуже простих вигуків, далі переходить до простих речень повторюваних або без змін, або з переміною одного-двох слів в постійній фразі, що повторюєть ся в певнім маршовім, танечнім або робочім ритмі. Така пісня напр. воєнна, де вояки заохочують себе в тім роді:

Биймо його в чоло, Биймо його в ребра,
Биймо його в груди, Биймо його в серце, і т. д.,

або веслярі монотонно повторяють в одній ритмічно одностайній фразі ті місця, котрі вони будуть переїздити, чи ті річи, які вони одержуть за свою роботу.

В такій маловажній ролі серед иньших елєментів примітивного мистецтва слово, кажу, не раз зістаєть ся довго і потім, як уже мова вийде з свого примітивного стану — мішанини артикульованих слів і не артикульованих вигуків, жестів і інтонацій. Словесний текст нераз зістаєть ся в зовсім підряднім значінню в усяких ритмічних відправах, не підіймаєть ся до артистичних, естетичних форм і в тих безпретенсійних балачках, котрими робить собі настрій людське стадо на вечірніх сходинах, чи при иньших оказіях, подібно до стад галок або горобців. Але в поміч слову приходить кінець кінцем ідея його маґічної сили, яка розвиваєть ся з розвитком і виробленнєм мови, і виводить його з такої підрядної ролі в розвитку ритмічного мистецтва. Помічення над силою слова в своїм, людськім гурті — над його здібністю повелівати людьми, викликати в них бажані настрої і вчинки, — анальоґичні з поміченнями над силою ритму, тільки ще більще явні і наочні, — так само як там переносять ся в дохрестний світ. Витворяють переконаннє в безмежній силі слова над річами і феноменами. Як з іменем людини звязуєть ся понятє про таємничу звязь його з її єством, про власть над людиною його імени, так що заволодівши іменем — довідавшись чуже імя, примітивна людина певна своєї власти над самою людиною, — так само творить ся переконаннє, що назвавши який будь предмет, можна ним розпорядитись по волі, і описуючи певне явище, тим самим можна викликати його появу.

Не буду ширше входити в круг сих понять, — ми ще будемо мати на се нагоду, говорячи про ріжні роди нашого примітивного мистецтва. Тут тільки підношу се, що з розвоєм мови в уяві примітивної людини повстає ідея магічного викликання певних явищ не тільки магією мімічною, руховою, або ґрафічною, але також і словесною. Вона переконуєть ся, що можна не тільки „витанцювати“ собі добрі лови, урожай чи побіду, або вирисувати — нарисувати чи намалювати певні звірята чи иньші предмети і тим способом їх заворожити (так поясняють ся ґравюри і фрески в печерах камяної доби), — але так само можна їх заворожити, заклясти і описати словом. Особливо коли сей опис піде в світ в супроводі магічних засобів танцю, музики і ритму — коли він буде уложений в ритмічну форму і виголошений в якімсь танці, хороводі, процесії, в супроводі музики, ритмічного і екстатичного гуку.

Се дає новий імпульс словесному мистецтву й виводить його з того підрядного становища, котре без того, можливо, прийшло ся б йому дуже довго займати. У словесної творчости зявляють ся дуже богаті і сильні мотиви розвитку[1]).

Розвій і діференціяція словесности. Збірний, колєктивістичний характер завязків примітивної поезії відповідає основній соціяльній тенденції людської громади в сій стадії її житя. Ся доба розвитку родових і племінних форм, або тотемна, як її звуть, характеризуєть ся потягом до солідарности, соціяльности, колєктивізму — до нейтралізації альтруїстичними, „братськими“

---

[1]) З літератури про початки і розвій словесного мистецтва згадаю: H. Hildebrand, Beiträge zur Kunst der niederen Naturvölker, 1885. J. M. Guyeau, L'art au point de vue sociologique, 1889. B. Bosanquet, A History of Aestetic, 1892. E. Große, Die Anfänge der Kunst, 1894. C. Letourneau, L' évolution litteraire dans les diverses races humaines, 1894. K. Groos, Die Spiele der Tiere, 1896. Його ж, Die Spiele der Menschen, 1899. J. Hirn, The origins of art, 1900. H. Schurz, Urgeschichte der Kultur, 1900. W. Wundt, Völkerpsychologie, ч. I, I вид. 1900 (нового вид. т. 1—3). Його ж Elemente der Völkerpsychologie, 1912. F. Gummere, The Beginnings of Poetry, 1901, нове вид. 1908; його ж Democracy and Poetry, 1911. R. Wallaschek, Die Anfänge der Tonkunst, 1903. Е. Аничковъ, Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у Славянъ, 1903—5. O. Boeckel, Psychologie der Volksdichtung, 1906. J. Meyer, Werden und Leben des Volksepos, 1909. A. Levy-Brühl, Les fonctions mentales dans les société interieures, як вище, 1910. A. E. Makenzie, The Evolution of Literature, 1911. F. v. d. Leyen, Das Märchen, 1917. Також нова книга Укр. Соціол. Інституту: Примітивні оповідання Африки і Америки з вступною студією К. Грушевської: Розвій словесної творчости і примітивна проза, 1923.

почутями, всякої ворожнечі, всякої конкуренції в межах племени, та винесення її по-за племя — на границю, що ділить його від чужородців. Між тими псіхольоґічними і орґанізаційними засобами, котрими в середині племени і роду розвивають ся отсі почутя спільноти і солідарности, згадані вище колєктивні відправи і збори, в котрих культивують ся початки словесного мистецтва, грають дуже важну ролю. Сим же колєктивистським характером переймають ся початки поетичної творчости, служать сим завданням родо-племінної спільноти, і тільки вже як явище другорядне з колєктивного поетичного репертуару витворюєть ся репертуар індівідуальний.

Індівідуальна пісня, що невідмінно товаришить всякому зайнятю, роботі, дорозі примітивного індівіда, мальовничо описана австралійським подорожником Ґреєм, котрого характеристика стала клясичною ілюстрацією примітивної співолюбности: „Для старого Австралійця його пісня як кусень жуйного табаку для матроса: злостить ся він — співає, щасливий — співає, голоден — співає, пяний — коли не напив ся як дерево — співає веселійше ніж коли небудь“. Сим співом, перейнятим з якої небудь племінної відправи, від якого небудь хору, осібняк робить себе причетним колєктиву, входить в круг ідей і настроїв, що одушевляють громаду, почуває себе частиною родо-племінної спільноти, що обхоплює і проникає через усе його жите.

Родо-племінний уклад характеризуєть ся такими прикметами, які підтримують скупину в стані еґалітарної (рівної) солідарности і кладуть свою відбитку на словесну творчість:

Економічна продукція доволі слабка і звичайно не забезпечує прожитку; здебільшого се ловецтво і збираннє їдобного матеріялу, поруч з примітивним хліборобством, на свіжо випалених ділянках, або з таким же примітивним садівництвом. Нагромадження матеріяльних запасів нема. Почутє власности розвинене слабо, не виходить по-за предмети безпосереднього вжитку, і громадська опінія настоює на певних комуністських принціпах ужиткування, як обовязкове діленнє ловецькою здобичею, чи скотарським зарізом; поле часто обробляєть ся спільно, і врожай ділить ся рівно, або зберігаєть ся в спільній коморі, і т. д. Спеціялізації і поділу праці нема.

Сі економічні умови — брак лишків і поділу праці, впливають на рівність (еґалітарність) членів роду-племени. Громадські авторитети не розвинені, часто в роді є по кілька людей з авторитетим воєнним і культовим чи обрядовим, але авторитет

їх чисто персональний, характера чисто морального, без усякої примусової сили. Для невільництва нема ґрунту і воно не істнує.

Індівід слабо почуває свою окремішність. Він занадто сильно ототожняє себе і свої інтереси з інтересами роду і через те і по-за собою не звик уявляти собі ясно окремого індівідуального істнування: будь то членів свого роду, будь то чужородців, будь то предметів живої й мертвої природи. Вони зливають ся в його уяві з своїми родами в однім понятю.

Між сими родами, між собою і ними, чи своїм родом і ними, людина приймає істнованнє не помітних людським зовнішнім чутям, отже містичних, надприродних на нинішній погляд, але вповні реальних на переконаннє тодішньої людини звязків залежности і обопільного впливу. Як видно з сього вже, мишленнє примітивної людини взагалі далеке від ясности і льоґічности пізнійшого культурнійшого індівіда. При незвичайній здібности обсервації і памяти дуже слаба енерґія мисли — аналітична і синтетична. Елєменти почутя і волі зливають ся з елєментами гадки.

Волі своїй і волі свого колєктиву (що зливають ся в його уяві) людина признає незвичайно сильну і активну власть і вплив над доохрестним світом. З другого боку, в сім світі вона відчуває істнуваннє якоїсь невиразної сили і волі („мана", як її називають океанійським терміном), котра особливо спочиває на певних предметах. Боротьба волі людської і сеї волі зовнішньої світової втіляєть ся для примітивного індівіда в ріжних мімічних і словесних формах. На сім опираєть система обрядів, маґічного характера, що становить релігію в сій добі.

При слабих тільки завязках священичої верстви (відунів, ворожбитів, чарівників, лікарів), сі обряди справляють ся всім колєктивом — особливо мужеською його половиною, більш активною, тим часом як жіноцтво або виключаєть ся зовсім від участи (з розвоєм культових понять про непосвяченість, чи нечистоту жінки), або грає ролю більш пасивну. Поволі, як найбільш активні мужеські елєменти збивають ся в спеціяльні воєнні чи культові орґанізації, їх ділом стають і сі громадські відправи.

Ритмічне слово, котре входить як елємент в ритмічний зміст сих відправ, культивуєть ся таким чином, — як уже зазначено, в службі колєктивного маґічного обряду перед усім. Тільки поволі, з слабих словесних завязків виростає воно до чогось самоцінного, що має в собі, своїм словеснім змісті, щось самостійне, неза-

лежне від гукового акомпаніменту, з котрого згодом так само розвиваєть ся як щось самостійне — музика. З хвилею, коли з окремих слів, пересипаних неартикульованими вигуками, звяжеть ся фраза — ряд фраз, звичайно повторюваних і густо пересипаних вигуками і відокремленими словами для ритму, але звязаних між собою льоґічним розвоєм якоїсь теми, — маємо перед собою прототип пісні. Се обрядова або робоча пісня, пісня заклятє або пісня-молитва, котра має таким чином сакральне, маґічне значіннє. Тому в очах примітивної людини вона являєть ся зовсім не свобідною, безцільною грою уяви, як уявляють собі пізнійші естетики „чисте мистецтво", а серіозним утілітарним засобом колєктиву [1]).

---

[1]) Сей утілітарний характер первісної поезії дуже добре відчув, і в неоднім упередив пізнійші спостереження соціольоґів-економістів і істориків культури, хоч орудував переважно самим фільольоґічним матеріялом. Ніче в своїм фраґменті „Про початок поезії" (Froehliche Wissenschaft гл. 84, 1882), виступаючи против проповідників „інстинктивної моральности людини":

„В тих старих часах, що покликали до житя поезію, мала ся при тім на оці користь, навіть дуже велика користь, коли до мови впроваджував ся ритм, ся сила, що новий порядок надає атомам речення, велить підбирати слова, перекрашує гадки і робить їх темнійшими, чужійшими, дальшими. Певно, користь забобонна: за помічю ритму людська просьба мала бути глибше втовкмачена богам — після того як помічено було, що людина краще держить в памяти вірш, ніж не знязану мову; так само вважали, що ритмічним текстом можна дати себе почути на дальші віддалення, і ритмова молитва, здавалось, краще доходила до слуху богів.

„Перед усім же хотіли використати ту стихійну силу, котру людина дізнає на собі слухаючи музики: ритм се примус, він викликає непереможну охоту йому уступати, до нього приладжуватись — не тільки кроком ноги, в саму душу йде такт; так, правдоподібно — виводили собі — іде він і до душі богів! Отже ритмом люде силували ся їх змусити і взяти в свою власть. Вони накидали на них поезію як маґічний аркан.

„Але було ще дивнійше представленнє, і воно мабуть найсильнійше вплинуло на повстаннє поезії. Воно виступає у Пітаґорейців як філософічна доктріна і як спосіб виховання, але задовго перед тим, як зявились фільософи, була признана за музикою сила розряжати ефекти, очищати душу і лагодити ferocia animi, душевну дикість, власне музичним ритмом. Коли затрачувалась рівновага і гармонія душі, треба було танцювати в такт співцеви — такий був рецепт сього лічення. Так втихомирив Тернандр повстаннє, Емпедокль утихомирив божевільного, демон очистив хорого від любови молодика; так лічили богів, що несамовитіли у жадобі пімсти. Перед усім доводячи до крайньої точки навалу і розпущенність їх афектів, вони робили несамовитого божевільним, жадного пімсти — упоєним пімстою, і всі орґіястичні культи бажають виладувати одним разом ferocia божества і перемінити в орґію, аби потім воно чуло себе свобіднійшим і спокійнійшим і дало спокій людям. Melos, пісня, своїм коренем означає спосіб лагодження — не тому що вона така лагідна, але своїм впливом робить лагідним.

Меньше утілітарного характеру мали в собі згадані вище завязки артистичної, поетичної прози, не звязані ритмічною формою, що розвивали ся перед усім в хвилях спочинку і „солодкого безділя“ і більше давали задоволення примітивній балакучости, ніж якійсь свідомій цілі. Правда, маґічна сила словесного опису, схарактеризована вище, — її здібність викликати описане, приводити його в дійсність, без сумніву грала тут також свою ролю. Обсерватори примітивного житя принотовують напр. певну катеґорію оповідань, котрі „добре оповідати“ перед ловами на того і того звіря, що являєть ся темою оповідання. (Dorsey наводить таке оповіданнє про чоловіка, що мавши бізоницю за жінку і живши між бізонами, навчив своє племя ловами на бізонів, — се оповіданнє вважаєть ся „добрим“ оповідати перед ловами). Так мабуть треба розуміти ті всеночні оповідання, що відбувають ся у ріжних ловецьких племен перед ловами десь в мужеськім домі — вони принесуть щастє в будучих ловах. Але до сього мотиву все таки не можна звести так, як зводить ся примітивна поезія, тих примітивних оповідань про звірів і всякі пригоди, що обертають ся серед примітивного племени і становлять перші завязки прозового мистецтва.

Цілком натурально, що увагу примітивної людини — ловця, рибалки, збирача, початкуючого хлібороба і скотаря, особливо притягають до себе звірята, до котрих вона мусить пильно при-

---

„І не тільки в культовій пісні: в світській пісні старих часів лежить припущеннє, що ритм має маґічну силу — напр. при черпанню води або веслуванню: пісня се чарованнє причетних до того демонів, котрих вона лагодить, поневолює і робить знарядом людини. Кождого разу як хтось працює, він має причину співати, бо кожде діло звязане з помічю духів, і чаровальна пісня і заклятє здають ся первісною формою поезії.

„Коли вживано вірша в оракулах (Греки говорили, що гексаметр був видуманий в Дельфах), то ритм і тут мусів виявити свою силу примусу. Казати собі пророчити се первісно (по правдоподібному виводу сього слова) значило щось приобіцяти: люде вірили, що можна собі вимусити будучність, позискуючи собі Апольона, тому що Апольон по старим представленням далеко більше ніж провидящий біг. Так як проголошуєть ся формула: буквально і ритмічно точно, так звязуєть ся будучність. А формула се винахід Апольона, що може звязати, як біг ритму, і самих богинь долі.

„Взявши все під розвагу, можна спитати: чи було для старого забобонного роду взагалі щось користнійшого ніж ритм? З ним людина могла все: маґічно пособляти роботі; бога змусити явитись, зближитись, вислухати; будучність по своїй волі урядити; власну душу визволити від якого небудь надміру — трівоги, манії, жалю, жадоби пімсти; і не тільки свою душу, але і найможнійшого демона. Без вірша була вона нічим, через вірш ставала майже богом

дивлятись в інтересах свого прогодовання. При своїх обсерваційних здібностях відкриває вона в їх норовах і звичках богато цікавого, що пропадає для культурнійшого ока, і відчуває свій тісний звязок і залежність від них. Звичайно, певна катеґорія звірят ототожнюєть ся нею з своїм родом як його „тотем"; між сими звірятами і собою людина довший час не припускає ніякої ріжниці. Переміни звірів в людей і людей в звірів, істнованнє людей-звірів, що ведуть подвійне житє то під людською то під звірячою подобою, здають ся їй замозрозумілими явищами, і тут відкриваєть ся невичерпане джерело не тільки для обсервації, але й для уяви — і примітивної творчости.

В звязку з показаними соціяльними і побутовими обставинами сі перші катеґорії словесного мистецтва в їх початкових, завязкових (ембріональних) формах живуть, розвивають ся і діференціюють ся паралєльно з поступами в діференціяції самого житя. З одного боку обрядова і робоча колєктивна пісня, котра в своїх початках має більш моторичний (волевий), ніж емоціональний (чутєвий) характер. З другого — оповідання про пригоди, ловецькі особливо, свої й чужі, які з початку ще не мають в собі ніякого елєменту доцільности, нічого не обясняють нічого не доказують.

Тільки згодом з першого джерела розвивають ся початки поезії ліричної й епічної, уже не стільки колєктивної, скільки індівідуальної. З другого джерела йдуть початки оповідання, які поясняють ріжні феномени житя, казки про пригоди і про щастє. В них далі центральну ролю грають звірята або люде-звірі, які наділяють людину ріжнимн чародійними здібностями, відомостями, щастєм, богацтвами. Людина в сих оповіданнях здебільшого грає ролю пасивну, через те героєм оповідання залюбки стає дитина, каліка, дивак, недотепа, і т. д.

Вказаний розвій і діференціяція сих двох основних катеґорій словесної творчости відбуваєть ся почасти в залежности від зросту і досконалення своєї техніки, почасти під впливами зросту і діференціяції соціяльного окруження.

Так, що до першого, треба піднести успіхи мови, котра стає все здібнійшою до праґматичного, богатого в деталях, описового оповідання, і завдяки тому воно, се оповіданнє, набуває більшої суцільности і викінчення. Формують ся певні мальовничі, поетичні обороти, загальні місця (loci communes). Вироблюють ся спеціялісти-оповідачі, які залюбки займають зібрану громаду своїми оповіданнями і вигадками.

Техніка колєктивних відправ, танців і пантомім, стаючи все більш виробленою і складною, висуває катеґорію діріґентів, режісерів і провідників, які ставлять нові танці і балєти, вносять нові подробиці в обряди і їх словесний репертуар. Давнійше одностайний хор, що орудував більше ріжними вигуками або повтореннями кількох слів, розділяєть ся тепер між гуртом і провідником (коріфеєм), „счинальником“ (вживаючи нашого гуцульського терміну), який виголошує більш змістові фрази, на котрі хор відповідає своїми ритмічними вигуками, чи постійною фразою — приспівом (рефреном), тим часом як строфи коріфея творять рід звязлого поетичного (ритмічного) оповідання. Такі оповідання, оскільки роблять вражіннє на публіку і припадають їй до смаку, переходять в індівідуальний ужиток, і заохочують до творення нових текстів. Являєть ся попит на таких спеціялістів-імпровізаторів, імпульс для їх досконалення — імпульс моральний, а почасти і матеріяльний.

Бачимо, що у деяких племен, які не перейшли до більш розвиненого і діференціованого соціяльного житя, не витворили ні культової ґрупи, ні заможнійших верств, які звичайно беруть в свою спеціяльну протекцію всяке мистецтво, і словесне особливо, воно так само, силою власного зросту, доходить доволі високих артистичних форм. Пісні й оповідання напр. деяких північно-індіянських племен визначають ся дійсно естетичними прикметами і в формі і в змісті; те ж саме треба сказати про Ескімосів, у котрих нема навіть племінної орґанізації (високо виробленої у півн. Індіян) — вона чи не виробилась, чи розложилась, як приймають деякі соціольоґи, не перейшовши до діференціованих соціяльних форм. Отже і в не-діференціованім суспільстві, при певних сприятливих для того умовах, можливі прояви поетичної творчости, які доволі високо підіймають ся над рівенем примітивности. Але, очевидно, частійше буває, що сі сприятливі умови ідуть в парі з соціяльною діференціяцією, і поки словесна творчість дійде вищих форм розвитку, родо-племінний лад уже розложить ся і в нім виокремлять ся економічні і соціяльні ґрупи, які возьмуть її в свою опіку.

Успіхи людської техніки і соціяльного пожитя поволі уліпшать форми продукції й підіймуть її видатність. Поступи техніки і добробуту приведуть до спеціялізації і поділу праці, являть ся лишки запасів, які збиратимуть ся в руках не тільки самих улюбленців долі, яким завдяки довгому вікови, щастю чи здіб-

ностям пощастило їх згромадити, але й передаватимуть ся спадщиною їх дітям.

Освоюють ся овочеві дерева, посадки і хліборобські розробки; зявляють ся початки власности нерухомої, з початку в формі постійного, наслідного уживання. Знаходить ся економічна підстава для невільничої праці, котра починає все більше розвивати ся з сусідських війн і підбоїв. Зявляють ся більші господарства, які переходять з батька на сина. Економічно одностайна перед тим громада діференціюєть ся: серед неї наростає економічно заможнійша верства, котра дивить ся на себе, як на людей „кращих", покликаних до проводу і впливу.

Постійні війни, для котрих невільництво, скотарство і взагалі нагромадженнє економічних лишків дає нові стимули, впливає на виробленнє воєнної поколінної (мужеської або парубоцької) орґанізації, воєнних домів і воєнної кляси і воєнного ватажківства. Ватажки поволі забирають у свої впливи сі воєнні організації, підпорядковують їх собі, творячи свої дружини, наділяючи їх здобичею з удатних війн і дарунками з свого господарства, котре розростаєть ся завдяки притокови здобичи і невільників.

Поруч того розвій обрядової техніки впливає на витвореннє священичої верстви, чи то з релігійних колеґій, які завідують родо-племінними відправами, чи то з поодиноких чаклунів-відунів (або як їх тепер звуть анґлійським етнольоґічним терміном — лікарів, medecine-man). Особливо, з розвитком інтензивнійшого хліборобства, цінять ся здібности ворожбита, що робить дощ і погоду. Репутацією чародія-чаклуна дуже часто скріпляють свій авторитет воєнні ватажки, переходячи в ролю примітивного монарха.

З усіх отсих елементів: аристократії економічної (яка часто орґанізуєть ся в спеціяльні клюби-товариства), аристократії священичої і воєнної, кінець кінцем творить ся пануюча верства, — аристократія оліґархічна або монархічна, що окружає сього „першого між рівними", короля-ватажка або первосвященика. Еволюційний процес, що розвиваєть ся в сім напрямі, часто прискорюєть ся підбоєм одним племенем других, що повертають ся в стан підвладний, або еміґрацією (переселеннєм) якогось більш енерґійного племени, що розселюючись на чужій теріторії, стає владущою верствою серед тубильців.

Так розкладаєть ся первісна родо-племінна спільнота і перетворюєть ся в клясову суспільність. Родо-племінне „брацтво" звязане свідомістю спільного кровного походження від якихось

неясних тотемних людей-звірів, спільним обичаєм і моралею, що йде з того ж походження, перетворюєть ся в теріторіяльне співжитє, обєднане владою нової владущої верстви, більш або меньш примусовою, що стоїть по-за колєктивом, по-над ним [1]). З тим слабнуть, розкладають ся і заникають старі „братські", колєктивистські, комуністські принціпи громадського господарства і пожитя. Настрої родо-племінної солідарности уступають ся перед настроями індівідуалістичними. Індівід противставляє себе і свої інтереси інтересам колєктиву, ставить ся до нього критично. Спеціялізація праці викликає конкуренцію інтересів; на місце підпорядковання себе ідеї колєктиву виступає боротьба сих інтересів.

В сім процесі набирає нових прикмет і пісхика і думаннє взагалі. Гадка стає більш аналітичною і критичною. Елєменти думання, мисли різше відріжняють ся від елєментів чутєвих і волевих, підпорядковують ся поволі певним льоґічним законам. Елєменти реального досвідного знання все виразнійше відмежовують ся від впливів уяви (фантазії).

Зміняєть ся і загальний світогляд. Центром стає не анонімний колєктив, а сильна, „героїчна" індівідуальність. Ідеалом стають прикмети удатного, здібного, щасливого осібняка, що будує добробут свій і свого окруження своїм розумом і щастєм, що на ним спочиває з дару богів чи предків-героїв. Істнованнє і нинішний добробут чи слава племени приймаєть ся не як спадщина якогось невиразного, анонімного, колєктивного тотему, а як дар і заслуга таких енерґійних і ініціятивних предків-індівідів, що обдарували своїх потомків. Приподоблятись їм стає завданнєм кождого енерґійного осібняка. Не пасивне, вірне, самовідречене підпорядкованнє традиційним, заповідженим анонімними праотцями правилам, звичаям і обрядам стає заслугою, а смілива ініціятива, котрою богатше обдарований індівід будує нове житє наоколо себе, ущасливлюючи з своїх здібностей і щастя-долі своїх меньш енерґійних і ініціятивних земляків, хоч би навіть і против їх волі. Такий індівід, в імя своїх богодарованих здібностей і щастя вважає своїм правом і обовязком поступати всупереч опінії громадянства і навіть старим, традицією усвяченим установам і правилам: в його волі виявляєть і здійснюєть ся вища воля нових богів і героїв.

---

[1]) Про сей процес наростання і розкладу родо-племінного ладу див. мої „Початки громадянства", особливо розд. II і III.

З ідеї героїчного творить ся новий релігійний світогляд. Герої, котрі сотворили все добре, що є наоколо, творили волею і помічю ще вищих сил, богів, так як нинішні провідні елементи творять помічю богів і героїв. Цілком натурально, що й сі боги, котрих волю і силу відбивали в своїх ділах герої, приймали подобу героїв. Успіхи хліборобського і скотарського господарства звязали понятє старої космічної сили з небесними феноменами: сонцем, громом, вітром, дощем і т. д.; героїчний світогляд надавав героїчних форм сим космічним феноменам. Він залюдняв надземний світ можливо очищеними від людської немощи і хиб світлими постатями на героїчну подобу, підпорядковував їм тих демонів, „дідьків“ — по нашому кажучи, що сиділи за всякого рода конкретнійшими, близшими, земними явищами, і так робив небесну надбудову над земним героїчним світом.

Сю нову релігію, новий світогляд і нові форми житя були покликані обяснити, спопуляризувати і санкціонувати — нові форми мистецтва, особливо творчости словесної. Нові владущі верстви почасти самі роблять з неї такий ужиток, почасти — як я вже зазначив, беруть на свою службу, під свою протекцію і під свої впливи все, що показало себе здібним і творчим на сім полі за той час, з вище зазначеними поступами словесної мистецької техніки. Священичі колеґії, які або являють ся орґаном влади в новім клясовім громадянстві, або знарядом і підпорою влади, можуть вкладати новий зміст, новий релігійний світогляд, нову мораль в релігійний обряд, котрим вони завідують. Воєнні корпорації, воєнні доми, парубоцькі орґанізації приймають і популяризують нові героїчні мотиви. Двірські співаки монархів і взагалі „кращих людей“ беруть на себе так би сказати — історичне обґрунтованнє їх владущих прав.

Коли в примітивній родо-племінній суспільности поетична традиція грала ролю мінімальну, бо ніхто на ніякі права супроти колєктиву і своїх спів-громадян не претендував і на ніякі історичні прецеденти не мав потреби покликуватись, то тепер як раз прийшов на те все великий попит! Афоризм, що історія була продуктом суспільної діференціяції і клясовости, оправдує себе і в приложенню до поетичної традиції. Владуща роля аристократії чи монарха, воєнної чи священичої верстви супроти иньших упосліджених соціяльних верств, або підбитих і поневолених племен, вимагає як найширшого історичного — а в переводі на поетичний ґрунт — епічного обґрунтовання Виключне право на власть і на землю, на законодавство і на суд, на пев-

ний спосіб житя, що бував теж дуже часто соціяльною привілеґією владущої верстви, треба було обставити історичними прецедентами: дати докладні інформації про те, як прийшло до підбою; які божеські чи людські акти наділили владущі роди чи верстви їх політичними, соціяльними і економічними привілеґіями; від якого героя чи бога та чи иньша династія, рід, установа одержала свої права і прероґативи. Коли бракувало дійсних даних, все се треба було заступити поетичною інвенцією, вигадкою, фантазією в стилі місцевої поетичної традиції.

Так, сорозмірпо дуже пізно, в умовах клясового суспільства дістає імпульс для свого інтенсивного розвою епічна поезія, яка колись, не так іще давно, історикамн літератури вважалась найстаршою формою поетичної творчости, а в дійсности, як ми бачимо, являєть ся доволі пізньою стадією розвою словесного мистецтва.

Паралєльно з тим, увільнена від епічних елєментів, під проводом спеціяльних культових, обрядових колеґій, може розвинутись з примітивних завязків драматичного представлення (що лежали вже в формах примітивного хору) — справжня драматична дія. Сей процес, що записав ся в світовій літературі особливо виразисто на ґрунті старої Греції, тепер знаходить собі прегарні паралєлі в иньших низше культурних суспільностях героїчного типу.

Одною з тем, котру залюбки починає розробляти ся нова драматична поезія, се конфлікт героїчної індівідуальности з соціяльною і моральною традицією, з божеською волею і фатумом. Сей же конфлікт героїчної індівідуальности з обставинами, котрі вона не може подоліти, але не може їм і підпорядкувати себе, в свідомости самоцінности свого внутрішнього змісту, являєть ся нервом нової лірики, що високо підіймаєть ся над ліричними елєментами примітивної словесности з її дійсно дуже безпосередніми виявами таких елєментарних почувань як голод, біль, холод, страх, гнів і т. д. Тільки з тим як індівід, противставляючи себе колєктивови, доходить почутя своєї самоцінности, свідомости того, що він для себе являєть ся найбільше вартним і важливим, — являєть ся рація заглубляти ся в найтоньші почування і настрої субєктивного почутя сього нового центра вселенної.

Паралєльно з тим переживає глибші зміни і прозове оповіданнє. З зовнішньої сторони — розвій артистичних форм творчости поетичної в тіснійшім розумінню, особливо епічної поезії

відбиваєть ся на формі прозового оповідання, розвиваючи в нім симетрію: ритм форми в широкім розумінню. Разом з тим зміняють ся і теми та їх обробленнє.

На місці пасивної фіґури, якої небудь дитини, недорікидурня, не знати за що наділеного дарами долі, в центрі оповідання стає герой, що своє щастє здобуває своїми власними прикметами — сміливости, розуму, витрівалости, доброти, великодушности.

Теми старого оповідання: люде-звіри, люде-демони, неприродні пари, дивачні метаморфози і т. д. відходять на другий плян. Так само на другий плян відступають елєменти космоґрафічного пояснення, космічного міту. Прозаїчна казка стає на якийсь час паралєлею епічної поеми; деякі дослідники так і характеризували казку як розложену поему, з затраченою поетичною формою. Та правильнійше вважати героїчну тему і героїчну казку за явища самостійні, які в певній стадії словесної творчости розвивають ся паралєльно.

Огнищами розвитку сеї нової творчости являють ся з одного боку двори владущих і воєнні доми, воєнні, парубоцькі орґанізації, що стоять в певнім, часами дуже тіснім контакті з двором і особою ватажка. З другого боку її творять культові, обрядові, священичі корпорації. Дещо з того продукуєть ся ними для загалу, і навіть в інтересах найширшої популяризації — для санкції нового соціяльного ладу; иньше призначаєть ся для власного вжитку, і навіть обставляєть ся всякими обережностями, щоб не виходило перед очі і уха „непосвячених". З того і другого дещо приймаєть ся тим загалом, дещо відкидаєть ся: чи то з причини своєї занадто високо-аристократичної форми, в порівнянню з засобами і вимогами масової культури, чи то з непривичности нових тем і мотивів, а почасти також, очевидно, і через те, що провідні ідеї нової творчости не підходять під традиційний світогляд мас. Через свою невиробленість і неусвідомленість ся опозіція абсолютної обструкції новим ідеям противставити не може, але певний пасивний опір все таки дає себе нераз відчути. В кождім разі традиційна інерція мас становить серіозну перепону поширенню нових форм, нових ідей. Вони проходять в маси з великим опізненнєм, і то звичайно в варіянтах скомбінованих з масовою традицією і через те сильно вже змінених.

Таким чином творять ся поруч себе дві словесности. Література верхів — аристократії й інтеліґенції, писана відразу, чи згодом перенесена на письмо. І література мас, народня, яка найчастійше ніколи не доходить до письма і завмирає в устній тра-

диції. Ся притримуєть ся старих обрядів і обрядового репертуару, старшої пісенної й прозової традиції, консервує їх всіми своїми засобами і тільки поволі приймає, в формах упрощених і приспособляних до своєї традиції — теми і форми нової, „панської“ словесности.

Соціяльна і культурна обстанова укр. творчости.

Памяти Володимира Антоновича.

Перед розселеннєм і в розселенню. Я вважав потрібним отсей загальний екскурс в сферу початків словесної творчости взагалі, в їх звязках з соціяльною еволюцією, бо спеціяльно українського матеріялу не вистачає на таке зясуваннє. Українське племя належить до ґрупи народів, які розвинулись рано, швидко, перейшли дуже складний процес і в нім затратили прикмети примітивного побуту, які зберегають ся так живо в побуті ріжних відсталих рас.

Народи індо-европейської язикової ґрупи, до котрої належать племена словянські, ведуть свій початок від одної з тих мандрованих непосидющих рас, котрі послужили ферментом людської еволюції, не тільки культурної, але і фізичної. До таких, окрім Індо-европейців, належать Семіти, Монґоло-Турки, Маляї — племени, чи „раси“, котрі разом з иньшими, подібними, меньш звісними, меньш замітними або вимерлими, своїми безнастанними переселеннями, культурним і фізичним мішаннєм з новими сусідами на нових місцях, перейнятями від них і наділюваннєм їх ріжними фізичними і духовими добрами, — бо зна звідки вхопленими, бозна кудою перенесеними, по дорозі ще бозна скільки разів перемішаними з иньшими елєментами, — утворили ту безконечну мозаїку, яку відкриває наша плянета в теперішности і минувшости.

Деякі дослідники, виходячи з міркувань біольоґічних, обясняють фізичні прикмети білошкірої раси, що послужила расовим завязком нинішньої індо-европейської язикової ґрупи, фізичними умовами далекої півночи. Там, мовляв, в арктичних краях, могла розвинутись ся ясна фарба шкіри, волося, очей і т. д. Але культурний запас сеї ґрупи вказує на зовсім иньші сторони, як їх джерело. Напр. слово р у д а, металь, походить від старо-вавилонського уруду, що значить мідь, перший металь, який став звісним праіндоевропейцям, і з сим значіннєм задержав ся в обох галузях

індоевропейських мов — східній і західній. Се цікавий документ-вказівка, де і в якій школі набирались своєї культури Індоевропейці. Ся й иньші вказівки ведуть до індоевропейсько-семітських стичностей, до старої месопотамської і середземної культури. Коли дійсно в полярних краях було гніздо фізичної раси, то в краях середземних, в сфері великих річних культур Месопотамії й Єгипту було гніздо духових засобів, що стало знарядом великої атракційної, асіміляційної енергії сеї ґрупи, котрій завдячувала вона свою експансію, своє незвичайне поширеннє.

Рухливість і експансивність сеї індоевропейської пра-раси, її незвичайна здібність приладжування до всяких фізичнних обставин, до економічних і культурних форм, зживатись з найріжнійшими расами і культурами, мала той безсумнівний, яскравий наслідок, що як фізична однота вона, очевидно, давно вже перестала істнувати. Як фізична раса індо-европейська родина не тільки в цілости, але і в своїх частях, нинішнїх національностях, представляє ріжнобарвну мішанину, в котрій, очевидно, виявляють себе перед усім, ті тубильчі, аборіґенні риси, котрі розселенці застали на своїх останнїх теріторіях, — але попри них також і ті давнійші розселення, через які вони переходили. Як відомо, український нарід напр. в теперішности і в своїх старших археольоґічнім матеріялі виявляє виразне помішаннє двох або й більшого числа рас: ясноволосої і яснооокої з темнавою, сильнокороткоголової з довгоголовою, і т. д., і таку ж мішанину рас, в ріжних пропорціях, можна бачити сливе у кождого народу індоевропейської язикової ґрупи. Фізичної раси вона не творить, називати її расою — як то часто роблять — можна тільки в „історичнім“ розумінню, як продукт фізичних і культурних факторів. Але краще, мабуть, взагалі не вживати слова „раса“ в такім невластивім значінню, з усякими застереженнями і поясненнями.

Ся фізична помішаність — гетероґенність (ріжнородність) індоевропейського розселення натякає на подібний же культурний процес. Не належить ніяк перебільшувати собі понятя культурної спільноти чи культурної одностайности народів індоевропейської ґрупи. Між культурною спільнотою первісного завязку сеї ґрупи (расово теж більше одностайного) і новійшим культурним уодностайненнєм її під впливами нової европейської християнської культури лежить довгий процес культурного сінкретизму, котрий ріжні части сеї ґрупи проходили в значній мірі кожна

по свойому. Індоевропейська ґрупа рано стала тільки язиковою ґрупою, — далеко більш одноцільною в мові, ніж в житю і в культурі.

Мова завязувала її й мова була могутнім знарядом, котрим вводили ся все нові етнічні елєменти в склад сеї ґрупи — захоплювали ся культурою і расовою асіміляцією, вносячи, розумієть ся, завсіди і щось свого кождого разу і розкладаючи все далі й далі колишню расову, культурну і язикову одностайність ґрупи. Так вдатно сконструована мова, як індоевропейська, мала велику атракційну, асіміляційну силу для тих народів, з котрими індоевропейським племенам доводилось стрічатись. Виробленнє мови, як вище було зазначено, се був процес тяжкий, довгий, який не завсіди вдавав ся. Для племен з слабо виробленими, невдало організованими мовами мова така вдатна як індоевропейська — сорозмірно проста, а при тім плястична, виразиста, точна, мала незвичайну атракційну силу. По тому як легко і радо й тепер присвоюють ся такі краще вироблені мови племенами з мовами слабими, нерозвиненими, які не встигли вийти з зародкових стадій, — можна собі уявити, якою привабою були індоевропейські мови серед тих низше культурних племен, з котрими стикались індоевропейські племена в своїх мандрівках, — як вони втягали їх в орбіту індоевропейської культури, і з ними — все нові культурні і расові домішки між індоевропейську людність, ускладняючи все більше її зміст і прискорюючи її діференціяцію.

Такий нервовий, прискорений темп індоевропейської еволюції дає ключ до зрозуміння того факту, що пережитки примітивного житя у сих племен виступають сорозмірно слабо. Не кажучи про таких молодших членів родини, як народи словянські і лотишсько-литовські, але Греки, Індуси, Іранці — від яких маємо традицію зафіксовану о тисячу літ скорше, так само не виявляють у своїм житю і споминах скількох небудь ще живих форм тотемного культу, перед-патріархальних родових відносин і т. д. Те що помічено досі, виступає так спорадично і слабо, що деякі дослідники (як напр. О. Шрадер) готові були покласти се на рахунок тих ріжних примітивних народів, які асімілювались індо-европейським розселеннєм.

Форми примітивного колєктивізму тотемної доби були пережиті індо-европейськими племенами, мабуть, задовго перед їх останнім розділом, в ріжних культурних і етнічних впливах,

і стрічах, а слабі останки тих форм ще більше розгубились в останніх розселеннях, в асіміляції нових етнічних елементів, і т. д.

Перед сими бурхливими розселеннями мислимо собі більш консервативний період житя на „правітчині". Як теріторія передостаннього розселення для богатьох племен, в тім і для наших — те, що зветь ся через се словянською чи індоевропейською правітчиною — виступає з комбінації всякого роду матеріялу східньоевропейська рівнина. Одну з найбільш глухих, меньше приступних для культурних впливів і стичностей частину її займали племена словянської і литовсько-лотишської ґрупи, приблизно в порічях горішнього Дніпра, Двини та Волги, як можна міркувати — між ґерманськими племенами балтийського поморя, з одного боку, між фінським розселеннєм горішнього Поволжа та великих озер — з другого. Тут ми бачимо словянські й литовські племена в часах коло християнської ери, перед останнім великим розселеннєм, в звістках і чутках, які доносились до грецьких і латинських письменників.

Сей глухий кут, де ми сі племена застаємо, і з усякою правдоподібністю мусимо приймати, що вони пересиділи тут досить довгий, як на нашу нинішну хронольоґічну міру, часи і віки, мусить нам обяснити деяку відсталість і архаічність житя сих народів, з котрою вони потім виступають в часах розселення, в порівнянню навіть з племенами ґерманськими й іранськими, своїми найблизшими сусідами. Не вважаючи на нерозірвану ще до решти язикову спільність з близшими і дальшими індо-европейськими родичами, культурний і соціяльний процес в словянолитовській ґрупі виявляв себе в формах значно запізнених, в темпах значно повільнійших, ніж у народів близших або краще звязаних з середземним культурним районом. Іранські і тракійські племена, що товклись по наших українських степах, безпосередно стикаючись з чорноморським розселеннєм, і племена ґерманські, що сусідували з кельтським розселеннєм, здавна захопленим впливами адріатицької і середземної культури, стояли з сього погляду в відносинах кращих. Вони йшли передом в розвою матеріяльної культури і в соціяльнім процесі в порівнянню з своїми словянськими сусідами; служили для них посередниками в знайомости з культурними новинами, такими напр. як уживаннє металів та ріжні технічні винаходи. Упереджуючи їх в розвою соціяльної діфереціяції, формованню воєнних орґанізацій і ватажківства, сі ґерманські, іранські й ин. племена, правдоподібно, й підбивали собі словянські племена, експльоатували їх

економічно, і заразом — давали їм взірці нового, більш діференціованого соціяльного ладу: служили провідниками і взірцями в культурнім і соціяльнім процесі.

Ріжниця культурна і соціяльна мусіла бути дуже значна між індо-европейськими племенами, які в околицях Чорного і Еґейського моря війшли в сферу впливів вавилонської й еґейської культури, і тими, які зіставали ся ще в глибині східньо-европейських лісів, — хоча язикова і культурна спільність між ними ще не зовсім розірвалась. Згадане вище вавилонське імя міди се інтересний промінь металічної культури, що йде від передовиків індо-европейського походу в глибину східньо-европейського розселення, в місцеву камяну, неолітичну культуру, в котрій переходив сей процес розділу східньо-европейської язикової спільноти на поодинокі її галузи. Назви иньших металів уже ріжні в ґрупі західній і східній. Загально-словянська назва для міди (медь) — найстаршого з металів, який війшов в технічне уживаннє, фільольоґічно звязуєть ся в німецьким пнем smida (відповідає словянському кузнь, металь взагалі) — се характеристична вказівка на Німців, як посередників в розповсюдненню початків металічної техніки серед словянських племен після відділення від них иньших індо-европейських ґруп. Характеристика Тацита (з оповідань німецьких, очивидно) крайньої культурної бідности „Естіїв", мало обізнаних з металями навіть в початках християнської ери, мусить бути приложена однаково до литовської і словянської ґрупи. Відблиски середземної і чорноморської культури, що тисячу літ перед тим пережила розцвіт бронзової техніки, долітали сюди в ослаблених і запізнених формах, лише поверхово відбиваючись на тутешній продукції, яка все ще орудувала камінним, кістяним, а найбільше — деревляним знарядом. Навіть в середнім Подніпровю бронзова техніка не встигла скільки небудь поширитись, і залізо часто безпосередно входить в обстанову неолітичної культури [1]).

Ся бідність металічної техніки одначе не повинна викликати хибних представлень про дуже низьке, „дике" житє взагалі. Метал і пізнійше ще довго був досить рідким гостем серед „деревляної культури" Поліся, котра одначе при тім не була вже примітивною. Хліборобство стало поширюватись іще в часах культурної спільности індо-европейських племен, і вже перед словянським розселеннєм воно стало підставою господарства

[1]) Див. про се ширше в I т. Історії України-Руси, ст. 49 і д. 3 вид.

і орудувало розмірно високими технічними засобами (не тільки ралом, але може і плугом, запряженим худобою). Була домашня худоба і хазяйство молочне. Були ріжні способи оброблення шкіри, вовни і ростинних продуктів. В житю соціяльнім уже панувала патріярхальна родина, — рід уступав своє місце родинному звязку. Загалом ті культурно-соціяльні вказівки, які ми маємо для пра-словянського житя, перед розселеннєм, відповідають пізньому родо-племінному побутови, вже рушеному економічною і соціяльною діференціяцією [1]).

Примітивний тотемізм і комунізм міг тоді вже істнувати тільки в пережитках, котрі подекуди слідні й потім, а як реальні, домінуючі форми соціяльного ладу були вони вже й тоді давно перейдені. Тому помилкою супроти історичної перспективи було, коли деякі дослідники (як пок. М. Ковалевський, а у нас Ф. Вовк), приймаючи рітуальні пережитки за реальні форми житя, допускали істнованнє у українських племен, навіть в київській добі, сексуальної сумішки, цілком реальної умички дівчат і т. д. Все се й тоді без сумніву істнувало тільки як обряд, а як реальні форми житя пройшло задовго перед розселеннєм [2]).

Не зважаючи на загальний консерватизм сього житя на пра-вітчині в порівнанню з прискореним темпом пізнійшої доби розселення і бурхливого житя по розселенню, „пра-словянську добу“, себто останні віки перед розселеннєм, теж не треба собі уявляти чимсь інертним і зовсім нерухомим. Не кажучи вже про ті впливи вищої техніки і більш діференціованого суспільного укладу, що приходили від західніх і полудневих сусідів, успіхи господарства — з одного боку, кольонізаційні переміни, з другого, творили неустанний рух навіть в періодах затишку між великими кольонізаційними катаклізмами, може непомітний, так би сказати — з дня на день, але дуже важливий своїми результатами в довшій перспективі.

Протягом останнього тисячиліття перед великим словянським розселеннєм, що зробило кінець словянській спільноті, пройшли великі кольонізаційні зміни, які не зістались без впливу і для наших племен. В головних рисах, з певною правдоподібністю можна намітити такі явища:

---

[1]) Як виглядало пізнє родо-племінне житє, рушене розвоєм соціяльних кляс, власности, воєнних орґанізацій, ватажківства, див. в „Початках громадянства“, с. 170 і д.

[2]) Про се в „Історії України“ т. I с. 339 і д., і в „Початках громадянства“ с. 306 і д.

Кельтські племена, які колись займали центральну Европу, Подунаве і може навіть східні Карпати, відійшли на захід.

Тракійські племена, з наших сторін сунули на полудневий захід, в балканські краї, затримавши ся довше тільки місцями в Карпатах.

Іранське розселеннє з Чорноморя уступало ся по части на захід, по части на полудневий схід, під натиском середньо-азійських орд.

Германські племена з балтийських країв, де вони сусідували з словянськими, литовськими і фінськими племенами, поступали на захід і полудне, тіснячи своїми передовими ватагами Кельтів.

Вони, правдопобідно, втягали в сей рух і словянські племена, які дуже розмножились на пра-вітчині. З другого боку се словянське розселеннє використовувало відлив іранської й тракійської людности для свого розпросторення на полудні.

Новий рух германських племен на захід і полудневий захід, що дає себе відчути римським провінціям більш відокремленими ударами в столітю перед нашою ерою і по ній, а потім, в II в. по Хр., налягає як хронічний, постійний тягар на подунайські і ренські краї, в самих римських кругах оцінювавсь як вислід кольонізаційного напору від півночи[1]), і мусить уважатись показчиком також і словянської експанзії (поширення). Більші і меньші маси словянські, правдоподібно, втягались в орбіту свого руху самими германськими ватагами; просторони ними опорожнені або розріжені використовувались словянською експанзією.

Для східньо-словянського розселення, очевидно, мав особливе значіннє рух готських племен з-над Висли просто на полудне, навіть на полудневий схід, на Чорноморє.

Ті східньо-словянські, „антські" племена, предки нашого народу[2]), що по всякій імовірности вже перед тим поступали поволі в сім напрямі, використовуючи відплив тракійського розселення й іранських („алянських", як вони звуть ся в сих часах) орд з Подоня і Подніпровя, були сильно потягнені сим східньо-германським натиском, що приблизно в другій подовині II в. по Хр. врізав ся між іранське і всяке иньше заселеннє Чорноморя.

---

[1]) „Иньші племена, тікаючи від північних народів, що погнали їх, домагались, щоби їх прийнято (наділено землями), инакше грозили війною" — Ю. Капітолін про Маркоманські війни 164—5 рр. по Хр. Джереловий матеріял до начеркненої тут схеми в Історії України I с. 60 і д.

[2]) Про „Антів" як назву східньо-полудневої (української) ґрупи в т. I Історії, с. 172 і д.

Припадком донесена ґотською традицією память про пізнійшу боротьбу Остґотів з Антами в часах гунського натиску, десь в сусідстві Чорного моря, очевидно, — дає нам тільки орієнтаційну точку: посвідчує, що в тім часі, в кінці IV в., східньо-словянська кольонізація на Чорноморю на стільки вже скріпилась, що використовуючи прихід Гунів, стала міряти ся з Ґотами, котрі перед тим, правдоподібно, держали її в залежности. Але словянський, і спеціяльно „антський" рух в сім напрямі, вказанім ґотським походом II в., правдоподібно, почав ся разом з ним, і то, мабуть, в досить великих розмірах.

Оцінюючи всю ситуацію, мусимо собі уявити, що не тільки словянські дружини потягли ґотськими слідами, але в значній мірі були вони потягнені відразу ґотським походом. Ріжні залежні і союзні ватаги словянські стали його участниками, брали уділ в східньо-ґерманськім розселенню на Чорноморю, в боротьбі ґотських дружин з алянськими, в походах їх на римські провінції. Те що ми бачимо потім, в V і VI вв., коли „словянські" і „антські" дружини охотою чи неволею беруть участь в гунських, турецьких, аварських походах на римські провінції, і осідають там, разом з иньшими товаришами сих походів, властиво повинні ми собі уявити також і в сих часах, в II—III вв., тільки що в передових полках чорноморського розселення того часу словянський елємент був, розумієть ся, слабший ніж два століття пізнійше. Але ситуація властиво була зовсім анальоґічна, і матеріял для такого степового словянського козацтва був іще на правітчині.

Уже в I в. Таціт, з слів людей, які знали ґерманські відносини, записав нам, що на пограничах з Німцями (Бастарнами) і Фінами Словяне мали репутацію великих забіяк, які нападали і розбивали, криючи ся в горах і лісах. Таціт робить з сього загальну характеристику „Венедів", як пізнійший Прокопій, розтягає подібні оповідання на всіх „Антів" наших; але ясно, що мова йде про пограничників. Ми отже в тім уже часі мусимо собі представити словянський побут як двоістий: з одного боку господарський, тихомирний, пасивний супроти ґерманських дружин, з другого боку воєвничий, готовий до відпору, до відплати, против ґерманських дружин орґанізований в анальоґічних воєнних ватагах, на ґерманський тип й взірець.

Так само на східньо-полудневій границі тодішнього словянського розселення (з котрого тільки нічого не доходило до римських та грецьких слухів) — серед праотців антських мусіла йти

не меньше завзята боротьба з войовничими тракійськими та іранськими племенами, в котрих теж школилась словянська людність, виробляла у себе воєнні поколінні верстви й дружини з ватажками на чолі.

Коли гунська буря розбила східно-германські та алянські політичні і воєнні формації на Чорноморю в другій половині IV в., і словянська людність рушила сюди в більших масах, користуючись — як натякає ґотська традиція, певною протекцією гунських орд, — се було повтореннє, тільки в ширших розмірах, того що мало місце вже перед тим. Нове теріторіяльне поширеннє, звязане з певними культурними поступами, через наближеннє до огнищ середземної культури, з дальшим розвитком соціяльної діференціяції, дальшим розщепленнєм житя по лініям інтересів господарства і війни, — анальоґічне з ґерманським. Взагалі, беручи головні риси, соціяльний процес у словянських племен — наших в тім числі, розвивав ся в тих же формах і в тім же напрямі, що й серед племен германських епохи розселення — тільки що форми сі були меньш інтензивно виражені й приходили в певним опізненнєм.

При тім усім, — хоч ріжниця сього нового руху словянського на Чорноморю була більша в розмірах, ніж в істоті й характері сього поширення, великий рух антських племен в гунській добі набрав епохального значіння в житю наших племен. Може бути, що в довгій, закритій від нас, попередній своїй еволюції наші предки пережили не меньші, а навіть і глибші та гострійші пертурбації. Але традиція не донесла нам нічого з того, сим же разом за помічю хоч не своєї, то чужої традиції можна зміркувати значіннє того, що діялось.

Ведене стихійним потягом до моря, до сонця, до теплійшого підсоння, до буйнійшого житя, що тягне до себе од віку всі північні народи, на полудне, наше розселеннє — антське, як провали його тоді сусіди, в значних масах викотило ся з лісового поясу в райони степові і перед-степові і добилось до крайньої мети своїх змагань — Чорного і Азовського моря. Війшло в орбіту тодішнього культурного житя, доступило джерел цівілізації, з котрих досі тільки слабі відблиски і відгомони до нього долітали. Стало само, до деякої міри принаймні, предметом уваги і відомостей цівілізованих, письменних народів. Для нього почалось історичне житє і разом з тим — часи інтензивнійшого, ніж досі, культурного розвитку.

Розвитку з одного боку тіснійше звязаного з загальними

поступами світової цівілізації, з другого боку — більш відокремленого в собі. Бо з сим розселеннєм, яке було частиною великого словянського розселення, розривались ті безпосередні звязки, які звязували досі словянську ґрупу, словянську спільноту. Східнословянські племена починали своє окреме бутє. На чолі його ґеоґрафічні й культурні обставини виставили наші, українські „антські“ племена — найбільше висунені на полудне, найблизше поставлені до джерела культури.

Східньо-полуднева, українська галузь в сім моменті опановує ту теріторію, яку доля судила їй як її історичний варстат. Досі історія сеї теріторії йшла своїми окремими дорогами, незалежно від історії будучої української людности. Від сього часу сі два елєменти звязують ся нерозривно, і починаєть ся процес національного формування — перетворювання людности в національну спільноту на її національній теріторії — під впливами обставин даних сею теріторією.

Але своє завершеннє сей процес міг дістати тільки з повним опануваннєм сеї теріторії. Се й стає історичним завданнєм українського народу від сього моменту. Завданнє незвичайно тяжке, в котре він ложить всю свою силу, розтрачує всю свою енерґію протягом півтори тисячі літ — і досі ще не може осягнути сього результату, перед усім — через недостачу скільки небудь твердих природних границь сеї богато обдарованої природою, та не вимежованої, не відграниченої фізичними границями теріторії.

Битий шлях з передньої й центральної Азії до Европи — на Балкани і Дунай, яким була ся евро-азійська рівнина, протоpена назад і наперед безчисленними ордами і племенами, — незвичайно цінний з комунікаційного погляду, він не дуже надававсь, як виявилось, для хліборобського народу, яким українська людність стала ще на пра-вітчині. Чайка, що з затишних лісових озер злетіла на полудне, щоб „вивести дітей“ над теплим морем, і необережно заложила своє гніздо „при битій дорозі“ — сей поетичний образ, мабуть дуже давній, традиційний, тільки використаний якимсь незнаним поетом (може справді Мазепою, як кажуть), дійсно дає глибокий історичний символ сеї траґедії українського народу на його новій теріторії. Вона була для нього небезпечним даром. Обіцювала так богато — але ще більше вимагала для свого утримання.

Arvis et armis, хліборобською працею і оружною рукою, як старим Римлянам, треба було тримати її. Та двоїстість інте-

ресів житя, що зазначила ся вже на правітчині, мусіла виявити себе ще різше тепер, на новій території.

Хліборобське господарство дістало гарні ґрунта — без порівняння видатнійші, урожайнійші, особливо в перед-степовім поясі, добре заводненім, з гарним чорноземом. Але він був виставлений на постійну небезпеку від степу і мусів жити під збройною охороною.

Антська кольонізація з розгону доскочила до моря. Звістки готських і візантійських джерел VI вв. виразно вказують на антське, східно-словянське розселеннє на чорноморськім побережу. Воно війшло в беспосередній контакт з грецько-римськими муніціпіями Чорноморя, з старими елінськими кольоніями, що яко тако передихали бурхливі віки розселення. Без сумніву, серед сеї словянської хвилі, як свого часу серед Скитів і Сарматів, знаходилось чимало елєментів, які з усім запалом неофітів спішили з головою скупити ся в сі культурні джерела. Вони, правдоподібно, шукали приступу до міст, оселялись своїми осадами в їх сусідстві, приймали грецьку і римську культуру та звичаї. Київський літописець XI в., згадуючи про колишнє розселеннє Уличів і Тиверців понад Дністром до моря, до Дунаю і по Дунаю, знає їх колишні городи, по контексту: над морем і Дунаєм.

Але иньші елєменти втягали ся в бурхливе житє степу, де далі мандрували ріжні кочові орди, нападаючи на прибережні міста — тримаючи їх часами в формальній бльокаді, зневолюючи до данин і контрібуцій, пускали ся в дальші походи, до Криму, за Дунай, в глибину балканських земель. Участниками сих походів бували звичайно також і наші „Анти". Прокопій принагідно каже в однім місці, що від початку панування Юстініяна (527) Гуни, Словяне і Анти майже що року страшенно нищили Ілірію і Тракію, всі землі від Йонійського моря до Царгорода, Еляду і Херсонес, инакше сказавши, швендали ся по всіх сусідніх провінціях імперії. Він описує сих чорноморських Антів як професіоналів-добичників, які не займають ся господарством, і всю енерґію віддають війні, в котрій являють ся незрівняними майстрами, спеціялістами в засідках, несподіваних нападах і т. под. Отже маємо тут повтореннє, з дістанцією в пять століть звістки Таціта про словянських завадіяк на правітчині, тільки зроблені з далеко більшим знаннєм реальних обставин і приложені вже спеціяльно до нашого розселення.

З другого боку той образ нового розселення, який складаєть ся з ріжніх звісток IV—VII вв., в значній мірі повторяє,

в рамках нашої етнічної ґрупи, більш широку картину індо-европейського розселення, начеркнену вище. Передові полки антського розселення товчуть ся на чорноморськім побережу, на Дунаю, беруть участь в сухопутних і морських походах, мандрують і оселяють ся в границях Римської імперії, набирають ся там поволі техніки і культури з перших джерел. Служать в військах імперії, виходять на ріжні урядові позіції, живуть по грецьких і римських містах і являють ся посередниками між середземною, античною і орієнтальною культурою та своїми земляками. Тут і політичне житє, і соціяльний процес, очевидно, пішли швидшим темпом; розвивають ся воєнні орґанізації, ватажківство, родовиті, впливові династії, аристократія і „королі" (як називає ґотська традиція антського провідника Божа). А далі на північ, в лісовім краю, в рамках хліборобського господарства, тяжшого, консервативнійшого, йде помалу своя еволюція, — повільнійша, вірнійша старим заповідям і традиціям, вона простує одначе в напрямах, які вказує полудневе розселеннє.

Розселеннє і тут, в північній Україні, розумієть ся, зробило великі переміни в житю. Родо-племінні звязки ослабли цілком. Племена і роди порозбивались в переселеннях і їх фраґменти комбінувались наново в залежности від нових відносин сусідства. Принціп територіяльний, сусідський взяв ще більшу перевагу над колишнім родо-племінним. Теріторіяльна ґрупа патріярхальних родин-задруг, громада, стала підставою нової соціяльної орґанізації. Інтереси родини-сімї еманціпувались ще ґрунтовнійше від оглядів і рахувань з колишнім родовим колєктивом. Хліборобське господарство розвиваєть ся ще інтензивнійше на нових займанщинах, і ще щільнійше приспособлюють ся до його потреб і вимог обрядової дії і форми культу. Углублюють ся понятя власности. Наростає і збільшує свої впливи верства „ліпших людей" та всякого роду громадські авторитети. Поступає орґанізація воєнних дружин і ватажківства.

Але головною ареною сього останнього процесу були все таки приморські краї — і тут, правдоподібно, приготовлялись загодя елєменти того нового княжого режіму і дружинного укладу, котрий виступає потім в київській добі.

Чорноморсько-дунайська доба. Боротьба культур. Стара київська літопись оповідає, що коли Володимир Вел. зібрав батьківщину і закріпив ся на київськім столі, з ріжних сторін почали приходити до нього посли, заохочуючи кождий до своєї віри такого славного володаря. Прийшли посли з волзької

Болгарії, намовляючи Володимира „поклонити ся Бохмитови“ (Магометови). Прийшли Німці в посольстві від „папежа“, звертаючи Володимирову увагу на потребу приподобити і в релігії свою землю до західнього світу, до котрого вона у всім иньшім підходить („земля твоя яко и земля наша, а вѣра ваша не яко вѣра наша“). Прийшли „Жиди хозарські“, остерігаючи від магометанства та католицтва, а вихваляючи стару релігію „Аврамову, Ісакову, Яковлю“. І нарешті прислали Греки „фільософа“, який не тільки розповів всю історію світу, а ще й докладно вичснив — і тим зробив особливе вражіннє, — щó кого чекає по смерти. І се перехилило Володимира на користь грецької віри.

Які б дійсні факти не лежали в основі сеї леґенди [1]), вона дуже влучно і характеристично представляє боротьбу ріжних культур за душу сього нового народу, що зявив ся, з своїм розселеннєм, на їх овиді. Тільки боротьба ся, свідомо чи не свідомо, умисно чи автоматично — почалась зараз же з появою на Чорноморю нових посельників, за богато століть до Володимира, — в сій добі, котру можна б назвати чорноморсько-дунайскою для відріжнення від пізнійшої київської.

Наслідком того, що вся наша письмення традиція походить з доби київської, і то навіть не з початків її, і через те вона донесла тільки дуже неясні спомини про попереднє, — сі віки, коли пульс культурної і соціяльної еволюції наших племен бив ся не стільки на середнім Дніпрі, скільки на Чорноморськім побережу, на долішнім Дністрі та Дунаю, на Керчинській протоці нарешті, нами не оцінюють ся відповідно. А тим часом ся доба, і досить довга — яких пятьсот літ від появи перших значнійших фраґментів нашої людности коло що-йно зазначених пунктів (щó найпізнійше сталось в останній чверті IV в., а могло бути і на одно—два століття ранійше) і до того часу, коли культурне і політичне житє сконцентрувалось на середнім Дніпрі, в сім трикутнику — Київа, Чернигова, Переяслава (щó треба покласти десь в початках IX в.). І повна вона дуже інтересного змісту: відограла дуже важну ролю в соціяльній і культурній еволюції нашого народу.

На Чорноморськім побережу тоді дуже цікаво комбінували ся ріжні культурні течії. Старі чорноморські грецькі республіки були огнищем гелєнізму — античної грецької культури розпуще-

---

[1]) Про неї в „Історії України“ I с. 577—8.

ної орієнтальними елементами: єгипетськими, сирійськими, вавилонськими, іранськими, індійськими. Правда, вони жили дуже трівожним житєм, і кольонізаційні бурі нераз зметали їх майже до решти. В хвилях, коли метрополія не могла бути помічною, вони шукали помочи де могли. Взагалі їх політичні і культурні звязки були незвичайно широкі і ріжнородні. Нераз мабуть стояли вони під протекторатом малоазійських династів — як се документально звісно в часах Мітридата понтійського. Против Ґотів шукали помочи Гунів, потім Хозарів. Переповнені були в сих часах ріжнородним варварським елементом, який творив тут незвичайно інтересну, тільки досі мало ще досліджену культурну мішанину, в котру від початків свого розселення стали домішуватись і елементи словянські [1]). Ґотське розселеннє застало ще Ольбію й сусідні кольонії, пізнійше імперія старалась підтримувати головно республіки кримські, і вони служили незвичайно цінним звязковим пунктом для чорноморського розселення IV—VIII вв. з світом гелєністичним — балканським і малоазійським (особливо Херсонес славний в нашій традиції ріжними „корсунськими“ виробами і всякими тутешними леґендами і запозиченнями) [2]).

Задунайські землі творили римські провінції Дакію і Мезію, кольонізувались кольоніями ветеранів, романізувались римськими залогами, були романізовані в дуже значній мірі (на ґрунті сеї романізації витворилось таке яскраве етнічне явище як румунська себто „римська“ народність Балканського півострова). Перші хвилі чорноморського словянського розселення застали сю римську стихію ще в повній силі, і пізнійше, не вважаючи на всі бурі, вона держала ся довго і уперто. Словянські ватаги, осідаючи в задунайських землях, в великих масах, служили посередниками між нею і своїми чорноморськими земляками. Анти були в їх числі; про їх переселення за Дунай маємо візантійські звістки з VI в., але, без сумніву, тільки бідність відомостей з попередніх століть лишає нас без ранійших дат.

Сі римські, чи романські стичности — так само як гелєністичні, давали нашим предкам нагоду стрічатись і тут не тільки

---

[1]) Свого часу А. Поґодін зробив пробу виловити словянські елементи в епіґрафічнім матеріялі чорноморських кольоній перших віків нашої ери (Рус. Филолог. Вѣстникъ 1901). Варто було б таку роботу проробити тепер на ново,

[2]) Про долю грецьких кольоній чорноморського побережа в Історії т. I, с. 87 і дд.

з основною, римською, чи грецькою стихією, або християнством, як одним з визначних її елементів, але також і з юдаізмом, та елементами, знов таки, єгипетськими, вавилонськими, перськими. Як відомо, культи єгипетські й іранські (бога Мітри) були дуже поширені в римському війську і серед кольоністів, і лишили на довго свої звязки і сліди. Пізнійше правительство східньої імперії — далі трактуючи чорноморські провінції як місце заслання для „єретиків“ і всякого опозіційного елементу (се також подробиця дуже важна з культурно-історичного погляду!), переводило сюди маси „маніхеїв“ і „павлікіян“ — перенятих іранськими дуалістичними ідеями, які знайшли тут пригожий ґрунт для своїх доктрін і зробили Болгарію розсадником для Европи опозіційного, неофіціяльного християнства. Відси ведуть свій початок „бугри“ (Булгари), „катари“, „вальденси“, з котрими зводила люту боротьбу католицька церква на заході, і так само, поруч офіціяльного християнства, поширювались сі інтересні, релігійно-соціяльні доктріни і у нас.

На полудневім сході старий Боспор і нова Тмуторокань на його місці, крім гелєнізму і малоазійських течій, були огнищем юдаізму. Правовірне юдейство і юдейські секти („чтителі найвищого бога“) здавна поширили ся тут, відси знайшли приступ до ріжних варварів, — спеціяльно се звісно про Хозар, котрих вищі верстви, двір каґана і т. д. зробили ся прозелітами юдаізму, звязали таким чином з юдейською діаспорою (розселенням), з тодішніми огнищами єврейської культури (іспанськими, африканськими і т. д.).

Західній Туркестан — що служив передостаннім пристанком для всяких орд, які почали сунути на Україну з центральної Азії, в тих часах інтересно перехрещував в собі культурні течії індійські й китайські. Від Александрової монархії почавши Туркестан звязуєть ся політичними і культурними звязками з північно-західною Індією (басейном Інду). Сі звязки відновлюють ся все в нових і нових формах, і завдяки сьому, паралєльно з тим як індійський елємент через гелєнізм малоазійський і месопотамський вливаєть ся в грецьку сферу, через Туркестан, Тібет і т. ин. переходить він до світу центрально азійськото, в оден бік, до наших степів і Чорноморя — в другий.

З другої сторони, часи нашої ери були добою найбільшої експанзії на захід Китайської імперії. Вона володіла Туркестаном, плянувала відти походи на Европу, заводила дипльоматичні звязки з Римською імперією. Алянські, гунські й иньші центрально-

азійські орди служили посередниками в поширенню сих відблисків великої культури Далекого Сходу в наших сторонях.

З другої половини VII в. прибуває в сих нащих сторонах ще оден важний культурний чинник — мусульманський, арабський, — особливо важний, як новий варіянт гелєністичної, і ще більше — іранської, перської культури. Каліфат включає в свої межі Туркестан і полудневий Кавказ, бореть ся з Хозарами за приступ до північного Кавказу, до Поволжа. Не вдаєть ся йому підбити їх політично, але культурні впливи його тут сильні; мусульманство ширить ся серед тутешніх орд, напр. болгарських. Після того як частина болгарських орд подала ся на захід, за Дунай, Болгари східні стають ісповідниками мусульманської культури на півночи. Вони виступають, як ми бачили, проповідниками магометанства перед Володимиром.

Отже, як бачимо з сього, від початків словянського розселення, в сій чорноморсько-дунайській добі чорноморські порти, дунайські міста, нижнє Поволже — все се було повне дуже інтересних культурних комбінацій. Се були збірники, де збігались і сполучались ріжні старі і нові релігійні доктріни, культурні, цівілізаційні течії. Грецьке і римське поганство, культи єгипетські, вавилонські й іранські, юдаізм і будізм боролись між собою, з своїми сектами і з християнством. Християнство офіціяльне, канонічне воювало з неканонізованими доктрінами, як аріанство, котрого притримувались Ґоти; як несторіянство, що знайшло свій притулок в Персії і відти поширилось в Туркестані і центральній Азії; як „маніхейство“ і „богумильство“ балканське. Четвертий, пятий, шестий віки — се часи боротьби християнства за перевагу в великих культурних центрах імперії; в далеких же провінціях поганські культи тримали ся далеко сильнійше, і конкуренція перед-християнських культур, правовірного юдаізму і юдаістичних сект, доктрін християнських, пізнійше — магометанських були тут явищами дуже помітними. Коли антські пересельці попадали куди небудь на чорноморське побереже, до дунайських міст, над долішній Дін або до Криму, все що було між ними рухливійшого, цікавійшого, інтеліґентнійшого — що нападалось на нову духову, культурну поживу — не на саме лише „зелене вино“ і „овочі розноличнії“, „паволоки і узорочія“, з жадністю лісових дикунів, — мало нагоду бачити незмірно цікаву стрічу і боротьбу сих доктрін, культів, культур. Мало нагоду черпати обома руками з джерел східніх і західніх, ловити рефлєкси старого і нового, принціпи нового права, нової етики, нової цівілізації, що напливала в ріжних

формах і варіянтах. Оповіданнє Масуді про порядки в хозарськім Ітілю, де було поставлено від уряду сім суддів: два для Хозар (юдаістів), два для християн, оден для Словян, Руси й иньших поган, служить цікавою ілюстрацією тих ріжнобарвних відносин, в котрі попадали — з певними змінами, антські пересельці вже від самого початку.

Свій вершок сей культурний сінкретизм Чорноморя осягнув мабуть у своїй екстензії, в VII—VIII столітях, — в тім часі, коли хозарська орда опанувала уральсько-каспійські ворота й загородила, на яких півтора століття, приступ новим, руїнним ордам Азії до Чорноморя. Се були часи не тільки найбільшого кольонізаційного поширення, але й незвичайно живого культурного процесу серед наших племен. Величезні маси словянської людности перейшли тоді на Балкани, за Дунай; туди перенеслась в другій половині VII в. частина болгарських орд, які кочували в азовських і чорноморських степах; аварські орди, що перейшли ще перед тим на середній Дунай, ослабли в своїй восвничій енергії. Антські племена не тільки дістали великі простори для свого розселення, аж до Дунаю[1]), — але і досить спокійні, та сприятливі умови для свого господарського житя. Та антська бурхлива, степова козаччина, поза котрою Прокопій нічого не знав про Антів в VI віці, мусіла одійти на другий плян перед поступами кольонізації хліборобської, міської, успіхами торговлі й промислу. В сих головно часах мусіли розвинути ся ті городи антських Уличів і Тиверців, від котрих потім зістались тільки порожні городища („градъ спы“ — вали) і память колишнього істнування[2]). В сій обстанові мусимо собі уявити анальогічний з пізнійшим київським — образ широкої антської транзітної торговлі: ватаги купців, що йшли з сих чорноморських городів до Малої Азії, до Царгороду, до Єгипту і Месопотамії, до Туркестану, Персії, Індії. Ті останки української кольонізації в Криму, на азовській притоці, на устю Дону, на устю Дніпра, на Дунаю, що виступають в звістках XII—XIII вв., в величезній більшости були тільками слабими пережитками колишньої великої, масової кольонізації: маси наших „городів“ і „антських“ кольоній по грецьких, хозарських і т. ин. містах VI, VII, VIII віків. Ватаги „руських“ купців, що ще в XII—XIII вв. стрічали ся в Малій Азії, в Александрії й т. ин., се тільки слабкі відблиски великого торговель-

[1]) Се, очевидно, той момент, коли наші Тиверці „присѣдяху ко Дунаєви“

[2]) Пізнійший реєстр старих „руських“ подунайських міст в II т. Історії с. 523.

ного руху, котрий мусів розвиватись в VII—VIII вв., під опікою хозарської орди ,що дуже цінила торговельні прибутки, і при безпосередній участи наших купців.

Отже тим часом як на займанщинах середнього Подніпровя, на Волини та на Підкарпатю, наше розселеннє вростало в землю, розширяло хліборобську культуру, підіймало все нові „лядини“ та перелоги, та потрохи громадила лишки і засоби, поволі виробляла владущі верстви, міські осередки, розвивала завязки дружинної орґанізації, завязані на пра-вітчині, — над Чорним морем, над Дунаєм, над Азовським морем без порівняння швидшим темпом, в більш яскравих і богатих формах мусіло розвиватись міське житє, промисл, мистецтво, духова культура — і разом з тим соціяльна діференціяція, спеціялізація праці, відокремленнє суспільних верств. З окрема — на взірцях ґотських, алянських, аварських, болгарських, у сих великих майстрів воєнної орґанізації й тактики сухопутної й морської війни, мусіли школитись воєнні антські дружини — для котрих і під хозарським протекторатом досить було зайнятя і зарібку.

Все се потім притемнилось і призабуло ся в пізнійшій київській традиції, і ми за нею мало памятаємо се — хоч в дружинних кругах київських памятали його досить добре. В світлі сих традицій знаходить собі зовсім природне поясненнє бажаннє Ігоревого сина Святополка перенести свою резіденцію на Дунай — де ще в XII і XIII вв. товклись якісь князі „берладники“ з київської династії, — або намір „соколів Святославичів“ „пошукати города Тмутороканя“. Се спомини тих часів, коли українська кольонізаційна хвиля заливала все побереже від Кубани до Дунаю, втискала ся до міст, стикала ся безпосередно з останніми останками римського житя за Дунаєм, з юдаізмом і мусульманством кавказьких торговищ, гелєнізмом Криму, і т. д., — не тільки воювала і торгувала, але і вбирала в себе культурні елєменти з усіх отсих джерел.

Та як я вже сказав, спокій і безпечність в сій добі були все таки тільки релятивні. Головні орди відплили з Подніпровя й Подоня, але фраґменти їх зіставались, — меньш грізні, до певної міри замирені, але тільки до певної міри. На Подоню напр. зіставались ще значні останки Алянів-Ясів. На устю Кубани лишились т. зв. Чорні Болгари. В Криму Ґоти, Аляни і Бог-вість ще хто. Угорська орда, відірвавшись від своїх північних земляків, бушувала десь на Подоню, потім посунула на захід, дуже докучаючи словянській кольонізації: забираючи невільників та спродуючи їх в грецьких портах, як опо-

відає припадком захована арабська звістка (середини IX в.). Все се змушувало весь час держати ся на обережности, на воєнній нозі і хліборобську людність, і тутешні городи: підтримувати воєнну орґанізацію — про котру ми, на жаль, знаємо так мало.

В IX в. Хозарська орда, очевидно, хилить ся і упадає. Ставлячи своїм завданнєм, в інтересах торговлі і своїх доходів, не перепускати грабівничих походів азійських орд до Европи, і навпаки — европейських піратів, шо ходили грабувати каспійські береги, вона де далі не могла вже виконувати сеї проґрами. По одній звістці, вже в середині IX віку Хозарія не могла дати собі ради з Турками і просила помочи Арабів. При кінці століття, не можучи далі поборювати Печенігів, Хозари перепустили Печенізську орду до чорноморських степів. Ся велика і хижа орда впала тоді ще гіршою грозою, ніж угорська, на чорноморську кольонізацію, в тім і на наше розселеннє. Тутешня людність не витримує і починає чим дуж уступатись від степової трівоги на північ і захід. Почалось се мабуть іще під час угорських наїздів, збільшилось від печенізьких.

Очивидно, попереднє століте, сорозмірно спокійного житя, ослабило войовничість нашого степового і чорноморського розселення, розвинуло наклін до більш культурного і мирного господарства, і тепер тутешні люде вже не витримували степової трівоги, котру зносили в віках розселення. Не всім була охота вертати до пів-кочового, розбійничого житя Антів VI в., описаного Прокопієм. Степи швидко пустіють, за ними побережа моря і великих рік. Уличі мандрують з долішнього Дніпра на середній і верхній Бог; подністрянська, тиверсько-улицька людність, правдоподібно, пустила ся горі, Дністром і Прутом до карпатських та закарпатських країв. На північний захід, в райони північного Донця, Сули і Сейму мабуть відступала лівобічна степова людність. В X в. передстеповий пояс спустів уже настільки, що печенізький натиск в сім напрямі упадає вже на середнє Подніпровє. В степовім поясі держуть ся ріжні „бродники“ з своїми „воєводами“; на поморю, на устях рік промишляють ватаги риболовів, і піратів, очивидно. Тільки спорадично держать ся руські городи, руські кольонії на великих ріках і Поморю. Подекуди тримають ся такі оази і в степу. Але масової кольонізації вже нема — вона відійшла назад, в тім же напрямі, звідки прийшла сюди, на північ і північний захід [1]).

---

[1]) Див. про се в I т. Історії с. 237 і дд; II с. 505 і дд.

Та культурний і соціяльний доробок сеї доби з тим не загинув. Він став, бодай вчасти — спільним добром українського народу, і в сім велика вага сеї „чорноморсько-дунайської“ доби, котра мусить бути відповідно оцінена з сього становища.

Очивидно, припливом степової людности пояснюєть ся швидкий зріст північної України та її центрів, з IX в. почавши. Поворотна хвиля зміцнила масову кольонізацію в меньш корисних частях сеї теріторії, занедбаних при першій експансії: мабуть на її рахунок треба покласти залюдненнє гірських карпатських країв і північних українських лісових мочарів. Особливо ж її ділом треба признати розвій осель міського типу, промислового, торговельного руху, розвиток торговельних зносин, далеких купецьких екскурсій — те в чім вишколило чорноморську людність кілька-вікове житє на великих комунікаційних шляхах, по живих торговельних і промислових містах. Вона принесла, а як не принесла наново, то підлила нової енергії до міського житя, організації міських громад, купецьких товариств, воєнно-торговельних підприємств. Се була течія анальогічна з новогордсько-варязькою, що йшла до нас приблизно в тім же часі з півночи. Стрівши ся з нею, чорноморська знейтралізовала її — не дала запанувати занадто сильно над наддніпрянським житєм.

Вона ж приготовила ґрунт для нової київської культури. Те що передало тутешньому житю чорноморсько-дунайське розселеннє, що принесла з собою поворотна чорноморська хвиля, було визначною вкладкою, великим ферментом, киненим в тутешнє житє, принесене з пра-вітчини. Я повторяю те, що сказав уже вище: ролю чорноморського розселення в нашім житю можна порівняти з ролею культурнійших, західніх і полудневих народів в еволюції індо-европейській. Коли в фрагментах старої обрядової пісні ми й тепер ще стрічаємо живу память про Дунай як ріку-рік, котрої імя — се ріка, вода взагалі; про море, кораблі і бурі; про чорноморські степові краєвиди, з денеде розкиданими деревами, з степовими стогами, завершеними соколом, що „далеко видить“ — „чистеє поле і синеє море“, та веде розмову з дунайським „визом“ (осетром); роскішно цвітущі виноградн, де родить ся „зелене вино“ згадки ріжних міських свят: календ, сатурналій, представлень замаскованих „берез“ — се все дає нам понятє про той яскравий, барвистий круг вражінь і споминів, що був принесений з полудня.

Про те, як уявляю собі чорноморські впливи на виробленнє воєнних організацій, власти, нового політичного ладу, скажу ще

низше. Тепер піднесу тільки той культурний досвід, той круг ідей, принесений на північ сими чорноморцями, що мусіли стати на провідні ролі на нових місцях свого пробутку, як люде бувалі, досвідчені, навчені краще організованих форм управління, господарства, підприємств. Вони стали вістниками нової культури, культури широкої, котра знала ріжні віри, ріжні народи, ріжну правду, і не здатна була дати себе в виключний полон одній якійсь догмі. І я думаю, їй треба в значній мірі се приписати, що хоч в боротьбі за українську душу побіда лишила ся за офіціяльною візантийською ортодоксією, котра так виключно запанувала в київській книжности, — суспільности ся виключність не опанувала! Суспільність заховала погляди ширші, свобіднійші, толєрантнійші, критичнійші — те свободомисленнє, проти котрого даремно боролась потім офіціяльна єрархія (осуджуючи такі міркування, що, мовляв, „і ту і сю віру Бог дав"). Київська культура як матеріяльна, так і духова не стала простим відблиском візантійства, а зісталась дуже складним сінтезом ріжнородних течій, доволі самостійно перероблюваних і перетравлюваних українським житєм. В письменній традиції се не виступає так виразно, — в устній се видно яснійше. І в тім характері нашої старої культури, я думаю, треба велику вагу признати спадщині чорноморсько-дунайської доби, котру я сим разом хотів представити можливо яскраво — хоч може бути се мині й не удалось в міру мого бажання.

Завважу на закінченнє, що в київській добі, в першім розцвіті київського письменства память поворотної хвилі з-над моря була жива і сильна. З неї виросла теорія одного з редакторів нашої літописи про початковий осідок Словян на Дунаю і розселеннє звідти на півночи (цілком в противнім напрямі, ніж ішло се розселеннє в дійсности). Такі погляди, мабуть, були досить поширені в тодішнім київськім світі (XI в.), і в них маємо міру сили і значіння сього переселення, як вони відбивали ся в київській свідомости кілька віків по тім переселенню.

Доба київо-галицько-волинська та її пізнійші відгомони. Я означив той приблизний момент коли північно-українське Подніпровє почало підійматись швидко й раптовно. Се більше меньше перша половина IX в.

Я вказав також ті головнійші явища (цілого їх комплєксу не маю претенсії відтворювати), які кинули новий фермент в тутешнє житє і викликали, чи причинились до сього руху. Се були:

Переселеннє з Чорноморя між тутешню людність елементів вище культурних, призвичаєних до більш орґанізованих суспільних форм, при тім активних і ініціятивних.

Упадок хозарської зверхности над сими північними землями, що хоч не забезпечувала, розумієть ся, повного спокою, але все таки причинялась до певної рівноваги в відносинах, спеціяльно дбала про певний лад на східніх торговельних шляхах і спокій від східнього степу.

Приплив норманських — шведських головно, „варязьких“ дружин, що одночасно з норманською експанзією в західнім напрямі, шукали здобичи і поля для своєї енерґії на „Східнім шляху“ (Austrvegr).

Я ширше спинивсь на першім з сих явищ, тому що воно досі не доцінювалось. Натомість друге і особливо третє з них в науковій літературі часто перецінювались.

Хозарську орду деякі історики пробували представити орґанізаційною силою, яка орґанізувала східньо-европейську торговлю в межах своєї зверхности, дала взірці політичній орґанізації і т. д. Ще частійше, йдучи за варязькою теорією старої київської літописи, варязьких вікінґів IX в. вважали фундаторами київської держави. Тим часом, полишаючи на боці питаннє авторитетности самої літописної традиції про варязькі початки київської династії, зістаєть ся фактом, що старе київське право, адміністрація, культура не виявляють скільки небудь виразних і інтензивних норманських впливів — не вважаючи на колишні заходи норманістів все вивести з норманських взірців. Ще труднійше думати про якісь позитивні запозичання від Хозар — орди дуже мало цівілізованої й слабо орґанізованої, котрої культурне значіннє для наших країв полягало головно в тім, що вона на якийсь час припинила чи зменьшила розбійницькі походи і пустошення, послуживши для них запорою в сфері свого безпосереднього впливу[1]). На нашім Подніпровю такі впливи могли відчуватись дуже мало, і тут орґанізаційні течії більше йшли з Чорноморя. Вони приготовили і розвій торговельних центрів, і воєнну орґанізацію, і політичні формації пізнійшої доби.

Передові ґрупи „антського“ розселення, що входили в інтереси чорноморської торговлі й промислу, мусіли від початку старатись використати свої звязки з земляками антського запіля — пізнійшої Київщини, Сіверщини, Волини, в інтересах ко-

---

[1]) Див. Історія I с. 396.

мунікації й обміну тамошньої сировинн на предмети чорноморського торгу. Ті форми воєнної і громадської орґанізації, котрі вони заставали готові і виробляли у себе, в стичностях з більш цівілізованим і орґанізованим чорноморським світом, вони переносили в запілє самою вже орґанізацією транспорту і торговлі. Їх дружини хочби для самого ескортовання торговельних караванів мусіли проходити по сухим і водяним дорогам сих північних країв. А по-при те, без сумніву, практикувались і походи для здобичи, як в пізнійших київських часах. І навзаєм, степовий добичницький промисл антських дружин притягав до себе ті дружинні, воєнні орґанізації, котрі не переводились весь час в нашім кольонізаційнім запілю, так як істнували ще на пра-вітчині.

Так паралєльно з чорноморським фронтом, тільки повільнійше, в формах подібних, тільки меньш рухливих і плястичних, орґанізувались міські центри, торговля і промисл, транспорт і комунікація в нашім запілю. Хоч як розмірно невеликий і неглибокий — бо масове розселеннє він захоплював дуже мало, концентрувавсь на головнійших торговельних шляхах, розвивав ся в невеликій торговельно-промисловій верстві (що заразом мусіла бути, з природи річи, верствою воєнною) — сей рух все таки творив все нові орґанізаційні форми, причиняв ся до соціяльної діференціяції, формував провідні верстви, нові авторитети і власти.

Дві сторони в сім процесі мали особливу вагу:

формованнє міських центрів і в них торговельно-промислової верстви, –

і поступи воєнної орґанізації: воєнних дружин для охорони сеї торговлі і промислу, для забезпечення торговельних караванів, торговищ і складів.

Сі дві сторони тісно переплітають ся між собою, бо, як я вже сказав — обставини були того роду, що торговельники мусіли заразом бути і вояками, хочби вже в інтересах охорони своєї торговлі.

Свого часу я вказував на сліди давньої воєнної орґанізації на Подніпровю, в Київщині спеціяльно, по моїй гадці — з часів перед-княжих. Городський центр з прилеглою територією творив „тисячу“, з воєводою або тисяцьким на чолі, що проводив воєнними силами цілої округи. Слабші сліди сотень і десятків, як частин такої тисячної орґанізації. Трудно сказати, наскільки вона встигла розвинутись, доки княжа власть і княжа дружина перейняли на себе воєнну і оборонну справу. Не вважаю потрібним

входити тут взагалі в сі темні питання[1]); хочу тільки піднести, що завязки міського житя і воєнної організації мусіли бути вже дані в хозарській добі, і маси чорноморського розселення, з своїми організаційними навичками, мандруючи на північ в IX—X вв., тільки скріпляли й поглублювали вже дану організаційну течію.

Варязькі дружини, які почали заходити на полудне приблизно коло того ж часу, дали їй дуже цінний воєнний матеріял, який особливо причинив ся, очивидно, для поширення київських впливів на півночи, так як чорноморський елємент — для політичної експанзії на полудні. Але послужив все таки тільки матеріялом — дарма, що варязькі вікінги якийсь час позасідали всі вищі військові й політичні позиції — може навіть перевели свого роду воєнну окупацію київської політичної системи. Місцевий український елємент — підсилений чорноморським переселеннєм, був настільки сильний, що ся варязька хвиля переплила над ним, не скільки не опанувавши місцевого житя. Київ не став ні норманською кольонією — як французька Нормандія або норманські князівства Італії, ні новгородською провінцією. Варязький елємент дуже богато зробив для будови київської держави — її сили поширення, підбою, панування, — але держава стала київською, бо зачеркнені варязькими дружинами рамці київського поширення були заповнені місцевим елєментом, вихованим на чорноморськім ферменті.

Се інтересно виявилось при виборі культурного змісту — офіціяльної релігії й культури для нової держави. Для київських кругів „варязькою вірою“ було католицтво; так воно зветь ся в пізнійших церковних трактатах. Але київські бояре — се, підчеркує Володимирова леґенда, вибирають з можливих релігій не північну варязьку, а полудневу, чорноморську — візантийську, по традиції старших звязків і зносин. Се було в часах великого поширення католицтва серед сусіднього, західнього словянства, ґрандіозного розпросторення впливів Німецької імперії на схід Европи. Звязки з Заходом зістались в київських кругах широкі й сильні; спеціяльно династія і дружина їх цінила і пильнувала. Але в конкуренції вір і культур київські правлячі верстви віддали першинство не варязькій, а чорноморській — візантийській церкві й культурі.

Так на-швидку новому натискови Азії на східню Европу, що став розвивати ся знову з упадком хозарської запори, против-

---

[1]) Див. Історії I с. 390—2.

ставлено велику політичну систему, київську державу, що мала боронити українського фронту силами всього східньо-словянського, всього східньо-европейського запіля. Було се ділом нової української буржуазії, що раптово виростала на чорноморських дріжжах протягом IX -X вв. Будова була ґрандіозна, — але слабо збудована. Її недостачі, по части спричинені фатальними ґеоґрафічними й історичними умовами, по части політичними помилками її будівничих, потім сильно пімстились і на них і на інтересах української народности, котру дуже скоро фактичні хазяї великоруського запіля постарали ся з ролі провідної перевести на ролю залежну, коли ослабла чорноморська база київської будови.

Одною з помилок київських керманичів було се, що вони занадто захопили ся своєю північною експансією, своїм київським імперіялізмом, навіяним варязькими дружинами, і не подбали про вчасне скріпленнє своїх полудневих позицій. Конкуренція з Новгородом, боротьба за дніпрово-балтийську дорогу, заволоділа уявою провідних київських кругів, і за сими інтересами вони занедбали забезпеченнє полудневих доріг, звязків з чорноморськими, азовськими й дунайськими українськими кольоніями, далеко важнійшими для економічного і культурного розвитку українського Подніпровя, ніж тріумфи над Новгородом, Полоцьком, Смоленськом. Доба Володимира і Ярослава, котра принесла сі тріумфи, зісталась в понятю київських боярських кругів епохою найвищого блеску і успіхів Київа. Та за сими блискучими, але мало есенціональними для київського житя успіхами, занедбано, без сумніву, не одно, що можна було зробити навіть в даних обставинах на побореннє степової навали, що руйнувала чорноморське розселеннє і насувала ся все близше на Київ в X віці.

Кінець кінцем та економічна база, на котрій виросла сила і блеск Київщини (в розумінню середнього українського Подніпровя) — панованнє над чорноморською комунікацією, торговлею, транзітом, протягом X—XI вв. змаліла до решти. Ті прибутки, які давала імперіялістична експансія на півночи, поволі повідходили від Київа і перейшли до своїх місцевих центрів — колишніх експозітур київського патріціяту і боярства. І київська буржуазія, купецтво, боярство, династія, єрархія, почувши себе на мілині, почали перекочувати туди, куди відпливав колишній „жир“ — достатки і прибутки, за котрими вона гналась.

Київська культура, цівілізація святкувала великі тріумфи, розтікаючись по великим просторам східньої Европи, а потім і прилеглим азійським територіям. Розносили її київські руки. Але

далі вона розвивалась і експльоатувалась на ґрунті уже не українським елєментом, і взагалі тікала з його рук з сею експансією. Зіставляла його самого тільки з бідними фраґментами її, і кінець кінцем власне право українського народу до сеї культури було заперечено, і його претенсії до його власного діла були признані неоправданими і дикими! З загального культурно-історичного погляду київська культура зісталась одною з блискучих плям на понурім східно-европейськім краєвиді; з становища історичного розвою української нації — вона зіставила по собі гірке похміллє, від котрого ще й нині тріщать козацькі голови.

Все се виявилось тільки з часом. Поки що київський патріціят, що виробив ся з елєментів родової старшини, заможнійших елєментів громадських, ватажків, купців і т. под. складників, як здавалось йому — дуже зручно й певно будував свій добробут, свої впливи і владу, використовуючи і напливовий чорноморський елємент, і той варязький потік, і дружинні орґанізації, і саме трудне становище чорноморських торговищ під новим азійським натиском. Він тісно звязав свої економічні інтереси з воєнною орґанізацією, добичництво з торговлею, дружину з купецьким караваном. Звязав ся з княжею владою, — коли вона виробилась з ватажківства, може за посередництвом якогось перевороту, якоїсь узурпації, і княжа гридниця заступила місце вояцького двору. Попробував утворити якийсь орґанізований національний культ з елєментів свійських, поганських і напливових, за Володимира Вел., але закинув сю трудну роботу і взяв загальнодержавним культом візантийську ортодоксію. Постарав ся, своєю опікою новій церкві та єрархії, поставити на службу тому політичному і соціяльному ладови, котрий творив, нову релігію і духовенство, науку й мистецтво, котрим духовенство орудувало. Так розвиваєть ся протягом кількох століть ся паралєльна робота:

Формованнє владущої, аристократичної верстви, воєнно-маєткової, з початку більш купецької, міської, пізнійше — більш поміщицької.

Розвій релігії і культури, призначений на те, щоб санкціонувати і декорувати новий соціяльно-економічний лад, панованнє економічно-ліпшої верстви („ліпші люди“ — се тодішний термін дла владущої кляси), отсього воєнного, купецького і поміщицького боярства.

Економічний упадок Подніпровя, помітний уже з кінцем XI в., ще тяжчий століте пізнійше — загострений політикою но-

вого великоруського центра, обрахованою на знищеннє старих українських центрів, — перериває сей процес. Боярство і інтеліґенція — все що було рухливійшого в них, кидають Київ та його околицю і мандрують по части на захід. до земель галицько-волинських, по части на північ, до нових центрів великоруських. Київ як раптовно і сильно був заблис, так тепер мізерно упадає, тратячи весь творчий елємент і сходячи на купу старих монастирів і церков, які затрачують всяку рацію істнування. Те що зістало ся в краю, забиваєть ся в поліські кути, закопуєть ся назад в сільське господарство.

Традиції київського боярства, єрархії, княжих династій на українськім ґрунті продовжують ся на Волини, ще більше — в Галичині, яка на два століття, від другої половини XII в. (часів Ярослава), стає найбільш богатою і блискучою частиною України. Тут одначе не виробилось центра подібного старому Київу. Галич Ярослава, Романа і Данила не міг навіть в приближенню витримати конкуренції з Київом Ярослава або Мономаха. Взагалі міське житє не стало тут таким нервом, землі як на Подніпровю. Її репрезентувало не місцеве боярство, не віче, навіть не княжа резіденція, не манастир, а боярський двір, свого роду феодальний замок, резіденція могутнього „держателя", набитий зброєю, окружений службою-дружиною [1]). Може бути, що сим не-сконцентрованнєм культурного і суспільного житя пояснюєть ся безконечно-біднійша культурна, в тім і літературна спадщина сеї галицької доби — хоч богато треба рахувати ся і з иньшими обставинами, які пересіяли тутешню спадщину; про них поговоримо низше.

Ся бідність літературної традиції — бодай так, як вона до нас доховалась, не дає змоги оцінити культурної ролі тутешнього боярства — його позіції як промоторів чи консерваторів літературної і мистецької традиції Київа, і взагалі розмірів і характеру тутешнього культурного руху в останнім столітю перед польською окупацією. Там, де перериваєть ся оповіданнє Галицької літописи, в середніх роках XIII в., уривають ся і наші відомости про внутрішнє житє сеї країни, як раз в найцікавійшім часі. Скінчив ся „великий мятеж" боярський, країна зажила „в спокою і богацтві", „всяким обиліємъ и славою преимуща", як її характеризують короткі звістки про часи Юрия Львовича

[1]) Короткий, але доволі пророчистий літописний образок такого двора боярина Судислава під Галичом: „яко же вино, и овоща, и корму, и коний, и стрѣлъ -- пристраньно видѣти" (так богато). Іпат. с. 506.

(коло р. 1310)[1]). Супроти повного економічного і політичного занепаду українського Подніпровя, галицько-волинські краї в сім часі мусіли зібрати все, що на українській землі зіставалось рухливійшого, продуктивнійшого і ініціятивнійшого в сфері культурній, мистецькій, літературній. Але ми позбавлені можности судити про тодішню продукцію.

В другій половині XIV стол. польська окупація, війни і конфіскати зломили боярську верству в Галичині і сильно знищили єрархію — фактичним скасованнєм галицької катедри. На два століття Волинь з прилеглими частями бужського та припетського Поліся зістала ся властиво одинокою країною, де лишились, на українській землі, безпосередні останки старої аристократії: князівських династій та боярських родів, — тої верстви, яка була меценаткою київської культури, церковного, взагалі духового житя в XI—XII вв.

Той матеріял, який маємо з сеї доби — від половини XIV до половини XVI в., показує, що хоч обєктивно беручи ся верства становила досить значну економічну величину, але внутрішньої сили в ній не було. Вона не жила, не розвивалась, а відмерала, не чуючи під собою ніякої соціяльної бази, відсунена від політичних впливів, і виявляла все меньше якої небудь активности. В порівнянню з сею інертною лавою відмераючої породи маленька, бідна, міщанська і перед-міщанська українська громадка Львова XVI в. справді імпонує нам, завдяки своїй активности, котру вміла виявити в самих несприятливих обставинах. Імпонувала, без сумніву, і тим аристократичним українським пережиткам, до опіки і помочи котрих зверталась, до національного почутя апелювала.

Такий був занепад княжо-боярської і патриціянської верстви, що своєю опікою виплекала була розцвіт церкви і церковної культури — писаної церковної літератури XI—XII вв. в тім числі, а тепер в одних сторонах розбіглась і розпорошилась — як в Східній Україні; в иньших була передесяткована і знищена, як у краях польської окупації; а тут, на Волини і Побужу, задубіла в вимушеній бездіяльности. Користаючи з того ворожа українській церкві і народности (понятя сі обопільно накривались в тодішнім житю) політика нового польсько литовського окупаційного уряду розбивала форми церковного житя. Нищила аристократію і міщанські українські громади, позбавляючи їх прав

[1]) Історії України III с. 114.

самоврядування — не кажучи про все тяжчий процес економічного і соціяльного поневолення селянства, що хоч не мав в собі національної закраски, лягав на українські маси особливо тяжко.

Все се вело до ґрунтовного занепаду українську стихію взагалі. Але тяжкі обставини викресували з неї і сили відпорні, енерґію орґанізаційну, і серед їх проявів особливо цікаве тут для нас явище — се демократизація тої офіціяльної колись, аристократичної культури, письменности, творчости, котрої історичним розвитком далі займемо ся.

Соціяльний і політичний процес спускав все глибше на дно соціяльного ладу останки того державного, публичного українського житя, які ще заціли. Він стинав його верхи і понижав на соціяльній драбині все низше те, що зіставалось. Творилась нова вища адміністрація, до котрої фактично не було приступу українським елементам, о скільки вони не хотіли ренеґатствувати; старі ж уряди, які були їм приступні, тратили значіннє, сходили на ніщо. Так колись високий уряд воєводи в Галичині під польським урядованнєм зійшов на маленьку, підрядну посаду при старості. На Полісю ті ріжні, колись високі, двірські уряди, що по старій традиції рахувались за місцевими боярами і навіть тепер по черзі, „колейно", розділювались між ними з року на рік, фактично зійшли на малозначні аренди певних доходів чи маєтностей. Саме могутнє колись боярство, задержавши стару назву, тратило де далі свою економічну і соціяльну позіцію — супроти нової, привілеґіованої шляхецької верстви, так далеко, що ті елементи, котрим не вдало ся втиснутись до шляхецьких рядів, зійшли на становище воєнно-служебної верстви, небогато краще поставленої від селянства, — так само як розмножена і збідніла українська шляхта Галичини і Поділя, яка не зрікла ся своєї народности.

Спускаючись на дно, сі останки колись владущої, просвіщеної верстви, що тримала в своїй опіці церкву і книжність, задержували традиційне привязаннє до них і несли се привязаннє з собою на спід соціяльного укладу.

З другого боку, єрархія, духовенство, інтеліґентська, книжна верства взагалі, що зісталась без урядової опіки, під котрою виросла — навпаки стрічала тепер з боку нових офіціяльних, владущих, не українських елементів тільки ворожнечу і репресії, — мусіла, за браком чогось видатнійшого, всіми силами хапатись сих останків колишніх верхів, та вишукувати суголосні, спочутливі елементи серед українських мас, серед нового міщан-

ства в богатших верствах селянства і в новій соціяльній верстві, яка наростає в Східній Україні: в козацтві.

Процес всякання в народні маси православної церковности і книжности, що розпочав ся за українських державних часів, пішов тепер через се темпом прискореним. Заразом творить ся поволі глибока зміна в самій національній псіхольогії і в характері національної культури. Її вирощували вищі верстви, що кермували соціяльним і політичним житєм: панували і держали владу. Тепер владущі верстви стали не українські, не православні, чужі культурою. Національна ідея і національна культура з атрібутів, приналежностей верстви владущої, стали власністю, прапором, палядієм поневоленої і пониженої руської чи української народности. Се мусіло відбитись на всім їх характері.

Коли ж у них знайшлась нова політична сила, в виді козацтва, що взяло на себе національне представництво з початком XVII в., а в середині XVII в. добилось влади і проводу в Східній Україні, — стала альтернатива, не діскутована теоретично, але відчута під-свідомо вповні ясно:

Чи національна українська реставрація і реконструкція її суверенности або автономности має йти в напрямі організації нової національної владущої верстви, котра б узяла в свою опіку національну ідею і національну культуру, зіставивши українські маси в становищу соціяльного поневолення, економічного експльоатовання, і реставрована українська державність мала б піти за взірцями сучасних клясових держав — відновляти в модернійших формах стару державність київську? Старшина козацька, разом з останками старої української аристократії (серед котрої ще тримались навіть деякі княжі роди) і дрібно-шляхоцькими елементами (які мали охоту признати новий режім), відновивши старий союз з церковною єрархією та церковною і пів-церковною інтеліґенцією, і міщанським патріціятом (що подекуди потрапив завязатись), мали стати владущою і єдиною державо-творчою верствою. Народна українська маса мала б служити тільки її знарядом, як по иньших сучасних державах, з непережитим феодальним укладом. Се одна можливість.

Друга — рахуючи ся з пережитим історичним процесом і соціяльною структурою української національности, належало шукати для неї иньших державних форм, які б забезпечили їй суверенність, чи автономність без соціяльного поневолення тих мас, які на собі винесли боротьбу за національне визволеннє і мали далі виносити.

На сім пукті тодішні українські верхи і низи розійшли ся, і їх конфлікт, зручно використаний сусідами — ворогами української державности, знейтралізував змагання обох течій, підтявши могутній соціяльний і національний рух та принісши замість відродження „Велику Руїну“.

Як показали події останніх літ, — не вважаючи на велику ідеольогічну працю, пророблену новим відродженнєм XIX в., вказане питаннє зісталось не розвязаним, і, очевидно, ся альтернатива буде вставати всякий раз, як український нарід здобуватиме (чи думатиме, що здобуває) змогу рішати про своє істнуваннє.

Головні моменти в розвою української словесности і ціклі її традиції. Я надписав так сей розділ, тому що головні моменти в розвою української словесної творчости дуже часто — коли мова про старші часи — не полишили по собі відповідних слідів в перехованім матеріялі, і між його ґрупами чи ціклями часто зовсім бракує матеріялу, котрий повинен би відповідати певним моментам сього розвою, так як можемо їх виміркувати не тільки з перехованої літературної традиції, але також і з иньших даних. Схема розвою, яку собі уявляємо, не всюди заступлена в системі літературного матеріялу.

З другого боку певні ціклі творчости дуже часто перетягають ся понад тими граничними моментами, що означають зміни соціяльних і культурних підстав. В літературі, як і в мистецтві часто ще довго обробляють ся ті теми, і навіть найвищого вершка доходять напрями, котрих вихідні моменти пережились і відпали, з упадком їх соціяльної та економічної бази.

Всю традицію перед-історичних часів, з-перед масового розселення, з тих причин приходить ся трактувати здебільшого разом, тому що при нинішнім стані нашого матеріялу і наших студій ми однаково не потрапимо, я думаю, розділити її на хронольогічні верстви. Мусимо шукати традиції останньої епохи перед розселеннєм і по можности вилучаючи пізнійші зміни та інкрустації, старатись відтворити образ словесної творчости сих часів, коли люде жили ще переживаннями родо-племінної доби — уже сильно розложеної, але не пережитої до решти: ще під сильними колєктивістичними повівами, в атмосфері чисто маґічного світогляду. Подекуди вдасть ся при тім викрити останки й старійших верств, доволі виразно заховані в обряді чи иньшім пережитку. На більше тим часом не претендуємо.

Се, розумієть ся, царство виключно-устної традиції. Є старі записи заклять — але я не знаю старших від XVIII в.

Від початків масового переселення на полудне, кругло рахуючи пять століть, від IV віку по IX, се епоха розселення, котру я вище назвав чорноморсько-дунайською. Її культурна традиція і словесна спадщина уявляєть ся в виді двох ціклів — полудневого і північного. На полудні тісні звязки з чужим, культурнійшим житєм: запозичення і сполучення українських елементів з тими ріжнородними течіями, вичисленими вище. Розвій житя і творчости в двох напрямах. Оден — воєнний, героїчний, дружинний, в степових орґанізаціях, анальоґічних з пізнійшим пограничництвом, оспіваним Словом о полку Ігоревім („свідомі кмети Куряне"), з степовими бродниками і берладниками, і пізнійшими низовими козаками. Другий — міський, або звязаний з містом, з греко-римською цівілізацією, більш або меньш асімільований з нею, повний ріжних культурних запозичень (не виключене навіть уживаннє письма — в духу оповідання Храбра, про котре будемо говорити низше).

На півночи — повільне наростаннє міського житя, а перевага інтересів сільського господарства, розвій обрядів і уяв, звязаних з сим господарством: образів космічних сил, від яких залежать його успіхи; завязки натуралістичної релігії в обряді і поезії. Заразом, в звязку з успіхами господарства і поступами діференціяції в громаді — зріст індівідуальности як в житю, так і в творчости, так як вище то було схарактеризоване для часів упадку родо-племінного житя взагалі.

В пізнійшій, київо галицькій добі, котру можна також порахувати кругло в пятьсот літ, від IX до XIV віку, полуднева течія ломить ся і розбиваєть ся під кочовим натиском. По части губить ся в степових бурях, не лишаючи виразного сліду і спадку (в дотеперішніх дослідах принаймні). По части вливаєть ся і всякає в північне розселеннє, вносячи в тутешнє житє — головно міське, але без сумніву, також і в сільське, елементи чорноморської цівілізації ширше і безпосереднійше, ніж вони туди досі долітали. Се знайомість з християнством та иньшими монетеістичними релігіями, з пережитками поганства — антропоморфічністю богів і звязаними з нею культами, маґічними формулами і обрядами, культовими святами і т. под., з безконечним репертуаром мандрівних словесних тем і власними героїчними мотивами, викоханими кілька-віковим житєм в воєнних орґанізаціях, походах і добичницьких наїздах.

Сей дуже складний і ріжнородних набуток вливав ся в ріжні сфери житя, „по приналежности", і служив розчином для орґа-

нізації і творчости північної України. Як з одного боку організація міського житя, воєнних дружин, управління, права, культу переходить ріжні зміни під сими впливами (і в дечім анальогічними скандинавськими, що хронольогічно стрічають ся і комбінують ся з ниии) — так з другої сторони сі впливи мусіли відбивати ся на словесній творчости, на поетичній продукції. І знов мусимо й тут уявити собі паралельний розвій кількох течій:

Поширеннє інтернаціонального мандрівного елєменту в репертуарі оповідань, пісень, магічних обрядів.

Розвій завязків натуралістичної релігії, котрі в X в., недовго перед офіціяльним заведеннєм візантийського християнства пробовано (з мотивів, на жаль — близше не вияснених) перетворити в публичний національний культ, анальогічний з тим, який бачимо у Словян балтийських.

Завязки християнства, що ростуть і скріпляють ся ріжними релігійними місіями, візантийськими і західніми (найбільш документальні звістки про місію Адальберта, пізнійшого архіепископа магдебурського, за Ольги), і нарешті вінчають ся заведеннєм візантийської ортодоксії як державної релігії в 980-х рр.

Розвій героїчної поезії, котрої ріжні фрагменти зацілили в ріжних редакціях старої київської літописи XI віку і в устній традиції (особливо в різдвяних величаннях).

Уживаннє письма мусіло робити все більші поступи в сій добі, але ми досі не маємо старших писаних памяток, аж з половини XI в., і так само ніяких писаних творів старших від середини сього століття (1030-х років, скажім близше). При тім круг сих найстарших творів доволі тісний. Тому розвій духового житя і словесної творчости в перших століттях сеї доби можемо уявляти собі тільки посередніми наведеннями.

Що до сфери впливу нової християнської церкви і візантийської культури: Хоча знайомість з християнством не тільки на Чорноморю, але і в північній Україні мусіла початись давно, і вже царгородська місія 860 х рр., певно, поклала тут початки організації християнської церкви, проте і після офіціяльного заведення християнства в цілій державі в 980-х рр. фактичний круг діяльности церкви довго не виходив поза більші міста, і то верхні верстви міської людности. Маси довго жили старими релігійними понятями, і дуже поволі приймали елєменти нової віри і культу. Початки християнізації народнього обряду не можна класти ранійше як на останнє століте сеї доби. Таким чином протягом майже всеї сеї доби в цілости продовжувалась творчість в на-

прямах, вказаних добою попередньою. В народнім обряді і звязанім з ним поетичнім репертуарі ми таким чином маємо результат майже цілого тисячилітя народньої творчости в умовах нового розселення і хазяйства: розвою хліборобського господарства і звязаних з ним уявлень про природу, відносин патріархальної родини і подружа. Вилучаючи християнсько-візантийські й иньші пізнійші впливи й інкрустації з тих пізнійших форм сеї традиції, в яких вона була записана, дослідник доходить образу відносин, світогляду, культу і поезії, так як вони витворювали ся і витворили ся під кінець тисячилітнього житя на новім ґрунті. Хоч не записані ніколи, памятки народнього обряду і поезії, донесені до нас народньою обрядовою традицією і сільсько-господарським календарем, досить все таки свіжі, і дають живе понятє про тодішню творчість.

Ранійше мусіла підпасти впливам християнським і книжним візантийським творчість героїчна, — бо дружини близше стикались з сими течіями і на Чорноморю і в північно-українських осідках. Проте і вона дуже довго — як то найкраще показує Слово о полку Ігоревім — для кінця XII віку, розвивало свої традиції дуже свобідно, автономно, так би сказати, від впливів церковного офіціяльного християнства. На жаль, ми можемо тільки дуже неповно судити і оцінювати сей, без сумніву, незвичайно богатий в змісті, експресивний в формах, могутній у впливах героїчний круг творчости. Те, що приймала з нього, для своїх політичних завдань: звеличання і санкціонування офіціяльного політичного ладу тодішня книжна творчість, вона здебільшого перепустила через таку неприязну поезії цензуру, що в творах її заховались лише голі схеми, переважно позбавлені всякої поетичної форми і краси.

Виїмково, не знати яким щасливим збігом обставин, заховалась, можливо — також тільки виїмково положена на письмо величня поема про Ігорів похід 1185 р котра дає нам можливість орієнтувати ся в сій героїчній традиції, її формах, стилю, манєрі.

Те, що заціліло в устній традиції, війшовши в обрядову поезію — в згадані величальні пісні, або в обстанову весільної дії, переважно позбавлено фабули, то значить власне того, що становить властивий нерв, зміст і ціну епічної творчости. Тільки деякі загальні ситуації, так би сказати — пози, жести, підходи до героїчних тем полишили ся тут. Самий же репертуар епічних поем, що культивував ся в дружинних кругах, спеціялістами-

виконавцями, рецітаторами, анальоґічними до пізнійших кобзарів, і професіональними співцями, та був понесений, очевидно, в широкі народні круги, — він зник у нас, доволі загадковим чином. Заховав ся в пізнійших редакціях на півночи, в так званих билинах, у нас же лишив тільки маленькі сліди — то в згаданих величальних піснях, то в героїчній казці, в котру розложила ся, стративши ритмічну будову, первісна поема, — то в ріжних „загальних місцях", перейнятих пізнійшим козацьким епосом. Як побачимо низше, сей дружинний героїчний епос жив і культивував ся у нас, по всякій імовірности ще в XVI в. — отже набрав своїх останніх форм на нашім ґрунті в останніх столітях київо-галицької доби і в пізнійшій переходовій.

Продукція книжна вповні підпала церковним впливам, і з дуже невеликими виїмками, носить виразні сліди церковної руки, або церковного виховання і аскетичного духу, котрим перейнята була візантийська книжність останніх століть. Підставою послужила перекладна література, що зібрала ся в Болгарії, працею місцевих книжників, почавши з кінця IX в., і тоді ж потрохи приходила на Україну, а з офіціяльним заведеннєм християнства запотрібувала ся в великих масах. Західньо-словянські переклади, моравського і чеського походження (на них саме останніми часами звернено увагу), були також досить численні. Старших перекладів місцевих, так само і оригінальних творів старших від другої чверти XI в. досі не відшукано. Найбогатше представлені в традиції півтора століття, від половини XI до кінця XIII в. З другою чвертю XIII в. Східня Україна стає майже порожнім місцем, і таким самим Західня — з останньою чвертю XIII в., хоч обєктивні дані не вказують на те, щоб книжна продукція мусіла вигаснути так ґрунтовно. Дійсно несприятливі обставини настають дла неї в Західній Україні з другої половини XIV в., і вся сума вказівок справді дає враженнє, шо в тім часі книжна продуктивність мусіла завмерати в Зах. Україні, як століте перед тим в Східній.

Настає двостолітня переломова доба — занику старої української державности і тих джерел, котрими живила ся українська офіціяльна церква і книжність, а повільного наростання нових культурних засобів. Ряд явищ, добиваючи старе, кликав до житя нові сили.

Пригадаймо такі симптоматичні факти, як Ягайлові і Витовтові привилеї, 1387—1413 рр., котрима православна аристократія виключалась від усякої сливе політичної карієри, від впливів

і посад звязаних з доходами. Анальоґічне виключеннє православного міщанства через заведеннє німецького права по містах. Формальне заведеннє польського права в Галичині 1434 р. Фактичне скасованнє галицької митрополії, звязане з ріжними грубими насильствами над місцевим крилосом, в серед. XV в. ліквідація волинського князівства з смертю Свитригайла і київського з смертю Семена Олельковича. Все болючі удари старій княжій верстві, боярству, єрархії.

З другого боку — турецький погром на Балканах, руїна болгарська і сербська, упадок Царгороду, і кільканадцять літ пізнійше — здобутє Турками Кафи: ліквідація останнього віконця до цівілізованого світу на чорноморськім побережу. Тяжкі удари українській культурі в самих її джерелах.

Книжна продукція переживає дійсно період глибокого застою. На тлі місцевої інерції доволі яскраво виступили навіть відгомони маленького відродження книжности в Болгарії, другої пол. XIV в., самого по собі доволі убогого змістом (більше формального, перекладницького, ніж дійсно творчого), — тому що на Україні навіть такого маленького руху не було. Не переводили ся книголюбці, які далі займались примноженнєм книжного запасу: списуваннєм, компільованнєм, перекладаннєм. Не бракувало і людей з деякою літературною технікою — як показують ріжні памятки тодішньої письменности: тестаменти, грамоти, постанови церковні і т. ин. Але вигасла, очивидно, рухова енерґія культурного і письменського руху [1]). Вражіннє глибокої депресії і резіґнації роблять ті церковні і близькі до церкви круги, де по давньому зосереджувала ся книжність і письменська праця. Принаймні — такі почутя дає дотеперішній наш матеріял.

Одначе упадок чисто книжної творчости нагорожуєть ся иньшим процесом, зазначеним вище: прискореного проникання християнської доктріни і церковних книжних засобів в глибину народніх мас, християнізації народнього житя і народнього світогляду, творення нової народньої релігії з елєментів старого натуралістичного культу і християнського обряду та леґенди. В початках елєменти християнського обряду звертають на себе увагу, оцінюють ся і приймають ся як особий, сильнійший рід магії; але за сим приходить увага і інтерес до постатей і подій християнської леґенди та в них заложеної морали (доґма, розумієть ся, при тім не грає ролі). Так на місце механічного „двоєвіря“, на ко-

---

[1]) Докладнійше в Іст. України VI с. 337 і д.

тре нарікали старші церковні письменники, проходить більш тісний сінкретизм — злитє споріднених елєментів одного і другого. В сім процесі християнізуєть ся стара народня поезія і розвивають ся нові галузи її, оброблюючи християнські теми.

Утрати понесені православною церквою в її зовнішній силі, блеску і могутности нагорожують ся таким чином поширеннєм її в масах, утвореннєм нової, народньої бази. Упадок книжности заступаєть ся новим зростом устної творчости.

Не тільки в сій сфері християнської леґенди. Далі розвивали ся також і мотиви героїчні. Поруч тем старої княжої, дружинної доби, що культивували ся далі в столітях XV і XVI, як я зазначив вище, довго потім як пережили ся сі елєменти в житю, — по новому розвивають ся теми боротьби з степовою навалою, з Татарвою і Турками. Вони були підогріті, правдоподібно, балканськими співаками („Сербами", як їх називали), що з кінцем XIV в. стають дуже популярними в наших сторонах, і особливо розвивають теми про „Турчина", з котрим наше житє мало меньше діла. З особливою любовю розвивають ся теми поганської неволі, „невольницькі псальми", плачі, які приготовлюють нову поетичну форму, так званої думи. Поруч того — теми і форми балядні, та завязки нової народньої лірики, що доходять свого найвищого розцвіту в пізнійших столітях. Все се досі майже не розсліджуване як продукт сеї темної, переходової доби, взагалі дуже занедбаної наукою.

Супроти сього богатого, буйного, роскішного розвою устної творчости, що продовжуєть ся потім далі, — міняючи форми, теми й інтереси протягом дальших століть — підупадаючи в одних місцях, відновлюючись на нових, куди відпливала енерґія народнього житя, — зовсім скромно виглядають літературні здобутки першого літературного відродження другої половини XVI і початків XVII в. З національного, соціяльного, культурного становища воно має велике значіннє і з сього боку оцінюєть ся. Ми памятаємо, що воно розбудило громадську енерґію, приспану отсим періодом упадку, викликало нові пориви національної солідарности, викресало нові колєктивні форми громадської кооперації, нові методи освіти і культурного виховання, — але з чисто літературного становища те, що дали сі перші проби відновлення книжної, ученої продукції, були дуже скромні: за деякими виїмками навіть, я б сказав — тощі, ялові, так що тільки в порівнянню з попередньою застоєю вони набирають значіння і притягають до себе увагу, роблячи приємне вражіннє

відновленнєм рухової енергії, перед тим так сильно приспаної. Само по собі, навіть в сфері культурній і освітній, воно, се перше відродженнє, не дало безпосередніх богатих наслідків. Заплуталось в колізії чисто реставраційних змагань з потягами до нових взірців світового поступу, протягом одного покоління сей відродженський рух вивітрив ся й розпорошив ся, не давши нічого живого і сильного народньому житю.

Після того, як так глибоко висохли джерела візантийсько-словянської книжности, котрими підживляло ся наше письменство і взагалі його засоби в тяжких недогодах останніх століть розпорошились і затратились — систематично експортовані на північ протягом цілого ряду століть, а у нас на місці так часто умисно нищені злобними руками, або занедбувані через недбальство і недоцінюваннє, — по нові засоби літературного відродження належало звернутись на захід, до тодішнього гуманістичного руху, як єдиного культурного джерела. На сей шлях і готові були вступити ті передові елєментм серед нового українського міщанства, які переймали в свої руки справу національної культури з огляду на виродженнє єрархії й аристократії.

В північно-українських містах звязки з полудневою Німеччиною здавна були доста тісні і жваві, а після татарського лихолітя, коли наші галицько-волинські князі йдучи за загальною модою, теж закладали по своїх містах німецькі кольонії, — сі звязки мали всі шанси розвинутись ще більше — коли б католицька політика нового польського режіму не постаралась потім виключити від сих звязків і зносин саме український елємент. Реформою брацтв на взір цехової орґанізації наше міщанство зазначило свої тенденції використати на потребу національної орґанізації й відродження культури й освіти все, що могла дати сучасна західна практика. Не може бути сумнівів, що полишене собі, воно розвинуло б новий культурний рух на підставах сучасного італійського відродження, що в часах першого реформування брацтв, в другій пол. XV віку, стояло на верхах свого блеску і розвитку.

Але воно, се культурнійше, поступове міщанство мусіло витримувати боротьбу на два фронти — з ворожою політикою польсько-католицького режіму, і з натиском своїх домашніх старовірів, які ворожо ставили ся до всякого зближення з Заходом, до всяких запозичень звідти, які могли б скаламутити чистоту старої „благочестивої віри“, київської традиції. В таких обставинах воно було за слабе, щоб вести свою самостійну лінію. Адже

львівське міщанство, яке давало провід і на своїх плечах виносило весь сей рух, було невеликою громадкою, в своїм власнім місті властиво безправною і економічно досить слабою. Воно не змогло утримати проводу в своїх руках на довший час, і новий рух скоро був схиблений. Затратив свій реформаційний характер, набрав прикмет клєрикально ортодоксійних і пустив ся стежками західно-европейської католицької реакції, — пішов в науку до єзуїтів, замість звязати ся з рухом реформаційним. Могилянська доба поморозила і поховала найкращі, поступовійші завязки відродження, справивши його в єзуїтсько-схолястичне корито — що до форми, закріпивши узько-клєрикальний характер освіти і книжности — що до духу. Навіть його народній характер був затрачений: поворот до народньої мови, зазначений в початках, загублено в заходах коло відродження чистої словянщини, коло культури латини і польщини.

Відродженнє XVI віку стало таким чином не стільки початком, скільки вістуном будучого дійсного відродження. Прилученнє до західньої освіти, науки і літератури, котре могло статись уже при кінці XVI в., було відсунене на два століття і було доконане не за посередництвом української школи, реставрованої тоді, а школи російської — з величезним і зайвим накладом „обрусенія“

Все ж відокремленим епізодом перше відродженнє наше не зісталось. Деяке наближеннє до нової культури заходу, з одної сторони, до народнього житя, народньої творчости, народньої мови, зазначене ним, лишилось і далі. Тому два століття, які відділяють перше відродженнє від нового, правдивого відродження XIX в., ріжнять ся кардинально і глибоко від двох століть перед першим відродженнєм (XVI в.). З ширшої перспективи, поставивши з одної сторони київо-галицьку добу, з другої відродженнє XIX в., цілий сей межичас (знов таки можна його кругло порахувати на пів-тисячі літ), являєть ся часом переходовим, або рядом переходових моментів в житю і в розвою літературних циклів письменної і устної традиції. Але відродженнє XVI віку творить тут перелім, і те щó по нім, глибоко ріжнить ся від того, щó перед ним.

По довгій депресії і упадку нарід знайшов себе, і живчик житя соціяльного, і з ним житя духового, словесного бєть ся від сього часу — змінно, але сильно. Він доходить до засушених аскетів в їх келіях і до схоластів на їх катедрах. Книжна творчість XVII—XVIII в., при всім бажанню одбігти вульґарних інтересів

житя, не може зістатись такою відірваною від народніх інтересів, як колись.

Народній елємент втискаєть ся до книжних творів, і навпаки — шкільна наука і книжна продукція, за посередництвом низшої школи і пів-інтеліґентних, книжно-вишколених верств, витворених столітєм відродженої школи, розтікаєть ся певними рефлєксами в масах. Новий стиль поетичного оповідання, так звана дума, носить виразні сліди такого співділання народнього і шкільного елєменту. Нова народня лірика, котрої XVIII в. треба вважати мабуть зенітом, — так само являєть ся результатом обопільних впливів книжної і народної творчости. Шкільна вірша і шкільна драма носять виразні сліди впливів народніх мотивів. Найвищий твір, котрим кінчаєть ся література XVIII віку, „Енеіда" Котляревського, настільки перейнята народнім елєментом і зближена до сучасного житя, шо нею звичайно розпочинають нове відродженнє, XIX віку.

Я думаю, що правильнійше завершувати сим твором шкільну літературу переходової доби, з котрою „Енеіда" звязана всім, а починати нову добу нашої літератури „Наталкою" того ж Котляревського, як втіленнєм ідей нового відродження — ідей романтичної народности, котрими навіяне се відродженнє. Але факт, що в „Енеїді", — творі безсумнівно данім літературною еволюцією XVIII в., так уже богато нового, щó виступає потім в новім відродженню, — показує найкраще, наскільки ся література XVII—XVIII в. мала богато в собі живих елєментів, котрі потім перейшли і в новійшу стадію нашого літературного розвою.

Тому переходові часи від старої до нової літератури — пять віків від половини XIV до другого десятиліття XIX в. треба трактувати як два осібні періоди: період занепаду старої книжности (або часи польсько-литовські) і період народин нової літератури (або часи козацькі). В устній, як і в книжній творчости, кождий з них має свою фізіономію — так само як в житю соціяльнім і культурнім взагалі.

Велика ж революція мабуть заокруглить собою перший період нової літератури, котрий розпочав ся романтичним народництвом XIX віку.

Старші верстви української устної традиції.

Памяти Олександра Потебні.

Відгомони творчости родо-племінних часів. Питання форми. Маючи на увазі все сказане вище про початкові стадії розвою словесного мистецтва, постараймо ся здати собі справу, де і в чім маємо ми відгомони української творчости тих часів, які попередили розселеннє і заховували в собі більш-меньше ясну память старої родо-племінної доби з її довгими наверствованнями житя і творчости.

Момент розселення — се остання хронольоґічна межа, terminus non post quem: на нім почало ґрунтовно ломити ся старе житє, а з ним і словесне мистецтво. Тому коли беремо його за границю, се ніяк не має означати, що те, що ми хочемо тут вислідити — се форми творчости доби безпосередно перед розселеннєм. Скорше — се той репертуар перед-розселення, в котрім могли зберігатись останки дуже далеких часів, цілих тисячиліть житя в родо-племінних формах, ще не рушених пізнійшим індівідуалізмом. Могли тут бути верстви безконечно довгої культурної еволюції, заховані в значній непорушности — оскільки вони — з чим теж мусимо рахуватись, не були перебиті ще ранійше якимись кольонізаційними, чи етнічними катаклізмами: підбоєм, раптовним винищеннєм чи змішаннєм з иньшою расою відмінного соціяльного укладу і культури. У таких екстензивних, рухливих племен, як племена індо-европейської ґрупи, як було зазначено, подібні інціденти дуже можливі і правдоподібні, і коли наські племена перейшли якісь такі глибокі зміни — повні, можна сказати, етничні переродження, — се, розумієть ся, мусіло сильно закаламутити їх стару традицію, яка без таких пертурбацій має шанси стояти десятками тисяч літ і переносити на безконечні хронольоґічні віддали відгомони житя, світогляду і творчости.

Рахуючи ся з можливістю таких змін, більш або меньш радикальних, ми й не будемо старатись реставрувати старших стадій творчости, звязаних з ранійшими стадіями господарства, культури і соціяльних відносин, а візьмемо за завданнє начеркнути собі загальні риси словесного репертуара, як я вище висловивсь — старої родо-племінної доби і часів перед розселеннєм, і в нім постараємось виловити форми й пережитки старших стадій словесного мистецтва.

Не треба мабуть спеціяльно додавати, що се може бути зроблене тепер тільки в дуже загальних і приблизних рисах. Досі дуже рідко підходилось до нашої устної словесности з сього боку; приготовчих, аналітичних робіт і порівнянь українського репертуару з примітивною творчістю иньших народів сливе нема. Коли б висловлені тут погляди зацікавили ширші круги нашої історично-літературної братії, і вона — хочби для провірки стійности висловлених тут поглядів серіозно зайнялась якийсь час сею роботою, в співробітництві фолькльористів, істориків літератури, етнольоґів, соціольоґів — і музиків, котрих участь незвичайно важна при тіснім звязку тексту, ритму і мельодії в старій пісенности, — я певен, що за недовгий час перед нами в богатьох подробицях розяснилась ся найдавнійша сторінка нашого словесного мистецтва [1]), котру я тепер, за недостачею таких перед вступних робіт можу начеркнути тільки в дуже загальних рисах. Не стільки се будуть тверді виводи, скільки гадки про те, в якім напрямі належить шукати останків найстаршої творчости нашого народу.

При тім мусимо тямити, що шукати прийдеть ся все таки не стільки автентично законсервованих в своїй буквальній точности текстів — скільки типів примітивної творчости в нашім ре-

---

[1]) Особливо було б пожадано, — коли університетське житє скільки небудь наладить ся у нас, — щоб професори літератури давали кандидатські теми також з сього кругу — порівняння української словесности з фолькльором культурно відсталих народів. Поруч із сим повинні піти розшукування анальоґічних з їх творами форм в глухійших кутах України.

Праця фолькльористів, кажу, повинна піти тут вруч з працею музиків. Я з великою приємністю слідку напр., на скільки позволяють виїмкові умови мого житя, за підходами проф. Філ. Колесси до висвітлення історії народньої ритміки, мельодії і пісенної творчости заразом в його останнїх роботах: „Наверствованнє і характеристичні признаки українських мельодій“, в львівських Записках т. 126 (1918), „Про ґенезу українських народніх дум — Українські народні думи у відношенні до пісень, віршів і похоронних голосінь“, тамже т. 130, 1921. Заразом одначе, при всіх цінних поміченнях і пробах загальних виводів, вони ще раз засвідчують яскраво істнуваннє великих прогалин в наших відомостях і матеріялах, в приготовчих студіях для рішень таких кардинальних питань, як відносини старинного діатонізму до новійшого хроматізму, речітативного нерівноскладового ритму до пісенної рівноскладової римованої строфи, хронольоґія течій східніх і західніх, роля елементів грецьких, римських, східноазійських й турецьких в добі формування української ритміки і мельодіки. Для вияснення сих основних питань і для історії поезії досліди над ритмом, мельодією і поетичними текстами мусять бути поведені спільними силами музиків, фолькльористів і соціольоґів, використовуючи матеріял не тільки словянський чи індо-европейський, а в ширших, світових рамцях.

пертуарі. При доволі свобіднім поводженню устної традиції з усякого роду текстами взагалі, не велика надія на те, щоб ми могли констатувати чисто-текстуальне захованнє. Але заховують ся загальні ідеї, образи, ритми, певні обрядові форми, супроводжені піснями традиційного характеру, — і от на таких піснях, діях і оповіданнях, котрі відповідають дуже примітивним явищам у ріжних низько-культурних народів, ми можемо з усякою певністю бачити відбитє старих, примітивних обрядових дій і звязаних з ними словесних творів.

Пригадуючи сказане вище про те значіннє, котре в розвою поетичної творчости мав колєктивний хороводний рух і спів, з певними завданнями магічного обряду і піднесення настрою й енергії, чи то для тих же магічних завдань, чи робочих, в широкім розумінню слова, чи прокреаційних (розмножних) — в такім же широкім значінню, — ми перед усім повинні спинитись над сею формою традиції, і запитати себе, чи не можемо узяти щось для реконструкції старого словесного мистецтва і пізнання його у нашого народу.

На се питаннє можемо дати позитивну підповідь. В народно-поетичнім календарнім репертуарі, особливо весняним[1]), у нас заховалось доволі богато останків старого, архаічного, що цілком звідси певно, коли не текстуально, то типольогічно походить з дуже старих часів.

Правда, пізнійший буйний розвій народньої пісні сильно притлумив сі старі останки, дуже затіснив їх круг і обіднив їх зміст, так що нераз для розсвітлення і доповнення нашої традиції мусимо звертатись до наших родичів і сусідів, Білорусів і Великоросів, у котрих такого сильного розвитку народньої творчости в новійшій добі не було, також до полуденних свояків і сусідів — Болгарів, Румунів і Сербів, котрі нам дуже помагають орієнтувати ся в наверствованнях чорноморсько-дунайської доби, пережитої в тісній спільности з ними. В напрямі розсліду сих наверствовань і вилучення елементів творчости старшої, перед-розселенської, родо племінної, зроблено ще дуже небогато — тільки дуже загальні і здержливі вказівки, котрі і я не маю можности за помічю приступного мині матеріалу, при нинішнім стані підготовчих студій розгорнути в повні й достатні образи. Про те дещо намацати можна з усякою певністю — особливо, як ска-

---

[1]) В розумінню доволі широкім, як побачимо — бо його прольогом служать уже новорічні обряди.

зано, в веснянім обрядовім ціклю, котрий у своїх забавах заховав виїмково богато такої старовини, що в своїх хорах, діальоґах, танках і забавах відбиває дуже ранні, зародкові навіть форми ритмічно-музикальної і словесної дії.

Деякі спеціальні обставини причинились тут до кращого консервовання старої спадщини. Напр. се, що сі обряди перейшли на гри підлітків. а думаю, в значній мірі уратувало їх від нагінок церкви і адміністрації, які знищили майже до решти забави і обряди старшої молоди.

З другого боку ще більше значіннє мало для їх заховання, що в сім ціклі особливо живо і нерозривно заховала ся звязь словесного тексту, пісні з мельодією і ритмом, при тім ритмом не речітативним, а співовим, який своєю стислою, арітметичною будовою зберігав традіційні тексти безмірно краще ніж речітатив.

В народній бо українській поезії паралельно істнують два роди ритму: ритму сінтактичного, речітативного, нерівноскладового, в котрім ритмічна сіметрія підтримуєть ся голосовою модуляцією в ширшій амплітудії, — і ритму музикального в тіснійшім значінню, в котрім симетрична будова музикальних стіп держить сінтактичну строфу в точних, також симетричних, рівноскладових віршах. Заклятя, голосіння по небіжчиках й ріжні катеґорії оповідальної творчости зістали ся при речітативнім рітмі, в котрих каденція підтримуєть ся голосовими ударами (іктами) з доволі свобідними варіаціями в деталях; тому індівідуальній творчости, імпровізації рецітатора полишаєть ся широке поле, і вона зміняє текст доволі свобідно. Пісні ж обрядові, хороводні і забавні, в тім числі весняні, так звані „гаївки“, переважно побудовані в співових, музикальних, рівноскладових строфах: одноцільної будови — де вірш рівен віршови і з музикального і з сілябічного боку, або будови кількаколінної, де вірші комбінують ся в симетричні строфи. Тут фрази музичні докладно відповідають синтактичним і ритмічним ґрупам, і ціла пісня виглядяє як стосик докладно вирізблених і до себе підігнаних ґранітових кубиків[1]):

---

[1]) Ф. Колесса в згаданій праці (Наверствов. с. 63) характеризує сю верству як найдавнійшу:

„Найдавнійші є безперечно мельодії укр. обрядових пісень, на що вказує подекуди вже їх обєм (ambitus) і головно ґруповане тонів квартами і квінтами, хоч квартовий і квінтовий обєм пісні не завсїгди є признаком її старинности. Мельодії весільних і обжинкових пісень обертають ся по найбільшій части в дуровій або мольовій кварті, хоч подибають ся також иньші види

Вже весна воскресла,
Що же сь нам принесла?
Ой я вам принесла,
Дівоцькую красу (6-складов. одноцільний).

Гагілка гагілкою,
Підем в село за дівкою
А Кудлиха стара мати
Має дочку заміж дати. (7-склад. двоколінний).

Питала ся мати дочки,
Чи садила огірочки —
Ой садила, підливала,
Що неділі вибирала. (8-склад. двоколінний).

А ми поле виорем, виорем,
Ой дід-ладо виорем, виорем!

кварти, н. пр. дорийська. Гаївкові і веснянкові мельодії виказують переважно обем кварти або квінти; мельодії колядок рідко виходять поза сексту".

В ранійшій праці про гаївки, зазначивши однородність їх мельодій, він далі характеризує так їх ритмічну і метричну будову, доволі ріжнородну, завдяки ріжним комбінаціям метрично-ритмічного елементу:

„Результатом співділання мельодичного і метрично-ритмічного елементу являє ся кристалїзація пісенних колїн, їх ґруповання і симетричний уклад у меньші і більші строфові цілости. Фрази мельодії, відповідаючі пісенним колїнам визначують ся сталою ритмічною структурою, так що можна їх уважати мельодичними і ритмічними мотивами. Кождий мотив обіймає стале число ритмічних вартостей, а з кождою такою вартостию вяжеть ся один склад співаного тексту пісні так, що ґрупі нот, злученій у ритмічний мотив мельодії, відповідає ґрупа складів у тексті. Коли ж фрази музичні, покриваючи ся з ритмічними мотивами, відділені від себе мертвими інтервалами, каденціями і павзами, то сей поділ із мельодії переносить ся на текст і зазначуєть ся сталими цезурами, як і відділені від себе силябічні ґрупи тексту. Таким способом музична строфа з симетричним укладом ритмічних мотивів творить неначе сталу форму, в яку відливають ся усї строфи тексту від першої до послїдньої, при чім цезури в мельодії мусять завсїди сходити ся з цезурами в тексті, а число вартостий ритмічних у кождім мотиві годить ся з числом складів відповідної ґрупи в тексті. Оттим то в складочисловій схемі тексту відбиває ся в найзагальнїйших нарисах співділанне мельодії і ритму так, що текст, навіть відірваний від мельодії, виказує поділ на ґрупи силябічні, які відповідають укладови мотивів у мельодичній строфі. При тім годить ся зазначити, що як ритмічна схема мотиву, виповнена мельодією, замикає зразок музичної думки і одержує своє особливе значінне в строфі, входячи в звязь кореспонденції з иншими колїнами пісенними, так також складочислова схема ґрупи сілябічної виповнена словами, містить у собі якусь сінтактично заокруглену часть речення. Через те колїна пісенні, т. є. фрази мельодії, сполучені сталою ритмічною структурою із ґрупами сілябічними можна уважати музикально-сінтактичними стопами". (Матеріяли до укр. етнольоґії, XII, 1909, с. 78—9).

А ми просо засієм, засієм,
Ой дід-ладо засієм, засієм!
(7-склад. двоколін., з повтореннєм 2 коліна).

Ой до Львова | доріженька | до Львова
Висаджена | виноградом | довкола
Там молода | Ганусуня | заснула,
Вийшов вийшов | їй батенько | не чула.
(11-склад. триколінний).[1])

Се свого роду цікльопічна будова, немов обрахована на зломаннє зубів часу, що не має через те над нею ніякої власти. В сих формах старі поетичні твори мають шанси перетрівати нескінчено довгі часи. Та на жаль, ще не ясним зістаєть ся питаннє, від якого часу походять сі форми — від якого часу можна рахувати сю пісенну, строфову будову? відколи взагалі рахувати сю двоїсту ритмічну систему, рівноскладового, переважно римованого стиха і нерівноскладового риторичного ритму?

Гадки в сій справі невироблені, поділені. Не можу глибоко входити в сі розходження, але коротко мушу спинитись, бо воно потрібне для освітлення ріжних питань поетичної еволюції.

Заслужений дослідник великоруської й української пісні В. Перетц, в своїй дісертації, виданій 20 літ тому[2]), розслідивши початки нового російського віршування і довівши, що вони були ділом Німців, пастора Ґлюка, і його співробітника й наступника в завідуванню першої „ґімназії“ в Москві маґістра Пауса — що вони перші перенесли на російський ґрунт німецькі віршові взірці[3]), — при тім доводив, що нове українське віршуваннє утворилось під впливами шкільного сілябічного віршу на старий народній, нерівноскладовий стих, анальоґічний з билинним. „Народній стих не тільки надає сілябічному деяку правильність

[1]) Наводячи тексти, я не оговорюю дрібних поправок правописи, вимови, закінчень, рітму, котрі роблю в сих цитатах, там де не маю що до сих помилок ніяких сумнівів. Наводячи їх для ілюстрацій літературних, вважаю зайвим триматись діялектичних відмін тих місць, де сі тексти записані, більше меньше припадково, — мині хочеть ся, щоб вони легко читались і відчувались читачем не-спеціалістом з боку естетичного, поетичного. Спеціаліст не буде робити діялектичних ні фільольоґічних студій по моїм цитатам.

[2]) В. Н. Перетцъ, Историко-литературныя изслѣдованія и матеріалы, I—III, 1900—1902.

[3]) Годить ся завважити, що повторювана за пок. Франком звістка Бодянського про переклад лютеранських гімнів на білоруську мову, зроблений в XVI в. розміром ориґіналу (рівноскладовим римованим віршом), в дійсности належить до перекладів Ґлюка і Пауса, як се довів власне Перетц (III с. 91—2).

акцентуації, але й сам запозичає у нього рівноскладовість, рим і основні типи віршові, найбільш уживані авторами сілябічних віршів" (III с. 424). Таким чином український пісенний, рівноскладовий, римований вірш мав би бути результатом шкільних впливів XVI—XVIII, головно очевидно XVII та XVIII вв.

Не вважаючи на значний і ефектовний історично-літературний апарат, видвигнений автором на доказ такого погляду, він розбив ся о факти: істновання датованих записей українських пісень рівноскладового типу вже з 2-ої пол. XVI в. і першої четвертини XVII. Се пісня про воєводу Штефана, записана в чеській граматиці Яна Благослава 1571 р.: дванадцяти-складовий вірш з цезурою (6+6), з свобідним римом:

Дунаю, Дунаю, чом смутен течеш?

і пісня про козака Плахту, надрукована в польській брошурі Дзвоновского 1625 р., з складною, але вповні симетричною, строфичною будовою (семи-віршові строфи схеми 2 (5+3), 4 (4+4), 1 (3+3), з правильним римом, навіть в середині вірша:

Ой козаченьку | пане ж мій,
Далек же маєш | домик свій?
При березі | при Дунаю,
Там я свою | хижу маю:
Ліс зелений | оздоблений,
Красним цвітом | густим лісом,
То дім мій | то покій.

Отже сі віршові форми, очевидно, старші від шкільних сілябічних впливів, що тоді ледви-ледви, і то в дуже ще кострюбатих формах перевсажувались на український ґрунт.

Тоді виникає думка, чи не належало-б звязати сі форми з впливами балканської, спеціально сербо-хорватської поезії, рознесеними по зах. Україні захожими „Сербами", згаданими вище. Розмір пісні про Штефана се популярний сербський стих, перейнятий сербо-хорватськими, дальматинськими поетами кінця XV і XVI в. для їх поетичних творів. Ґрупа пісень про турецьку неволю, котра по всякій правдоподібности стоїть в звязку з впливами згаданих сербських співців, як побачимо потім, має також характеристичний для сербських пісень розмір 2 (4+4). Отже мині самому й иньшим дослідникам[1]) приходила ся гадка: чи не належало-б звязати наші пісенні форми з балканськими впливами XV—XVI вв. — з котрими паралельно йшли також впливи

[1]) Пор. напр. міркування у Ф. Колесси, Ритміка с. 191 і 245.

анальоґічних пісенних форм західно-словянських. Таку тезу в науковій літературі поставив був і старавсь обґрунтувати ще перед ак. Перетцом проф. Халанский. Вказуючи на анальоґічні форми епічної пісні у Сербів і Українців і в середньовічній латинській поезії та її рефлєксів у зах. Словян, він виводив з того, що „словянський народній стих, як і героїчний епос, розвинув ся під безпосереднім західно-европейським впливом". Особливе значіннє, по його гадці, мала доба хрестоносних походів. „Свідоцтва чеських літописців про поширеннє в Чехії в XIV в. чужоземних способів співу і гри можуть бути поширені на всю область західнього і полудневого Словянства, включаючи і Малоросію. Спеціально що до українських пісенних розмірів, то декотрі з них, як десяти-складовий 4+6 і восьми-складовий 4+4 могли бути запозичені від полудневих Словян, иньші ідуть від взірців західно-европейських, що йшли в нарід через церковну школу". Позбавлена сих впливів Великорусь XVI—XVII в. задержала в билинах і богатьох ліричних піснях архаїчну форму: в ній, спеціально в билиннім речітативі пок. дослідник добачав ґерманські впливи, що йшли в північної Німеччини до Новгороду, Суздальщини і Київської Руси, тим часом як впливи романські і північно-німецькі йшли до країв полуднево-словянських [1]).

Таким чином новий український пісенний розмір, модерніший в порівнянню з великоруським — і українським київської доби, мав би бути продуктом полуднево- і західньо словянських впливів, посередньо — романських, XIV—XVI вв. переважно. Се правдоподібнійше від попереднього. Але насуваєть ся ряд міркувань, які говорять і против сього.

Перед усім отсе поширеннє таких пісенних розмірів серед східнього словянства, і то в піснях, між иньшим, обрядових, найбільш архаїчних. Припускати широке розповсюдненнє серед великоруських мас форм перейнятих східніми Українцями не ранійше XVI—XVII в., по мойому неможливо; пізнійше від XII—XIII вв. такі перенесення в сфері народнього обрядового репертуару здають ся мині цілком неймовірними. Отже коли ми стрічаємо такі архаїчні веснянки як „Ой ми просо сіяли" в тій же самій віршовій пісенній формі у нас і у Великоросів, на оден бік, а з другого боку у Сербів маємо цілком анальоґічні хороводні пісні (хороводного парування молодіжи), як „Ой ти ко́ло ве́лико,

[1]) Южно-славянскія сказанія о Кралевичѣ Маркѣ въ связи съ произведеніями русскаго былиннаго эпоса; кінцевий розділ: „Славянскій эпическій стихъ", с. 794.

ле ла ле" і под.[1]), — то очевидно, се розповсюдненнє спільних хороводів по діагонали цілого словянського світу мусимо класти на часи ранійші, ніж балканські чи західно-словянські впливи переходових часів, XIV—XVI в.

За сим же промовляє дуже тісний звязок сих ритмічних форм з мельодійними пісенними типами дуже архаічними — діатонічними переважно, які характеризують найстарші верстви східно-словянської музики, і особливо сильно затримались у Великоросів[2]), у Українців же вони характерні як раз для пісень обрядових, очевидно найстарших, тим часом як пізнійша українська мельодика хроматична, так само як і полуднево-словянська.

І так коли розвій ритмічної симетрії на українськім ґрунті іде на хвилі полуднево-західній на північний схід[3]), діатонічна мельодія, що характеризує як раз сі найстарші архаічні пісенні форми, звязана з хвилею протилежною, яка виявляє більшу силу на північнім сході і заникає на Балканах. З огляду на се належить прийняти характерну для старших обрядових укр. пісень

[1]) Перегляд у Потебні, Объясненія с. 47 і дд.

[2]) Наведу отсі рядки з цитованої розвідки Ф. Колесси (Наверствованнє), що зводить до купи погляди висловлені ранійше в сій справі:

„Можна би в укр. мельодіях з деякою правдоподібністю визначити три формації пісенні: давну, середну і нову. Перша — се доба діятонїзму, у якій пісні квартового і квінтового устрою [як веснянки — див. вище] репрезентують давнійшу верству, пісні ж, основані на середновічних церковних ладах — пізнійшу.

„Не без підстави здогадують ся М. Лисенко та П. Сокальський, що всї укр. мельодії основували ся на діятонїчних звукорядах, бо й доси заховали ся подекуди старинні укр. пісні (головно обрядові), що не підвисшують семого степеня перед тонікою... Московські народні пісні і доси задержали на більшій части строгий діятонїзм, тим вони сильно відріжняють ся від укр. народн. пісень, які з незначними виїмками перейшли в нову, другу фазу розвою, що зазначила ся хроматизацією первісних діятонїчних тонів.

„Хоч така хроматизація не нарушує взагалї квартового і квінтового устрою пісні, то вона відріжняє укр. народні мельодії від великоруських, а ще більше від західно-европейських та споріднює їх з музикою південних Славян та східних азийських народів: Турків, Татарів, Персів, Арабів" (с. 66—7).

[3]) Аналізуючи ритмічні форми українські і словянські взагалї, Ф. Колесса ставить таке поміченнє: „Ідучи із сходу на захід стрічаємо в славянських народних піснях щораз то більшу правильність ритмічної будови; отсе степенованнє слїдне навіть в українських піснях, коли порівняємо галицькі варіянти із наддніпрянськими. При тім уживанне риму не у всїх народів славянських однакове: коли велика часть сербських, болгарських і великоруських народ. пісень обходить ся без правильного риму, то в польських, і в переважній части українських народних пісень рим лучить не лиш стих, але й ґрупи силябічні в рамах одного стиха" (Ритміка с. 184).

ритмічну рівноскладову будову з діатоничною мельодією за явище місцеве, а не принесенє з полудня (тим меньше — з півночи).

Се міркуваннє послужить нам в дальшім орієнтованню, коли ми перейдемо до третьої можливости: пісенні укр. форми витворились в чорноморсько-дунайській добі, в часах розселення, коли укр. людність і так само пізнійша полуднево-словянська (Словяне дунайські і мезійські, що тоді залягали по обох боках долішнього Дунаю) і зіткнулась на Чорноморю і на Подунавю з греко-романським елементом (гелєнізованою і романізованою тубильчою людністю і грецькими та римськими кольоністами ріжної хронольогичної дати). Ми побачимо низше, як богато, по всякій правдоподібности, зачерпнула наша поезія в стичностях сеї доби що до змісту і літературних форм. Чи не тоді вона перейняла і свої форми, перед усім пісенні, рівноскладові?

Обставини були в дечім анальогічні до тих, в яких проф. Перетц припускав запозиченнє сих віршових форм, — тільки тисячу літ пізнійше. Стара грецька метрика, засвоєна також і римською літературою, в тім часі вироджувалась. Виступали на верх певні „упадочні“ форми. Таким був рівноскладовий вірш і рим. В вояцьких піснях, записаних біографами цісарів, виступають наверх народні розміри, прийняті потім латинською церквою, — рівноскладові, часто римовані, побудовані не на принціпі метричнім (довгости і короткости голосівок), а на акцентаційнім — рахунку складів і чергувань акцентів — в тім роді як гімни Амвросія мілянського:

Apparébit repentína
Dies mágna Dómini —
Fur obscúra velut nócte
Improvisos óccupans.

В грецькім письменстві поруч старих метричних (квантітативних форм), які підтримувались ученою братією, по старим правилам метрики, з затратою дійсної ріжниці довготи й короткости в вислові ширить ся також т. зв. політичний, себто народній вірш — рівноскладовий, сілябічний, котрим дійсно складались і складають ся народні грецькі пісні. Перші словянські книжники пробували його пересадити і на словянський ґрунт (такі словянські вірші Константина болгарського, ученика і продовжувача роботи св. Методія, й иньших болгарських книжників, на котрі звернув увагу особливо ак. Соболєвский)[1]).

[1]) Древнія церковно-славянскія стихотворенія IX—X вв., новійший пере-

Повстає отже питаннє, чи не тоді, в перших близших стрічах з греко-римським світом ріжні словянські народи засвоїли собі з уст місіонарів і з уст народніх, стикаючись з римськими кольоністами, з романізованою і гелєнізованою людністю Подунавя, балканських країв, Чорноморя, сей рівноскладовий, пісенний склад, з тенденцією до римованих закінчень, і навіть римувань серед-віршових, котрий виступає у них в ріжних епохах? Чи не тоді й українські розселенці Чорноморя і Подунавя прийняли сей склад та передали його своїм північним землякам, а відти, з пізнійших культурних і політичних центрів Подніпровя, взірці сього пісенного складу пішли до нинішніх Білорусів і Великорусів?

Апріорно се можна-б прийняти. В тих часах таке розпросторенне правдоподібнійше. Навіть не тільки що до рівноскладового пісенного вірша, але так само і що до нерівноскладового рецітаційного (риторичного ритму), котрий можна-б було назвати віршом героїчним (хоч у нас він не меньше сильно заступлений в заклятях і голосіннях, в формах релігійно-ліричних), можна-б поставити подібне припущеннє. Хоча сей рецітаційний вірш вважають звичайно старшим від рівноскладового, але властиво на се я не бачу ніяких певних доказів. Отже коли мова йде про таку давню епоху, то властиво можна-б прийняти так само, що під впливами грецької поезії — котра знов сама стояла в тім під впливами семітських поетичних форм, переданих Святим Письмом, особливо псалтирем — найпопулярнійшою його частиною [1]), — виробив ся і той рецітаційний поетичний стиль, риторичний ритм, якого взірці бачимо, з одного боку, в наших замовленнях і голосіннях, і великоруських билинах (котрі колись теж пішли на північ з наших дружинних центрів), а з другого —

друк в 88 т. Сборника отд. русс. языка пет. академіи; в перше звернуто увагу на сі вірші ще в 1880-х рр., власне на азбучний акростих Константина, звісний в копіях XII—XIII вв.:

Азъ словомъ | си́мъ молю ся Бо́гу:
Боже вьсея | тва́ри и зиждите́лю
Видимымъ | и не видимыимъ,
Господа Ду́ха | посъли живущаго...

(двадцяти-складовий вірш з цезурою після пятого складу, при чім ъ і ь треба приймати за голосівки).

[1]) На сю тему стара розвідка нашого земляка, київського гебраіста Олесницького: Ритомъ и метръ въ ветхозавѣтной поэзіи, Труды кіев. духов. академіи 1872.

в церковній риториці і в фраґментах героїчної поезії київської доби. Тому то я його назвав героїчним, в відміну від пісенного — ліричного перед усім.

Але чи поезія словянських племен сеї епохи — епохи доволі пізньої, в котрій мусимо припускати у сеї словянської людности уже досить розвинену словесність, не мала ніяких власних форм ритмічної поетичної мови, і аж у сих стрічах з романізованою і гелєнізованою людністю дістала перші ритмічні форми, пісенні і рецітаційні, для своєї поетичної творчости? Для всякого, хто скільки небудь ясно уявляє собі розвій форм сеї творчости і їх розмірну давність, таке припущеннє буде цілком неймовірним. Завязки поетичної творчости, котрі народи індо-европейської ґрупи мусіли мати ще перед першим своїм розділом — племен арійських і заходніх, неминучо розпоряджали і тими ритмічними формами, які являють ся таким же загальним добром людини, як її чотири кінчини і хребетний стовп (вище с. 30). Хорові відправи, безсумніву розвинені в добі перед розселеннєм, мусіли мати своїм знарядом рівноскладові форми; коли стрічаємо їх у Австралійців, не можемо припустити, щоб їх не було у співолюбців-Словян перед розселеннєм. Не могло так само обійтись і без рецітаційних форм, хоч би для голосінь і заклять, анальоґичних до тих, які стрічаємо у найріжнійших народів на анальоґичних степенях розвитку.

Тому я думаю, що ми мусимо прийняти вже для часів перед розселеннєм істнованнє завязків обох сих ритмічних типів, і то навіть досить розвинених, котрі тільки підпали греко-римським впливам в часах розселення (може бути також впливам ґерманської поетики, — перед розселеннєм і підчас самого розселення), але дані були епохою словяно-балтийської спільноти, себто часами, коли племена прото-словянські, ґерманські й литовські жили ще в тісній культурній звязи, — і ще навіть ранійшими.

Отже правильним, в головних рисах здаєть ся, становище Потебні, що анальоґії словянських пісенних форм вважав наслідком „первісного споріднення, — або запозичення такого старого, що його вже не можна й відріжнити від первісного споріднення“ (Объясненія II с. 46). Певні ритми він звязував з певними катеґоріями обрядових пісень, як їх спеціяльність і характеристичну прикмету. Характеристичними розмірами веснянок напр. він уважав сей розмір „Проса“, 4+3, з повтореннєм другої цезури:

„А ми просо сіяли, сіяли“,

або: „Вербовая дощечка, дощечка“.

Для купальських розмір 5+4 —

Малая нічка купальночка.

Для колядок 5+5+рефрен:

Ой в ліску, в ліску
На жовтім піску.

Для щедрівок 4+4 —

Щедрий вечір, добрий вечір, і т. д.

Я вважаю сю гадку, в основі своїй, дуже серіозною, і дальші порівняні розсліди в сім напрямі дуже пожаданими. Я поставив би її в такій формі (не чужій ходови думок Потебні):

Дуже старі, традиційні, ритмічні, хороводні форми істнували від часів перед-розселення, і звязувались з певними обрядами.

Коли певна форма хороводу звязувалась з весняними відправами, вона приносила свій ритм і мельодію. Але вона могла попасти — теж з непамятних часів, по спільности мотивів, і в обряд весільний, величальний — новорічний, великодній чи иньший.

Сі форми перейшли в історичних часах через ріжні впливи, дані культурними стрічами: в чорноморсько-дунайську добу се були особливо впливи романізованої балканської культури, в тім і тракійського елєменту, славного споконвіку своєю музикальністю: в романізованій формі він потім виступив як елємент румунський.

На се налягли потім візантийські впливи — слідні особливо в формі рецітаційній.

По части паралєльно, по части пізнійше — також впливи західньо-словянські, які служили посередниками впливів німецьких і середньовічних романських.

Сі виявили себе особливо в Західній Україні, тим часом як у Східній розвивались далі впливи східні, турецько-іранські, котрих початки могли сягати не тільки початків розселення (се певно!), але навіть ще ранійших часів — перед розселеннєм (се не виключено!).

Потім, з кінцем XIV в., на се прийшла нова балканська хвиля — впливи сербських співаків. Що ж до шкільної схолястичної поезії, то її впливи тільки зміцнили ся в XVII в., з заведеннєм української схолястики. Посередно, через школу латинсько-польську вони розвивались і ранійше — особливо з XIV в., а в слабших формах, через посередництво чесько-польське, впливали і в попередніх столітях.

Сі впливи, через українські землі і елєменти йшли й до зе-

мель білоруських і великоруських: до XIV віку інтензивнійше, пізнійше — слабше. Тим пояснюєть ся отсе зменьшеннє ритмічности і рівноскладовости в напрямі з полудневого заходу на північний схід, піднесене дослідниками.

Я не впроваджую таким чином якихось зовсім нових елементів впливу — хочу тільки представити в дещо докладнійшій історичній перспективі сю складну систему.

З окрема, я підчеркну значіннє церковного, візантийського елєменту, до котрого декотрі дослідники ставлять ся з деяким недовірєм і недоцінюваннєм, як мині здаєть ся [1]). Вплив церковного співу і речітативу, риторичного риму — його поетичних і ритмічних засобів, мусів бути великий; він нам не уявляєть ся відповідно головно через те, що ми не маємо ясної уяви про типи церковного співу і читання в тій добі, коли наша людність почала з ними знайомитись. Але ми побачимо низше, які широкі анальоґії відкривають ся між нашим старим героїчним стилем і церковною поезією, а тут зазначу тільки, що впливи церковного співу також мусимо прийняти в значних розмірах. Грецькі церковні

---

[1]) Впливи грецької церковної поезії, спеціяльно гімнів, на розвій „староруської дружинної поезії", як він висловлюєть ся, — підніс Вол. Бирчак в своїй цінній студії „Візантійська церковна пісня і Слово о полку Ігореві" (Записки львівські с. 95 і 96). До виводів його з певною неприхильністю поставив ся одначе Ф. Колесса в останній праці про думи (Про ґенезу і т. д., с. 114). Він посилаєть ся на старі помічення ак. Яґіча, що грецькі церковні гімни перекладано на словянську мову прозою — їх складочислову конструкцію іґноровано, чи навіть не зауважано, як висловлюєть ся Ф. Колесса. Я думаю, що сю увагу як. Яґіча тепер, по згаданих студіях ак. Соболевского над старими словянськими складочисловими віршами, треба-б ще докладнійше перевірити — чи дійсно такий складочисловий принціп все і всюди іґноровано при перекладах грецьких гімнів! По друге, належало-б застановитись над тим, що при перенесенню церковних мельодій під їх строфічну будову підкладав ся текст, який би він не був, складочисловий чи ні. Канони напр. мають і досі дуже докладну строфічну будову в слові, хоч текст їх для нас — тільки проза. Він вирівнюєть ся в ритмічно-мельодійнім виконанню, подібно як се констатуєть ся в билиннім речитативі (цитована студія Ф. Колесси, с. 125: „всї стихи билини підходять під одну схему ритмічну і мельодичну; вслід за сим іде приближне вирівнаннє стихів що до розміру, числа складів, розміщення цезур, а подекуди й ритмічних наголосів, які не завсїди сходять ся із граматичними, та уґрупованнє пісенних колїн" — признаки ритмічности „при співі виступають богато виразнійше, бо мельодія вирівнює дрібні ріжниці у складочисленню").

Я вважаю, що близше розслідженнє характеру старого церковного співу з боку текстуального, ритмічного і мельодійного, та його впливу на нашу стару поезію, се одно з чергових завдань наших учених.

співи пішли в широкі круги[1]). На їх взірець творилась свійська гімнодія, складались свої церковні співи і підкладались під перенесені мотиви.

Сі впливи знаходили собі суголосні елєменти в народній поетичній музикальній творчости. Але обєднуючи ся й комбінуючи ся з ними, вони без сумніву дуже значно впливали на їх ритміку, мельодіку і поетичний стиль[2]).

Отже кінчаючи сей екскурс, потрібний для вияснення стародавности нашої обрядової пісні, я так формулюю свої гадки:

В часах українського розселення у нашої людности мусіли істнувати вже обидві форми поетичного ритму: пісенний рівноскладовий і речітативний нерівноскладовий.

В добі розселення вони підпадають впливам романської і візантийської обрядовости і поезії. Впливи сі одначе не змінили основних прикмет ні змісту ні форми нашого словесного мистецтва, вносили нові елєменти в зміст, збогачували його новими ідеями, кристалізували виразнійше і відмінювали форми — але не сотворили на ново ні речітативного ні пісенного рітму.

Наші старі обрядові пісні в найбільш типових, основних формах тоді мабуть уже істнували, так само як і речітативна форма заклять, плачів і героїчних слів.

Обрядові дії. По сих виясненнях повертаюсь до поставленої вище тези, — що в останках нашої старої обрядовости, особливо в веснянім ціклю, заховалось богато такої старовини, яка в своїх хорах, діальоґах, танках, хороводах, забавах, доносить дуже ранні, навіть зародкові форми словесно-музикальної дії.

---

[1]) Напр. „Киріє елейсон“ виступає в щоденнім уживанню нашої людности — міщан і дружини, в XII в. „Гражане“ Звенигорода (галицького), визволившись від небезпечної облоги, „възваша курии елисон“ (радостью великого хваляще Бога и пречистую его Матерь“ (Іпат. с. 228). Київське військо, пізнавши на полі битви свого князя, „въсхытиша и руками своими с радостю яко царя й князя своего и тако възваша кирелѣисонъ вси полки радующе ся, полки ратныхъ побѣдивше, а князя своего живого видячи“ (тамже с. 303).

В сучаснім обряді новорічного очищення Гуцули, палячи сміте на новий рік на городі, примовляють молитву на урожай: „Господи, будь ласка зродити жита, пшениці, усякої пашниці, Кирилейси“, і з викриками „Тирилайси—Кирилайси!“ перескакують тричі через огонь вперед і назад (Гуцульщина IV с. 201—2). Сей викрик, не пізнаний покійним дослідником Гуцульщини, розуміеть ся теж саме „Киріє елейсон!“

[2]) Пригадую собі, що і пок. Халанский в згаданій праці заперечивши візантийський вплив на словянську метрику (с. 792), пізнійше готов був признати походженне героїчного сербського розміру з „політичного“ візантийського вірша.

Як на тип дуже архаічного хороводу вкажу напр. т. зв. „Кривий танець", котрим „майже завсіди" [1]) розпочинають ся весняні гри — і се може вказувати на хронольоґичне першинство сеї гри, бо з тим сходить ся її глибока примітивність. Участниці дівчата, побравши ся за руки, довгою чередою бігають між трьома застромленими в землю кілками, трьома посадженими на землі дітьми, або просто куди тягне їх провідниця хору, корифейка, виробляючи всякі зіґзаґи і викрутаси, з нехитрою піснею, яка повторюєть ся без змін:

Кривого танця йдемо,
Кінця му не знайдемо:
То в гору то в долину,
То в ружу то в калину.

А ми кривому танцю
Не виведемо концю,
Бо його треба вести,
Як віночок плести.

Або: А кривого танця да не виведем конця,
Ведем ведем — да не виведем,
Плетем плетем — да не виплетем.

Веду, веду, та не виведу,
Несу, несу, тай не винесу!
Треба його да виводити,
Конець ладу знаходити!

Кривого танця йдемо —
Танця не виведемо,
Отак танець іде,
По кривому скриволіє... [2])

Всі додатки, які причіплюють ся до сього мотиву, особливо до кінцевого стиха, носять явно пізнійший характер [3]). Первісна ж

---

[1]) Чубинський III с. 32.

[2]) Чубинський III с. 32 і дд., Гаївки в львів. Матер. до етнол. с. 115, у Милорадовича в Сборнику харків. т. X і т. д.

[3]) Грайте, дівочки, грайте,
Пилу не збивайте,
Плаття не каляйте, і далі — як низше про плате дівчаче і парубоче.

Кривого танця йдемо,
Кінця му не знайдемо,
Парубочка не знайдемо:
Іде сліпий, не видющий,
Я того не хочу!

Плету-плету плетеницю,
На парубків шибеницю,
А дівчатка з краю,
А щоб були в раю...

Ой вінку, мій вінку,
Я тебе ізвила
Ще і учера да із вечера
Да повісила тебе
Ой у теремі да на дереві — далі мотив про нелюба.

Треба його (танок) вести,
Як віночок плести!
Плела його, плела,
Да ще з вчора з вечора,
А матінка взяла
Та нелюбій дала, і т. д.

Коло млина калина,
Там удівонька ходила,
Дівкам танець водила, —
Що виведе та й стане,
На всіх дівок погляне...

Кінець кінцем сі додаткові мотиви, далеко змістовнійші, вбивають основний, архаічний, уводни й мотив: вінвідпадає і танець ведеть ся при самих до-

вага лежить, очевидно, не в тексті, не в пісні, а в руху, в хороводі, і в сім бачу відбитє примітивного такого хороводу: його першого завдання — підняти настрій, розбудити енерґію.

Иньші хороводи виявляють обєктивну мету сього піднесення енерґії в виконавцях: передати її доохрестному світови, своїм екстазом, збільшеною енерґію і волею розбурхати природні сили, розбудити до житя, до продукції, піднести їх житєву силу. Вони, очевидно, входять в ту сферу мімічно-маґічних дій, які соціольоґи часто тепер звуть австралійським терміном intichiuma[1]).

Елєменти гри, з одної сторони, з другого боку — розвій пісні, музикальний і словесний, ставши властивою метою і відтиснувши на другий плян мотиви маґічно-мімічні, притьмили сей початковий, вихідний характер дій. А проте, на мій погляд, можна все таки ясно вгадати сю первісну маґічно-мімічну операцію, в таких веснянках, скажім, як „Горошок“:

Вий ся, горошку, в три стручки,
А роди, Боже, в штири, штири,
Щоб тебе черви не точили,
Щоб парубки ся женили!

або: Ой вийте ся огірочки,
А в зелені пупяночки,
Грай, жучку, грай!

На вважаючи на ріжні пізнійші додатки, прилучені з иньших забав, — елєменти залицяння, парування і т. д. (про них будемо говорити потім), тут ще ясно виступають ті ж елєменти, що в згаданих австралійських церемоніях розмноження: імітації рухів звіря чи ростини, котрої розмноженнє має ся дія на меті. Звиваючись на взір горохового стебла чи огіркового огудиння, участники хороводу, несвідомо вже для себе, мають очевидно пособляти доброму росту гороху чи иньшої городовини. (Огірок сам по собі річ недавня в вашім городницькім інвентарі, не сягає часів переселенських, і огірочний мотив тут мабуть пізнійший, — він заступив якийсь иньший, анальоґічний).

Сей мотив — хороводними, імітаційними рухами пособляти зростови потрібних ростин, очевидно лежить в основі ріжних веснянкових дій, і я думаю, що вони були веґетаційними (ростинними) маґічними діями, виконуваними старшими, перше ніж зійшли на гри молодіжи. Такі забави, як „просо“, як „сіяннє маку“ — в котрім тепер поетичні образи пісні уже взяли пере-

---

даткових співанках — див. варіянти Чубинського і Милорадовича. Се дуже інтересна ілюстрація затрачування таких архаїчних, біднійших мотивів під натиском пізнійших додатків.

[1]) Початки громадянства с. 141.

вагу над веґетаційними діями [1]) і притьмили початковий маґічний, імітаційний акт, — колись стояли, мабуть, в дуже тіснім звязку з маґічними, веґатаційними танками, церемоніями, діями, котрих серія починалась з початком соняшного року і переходила через весь господарський сезон, пильнуючи розбудити, зміцнити, можливо розвинути природні явища добродійні, користні й потрібні, а знейтралізувати ворожі й шкідливі.

Подібно як Австралійці переводять в своїх обрядових діях маґічний посів трави, котрої насіння споживають, — розсівають се насіннє в повітрі в певнім маґічнім обряді, або зложивши з піску подобу їдобної ящірки, розметують сей пісок в повітрі, щоб тим способом розмножити зародки сих ящірок, — так і тут. В ріжних весняних грах і танках, де згадують ся ріжні роди збіжа і городини, немало заціліло останків подібних же маґічних операцій, що рухом, ритмом, голосом, словом повелівають природним силам. Треба лише приглянутись, за помічю порівняного етнольоґічного матеріялу, тим примітивнійшим актам, котрі хоч покрились пізнійшими поетичними формами, все таки місцями доволі ясно з-під них виступають [2]), і мають незвичайний інтерес, як останки тих завязкових рухових і гукових, тонічних форм, з котрих розвивалась поезія взагалі, і наша з окрема.

Богацтво руху, тісне обєднаннє словесної музикальної дії з пантомімою, з танком, хороводом, котре так сильно ще заціліло в веснянкових грах і хороводах, надає їм сильно архаїчний характер, таїть в собі, дійсно, богато старовинного, ембріонального — такого що вводить нас в початки словесної твор-

---

[1]) „Соловейчику, пташку, пташку,
Чи бував же ти в садку, в садку,
Чи видав же ти як мак сіють?
Ой так, так — сіють мак!...

або: Горобчику, пташку, пташку,
Чи бував же ти в нашім садку?
Ой був, був. — Що ж ти чув?
Сіють мак і морковицю
Й пастернак.

(Квітка Українські Мельодії N. 35, стих дещо змінений).

[2]) Порівняти з наведеною піснею про мак таку старшу, очевидно, форму макового хороводу:

При долині мак, при широкій мак,
Ой мак чистий, головистий, і коренем коренистий.
Молодиї молодці, завивайте головиці,
Станьте ви в ряд, тут буде мак. (Чуб. с. 47).

Вар.: Мої любі маковочки,
Сходіте ся до купочки...
Постійте дівчата, як мак на горі (ib.).

Тут ще досить ясно виступає маґічний жест, веґетаційний обряд.

чости, коли в нім більше розглянутись. Пісенні тексти, т. ск. лібрето дій, дуже прості й небогаті змістом; величезну ролю грають повторення, зміст наростає дуже поволі; пісня загалом стоїть на другім пляні, за танцем і ритмом. З другого боку — незвичайно цікаві елєменти діяльоґу, драматичної дії, котрі тут бачимо. Вони переважно дуже примітивні, але переходили також і в більш розвинені драматичні форми. Маємо їх тепер в весільнім обряді, а правдоподібно, що таких драматизованих дій було богато і в сім веґетаційнім репертуарі. Напр. похорони й оплаканнє Коструба, яке заховалось в дуже убогих останках, або Купальна дія — що також звелась нині до незначних останків, могли мати колись далеко богатші драматизовані форми. Форми антіфонного співу, дво-хорової дії виступають і тепер іще дуже сильно в сім конґльомераті останків ріжних старих обрядів соняшного календаря, що зістались в нинішнім веснянім ціклі. Лиш, кажу — їх ще треба пошукати [1]).

Вертаючись до маґічного елєменту в обрядовости, я зазначу далі, що не самі лише гри і хороводи повні ними. Напр. закликáннє весни, котрим розпочинаєть ся весняний цікль, звісне в білоруських варіянтах:

Да поможи, Боже,
весну закликати,
на тихо лѣто, но ядряно жито —
жито и пшаницу,
усякую пашницу.
(Безсоновъ, Бѣлор. п. 181)

такі „весняночки"

Ой весна, весна,
да весняночка,
ой де ж твоя донька,
та паняночка.

описи весняних дарів:

Ой весна-красна, що нам винесла?
Ой винесла тепло, і добреє літечко,
Малим діткам — ручечки бити,
А господарям поле орати .. (Чуб. 109),

всі вони, в своїй основі, являють ся не простим привітом при-

---

[1]) Двадцять літ тому російський історик літератури Е. Анічков зробив цінні початки в сім напрямі, в своїй двотомовій праці: Весенняя обрядовая пѣсня на Западѣ и у насъ (Сборникъ отд. рус. языка петерб. академіи, т. 74 і 78, 1903 і 1905). Перевів паралелі між західно-европейськими і словянськими весняними обрядами — розвиваючи вище цитовану тезу Ніче — про розвиток поезії з обрядового заклятя, в дусі маґічної теорії анґлійського етнольоґа Фразера і притяг до сього дещо й українського матеріялу. Небогато, розумієть ся. Належало б нам хоч і з деяким опізненнєм, за те використовуючи новійші соціольоґічні і фолькльорні помічення, перевести сю роботу повнійше і глибше, — використовуючи зібране вже і розглядаючись за недосить завваженим досі. Низше читач знайде огляд українського календаря і звязаної з ним обрядовости; я був би рад, щоб він послужив заохотою до ширшої колєктивної української праці в сім напрямі.

ходови весни, а магічним обрядом, котрим весна дійсно закликаєть ся, кличеть ся, велить ся їй прийти, волею сих кликунів, які виходять для сього на горбки, вишки, дахи[1]).

Сьому відповідають такі ж колєктивні заклятя мороза, зими і смерти, що виголошувались, очивидно, паралєльно з очищеннєм землі огнем від усякої нечистоти, що відбувались при тім — і заховались в практиках різдвяних-новорічних, в огнях великого четверга і великодної ночи, та в ріжних обрядах очищення[2]). На жаль, самі заклятя звісні тільки в не досить певних варіянтах: Чубинського, ніби то з збірника Куліша, з Проскурівського повіту (с. 180), але тотожнім з варіянтом Головацького (II. 530):

Смерте, смерте, іди на ліси,
Йди на безвість, йди на море,
І ти морозе, великий і лисий,
Не приходь до нас із своєї комори!

Смерть з морозом танцювала,
Танцювала і співала
І за море почвалала.
Чуб. 180 весн.,

і новійшім варіянтом з того ж. Підгіря:

Смерть з морозом танцювала
Та за море десь пігнала,
Пішла собі смерть у ліси
Побіг за нев мороз лисий.
І сидять там у темній норі
За водами у коморі.

Смерте, смерте, не вертай ся,
Ти, морозе, не зявляй ся —
Сидьте си там, не вертайте,
Нас пожитку не збавляйте,
Най нам сонце дальше гріє,
Жито, ярець скоро зріє[3]).

Як було завважено[4]), сі тексти належать до „собітчаного" очищення огнем, звязаного з „царинними" обходами поля:

Сбором ідеме, полон несеме,
Мольме се Богу і всі посполу,
Жеби нас тучі не заходили
Злиї вітрове не пановали:
Оборонь, Боже, гори-долини,
Гори-долини, наші царини!
Прийми, Божейку, труд-доржейку,
Же ми обійшли гори-долини,
Гори-долини, наші царини.

---

[1]) Матеріял, переважно великоруський, у Анічкова l. c. 89.

[2]) Про новорічне очищеннє огнем і обрядове паленнє сміття згадував я принагідно вище. Дуже інтересні великоруські обряди оборювання жінками села від хороби і пошести — Терещенко Быть рус. народа VII с. 41. Про vynošeni smrti у Чехів Зібрт в Čes. Lid 1893.

[3]) Archiv XXVIII, як низше. Анічков не завважив сього нашого заклятя (котре б годилось підкріпити ще новими записями) — але навів паралельні тексти західно-словянські й німецькі:

Smrt nesem ze vsi,
Novy lito do vsi,
bud'te, pánu, veseli,
ze vam lito nesemy.

Tod aus, Tod aus,
Sommer un de Mee
Sommer mancherlee, etc

[4]) Преміяльна рецензія Веселовского на корпус Чубинського в Записках петерб. Академії т. 37 (180) с. 185,

Кади ідеме, Бога слідеме,
Бога слідеме, Бога просиме:
Зароди, Боже, гори й долини,
Гори й долини, наші царини:
Наша царина преч поорана,
Срібло-золотом преч засіяна,
Стріцовим[1]) перком заволочена.

(Голов. II 246).

Ой на Яна на Купала
Купала ся ластівойка,
Купала ся і пуряла,
Аж ся річка розлягала.
Ти купай ся, ластівойко,
А ти гори, собітойко,
Най нам марга ся розводить,
Челядойка пишно ходить.
Собітойка ясно горить,
Челядойка пишно ходить,
Собітойка догорає,
Челядонька проквітає[2]).

Наведені „царинні“ співанки мають уже легку християнську закраску. Вона характеристично вказує, де поділа ся з часом ся стихія магічної колективної дії: вона християнізувалась, перейшла в обряди виконувані християнським духовенством, инакше була зломана і знищена сим же духовенством і ним порушеною адміністрацією, — о скільки не роспустилась в „невинних“ забавах підлітків, або не перейшла в чисто поетичні форми величань і поздоровлень. З ними ми стрінемо ся потім, тут тільки два слова про те, як ставсь сей перехід.

Уже Потебня справедливо поясняв сей процес в колядковім матеріялі[3]). Ті описи богацтва, житя, краси, мудрости господаря, котре містять вони, се не прості поетичні прикраси-перебільшення: се магічні заклятя на щастє, оперті на вірі в чудодійну здібність слова наводити те, що ним сказане. Коли колядники малюють в таких перебільшених рисах богацтво дому, несчисленні урожаї, безконечні стада господаря, вони зовсім не мають заміру описувати дійсність, і так не розуміють того хазяї — се була б нераз занадто гірка іронія! Колядники своїми роскішними образами накликають се богацтво, щастє, шану і славу на свого господаря, — так як веснянщики накликують весну з її дарунками. Обрядові і пісенні поздоровлення і величання — се рід заклятя на щастє, на здоровлє, котре й досі заховало ся в устній традиції.

Я поки що тільки зазначую сю нитку, котра протягаєть ся від примітивної колективної обрядовости: від сих весняних (в широкім розумінню) дій до новорічних, великодніх, всяких иньших поздоровлень, до котрих ми перейдемо в дальших розділах. Тепер

---

[1]) Струсевим, страусовим.
[2]) Записи проф. Калужняцького в Archiv f. Sl. Phil. т. 27 і 36.
[3]) Я процитую низше се памятне його слово.

же хочу зазначити безпосереднє продовженнє магічної колєктивної дії в заклятях, замовляннях і молитвах індівідуальних, так богато заступлених в нашім фолькльорі.

Молитви і заклятя. Ослабнувши в своїй чистій, магічній формі в колєктивнім уживанню, накликуваннє добра і заклятє лиха довго тримаєть ся в індівідуальнім ужитку, в ріжних магічних формулах, замовляннях і молитвах, які нераз стоять в близькім звязку з колишніми колєктивними обрядами, по части захованими, по части затраченими без сліду [1]).

Я наведу кілька формулок, які при своїй незамітности

---

[1]) Наші молитви і заклятя досі не оброблені скільки небудь відповідно. Великороси і Білоруси випередили нас на сім полі. Велику збірку великоруських заклять видав іще Сахаров, потім Л. Майков (1869 р., 372 чисел). Тільки в 1872 р., в першім томі корпуса Чубинського вийшла збірка вірувань, забобонів, заклять і молитов, доволі богата, але дуже хаотично зложена, і два роки пізнійше зявилась спеціяльна збірка П. С. Єфименка, Сборникъ малороссійскихъ заклинаній, Чтенія московські 1874, I, 212 чисел, — зроблена незалежно від збірки Чубинського і теж неособливо упорядкована, а по сім не зявилось ні одної великої збірки — в тім роді як корпус білоруських замовлянь Романова (Бѣлорусскій сборникъ т. V, 1891, понад вісімсот нумерів). Се, очевидно, відбилось і на розсліді сеї катеґорії народньої традиції. Студенська робота Мик. Крушевського: Заговоры какъ видъ русской народной поэзіи (Варшавскія Унив. Изв. 1876, III), оперта головно на збірці Майкова, на довго зісталась одинокою монографією. Тим часом се була дуже слабенька праця. Далеко ціннійші замітки Потебні, в його студії про пісню про воєводу Штефана (Малорус. пѣсня по списку XVI в., 1877) — про анальоґії заклять і пісень (тут він подає і дефініцію замовляння як „словесного образа порівняння даного або умисно витвореного явища з побажаним, з метою викликати се друге“). Але через свою принагідність мабуть вони не звернули на себе уваги. Тільки в 1890-х рр. до них повернулись дослідники — проф. Владимірів в розділі присвяченім замовлянням в його Введенії въ исторію русской словесности, 1896, Сумцов в студії Пожеланія и проклятія, преимущественно малорусскія, 1897 (Сборникъ харків. т. IX), Ѳ. Зелинский О заговорахъ, 1897 (тамже т. X). Потім почала друкуватись велика праця иньшого ученика школи Потебні А. Ветухова: „Заговоры, заклинанія, обряды и другіе виды народнаго врачеванія, основанные на вѣрѣ въ силу слова“, Рус. Фил. Вѣстникъ 1901—1907 (недокінчена). Бібліоґрафію до 1890-х рр. подав Сумцов в харківськім Сборнику, IV, 1892. Спеціяльно український матеріял не розслідженний і обговорював ся тільки всуміш з иньшими. В рефератах, з котрими минулого року виступав проф. Ф. Колесса, він теж не вийшов ще поза загальні прелімінарії, судячи з змісту, ласкаво ним мині уділеного. Належить сподіватись, що в остаточнім обробленню сеї теми він близше займеть ся українським матеріялом, особливо його формальною стороною, досі мало розробленою — не тільки ритмічною, але й мельодичною, що проступає в ріжних випадках, — як зробив се для голосінь, — а також і відсвіжить дотеперішний запас матеріялу свіжим приносом.

дають інтересний перехід від тих весняних колєктивних актів до індівідуальних молитов і заклять [1]).

Побачивши весною вперше диких гусей, треба підкинути вгору трохи соломи й сказати:

Гуси, гуси, вам на гніздо,
А нам на тепло!

Або:

Гуси, гуси, вам на гніздечко,
а нам на здоровечко! (100—1)[2]).

Сю солому потім добре зібрати і вложити квочці на гніздо — ні одного яйця не пропаде.

Побачивши ластівку, кинути на грядку грудку землі і приказати:

Там виросте кріп, кріп сію!

Журавлям показують на Благовіщеннє хлібець і приказують:

Бусень, бусень, на тобі голвоту (віс),
а мині жита копу. (117).

Перші весняні квіти добре потоптати, приказуючи на здоровлє — на сон траву:

Щоб на той рік діждати,
сону топтати!

На ряст:

Топчу, топчу ряст,
дай, Боже, потоптати,
і того року діждати. (100—1).

Сіючи мак, почухати голову і приказати:

Щоб головки в моїм маку були такі великі як моя голова, і щоб маку було так богато, як багацько на голові волося!

Садячи капустяну розсаду, приказати:

Дай Боже час добрий,
щоб моя капусточка приймалась,
і в головки складалась,

обняти голову і вдаритись у ноги:

щоб моя капусточка була з кореня коренистая,
а із листу головистая!

---

[1]) Читач помічає, що я не маю охоти йти слідами дослідників, які старались докладно розмежувати ріжні катеґорії молитов-заклять: побажання проклони, замовляння заклятя, молитви (перед-християнського характера). Я вважаю, що се все тільки нюанси одної маґічної гадки, котрі доволі тяжко клясифікувати по таким розділам, і не бачу навіть потреби такої систематизації. Важнійше було б розложити їх в ріжних степенях еволюції, але для сього тепер ще не бачу твердих підстав.

[2]) Тексти вибрані головно з збірок Єфименка (значені його нумерами) і Чубинського (значені сторінками).

присівши:

щоб не росла висока,
а росла широко,

посадивши і придавивши коліном

щоб була глуха як коліно!

Посадивши розсаду, накрити горнцем, приложити камінцем і накрити білою хусткою та приказувати:

Щоб була туга як камінець,
головата як горнок,
а біла як платок. (150).

Щоб горобці не літали на поле: скинувши сорочку кинуть трохи землі горобцям і з тою ж землею три рази оббігти поле, приказуючи кождим разом:

Агу, горобець,
і я молодець! (140).

До місяця приказувати, побачивши на повні:

Тобі, місяцю, з повні —
мині на здорові.
Тобі, місяцю, посвітити ся —
мині по світу надивити ся,
добре находити ся. (20).

Новому місяцеви:

Молодик-гвоздик,
тобі роги красні,
мині очі ясні! (21).

На дощ (держать ся здебільшого як дитячі співанки):

Ой дощику, накрапайчику, накрапай,
чорну хмару на (назва села) нага-
[няй! (196—7).

Іди, іди, дощику,
зварю тобі борщику,
сікни, рубни, дійницею,
холодною водицею.

Дощику, дощику,
зварю тобі тобі борщику,
в новенькому горночку,
поставлю на дубочку,
дубочок схитнув ся,
а борщик линув ся —
цеброю, відром, дійничкою
над нашею пашничкою!

Аби перестав:

Не йди, не йди дощику,
Дам ти борщику,
Поставлю на дубонці,
Прилетять три голубонці,
Та возьмуть тя на крилонька,
Занесуть тя в чужиноньку. (203).

Зійди, зійди, сонечко,
На татове полечко,
На бабине зілячко,
На наше подвірячко. (206).

---

[1]) До сих українських співанок Веселовский свого часу навів паралелю ново-грецьку: „Вийди, сонечко, загрій мене, я несу тобі пиріжки, з медом і молочком, і залізним черпачком“ (Раз. VIII с. 301).

Замовляння більш складного характера: від крови (фрагменти):

Там на горі тури орали,
Красну рожу сіяли —
Красна рожа не зішла! (38).

Ішли ліки,
через три ріки,
і лозу рубали,
і рожу сажали —
і рожа не принялась,
і кров унялась... (39).

Текло три ріки
під калиновий міст:
перва водяна,
друга молочна,
третя кровава.
Я водяну ізопью,
а молочну споживу,
а кроваву іспиню —
із сірого коня кров ізгоню. (46).

Від гадюки:

Ой чи не в того лукоморя зелена лоза —
Зелену лозу вітер сушить,
Вітер сушить — листи розносить:
Оден листочок у море впав,
Другий листочок до сердечка припав,
Третьому листочку рани лічити,
Рани лічити — рани курувати —

опубліковане ще Срезневським — може підправлене; для порівнання друге:

На морі на лукоморі стоїть купа,
А на тій купі лежить гадюка,
Я тую гадюку посічу, порубаю
І щирее серце N. N, замовляю. (55).

На синім морі озираємна,
На озираємні грушевина,
На грушевині гніздище,
На гніздищі цариця Лага.

Цариця Лага, царице Лагице,
Збирай своє військо гадюцькее й гадежське,
Збирай і спинай зуби, губи і уста
Од звіриного лиця,
Од білої кости,
Од червоної крови
Раба божого N. (Чуб. 122).

Од урока:

У моря калинь,
Під калиною дівчина
Вона не знала, ні шити ні прясти,
Ні золотом гаптувати,
Тільки уміла від раба божого N. N.
Уроки і презори викликати і визивати,
На сухиї ліси посилати:
Уроки-урочища, чоловічі, жіночі й дитячі —
вам, уроки-урочища у раба божого N. не стояти,
жовтої кости не ламати,
червоної крови не пити,
серця його не нудити,
білого тіла не сушити, —
вам іти на мха,
на темні луга,
на пусті ліса! (74).

Од перелогів:

За лісом-перелісом там хатка стоїть,
А в хатці престол стоїть,
На престолі рукавиці гаманиці мині,
(А) перелоги—дідьк(ови) в роги:
Ідіть собі на мха, на болота,
На сухиї очерета,
На ниціиї лози,
Де півні не співають,
І півнячий голос не заходить —
Там вам питіння і їдіння,
І роскоші ваші.
(71 — поправляю явні помилки).

Від плачу дитині — хлопцеви:

Дубе, дубе, ти чорний,
У тебе, дубе, білая береза,
У тебе дубочки — синочки,
А у березочки дочки.
Тобі, дуб і береза, шуміть та рости,
а рожденому да хрещеному рабу бо-
спать та рости. [жію N.

Дитині-дівчині починають від берези і потім до дуба. (7).

На красу, говорити дівчині ввечері:

Зорі, зірниці,
єсть вас на небі три рідні сестриці,
четверта породжена, хрещена N.
Ідіть ви, зберіть ви красу,
покладіть на порожденну хрещену N
Як ви ясні-красні межи зорями,
щоб була така красна N. межи дів-
[ками.

До сонця:

Сонечко ясне-красне,
освічаєш гори-долини.
освіти моє личко,
щоби моє личко було було красне
[як сонечко.
Позбавлю я росу,
а збавлю з жінок.. (пропущено)
з панів повагу,
з панів пиху,
з парубків гордість,
а з дівок красу...

(Очевидно – щоб покласти на дівчину N.).

Варіянт повнійший (до раннього сонця):

Добрий день тобі, сонечко яснеє!
Ти святе, ти ясне-прекрасне,
Ти чисте, величне й поважне!
Ти освіщаєш гори і долини,
І високиї могили!
Освіти мене, рабу божу, перед усім
Добротою-красотою, [миром...
Любощами й милощами,
Щоб не було ні любійшої ні милійшої
[від раби божої нарожденної і т. д. N.
Яке ти ясне, величне й прекрасне,
Щоб і я була така ясна, велична,
[прекрасна,
Перед усім миром християнським.
На віки-віків, аминь. (Чуб. 93).

Обливаючись водою на св. Івана:

Добрий день, водичко-ярданичко,
Найстарша царичко!
Обливаєш гори, корінне, камінне,
Облий і мене порожену, хрещену N
Від усякої мерзи, від пагуби,
Абих така була чесна і велична як
[весна!
Абих була така красна як зоря ясна!
Як ся радують сій весні,
Так аби ся мині радували!
Аби була сита як осінь,
А богата як земля.

(Шухевич IV. 262).

На любов: Війти до води у півночи, положити на воду кладку, стати на неї босо, трястись і приказуватись:

Трясу, трясу кладкою,
кладка водою,
вода купиною,
купина чортами,
чорти козаком (таким то) —
щоб його трясли-трясли,
та й до мене принесли:
до нарожденної, хрещеної, молитвяної,
[раби божої дівчини (імя).

Варіянт з Гуцульщини (на св. Андрія):

Андрію, Андрію,
Коноплі сію,
Дай ми, Боже, знати,
З ким їх буду брати:

Я трясу плотом,
А пліт болотом,
А сужений м.....ми
Над моїми грудьми. (Шухевич IV 270).

Казати на дворі о півночи коло покутя:

— Добри-вечір тобі, огненний бугало!
— Здорова, нарожденна, молитвяна, хрещенна раба божа, дівчино!
— Куди ти летиш?
— Полечу ліси палить, а землі сушить, а трави вялить.
— Не лети ж ти, огненний бугало, ліси палить, землі сушить, а трави вялить!
Полети ж ти, огненний бугало, до козака N. у двір:
Де ти його спобіжиш,
Де ти його заскочиш:
Чи у лузі, чи в дорозі,
Чи в наїдках, чи в напитках,
Чи у вечері, чи у постелі,
Учепи ся ти йому за серце,
Затоми ти його,
Зануди ти його,
Запали ти його,
Щоб він тряс ся і трепетав ся душею і тілом за мною нарожденною, [хрещеною, молитвяною рабою божою, дівчиною N,
Щоб він мене не запив, не заїв,
І з иньшими не задумав,
Усе мене на помислах мав.
Тягніть (тягни?) до мене нарожденної і т. д. дівчини N нарожден- [ного і т. д. козака N. (Чуб. 91).

Палячи з воском у печи якусь частину одежі коханого:

Щоб тебе за мною так пекло, як пече вогонь той віск!
Щоб твоє серце за мною так топилось, як топить ся той віск!
І щоб ти мене тоді покинув, коли знайдеш той віск! (N. 1).

Заклятє на любовне зілє „тирлич“:

Терлич, терлич,
десятьох приклич!
а з десятьох девятьох,
а з девятьох восьмерох,
а з восьмерох семерох,
(а з семерох шестирох),
а з шестирох пятирох,
а з пятирох чотирох,
а з чотирох трьох,
а з трьох двох,
а з двох одного —
та доброго. (Квітка II. 121).

На ворогів і судів (говорити в ночи на порозі):

Ніч темна, ніч тишна,
Сидиш ти на коні буланому,
на сідлі соколиному!
Замикаєш ти комори,
двірці і хлівці,
церкви й манастирі!
Замкни моїм ворогам губи-губища,
щоки-пращоки,
очі-праочі,
щоб вони на мене, нарожденну і т. д. [N. зубів і очей не витрищали,
гніва в серці не мали,
щоб усе поважали,
і в добрих мислях мали! (Чуб. 95).

На коні їду,
а гадюкою поганяю,
усім моїм неприятелям і супостатам [роти затикаю,

гадючий хвіст,
а хробаче черево,
як приїду я між пани, щоб стали
[вони як сухе дерево.

Ви стіни не будьте німі,
ви сволоки підіймітесь,
тихі речи, тихі мисли на добре по-
[вернітесь,
бо N їде чорним волом —
щоб став моїм ворогам язик колом!

Добри-вечір тобі, царю бузничий[1]),
добрий чоловіче!
Що тому буде, що батька і матір
з сестрою гріх зробив? [убив,
І нічого не було:
терлось та мялось,
та й так зосталось!
Щоб так зосталось моє діло —
рожденної чи рожденного і т. д. N.

Я зазначив, що склад сих молитов, заклять і замовлянь дуже складний. На первісну стихію сильно налягла верства християнська — завдяки вище вказаній обставині, що християнський ритуал був широко використаний для маґічних завдань, і християнське духовенство дуже радо пішло на зустріч сим бажанням, творячи безконечну систему ріжних обрядів, молитов і заклять на виліченнє, очищеннє, благословеннє в усяких обставинах і випадках житя. Через те християнські постати і терміни дуже глибоко поврізувались в сю сферу, і справа не скінчилась на рецепції самої номенклятури — очевидно, з нею були прийняті і ріжні форми — запозичені, знов таки, християнською практикою з ріжних джерел: вавилонських, юдаістичних і т. д.[2]) Рецепція сих же елєментів могла робитись і незалежно від християнських впливів — з устної практики сих народів, з котрими наші люде стикались, а в основі сих усіх чорних мудростей лежала клясична маґічна наука — старих месопотамських Сумерів, — перейнята пізнійшими вавилонськими маґами („халдеями"), які стали потім найбільшими спеціялістами і авторитетами всього цівілізованого і не-цівілізованого світу. На значіннє сеї халдейської маґії звернув увагу піввіка тому французький орієнталіст Лєнорман, і спеціяльно що до східно-словянських замовлянь підніс її значіннє в 1890-х рр. Вс. Мілєр[3]). Але вказані ним па-

[1]) Себто нечистої сили, що сидить у бузині.

[2]) Доходять з того часом до виводу, що тепер уже зовсім нема „чисто поганських замовлянь, без християнської закраски" (напр. Лекціи по народной словетности проф. Лободи, 1910, студентське виданнє ст. 32). З наведених прикладів видко, що є все таки замовляння зовсім свобідні від християнської закраски, або такі, в яких є частини християнські і не-закрашені християнством. Розумієть ся, і тут, як і в иньших разах, ми ще через те не можемо сказати напевно, що такий свобідний від християнської закраски текст походить з часів поганських.

[3]) Ассирійскія заклинанія і русскіе народные заговоры, Рус. Мысль, 1896, VII.

ралелі — правда, зроблені досить побіжно, на основі одної колекції асірийських заклять, мали на стільки загальний характер, що не зробили особливого враження і не викликали у иньших дослідників охоти продовжити студії в сім напрямі [1]). Одначе така робота мусить бути пророблена. Бо наші заклятя становлять все таки на стільки визначну частину нашої старої устної словесности, що повинні дочекатись літературної аналізи.

Як видко навіть з наведеної маленької вибірки, вони однім крилом глибоко врізують ся в стару обрядовість, в сферу колективних магічних дій і їх поглядів на людину і доохрестний світ, другим тісно заходять в поетичну творчість, орудуючи тими ж поетичними образами, що народня пісня, та піддаючи їй нераз взірці і провідні мотиви. Але заразом сі замовлення, заклятя та їх мотиви належать без сумніву до тих галузей нашого старого мистецтва, які особливо були приступні широким запозиченням: магічна формула для людини, яка вірить силі таких формул, річ дуже цінна, а що при своїй короткости вона досить легко запоминаєть ся, то й легко переносить ся. Аби вилучити те, що в сім матеріялі належить народньому нашому житю, треба можливо докладно вимежувати елементи запозичені. Елементи чисто християнські, такі як імення і терміни церковні, кидають в-вічі; я в наведених взірцях старавсь оминати формули з занадто ясним християнським характером, або лишив на бік християнські додатки, більш механично додані до нейтрального тексту. Але з одного боку буває так, що християнське або християнський термін (раб божий, хрещений і т. д.), цілком механічно вкладаєть ся в перед-християнську формулу, не зміняючи її; в других випадках з ним входить і цілий комплекс понять, ґрунтовно зміняючи характер заклятя. В не-християнізованих текстах можуть критись запозичення халдейські, античні, юдаістичні (з Кабали і Талмуда) — погляди на космичні сили, на магічне значіннє ріжних елементів людського тіла (крови, волося, одежі, сліду і т. ин.). Не завсіди тільки можна буде відріжнити свійське від запозиченого: не одно виростало паралельно на спільнім ґрунті примитивного світогляду; деякі спільности можуть іти в такі глибини перед-історичного житя (арійсько-семитських стичностей), що за тими не можности пройти туди. Але близша аналіза сього

[1]) Зелинський в цитованій розвідці (с. 37) навіть виразно заявив, що наведені Мілєром анальоґії не переконали його в можливости витворення індоевропейських заклять під халдейськими впливами.

матеріялу може все таки дати богато для розуміння старого світогляду, словесної творчости й інтернаціональних взаємин.

Такого спеціяльного розсліду варті перед усім дві найстарші літературою передані руські самозакляття в трактатах Ігоря і Святослава з Греками, 944 і 971 рр.:

Да не имуть помощи отъ Бога ни отъ Перуна,
да не ущитят ся щиты своими,
и да посѣчени будут мечи своими,
отъ стрѣлъ и отъ иного оружья своего,
и да будуть раби въ сий вѣкъ и въ будущий.

Да имѣемъ клятву отъ Бога въ негоже вѣруемъ,
въ Перуна и Волоса, скотья Бога,
и да будемъ золоти яко золото,
и своимъ оружьемъ да посѣчени будемъ.

Досі, скільки знаю, їх не аналізовано з боку їх змісту як клятв — маґічних формул: є в них щось з візантийського фолькльору, чи з скандинавського (рахуючи ся з присутністю Варягів між дружиною Святослава), — чи вони повинні бути в цілости положені на рахунок нашого фолькльору, і сі образи вояків, які жовтіють як золото, наслідком божого проклятя, — яким щити відмовляють службу, і їх власні мечі і стріли обертають ся на них, — повинні зайняти місце в нашій поетичній скарбниці?

В кождім разі сі образи повинні були істнувати в нашій дружинній поезії X в.

Похоронна обрядовість і голосіння над помершими. Маґічним, чи містичним — як його називають також, світоглядом примітивної людини перейняті також обряди, звязані з смертю, і приналежні сюди фраґменти поетичної творчости, до котрих тепер перейдемо.

На жаль, ся сторона нашої обрядовости дуже занедбана. В 1880-х рр. хотів забратись до студій над нею молодий, многонадійний український етнольоґ-соціольоґ Микола Чернишов [1]). Смерть перебила його пляни, і досі ся справа не пішла далі збирання і деякої систематизації матеріялу [2]). Тим часом матеріял сей дуже ріжнородний і богатий ріжними пережитками примітивної думки й уяви.

Як справедливо підносить не раз згаданий мною французький

---

[1]) Про нього Початки громадянства с. 302.

[2]) Перегляд літератури і бібліоґрафичний показчик публікацій до р. 1912, зроблений дром Кузелею в Етноґр. Збірнику львівськім т. XXXI.

дослідник примітивної гадки, Лєві Брюль, примітивній людині смерть ніколи не уявляєть ся актом природним і неминучим. Таке розуміннє природности смерти приходить з дуже розвиненим реалізмом думки; для примітивної ж людини смерть се результат чийогось злого наслання, діло якоїсь злої сили, ворогів або чужородців. Діло родичів перед усім зробити все можливе, щоб вирвати нещасливця з власти злих, супротивних сил і вернути його до житя. Отже коли у деяких примітивних племен єсть тенденція відчепитись, позбутись як найскорше покійника, котрим заволоділи злі сили, у иньших — і у наших предків в тім числі, бачимо бажаннє прийти в поміч покійникови, захистити його й помогти вернутись. Таку мету мають посидження при мерці, охоронюваннє його тіла аж доки розклад не покаже, що душа не може, чи не хоче вертати ся до тіла. Такі звичаї в ріжних формах практикують ся у ріжних народів, й істнують і досі у нас подекуди. Рідні і близькі вважають своїм обовязком сидіти при небіжчику до похорону, і тим часом як звичайно час сходить у забавах, розмовах, читають молитви, слухають псалтирі і т. д., — подекуди практикують ся також заходи коло оживлювання мерця.

„Вечером збираєть ся молодіж і виправляє страшні, варварські річи з трупом. Напр. тягають мерця за ноги і кличуть, щоби встав та бавив ся з ними, тягають за волосє і питають, чи відгадає, хто потяг, тягають стеблом чи галузкою з чатинного дерева небіжчикови попід ніс, скобочуть його, щоб засміяв ся і т. д. І все те діє ся в очах рідні, котра одначе не може запротестувати проти того, бо не може ломити звичаю“, — записує оден свідок, не розуміючи значіння сих звироднілих практик оживлювання [1]).

Таке ж значіннє мають заклики до небіжчика, аби вернув ся; докори, що він покинув рідних; нагадуваннє йому достатків і добра, котрим він тішив ся за житя, і описуваннє в темних красках того, що чекає його в могилі — все те, з чим стрічаємо ся в похороннім голосінні.

Коли ясним стає, що „душа“ не вертаєть ся, родичі вважають потрібним поховати тіло з усякою увагою, щоб не нарушити інтересів покійника, не образити його і не зіставити в потребі по щось вертатись до старого житла і до покиненої родини.

Одним з обовязкових, звичайно, елєментів такого похорону являєть ся похоронний плач і жалоба — котра потім повто-

---

[1]) Тамже с. 210.

рюєть ся в певних приписаних моментах. Ся періодичність чи повторність у нас тепер переважно або затратилась, або ослабла, але давнійша, мабуть, держалась загально.

В московськім Стоглаві (1551) читаємо: в троїцьку суботу по селах і погостах сходять ся мужі і жени на жальниках (могилах) і плачуть ся на гробах з великим криком, а коли пічнуть грати скоморохи, гудці і прегудниці, люде перервавши плач, починають скакати і танцювати і в долоні бити і пісні сатанинські співати (гл. 41 пит. 23). Се цінне свідоцтво того, що давнійше похоронний плач у східніх Словян повторювавсь періодично, при поминках, або обрядовім годуванню небіжчиків, тим часом як тепер вони здебільшого проходять в повнім мовчанню, або при кількох обрядом приписаних фразах („Позарастали ті стежки й доріжки, де ходили ваші білії ніжки", як приказують напр. в Херсонщині; „Нехай із святими спочивають і нас грішних дожидають" і т. п.). По друге, воно вказує на те, що поминальна відправа не оберталась в межах самого голосіння, а переходила до ріжних пісень „сатанинського", себто перед-християнського характера, і сумна частина поминок переміняла ся в забавну, яка періодично відновляла похоронну „тризну". „Тризна" ся первісно означала воєнні забави, гри, представлення, що відбувались, очевидно, на похоронах вояків і старшини, і тільки пізнійше перейшла на звичайний пир та піятику. В ріжних формах такі гри приходять у ріжних примітивних народів, являючись до певної міри продовженнєм тої охорони небіжчика, яка відбувалась на посидженнях при його трупі перед похороном.

Найстаршу літературну збірку про словянські поминки можна бачити у Теофілякта, візантійського письменника VII в., що оповідає про візантийське військо, яке війшовши в 590 х рр., „в середину краю Словян", застала їх ватажка пяним, тому що він справляв похоронне свято свому братови. Стара київська літопись оповідає про плач і тризну на могилі Ігоря, інсценізовану відповідно звичаям, кн. Ольгою. Безцінне наше „Слово о полку Ігоревім" представляє колєктивний плач „руських жен" по чоловіках страчених в Ігоревім поході, і як побачимо — в кількох місцях носить ясні сліди впливу мотивів голосінь. Волинська літопись, описуючи смерть кн. Володимира Васильковича, згадує плач княгині над ним, — одначе переказує його вже в чисто християнських формах[1]), за те плач „ліпших мужів володимир-

[1]) Царю мой благый, кроткый, смиреный, правдивый! воистину поре-

ських", що може служити інтересною ілюстрацією, так би сказати — громадських, офіціяльних плачів, одправлюваних місцевою старшиною [1]).

Ян Менецій, польський священик в Лику, в своїм оповіданню про поганські звичаї „Прусів, Ливів і иньших сусідніх народів", виданім в 1551 р., наводить автентичне руське, як він виразно каже (quae in lingua ruthenica sic sonat), але, очивидно, на польське підправлене похоронне голосіннє, що може вважатись найстаршою записею таких плачів:

Ha, lele, y procz ty (mene) umarl?
Yza ty nie mel szto yesty albo pity — y procz ty umarl?
Aza ty nie mel krasnoye żony (mlodzice) — y procz ty umarl! [2])

Себ. Кленович в своїй „Роксолянії", в латинськім перекладі і з деякими прикрасами, наводить довший плач, що загальним характером своїм відповідає тим голосінням, які ще й тепер живуть в устах народу, і саме в останніх часах дочекались якоїсь уваги.

Тепер маємо вже кілька більших збірок текстів плачів, деякі навіть з мельодіями, і кілька розвідок, присвячених формі і змістови, аналізови мотивів і звязкам, які звязують їх, на оден бік — з маґічними формулами, заклятями і замовляннями, на другий — з поетичними творами [3]). Безсумнівно, опублікований матеріял не дає ще повного образу [4]), і в дослідах на історичну,

---

чено бысть тобѣ имя во крещеньи Иванъ: всего добродѣтелью подобенъ есь ему", і т. д.

[1]) Плакаху ся по немъ лѣпшии мужи володимерьстии рекуче:
„Добро бы ны, господине, с тобою умрети,
створшему толикую свободу!
Яко же и дѣдъ твой Романъ свободилъ бяшеть отъ всихъ обидъ,
Ты же бяше, господине, сему поревновалъ,
и наслѣдилъ путь дѣда своего!
Нынѣ же, господине, уже ктому не можемъ тебе зрѣти!
Уже бо солнце наше зайде ны
и во обидѣ всѣхъ остахомъ".

[2]) У Котляревського О погребальн. обычаяхъ Славянъ, с. 146, зведено з двох видань (варіянти другого видання в скобках).

[3]) Бібліоґрафія текстів у Свєнціцького: Похоронне голосіннє і церковнорелігійна поезія. Студія над розвитком народньої поезії, Записки львівські т. 93, і в цитованім вище показчику Кузелі, при збірці плачів, в XXXI томі львівського Етноґрафічного Збірника (тут передруковані тексти з иньших видань, і 139 нових записей, всього 299 нумерів). Аналізом змісту займають ся головно статі Данилова і згадана студія Свєнціцкого; поетичною і музикальною формою — цитована студія Ф. Колесси „Про ґенезу українських дум".

[4]) Ріжні части української теріторії представлені опублікованим матерія-

або соціольоґічну сторону плачу не звернено досить уваги: більш архаічні сторони і звязки з иньшими пережитками похоронного обряду не прослідженї. Проте як галузь нашої старої поетичної творчости голосіннє і в зібранім матеріялі виступає досить яскраво, і дає можливість судити про звязки сеї катеґорії її з иньшими родами, та про той величезний вплив, який похоронний плач мав на розвій поетичних мотивів і образів, та взагалі поетичної творчости [1]).

Плачі чи голосіння затримали ся в повній свіжости в богатьох місцях нашої території до недавна: записи маємо переважно не старші від кінця минулого століття. Виголошують ся вони звичайно близшими родичами помершої людини; память про професійних плачок, які голосили за плату, досить свіжа, але практика ся видимо перевела ся: стрічаєть ся зрідка, хоча жінки, звісні з свого хисту, очевидно, виступають охочо на похоронах і не-рідних, і такі виступи приймають ся з приємністю ріднею і сусідами [2]). Хист сей шануєть ся, і влучні мотиви, текстуальні і мельодійні, залюбки переймають ся. Подекуди підлітки-дівчата навіть спеціяльно привчають ся „заводити“ [3]).

Плачуть головно жінки та діти; чоловікам голосити не личить зовсім, або вони приказують тільки коротко. Плачі все сольові; плачі колєктивні, антіфонні або хорові, які практикують ся де инде (плач коріфейки супроводить ся хоровими викликами иньших жінок), у нас начебто не помічені. Відправляють ся вони в ріжних моментах між смертю і похороном [4]). Рідше

лом дуже нерівномірно: найбільше текстів з Східньої України (Лубенщини) і з галицько-буковинського погранича, найменьше з центральних областей.

[1]) В західній літературі на ролю похоронного плачу в розвою поетичних форм положив особливий натиск Gummere в згаданій праці про початки поезії.

[2]) „Є такі жінки, що ходять до сусідів голосити за помершими, вони за се дістають харчове, або яку річ по помершім; по друге — така жінка має гонор, що гарно (файно) приказує“ — с. 25 (Гуцульщина). „Чужі плачуть тіко з-за того, щоб на поминках посадили їх на перве місце і получче вгощали“ — 29 (Курщина).

[3]) „Заводити вчать ся одна від другої, „переймають“ прислухуючи ся підчас похорону, або вчать ся у поли, полючи лен, чи на ягодах, але тут ходить головно о „голос“ (арію), а не о текст. Також вчать ся заводити малі дівчата, „скотарьки“, на толоках, там де пасуть свої „маржини“, уряджують похоронні обряди і заводять при тім“ — с. 24 (Бойківщина). Пор. с. 30, з Курщини.

[4]) Ось які моменти голосіння одмічує пок. Зубрицький в Самбірщині: „Голосять дома за мерцем як умре; як світло принесуть з церкви; як внесуть труну до хижі; як рано обмиють мерцеви тварь; як приходять люде по тіло;

стрічають ся плачі відправлювані пізнійше, при нагоді якогось свята або на рокових поминках, на грібках[1]).

Таким чином круг голосіння затіснив ся; відпали елєменти політичні, громадські, все зійшло до чисто індівідуальних переживань і то доволі однородних — які зводять ся до невеликого числа тем.

Головні мотиви голосіння в нинішнім його вигляді можна намітити такі:

Заклич до небіжчика (небіжчиці), в формах ласкавих, ніжних, заразом можливо енергійна і усильна, щоб заставити себе почути.

Вирази жалю і болю з приводу смерти — „лємент".

Поклик „не вмирати", вернутись, устати, подивитись, промовити.

Докори за те, що небіжчик сиротить рідних, кидає господарство.

Докори попереднім одшедшим, що вони покликали, перевабили до себе покійного.

при виносі; в дорозі при похороннім поході, — і на цвинтарі як спустять труну до гробу" — Етноґр. Зб. XXXI с. 224.

[1]) В Снятинщині мати голосить по сині на Свят-вечір:

Синочку, синочку, Іваночку,
Хто би був казав послідного Свят-вечера,
Що ти уже цего Свят-вечера не будеш вечеряти,
Але будеш у гробі спочивати?
Тут то твоє місце порожне,
Тут то твоя ложечка стоїть,
Синочку мій дорогий, синочку мій!

На Великдень:

Николаю мій, Николаю дорогий!
Ти то межи нами того Великодня був,
Ти то нам паску-дари покроїв,
Ти то нам до церкви відніс,
Ти то насамперед свяченого кушав,
А тепер ми без тебе і їсти не можемо,
Николаю мій, Николаю,
Хто би був казав ще тогідних свят,
Що ти уже цих не діждеш,
Николаю мій, Николаю дорогий! (89).

З Буковини записують: „На поминках ніколи не голосять. У великі свята і в буденні дні голосять часами за дуже любими помершими" (с. 358).

В Холмщині „на могилках в задушну суботу й на великдень голосять, але далеко не всі".

Але в Курщині і досі плачуть, зовсім як описує „Стоглав". Кожна жінка голосить на могилках, в провідну неділю „до приходу духовних і після панахиди". „Як тільки прийде на могилку, перехрестить ся, поцілує хрест той, що на могилі, потім стане на-в-колішки і голосить, а далі припаде ниць, до могили, поцілує землю і знов тужить і причитує, хто що здума" (с. 32).

Образ сумного стану небіжчика в його новій домовині, і контраст покиненого житя.

Образ сумного стану покинених без нього і контраст, страченого житя.

Побоювання, що без небіжчика його рідні не тільки не даватимуть собі ради з домом і господарством, але будуть безборонні супроти кривд чужих.

Вирази відчаю: краще було не родити дітей, ніж стратити; краще не жити без помершого (-ої).

Прошення прибути хоч на коротко, на побачення, на розмову, і запити, коли чекати, звідки виглядати?

Вирази резіґнації: неможливість побачитись, прибути, промовити; неможливість що небудь передати, як небудь звязатись живим з небіжчиками.

Запити до природи, до садів, до птахів, чи вони не бачили небіжчика і не можуть щось від нього передати?

Образи-контрасти подружа і смерти.

Образи-порівняння: зломане дерево, відірване від гілки яблоко і т. д.

Прошення до старших одшедших: прийняти і упокоїти новоодшедшого (одшедшої).

Надії побачення.

Крики жалю і відчаю та заклики небіжчика — одна з найбільш архаічних частин плачу, виступають сильно і яскраво. Натомість поклики до повороту до житя доволі рідкі, ослаблені здебільшого до поклику ще раз глянути, встати, промовити, або держать ся в плачах дітей, більш простих, нерозроблених поетично („Ой, мамочко, не вмирай, уставай, мамочко!"). Переважає свідомість неминучости і незмінности — неможливости вернути небіжчика до житя, неможливости побачитись. Старі містичні переконання про всемогучість слова і маґічного обряду відступили і розтопились перед новими понятями і перед лірикою жалю і резіґнації. Бажання своїм словом утворити краще посмертне житє покійному теж виступають слабо. Як симптом пізнійших відносин — упадку роду, годить ся підчеркнути мотиви безпомічности і безпорадности покинених родичів.

Таким чином хоч вся практика похорону глибоко пересякла маґічно-містичним елементом, котрий зберігаєть ся і нині ще нераз дуже пильно, в формах незвичайно архаічних [1]), — саме го-

---

[1]) Одмічу напр. такі звичаї, що люде, котрим болять зуби, беруть ся за

лосіннє вже дуже значно вийшло з маґічного світогляду. Відогравши свою велику ролю в розвою ліричної пісні, в її початках, голосіннє в тій нинішній стадії, в котрій його бачимо у нас, уже саме стоїть під впливами високо розвиненої лірики. Між піснею і плачем істнує тісна звязь, обопільні запозичення, переходи, обміна поетичними образами і символікою; се до певної міри може рахуватись наслідком пізности наших записів, але почалось воно, очевидно, давно — як тільки лірична пісня, особливо жіноча, стала розвиватись. Мотиви розлуки, жалю, туги, любови, спільні обом катеґоріям, потворили певні переходи між голосіннями і піснями, і увели голосіннє властиво в круг ліричної поезії, як її частину, відмінну тільки певними традиційними формами і присутністю певних постійних „загальних місць“ [1]).

Наведу тут кілька плачів в цілости або в характернійших уривках:

Дитятко моє, любе та миле,
Куди ти убираєш ся?
Відкіля тебе визирати,
Відкіля тебе виглядати?
Чи ти з церкви іти меш,
Чи з дороги їхати меш?
Чи тебе соловейки відщебетали,
Чи тебе зозуленьки відкували?
Яка твоя доріженька смутна та не-
[весела,
Яка твоя хаточка темна та невидна,
Що ні дверечок ні віконечка.
Ні праведного сонечка!
Як яблочко від яблонки одкотило ся,
Так ти од мене, моє дитяточко, од-
[рознило ся!
І відкіля ти йти меш?
І яку вісточку нести меш,
Моя донечко, моя ягідочко
(Мій синочок, мій колосочок).
. . . . . .
Приймай мене до себе,
Пригортай мене до себе,
Обирай мині містечко коло себе!
Де тобі містечко знайшло ся гарне,
Що ти мене покинуло,
І серце моє обірвало ся!...
(13, Королевецьк. пов.)

Моя дочко, моя голубочко,
Моя дочко, моя коханочко,
Моя швачко, моя й прачко,
Моя іскальнице, моя й вимітальнице,
Моя й помічнице!
Коли ж ти до мене прибудеш у гості?
Коли ми побачимось,

палець небіжчика, аби їм зуби замертвіли, так само як кому „жонва росте“ або що; вдова, яка має замір віддатись, потягає покійника за ноги перед тим як його кладуть в домовину; все завязане на покійнику розвязуєть ся; не уживаєть ся на гріб нічого металічного, що не зогнило-б з небіжчиком,; додержуєть ся пращаннє трупа з хатою (удар о поріг), на знак, що більше він не поверне, і т. д.

[1]) Про спільні мотиви пісень і голосінь особливо статя Данилова: Взаимовліяніе укр. погребальныхъ причитаній й бытовыхъ пѣсень, К. Ст. 1905 XII і новійша Ф. Колесси: Про ґенезу укр. народнїх дум, 1921.

[2]) Числами без близшого пояснення значу нумери збірки Свєнціцького сторінками матеріяли того ж тому Етноґр. Збірника.

Коли ми порадимось?
Якби ж я знала,
Я б тобі віконечка і дверечка одчи-
І стежечку промітала, [няла.
Моя донечко, моя павочко,
Моя дочко, моя зозуле!
Яку ти мині вістку подавати меш,
Чи ти кувати меш, чи щебетати меш?
Чи тебе виглядати з поля, чи тебе
Чи з високої могили, [з моря,
Чи з далекої України?

(30, Лубенщина)

Моя донечко, моя княгинечко,
Та якого ж ти собі князя обібрала?
Такого тайного, що й мині не обя-
[вила?
Стрічайте, мої родителі, мою донечку
І прибірайте їй містечко біля себе,
І доглядайте, як я доглядала!
Де ж тії вітри набрали ся,
Що вишеньку зломали?
І де ж вони набрали ся,
Що на вишенці листочки оббили?

(49, Лубенщина)

Моя дочко, моя княгинечко,
Як мині тебе забувать
І відкіля мині тебе виглядать?
Що до людей ідуть з скринями та
[перинами,
А до тебе йдуть з хрестами та хо-
[ругвами?

Моя дочко, моя павочко,
На що ти мині таку сумну свадьбу
[ізробила,
І на що ж ти собі такої хаточки за-
[бажала?
Се ж хаточка сумна-невеселá,
І се хаточка темна і невидна,
У неї ні вітер ні завіє,
Ні сонце не пригріє,
Що в ту хаточку ні вітер не вскоче,
І в ту хаточку і дощик не промоче!

Дочко ж моя, коханочко,
Дочко ж моя, паняночко!
Коли ж мені тебе в гості дожидать,
І коли мені ті столи застилять,
І кубочки наповнять,
А тебе в гостеньки дожидать?

(49—50, Лубенщина — звожу разом варіянти).

Мій синочку — мій голубчику,
Мій синочку — моя й дитиночко,
Моя дитиночко — моя щіпочко!
Моя щіпочка одщіпнула ся,
Моє яблочко одкотило ся,
Моя маківка остала ся!
Як ти зацвіла — та й не на довго,
Моя дитиночко — моя родиночко!

Мій синочку, мій соловейчику!
Мій синочку, мій ріднесенький!
Мій синочку, мій дрібнесенький!
Мій синочку, мій робітнику!
Мій синочку, мій косарику!
Мій синочку, мій виноградочку!
Мій синочку, мій князе!
Я ж не думала, що ти будеш такої
[смутної, невеселої хати бажати —
Сонечко не загріє,
Буйний вітер не завіє!

На що ж ти мене покинув?
Моя матінко, коли ж ти прибувала,
Та од мене синочка перемовляла?
Та стрічайте мого синочка,
Та прибірайте йому містечко біля
[себе;
Та доглядайте ж мого синочка, як я
[доглядала!

І синочку, моя дитино,
Устань, подивись!
Яке ти весілє наробив смутне-неве-
[селе!
Подивись, скільки роду зійшло ся!
Чому ж ти до їх і словечка не про-
[мовиш!

Мої сини — мої соловейки,
Мої сини — мої маленькі!
Та якого ж вам гостинця передам?
Покочу яблочко — воно зогниє!
Покочу булочку — зацвите,
Покочу бубличка — не докотить ся,
До твого серденька не пригорнеть ся!

(З чч. 72—75, Лубенщина).

Чоловіче мій, дружино моя,
Кудиж ти убираєш ся?
Куди ти виряжаєш ся?
Якої ти темної хати забажав,
Темної-невидної,
Смутної-невеселої?
Туди ж вітер не віє,
Туди й сонце не гріє,
Туди й дзвони не дзвонять,
Туди й люде не ходять!
Та якже я до тебе ходитиму,
Та як я з тобою говоритиму,
Як я з тобою поражатимусь,
Як я з тобою розважатимусь?
Ой устань, порадь, моя дружиненько,
Як мені в світі жити,
Як мені чуже діленько робити,
Та як мені чужим людям годити?
Та я ж над чужим ділечком ізнева-
[жалась,
Я ж по чужих нивах наспотикалась!
Ой приймай же, пригортай мене до
[себе,
Щоб я не жила щоб я не горювала,
Щоб я й горенька не знала,
Щоб я по чужих людях не ходила,
Щоб я чужим людям не годила!
Та я чуже ділечко зроблю не так,
Та я словечко скажу не в лад, —
Моє ділечко перероблять,
Моє словечко пересловлять,

Коли ж мені тебе, моя дружиночко,
[дожидать?
Коли мені столи застилять?
Чи мені на Різдво,
Чи мені на Великдень,
Чи на святу неділоньку?
А чи мені з Миколи —
Та й ніколи?

Відкіль мені тебе виглядать?
Чи з гори, чи з долини,
Чи з високої могили,
Чи з глибокого яру,
Чи з далекого краю?

Та не йди ж полем — бо ніжку по-
[колеш,
Та не йди морем, бо утонеш,
А йди ж по-під горою,
Та бери й мене з собою!
Та будуть, моя дружинонько, сади
[процвітать,
Та будуть зозуленьки кувать,
А соловейки щебетать,
Будуть мині, нещасниці, жалю за-
[вдавать,
А я вийду за ворітечка та й буду
Ви зозульки сизесенькі, [питать:
А соловейки малесенькі,
Та ви високо літаєте,
Ви далеко буваєте:
Чи не чули, чи не бачили моєї дру-
[жини вірненької?
Як бачили, то хваліть ся,
Як побачите, поклоніть ся,
Моїй дружині вірненькій!

(128, Лубенщина).

Сестричко моя, павочко,
Куди ти полинула?
Промов до нас словечко́,
Бо твої дружки стоять смутні да не-
[веселі
Чого на нас розсердилась?
Якої ж ти хати забажала, смутної та
[невеселої?
У нас хата веселая, з вікнами,
Видная, хорошая,
А твоя темная,
А такая невидная!
Коли ж ти, сестро, в гості до нас
[прийдеш?
Чи к Рожеству? чи к Святій Неділі?
Ок Рожеству сніги позамітають,
А од Великодня води порозливають,
К Святій Неділі трави позаростають,
А я сестру виглядатиму,
Куди до нас в гості прийде!

(271, Київщина).

Ой Іванчику мій любий,
Ой Іванчику мій срібний,
На кого ти мене лишив,
Приятелю мій дорогий!
Іванчику мій намальований,
Як ти мене засмутив,
Іванчику мій пишний,

Карочко моя велика,
Нуждочко моя страшна!
Коли ми ся будемо видіти
Іванчику мій золотий,
Що я буду сама робити?
Коби ти був мене перідь відпрова-
Не я тебе тепер! [жав —

Де ти тепер ідеш?
Що тобі таке було,
Що ти нас лишаєш?
Ти йдеш у ямку глибоку,
Де сонечко не загріє,
Ні вітрець не завіє?
Відки будем тебе визирати?
Чи з ямки глибокої,
Чи з-за гори високої?
Коли ти до нас прийдеш,
Як ти сю глинку на собі видержеш?
Ой, зозульки муть кувати,
Відки ми тебе будем ся сподівати!
(111, Галичина).

Мамко моя, голубко моя,
Мамко моя, зозулько моя,
Мамко моя, порадичко моя,
Де ми ся зійдемо,
Де ми ся порадимо?

Мамко моя, голубко моя.
Де вас найду, де вас відшукаю?
Чи в садочку, чи в місточку,
Чи в полі на колосочку,
Чи в городчику на зілечку,
Чи в церкві на подвіречку?

Мамко моя, голубко моя.
Коли ж вас ся надіяти,
Чи на Різдво з колядами,
Чи на Великдень з писанками,
Чи на Николая з скрипниками?

Задзвоніть дзвони, задзвоніть,
Та мою мамку збудіть!
Та най вже вони встають,
Та най нас порадять —
Бо ми ґаздувати не знаємо,
Бо ми мамки не маємо!

Встаньте, мамко, встаньте
Та на сироти погляньте —
Бо сироти ніколи правди не мають,
Бо сироти рано встають,
До полудня обіда чекають
Та пізно лягають!

Мамко моя, ластівочко моя,
Мамко моя, щебетушко моя,
Звідки вас буду визирати?
Чи з-за гори високої,
Чи з долини глибокої?
Відай же ваші, мамко, стежечки тра-
[вов заростуть,
А доріжки листом западуть!
Мамко моя, зозулько моя,
Що сьте свої ніжки зложили,
На що сьте свої ручки навхрест
[склали,
На що сьте свої очка зажмурили?
Коли ними будете робити,
Коли чорними очками дивити,
Коли ними будете ходити?
Станьте, мамко, станьте,
Та походіть по своїм подвіречку,
Та наробіть нам слідочків!
Ми будемо ті слідочки збирати,
Будем васильчиками їх обтикати,
Та по тих слідочках вас будемо,
[мамко, пізнавати!
(167, Буковина)

Як бачимо, не вважаючи, що матеріял походить з ріжних кінців України, де можливий вплив сусідів, він в своїх основних мотивах на стільки одностайний, що се ясно свідчить про суцільність його основи. Одностайність ліричних загальних місць, очивидно, з свого боку причиняєть ся до сього. Імпровізовані голосільницями місця, які говорять про певні індівідуальні подробиці утрати, розлуки і т. д. (я їх не наводив, бо якраз вибирав загальне), мають тенденцію теж більше меньше достро-

юватись до такого загального ліричного строю. Короткі і біднійші форми імпровізації, розвиваючись, попадають в сю ліричну течію і виявляють тенденцію до все більшого підпорядковання ритмічній і музикальній мельодії голосіння.

По формі голосіння, як і замовляння, являють ся нерівноскладовими синтактичними речітативними віршами — анальоґічними з замовляннями, тільки що вони мають далеко більшу тенденцію до мельодійности, і часами навіть таки починають переходити в пісню [1]). Частійше в рецітації вони тільки місцями набирають певної ритмічности, і по них знов скандованнє притихає, сходячи майже до прозової, ледво ритмованої мови: „голосіння зачинають ся стихами, а далі тягнуть ся звиклою мовою", „голосять звичайно прозою, хоч деколи слідний ритм і рим", зазначують записувачі. „Мельодія голосіння, подібно як і текст, не має постійної форми: се одноманітне варіованнє одного розтяжимого мотиву, під який підходять довші і коротші вірші; сей

---

[1]) Взірцем переходу до пісенної віршової та й музикальної форми можуть послужити отсі записи з Покутя та Буковини:

Ненько наша, ненько наша,
Порадонько наша,
Ненонько наша, порадонько наша!
Заговоріть до нас, порадьте нас,
Ми си, ненцю, не сподівали,
Щоби ми без вас пораду давали!

Ой ти, смерте, ти злослива,
Чьось нас, смерте, всиротила,
Чьось нам неньку рідну взяла!
Ой Боже, Боже, що [ми тепер] будем [робити,
Як без неньки рідной жити?

Ненько наша, люба неньцю,
Скажіть, неньцю, відки вас визирати?
Чи з-за гори високої,
Чи з долини глибокої?
Коли ви до нас, неньцю, прийдете?
Коли вас си нам сподівати?
Чи на Різдво з колядниками,
Чи на Великдень з писаночками?
Ой де ся з вами здибаємо?
Чи у місті на дорозі,
Чи у церкві на підлозі,
Чи у полі на роботі,
Чи на цвинтарі в темнім гробі?
Ой де ся з вами, ненцю, здиблю,
Де ся з вами наговорю?

Ой будуть на весні зозулі кувати,
А я буду свої ненці всюди шукати.
Ой зозульцьо сивенька, ти всюди лі- [таєш,
Чи ти моєї неньці в світі не видаєш?
Ой скажи ми, любко,
Скажи ми, зозульцю!
Бо ми дуже сумно,
Бо ми дуже гірко! (с. 327)

Встаньте, мамко, подивіть ся,
Бо підете собі відси!
Вийдіть, вийдіть на двірочок,
Та зробіть нам хоч слідочок,
Аби усі памятали,
Що ми мамку добру мали.
Ах, скажіть нам, наша мати,
Відки нам вас визирати:
Чи з-за гори високої,
Чи з-за води глибокої,
Чи в садочку, чи в місточку,
Чи в городі на зільочку?
(с. 358)

мотив обертаєть ся в вузьких рамцях перших чотирох або пятьох тонів мольової скалї, що при иньших архаїчних признаках вказує також на старинність голосінь", характеризує їх музичну сторону дослідник. „Така архаїчна мельодія співаного плачу має вповнї характер імпровізації, що складаєть ся по взірцям старинної традиції: не лише з нагоди смерти близьких осіб, але також під впливом инших нещасть, н. пр. пожару, повени, побитя, сїльські жінки починають нераз голосити під мельодію похоронних заводів" [1]).

Як поетичні і музичні твори вони цінять ся й поза своїм принагідним ужитком, рецітують ся жінками й дівчатами при роботі, на сходинах, і таким чином найбільш поетичні і мельодійні варіянти мають тенденцію закріплятись [2]). Найбільш влучні і уподобані форми зараз переймають ся й поширюють ся, і так мабуть треба розуміти замітку деяких записувачів, що „тексти голосінь з кождим роком зміняють ся" (с. 29). Голосіннє цінить ся як музикально-поетичний твір. Та й справді цілі катеґорії ліричних пісень (особливо весільні) стоять в найтіснійшім спорідненню з ним.

Робоча пісня. Ідея маґічної сили ритму і слова лежить також в основі иньшої многоважної в історії ритміки, тоніки і поезії катеґорії творчости — робочої пісні. Чисто фізичним значіннєм ритму, що економізує трату енерґії, надаючи їй правильно розмірений темп, тут справа не вичерпуєть ся. Людина відчувала містичну, маґічну силу музикального ритму над роботою, над матерією, над доохрестним світом, — але з сим переконаннєм вязалось таке ж глибоке, хоч і не дуже ясне переконаннє

---

[1]) Ф. Колесса, Про ґенезу укр. дум, с. 90—1. Наведу звідси ще характеристику виконання: „Голосїльні мельодії мають форму свобідного речітатіва, отже не укладають ся в музичні такти та в ритміці і фразованню зовсім достосовують ся до потреб тексту. Се співана декламація, причім кождому складови тексту відповідає звичайно одна дрібна нотка мельодії, вісїмка або шіснайцятка, зовсїм так як у думах і в рецітаціях. Лише в окінченнях фраз подибують ся протяжні тони".

[2]) Крім наведеного вище (с. 118), ще отсї замітки з Курщини: „Як почують де небудь, що яка небудь женщина гарно голосила, і собі старають ся заучить найзуст всї її причоти. А щоб не забуть того причоту, що вона чула, то кожна женщина у себе дома сидячи за прядивом не скільки раз повторить про себе: пряде і миркоче собі під піс... Як вийдуть в правник або в неділю на вулицю — перебалакають і перелічуть, скільки за цілий год умерло людей в силї, хто як голосив — хто гарно, хто не складно, і тут вони повторюють дословно, хто як голосив, які слова причитували" — с. 30.

в магічній же силі слова, яке малюючи словесний образ прискорює утвореннє реального явища, отже помагає роботі і наближає її результат. Тут маємо оден з яскравійших проявів глибокого, одначального сполучення творчої сили ритму і слова, що робило поезію великою, творчою, конструкційною силою, і в нім визначну ролю давало саме робочій пісні [2]).

На жаль, українська робоча пісня зістаєть ся не дослідженою, і взагалі дуже мало звертала на себе увагу. В клясичній праці проф. Бюхера про роботу і ритм, серед матеріялів усяких иньших, більше і меньше співучих народів, пісень українських нема зовсім. Правда, ще у найстарших збирачів українських пісень фіґурують такі катеґорії, як пісні косарські, гребецькі, обжинкові й т. д. Але вони не студіювались ніколи з ритмічного боку, на те, щоб вияснити звязок їх темпа і ритму з темпом праці — так як се було зроблено Бюхером, на ріжних прикладах пісень, що супроводять товченнє зерна, меленнє на жорнах, сапаннє землі і т. д.

З текстуальної сторони наші пісні нераз носять сліди дуже пізного часу — праці на поміщицьких ланах, на заробітчанських плянтаціях. Така напр. серія „робочих пісень", опублікована тридцять літ тому В. Милорадовичом, на жаль, без мельодій [1]).

---

[1]) Див. вище с. 30 і 36

[2]) Наводжу з сеї збірки кілька більш інтересних, на мій погляд:

Ой ти ранку, ранку,
Ховай ся у ямку,
А ти, підвечірку,
Ховай ся в ганчірку!

Недалеко край,
Боже, помагай!
Ще й до обнижка,
Там пирогів діжка,
Ще й до борозни —
Боже поможи!

Ой дай, Боже, з неба,
Чого нам треба!
Дай, Боже, дощ,
Аби не мороз,
На панове сіно,
Щоб каменем сіло.
Хоть неділь на пять,
Аби погулять!
Хоть неділь на сім,
Погулять усім!

Ой матінко вишня,
Десь я й у вас лишня,
Що ви мене в срок послали,
Де я не привишна!
Ти думаєш, ненько,
Що тут мині добре,
Прийди, ненько, подиви ся,
Яке мині горе!

Милорадовичъ, Рабочія пѣсни Лубенскаго уѣзда Полтавской губ., собранныя въ 1890—93 гг., К. Старина 1895 кн. X.

Такий же пізній характер мають тексти пісень, опубліковані тепер в кількох варіянтах К. Квіткою (Етноґрафічний Збірник Україн. Наук. Тов. в Київі, т. II, 1922):

Але я думаю, що і в ритмі робочої пісні заховалось немало від старої традиції, і з текстуальної сторони в ній теж можна знайти не одно, що задержало в собі прикмети старої поезії. Такі напр. пісні з Великої України:

Коли б, Господи, повечеріло,
На мойому серденьку повеселіло!
Не заходь, сонце, не заходь
На великий переход!
Сонце за берізку,
А ми на доріжку,
Сонце за ялинку,
А ми через нивку!

Нуте, нуте, до межі —
Вареники у діжі!
Приспів: Ой нуте, робіть,
Себе не баріть!
Нуте, нуте, по пять —
Варенички киплять!
Не будете пильнувать,
Тут будете ночувать!

Ми то женчики, ми то,
Пожали всейке жито,
А другії ліниві —
Стоїть жито на ниві.

Добра нивонька була,
Сто кіп жита зродила,
І ще ся похвалила,
Копу перечинила!
Запрягайте воли,
Поїдем до діброви,
Сосноньки витинати,
Копоньки підперати!

Ой добра ніч, широкеє поле,
[Широкеє поле], жито ядренеє,
Добра ніч, на здоровле!

Жниці молодиї, серпи золотиї.
Приходьте завтра раненько —
Як соненько зійде, росиця опаде!
Та приносьте по бохону хліба,
[По бохону хліба], по білому сиру.
Вже соненько зійшло, росиця опала.
А мої жнійки не бували!
Чи поморили ся, чи потомили ся!
Чи на мене, нивку, забули ся?
Ми не зморили ся, не повтомляли ся,
На тебе, нивку, не забували ся.

Ой чиє ж то поле зажовтіло стоя?
Іванове поле зажовтіло стоя!
Женці молодиї, серпи золотії!
Ой чиє ж то поле задрімало стоя?
[N-ове поле задрімало стоя],
Женці все стариї,
Серпи поламані!
Ой чиє ж то поле
Заспівало стоя,
Заспівало, заспівало
Нашої пані поле,
Заспівало стоя.

Ой літає соколонько по полю,
Заганяє челядоньку до дому:
Ой, до дому, челядонько, до дому!
Вигуляла все літечко по полю,
Вигуляла все літечко і жнива,
Не боліла головонька і спина —
Широкая нива втомила,
Що й вечера теперенька не мила[1]).

В галицькім збірнику Ів. Колесси зазначені напр. як уживані при дожинанню лану:

Ой паночку наш | нам до дому час,
Час і пора | нам до куріня!

А вже сонце котить ся | нам до дому хочеть ся,
Хочеть ся давно, | а ми не йдемо,

А ми не йдемо, | приказу ждемо,
Приказу ждемо | од пана свого.

[1]) Чубинський III Nr. 4, 7, 10, 23, 31, 35, 51.

В гору, сонінько, в гору,
Най я нивоньку дожну!

Ой лане, ланочку,
Повідж нам правдочку,
Чи будемо в кінці,
Чи підемо в вінці?

Будеш, доню, будеш,
Лиш ланочку діжнеш

Дивували ся ліси,
Де ся поділи вівси?
Женчики позжинали
Желізними серпами,
Біленькими руками!

Натяки на працю на панськім лану, самі по собі, не повинні нас настроювати безнадійно: перше ніж співатись при роботі на „пана", сі пісні могли лунати на толоці свого ж сусіда, у свого „боярина", і т. д.

По за тим елементи старої робочої пісні, я думаю, треба шукати в веснянкових грах і піснях, де згадують ся ріжні господарські роботи. Перше ніж вони перейшли на забаву, або на форму парування, вони могли служити і робочими піснями і магічними заклятями. Напр. пісня про просо — „А ми просо сіяли" безсумнівно, дуже стара пісня, котру ми маємо в формі хороводу для парування, вона в основі своїй, мабуть, має робочу і заразом магічну (вегетаційну) пісню.

Я думаю, що в сій сфері можна відшукати богато, ідучи з одного боку від розсліду пісень, які відірвавшись від роботи, заховали одначе в собі досить виразний робочий ритм, з другої сторони від тих, що текстом своїм вказують на якусь роботу технічну („Ой полола горлиця лободу"... „Ой пішла я до млина, до млина"... „На улиці не була, конопельки терла"... „Ой пряду, пряду"... і т. д.). А се відкриє перед тим ще одну сторінку в розвою нашої старої пісні[1]).

---

[1]) Я таким чином не зовсім поділяю погляд, висловлений Анічковим, в його Історії Народ. Словесности (с. 186). Приймаючи виводи Біхера, що до робочої пісні, — що „пісня навіть родила ся з праці", він одначе думає, що „булоб в високій мірі неправильно шукати безпосереднього відгомону первісних, так би сказати — органічних тем, напр., воєнних в піснях козацьких і салдацьких, гайдамацьких і розбійничих, а робочих — в чумацьких, бурлацьких, жниваних, і як би можна було думати — в вечерничних („посидѣлочныхъ") — бо на вечерницях і досвітках прядуть, і тут зовсім на місці пісня характеристичного робочого замислу, звісного з старинних західніх пісень за пряжею (chansons de toile). Се не дало б бажаних результатів. Всі сі пісні вже не те, що їх далекі предки. Сучасні пісні вже майже зовсім не служать мускульному і псіхічному піднесенню. Сучасна людина керує своєю енергію не через пісню. Майже ні. В сім йому пісня майже не потрібна".

Я висловив ся б так: Хоч не в такій мірі, як у примітивнім побуті, робоча пісня і досі ще служить піднесенню мускульної і псіхичної енергії. Як в иньших випадках, так і тут ми не маємо себе дурити надією, що ми можемо

Прозова традиція. В творах прозових, оповідальних, давнійші дослідники перед усім спинялись на останках космічної мітольоґії, як пережитках первісного, загально індо-европейського світогляду.

Дослідники сього напряму — до них належав у нас пок. Потебня, який ориґінально переробив старі мітольоґічні теорії Макса Мілєра і Куна в звязку з своїми поглядами на творчу ролю слова[1]), — шукали в нашій традиції і перед усім в казках відбитя загально індо-европейського солярного (соняшного), або громового мітольоґічного світогляду, вважаючи його вихідним моментом в розвою міта і поезії. Крайности сеї мітольоґічної інтерпретації одначе діскредитували її згодом. Більш обережне трактованнє індо-европейської спільноти взагалі, як спільноти головно язикової, заставило обережнійше ставитись до гіпотез такого спільного індо-европейського мітольоґічного світогляду. Тепер все меньше орудуєть ся сим гіпотетичним індо-европейським мітольоґічним запасом: світогляд індо-европейських племен в часах перед розселеннєм розпускаєть ся взагалі в людськім примітивнім світогляді тотемної, родо-племінної доби: його анальоґіями пояснюєть ся, його матеріялом реконструуєть ся. А в сім світогляді мітольоґічна казка, як ми бачили, являєть ся далеко не найранійшим типом оповідання. Отже і в нашій традиції, згідно вище сказаному (с. 37—8), звертають нашу увагу насамперід оповідання про звірів, або байки чи звірінні казки, як їх називають — в відріжненнє від фантастичної казки[2]).

Сей рід оповідань в українській словесности представлений досить богато: В. Гнатюк, який недавно дав пробу повного корпусу українських байок[3]), нараховує їх, без варіянтів, 327 штук — число дуже показне, бо напр. загальний показчик казочних тем про звірів, зладжений фінським фолькльористом

знайти автентичні, недотикально переховані мельодії чи тексти робочих пісень часів родо-племінного житя. Але певна традиція і тут можлива і правдоподібна. В піснях, в котрих текст орґанічно звязаний з ритмом праці, а той і сей мають виразні прикмети старинности, ми маємо право і повинні шукати безпосереднього відгомону старої робочої пісні, не тільки часів розселення, а й давнійших.

[1]) Для студій над казкою особливо характеристична його рання праця (1865): О миѳическомъ значеніи нѣкоторыхъ повѣрій и обрядовъ.

[2]) Про сю термінольоґію див. низще.

[3]) Етноґрафічний Збірник Наук. Тов. Шевченка т. XXXVII—XXXVIII, 1916: Українські народні байки (Звіринний епос).

Арне, виносить тільки коло 100 нумерів [1]). Але чи в сім досить великім репертуарі є щось таке, що можна вивести від нашого старого племінного пожитя перед розселеннєм, і як його може бути богато, — се питаннє не розяснене і досить спірне.

Старі дослідники, під впливами школи Ґрімів, що добачали в північно-европейськім (спеціяльно ґерманськім) звіриннім епосі безпосередню спадщину індо-ґерманської епохи, без великого розбору бачили в східньо-словянських звіринних казках оригінальні витвори словянського житя. Пізнійші фолькльористи, під впливами особливо Бенфеєвих розслідів над поширеннєм індійської байки в Европі, Азії й Африці та її впливів на ріжні літературні й устні перерібки сих звіринних тем, навпаки були схильні зводити до мінімуму власність сих північно-европейських народів. Л. Колмачевський, що сорок літ тому дав про звіринний епос словянський в порівнянню з західньо-европейським спеціяльну студію, яка й по нинішний час зістаєть ся одинокою роботою того роду, — майже весь звіринний словянський, в тім і український репертуар, зводив до літературно оброблених взірців: середньовічних латинських, грецьких, і особливо індійських.

З сими впливами — до котрих треба, розумієть ся, додати також впливи ще новійших шкільних читанок німецьких, російських, і т. д., — належить рахувати ся в повній мірі. Грецькі байки, так звані Езопові, в перерібках Бабрія й ин., і в пізнійших латинських, широко вживаних в середньовічній школі (особливо збірка Ромуля), мали широкий приступ до наших півосвічених і зовсім не освічених предків, в ріжних часах і ріжними дорогами: візантийською, німецькою, зах.-словянською, через школу і устне переповіданнє. З другого боку Бенфей вказав на поширеннє індійської байки, (представленої такими літературними збірками як Панчатантра, „двадцять оповідань опиря“, арабська Каліла-ва-дімна, перська Тутінаме, „казки папуги“ і т. д.) також в Центральній Азії — ще перед тим як повстали сі збірки і після них. Від сих народів, які підпадали індійським впливам — монґольських, татарських і турецьких їх теми переходили між українську людність. Україна — як вказав свого часу Бенфей і тойже Колмачевський (в доволі, що правда, неясних виразах), мусіла здавна служити тим мостом, через котрий переходили греко-

---

[1]) Folklore Fellows Communications N· 1—4, 1911 (всього для звіринних казок лишені NN. 1—299, але в тім 200 місць зіставлено про запас).

римські й індійсько-жидівсько-арабські, а додамо — і ще старші вавилонські теми на північ, захід і схід.

Аналіз так званої „байки Богдана Хмельницького", про домашнього вужа, доброго ґенія дому (як той розсварив ся з господарем за відрубаний хвіст), зроблений в 1880-х роках Драгомановим[1]), дав дуже добрий приклад сих перехрещувань, і заразом осторогу, як обережним належить бути з такими, на перший погляд, дуже старосвіцькими оповіданнями. Домашний вуж-добродій, що годуєть ся молоком разом з дітьми, — се робить, дійсно, вражіннє якоїсь глибокої старовини, відгуку тотемних вірувань в звірят-родичів і протекторів, культу вужів у Литви і т. д. Але на перевірку виявляєть ся, що ся байка містить ся в згаданій латинській перерібці Езопових байок Ромуля; вона була широко вживана в середньовічній школі, так що через польську єзуїтську школу дуже легко можна дійти до Хмельницького. А з другого боку редакції далеко повнійші, льогічнійше умотивовані, виступають на теріторії індійської культури, в переказах арабських, турецьких, татарських. Саме молоко, котрого в дійсности вужі не їдять, а воно виступає його поживою в байці, дістає своє поясненнє як ритуальна індійська жертва, що підносить ся гадови-патронови, і т. д. З порівняння сих ріжних відгомонів первісного, оригінального індуського оповідання, вирисовуєть ся прототип нашої байки, яка являєть ся таким чином зовсім не відгомоном нашої старинної творчости, а продуктом дуже складних і сорозмірно пізніх культурних впливів.

Було б одначе неоправданою помилкою через те лишити на боці наш звіринний епос, як продукт, мовляв, пізного імпорту. Теорії запозичень східніх, висунених Бенфеєм, і так само впливів античних — в приложенню до ґерманської звіринної саґи підчеркнених многозаслуженим ґерманістом Мюленгофом, давно вже стрілись з серіозною критикою, особливо з боку французьких медіявістів, з Ґ. Парісом на чолі. Сі дослідники франкського епосу поруч книжних впливів признали велику ролю домашній народній байці про звірів, що послужила, по їх гадці, тою основою, до котрої вплітались всякого роду літературні елементи[2]). Сей погляд обстоював і наш покійний земляк М.

---

[1]) „Байка Богдана Хмельницького" в II т. його „Розвідок", написана 1885 р. і тоді ж опублікована в „Сѣверному Вѣстнику".

[2]) H. Carnoy, Les contes d' animaux dans les Romans du Renard, 1889, Sudre, Les sources du Roman de Renart, 1893., і статі G. Paris з сього приводу в Journal des Savants.

Дашкевич[1]), вважаючи вихідною точкою середньовічної звіринної епопеї місцеві народні оповідання або саґи. І се вповні можливо, я б навіть сказав — певно, що докладнійший аналіз, переведений новими методами, на основі теперішнього фолькльорного матеріялу, незмірно богатшого ніж той, яким розпоряджали фолькльористи в 1870 і 1880-х рр. (майже іґноруючи такі важні сфери, не зачіплені індійськими впливами, як американські, австралійські й палє-азійські арктичні фолькльори), викриють і в нашім звіриннім епосі теми, мотиви і риси ориґінальні, первісні, котрі ми зможемо з повним правом записати в репертуар нашої старо-племінної доби.

Завважу, що тойже сам Колмачевський одмічував кілька тем як спеціяльно східньо-словянські, які не мають паралєль в иньших словесностях — скажім нашу байку про лиса і вовка: як вовк просив лисичку підвезти його на саночках, що вона собі зробила (Чубинський Nr. 38, Рудченко II Nr. 4). Я підніс би, що характер лиса в сім епізоді не дуже підходить під звичайну характеристику, з якою лис виступає в байках західнього ціклю, де він став типовим хитруном (заступивши в тім шакаля індійського ціклю), і се могло б промовляти за ориґінальністю сього епізоду. В. Гнатюк у вступі до опублікованого ним корпусу звіринних казок, роблячи пробу їх клясифікації та відкидаючи байки з характером дидактичним і сатиричним як пізнійші, намітив кілька байок, як він каже — „чисто епічного характеру“ (с. XV). Вказані ним байки не всі підходять під катеґорію найстаршої творчости. Напр. байки, в яких виступає лев, мабуть, походять з індійського ціклю; кіт як домашнє звіря — так само явище, без сумніву, дуже пізнє в нашім побуті; лисиця-монашка теж може бути тільки відгомоном західнього середньовічного звіринного епосу. Але напр. опублікована ним байка про товаришуваннє заяця з вовком (ч. 24) — коли відкинути цілком механічно причіплену, очевидно — пізнійшу моральну науку, може бути дуже старим: воно має доволі примітивний характер, а паралєль йому в иньших словесностях не знайдено.

Близько споріднені з оповіданнями про звірів примітивні пояснення природних явищ (оповідання експлікативні). В нашім словеснім репертуарі більшість їх уже носить християнську закраску — ріжні річи являють ся ділом Бога, чорта, ангелів

[1]) Вопросъ о происхожденіи и развитіи эпоса о животныхъ, Универс. Изв. 1904.

святих і т. д. Се по части новотвори, або занесені мандрівною християнською словесністю теми, почасти перерібки старих місцевих оповідань, де християнські постати заступили місце старших дієвих осіб. Але істнують оповідання і більш елементарні, пантеістичні так би сказати, які характером своїм близько підходять до типових оповідань тотемної доби иньших народів і можуть бути відгомоном дуже старої творчости. (Я підчеркую се можуть раз на завсіди: ми всюди мусимо рахуватись з можливістю такого явища, що пізнійші твори попадають в тон і стиль старших творів, підходять під старі типи, самі будучи витвором пізнійшим; часом деякі деталі зраджують сю пізнійшу фактуру, часом ніщо її не виявляє і полишає неясним їх походженнє в сім ріжниця устної традиції від письменної, котра дає все таки більше можливостей докладного датовання творів навіть анонімних).

Візьмім напр. такі перекази про „братка“ (viola tricolor) — що ся рослина повстала з метаморфози: брат і сестра, не пізнавши себе, допустили ся кровосумішки, і потім, дізнавши ся, що сталось, перетворились у сю дву-кольорову квітку. В бузині сидить нечиста сила, тому її не годить ся викопувати, щоб не роздражнити „чорта“. Чайка — се удова жінка, яка по смерти чоловіка перекинула ся в чайку і літає над його могилою. Зозуля не вє гнізда, бо се покинена чоловіком жінка, або жінка, що вбила чоловіка. Горобців зимою так мало, бо їх дідько на осінь забирає до себе. Лелики (кажани) се обмінчата-миші, яким довело ся зїсти щось свячене. Веселка — се смок, який тягне до хмар води з потоків, ставів і кирниць, і разом з водою втягає часом ріжні сторонні річи — риб, жаб, каміннє, які потім падають з хмар на землю. Сонце мінить ся, се значить, що сонце бєть ся з місяцем. В полудне воно випочиває короткий час і тому спиняєть ся; ввечері йде на нічліг і раненько стає; на сході давнійше жила гарна дівчина, яка що-рана вимивала і витирала сонце, тому давнійше воно краще світило, як тепер[1]).

Сі перекази мають доволі примітивний характер і можуть бути останком дуже старинної словесности. Часом вони виступають в зовсім стягненім виді — простого пояснення, часом се цілі оповідання, які переходять у байку, або фантастичну казку з метаморфозами. Сі метаморфози пояснюють походженнє ріжних звірят або рослин, їх вигляду, характеру, прикмет, ріжні явища неорганічної природи, метеоричні феномени і т. д.

---

[1]) Чубинський I 3, 13, 27, 51, 56, 62, 63, 77, 82. Драгоманова Преданія с. 8.

Напр. поясненнє що до зозулі розгортуєть ся в таке оповіданнє, зближене до казкового характеру:

Зозуля мала свою пару, самця, такого делікатного, що такої птахи не було і не буде. Називав ся Кукул. Раз летіла зозуля з Кукулом по-через море, та й його втопила, бо вона ся полюбила з тріщуком, і він її до того підмовив. Кукул пішов до „царства" і тепер там є і кує, а зозуля за то, що втопила кукула, то тепер кує іно від Благовіщення до Івана. Як їй занімить, вона стає половиком. А тріщук тепер жиє з зозулею, і як він її вздрить, то в одно за нею гонить, бо він теж не має пари. Вона має дітей з тріщуком в осени, тріщучка носить вона під крилом. А як у небі вздрить Кукула, то з радости борзо кує як кльочка: Ху-ху-ху-ху-ку-ку! бо гадає, що він до неї прилетить. Вона його тепер так кличе[1]).

Казка про те, як чоловік ходив відбирать сестру, що йому вкрало сонце, являєть ся розвитком наведеного вище пояснення, як ходить сонце по небу:

Приходить туди, де заходить сонце, аж виходить його сестра.

— Де б тебе я сховала? Бо як прийде сонце, то воно тебе спече!

Взяла та й упустила його в погреб. Тільки що вона прийшла на хату, аж увіходить сонце. Скинуло свої ризи й повісило на погребнику і приходить у хату. А сестра й питає:

— А ризи де ти дів?

— Повісив на погребнику, каже сонце.

— Там у погребі мій брат, він досі спік ся!

Побігла туди, дивить ся, а брат чуть-чуть уже дише. Вона облила його водою, він ожив і пішов з сестрою у хату до сонця. Дивить ся, за столом сидить сонце, а на печи сидить сонцева мати, така губата. Він зараз поздоровив ся з сонцем, да пообідав, чи повечеряв, а сонце й каже:

— Пора вже мині сходить, але я втомилось, хиба ти йди за мене.

Надів він сонцеві ризи й поліз по драбинці на небо. Да взяв та й поломив ту драбинку.

Іде та й іде він по небі, коли приходить на те місце, де сонце снідає. Він сів, наївсь, напивсь, да тоді побив полумиски й шклянки, та й пішов далі. Іде та й іде, коли стрічає вітра. Як ухопить його за чуб, та кругом себе. Та як зачав бити вітра та все приказуючи: „Отсе тобі мука, отсе тобі мука!" [що розвіяв йому вітер]. Вітер так кричить та дме, та надув таку хмару, що Господи! Схопилась буря, та й зачала крутить. Він злякавсь та й пустив вітра, от тоді й втихла буря, а він пішов собі далі.

Приходить на півцень, аж там стоїть золоте крісло, де оддихає сонце, і стіл з наїдками, з напитками. Він сів, наївсь, напивсь, ліг, оддихав і пішов собі далі. Іде тай іде, коли зустрічає мороза [що одморозив йому в дорозі пальця], та як ухопить його за чуб, та як зачав бить. Мороз просивсь, просивсь, та вже якось вирвавсь і втік. Він вилаяв його й пішов дальше.

Приходить на захід сонця, коли там тая драбинка, що сонце сходить на землю. Він зліз та й тую поломив драбинку. Тоді він прийшов до сонцевої хати та скинув ризи і питаєть ся сестри:

— Де сонце?

---

[1]) Гуцульщина V с. 264—5 (звожу до купи два варіянти).

— Спить.

— Ну, так утікаймо.

Сонце як прокинулось, та побачило, що їх не має, розсердилось та зарає на небо, щоб був день. Прибігає до драбини — аж поломана. Воно як зачало її ладить, то вже й обідать пора, а сонце не сходить. Люде так дивують ся.

От воно якось наладило драбину та вилізло на небо. Дивить ся — нема чого їсти, все порозливане, побите. Воно пійшло далі. Приходить на південь, аж і там таке. Воно пішло далі, зустрічає вітра:

— Хто це так наробив?

— Се той, що йшов на вашім місці, да й мене бив, і мороза побив.

Сонце так лає його. Коли прийшло на захід, аж неможно злізти. Воно як зачало кричать, а мати почула, поладила якось драбинку, от сонце і злізло

— Ну хитрий бісів син! каже. Наробив він мині! Тепер не буду показутись людям цілий тиждень.

Полізло на небо, да попросило вітра, а той як нагнав хмару, як начав пірить дощ, а мороз як придавив, — стало холодно, да й померзли ягнята. Да вже якось відьма зробила, щоб не йшов дощ, бо її померзли ягнята. (Чубинський I с. 5).

Оригінальні вимисли і пояснення густо переплітають ся тут з мандрівними мотивами, християнськими і перед-християнськими, часом дуже старими: вавилонськими, індійськими і т. д. До них ми ще вернемось. Тут же хочу сказати ще кілька слів про прислівя і приповідки, як стягнені форми колишніх, нераз дуже старих оповідань. Збірки приповідок — в тім роді як величезний і гарно впорядкований корпус галицьких приповідок пок. Франка [1]) — являєть ся немов регістратурою колишнього літературного архиву, де коротко записані теми ріжніх оповідань — отаких пояснень природи, байок, новель, анекдотів і т. д. Переглядаючи отсей корпус Франка і стрічаючи напр. такі приповідки, як:

Бери вовка в плуг, а він сі дивит у луг.
Зозуля як сі подавит ячмінним колосом, перестає кувати
Змию сі пригрів за пазухов.
Лиса вбили, куром радість.
Медведьови до меду уха урвали, а від меду фіст — і т. ин.

ми ясно відчуваємо тут, за сими короткими образами цілі оповідання, почасти забуті, по части заховані й до нині, — так як з другого боку кожда така фраза може кождої хвилі знову розвинути ся в оповіданнє, яке, може віддавати-ме колишню стару байку, а зможе дати і щось в значній мірі нове та оригінальне.

---

[1]) Галицько-руські народні приповідки, зібрав, упорядкував і пояснив др. Іван Франко, 6 томів, 1901 — 1910 (Етноґраф. Збірник Тов. Шевченка т. 10, 16, 23, 24, 27 і 28); перші томи збірки, на бажанне покійного, читав і я в коректурі та провіряв пояснення.

Але установити, що саме з сього репертуару належить до старших часів, а не зявилось розмірно пізно, дорогою літературних впливів і запозичень, можна тільки детальними дослідами над поодинокими темами чи ґрупами, — дослідами дуже складними і трудними, котрі мусять вилучити елєменти запозичені і виснити оригінальні прикмети наших варіянтів. Таких робіт ми досі сливе не маємо.

Взагалі, в порівнянню з словом ритмічним, а особливо з поезією обрядовою, поезія оповідальна, в широкім значінню слова, як ми ще побачимо нераз далі, далеко меньш традиційна і консервативна. Вона ж бо, як одмічено було вище, не ставить собі в початках ніякої мети: вона не відповідальна за ніякі результати. Оповідач уважає своїм правом зміняти, перекладати, комбінувати до волі її мотиви і загальні місця, — далеко свобіднійше ніж у пісні. Се ж свобідна гра фантазії, забава інтелєкту. Вона змінна до крайности, хоч певні загальні місця, мотиви, „атоми“ її, бувають досить постійні і стрічають ся по цілім світі. Але саме через се незвичайно трудно буває зміркувати, чи той мотив істнує в даній сфері давно, чи може прийшов в сім варіянті зовсім недавно, а старі тубильні варіянти пропали, або десь притаїлись і не розшукані. Вже Бенфей влучно порівняв сі комбінації прозових відповідальних мотивів з калєйдоскопом. В них справді „все тече і все рухаєть ся“.

Тому висліджувати старі верстви тут взагалі незвичайно трудно. Треба дуже уважних і дотепних студій, щоб вислідити, наскільки той чи иньший мотив або комбінація мотивів орґанічно звязана з певним кругом ідей і образів, побутовою й історичною (в широкім розумінню) обстановою. Коли ж іде мова про таку далеку старину, як пережитки родо-племінного житя, — не зафіксовані ніякими історичними писаними документами, се в тій хвилі майже неможливо. Тому зазначивши загальні риси сих старших верств, я перейду до молодших.

Словесність часів нового розселення і пізнійших.

Памяти Павла Чубинського.

Кілька вступних заміток. Так ми одмітили собі головнійші ціклі і сфери народнього репертуару, в котрім можемо перед усім шукати відгомонів найстаршої творчости, з-перед розселення. Тепер переглянемо те, що можна вважати найбільш характеристичним для доби розселення — доволі довгої, кількавікової, і ще більше для часів по розселенню, — в тих сферах народньої творчости, де словесне мистецтво мусіло розвиватись особливо сильно, і найбільші полишити сліди.

Мусимо при тім одначе зробити кілька загальних застережень, щоб не вертатись до них потім раз у-раз.

Вище ми зазначили дві сфери громадського і культурного житя, які розвивають ся в тих часах то рівнобіжно, то спливаючись і перехрещуючись, відбиваючись свої впливи на культурі й творчости, концентруючи коло себе ріжні функції соціяльного і культурного житя. Се з одної сторони хліборобське господарство, родинне житє, яке розвивалось на сій економічній основі, і звязана з тим культура. З другого боку — орґанізація оборони і воєнних сил. Не бувши явищами новими, обидві катеґорії в обставинах доби розселення набирають одначе нової сили і власти над житєм. Псіхольоґічні і творчі мотиви, з ними звязані, розумієть ся, проявляли себе і в попереднім: завязки тих ціклів словесної творчости, які мусіли розвинути ся в сій добі, до котрої приступаємо, без сумніву, були в добі попередній. Але ширшого розвитку і виразистости вони повинні були дійти аж у сій новій добі.

Тому все, що мусіло бути звязане в нашім житю з розвоєм інтензивнійшого хліборобства і з його центральною ролею з житю: виробленнє хліборобського календаря і звязаних з ним свят та обрядів; словесний і дієвий репертуар, звязаний з сими святами й обрядами; натуралістичний світогляд, в котрім погляди і понятя про доохрестний світ перетворились під впливами хліборобського хозяйства і помічень, почувань та заходів, звязаних з річним оборотом сього хозяйства; родинні і громадські відносини, як вони складали ся в звязку з інтересами хліборобського господарства, в відокремленій і замкненій в собі родинній спілці, паралельно з наростаннєм економічних

нерівностей і суперечностей, на ґрунті громадження економічного добра, з поділом праці і соціяльною діференціяцією, — все се аж в сій добі мусіло знайти сильнійший вираз, а переломивши ся в псіхиці, дати почин до цілих нових циклів словесної творчости, з новими мотивами, з новими формами і новою псіхольоґічною закраскою: новими підходами і новими методами розвязання проблєми краси.

Теж саме треба сказати про мотиви звязані з орґанізацією воєнної сили і воєнної верстви, і тими соціяльними змінами, які вона творила. Все се було в завязках, очевидно, ще перед розселеннєм — але розвинулось ширше й буйнійше аж після розселення.

Циклі не були цілком нові, але вони розвинулись, зложились і скристалізувались уже в сій добі.

Поруч них, розумієть ся, жили, розвивались і змінялись під новими впливами нових умов житя ті циклі й ґрупи мотивів, котрі ми оглянули вище, як репертуар попередньої доби. Консерватизм житя і творчости боров ся з його плястикою, з тенденціями приладження до нових обставин поглядів і почувань. Старі обряди розмноження звіря і риби, веґетаційні свята і всякі маґічні церемонії входили в круг нового календаря і асімілювались з чисто хліборобськими обрядами. На всяку обрядову поезію, як ми бачили, налягали осади нових соціяльних умов. Тотемне оповіданнє набирало нових форм в характеризованню дієвих осіб і їх відносин, розмішувалось ріжними мандрівними мотивами. Розроблялись епізоди звязані з такими явищами, як сонце, мороз, вітер, град — елєменти космічні, особливо важні в хліборобськім господарстві.

Та з другого боку — і творчість сих часів, розумієть ся, також не дійшла до нас в своїм первіснім виді. Довгі часи, котрих продукцію ми тут хочемо оглянути — приблизно тисячиліте, що розпадаєть ся на дві половини: добу чорноморсько-дунайську і добу перших клясово-державних формацій (київо-галицької держави), — вони дуже далекі від одностайности. Такі факти, я турецький натиск, руїна Чорноморя і відплив відти людности, формованнє київської держави, християнізація і рецепція візантийського права і книжности, — вони вносили основні зміни в економічне, соціяльне і культурне житє, відбивались глибоко на народній творчости, зміняли її, клали нові верстви на старі, які почасти асімілювали ся з ними, почасти їх асімілювали. Потім, в пізнійших віках вся ся творчість ще раз підпала великим змі

нам, здебільшого була наново проредактована і не тільки що до форми, але і в змісті підпала значним перемінам, як побачимо потім. В величезній масі ми маємо матеріял уже сеї останньої редакції, в котрій твори старої чорноморсько-київської доби, так як і попередньої — найстаршої (з-перед розселення) — тільки в дещо меньшій — мірі були перероблені, перетворені і лише в фраґментах задержали свою первісну форму, закраску, псіхольоґію.

З огляду на присутність таких пізнійших елєментів в народній поетичній традиції історики літератури часто вагають ся, не знаходячи відповідного місця для неї в загальній історично-літературній перспективі. Тим часом як старші історики літератури цілу старшу традицію трактували як вступ до письменної літератури [1]), напр. новійший автор популярного підручника „русскої літератури“ Келтуяла, з початку пішовши за старою схемою, в новім виданню поставив огляд устної словесности після письменства книжного (перекладеного), з огляду що книжні елєменти ясно відбивають ся на устній традиції. Иньші пересувають сей огляд ще далі, вважаючи на ще пізнійші впливи на неї. Пипін дав місце устній словесности на межі старої й новійшої літератури з огляду, що аж тут, при кінці XVII в., устна творчість доходить останнього завершення, починає записуватись, і набуває безпосереднього впливу на літературу писану, тим часом як досі була під заборонами і проклонами книжників. А наш історик літератури С. Єфремов, ідучи за сими гадками, вводить огляд студій народнього письменства і перегляд його самого на вступі українського відродження XIX в. — там, мовляв, де народня поезія „починає зливати ся з письменством, викликаючи інтерес до себе у письменних людей, і в вищому синтезі входити дійсне таки складовою, орґанічною часткою національної творчости“.

---

[1]) З такого становища написане було Введеніе въ исторію русской литературы проф. Владимірова, 1896, цінне добором фактичного матеріялу, історичного і фолькльорного (українського також). Інтересна з иньшої сторони — як проба використання новійших ідей про завязки словесного мистецтва в примітивнім житю (поглядів Ніче, Біхера, Фразера, Ґросе й ин.) „Історія народної словесности“ Е. Аничкова (в серії: Исторія русской литературы, московського видавництва „Мир“, 1908—1910), вийшла першим, ніби вступним томом, але задумана була як друга частина в схемі: історія писаної літератури до XIX в., історія устної словесности і історія літератури XIX віку. Огляд устної словесности зроблений тут по відділам: замовляння, християнська леґенда, казка, пісня, билина, духовний стих, історична пісня, народня драма, кінчить ся і оглядом сектантської поезії XIX віку.

Все се має за собою певні рації. Проте я, розглядаючи згідно з вище сказаним (с. 25), устну і письменну літературу як дві сторони одного й того ж творчого процесу, які завсіди, — навіть в періодах формальної ворожнечі і війни, — зіставались в широкій діфузії і фактично користали одна з одної далеко більше ніж се припускаєть ся, — за краще вважаю переглядати по змозі паралельно, в порядку еволюції, ріжні циклі тої і другої — писаної і устної словесности. Рахуючи ся в повній мірі з усякого роду пізнійшими відмінами і наверствованнями устного репертуару, в тій формі, в якій він до нас дійшов, я старатимусь до хронольогічної системи писаних памяток вкладати устні циклі там, де по всяким міркуванням приходить ся покладати їх найвищий розцвіт чи завершеннє, та їх звязки з писаною словеснїстю також.

Не вважаючи на всякого роду пізнійші наверствовання, — котрі при нагоді таки й зазначатиму, я вважаю, що ті відносини господарські, родинні й громадські, які відбились в обрядовій нашій поезії (так, як її тепер маємо), в найбільшій мірі належать до часів по розселенню та київської доби. А що писана словесність конкретно, в дохованих своїх памятках виступає перед нами тільки в другій половині київської доби (хоч початок свій мала, мабуть, значно ранійше), тож уважаю найбільш правильним дати оглядови обрядового циклю місце тут, перед оглядом писаного матеріялу київської доби. Тільки буду вибирати елементи старші, відкладаючи християнізовані мотиви на пізнійше.

По сих застереженнях перехожу до перегляду поезії господарського житя, з його яскравою хліборобською закраскою, в рамцях родини, в котрих воно відокремлялось в сій добі, в умовах нового розселення. Елементи примітивного комунізму в них заникають; патріярхальна родина се та соціяльна клітина, в котрій розвиваєть ся матеріяльний і поетично-релігійний зміст житя.

Я підчеркую се слово: релігійний. Перед утвореннєм нової народньої релігії, скомбінованої з старих магічно-натуралістичних елементів і нового християнського сінкретизму (сполучення ріжних релігійних елементів на християнській основі), як раз ся сільсько-господарська поезія, переткана магічно-натуралістичними поглядами, була найяскравійшою формою релігійної гадки і релігійного культу, котрий взагалі не набрав у нас сильно-виявлених формальних прикмет. Не було ні святощів, ні храмів, ні священичої верстви, ні загально-признаних місць святих відправ. Сільсько-

господарський календар був скелетом, риштованнєм, до котрого чіплялись ріжні акти релігійно-поетичного і громадського житя. Він їх зводив у якусь цілість, обєднував якимись провідними — доволі неясними і не продуманими до кінця гадками. Річний календарний круг — се заразом властиво єдина наша релігійна система — недороблена, не унята в якусь ідейну цілість, передчасно розбита і зруйнована новими церковними заходами. Вона нагадує в тім релігію римську, таку ж селянську (і теж заразом воєнну), недороблену і покриту більш виразними, конкретнійшими формами й ідеями грецькими.

На жаль тільки, ми й сього нашого старого календаря не маємо в його повній і чистій перед християнській формі і мусимо рахуватись на кождім кроці не тільки з спустошеннями і виломами, але і з змінами, перебоями і переносами, спричиненими в старій системі церквою і церковним календарем. Гострі заборони, напади, погрози, котрими духовенство било по святах, які не встигли себе звязати в тій чи иньшій формі з святами християнськими, поставити свої останки під їх протекторат, або асімілювати ся з ними, — факт загально відомий. Від „Слова о казнех божіих“ до Івана Вишенського, і відти до ще новійших консисторських наказів ми маємо безконечний ланцюх сих церковних, єрархічних уїдань на народні свята взагалі, і спеціяльно ті, які носили на собі особливо яскраві прикмети натуралістичного світогляду або звязані були з свобідним паруваннєм молодіжи. І на стільки ся війна була успішна, що тепер ми часом з сих інвектив тільки й можемо зміркувати, які великі прогалини поробила тут церква, знищивши одно, друге покривши і замінивши християнськими обрядами, третє звівши на чисті посмішки й пародії. Ті „русалії“, про котрі говорить згадане „Слово“, великодне „волочельне“, ‚праздник діавольский на поле ісшедших з танцями і скоками“ на св. Юрія, на котрі вдаряв Іван Вишенський, ті вінці, шо „робились о клячінні та в ночи на воду до річки носились“ („Супліка на попа“), переважно позникали так, шо ледви зістав ся від них який слід. Від величної купальської містерії полишались переважно пародії, які не дають ніякого понятя про первісний її характер; від весняних циклів — самі дитячі та дівоцькі забави, і т. д.

З другого боку треба відповідно оцінити і сей факт, що в сих обрядах і святах елемент релігійний, культовий, магічний з часом все більше витіснявсь і заступавсь елементами забави, і то забави еротичної, в широкім розумінню слова: зближення

і парування молодіжи, приготовлювання і завязування подружа. Я вже вище зазначив і тільки що повторив се поміченнє, що дії вегетаційні, обряди розбудження благодійних сил природи і розмноження поживи зійшли на прості забави, відправлювані здебільшого самими тільки дівчатами або дітьми, то значить елементами найменьше, звичайно, покликаними до таких церемоній, поки вони мають серіозне культове чи магічне значіннє. Разом з тим до початкових магічних формул і дій поначіплювали ся мотиви з тої сфери, яка властиво одна інтересує молодіж: любови, парування й подружа. З мотивів основних поробили ся прості заспіви, інтродукції, рефрени; до старих форм влив ся цілком новий зміст. І се треба сказати про цілий ряд старих свят, з котрими звязались ріжні моменти парування. Вічний і непереможний Ерос запанував над иньшими елементами житя; мотиви любови і парування виявили більш живучости ніж що, і дуже часто покрили собою мотиви старої натуралістичної релігії, сільсько-господарської магії, культу одшедших і т. д. — котрі колись грали далеко показнійшу, або навіть і центральну ролю.

В значній мірі се показало себе і на тім святі, яке не тільки найбільше заховало в собі елементів хліборобської поезії, але й зібрало та сконцентрувало наоколо себе значну частину того, що було давнійше звязане з иньшими святами, особливо з тими, які з часом ослабли, занепали й затратили свій початковий характер. Кажу за свята різдвяні, в широкім розумінню, котрими звичайно відкривають ся новійші огляди народнього рокового кругу, і вони в нім справді займають тепер центральне місце, поволі зібравши наоколо себе трохи не всю суму старої господарської магії і культу, які встигли заціліти під натиском церкви та її календаря.

Щоб пізнати останки старої словесности звязані з обрядовим кругом, я думаю, се буде найкраще, коли пройдемо самі сим кругом, крок за кроком, пізнаючи останки старого світогляду і звязані з ним форми поетичної творчости. Стежка не буде дуже гладка, бо наш річний календар досі не розроблений з такого обрядово-поетичного становища. Я вище висловив свої побажання на сю тему (с. 103). Тим часом виберемо головнійший матеріял, не претендуючи на повне вичерпаннє сеї теми, дуже богатої і складної [1])

[1] Підставою послужить огляд календарного року, споряджений Чубинським і виданий під доглядом Костомарова в IV т. Трудів этногр. — статист. экспедиціи (1872). З попередніх особливо цінні календарі Максимовича і Мик.

Річний сільсько-господарський круг і його обходи. Цікль новорічний. Старий річний круг починав ся місяцем перед „Колядою“. Доволі ясно вирисовуєть ся приблизно двотижневий період між Воведенієм (21 падол. старого числення) і Варварою (4 грудня ст. ст.), що приблизно відповідає римським брумаліям. Варто завважити: брумалії особливо популярні були як раз в тракійських краях — на тім ґрунті, де розвивались стичности словянсько-тракійські, під впливами римської і грецької культури, котрих значіннє для доби розселення я зазначив. Сей святочний цікль обіймав тут пізнійше 24 дні, по числу букв грецького альфабету, від 24 падол. до 17 грудня ст. ст. Свято зими, „бруми“, найкоротших днів і найдовших ночей, воно в сих сторонах було заразом святом вина і розродження — хороводів на честь Діоніса, в котрих виступали замасковані, переряжені чоловіки і жінки, з лицями вимащеними винною гущею, соком шовковиці і з ріжними символами розродження. Правдоподібно свято Воведенія у нас потім притягнуло до себе обряди і церемонії, звязані з сим календарним періодом, але загалом з них мало що зісталось, бо одно втягнене було потім різдвяним ціклем, иньше розпустилось в досвітчаних забавах. Може бути одначе, що й збирачі не звертали досить уваги на сі меньше замітні повірки і церемонії. Все таки деякі подробиці доволі ясно характеризують кінець одного хліборобського, господарського періоду і початок другого власне в зазначенім вище періоді між Воведенієм і Варварою.

До Воведенія можна копати землю, від Воведенія до Благовіщення не можна; жінки запасають глину до Воведенія. Сліди анальоґічних повірь, звязаних з водою, виступають також в деяких записках. Від Воведенія до девятого четверга не годить ся бити білє на воді праниками, бо то шкодить ниві, приводить тучу. З сих самих мотивів коноплі треба потерти до Воведенія. Хто їх тре по Воведенію, накликає тучу (бурю). В звязок з сим треба поставити обряди посівання коноплі і льну під Андрія, хоч воно тепер робить ся ніби то для вороження.

Початок нового господарського року в воведенських пові-

Маркевича (Обычаи, повѣрья и кухня Малороссіяиъ). З новійших ряд дуже цінних записок в Матеріялах до етнольоґії львів. Наук. Товариства і Етноґраф. Збірнику: Шухевича з Гуцульщини, Франка, Зубрицького, Ф. Колесси з Бойківщини, Жатковича з Закарпатської України, Доманицького з Волини, Дикарева з Слобідщини. Цінний також календар з Слобідщини П. Іванова в XVIII т. Сборника харьков. ист.-фил. общ., в т. V — з Херсонщини, і т. ин.

рях виступає ясно. Хто перший прийде рано до хати, буде першим „полазником“ на новий рік (полазити в серб. — навідати): він приносить добро, або лихо. Тому сусіди стримують ся заходити зрана до чужої хати на Воведеніє, так само як на Різдво і Великдень, щоб потім не було примови, що то вони принесли нещастє. „Коли війде молодий, гарний, здоровий чоловік, а до того з грошима, то се добра ворожба: весь рік у хаті будуть усі здорові і будуть гроші вести ся. Коли ж увійде старий, хорий, особливо стара баба, або коли хтось прийде чогось зичити — то се злий знак“ [1]).

Як з иньшими великими річними святами, і тут було мабуть свято померших. „На сей день Бог одпускає праведних душ подивитись на своє тіло, тому воно називаєть ся видіннєм, що душа дивить ся на своє тіло“ (Слобідщина).

З-вечера подекуди святять воду, перед-християнським рітуалом: береть ся воду в такім місці, де сходять ся три води, проливають потім воду через полумє, підставляючи миску, і така вода помагає на хороби і уроки. По півночи жінки сідають голі на порозі і прядуть самосівні коноплі. День перед тим і в саме свято обсипають корови сімям і мастять маслом вимена, щоб давали молока богато, і обкурюють їх з ріжними приговорами, аби ніхто не відбирав того молока. Варять густу „киселицю“, щоб була густа сметана. Ворожать по ріжним прикметам, який буде рік (скільки на Воведеніє води, стільки на Юрія трави; як на Воведеніє вода, в літі молоко, і т. ин.) [2])

Иньші повірки теж не безінтересні, але ще меньше звертали на себе уваги (напр. 26 падол. вовче свято, — антіпод весняного Юрія, — святкують св. Юрієви, щоб вовки не тягли худоби) [3]). Натомість загально знані, широко розповсюднені ріжнородні ворожіння на подруже, тепер звязані з днями Катерини і Андрія [4]).

---

[1]) „Нар. Календар“ Франка в V т. Етноґр. Збірника, с. 205. По словам Ґалька (Нар. звычаи II с. 13) на гал. Поділю „полазами“ рахують ся Воведеніє, Миколай, Анна і Різдво — четвертий і останній полаз. „Зле, щоб у ті дні хто иньший, а не господар, або принаймні хтось домашній перейшов перший обійстя. Тому кожен зриваєть ся з рана й іде дати худобі їсти, а прийшовши до хліва, поздоровляє худобу словами: Дай, Боже, добрий-день, щобись, худібонько, здорова була і я з тобою, з моєю жоною і діточками“. Сі „полази“, очевидно, звязані тут з початком нового року. Вони фіґурують і в московських заборонах XVII в.

[2]) Календар з Старосамбірщини в III т. Матеріялів до етн. і з Гуцульщини в VII т. [3]) Записки Дикарева тамже в т. VI с. 145.

[4]) У Чубинського III с. 357—262, Дикарева l. c. с. 144.

Спеціяльні забави та гри мало звісні — хіба „кусаннє калити“, себто „коляди“ на св. Андрія, і деякі иньші, меньш замітні [1]). Але, без сумніву, вони мусіли мати місце в сім періоді — чи то на вільнім повітрі, коли погода того позволяла, чи то на зборищах хатніх, досить частих, котрих сезон розпочинаєть ся „курячою складкою“ на Кузьму-Демяна, 1 падол. Цілком ясно, що ми тут після періоду весільного маємо початок нового парування, яке закінчить ся новим періодом весіль будучої весни або осени. Парувальні пісні, привязані тепер до різдвяного ціклю, до весняних забав, до „улиці“, мусіли починатись в сім сезоні, і забави на Катерини і Андрія зістались мабуть слідом їх колишнього нагромадження на наших брумаліях.

З ріжних форм ворожіння піднесу кликаннє долі на вечерю, що роблять дівчата під Катернну, по черзі вилазячи на ворота, тим часом як де инде се справляєть ся під час свят різдвяних [2]). Поясненнє до сього обряду дає оповіданнє, записане в Канівщині. Дві жінки, гарна й не гарна, посварились, і негарна похвалилась:

„Я хоч і погана, да зате моя доля хороша, а ти от і хороша, да зате твоя доля погана“

Умовились перевірити, зварили кожда своїй долі борщу й каші — „прийшли на перехрестну дорогу. Поставила коло хреста погана жінка свої горщечки, розвязала їх, зверху положила чистеньку ложечку, одійшла трохи од хреста та й каже: ‚Доле, доле, іди до мене вечеряти!‘ Сказала вона раз, сказала і другий раз, коли за третім разом і приходить панич, да такий же хороший, що й надивить ся на його не можна. Взяв ложку, попробував перш борщу, а далі і каші попробував, положив ложку зверху, завернув у рушничок гроші, і не знать, де й дівсь. Та погана жінка забрала горщечки, забрала із рушничка гроші і каже: ‚Ну, тепер ти свою долю клич так вечерять, як я свою кликала‘.

„От вона наставила свої відерні горшки, розвязала їх, одійшла од хреста і гукає“: ‚Доле, доле! Іди до мене вечерять!‘ Крикнула раз, крикнула і другий, не вспіла крикнуть третій раз, як тут підійметь ся вітер, як схопить

[1]) Діяльоґ при тім, як памятаю з Київщини, за моїх дитячих років, виглядав трохи инакше, ніж записано у Чубинського: „Їду, їду калети кусати“. „А я буду по зубах писати“. „Ой чи будеш, чи ні, бо я їду на воронім коні“. „Засмій ся“. „Не буду!“ „Засмій ся“ і т. д. до трьох раз. Калета, инакше звана „королем“ (Чуб. l. c.), без сумніву, анальоґічна з франц. pain de calende, албанське колєндра, болг. колєндар, різдвяний хліб, що печеть ся під Різдво і місцями роздаєть ся колядникам. Назва „короля“ теж небезінтересна, вона може мати звязок з різдвяними забавами в „короля“, звісними на заході. Що до річи самої андріївська калета нагадує описаний Саксоном Ґраматиком округлий рітуальний корж Руян. Пор. низше с. 162.

[2]) Пор. Чуб. III с. 257, Сборникъ Харків. ист. фил. общ. XVII с. 71.

ся буря: пісок несе, дерево гне та ламає, таке куйовдить ся, що Господи! Коли тут і приходить доля гарної жінки, да така ж препогана, обірвана, кудлата, да ще й з хвостом. Виїла, виїла все з горшків, поперекидала їх, побила і пішла собі" [1]).

Св. Варвара рахуєть ся поворотом на весну („св. Варвара ночи урвала, дня приточила"). Церемонії стрічі нового року одначе перенесли ся відси переважно на Різдво. Пошукавши, певно, удалось би дещо знайти. Вареники на честь мук св. Варвари — пор. сербську „варицю-кашу", „Варвара заварить, Микола поставить коло" [2]. В звязку з сим звертає на себе увагу звичай варити пиво на св. Миколу, що в одній коляді представляєть ся одним з тих сакральних звичаїв, котрими держить ся світ:

Чому так нема, як було давно,
Як було давно а з первовіку:
Святим Миколам пива не варять,
Святим Рождествам свічі не сучать,
Святим Водорщам трійці не несуть? (Гн. I 203—4).

Але головне таки, видко, перейшло на Різдво. Процес був доволі складний. Як відомо, в римськім календарі за брумаліями ішли сатурналії, свята на честь Сатурна і його жінки Опс (богацтво) — подавців урожаю на полі і в городі. За республіки вони тривали тиждень від 17 до 23 грудня, святкувались традиційним жертвованнєм поросяти, святочною трапезою, дарунками, грами і забавами. Після того наступали січневі календи і „вотн", святочні і публичні відправи на добро в новім році. З розповсюдненнєм християнства сі всенародні і двірські свята опинились між двома християнськими: єрданом („епіфанія") і різдвом. В східній церкві з початку було тільки свято епіфанії, 6 січня; день „народин", 25 грудня, святкував ся лише в західній; тільки за часів Золотоустого, при кінці IV в., він починає здобувати собі місце в землях грецької культури, і коло сих трьох свят: різдва, нового року (Маланки або св. Василя) і водохрищ, від 24 грудня до 6 січня, починають кристалізуватись традиційні відправи, трапези, забави і магічні акти, котрі церковні люде потім старали ся всяко християнізувати, і вони дійсно набрали богато християнського, чи християнізованого елементу.

Але сі прояви „двоєвіря" ми лишимо на пізнійше, і тепер спинимось головно на тім, що може характеризувати наші перед-християнські практики зустрічи нового соняшного року, що скупились коло „Коляди", календ. Так назвалось

---

[1]) Чуб. III с. 427. Пор. про „долю" ще низше.
[2]) Матер. до етнол. XV с. 81.

різдвяне свято, і особливо вечір перед різдвом на Балканах (ново-грецьке колянта, болг. коленде або коледа, наше коляда). Се імя вигнало стару тубильчу назву „Корочюна", що досі начеб то заховалась в Зах. Україні [1]), у Волохів і Болгарів, а для XII в. засвідчена новгородською літописею — що се була назва загальна. (Назва одначе не зовсім ясна що до свого значіння: Одні розуміють се як найкоротший день, иньші такий, що вже поступив, „покрачував"; в обох випадках ся назва властиво належить попередньому, воведенівсько-варваринному цікльови, і перенесла ся на коляду разом з ріжними святочними церемоніями).

Не вважаючи на всі спустошення в обрядовости сього свята, вчинені християнським духовенством і календарем, з фрагментів ними полишених вирисовуєть ся все таки досить ясно величавий образ старого свята і старої релігії, яка лишила в нім найбільш повне відбитє. В нім богато спільного з Воведеннєм — круг ідей анальогічний, тільки те виглядає як слаба відбитка „Коляди", що забрала на себе все богацтво словесного і дієвого церемоніялу, звязаного з новорічем. Річ характеристична, що не вважаючи на все богацтво християнських обрядів і імен, які вплели ся в різдвяний словесний репертуар, дієва сторона свята дуже мало захоплена християнською ідеольогією, і явно спираєть ся на системі молитв і магічних дій перед-християнських. Християнські церемонії відограють зовсім другорядну ролю поруч відправ, які справляє голова родини, господар, і по части господиня.

Основну, провідну ідею їх я схарактеризував уже вище: словом і ділом, словесним твором і магічними актами, всею обстановою інсценіювати образ богацтва, щастя, миру і спокою в своїм домі і своїм дворі в сей святочний мент і заворожити таким чином се богацтво і щастє на цілий будучий рік в сю таємну хвилю. „Тайною", „божою, святою вечерою" дійсно зветь ся навечірє Різдва — у нас подекуди і досі [2]).

---

[1]) Звістку про те, що в „Карпатській Руси" Крачуном зветь ся різдвяний хліб, і різдвяний сніп (дідух), подав без близшої вказівки Терещенко (Бытъ рус. народа VII с. 20). Вона досі зістаєть ся не потвердженою новійшими записями (замітки до неї у Потебні Объясн. II с. 166, спеціяльна праця пок. А. Петрушевича). Найбільш розвинувсь сей образ „старого Кречуна", Різдва, що гостить у себе Бога, у Румунів: „Коли гонили Жиди-Каїни за мною (Христом), з дому до дому, від столу до столу, догонили мене на горі в Єрусалимі, на канун (Різдво), в домі Кречуна" і т. под. (Веселовскій, Коляды, як низше. с. 240).

[2]) Гуцульщина IV с. 12 і дд. Пор. колядку:

Сьому головному і загальному завданню товаришать ріжні дрібнійші, спеціяльнійші маґічні акти і заклятя. Вся система святочних відправ опираєть ся, цілком виразно, на комплєксі ідей маґічного характеру.

Відкриваєть ся святочна дія церемонією добування нового огню, рано на свят вечір. Сим оновленим, чистим, новорічним огнем роспалюєть ся огонь у печи і на припічку, для котрого місцями припасалось протягом попередніх дванадцяти днів дванадцять полін [1]) — для дванадцяти страв, що мають бути зготовані на святочну вечерю, аби представити ріжносторонну достатність хазяйства.

Сі дванадцять, чи навіть більше (властиво 14) страв ось у якім порядку йдуть на Гуцульщині: боби, риби, варені пироги, голубці, сливи, пшенична кутя з медом („дзьобавка"), бараболі з товченим часником, узвар, горох з олією і часником, ячмінна каша з олією або медом („логаза"), сливки з фасолею, пироги з маком, „росівниця" — капустяний росіл з крупами, каша пшонна, варена кукуруза („кокот"). Девять рітуальних страв з Самбірщини вичисляють в такім порядку: капуста, бараболі з олією, пироги з бараболь, киселиця, біб або горох, ячмінна або вівсяна каша (кутя) з маковим молоком, груші, голубці з вівсяними або пшеничними крупами, пшенична кутя з маком, гриби з олією; але додаєть ся, що декотрі пильнують мати 12 страв, і старають оселедця, коли не можна мати риби. В гуцульськім рітуалі є також ваганнє між 9 і 12 стравами. Очивидне в кождім разі бажаннє, щоб головнійші рослини поля і города були представлені. Деякі страви мають сильно архаічний характер.

Всяка робота, окрім готовання святочної вечері, в сей день не допустима. Все мусить бути приведене до ладу наперед. Все

Ой д сему дому, ой д веселому,
Святая! („переспів")
Ой у сім домі золотий столик,
На тім столику стоїть отавка,
На тій отавці золота скатирця,
На тій скатирці тайна вечеря.
І аздиня файна вечерю вносить,
Вечерю вносить, милого просить:
Принесла вона бутельку вина,
Коло милого тай собі сіла.
Божая Мати тото узріла,
Тото узріла тай похвалила,
Тайну вечерю благословила.
(Гн. 59).

Викидаю зайві склади, які розтягають початковий розмір 5+5, а в однім віршу (9) поправляю явно переставлені слова-півстихи.

[1]) Про уживаннє спеціяльного стовбура для святочного дня, що грає таку визначну ролю в різдвянім ритуалі ріжних народів (сербський бадняк, французьке souche de Noél, й ин.), а не пригадую звістки у нас. А варто б ще пошукати за сею практикою!

мусить бути на своїм місці, живий і мертвий інвентар має стрінути урочисту хвилю кожде на своїм пості. Ніщо не повинно ночувати, „світити“ сеї ночи по-за домом, в чужих руках, позичене, або що. Навіть на своїм подвірю ніщо не повинно десь сторчати на кілках, висіти на грядках. Всі члени родини теж мусять бути в зборі: „Боже сохрани де ночувать в людях — цілий год буде блукать“. Боронь Боже також сваритись, навпаки добре помиритись з ворогами, щоб в новім році було мирно. А зрештою між маґічними актами сього таємничого дня є спеціяльні дії на ворогів: позатикати клочем або отавою дірки в лавицях, примовляючи: „не дірки затикаю, але роти моїм ворогам, аби їх напасти не ловили ся мене через цілий сей рік“; або завязати на мотузку ґудзи, з подібною ж примівкою й підложити підчас вечері під себе, приказуючи: „аби всі роти так мовчали, як ті ґузи під моєю ср—ою“.

Свята́, „богата“ вечеря („богата кутя“), виготовлена на новім огні з ріжнородних плодів землі і господарства з захованнєм відповідних порядків, „закону“ („законна трапеза“), стає невичерпаним джерелом маґічної сили, як позитивної: на утвореннє нового богацтва в новім році, так і неґативної: на відверненнє всякої супротивної сили. Весь вечір і ніч, коли та трапеза поспіває, наповнені всякого роду маґічними актами, які виконує головно господар, а також й иньші члени сімї і дому. Найбільш докладний перегляд їх маємо з Гуцульщини, але в головнім їм відповідають подібні практики і з иньших сторін. Так що хоч бажана була б провірка, чи нема тут якихось новійших запозичень від сусідів-Волохів (старі спільности українсько-балканські більш меньш спільні всьому українському обрядови), то з другої сторони можемо поки що користувати ся тутешніми відомостями, і взагалі даними з галицького підгіря для загальної ілюстрації новорічної, колядної чи різдвяної обрядовости, маючи на увазі ті анальоґії з иньших наших сторін.

Під вечір господар приносить до хати сіно, солому, снопи — ріжного збіжа, чи якогось одного, ритуального, як де ведеть ся. Сей сніп (чи снопи) „дід“ або „дідух“ (инакше „коляда“, „колядник“, „корочун“) ставить ся на покуті, підстеливши сіна. Дуже правдоподібно, що се той же „дід“, обжиночний сніп, внесений з процесією до дому при закінченню останнього жнива[1]): своїм зерном, що буде з нього вимолочене по скінченню новорічного

[1]) Потебня, Объясненія II с. 167—8.

(різдвяного) свята, він засіє поле наново і відродить урожай; але сей звязок в записях, здаєть ся, не сконстатований.

Сіно або солома (теж звані дідухом) стелить ся під столом і на столі. На чотири роги стола кладеть ся часник — охоронне зілє від злої сили. Під стіл кладеть ся ріжне залізо, на котре добре ступити ногами, щоб були тверді як залізо (церемонія, яка практикуєть ся в ріжних місцях, в ріжних формах, в ріжні моменти свята). Сніп обвязуєть ся перевеслом або залізним ланцюхом. На сніп кладеть ся також хомут, ярмо, плуг або якісь його части — як де; потім все застелюєть ся обрусом. На сіно, чи солому, положену на покуті, виставляєть ся потім хліб, кутя, як де практикуєть ся. На стіл викладають ся спечені хліби і колачі, також укладені відповідно до звичаю („настільник"). Місцями прийнято, що викладає хліби, чи кутю дитина, хлопець, „невинна душа".

При тім практикують ся ріжні магічні акти. Найбільш розповсюднене „квоктаннє". Квокче або господиня варячи кутю, або се роблять потім діти, вся сімя — аби кури неслись. Господар, застелюючи сіно, або солому, „ричить як корова, блеє як вівця й ірже як кінь" — аби худоба вела ся. Подекуди в тій хвилі, як він вносить до хати снопи чи солому, відбуваєть ся діяльоґ між ним і домашніми: „Помагай-Біг! Дай, Боже, здоровля". „Дай, Боже, здоровля". „Що несеш?" „Несу золото", -- або щось в тім роді.

З кождої зготованої на вечерю страви господар надбирає потрохи в корито, домішує муки або чого иньшого доброго, солить і виносить до худоби і дає їй покушати святої вечері. Благословить її хлібом, доторкуючись трічи до голови, або маже хрестик медом між очима, як де ведеть ся. Відвідує також пчіл, коли має пасіку, і дає їм сити. Худоба дістає кращу і більшу пашу ніж звичайно, бо в сю ніч вона бесідує з Богом, що питає її, чи добре їй у хазяїна. „Як дасть господар їсти, то худоба говорить, а як би не дав, то плаче".

Щоб охоронити двір від злих сил, господар сам чи з родиною, з новоспеченим хлібом, медом і маком, водою, як де ведеть ся, обходить усе обійстє, стайні, комори і обкурює їх. Часом обходять весь ґрунт (поле). Обсипають стайні диким маком, — аби відьми його визбирували, а не приступали до худоби. Є звичай на кінець обходу зарубувати поріг стайні, щоб звірь (і взагалі все вороже) не могло приступити.

Характеристична подробиця, що при сім обході — і взагалі

в деяких новорічних обходах, жінка вбирає чоловікову шапку; се дає їй право, чи безпечність, ходитити потім цілий рік простоволосою [1]).

Потім відбуваєть ся закликаннє злих сил. Ось як описуєть ся воно в найповнійшій формі. Господиня набирає в полумиску потрохи з девяти приготованих страв, на верх кладе колач, кубочок з медом і кубочок з водою, горіхів і яблук. Господар бере сю миску в одну руку, сокиру в другу і виходить на подвірє, тим часом як уся сімя сидить у хаті, при замкнених дверях — але подекуди виймаєть ся при тім вікно. Господар на дворі з тою вечерею викручуєть ся за сонцем і кличє по три рази звірів, далі бурю, далі мороз. Кличеть ся або просто, напр.:

„Морозе, морозе, ходи до нас кутю їсти! Коли не йдеш, то не йди й на жито, пшеницю і всяку пашницю!“

„Буре, буре, будь ласкава і виходь до нас на святу вечерю! Коли тепер не ласкава прийти на святу вечерю, на дари божі, на ситі страви, на палені горівки, на велике добро, як ми тебе просимо, то не приходь до нас в літі, як ми тебе не потрібуємо!“

„Вовче, вовче, ходи до нас до оброку,
А не прийдеш до оброку,
Аби сь не йшов д моїй худобі, або д челядину до року!“ [2])

Або до того прилучають ся формули заклятя пізнійшого характеру:

На свят вечір родивєм ся, на свят вечір хрестивєм ся, і т. д. Як ви — градівники, чорнокнижники — не явили ся на сю тайну вечерю, як не маєте моци явити ся на Різдво і на Великдень, так аби сьте не мали моци ані волі мині щось злого зробити в хитарі моїм!

Друга маґічна форма замовляння такого характеру:

Як не вижу тепер тучі, грому, на моїм обійстю, так абих її через цілий рік не видів.

Як не вижу [при] тайній вечері, так абих не видів через цілий рік звірів межи маржиною (худобою).

Замикаю роти, пащеки зелізними обручами, залізними ключами, аби звір не їв моєї худоби.

---

[1]) Матеріяли етн. XV с. 17, 26.

[2]) Паралелі східно-українські:

Морозе, морозе, йди до нас куті їсти!
А не йдеш — так не приходь,
І не морозь жита та пшениці,
Проса та гречки,
Ягнят та телят,
Гусят та циплят,
А тілько йди на жіноцьку цибулю! (Сб. т. 17, с. 71, Голодна кутя).

По тім замовлянню треба обернути ся в противний бік (против сонця), вернути ся до хати не оглядаючись, щільно замкнутись, і потім до скінчення вечері не може ніхто виходити з хати.

Церемонія приступлення до вечері описуєть ся так: Господиня накладає до миски всякої страви і кладе „перший хліб“ (перший, який з печи того дня вийняла), приліплює до миски засвічену свічку, кладе миску на полотно і так подає господареви. Той обходить трічі за сонцем хату з тою мискою, потім ставить миску і молить ся до Бога, і з ним усі домашні, „аби його ухвалити і упросити“:

Аби і тих душ до вечері припустив, що ми їх не знаємо.
Що за них ніхто не знає, що вони припадками пропадають, що вони бутинами (деревом в лісі) побиті, пострачувані, водою потоплені,
За котрих ніхто не знає,
Лягаючи і встаючи і дорогов ідучи ніхто не згадає.
А вони, бідні душі, гірко в пеклі пробувають
І цего святого вечера чекають,
Що від нас у цес вечер молитви великі йдуть,
Що такі ся душі (живі) найдуть,
Що тоті душі (померші) спомянуть.
Щире Бога просимо,
Поклони бемо,
Усі душі споминаємо,
І тоті, що їх не знаємо!
Господи, заборони християнську худібку і мою, від звіря,
І від поганої віри,
На росáх, на водах,
На кождих переходах!
Дякувати Богу святому, що поміг дочекати у мирности, в радости і веселости сих божих святок!
Та поможи, Боже, їх у радости відправити,
І від сих за рік других діждати[1]).

По сій молитві господар бере ту миску з столу і промовляє до кого небудь із хатніх:

Ми всі з усього щирого серця і з божої волі кличемо і божі і грішні душі на вечерю і даємо їм, аби вони на тім світі вечеряли, як ми тут. Я даю за тоті померші душі, що на світі погибли, поратунку не мають. Най Бог прийме перед їх душі. Я їх стільки запрошаю і закликаю на цю божу тайну вечерю, кілько у цім полотні є дірочок. По стільки аби їх було на одній дірочці.

З сими словами передає йому миску, а той ставить на стіл, і тоді всі засідають до вечері, котра збирає таким чином наоколо себе не тільки всю живу родину, челядь, і бідних сусідів, котрі,

---

[1]) Гуцульщина IV с. 13—5; молитва записана без ритму, подекуди я його відреставрував, подекуди так лишив.

не можучи самі справити собі святу вечерю, засідають при сусідській, — а так само весь померший рід і ті бідні неприкаянні душі, які не мають своєї рідної вечері. Не вважаючи на деякі пізнійші, християнські додатки в молитві, ми маємо тут очевидні останки дуже старої, перед-християнської відправи помершим. Свято померших прилучаєть ся до великого свята нового року, і далі живі памятають про присутних померших, котрі трапезують разом з ними і беруть участь у їх забавах. Для них ставить ся кутя і сита на вікно, розкидаєть ся біб по кутах і лишають ся на столі не миті миски і ложки, щоб душі могли їх лизати для поживи. Сідаючи, продувають наперед місця, аби не „привалити“ собою котроїсь помершої душі, котрі збирають ся в великім числі.

Засівши до вечері, господар набирає в ложку пшеничної куті і трічі кидає її до стелі. У Гуцулів за першим разом він кличе трічі „прра!“ і приказує:

Аби так ягнята штрикали (скакали) та блеїли, як скаче пшениця з землі до стилини.

Кидаючи другим разом кличе „шкне!“ і приказує:

Аби телята так рикали та підштрикували, як підштрикує д горі пшениця, та аби так хутко росли, як хутко йде пшениця до стелини.

Третім разом приказує:

Як ця пшениця летить д горі і там держить ся купи, так аби бжоли тримали ся купи, тай аби так вертали до пасіки, як ся вироять, і аби сідали на землю, як пшениця паде до землі.

По иньших сторонах здебільшого держить ся се тільки як ворожіннє на пчіл: як пшениця пристане до стелі, то будуть рої добрі. Але, очевидно, що се форма ослаблена[1]).

Починаючи їсти і пити, примовляє чоловік до жінки, до дітей і челяди, але позатим трапеза проходить в мовчанню, і зза стола не годить ся вставати. Ріжні подробиці підчас вечері мають своє віще значіннє — напр. вигляд тіни присутніх і т. д. Практикують ся також ріжні ворожіння про відданнє, урожай. Коли є пасіка, по вечері сідають на землі, щоб пчоли тихо сиділи; коли є тільна корова, господиня прилягає на землі, щоб корова легко розродилась.

По вечері розносить ся страва до близьких рідних, кумів.

---

[1]) Пор. жертву за корову, описану пок. Халанским з курського погранича, у Потебні II с. 159: Старша в домі жінка підносить горщик з кашею і махаючи ним, примовляє: „щоб коровки бігали, помукували, а телята щоб побрикували“ і кидає трохи каші на сіно для корови.

до бабки-повитухи — вона вважаєть ся своєю рідною для тих, кого приймала. До родової трапези, що засідала за вечерею (живих і померших) прилучають ся таким чином і ті родичі, що були неприсутні.

На Різдво рано „полазник“: вводять до хати котресь з худоби на щастє.

Вечером першого чи другого дня, як де ведеть ся, починають свій обхід колядники. Він тягнеть ся місцями аж до Водохрищ. Обряд досить складний, досі відповідно не аналізований. Не можучи переводити тут ширшої аналізи, я намічу коротко головне.

В основі обряду бачу поздоровлення і величання старого свійського, перед-розселенського походження, анальоґічні з великодніми, обжинковими й ин., котрі побачимо низше. Сюди мабуть належать обходи з плугом і посівання зерном на новий рік; перший з сих обрядів дуже ослаб і звісний тільки в незначних згадках при новорічних церемоніях [1]), але московські заборони XVII в. вичисляють „кликаннє плугови“ між обрядами найбільш замітними [2]).

До сього прилучились запозичення з балканськo-романських сатурналій і новорічних свят: обходи маскованих, танці, співи і поздоровлення. На сі запозичення і стичности вказує перед усім назва провідника колядників, або „счинальника“, як його звуть инакше [3]). Ся назва у нас береза, румунське „бреза“ — замаскований, перебраний, по болгарськи „брезая“ — маска [4]). Румунський „брезая“ дійсно має голову кози, вовка, птаха. Наш береза не маскуєть ся, але в компанії колядників буває часом „коза“ — в виверненім навзнак кожусі, котра танцює під музику, або „кінь“, — пештурковиско, що має потішати публіку своєю незручністю. Під новий рік крім кози (яка подекуди виступає теж

---

[1]) У Чуб. 437 дуже глухо: „Орють землю (хто?) і ніби приготовляють до засіву, піснями і рухами представляючи оранку“. У Гол III, II 144 на Маланку „тягають плуг по хатах“ (Коломийськ. пов.). Потебня з сього звичаю ходити на новий рік з „ралом“, „ральцем“, виводив вираз „на ралець“ (з поклоном і приносом), — підставою служила йому вказівка Новосельского (Lud Ukraiński I 54): Chodzenie z ralcem (radełkiem) przy powinszowaniach wiosennych; на жаль не вказано, що дійсно чули, чи бачили з сього звичаю.

[2]) „Коледы бъ и овсеня и плуги не кликали“ — заборона 1628 р., повторена потім не раз ще.

[3]) Мат. етн. XV с. 23.

[4]) Веселовскій, Румынскія, словянскія й греческія коляды, Сборникъ акад. т. 32 с. 119 і дд. Без опозіції прийняв сей вивід і Потебня.

тільки на „щедрий вечір"), ходять перебрані за діда, бабу, жила і т. д. Сі перебрані комічні фіґури стоять, правдоподібно, в звязку з традицією римських новорічних забав, коли також ходили з дому до дому перебрані, масковані штукарі і скоморохи. Але заразом коза являєть ся і свого рода „полазником", який приносить врожай і богацтво:

Гогого, коза, гогого, сіра,
Ой розходи ся, розвесели ся
При свому двору, при господару!
Де коза ходить, там жито родить,
Де не буває, там вилягає.
Де коза туп-туп, там жита сім куп,
Де коза рогом, там жито стогом,
Де коза хвостом, там жито кустом!

Не ходи коза у теє сельце (N),
А в N всі люде стрільці,
Встрелили козу в правеє ухо,
Крізь полотенце да в щире серце.
Пуць, коза впала, не жива стала!
А міхоноша — бери дудочку,
Дуй козі в жилу — будь, коза, жива.

(Представленнє козячої смерти — в ріжних варіянтах, в кінці побажаннє):

Устав наш козел, пішов наш козел,
Да на ноженьках, да на роженьках,
Да микаючи, да рикаючи,
Короля в полі да шукаючи.

Господина (!) в домі да питаючи,
Щоб сьому [дому] коровки були
Неврочливиї - молочливиї.
Овесь-самосій, ячмінь-колосій, і т. д.

(Чуб. III с. 266).

Се питаннє для розслідження, наскільки в сім значінню кози належить шукати останків старої свійської традиції, і що треба покласти на пізнійші запозичення.

На старі бо балканські осади налягають пізнійші впливи ріжних професіональних орґанізацій „веселих людей", „скоморохів" всякого походження. Слово „скоморох", що приходить уже в церковних інвективах X—XI вв. (в болгар. Златоструї і в нашій старій літописи), досі зістаєть ся, на жаль, що до свого походження неясним, так що його не можна взяти за підставу розяснення походження сих професіоналів, які грали, співали, показували вчених звірів (собак і медведів), мімічні і маріонеткові представлення (кукли)[1]).

---

[1]) Матеріял про них зібраний у Веселовского, Коляды, розд. II: Святочныя маски и скоморохи, також Фаминцына, Скоморохи на Руси, 1889. Найдавнійша згадка в Златострую: „Сотона человѣки врази сътворяеть, всякими льстьми прѣвабляя ны от Бога: трубами й скомрахы й инѣми играми". В літописи під р. 1068: „Но сими дьяволъ льстить и другыми нравы, всяческими лестьми превабляя ны от Бога: трубами и скоморохы (вар. скомрахы), гусльми и русальи". Срезневский (Матеріялы для словаря) уважав се слово ідентичним з франц. scaramouche, і виводив від ґотського skarn, сміх, scarmach, сміхотворець, так що се було б тільки старшим дублетом до „шпільмана", запозиченим від Німців-сусідів ще в часах перед розселеннєм, або в часах розселення.

Иньший вираз — „шпільман“, що приходить уже в одній полуднево-словянській кормчій XIII в., і по гадці фільольоґів міг перейти на словянський ґрунт в X—XI вв., вказує ясно на західні течії, може хронольоґічно пізнійші від візантийських і східніх, але теж, безсумнівно, дуже старі (скоморохів одна суздальська компіляція теж описує як людей убраних на західний, німецький спосіб).

В орґанізації колядницьких „таборів“, описаній останніми літами з кількох гуцульських околиць [1]), на мій погляд, ясно відбили ся впливи професійних орґанізацій „веселих людей“, що великими ватагами обходили міста і села і навіть силоміць внажувались до селянських хат, жадаючи почастунку за свої представлення — як се бачимо з московських роспоряджень [2]). Завданнєм колядників також — „звеселити дім“ [3]), як і тих старих професіоналів, і при тім ся „веселість“, як побачимо, має як і у скоморохів, характер глумливий і навіть масний. Вправляють ся вони в се мистецтво довгою практикою — основу колядницької „табори“ становлять колядники, які з року на рік по кільканадцять літ ходять з колядою, і при них вправляють ся поволі новики. Так само довгою практикою виробляють ся досвідчені берези і скрипники. Цілу пилипівку вони справляють репетиції свого рецертуару, приблизно на Миколая намічають єя „табори“ і берези до них, і остаточно формують ся дружини, які числять найчастійше коло 12 людей, або й більше. Крім берези, в ватазі йде „виборець“ (скарбник), скрипник, „трембітанник“ з трембітою, і „кінь“ (міхоноша). Старші ґазди за порозуміннєм з попом звичайно уставляють остаточну проґраму — оскільки, розумієть ся, орґанізація зістаєть ся під церковним протекторатом.

В такім разі колядницька кампанія відкриваєть ся обходом

[1]) Особливо згадана записка П. Шекерика в XXXV т. Етн. Зб. Пор. низше, як описують ся великодні волочобні дружини у Білорусів.

[2]) В Стоглаві: „да по дальнымъ странамъ ходятъ скомрахи, совокупясь ватагами многими до шестидесяти и до семидесяти и до ста человѣкъ и по деревнямъ у крестьянъ сильно едятъ и піютъ и съ клѣтей животы грабятъ, а по дорогамъ разбиваютъ“. В уставних грамотах починаючи з 1470-х рр. селянам дозволяєть ся безкарно виганяти з своїх сіл скоморохів, коли „учнутъ у нихъ скоморохи играть силно“ (силоміць).

[3]) Добриня, перебравшись за скомороха, обіцяє „еще повеселѣе играть“ „звеселить свое сердечко богатирськее“ і „за игру веселую“ дістає честь від князя Володимира (Гильфердингъ, Онеж. был. 136). Колядники „веселять дім“ і „веселять себе“ („Чи повелите колядувати, дім звеселити, діти збудити“ питають вони, і дістають відповідь: „Весельте ся, весельте“ — Голов. IV 1, 141).

наоколо церкви з колядою, і першим колядницьким походом до попа, в котрім беруть участь тільки вибрані колядники і плясаки. Плясаки йдуть церемоніяльним плясом попереду колядників: парами по два, маючи на плечах бардки (сокірки) з підвязаними дзвінками, і легенько ними помахуючи, щоб дзвінки „поцьоркували“, „здрібна поступають, злегенька підскакуючи то на одній нозі то на другій, а при тім приспівують спеціяльні плясанки“. Тим способом приходить і відходить колядницька дружина по всіх хатах під час сього обходу. Коли їх запрошують до хати [1]), а не збувають тільки датком, поданим з вікна, то се дає початок властивій забаві. Колядників частують, вони співають гуртом, оповідають всячину, далі танцюють з домашніми, і так „розвеселивши дім“ [2]), доперва приступають до властивої колядної церемонії, — сідають до столу і співають по черзі коляди господареви, господині й їх дітям, родичам помершим, інвентареви живому і мертвому. Кінчить ся се загальним поздоровленнєм в тім роді:

Береза: Вінчуємо вас, аби у вашій загороді було стільки овечок,
кілько в сім хлібі кришок.
Вінчуємо вас многа літа, сими святками, сим новим роком,
святим рождеством,
Дай вам, Боже, здоровє! Колядники: Дай, Боже!
А в дому склінно Кол.: Дай, Боже!
В коморі збрійно Кол.: Дай, Боже!
У кіннику коні! Кол.: Дай, Боже!
У кошарі вівці! Кол.: Дай, Боже!
У пасіці бжоли! Кол.: Дай, Боже!

І посім наступає частина плясова. Варіянти її ріжні [3]). Напр. береза звертаєть ся до найстаршої доньки, і тоді чи ті спеціяльні плясаники, чи оден з колядників, коли їх нема, починає „плясати“, підскакуючи то на одній то на другій нозі, обходячи по черзі членів родини, поки щось не дістане від кождого в шапку або в дзвінок:

---

[1]) Церемоніял запросин описуєть ся так: Ґазда виходить з колачем в руках, ґаздиня з повісмом льну; вони цілують хрест, що тримає вибірця, і ґаздиня перевязує хрест повісмом, а ґазда передає колач і кидає до скарбони даток.

[2]) Розумієть ся, в сім порядку є відміни: часом починають від коляд, а частину забавну перемішують з ними, почастунок переходить під кінець колядування, і т. д.

[3]) П. Шекирик так описує церемонію „плясу“:

Як скінчать коляди, насходить ся сусід цікавих, нагуляють ся доста (забава в одній хаті тріває й цілий день, як добре піде), тоді бере береза дзвінок у праву руку ід горі ртом (отвором), обертає легенько ним, покивує ним в оден

Ой пляшу пляшу, знаю до кого,
Дасть мні ґаздиня пів-золотого!
Ой мало мало, на цім не стало!
Ой скачу скачу, бо гроші бачу!
Як маєш сина, то накрай сира,
Як маєш дівку, шли по горівку!
Ой дай же, дай же, як маєш дати,
Не маєш дати — вигони з хати!
Ой хоч ожогом, хоч кочергою,
Хоч дівчиною кострубатою!...

Обійшовши так і випросивши що можна, колядники з плясаниками, тим же церемоніяльним плясом, „трічі клонячи ся і пляшучи до столу і назад плечима“, виходять на подвірє. Тут обступають „кругляка“, колесом, господаря і господиню, і разом з ними свого скрипника. Скрипник грає „кругляка“, а плясаники з колядниками приспівують і пританцьовують „рівної“: ідуть колесом, короводом, то в правий бік то в лівий, злегка присідаючи. Пісню ведуть веселу, „аби ґаздам весело було через цілий рік жити“. Від часу до часу ґазди частують їх горівкою. Потанцювавши отак і поспівавши, колядники роспускають кругляк, і почастувавши ся на прощаннє, відходять, пританцьовуючи ще яких сто-двісті кроків.

Але особливо інтересно, що такий „кругляк“, тільки з ще виразнійшими прикметами релігійної відправи, відправляєть ся на пасіці. Коли господар держить пчоли, він веде колядників на те

бік то в другий, так що дзвінок позвонює, а сам береза починає легенько уклонятись ґазді хати і промовляючи повільно:

Ми до вас, до вас, до вашої хати:
Чи позволите нам тут плясати?

Коли ґазда заборонює пляс через малі діти, аби не полякались, або через слабість, або як був мерлець у хаті, то береза сідає на лавицю і заказує плясакам пляс. Але як ґазда скаже: „Прошу, можна, сподвилно“, — тоді плясаки встають і стають по два до купи з дзвінками в руках, відчиняють хатні двері, і зачинають всі разом — „ніби це звуть за честь“, плясати йдучи дрібними кроками і похитуючи ся то в оден бік то в другий, то в хороми від стола, то з хорім до столу, і приспівують разом, цьоркаючи дзвінками, а скрипник приграває їм. При певнім слові разом викручують ся на лівій нозі „гайдука“ наоколо себе; викрикнувши слово і сильно „грянувши“ дзвінками, знов відразу затихають і пляшуть, як попереду приспівуючи. При імени того члена родини, котрому пляшуть, приступають до нього, присідаючи гайдука, підсміхаючись і клонячи голови. І потім далі, під кінець, „остріше добирають“ співу до кінця коляди.

Коли по скінченню коляди величаний не дав до дзвінка нічого, то плясаки пляшуть далі, приспівуючи ріжних плясанок. — т. XXXV, с. 29—30.

місце, де стоїть пасіка літом. Там колядники стають колесом, упадають на коліна, роблять перед собою хрести своїми топірцями, укладають їх потім „бардками“ до середини, а держаками до себе, і складають на купу свої шапки на бардки — „бо то значить так як рій, бжоли“ (XXXVI. 329). Господиня насипає їм в шапки пшеницю, принесену в запасці [1]). Колядники взявши ся за руки, крутять ся в оден бік, за сонцем, „аби рої не втікали“, приспівуючи якусь „веселу“ пісню, „аби бжоли були веселі“, в тім роді:

От-там от-там при пасіці
Просив заяць у ласиці,
Вона йому відповіла,
Що ти сірий, а я біла —
Що ти сірий, а я біла,
Ти не годен мого тіла.

Відспівавши колядники знов упадають на коліна і роблять хреста топірцями. Пшеницю з шапок зсипають назад до запаски господині і примовляють: „Дай, Боже, аби ся пасіка була така велична, як свята були величні“. Сею пшеницею господиня посипає вулії весною, відтикаючи їх, після виносу на пасічиско, примовляючи те саме: „Абисьте були величні, як сі свята були величні, коли я сю пшеницю збирала; аби на вас так нічого не нападало, як на сі свята на нас нічого не нападало“.

Я вважаю за останки скоморошества сю організацію ватаги, настирливі домагання грошевих датків — певний пункт чести виколядувати як найбільше, прошацькі ноти в колядах, сполучені навіть з жартовливими погрозами [2]), „веселі“ себто сміхунські,

[1]) В оповіданню пок. Шухевича ся пшениця насипається наче вже після „плясу“. Мабуть тут недогляд.

[2]) Як не даси пирога,
Возьмем вола за рога,
Дай поведем на муріг,
Дай зібємо правий ріг.
Як не дасте сала
Поберемо сані,
Будете виляти,
Ні в що запрягати.
Не дасте копійки,
Поберемо дівки.
Як не дасте полушки,
Поберемо подушки (Чуб. 463, скор.)

Дайте нам курку,
Бо в вікно штурхну,
Дайте нам когута,
Бо рознесу ворота (ib. 431).

А нам дайте пиріг добрий,
А як не дасте,
То візьму кобилу за чуприну.
Поведу в кабак,
Да пропью за пятак (Терещенко [VII. 76)

Дай, бабо, пятак —
Як не даш пятака,
Візьму бика третяка,
А кобилу за чуприну,
Та й поведу на могилу,
А з могили на тічок —
Куплю собі пиріжок.
(Сб. Харк. 17 с. 56).

Що сі погрози бували не зовсім жартовливі, показують вище наведені москов-

кльоунські і масні елєменти в колядницькій забаві [1]). Вони мають дещо спільне з обходами з козою, з штуками замаскованих на „Маланку“ (під новий рік), де виступає як комічна фіґура Маланка, що робить все не до ладу — так як в колядницькій ватазі ролю такого кльовна грає „кінь“ або „міхоноша“ [2]).

Але з-під сих пізнійших елєментів виступає з виразними архаічними рисами той первісний сакральний „кругляк“ і церемоніяльний, ритуальний пляс, котрим ідуть колядники. Не знаю, чи він іще де заховав ся поза Гуцульщиною; плясанки, анальоґічні до приспівуваних Гуцулами, розповсюднені значно ширше [3]), хоч сам пляс вивів ся, мабуть заходами церкви. Вона на пляс була особливо немилостива, і мабуть встигла його в значній мірі викорінити [4]); думаєть ся, що колись він був у нас явищем загальним, і заціліз як останок дуже глибокої старовини. Пок. Шухевич, добрий знавець Гуцульщини, висловлює своє враженнє від сього танцю, з огляду на його поважність, що се мабуть „якийсь давній релігійний танець, тим більше, що виводять його нераз сивоволосі ґазди, немов би хотіли в той спосіб свого Бога вшанувати“ (IV с. 35).

Почуттє сакрального характеру сього танцю очевидно живе (я підношу сей момент, що колядники підходять плясом до хати, очевидно, розвиваючи тим способом в собі маґічну силу), — тільки що ся сакральність не мала характер богослуження, як

ські грамоти. Пор. великоруську пісню про веселих людей: Ай один началъ играть, А другий началъ плясать, А третій веселой бутто спать захотѣлъ, Онъ и ручку протянулъ, И кубышечку стянулъ (у Фаминцына с. 141).

[1]) За березою цінить ся не тільки, щоб умів добре проводити співом, але щоб і знав „богато всіляких харамaнів“, і підчас колядницької забави, „котрі не танцюють, то співають або розказують свої пригоди колядницькі, а котрий є добрий „мінтар“, кроїть якісь харамани, що всі сміють ся до влягу“ (Шекирик l. c. 16 і 25).

[2]) Інтересне вживаннє дзвінків, „поцьоркуваннє“ ними в такт співу. Є стара звістка Терещенка (VII. 41) також про вживаннє бубнів. Се може теж кинути світло на походженнє колядницького обряду.

[3]) Див. плясанки в XXXVI т. Етноґр. Збірника. Небезінтересно, що гуцульські плясаки, розпочинаючи пляс, називають себе „колядничками з Україночки“ (Шикирик l. c. с. 19).

[4]) А. Онищук записує, як на його очах (1908) священик „розяснив“ колядні пляси, і по сім взагалі колядники перестали ходити. Коляда взагалі стратила рацію істнування (Матер. XV с. 23). Навпаки, в инших околицях, боротьба недавно зведена станиславівським владикою з колядним обрядом, мала результатом, що колядний обряд почав секуляризуватись і виходити з-під впливу церкви, — став „козацьким“. П. Шекирик в XXXV т. Етноґр. Збірника.

думалось пок. дослідникови, а магічної дії, котра не „служить“, а „повеліває“.

Обрядовість Нового Року і Водохрищ не має в собі чогось спеціяльного: вона відбиває на собі загальну символіку творення щасливого нового року, яка переходить через весь сей новорічний цікль, почавши від Воведенія. Ріжні обряди і церемонії переходять з одного свята на друге, звязуючись по асоціяції з ріжними церковними церемоніями. Так освяченнє води з Воведенія перейшло на новорічну ніч, або на Водохрищі. Розмови худоби звязують ся то з Різдвом то з новим роком. Ріжні заклятя-вороження урожаю лучають ся то з „богатою“ то з „голодною кутею“, то з різдвяним, то з новорічним („щедрим“) вечером. Очевидно, вже в передхристиянських часах вони мандрували по всім отсім новорічнім ціклі.

Обходи „Василя і Маланки“, перебраною, замаскованою молодіжю, що представляє князя і княгиню („Василя і Маланку“), діда і бабу, цигана і циганку, жида і жандаря і т. и., иноді водить козу, і при тім „щедрує“, співає щедрівки, — виявляють теж мішаннє ріжних верств: свійських, романсько-балканських [1]), старих християнських і пізнійших скоморoських і школярських, котре я одмітив вище. На них не будемо тут спинятись; мотиви щедрівчані часто повторяють мотиви колядок, і щедруваннє просто служить продовженнєм коляди — „докінчують коляду“ (XV с. 23).

Старинні церемонії хования за хліб записують ся у нас звичайно при щедрім вечері. Щоб заворожити богацтво на цілий рік, батько присідає за купою хлібів і питає дітей: „Чи не бачите мене, діти?“ „Не бачимо, тату!“ „Дай же, Боже, щоб і на той рік не побачили“. Давно вже вказано анальоґічний звичай поморських Словян, записаний Саксоном Ґраматиком. Але там він відбуваєть ся на святі Святовиду по закінченню жнив: жрець ставав за великим коржом і так само бажав, щоб його не побачили і на будучий рік. Самий корж нагадує пшеничну, мащену медом „калету“, котру вішають на шнурі на св. Андрія, уже не для ворожіння, а для простої забави, а вона властиво являєть ся „колядним“ хлібом, котрий відірвався від новорічних звичаїв і викотивсь наперед. „Калету“ ділять після забави між присутними і підчеркують її солодкість.

Поетичні повіря звязані з новорічною нічю, яка розкриває

---

[1]) Підношено і в новорічній трапезі деякі далекі спомини з римського жертвування поросяти — Веселовскій ор. с. 108, Потебня II с. 159.

для побожних і праведних людей небо, так що вони можуть випросити собі що хочуть, перетворює воду в вино (повірє загально-словянське і ґерманське) і под., переходять то на Єрдан, то на Великдень, але правдоподібно теж початково звязані з новим роком, перед християнським.

У Гуцулів господар, або господиня в чоловіковій шапці, виходить з хлібом до води, окупає трічі хліб у воді, промовлюючи: „Не купає ся хліб у воді, але я в здоровю і силі". Набираючи води до коновки, приказує: „Не беру води, але мід і вино". Прийшовши з тим до хати, покладає хліб на голову домашнім, приказуючи: „Абисьте були такі величні, як Василь величний". У коновку до води кидає кілька монет, і тою водою рано всі вмивають ся по єтаршині. Се приносить щастє до грошей на цілий рік.

З віщим значіннєм сеї новорічної ночи звязані ріжні форми ворожіння, що практикують ся господарями і молодіжю, — здебільшого анальоґічні з тими, що практикують ся на Катерину-Андрія і на Різдво. Цікаві повіря про піч, записані на Гуцульщині. Новорічна ніч — свято печи. „Цілий рік вона робить службу, а на Василя іде в танець, вона ся віддає". Тому її гарно вимащують на Маланки — аби не кляла, що не мащена. Ніхто не спить на ній тої ночи, ані сідає — „бо тяжко їй танцювати". Варіянти: „Нехай ніч спочине". Або: „Василь із Маланкою приходять танцювати (на печи?) — аби їм не перешкаджати". На піч кладуть овес — „на коровай, так і як і у нас на весілю, і їй дає ся вівса, як ся віддає". Варіянти: „Аби мала чим коня годувати, бо вона іде у місто, на герц" [1]).

На новий рік рано „засівають збіжем" малі хлопці, які ходять з хати до хати і, обсипають „з рукавиці" господаря і хату. Часом — їх просять сідати в хаті, „щоб усе добре сідало: кури, гуси, качки, рої — й старости!" З ними ходить тоді й перебрана „коза", „з ухами зробленими з колосків". Подекуди (у Гуцулів) приводять вівцю, з своїх, „гостять її за всю худобу, аби тримала ся ґаздівства": дають вівса з колядника, хліба, солі, всякої всячини.

Сміте, яке не викидалось з хати від самого святого вечера, „щоб не винести з ним разом і долі", тільки зміталось під покутє, палить ся на новий рік, і сей огонь має чудодійну силу. Димом його підкурюють садові дерева, щоб родили. Гуцули скачуть через сей огонь, примовляючи на врожай [2]).

---

[1]) Матеріяли етн. XV с. 23—5. [2]) Вище с. 99.

Дерева, на те щоб родили, перевязують ся соломою або клочем, то під Різдво, то на новий рік. Мажуть їх тістом („роблять хрестики"). Дерева неродючі страшать — стукають сокірою, грозячи зрубати. Хтось з родини, сховавшись за дерево, його іменем просить ся при тім у господаря, щоб не рубав:

Не рубай мене, буду вже родити!
Ні зрубаю, чомусь не родило!
Не рубай, буду вже родити!
Ні, зрубаю таки, чомусь не родило?
Бій ся Бога, не рубай, буду родити лучче за всіх!
(Вар.: „Один год не вродю, а сім год уродю").
Гляди ж!

Після діальоґу оборонець дерева перевязує його перевеслом. Потім теж саме повторюєть ся при другім неродючім дереві [1]). Подекуди дерево все таки для страху злегка надрубують.

„Голодна кутя" під Водохрищі повторює ріжні мотиви різдвяної, так як і „щедрий" новорічний вечір. З усіх трьох святвечерів напр. ховаєть ся потрохи їжі господинею: змішана з сіном і сілю, що стояла всі свята на столі, вона потім даєть ся худобі аж до нового хліба, щоб помогти їй витримати.

Церковне свячіннє води на Єрдани притягло ріжні до-християнські обряди посвячування водою. Посвяченою водою хрестять хати, худобу, пчоли, грядки.

Зерно, що лежало під обрусом всі свята, по скінченню їх ховають для засіву. Сіно також приховуєть ся для пізнійшого вжитку. Все се освятилось святочною трапезою і тими словесними і маґічними актами, які над нею були відправлені.

За новорічним цікльом розпочинавсь період весільний. Весільні церемонії і пири виповнювали час між новорічними святами і весняними. Тепер весільний період тріває до заговин, коли баби справляють „колодку" — вяжуть її парубкам і дівчатам, які не скористали з весільного сезону і не поженились, а також їх батькам. Від колодки треба відкупитись; викуп і добровільні складки йдуть на всенародній пир, котрий старша, поженена громада справляє кілька днів в корчмі — себто в колишнім громадськім домі [2]). Сей старий карнавал, що кінчить ся „полоскозу-

---

[1]) Єфименко 143. Оборн. харк. общ. 17 с. 68 (тут зазначено, що оборонцем дерева виступає жінка, а грозить ся чоловік).

[1]) Сей обхід „колодки" дає інтересний образ розвою мітольоґічних постатей з простої обрядовости, отже кидає світло на сей процес в минулім. Вязаннє колодки має анальоґії в таких звичаях німецьких, як привязуваннє дверей до застарілих дівчат і т. под., і не має в собі нічого мітольоґічного.

бом“ в перший понеділок посту, очевидно, має теж доволі складну історію, котру досі не аналізовано скільки небудь докладно. До нього належало, видно, і свято померших, що припадає тепер на першій неділі (часом на сирнім тижні).

Весняний цікль. Весняні обряди, колись, очевидно, ще більш богаті і ріжнородні змістом, ніж новорічні, дуже потерпіли під натиском християнського календаря і боротьби духовенства і адміністрації з поганством. Вони припадали на великий піст, що стояв в повнім контрасті з весняною „радістю“. Через те дещо перекинулось на великодній тиждень і заціліло тут у нас майже виключно як дитячі забави молодіжи, а також як поминальні свята, дні померших. Иньше приліпилось до поодиноких свят, або полишилось в формі ріжних індівідуальних формул повитань перших птахів, перших рослин і замовлянь при тій нагоді собі на здоровлє і на щастє в господарстві. Ми бачили вже се (с. 107). Переходити поодинокі свята на те, аби слідити, що до котрого прилипло, нема інтересу; краще буде попробувати відтворити загальний образ весняного ціклю.

Прольоґом являєть ся „стріча зими з літом“, їх боротьба за пануваннє. Вона притягнена тепер чисто механічно, назвою свята, на Стрітеннє: „Зима з літом стрічаєть ся“. Зима каже: „Помагай-біг тобі, Зимо“. „Дай, Боже, здоровє“, каже Літо. „Бач, Зимо, що я наробило і напрацювало, ти поїло і попило“. Вони „моцюють ся, котре котрого переможе“, „кому іти, а кому вертатись“. „Як на Стрітеннє тепло, перемагає літо, а якби ніде не капнула стріха, то зима мусить ще додержувати“ [1]).

Обрядовість сього моменту мало досліджена; можливо, що вона розгубилась, коли ся боротьба літа і зими переносилась на християнське свято. Значінне напр. „громничної“ свічки, що святила ся в сей день, і води — стрітенської води, що помагає особливо на „пристріт“, потрібувало б іще близшого розбору.

Дещо перейшло, мабуть, на заговинні обходи, бо при раннім великодні початок сирної неділі нераз сходив ся з Стрітеннєм. Подекуди весняні гри і пісні таки й починають ся від сирного тижня [1]).

Проф. Сумцов висловив навіть гадку, що ся заговінна колодка розвинула ся з колоди, в котру забивали провинників за кару. Але разом з тим бачимо, що з обходу „колодки“ подекуди вже розвивають ся моменти народин колодки в сирний понеділок і похоронів її в суботу; вона представляєть ся в подобі дитини; для більшої персональности перехрещуєть ся з колодки на „Колодія“ і т. д. Див. Культурныя переживанія Сумцова, розд. 56.

1) Чубинський III с. 6, Матер. етнол. XV с. 29. Сборн. Харк. 17 с. 79.

Властиво ж весняний період розпочинав ся появою перших птахів, з початком березня ст. ст. і кінчив ся приблизно Благовіщеннєм. В ряді всяких асоціяцій, підданих назвами церковних свят, сей період відкриваєть ся святом „обрітення глави Івана Хрестителя“, 24 лютого ст. ст., яке в народній етимольогії стало святом „обернення“, „оборотення“. В сей день чоловік до жінки обертаєть ся, і птахи обертають ся з вирія, „обертають ся до нас головами, збирають ся летіти до нас“. „Діти від хліба, а птахи до гнізд“ [1]).

Цікаво, що сей термін докладно сходить ся з календарем Карла Великого, де „весна починаєть ся“, ver oritur 23 лютого.

В сім першім веснянім періоді люде крок за кроком слідять за вістунами весни, радісно стрічають їх, ворожать і кличуть весну —

От прокидаєть ся байбак, виходить з нори — на св. Євдоху, „свисне три рази та знов ляже, на другий бік; а хаврашок тільки перевернеть ся“.

Щука розбиває хвостом лід: вийшовши рано на річку, можна се почути і побачити, і тоді можна її взяти руками. Рибалки святкують сей момент — на добрі лови.

Летять з вирію журавлі, грачі, далі жайворонки.

Показуєть ся гоголь.

Ремез, ледви діждавшись, що земля починає розтавати, вже починає плести своє гніздо.

Зістались деякі фрагменти пісень, присвячених сим першим вістунам весни, нераз дуже гарні, але тепер звязані вже з иньшими мотивами, в такій фрагментарній формі:

Ой вплинь, вплинь, гоголю,
Винеси літо з собою,
Винеси літо-літечко,
Зеленеє житечко,
Хрещатенький барвіночок,
Запашненький васильочок!
(Записане як замовляннє — Єф. 208).

В веснянних спірках хлопців і дівчат:

Чом ти, жаворонку, рано з вирья вилетів:
Іще по гороньках сніженьки лежали,
Іще по долинах криженьки стояли?
— Ой я ті криженьки крильцями розжену,
Ой я тії сніженьки ніжками потопчу [2]).

Пісня про ремеза війшла до різдвяного циклю, як величаннє дівчині:

[1]) Чубинський III с. 7. Матеріяли етн. III с. 40 (Самбірщина). XV с. 63 (Волинь). Етн. Зб. V с. 208.

[2]) Чубин. III с. 110 (навожу з дрібними змінами).

Ой ремезу, ремезоньку,
Не вій гнізда на лідоньку,
Буде лідок розтопати,
Твоє гніздо забирати!
Увий собі в темнім лісі,
В темнім лісі на орісі.
Будуть горіх оббирати —
Твоє гніздо оглядати.

Ой ремезе, ремезоньку,
Не вий гнізда на орісі, —
Будуть оріх оббирати,
Твоє гніздо обдирати.

Ой ремезе, ремезоньку,
Увий гніздо на сосонці —
Сосна завше зеленіє,
Твоє гніздо румяніє!

Ой ремезе, ремезоньку,
Не вий гнізда на сосонці,
Будуть сосну обтинати,
Твоє гніздо розтрясати.
Увий собі у дівиці, У дівиці у світ-
[лиці,
Там їй будеш приспівати, Будеш її
[радувати[1]).

На „сорок мучеників“ (9 ст. ст. березня) печуть з тіста пташків на честь, мовляв, жайворонків, що тоді вилітають із вирія. Се жертва весні, яка в ріжних формах була відома ще недавно в ріжних кутах словянства і у нас. Діти, розносячи печених „жайворонків“, співають веснянки.

Головний момент сих веснянок — закликання весни, в нашій етноґрафії не виступає так виразно, як у Великоросів, Білорусів, Сербів. Нема сумніву, що і у нас теж її формально кликали, виходячи на вишки і горбки, раннім ранком, на схід сонця, з сим характеристичним викликом:

Прийди, весно, прийди,
Прийди, прийди, красна,
Принеси нам збіжа,
Принеси нам красок (квіток)...

Не в таких яскравих формах заклики: „Весно, весно красна, Прийди, весно красна“ одмічені все таки і у нас подекуди, як оден з веснянчаних мотивів, що починають ся то з Сорока мучеників, то з Благовіщення[2]).

Сим святом кінчить ся, як я вже сказав, отсей перший період вигляданння весни, так що він обіймає в цілости перший весняний місяць. Благовіщеннє й тепер уважаєть ся великим святом — але не оргіястичного, розпущеного, а навпаки суворого, аскетичного характеру: все, що належить до зачинання, породу і т. д., обставлене ріжними суворими заборонами. Се свято землі, супроти котрого наказуєть ся боязький містизм, щоб його чимсь не споганити, не нарушити. Бог благословляє в сей день

[1]) Гол. III, 2 с. 38 і 170. Пісня вимагає реконструкції (про неї Потебня, Объясненія с. 251): ремезови радять горіх, явір, сосну, потім за кождим деревом знаходять невигоду і дораджують оселитись у дівчини (паралеля для парубка, котрому радять не ставити світлоньки ні у кого, тільки у милої). Я обмежуюсь дрібними поправками.

[2]) Матер. етнол. XV с. 68.

землю, „і всяке диханіє“, або — як кажуть Гуцули — він вкладає голову в землю, щоб її розгріти, і від того будить ся вся живина, що спала в землі: муравлі, жаби, гади. Весна вступає в період вегетаційний. Від Воведенія до Благовіщення не можна порати землі, від Благовіщення можна працювати коло землі, — Бог благословить того дня рослини. Господар виганяє весь свій інвентар — худобу, дріб, пчіл, і навіть пса на сонце, на волю, щоб чули весну, і самі на себе старались. Ріжні повірки, магічні акти, ворожіння, звязані з сею основною ідеєю: розбудження землі і скритого в ній житя.

Вегетаційні хороводи, описані вище, характеризують сей другий весняний цікль, що відкриваєть ся Благовіщеннєм. Кривий танець — розбуджуваннє житєвої енергії в природі, відкриває їх (с. 100). Церква се все постаралась у нас перекинути на великодній тиждень, щоб не нарушувати суворого посту сими весняними весолощами. В значній мірі се їй удалось. Хоча, як я вище згадав, дівчата подекуди ще від заговин починають співати веснянок вечерами, та забавлятись, але здебільшого се перейшло на великодній тиждень (Благовіщеннє, як початок закличок весни, теж могло явитись як компроміс — як прольоґ Великодня: без того, очевидно, починали їх ранійше). А що Великдень свято рухоме, яке може припасти і на Благовіщеннє і на св. Юрия — стрінутись з сими двома великими весняними святами, які означають дві ріжні стадії наростання весняної сили, — тож коло Великодня зібралось дуже богато ріжних елементів з ріжних моментів весняної обрядовости. Наслідком же того, що се свято з дуже сильно вираженою церковною обрядовістю, перед християнський ритуал підпав великим змінам і великому знищенню: ріжні обряди, які звязували ся з Великоднем, під натиском християнського обряду потлумили одні одних і перед нами велика маса переважно лише дрібних фраґментів, котрі тільки порівняним методом можна буде привести до ясної системи, і відтворити образ старої обрядовости — „свята весняного сонця“, яким воно мабуть було первісно.

Повірка, спільна Словянам і Німцям, що на Великдень „сонце гуляє“, чи „грає“, „скаче“ [1]), — яке тепер приймаєть ся за

[1]) Для прикладу наведу записку Дикарева з Вороніжчини: „Великдень такий празник — сонце й те гуляє, сказано: все радуєть ся і на небеси і на землі, як ідеш з обідні й дивиш ся — воно гуля: парости по йому, наче хто мотає туди й сюди“. Мат. етн. VI с. 176.

Може бути, що щось з старого свята сонця затрималось і в толкуванню „Великодня“ — що того дня сонце не заходить, чи не зайшло на Христове воскресеннє. Пор. виписку з Закарпатського учит. Євангеліа в Етноґр. Зб. V с. 203.

оден з атрибутів християнського воскресення — тому що „в сей день все веселить ся на небі й на землі“, — в дійсности мабуть було основною, первісною ідеєю сього свята, з котрого виходили вже дальші представлення[1]). Не входячи глибше в аналізу їх, поки що зазначимо тільки головні серії мотивів, спиняючись на тих головно, які розвинулись літературно, в захованім для нас матеріялі.

Перше весняне очищеннє землі огнем, відігнаннє морозу, зими, смерти і всякої нечисти. — Я по части вже мав нагоду про се говорити[2]), і тут не буду вдруге повторяти, тим більше, що в поетичнім нашім запасі воно не представлене особливо. Згадаю тільки, що характеристичний для таких важнійших свят момент: добуваннє нового живого огню, — в звязку з обрядами очищення, стрічаєть ся й тут.

З літературних мотивів зазначу, що незвичайно цікава і досі не розтолкована містерія похоронів Коструба на великоднім тижні[3])

---

[1]) За ілюстрацію глибокого поважання до сонця послужить гуцульський привіт сонцю при сході: „всякий побачивши сходяче сонце, здоймає побожно накрите голови, а звернувши ся лицем до сходу, віддає йому глибокий поклін і хрестячись, шепче слова молитви: Слава тобі, Господи, за личенько твоє господне, щось ся показало, праведне; слава тобі, просвіщенне!“ Матеріяли етнол. XI с. 7. [2]) Вище с. 104.

[3]) Наводжу оден з більших виразистих варіянтів:

1 дівчина: — Христос воскрес!
2 дівчина: — Воістину воскрес!
— Чи не виділи сьте де мого Коструба?
— Пішов в старости!

Хор: Бідна моя головонько,
Нещаслива годинонько!
Що я собі наробила,
Щом Коструба не злюбила.

Приїдь, приїдь, Кострубоньку,
Станем рано до слюбоньку,
Рано-рано, пораненьку
На білому каміненьку!

В дальших строфах замість „пішов в старости“ (до иньшої дівчини себто), міняють ся тільки відповіди другої дівчини: „Поїхав по квітку“, „Поїхав по напій“, „Слабий“, „Вже вмер“. Хор же повторюєть ся той сам.

Остання строфа:

— Чи не виділи де мого Коструба?
— Вже повезли на цвинтар.

Хор: Слава Тобі, Христе Цару,
Що мій Коструб на цвинтару
Лежи, лежи як колода,
Я молода як ягода,
Ой мене для тебе шкода!

Лежи, лежи, щобись не встав,
Бо до мене иньший пристав.
Ноженьками затоптала,
Рученьками заплескала.

Сей похорон звязують з смертю Купала-Адонія, бачать в нім заворожуваннє зерна і т. д. Але він може стояти в звязку і з похороном зими — маючи

і взагалі тема шлюбу з старим і немилим, яка так широко розроблюєть ся в веснянім репертуарі, може бути в деякім ідеольоґічнім звязку з сим моментом: похорону зими.

Друга — стріча весни і привитаннє її. Мотив весняних дарів, представлених в величезній масі варіянтів, північно-українських і білоруських, — привіт і заразом замовляннє, по тому ж принціпу величальних описів: описане має збутись, має прийти:

Ой весна-красна, що нам винесла?
Ой винесла тепло і доброє літечко!
Малим дітонькам побіганнечко,
Старим бабонькам поседіннечко,
Красним дівонькам на співаннечко,
А господарям на робітячко[1]).

Весна красна, що нам винесла?
— Коробочку жита витрясла.
Старим бабам поседіннечко,
А молодим погуляннечко,
А дівочкам по віночкови,
А хлопчикам по кийочкови[2]).

Принесла вам літечко,
І зелене зілечко:
Хрещатий барвінок,
Запашний васильок[3]).

Весна красна, що ти нам принесла?
Коробочку з веретільцями,
А скриночку із червінцями.
Старим дідам по кієчку,
Старим бабам по серпочку,
Малим дітям по яблочку,
А дівчатам по віночку,
А хлопчатам по батожочку. (Волинь).

Малим діткам — ручечки бити,
А дівонькам та й погуляти,
А господарям поле орати,
А господиням кросенця ткати,
А старим дідам раду радити,
Раду радити — пиво варити,
А к якому дню — свят Велико-дню.
(Підляше, варіянт поправляю).

Мотив сей дуже часто виступає при забавах як вступ до сатиричних паралєль дівоцького і хлопячого стану, дівоцької і парубоцької краси, в такій приблизно формі:

Рання весна вскресла —
Що же сь нам принесла?
Принесла я росу — дівоцькую красу,
Дівоцькая краса, як на весні роса,
В меду ся купала, в вині випливала,
Рання весна вскресла —

на увазі, що смерть в сій грі викликає не жаль, а радість. Правда, що єсть варіянт і радісний („Ожив, ожив наш Кострубонько, ожив, ожив наш голубонько") — так що можна і се взяти за вихідний мотив. Але я позволяю собі звернути увагу ще на анальоґію з великор. „Костромою", котрого теж анальоґічно ховають весною або літом, а він означає також те сміте, що палить ся на новий рік — Терещенко VII с. 116.

Та коли зміст гри не ясний, то в кождім разі по формі се одна з найбільш інтересних дій, з початками драматичного представлення: не-ритмований діяльоґ і пісенний хор.

[1]) З ріжних північно-укр. варіянтів — Чуб. III с. 109.

[2]) (Кобрин. пов., Сб. ак. 89 N 10).

[3]) Слобідшина, Сб. хар. XVII. 18).

Що же сь нам принесла?
Парубоцьку красу, як у зимі росу, і т. д.[1])

Кращий варіянт волинський:

Весна наша красна, що ти нам принесла?
На житєчко росу, на парубків красу,
Парубоцька краса, як зимняя роса:
В смолі потопає, в дьохтю виринає.
Весна наша красна, що ти нам принесла?
На пшеницю росу, на дівочок красу, і т. д.

Далі: привитаннє весни й її доньки-панянки, чи „мизинного (малого) чада-дитини", дуже інтересний образ, який своїми асоціяціями дуже цікавив наших дослідників. Маємо його то в формі весняного заспіву:

Ой весна, весна, та весняночка,
А де ж твоя донька та паняночка?

то в формі двохорової гри, в ріжних варіянтах, які далеко повідходили, очивидно, від початкової теми, розвиваючи символіку „воріт", котрі відкривають ся то весні й її чадови, то парубкам-женихам, а далі історичним фіґурам, які чим небудь зачіпили народню уяву.

Фолькльористи історики особливо заінтересувались сими історичними наверствованнями: виступає тут „Володар" замість „воротаря", і князь Роман, котрому кінець кінцем, чи його слугам, відкривають ся ті символічні ворота.

Фолькльористи-мітольоґи пробували відтворити ту космичну стать, котрій відкривають ся весняні ворота. Потєбня в дусі старих мітольоґічних теорій уявляв собі зорю, що відчиняючи небесні ворота, випускає з них росу, яка паде на землю, ототожнена з медом. Костомаров, який ще перед Потебнею підчеркував символічний характер образу, добачав в нім новий хліборобський рік, що приходив з весною. Фамінцин вказував на паралєлю античної Деметри і її доньки Персефони, котра з весною вертаєть ся на землю. Иньші в основі сього образа шукали ідеї анальоґічної з мітом про Адонія, і т. д.[2]).

---

[1]) З галицьких варіянтів Гол. II, 177 і д. (відновлюю старе слово „дівоцький" замість новійшого „панянський").

[2]) Антоновичъ и Драгомановъ, Историч. пѣсни I с. 38 дд., Костомаровъ, Историческая поэзія и новыя ея матеріалы, Вѣст. Европы 1874, XII. Потебня, Объясненія малор. пѣсенъ с. 55 дд. Сумцовъ, Культурныя переживанія ч. 61. Фаминцынъ, Богиня Весны въ пѣсняхъ и обрядахъ Славянъ, В. Евр. 1895, VII—VIII. Коробка, Весенняя игра-пѣсня „Воротаръ" и пѣсни о кн. Романѣ, Извѣстія отд. рус. яз. 1899, II. Аничковъ, Весенняя обряд. пѣсня, I.

Я не можу пускати ся в детальний розбір сеї символіки. Наведу лише кілька варіянтів, які з ріжних боків підводять нас до сього затемненого поетичного образу:

Воротаре, воротарчику, вітвори ворітонька!
Хто воріт кличе? Князеві служеньки.
А що за дар везуть? Яренької пчілки!
Ой ще ж бо нам мало! Щож ми вам додамо?
Що ж ви нам додасте? Дочку мизиночку.
Молодую дівоньку в рутянім віночку!

Воротарю, воротареньку, вітвори воротенька
(вар.: З щирого золотонька)!
Що ж там за пан іде, що ж то нам за дар везе?
Золото зерняточко, крайнеє дитяточко!
(вар.: яроє пчолятонько, на вибір крайнеє дівчатонько!)
Ми зерняток не беремо, за дитятко дякуємо.

Володар, володар, чи дома господар?
Та нема його в дома, поїхав по дрова.
Церква замикана? Церква одмикана[1]).
А хто у тій церковці? Золотеє дитятко.
А що ж воно робить? Золотого ножика держить.
А що ж воно крає? Срібнеє яблучко.

Або: Мезиноє дитя — у сріблі, у злоті.
На чим воно сидить — на золотім кріслі.
А чим воно грає? Золотим яблучком.
Або: Мезине дитятко, на місяцю та посажене,
На місяцю посажене, зірками обгорожене.
Або: А в що воно грає — червоним яблучком.
А чим покраває — золотий ножик має.
Що воно їдає? Все пшеничний хлібець.
Що воно пиває? Все солодкий медок...[2])

Як сказано, до сього мотиву пристали історичні терміни й імення — крім Володаря, переробленого з „воротаря", зявивсь якийсь гетьман, Михайло, князь Роман. Пок. Антонович, не заперечуючи початкової мітольогічної основи сеї пісні, бачив в її нинішній формі память про медову дань кн. Романови від північних, литовських племен. Та з наведеного ясно, як механічно сюди прилучено імя пізнійшого князя.

Так само, очивидно, пізнійше, через помішаннє з иньшими двохоровими грами, де з одного хору до другого переходило по участнику (дівчині) — як у грі в „Мости", в „Короля" (до них ми вернемось), образ дитини, котрій розкривають ся ворота, замінив ся „дівчиною в рутянім віночку", і творчість пішла в тім

---

[1]) Хор ходить наоколо церкви.

[2]) Чуб. 138 і дд., Антонович і Драгоманов с. 38 і дд., Гнатюк с. 36 і дд.

напрямі. Два хори стали хорами дівчат і парубків, тим часом як з початку се можна собі уявити скорше, як хор весни і хор землі, — взагалі щось в тім роді.

В кождім разі по формі ся пісня інтересна, як оден з найкраще витриманих і богатших весняних діяльоґів. Я вже підніс, що весняні пісні в значнім числі виявляють сю діяльоґічну, драматичну конструкцію — се їх спеціяльність. Драматичний сей зародок одначе не розвинувсь у нас так, як у Греків анальоґічний завязок діонісієвих грищ. Але в кількох піснях він виступає дуже гарно і змістовно. Власне до таких належить „Воротар“.

Як симптоми весни, що уже прийшла і розбудила природу, годить ся зазначити образи „зеленого шуму“ і розливу води. Перша тема, на жаль, звісна тільки в незначних останках, і не знати, чи вдасть ся знайти по ній щось більше. Ми можемо тільки інтуітивно в самих сих виразах відчувати богацтво сього мотиву розбудженого космічного руху, шуму зеленої весни:

Ой нумо, нумо,
В зеленого шума —
А в нашого Шума
Зеленая шуба.
А Шум ходить по діброві...[1]) —

і потім ідуть уже жартовливі, пародійні рими. Очевидно, колись на сміх подочіплювані до заспіву сього хороводу, вони потім витиснули з уживання первісний текст, коли хоровод зійшов на просту забаву[2]).

Натомість весняний розлив води, звязавшись з темами весняного парування і любови молодіжи, широко розлив ся ріжними символічними образами в еротичній поезії. Ріжні напрями, в яких розвивалась і комбінувала сю тему поетична гадка, гарно характеризує отся веснянка:

Розлили ся води | на чотири броди
Рефрен: Гей дівки, весна красна,
У первому броді | соловей щебече, зіле зелененьке!
У другому броді | зозуленька кує,
А в третьому броді | сопілочка грає,
вар.: У третьому броді коничок заржав,
В четвертому броді | дівчинонька плаче,
Соловейко щебече | садки розвиває,

---

[1]) Максимовичъ, Дни и мѣсяцы, Чубин. III с. 50.

[2]) А Шум ходить по діброві, А Шумиха риби ловить. Що вловила, то пропила, Дочці шуби не справила. Почкай, дочко, до суботи, Буде шуба і чоботи. Субота минає, а чобіт не має.

Зозуленька кує, | бо літечко чує,
Сопілочка грає, | в улицю скликає,
вар.: Коничок заржав | він доріжечку почув,
Дівчинонька плаче, | за нелюба йдучи [1]).

Як бачимо, наоколо образу весняної повени дуже вдатно і мальовничо зібрані головні теми весняних пісень — космічні і еротичні. Розбудженнє весняної природи і накликаннє літа птахами (які не тільки віщують, а викликають, замовляють сі космічні зміни) — з одної сторони. Гри молодіжи, паруваннє і розставаннє, паруваннє вдатне і невдатне — перспектива одруження з нелюбом, старим і т. д. — еротичні теми, що стануть потім перед нами в иньшім звязку.

Поминаю, далі, богату символіку ріжної сільсько-господарської поезії, звязану з ідеєю розбудженої творчої, продукційної енергії, — наскільки вона не переходить в словесні образи. Такі, скажім, акти, як уживаннє ново-розвиненої галузи (верба вербної християнської суботи — далеко старша, розуміє ся, від християнства). Перші покладки — великодні крашанки — так само нічим льоґічно не звязані з християнським святом. Обряди звязані з першою оранкою та иньшою роботою коло землі. Великодні обливання і кидання до води, згадані в наших старих памятках XVI—XVII вв., в звязку з культом води („Нѣкоторіи криницамъ, озерамъ за обфитость урожаю приносили, а часомъ на офѣру и людей топили — що и теперь по нѣкоторыхъ сторонахъ безрозумніи чинятъ подъ часъ знаменитого праздника воскресенія Христова: зобравшы ся молодіи обоєго полу и взявши человѣка въкидаютъ у воду, и трафляєтъ за спорядженньємъ тыхъ боговъ, то єсть бѣсовъ, ижъ вкиненый въ воду албо о дерево албо о камень розбываєт ся албо утопаєт“) [2]). Тепер подекуди вважаєть ся потрібним облити як раз попа, і то в ризах. Обливають пастуха на св. Юрія, і т. д. Метою обливання перед усім дощ, як у богатьох примітивних народів, але очивидно не тільки він: сюди входять понятя очищення, розродження, щастя взагалі (пор. низше звязок обливання з обміном крашанками, при чім можна обливати тільки дівчат, але не чужу жінку).

Спішу перейти до весняних трапез живим і помершим, що становлять паралелю вище описаним новорічним, — тільки

---

[1]) Комбіную дуже близькі змістом варіянти — оден уманський, у Чуб. III с. 142, другий ґалицький Ж. Павлі I с. 44.

[2]) Чтенія київські II с. 43.

далеко сильнійше знищені християнською обрядовістю, як я зазначив уже.

Церковне свяченнє паски (і з нею всякої иньшої всячини) стало тут в центрі ріжних сакральних актів і потлумило стару обрядовість [1]). Не буду спинятись над фраґментами обрядів при виготовленню свяченого і освячення ним потім роду і дому [2]).

---

[1]) Досі, скільки знаю, ніхто не зайняв ся тим, щоб вистудіювати паралельно різдвяно-новорічну і великодню обрядовість та порівнявши її з візантийським церковним обрядом, з одного боку, а з полуднево-словянським, румунським і ново-грецьким матеріялом, з другого, таким чином вияснити нашу традицію, коли не ранійших часів, то принаймні після розселення. Я думаю, що се було б дуже вдячне завданнє. Пок. Веселовский дав тому гарний приклад, ще сорок літ тому, в своїй студії про коляду, головно з літературної сторони. Належало б перевести подібну роботу з ширшою проґрамою, маючи на увазі спільну основу культурних стичностей тракійсько-грецько-романсько-словянських та їх відбитя в нашій традиції (чорноморсько-дунайської і пізнійшої доби), а через неї — в східньо-словянській взагалі. Білоруський та великоруський фолькльор не раз заховав в більш консервативній, архаічній формі нашу стару традицію, котра у нас еволюціонувала буйнійше, через швидший темп народнього житя.

[2]) От кілька форм благословення і заклятя, з гуцульської обрядовости:

Прийшовши з „святістю“, обходять тричі домівство, не вступаючи до хати, потім входять до стайні. Хтось з домашніх стає коло кождої худобини, і коли той, що несе святість, доторкаєть ся бесагами (міхами) з святістю до кождої штуки, примовляючи: „Христос воскрес“, відповідає другий за худобину: „Воістину воскрес“. Святонос по сім промовляє: „Аби ся так нічого не брало вівці (корови чи чого), як нічого не возьме ся свяченої паски“. Так само обходять пасіку, сад, з подібною примовою. По сім входять з святістю до хати, діти стають на коліна, а господар розвязує бесаги над їх головами, приказуючи: „Аби вам розум так скоро ся розвязував, як сі бесаги скоро розвязують ся“. У кого є дівка на відданню, кладеть ся їй паска на голову з словами: „Абись у людей така велична, як паска пшенична“. Малу дитину кладуть до опорожнених бесагів з словами: „Абись так скоро росло, як паска росте“. — Матер. до етн. XV с. 39.

В иньшій околиці господар вернувши з свяченим, кладе паску коровам на хребет, примовляючи: „Який дар красний, такі аби Бог давав телиці красні“. Або дають худобі „попахати (понюхати) дорінник“ (коновочку з свяченим), і домішавши паски до солі, сиплять до ясел, приказуючи:

„Абись була така весела, як цеся божа днина;

абись не переходила кождого року, як не переходить цеся днина кождого року:

абись була така весела, як цеся божа дора;

абись була така цвітна, як цесь день цвітний;

аби тобі було так скрізь отворено, як нині церков на ввесь нарід була отворена“.

Постукавши дорінником у головицю улія, приказують:

Чи ти, мамко, спиш, чи чуєш?

Ідеольогія тут більш меньш та сама, що в різдвяній обрядовости (повторяють ся навіть деякі ті самі обряди, так би сказати — поновляють ся тепер на новий сезон); але здебільшого все се меньш виразне, свіже і безпосереднє, ніж там.

Найбільш характеристичне розділюваннє свяченого і взагалі приготовленої на свята їжі. Воно переходить через усю обрядовість: наділяють бідних (при свяченню), сусідів, родичів, обмінюють ся крашанками з знайомими, пускають їх (в виді шкаралущі) водою на другий світ „до рахманів", передають помершим, кладучи на гробки, закопуючи до могилок, щоб другого дня вийняти і дати бідним, і т. п.

Найбільш яскравий момент святочного обходу, се „волоченнє", ходженнє з хати до хати з свяченим, з привітами і поздоровленнями, що відбуваєть ся особливо в великодній понеділок — через те званий „волочільним" або „волочебним". Як можемо судити з суворих інвектив Вишенського, сей звичай своїми подробицями поганської радости і поезії викликáв часті нагінки церкви, і вона майже знищила, або звела на ніщо останки сього обряду, — хоч се властиво було може найбільш

Чи зробила матінник?
Чи ти вже ночуєш у матіннику?
Уставай, бо Сус Христос воскрес!
Кілько я разів ковтну (стукну), тілько роїв аби ти, матко, пустила!

Як я тебе не забув, свяченої дори тобі даю, посвятп і ти свою родію, і сама себе.

Бо тебе би вже час випускати,
Аби ти йшла по світі старати,
По всьому світу
І по всьому цвіту!
Абись була цвітна як цвіт,
Тяжка з вощиною як я здоров,
Абись несла меду на собі так, як я несу дору,
Абись віск робила на віддяку,
Сусови Христови на посвіт,
Людям на розлучіннє душі з тілом,
А мід собі на уживаннє,
Людям на спомаганнє!
Як я з своєю ґаздинев робю та працюю,
Аби ти так межи Богородицями 12 роїв пускала,
А від мене пороженого абись не втікала!

Абись сі так тримала пасіки, як сі тримає цеся дора мене! (Мат. етн. VII с. 236).

Звертаю увагу на цікаву форму сього заклятя, де прозаічні части переплітають ся ритмічними і римованими.

людське, гуманне, соціяльне свято цілого річного кругу — се обопільне обдарюваннє „доброю“ (сей грецький термін досі живе місцями), звязане з виявами зичливости і всяких добрих почувань до „всього миру“. Щó саме накликало таке завзятє церкви — чи залицяння молодіжи, що при тім мали місце, чи елєменти скоморошої забави, що привязали ся до сього волочення, не знати.

Назви „волочіннє“, „волочінника“ для волочільного понеділка у нас, в Західній Україні принаймні, все таки зістались, і саме „волочіннє“ в найбільш елєментарній формі — відвідування близших і обдаровання „волочільним“ — колачем, крашанками то що, держить ся досить широко [1]).

Иньшим разом ся назва прикладаєть ся спеціяльно до обміну парубків з дівчатами крашанками (з чим звязуєть ся часом і церемонія обливання).

От характернійші описи сих звичаїв з Гуцульщини:

„Дівки того дня дають леґіням (парубкам) галунки (крашанки) і писанки. Не дає сама, а ховає за пазуху, а леґінь відбирає від неї, звівши уперед з нею легку боротьбу. Діставши врешті, веде дівку до води, обіллє водою, буває, що й скупає цілу“. (Зелениця в Надвірнянщині).

„Волочільний понеділок, се днина, в яку парубки мають нагоду придивитись обстановам домашнім, та наобзирати дівки на сватаннє (обзорини). Ґаздині справляють у велике пущеннє у себе вечерниці, на які сходять ся парубки і дівки танцювати; кождий парубок, що з якоюсь дівкою танцював, має від неї у великодні свята дістати писанку. За тими писанками ходять-волочать ся парубки від хати до хати, відки і сей день називаєть ся волочівний понеділок. Писанками тими обмінюють ся парубки між собою, як стрічають ся на дорозі, при чім оден промовляє до другого: „Поможи нам, Господи, абих сі виділи так на тім світі, як сі тут видимо“. У хаті звичайно угощують їх, а коли їх та дівчат назбирає ся більше, гуляють при скрипці“ [2]).

Третім волочільним звичаєм було витаннє молодіжю госпо-

---

[1]) В календарі Чубинського (III с. 24), на основі відомостей з Староконстантинівського і Проскурівського пов.: „В великодний понеділок селяне ходять оден де одного, христосують ся і міняють ся писанками. Через се день сей зветь ся „волочінником“. Ходять витати найбільше діти до рідні, повитух, знайомих, до священика і поміщика свого села, несучи в дарунку „волочільне“, що складаєть ся звичайно з пшеничного колача і кількох крашанок“. Пор. записки Доманицького з Ровен. повіту (Мат. XV с. 66). Анальоґічні звичаї, але без сеї назви, з східньої України — напр. в Записках Дикарева з Вороніжчини — т. VI с. 180.

Назва „волочебного“ для сього обряду задержалась крім Українців, Білорусів і Великоросів, також у Поляків і Литовців, в значінню великоднього дарунка витальникам — волочебникам.

[2]) Матер. етн. VII с. 241, XV с. 41. Цитати дещо покорочую.

дарів, цілком анальогічне з колядуваннєм, практиковане ще в першій половині минулого століття на Україні [1]), а тепер звісне тільки в деяких галицьких околицях, особливо в м. Яворові, де вони носять де инде незвісну досі назву „риндзівок", та на українсько-білоруськім пограничу, в Городненській губ., де вони звуть ся „рогульками" або „рогульчатими" [2]). Яворівські „риндзівки" видані не що давно В. Гнатюком, з таким поясненнєм збирача 1870-х рр., що сі пісні співають хлопці і парубки другого і третього дна великодніх свят дівчатам і молодицям, котрі повіддавали ся в останній сезон, в „зимне пущаннє". Вони приходять у ночи в громаді 20—30 хлопців, з одним музикою, звичайно скрипкарем, часами беруть і басіста, стають під вікнами і співають всі в оден голос. Як скінчать, дівчина виносить їм за поріг кільканадцять або й більше писанок і звичайно додає ще зо два, зо три дутки (2 крайцарі) на „почастуваннє", по чім усі відходять тихо, і під вікном другої дівчини співають ту саму або иньшу риндзівку [3]).

В залежности від сього риндзівки тутешні — се величання дівчатам, цілком анальогічні, чи ідентичні з тими, які співають ся колядниками, тільки мають рефрен великодній (Та Христос же воскрес, же воістину, же воістину же воскрес), і великодні закінчення, в тім роді:

Тобі, N. N., красная пісня,
А нам писаночок трийцять і шість.
Тобі, N. N., рендзівка,
А нам писаночок кобілка:
Не лінуй ся встати, нам писаночок дати:
В сінех на кілочку, в кобелі на ріжочку.

В иньших околицях Галичини стрічають ся подібні великодні величання для парубків — тільки там вони не носять сеї назви.

Инакший характер і репертуар білоруських волочебників.

---

[1]) Терещенко писав свого часу: „В деяких місцях Малоросії заховав ся звичай, що діти, і навіть парубки, ходять по хатах перші два або три дні Великодня і здоровлять віршами" (VI с. 112). Вірші мабуть були шкільного характеру.

[2]) К. Квітка вказує се в своїм збірнику (передм. с. 6), наводячи одну таку пісню з Пружанського пов. Але крім того що незвісно, чи вона походить з української, чи білоруської частини повіту, по характеру вона має відмінний характер, — присвячена св. Юрію, і тому про неї мова низше, с. 184.

[3]) Мат. етн. XII с. 228.

Він переховавсь тут далеко краще в своїй старій формі і доповняє собою бідні останки українського волочільного.

Компанія волочебників, оповідають записувачі, складаєть ся з спеціяльних охотників волочебництва, веселих людей, з небогатих селян, часом до 30 люда. Зійшовшись вони вибирають з-поміж себе „починальника“, який співає пісні в супроводі гри „музичини“, скрипника, тим часом як „помагальники“ або „подхватчики“ приспівують тільки рефрени. Вибирають також „міхоношу“ або „міхоношича“, инакше „кошеленоса“, — якогось міцного чоловіка, здатного двигати волочебні набутки. Пустивши ся селом, вони підходять під вікна і співають величаннє господареви. По скінченню господар виходить до волочебників, або подає їм через вікно свої датки. Але найбільшою честю для себе волочебники вважають, коли їх господар запрошує на почастунок до хати — щó, правда, трапляєть ся рідко. Вони дякують осібною піснею-подякою. Коли ж господар ховаєть ся і взагалі нічим їх не наділяє, — співають йому глузування і побажання — навиворіть. Що далі йде компанія, то юрба її звичайно збільшуєть ся. Жінки й свояки волочебників прилучають ся до походу; вони не співають, але при оказії дістають також почастунок. Випрошуваннє датку в ріжних жартовливих формах становить фінал величання. Саме величаннє звертаєть ся, як сказано, перед усім до господаря, але також і до иньших членів родини, особливо до дівчини. Величання сі теж дуже подібні, або навіть ідентичні з колядковими: на Двині співають ся ті ж величання дівчині, що у нас в Галичині. Иноді до того прилучаєть ся ще що небудь веселе, з скоморошого репертуару. Се мабуть те, що викликало особливі заходи духовенства на знищеннє сього звичаю — які справді привели до повного занепаду його, або перемінило в співаннє побожних кантів шкільного типу [1]).

Порівнюючи весь волочебницький обряд і волочебні тексти якої небудь Витебської ґуб. з колядницьким обрядом з нашої Гуцульщини, бачимо настільки повну подібність, що се одно вказує, без всяких дальших доказів, наскільки старе і загальне явище маємо перед собою. Близший розбір повинен вияснити, чи два ціклі, два обряди, новорічний і великодній, від давна

---

[1]) От що записує оден витебський учитель, в 1860-х рр.: На превеликий жаль, тепер ледво де ще можна почути волочебників з їх піснею під вікнами: волочебницькі пісні сховались („стали келейнымъ достояніемъ“). Два священики говорили мині з великою пихою, що „в їх парафіях волочебницькі пісні поховані й більш не воскреснуть“. Шейнъ, Бѣлорусскія народныя пѣсни с. 80.

істнували паралєльно, в подібних формах, з тими ж самими текстами; чи ціклі пісень були з початку відмінні, і тільки згодом, з заниканнєм волочебного обряду, вони стали у нас концентруватись коло новорічної коляди, а у Білорусів задержались коло обох свят. Давно вже було завважено, що наші коляди не мають в собі нічого специяльно-зимового, навпаки пересякли елєментом весняним. З другого боку, волочебні величання говорять про „новий год — нове літо“ [1]). Правда, се розуміти можна не тільки про новий рік, але і просто про нову пору року. Можливо, маємо тут величальні теми постійні, котрі виступали при подібних обрядових обходах навіть і більше ніж два рази до року: співались і при обходах літніх і осінніх.

Переходячи до великодньої трапези помершим, годить ся піднести насамперід, що вона відбуваєть ся окремо від першого, весняного дня мерців, „навського великодня“, що припадає то на четвер на страстнім тижні („білім або чистім“), то на четвер великодній. Таких днів рахуєть ся три до року: весняний — в сей четвер, літній — „коли цвіте жито“, і „на Спаса“. В сі дні мерці небезпечні для живих, вони мають велику силу, і против них треба ріжних охоронних заходів (Чуб. III, 14). Натомість в провідну суботу (перед Томиною неділею), або в иньший прийнятий день справляєть ся трапеза „дідам“, своїм ріднякам. Звичайно се робить ся на „гробках“, і се, очевидно — старша, первісна форма; але місцями ся церемонія вже вагаєть ся між церквою, куди приносять ся „мисочки“ за померші душі і тутже справляєть ся часом загальна трапеза, — і кладовищем, де теж окрім жертви своїм помершим на гробі часом відбувають ся й спільні трапези — які переходять потім в ріжні веселі забави — особливо в бабські пісні і хороводи („бабський великдень“).

Жертва відбуваєть ся в ріжних формах — крашанку закопують на якийсь час до могилки, або могилку тільки обкочують крашанкою, розбивають крашанку о хрест намогильний і віддають старцеви; поївши, кидають на могилку трохи шкарлущі й кісточок від свяченого; виливають чарку горілки; посипають свяченою солею, обводять могилку свяченою крейдею, і т. д. Часом приказують при сій трапезі і жертві: „Святиї

[1]) Да вжо ж вам пѣсня спѣта,
Пѣсня спѣта против лѣта,
Против лѣта — лѣта теплаго,
Против году — году новаго,
Против вясны — вясны красныя. (Безсоновъ, Бѣлорусскія пѣсни с. 3)

родителі, ходіть до нас хліба-соли їсти". „Їжте, пийте, вживайте і нас грішних споминайте". „Наші рідняки, не поминайте лихом, чим хата богата, тим і рада!" (Чуб. 28). Подекуди голосять, як уже знаємо (с. 119) — тому тут на сім вдруге не спиняємось.

Одмічу натомість замітку зроблену дослідниками рітуалу Слобідщини, що загадуючи померших предків на великдень, не можна називати їх помершими, бо в сей день усі живі, і небіжчики чують, що говорять їх діти. Тому називають їх просто „родителями, родичами, приятелями" — „нехай легенько згадаєть ся нашим родителям" і т. д.[1])

В житю молодіжи великодні забави служать початком улиці, яка розпочинаєть ся великоднім тижнем і тріває потім до осени („до Семена", чи як де). Але подекуди сезон сей відкриваєть ся веснянками благовіщенськими, — се очевидно старший звичай, незалежний від змінної хронольоґії великодня. Через се, як то було вже одмічено, — весняні обряди і веґетаційні відправи так тісно звязались і злились з паруваннєм молодіжи, з її залицяннями і перед-подружними зближеннями. Сими формами й мотивами ми займемось ще низше. Тут же треба одмітити, що сей сезон парування, що розпочинаєть ся волочільними обзоринами, веснянковими перекорами то що, для богатьох слідом уривають ся — аж до осени. Тепер розлучником являєть ся найбільше заробітчаний сезон: по великодні значна частина молодіжи, особливо парубків, іде на заробітки. Але мотив розлуки в весняних піснях далеко старший, ніж сі заробітчанські походи.

Вони стоять у звязку ще з одною формою сього весняного моменту — початку сезону воєнного. Сторона дуже інтересна — підчеркнена як оден з мотивів в наведеній вище веснянці про весняні води: „Коничок заржав, він доріженьку почув". Але вона досить мало звертала на себе уваги, і я тут теж згадаю про неї більше для пригадки про потребу звернути досліди в сей бік, ніж для того, щоб в відповідною ясністю його представити.

Що весна се заразом початок козацького сезону, річ загально відома:

А вже весна, а вже красна,
Із стріх вода капле, —
Молоденькому козаченькови
Мандрівочка пахне.

або:

Й уже весна, весна, й уже красна,
Пора розтавати,
Пора нашим парубчатам
Селом мандрувати. (Чуб. 111).

---

[1]) Сборникъ т. 17 с. 97.

Се тепер служить заспівом до любовної історії:

Помандрував молодий N. N.
У чистеє поле,
За ним іде молода дівчина —
„Верни ся, соколе!“

Так само, як сей інтересний заспів:

Текла річенька, звеніла,
Аж до парубків ў сіни —
Туди парубки збирались,
По золотому складались. (Чуб. 150),

— він служить вступом до складки хлопців на забавку з дівчатами. Але сі весняні сходини парубків „у сінях“ можуть мати ширше значіннє, ніж самі гулянки з дівчатами. Се парубоцький курінь вступає в новий сезон —

Прийде весна красна́,
Буде вся наша голота рясна́.

Весна звичайно, у ріжних народів, се час відновлення воєнних орґанізацій, операцій, походів і т. д. У Римлян тиждень від 17 до 24 березня — се воєнний перегляд, чищеннє зброї, воєнні танці саліїв. У ґерманських племен — не без звязку з кліматичними ріжницями — воєнний перегляд припадає на май. В старій поезії їх весна — се поклик „іти на війну — бити ворога“. Можемо думати, що і у нас коли, не ранійше, то в чорноморсько-дунайській добі, тут також треба прийняти деякі такі практики в воєнних, парубоцьких орґанізаціях. Тому коли серед наших варіянтів веснянок про прихід весни ми стрічаємо такі:

Прийшла до нас весна красна,
Гаївочку нам принесла:
Для панєнок гаївочку,
Для парубків мандрівочку.

Або:

А вже весна воскресла,
Що ж вона нам принесла:
На жіночки рубочки,
На дівочок віночки,
А парубкам шабельки,
Щоб ішли до війни[1]),

думаєть ся мині не про цісарську бранку, як видавцям, і навіть не про козацьку традицію, а значно ранійші форми парубоцької дружини — про котру буду говорити низше.

Тим я зазначив головнійші мотиви, які відбивають ся в нинішнім великоднім репертуарі. Вище я звернув на те увагу, що через свої вагання між Благовіщеннєм і Юриєвим днем, двома великими весняними святами, великодні обходи забрали богато такого, що належить до сих свят. Між иньшим і з військових відправ правдоподібно дещо належить св. Юриєви, патронови їздців, ловців і вояків. Впливи старої християнської леґенди про ясного вояка-їздця і змієборця дуже давно, мабуть іще перед християн-

[1]) Мат. етн. XII с. 146.

нізацією, в чорноморсько-дунайських стичностях, відбили ся на нашім фолькльорі і звязали ся з старшими традиціями великого весняного свята. Я сподіваюсь повернутись до сього образу пізнійше, коли буде мова про перейманнє християнської леґенди, а тут тільки принагідно згадую повість про чудо св. Георгія, що сталось над „руським воєводою“ підчас походу на малоазійське місто Амастру на поч. IX в., як одну з ілюстрацій того, як давно образи святих їздців Георгія і Дмитра вражали уяву чорноморських піратів і вояків, коли вони стрічались з їх культом.

В подробицях вірувань звязаних тепер з днем св. Юрія, „сімнадцятим тижнем по Різдві“ — можна завважити такі характеристичні подробиці. Се свято весни вже вповні розвиненої — трави що виросла, збіжа що посходило. „В сей день сходить весна на землю“ [1]). Перед тим тільки її викликали, виглядали, стрічали, тепер вона вже тут. Юрий або Юрай, Урай, Рай, се той воротар, що відмикає небо на дощ, на росу:

Та Юрай мати кличе,
Та подай, матко, ключа
Одімкнути небо, випустити росу. (Чуб. 30).

Далі се збиваєть ся на антітезу дівоцької і парубоцької краси — тому що сей величавний заспів зійшов на вступ до жартливої веснянки.

В одній пинській колядці сі весняні і літні „святця“, повязані з іменами церковних святих, вираховують ся в такім порядку:

Першеє святце святе Юриє,
Другеє святце святий Петро,
Третеє святце свят Ілія:
Святе Юриє землю одомкає,
Святий Петро жито зажинає,
Свята Ілія у копи складає.
(Чуб. с. 337).

В галицькій колядці противставляють ся св. Дмитро і св. Юрій — оден приводить зиму, другий — літо:

В святого Дмитра труба із срібла,
В святого Юра труба із тура
(вар.: з буйного тура).
А як затрубив ще й святий Дмитро,
Тай покрив зимков [снігом] всі гори [біло.
(Вар.: Гори, долини всі в біль ся [вкрили).
Святий Юрію як се затрубив,
Всю кригу розбив, дерево розвив.

Або в ширшім образі:

Як май затрубив пресвятий Юрій,
Зазеленіли гори, долини,
Гори, долини, ще й полонини.
Пішлй голоси по всіх низинах,
По буковинах, по всіх річинах,
Та по річинах, по кирничинах.
Усі низини зазеленіли,
Всі буковини сі зашаріли.

---

[1]) Мат. етн. XV 41.

Та зозулечки повилітали,
Повилітали, защебетали.
І всі сі річки порозмерзали,
Всі сі кирнички повиповняли,
Пообцвітали все лотадами.
Та всі овечки та заблеяли,
Всі ся вівчарі ізрадували[1]).

Розумієть ся св. Юрий, що титулуєть ся навіть „сином божим“[2]), можливо — через подібність свого імени з передхристиянським „Раєм“[3]) перейняв тут на себе прикмети старого свята відімкненого неба і відімкненої землі. Воно „по полю ходить, хліб жито робить“. Роса того дня має цілющу силу. В сей день справляють ся сакральні обходи поля — тепер в церковній формі, з священиком, святощами і церковним свяченнєм води, колись — з веґетаційними хороводами і танцями, які так обурювали нашого шановного Вишенського, що накликав знищити сей „празник діявольський на поле ізшедших сатані офіру танцями і скоками чинити“. Після обходу відбуваєть ся на полі ж таки трапеза: їдять і пють цілий день, при чім вживаєть ся останки великоднього свяченого, і — по скінченню трапези дещо з того закопуєть ся на полі з примівками на врожай. Господарі качають ся по засіву, на всі чотири боки, щоб тим способом викликати буйний врожай[4]).

Сі останки старого веґетаційного свята дають деяке понятє про його характер, але словесний репертуар його згинув. Дещо можна підозрівати в веґетаційних мотивах веснянок. Обхід поля вважаєть ся способом на дощ — він відповідає подібним полуднево-словянським процесіям, де пісня вказує, що хмари повинні так іти по небу, як іде процесія — через поле, і мають „протікати“ на поростаннє збіжа й вина...

Другий момент, коло котрого збирають ся ріжні маґічні акти, звязаний з стадом. На Юрия перший раз худоба виганяєть ся до стада. Наведена вище вівчарська колядка представляє нараду святих вівчарів над вигоном овець:

---

[1]) Збираю варіянти, поправляючи подекуди ритм — Гн. N. 115.

[2]) Святий Юрій по межах ходить,
По межах ходить да жито родить,
Із єдиного колосочка да буде жита бочка!
Приспів або: Христос воскрес, син Божий, або: Святий Юрій, син божій.
(Українські мельодії зібрав К. Квітка N. 707).

[3]) Потебня так і доводив, що властиве імя сеї мітичної істоти Рай, не Юрій, в котрім знайшов був нового „словянського бога“ Шейн, і се первісно — епітет обжиночного вінка або снопа (II, 172).

[4]) Чубинський III с. 30, Мат. до етнол. VI с. XV с. 67 й ин.

Що в котру днину вівці мішати —
Будем мішати тай виступляти,
Ой із царини та в полонину,
Будем мішати тай трембітати!

І святий Юрій на сій нараді дістає порученнє трембітати на виступ (Гн. с. 213).

В звязку з сим цілий ряд обрядів має завданнєм охоронити худобу від усякої злої сили і забезпечити богату „манну", — добуток від неї. Худобу очищують живим огнем, годують останками свяченого, вигоняючи потріпують свяченою вербою; ріжні операції пророблюють над пастухом — обливають його і т. п.[1]).

В звязку з тим, очевидно, стоїть погляд на се свято, як свято звірини і спеціяльно — вовків: се їх весняне свято, як осіннього Юрія — свято осіннє. Юрий — „полісун" (ловець). Він „звіря пасе", призначає йому здобич. Тому в сей день не годить ся відбирати від звіря, що він вхопить, бо се йому призначене. „Звірята з одного гнізда" в сей день сходять ся і розмовляють, а „потім розходять ся світами" [2]).

Літо і осінь. Місяць по Юрию, 23 мая, в деяких римських календарях стоїть свято роз, dies rosae, rosalia, rosatio — початок літа, і заразом день предків (parentalia)[3]). Написи вказують на широке розповсюдненнє його як раз на Балканах, серед тракійського населення. На характер сього свята, взагалі мало відомого, кидають світло пізнійші християнські інвективи, які ставлять русалії поруч „скоморохів", і „кукол", та підставляють се слово замість грецьких „іподромій", кінських перегонів. Коли ми завважимо сказане вище про переходи поминальних відправ у такі забави з скоморохами і „тризни", воєнні гри, то характер поминального свята зарисуєть ся перед нами доволі виразно. Так як новорічні коляди перейшли на Різдво, так се поминальне свято було перенесене на свято Трійці - велике свято, „Святу неділю", і зробило її перед усім великим поминальним святом. Тут приходить і другий день мерців, які виходять на світ, „як жито цвіте"; від назви свята сі мерці, які ходять тоді, лякають або затягають до себе живих, одержали назву „русалок", при чім, як в наших „дідьках", тут помішались понятя душ померших, нехрещених дітей з водяними і пільними німфами, духами збіжа, і назва ру-

---

[1]) До ціклю сих весняних обливань належить також і обливаннє попа, котре відбуваєть ся як, де і коли: або в призначений час, або власне так, щоб зробити се несподівано.

[2]) Матер. етн. XI с. 20.

[3]) Tomaschek, Über brumalia et rosalia, с. 376. В иньших календарях свято се стоїть в середині мая.

салок і мавок (навок, від навь — мерлець) перейшла на сі образи [1]).

Се таким чином факт інтересних українсько-балканських стичностей: як імя коляди, так і назва русалій для святої неділі, що зветь ся русальною у нас в XII в., являєть ся таким документом. Зміст поминального свята був правдоподібно даний старою нашою традицією, але імя — принесли балканські запозичення. Чи докинули вони чогось і до змісту свята, се вже труднійше сказати: сей гамірливий характер його, сполученнє з представленнями і продукціями „скоморохів", з перегонами, виступами перебійців і под., могли бути в такій же мірі дані свійськими похоронними звичаями, як і доповнені впливами балкансько-романськими [2]).

В старій леґенді про Ніфонта маємо цікавий образ русалій київських часів: сатана посилає бісів на покусу людську і ті, убравши ся в одежі крикливих кольорів (упестрені), граючи на бубнах, козах і сопілях, иньші — взявши на себе „скурати", маски, веселили людей — і сі гри називались русалії. Стоглав, котрого цитати ми навели вище (с. 116), вказує час сих відправ — в суботу на Трійцю, і поруч представлень скомороших згадує, що й самі поминальники при тім танцюють, бють в долоні і співають „сатанинські пісні". Память сього затрималась у нас хіба в виді епільогу поминальної трапези, в формах сильно ослаблених і блідих [3]). Вся ж буйна веселощ, на котру натякають наведені звістки, — безперечно дуже важна в розвою літературної творчости, заникла майже без сліду.

Специяльно русалкам і мавкам присвячений четверг на Святій неділі: се „русальний", або „мавський великдень", що відповідає „навському" четвергови на великодніх святах. Подекуди специяльним святом русалок являєть ся десятий понеділок, два тижні по Зелених святах. В сі дні не працюють, щоб не гнівати русалок,

---

[1]) Ак. Соболевский вказав недавно, що се мішаннє понять є взагалі в словянськім слові „навь": воно значить не тільки мерця, але і злих, неприязних духів (болгар. нави — недобрі духи жіночого роду). Сборникъ рус. яз. 88 с. 272.

[2]) Ріжні паралелі східньо-словянських русалій з весняними і новорічними русаліями балканськими, між иньшим — з воєнними візантийськими новорічними грищами, вказав Веселовский в своїх Разысканіях, студія XIV: Генварскія русаліи и готскія игры въ Византіи.

[3]) В записках з Ровен. пов. (Мат. XV с. 71) заховалась інтересна память про рітуальну трапезу з семи страв в суботу під Зелені свята, на честь „дідів", померших предків.

котрі могли б пошкодити полю, а так вони будуть його берегти. Тут ясно з русалками водяними мішають пільні німфи. В честь їх місцями справляєть ся обід на полі, або кладеть ся хліб на межах. Поливають ся молоком сліди худоби, де вона ходить на пастівень і до води, і т. д. „Русалки“ уявляють ся дуже амбітними на пункті їх культу і памятання про них. Служать їм хозяї, чоловіки, або жінки; молодіж не бере в тім участи. Дівчата мусять особливо їх остерігатись. Охоронним зілєм вважаєть ся полинь і любисток. Їх треба мати з собою, щоб не попастись русалкам у руки. Пісні, що співають ся на сім тижні, згадують специяльні „проводи“ русалок — обряди, призначені на те, щоб їх позбутись:

Проведу русалочок до бору,
Сама верну ся до дому...

Проводили русалочки проводили,
Щоб вони до нас не ходили,
Да нашого житечка не ломили,
Да наших дівочок не ловили. (Чуб. 189)[1]).

Ловленнє дівчат русалками описує пісня:

Ой біжить, біжить мала дівчина,
А за єю да русалочка.
„Ти послухай мене, красна панночко,
Загадаю тобі три загадочки,
Як угадаєш, до батька пущу,
Не угадеєш — до себе возьму:
Ой що росте без коріння,
А що біжить без повода,
А що цвіте да без цвіту?“
„Камінь росте без коріння,
Вода біжить без повода,
Папороть росте да без цвіту“
Панночка загадочок не вгадала,
Русалочка панночку залоскотала.
(Чуб. 180—190).

Поруч того велике веґетаційне свято — початок літа, що звязав ся з Трійцею, — чи разом з поминальним днем, з котрим воно могло бути і давнійше звязане, чи незалежно від нього. Воно виявляєть ся в прикрашуванню хат ростиною: „маєнню“, „клечанню“, в сакральних обходах поля, в убиранню майського дерева або „тополі“, звязаному з ріжними грами і забавами молодіжи. І тут, як в иньших святах, ідеї веґетаційні мішають ся з мотивами весняного парування. Дівчата роблять складку, завивають вінки „на всі святочки, на годовиї і на роковиї“, пускають їх на воду в ночи з парубками. Все се служило темами богатому пісенному і хороводному ціклю, від котрого зістались тільки невеличкі фраґменти, наслідком деструктивної роботи ду-

---

[1]) Такими проводами може бути дівоча трапеза на Вшестя, серед жита, описана Дикаревим — Етн. мат. VI с. 182.

ховенства. Звісна „Супліка на попа“ (XVIII в.) виводить селян з їх скаргами на попа, що він

...не велів челяди колядувати,
На улицю ходити і на Купайла через огонь скакати,
Об клечінні заказав вінців робити
І тих в ночи на воду до річку носити.

Сі обряди одначе рухомі: вони механічно чіпляють ся то тих, то иньших днів нинішнього календаря, в ріжних місцях ріжно, бо становлять взагалі прикмети весняних і літніх веґетаційних свят і парування.

Так в першій половині минулого століття було описане наряджуваннє тополі на Зелених святах в Полтавщині: дівчата вибирали одну з поміж себе на „тополю“, привязували їй руки до гори до паличок, убирали намистами, стрічками, хустками, так що лиця не було видко, і водили по селу, співаючи:

Стояла тополя край чистого поля,
Стій, тополенько, не розвивай ся,
Буйному вітроньку не піддавай ся [1]).

Пісня ся в иньших місцях входить до купальського циклю.

В одній записці з полудневої Волини описуєть ся обряд роздавання вінків, звязаний з Юриєвим днем: дівчата, вибравши найгарнійшу з поміж себе, перевязують їй груди, руки і ноги ріжним зілєм, а на голову кладуть вінок з квіток; сажають її на лавку з дернини, ставлять при ній збанок з молоком, сир, масло і т. п.; до ніг кладуть вінки. Потім водять хоровода наоколо сеї „Лялі“, як її звуть. По скінченню вона ділить між дівчатами сир, масло, роздає вінки, котрі дівчата ховають на другу весну.

Анальоґічний обряд повторюєть ся потім на Купала: дівчину, знов таки найкращу, сажають до ями, звязують їй очі і дають вінки з свіжих і завялих квіток. Дівчата водять хоровод наоколо сеї ями з „Купалом“ і „Купало“ роздає вінки. Котра дівчина дістає вінок свіжих квіток, та має вийти щасливо, — хоровод продовжуєть ся; котра дістане вінок зівялий, та буде за мужом нещаслива — хоровод спиняєть ся, дівчата сідають наоколо ями і співають так (Чуб. 29 і 195).

Пусканнє вінка на воду, що переймає переємець і бере за себе дівчину, як форма парування війшло в круг величальних, колядкових мотивів, з другого боку — в круг пісень про коханнє:

---

[1]) Костомарова, Объ истор. знач. рус. народной поэзіи, 1843, с. 52.

По саду ходжу, виноград саджу,
Посадивши та й поливаю,
Ой поливши та й нащіпаю,
Нащіпавши віночка зівю,
Віночка звивши, на воду пущу:
Хто вінка пійме, той мене візьме.

Наведений вираз, що вінки завивають ся на всі святки —

Ой зовю вінки да на всі святки,
Ой на всі святки, на всі празники.
Та рано-рано[1]) — на всі празники!...

можливо, й треба так розуміти, що вінки, завиті при певній церемонії, потім заховували ся і пускали ся на воду при ріжних „ігрищах у води“.

Тому що літні свята розірвались і поділились між клечальною неділею і святами Купала й Петра - Павла, доволі трудно знайти відповідне місце в старім, до-християнськім календарі цікавій оргії, котра часами звязуєть ся з закінченнєм „Святої неділі“ і кладеть ся на перший понеділок Петрівки, — то переносить ся на останній понеділок перед Петром, що приблизно сходить ся з Купайлом. Взагалі сей момент не обсліджений докладно. Свято се найчастійше носить назву „розигри“, часом мішаєть ся з русаліями, подекуди покриваєть ся з похоронами Коструба або Ярила, що теж відбуваєть ся в перший понеділок Петрівки[2]). Найбільш характеристичною прикметою його являєть ся оргія, що справляєть ся заміжніми жінками, то з участю чоловіків, то з повним їх виключеннєм. Вона має анальогічні риси з оргіями сирної неділі, і до певної міри їм відповідає. З другої сторони підходить своїм характером до „ігрищ“ купальських, тільки що там головну ролю відограє молодіж, тим часом як участниками петрівчаної оргії являють ся, як я сказав, старші покоління.

Про купальські „ігрища“, що відбувались, очевидно, в незвичайно буйних, поетичних, повних символів і образів формах на свято літнього повороту сонця, — що звязало ся з святом Івана Хрестителя, 24 червня ст. ст., заховались доволі яскраві старі описи, які дають про них ліпше понятє, ніж нинішні пережитки. Так псковський монах Памфіл, з поч. XVI ст., пише: „Коли прийде празник Рождества Предтечевого, то в святу ту ніч трохи не все місто схвилюєть ся, і по селах показять ся — з бубнами, з сопілями, з гудіннєм струнним і всякими неподоб-

---

[1]) Характеристичний весняний рефрен, у нас і так само у Словян балканських, — див. низше.

[2]) Матеріял був зібраний в статі С. Венгржиновським, п. т. Языческій обычай въ Брацлавщинѣ, „Гонити Шуляка“, К. Старина т. 50 (1896).

ними граннями сатанинськими, з плесканнєм і плясаннєм; жінки і дівчата головами махають, устами видають недобрі кличі, препогані бісовські пісні, хребтами вихиляють, ногами скачуть і топчуть". Стоглав в ріжних редакціях так описує се під назвою „русалій": „Против празника і в ночи на самий празник, весь день і до ночи чоловіки, жінки, діти, по домах і на вулиці, і над воду ходячи, забавляють ся всякими грами, скоморошеством, піснями і плясами сатанинськими, гуслями й иньшими способами і паскудними образами; тут хлопці і дівчата безчестять ся; коли минає ніч, ідуть на ріку з великим криком, як біснуваті; миють ся водою, і вернувши ся до дому, падають як мертві від великого ‚клопотання'". В наших памятках тогож століття сей обряд описуєть ся так: „Въ вечеръ зобравши ся младенцы и панны плетутъ собѣ вѣнки изъ зѣля розного, которіє кладутъ на голову и опоясуютъ ся имы; кладутъ зась огонь и берут ся за руки и около огня оного скачутъ, спѣваючи пѣсни, въ которыхъ часто споминаютъ Купала, а потомъ презъ оный огонь прескакуютъ, бѣсу оному Купалѣ офѣруючи сами себе, и иныхъ много вымысловъ бѣсовскихъ бридъкихъ на той часъ на оныхъ соборищахъ чинятъ" [1]).

Сучасні останки сеї обрядовости дуже бідні; подекуди вони зійшли на дитячі забави, з характером пародій старого обряду, очевидно — завдяки все тимже церковним заходам. „Купала на Хрестителя утопите і огненноє скаканіє одсѣчите", накликав Іван Вишенський, і сі слова не пішли марно [2]).

Розбираючи переховані останки старої обрядовости та рівняючи їх з старими описами, можна уставити такі головні моменти сього ціклю, що звязав ся з святом Івана Купала і сусідніми днями:

Найвищий розцвіт природи, веґетація і взагалі природня енерґія дійшла кульмінаційного пункту, вершка свого, і ломить ся з поворотом сонця на осінь. Відси переконаннє про особливу цілющу і маґічну силу рослин, зібраних в сім часі — збираннє трав для лікарства і ворожіння.

---

[1]) Житє Володимира, Чтенія Київські II с. 42 - 3; ак. Соболєвскій здогадуєть ся, що воно послужило джерелом для Густинської літоп. і Сінопсіса, що звичайно цитують ся як ілюстрації сих обрядів.

[2]) В записках Дикарева з Вороніжчини є інтересне оповіданнє: священик заборонив батькам пускати дітей під Івана, бо се гріх; сталось же потім, що стрибаючи оден парубок ударив ногою дівчину в груди, так що та трохи не вмерла; священик казав, що як би знав, що вона дістала се на ігрищах, не став би й сповідати (Мат. VI с. 126).

Вода і роса в сих днях особливо сильна і цілюща, тому подекуди качають ся в росі для здоровля, де инде дівчата заворожують собі на воді красу і щастє і т. п. Рослини в Іванову ніч можуть переходити з місця на місце. Цвіте папороть, і хто його підстереже, дістане чудодійну силу і знаннє.

Всякого роду сили, не-людські єства, які живуть в природі, мають в сім часі найбільшу силу: русалки, мавки, відьми „дуже бігають“ в сім часі, тому треба братись на всякі охоронні способи. Звірі також мають своє право: подекуди перший день петрівки рахуєть ся за звірячі „розигри“, коли звірята зводять свої гри; подекуди останній понеділок перед Іваном носить се імя.

В звязку з сим, може, відбувають ся обходи поля, і очищеннє огнем — славні купальські огні: паленнє ріжного ріща, через котре перескакують хлопці і дівчата.

Найбільш інтриґувала дослідників загадкова і дуже неясна, в нинішних останках містерія Купала і Марени: дві символічні фіґури роблять ся парубками і дівчатами і потім топлять ся, або иньшим способом нищать ся. Фраґменти пісень, які говорять про се, не поясняють значіння сих образів:

Купав ся Іван тай в воду упав,
Купала на Івана! (рефрен).

Утонула Мареночка, утонула,
Та на верх кісонька зринула...

Се можна б було поставити в звязок з символікою води при паруванню молодіжи: пусканнє вінків на воду відбуваєть ся при тім також. Але часто фіґуру Марени або Купала нищать иньшими способами, так що тут символіка води, видимо, ні при чім і се дає привід ставити сей обряд в одній лінії з весняним хованнєм Коструба, літнім похороном Ярила. Паралєлю бачать в Адоніях і иньших обрядах смерти бога-природи й її завмирання на зиму.

Взагалі, як я сказав, богатий зміст сього свята вимагає дуже детального порівняного студіювання його фраґментів, щоб можна собі було уявити первісний образ сього величного, властиво останнього яскравого свята в річнім кругу[1]).

---

[1]) Треба рахуватись і з можливими впливами християнської леґенди. З усіх толкувань назви Купала, найбільш правдоподібне і просте — що се єсть народня форма „Хрестителя“, отже Іван-Купало се просто Іван Хреститель, і тільки. Костомаров, що ще в 1843 р. (Маякъ, XI, див. у Сумцова, Культ. пережив. 457) дав се толкованнє, каже, що чув його від селян; в кождім разі воно вповні правдоподібне. В звязку з сим всі обряди і повірки звязані з водою, оскільки в сім святі грають особливу ролю, можуть бути — бодай у части — положені на образ Івана, котрий купає, чи купаєть ся в воді.

Очевидно з тим, як веґетаційна енерґія природи зломилась, під час літнього повороту сонця, не стає того головного нерву, який оживляв і творив святочні церемонії. Природа вяне, зменьшує свої продукційні сили, її не треба насилувати, трівожити своїми імпульсами й імперативними велiннями. Хоровод, веґетаційний танець тратять свою рацію. Напр. обжинкові мотиви, богаті поезією, не мають уже сього нерва.

Відблиском веґетаційних понять, звязаних з Купалом, світить іще свято Пе́тра. Вище ми бачили вже, що се діло св. Петра жито зажинати. Він являєть ся сторожем поля, будучого врожаю, пчільного взятку, — він же заорює, очевидно — на озиме. Тема ся розроблюєть ся на ріжні способи в піснях величальних (колядках), леґендах, оповіданнях. В цитованій вище колядці Юрий трубив в трембіту „листовую", а Петро „у цвітовую" —

Пішли голоси по полонинах,
По всіх царинах, та й по всіх садах,
По виноградах, по пасіченьках —
Всі полонини у цвіту стали,
Всі полонини та всі царини.
Тай усі сади, тай виногради.
Зродили цвіту по всьому світу,
А пчолоньки сі бай ізроїли,
Та на цвіт спали, медок зібрали.
(Гн. с. 214; покорочую текст).

В оранці —

Святий Петро за плугом ходив,
Святий Павло волоньки водив,
А сам Господь-Бог пшеничку сіяв,
А святий Ільо заволочає.

Сей варіянт, очевидно, первіснійший, ніж ті, де оранка Петра-Павла переносить ся на яр, на весну, і заволочує св. Юрий, а посіває св. Микола: не було б рації привязувати до сього акту Петра і Павла, — тим часом вони все виступають плугатарями.

Інтересних відправ, звязаних з сим святом, не можу вказати.

Два тижня пізнійше — на св. Курика (Володимира, 15 с. с. липня) характеристичне, але мало обсліджуване свято вітра: „Сесь день святкує ся задля вітру: можна все робити, лиш коло сіна ні коло оборога, бо вітер геть порозмітує" [2]). Часто се свято входить також і в серію громових, „сердитих" свят, в 20-х днях липня ст. ст., що хронольоґічно сходять ся з святами обжинок — закінчення роботи на полі. Збіже, зложене в копи чи стирти, виставлене на особливу небезпеку бурі та блискавиці, тому вимагає особливої уваги для громовиків. На самбірськім підгірю за громові свята вважають ся Гавриїл (13 липня), Тріскуча Анна (25) і Паликоп Пантелеймон (27). По иньших місцях

[2]) Мат. етн. XI с. 11 і XV с. 52. Повірки про вітер ще Сборн. 17 с. 165.

Гавриїла і Анни не знають, а святкують з сього приводу Курикови й Ілї[1]). Найбільше ж популярні Іля як громовик і Пантелеймон-Паликоп, або Палій як володар блискавиці. Оба являють ся патронами обжинок.

З обжинкових церемоній найбільш інтересне дожинаннє поля до останньої купини збіжа, яке завязуєть ся „на бороду“ Волосови або Ілі, або нарешті Спасови, з ріжними обрядами. Парубкам напр. кажуть пролазити через сю бороду; посівають збіже між стеблом, промовляючи: „Роди, Боже, на всякого долю, на богатого і на бідного“; ворожать про будучий рік, кидаючи по за себе серпи і т. д.[2]). Сей звичай завязування недожатої купини збіжа стоїть в очевиднім звязку з широко розповсюдненими поза східньо-словянськими краями назвами останньої недожатої купини, або останнього снопа „цапом“ або „козою“: се доволі правдоподібно пояснюєть ся, як останній притулок польного духа, представлюваного в виді цапа (сатіра)[3]). Деякі паралелі тому звісні і серед східнього Словянства; напр. „коза“ в Словнику Доля — недожата купина збіжа; у нас, на Волини, воно зветь ся „козою“ або ‚бородою“[4]). Ся назва бороди здаєть ся найчастійша — борода Волосова, „Ількова“, і нарешті Спасова — мабуть через закінченнє обжинок і перенесеннє посвячення обжинкових вінків на Спаса —

Ходе Іля по межі,
Дивуєть ся бороді.
Дивно мені
З сеї бороди...

Ой, чия ж то борода?
Да золотом улита.
Чорним шовком обвита[5]).

---

[1]) Мат. III с. 48, VII с. 264. [2]) Чубинський III с. 226.

[3]) Mannhardt, Wald- und Feldkulte, вид. 1905 р. II с. 155 дд.: Bockgestaltige Korn- und Feldgeister in Nordeuropa. [4]) Матеріяли етн. XV с. 75.

[5]) Чуб. III с. 227—8 записка з Сіверщини. „Завязати Ілї бороду“ — в Слобідщині і Чернигівщині — Матер. VI с. 136, Сборн. харк. 17 с. 166, Аѳанасьевъ I 464. Про Волосову бороду — Терещенко VI 39, Аѳанасевъ I 697. Варіянти:

Сидить ворон на копі,
Дивуєть ся бороді, і т. д.
Ой чия ж то борода
Сріблом-злотом обвита?
Нашої пані борода
Сріблом-злотом обвита,
Красним шовком обшита.
А чужої пані борода
Мочалкою обвита. і т. д.
Переспів: Ой чуй, пані, чуй, ве-
|черять готуй.

Білоруська паралеля — Шейнъ, с. 208: Сядзиць козелъ на мяжѣ, дзивуицца бородзе (рефрен: Гей борода!) А чія ж гета борода, Уся медом улита, бѣлым шовком увита, і т. д.

Образ Ілї, що вважаєть ся наступником громовика-Перуна в мітольоґічній уяві народу, в обрядовости виступає слабо. Цікава стать його, що проходить полями з житяною пугою в руці, відірвалась від літнього ціклю і заховалась припадком в новорічних привитаннях:

Ходить Іля на Василля (на новий рік),
Носить пугу житяную,
Куди махне, жито росте,
Жито пшениця і всяка пашниця[1]).

З прегарних обжиночних пісень — коротких, але дуже експресивних (при роботі, очевидно, довга пісня не виходить) я дещо навів вище, характеризуючи робочу пісню (с. 126). Доповню ще кількома взірцями. Як пісні при докінченню жнива варто одмітити:

Журила ся стодола,
Що не повна сторона.
Не жури ся, стодола.
Буде повна сторона!
Як ми жито діжнемо,
Сторони докладемо.
Судив нам Біг дожати,
Суди, Боже, і пожити,
Миром, в спокою, в доброму здоровлю!

Вар.: Ой зазвеніли стодоли, стодоли,
Що не повні сторони, сторони!
Ой не звеніте, стодоли,
Будуть повні сторони:
Скілько на небі зірочок,
Стільки на полі копичок!
Зіроньки небо світили,
Копоньки поле укрили!

Ой літала сива каня по полю,
Заганяла дрібні пташки до бору:
Ой до бору, дрібні пташки, до бору,
Не роніте рябих пірїв по полю!
— Ой вже ми рябеє пірє поронили,
Літаючи по гороньках, по долинах.

Ой їздило пахолятко по полю,
Запрашало челядоньку до двору:
— Ой до двору, челядонько, до двору,
Не запалюй білого личка на полю...

Перепілонька мала:
Де ся будеш ховала?
Ми пшеницю дожали,
В снопоньки повязали,
В копоньки поскладали.
Єдна копонька в стозі,
А друга в оборозі,
А третя в стодолі —
Нам горілка на столі.

Потім, як поле вижато, з піснями веть ся вінок, одній з дівчат убирають його на голову, і потім уся робоча дружина іде процесією до господаря:

Наше жниво вже в кінця,
А ну ж дівчата до вінця!
Конець нивонці, конець,
Будемо плести вінець!

Котив ся наш віночок по полю,
Просив ся челядоньки до двору,
Везьми мене, челядонько, з собою,
Нехай же я сторононьки доповню!

---

[1]) Вар.: Ішов Іля на Василя,
В його пужка житяночка,
Куди махне — жито росте (Чуб. III с. 452, поправляю розмір).

Котив ся віночок по полю,
Просивсь у хазяїна в стодолю:
„Пускай, хазяїне, в стодолу,
„Вже я набув ся на полу!
„Вже я на полю набув ся,
„Буйного вітру начув ся,
„Ранньої роси напив ся!
„Я не довго полежу —
„Зараз на поле побіжу“ (на новий [засів).

Зашуміла діброва,
Залящала дорога,
Хазяїнові женці йдуть,
Золотий вінок несуть!

Місяцю, місячейку,
Світи нам доріжейку,
Щоби сьмо не зблудили
Вонойка не загубили,
Бо наш вінойко красний,
Як місячейко ясний,
Іще вищий від плота,
Ще дорогший від злота,
Іще вищий від гори,
Ще яснійший від зорі!

Наше село веселе,
Ми віночка несемо,
Не з золота — з ярицї,
З назимої пшениці,
Не з золота, а з жита,
Нам горілка налита!

Сива пава літала,
Крилами двір мітала.
Сподівала ся вінця
До свого гуменця.
Замітайте двори,
Застилайте столи,
Сподівайте ся вінця
До свого гуменця.

Одмічу мотиви величальні:

Несемо вам полон
І зо всіх сторон,
І з гір і з підгіря
На господарське подвіря,
З подвіря до стодоли,
З стодоли до комори,
З комори на нивоньку
В щасливу годиноньку

Закотилось да сонечко за зелений бір,
Ми поїдемо вечеряти у багатий двір!
А в богатому дворі хіба-соли на столі
І хліба, і соли, і всього доволі,
Вареники в маслі, горілочка в пляшці!

Розгори ся, вечерняя зоре, перед ранньою стоя,
Прибери ся, наша господиньки, перед нами жніями.
Одінь ти куни-соболі та білі горностаї!
„Не гріють мене тиї куни-соболі, ні білиї горностаї,
„Тільки гріє моє здоровлє, мужикове подворьє“.

А ми жито дожали,
Щоб ще за рік діждали!
Кілько на небі зірочок,
Тілько на полі кіпочок!
Суди, Боже, звозити,
В велику стирту зложити
І з панами добре спожити!
Ой обжинки, наш паночку, обжинки
Дай нам меду й горілки!
Прочиняй, паночку, ворота,
Несемо тобі вінка із злота![1])

Я вибирав ті пісні, в котрих не виступає спеціяльно — що часто буває — робота на панськім лану, або на толоці попови. Але й такі вказівки, як я зазначив уже (с. 129), не повинні нас відтручати від сих пісень, як явища пізнього. Належить памя-

[1]) Гол. III с. 189, 191 192. Чуб. 232, 236, 241, 245. 247.

тати, що сама толока за почастунок явище дуже старе, яке може сягати глибин перед-історичних[1]), і треба тому дошукуватись мотивів старших, незалежно від сих додатків, часом сильно пізнійших.

Крім сеї церемонії доручення вінків господареви і почастунку були ріжні обряди, безсумнівно, важнійшого, сакрального характеру. Давно вже звернено напр. увагу на білоруські пісні „споришеви", в иньших варіянтах званому „раєм, райком" — якомусь символови урожаю (обжинковому снопови або що). Його запрошують до себе на двір за тесовий стіл — сісти на покутю на золоті і трапезувати. Пок. Потебня в звязку з сим висловив згаданий вже вище здогад, що взагалі „рай" се назва обжиночного снопа або иньшого символа урожаю.

Застільні пісні, які співають ся толочанами при обжиночнім обході, дуже інтересно мішають мотиви величальні з мотивами весільними: між піснями коровайними і обжиночними, між короваєм і вінцем є нераз тісні анальогії й переходи[2]). Дівчині, що приходить в обжинковому вінці, бажають, аби вона стала в церкві під вінець, і т. д. Се велить дати більше уваги обжиночному обходови, ніж досі давано.

Посвяченнє вінків з збіжа на Спаса, разом з овочами і всяким иньшим урожаєм, як ми бачили, звязало обжиночний обхід з Спасом, який замикає собою цікль аґрарних свят. Заразом се свято померших — третій з ряду вступ мерців на світ в весняно-літнім сезоні[3]). В дотеперішніх записах одначе його фізіономія виступає блідо.

Скоро по тім, приблизно коло першої Пречистої закінчуєть ся тяжка робота в господарстві і молодіж по трохи відживає після тяжкої праці. „Як прийде Пречиста, стане дівка речиста!" Господарі і молодіж ладять ся до весільного сезону. Серед сих заходів чисто природні явища звертають на себе меньше уваги.

На Семена чорт (або сей святий, як де), міряє горобців мір-

---

[1]) Пор. Початки громадянства с. 103.

[2]) Напр. до вище наведеної співанки така коровайна паралеля:

Помолімо ся Богу,
Бо поїдемо в дорогу,
Аби сьмо не зблудили,
Коровай не згубили.
Місяцю побоженьку,
Світи нам дороженьку
До панни молодої,
До дружини нашої.
Світи, місяцю, з раю,
Нашому короваю,
Аби був коровай красний,
А як сонінько ясний.
(Див. ще у Потебні II 171).

[3]) Чуб. III с. 14 (Ковельський пов.).

кою, скільки їх лишити на другий рік, а надвишку забирає — тому раптом маліє їх число. Ластівки ховають ся по кирницях. На Чесного Хреста вибирають ся до вирию, або ховають ся на зиму гади, тому не добре ходити до лісу і т. д.

Було б зате бажано більше приглянутись обрядам, які збирають ся напр. на останніх днях серпня і початку вересня. Символіка „Головосік“ вся звязана з християнською леґендою. Ворожіння на Семена, можливо, залежать від початку церковного року. Чи так само і звичай — одмічений одною запискою (не-українською, здаєть ся): справляти на Семена пострижини і сажати хлопців на коня? Мабуть не все залежить від сих пізнійших впливів нового року.

Характеристичне базарне київське свято в ніч по Семені, „весілє свічки“, або „свято свічки“, з лялькою на подобу людську, толковано як історичний новотвір [1]). Але воно являєть ся останком широко розповсюдненого „святкування свічки“, що на Білоруси затрималось далеко твердше, і повторяєть ся кілька разів протягом зимового сезону [2]).

Головний інтерес скуплений на відновленню сходин молодіжи і на весілях. Відживає парубоцька громада. Починають ся вечерниці (подекуди на Семена таки). Ходять старости. „Прийде друга Пречиста, принесе старостів нечиста“ — коли батьки ще не готові.

З другою Пречистою, рождеством Богородиці, звязувалось колись свято „рожаниць“, — доволі неясних істот, в котрих мабуть мішались понятя матерей роду і парок, богинь долі. Старе „Слово св. Григорія“ — „како погани кланяли ся идоламъ и требы имъ клали“, згадує, що „по святѣмъ крещеніи череву роботни попове уставиша трепарь прикладати рожества Богородици к рожаничьнѣй трапезѣ, отклады дѣюче“. Иньше слово, докоряючи за се помішаннє Богородиці з рожаницею, заведене попами „в інтересах свого черева“, поясняє, що таким чином ставлено трапезу з „крупичного хліба, сиру і добровонного вина“, і пили його співаючи тропар Богородиці, хоч в дійсности се була стара трапеза рожаниці [3]). Таку трапезу „роду і рожаниці“ („крають

---

[1]) Матеріял у Сумцова Культ. пережив. ч. 88, „Женитьба свѣчки“.

[2]) Про се — В. Добровольскій, Значеніе народнаго праздника свѣчи. Этногр. Обозрѣніе т. 47, 1900.

[3]) Тексти у Тіхонравова Лѣтопись IV, Пономарева Памятники церк. учит. литературы III, про них Потебня III с. 163, Владиміровъ Введеніе с. 250 дд., Аничковъ Язычество и древ. Русь, 1914, с. 162.

хлѣбы и сыры и медъ") згадує в своїх запитаннях, в XII в., Кирик (§ 33), і Слово Христолюбця говорить про „кутю й иньші трапези і законний обід" родови і рожаницям, на жаль без близшого означення часу.

В сім осіннім часі справляють ся взагалі ріжні відправи і празники. Тепер вони переважно звязані з церковними „храмами", що найчастійше припадають на сей час. Ранійше вони відправлялись незалежно. З ріжних поводів справляють ся й тепер, власне в сім сезоні найбільше. От як, напр., описує се записка з Гуцульщини: У кого не ведуть ся діти, або взагалі хтось у родині тяжко занедужає, то сього новородка або недужого „обрікають": обіцюють справляти що року празник, коли новородок (або хорий) житиме. Празник обіцюєть ся на Чесного Хреста, Богородицю, Михайлове чудо або иньше свято. Того дня або наймають службу Божу, і по ній запрошують свояків, сусідів, убогих, як ідуть з церкви, або не наймаючи просто стають на дорозі і просять тих, що вертають з церкви, та ходять по хатах за гістьми. Запрошених садять за стіл і приймають їдою і напитками. Гості перед їдою і по їді молять ся[1]).

З Покрови починають ся весіля. „Прийде Покрова, зареве дівка як корова" — на весілю. За те дівчата, котрим укучилось дівувати, просять „святу Покровоньку покрити їм головоньку" — „ци у рамат чи в онучу — лиш ся дівкою не мучу".

Субота перед Димитром (26 жовтня ст. ст.) — „дідова субота", свято померших предків. Поминають парастасом у церкві і обідом дома. Ось як описує такий поминальний обід записка з Ровенського пов.: Хазяйка наготує як найбільше страв, які любили „діди". Обід буває пізніш після полудня, або над вечір. За обідом з кождої страви по ложці одкладають в окрему посудину, яку з ложками ставлять на ніч на покутє. Тут ще в посудині ставлять воду і вішають рушник, щоб у ночи „душечки умерших" помились і пообідали"[2]).

Сезон сватань кінчить ся тут — з огляду на недалекі пилипівчані запусти. Незасватані дівчата вважають сезон уже страченим і тратять фантазію. „До Дмитра кожда дівка хитра (перебирає женихів), а по Дмитрі хоч комин нею витри" — годить ся на все.

Се рівно піврік від Юрия, весняного свята. Ворожать по ріжним прикметам на погоду, на урожай, на худобу. Але ніяких спеціяльних обрядів не звісно.

---

[1]) Матер. етн. XV с. 55. [2]) Тамже с. 67

1 падолиста Кузьма-Дамян „беззмерзний“ — ріжні способи проти морозу. Перша складка дівчат на вечерниці — курками, „аби плодились“: „як захватять у чужому курнику, заберуть усіх курей — нехай тоді плодять ся“.

14 запусти, звичаї анальогічні з великопостними. Родичі ходять до родичів, гостять ся. Колодки вяжуть — батькови, що сина не женив, матери, — що доньки не віддала. Під запусти на Івана Златоустого друга дівчача складка на вечірниці. Потім складки такі: третя на другий день Різдва, четверта під масницю, по всеїдній, пята на масниці, котрого небудь дня, шеста на великдень, сема на Вшестя (Вознесеніє), восьма на Святій неділі (Зелені Свята). В ті ж речінці, день-два дні ранійше або пізнійш, складають ся й молодиці, закликаючи чоловіків[1]).

Воведеніє — кінець року.

Мотиви обрядової поезії.

Памяти Миколи Костомарова.

Обрядове величаннє. Поезія родинно-господарського побуту. Ми заглянули, наскільки можливо, до річного обороту сільсько-господарського українського житя, збираючи фрагменти і пережитки старого світогляду. З під поволоки нової релігії (витвореної з його елементів і всяких иньших складників нового релігійного сінкратизму) перед нами зарисувалась все таки доволі виразно та система обрядів і відправ, якими старий Українець уставляв свої відносини до доохрестного світу, до правлящих ним сил, до свого людського окруження і до поколінь одшедших, котрим завдячав своє істнуваннє. Ся система обрядів і відправ, і той світогляд, що лежить в її основі, як я зазначив, становив його стару релігію. Але не всю, розумієть ся, а її так сказати домашню, родинну частину. Всякого ж роду колєктивні, громадські відправи почасти були втягнені церквою, а оскільки не втягнені — то знищені нею (те що було втягнене — має свій вираз в ріжних церковних відправах: процесіях, громадських парастасах, водосвятях і т. д.). Почасти перейшли вони в поколінні мужеські (й жіночі) організації, про котрі будемо говорити низше. Се треба мати на увазі, щоб не перебільшувати індівідуалістичного, атомистичного характеру сеї релігії, як вона виступила в наведених обрядах — бо в них перед нами виступає тільки хозяйство, родина, з їх госпо-

[1]) Записка Дикарева з Вороніжчини — Мат. етн. III с. 3.

дарем і господинею, як самозадоволена клітина — малий світ в собі.

З-під поволоки християнських імен, а по части — й ідей (кажу: по части — бо дуже часто християнські ймення зовсім механічно звязані з образами й ідеями не-християнськими)[1]), вирисовуєть ся перед нами характер сеї старої, до-християнської релігії — її магічний характер. Її провідна ідея — се не ідея служення правлящим до-охрестним світом силам — щоб придбати їх ласку, яка вже сама, по свому пляну, все на добре попровадить, як то собі укладає людина на иньших стадіях релігійної думки. Се ідея повелівання, кермування тими силами, або забезпечування себе від їх недобрих впливів, певними засобами, ірраціональними з погляду наших відомостей про природу, але доцільними з становища тодішніх поглядів на неї. Богато дослідників через те сей магічний світогляд противставляють вище схарактеризованому „релігійному", як світогляд „передрелігійний". Я не бачу для того підстави, вважаючи, що розуміннє релігії, як того чим людина регулює свої відносини до всього *не я*, що поза нею, включає в себе і такий магічний світогляд.

Вражати може, що при тім ми сливе ніде не стріли ся з фігурами наших старих богів, до котрих призвичаїли нас, як до центральних пунктів перед-християнського світогляду згадки літописи, Слова о полку Ігоревім і християнських проповідей против поганства. Се факт, котрий можна толкувати ріжними способами: що їх згадки якраз найбільш нищились церквою, і дійсно винищились; або що образи тих богів були витворені релігійною творчістю вищих верств (вище с. 70) і не перейшли в житє широких мас; або, нарешті, що се були такі ж мало конкретні, слабо персоніфіковані образи, більш форми поетич-

[1]) Низше, говорячи про християнські теми в народній творчости ми стрінемо ся з старим домислом, що ріжні старі мітольогічні постати укрились під іменами християнських святих. Нинішні дослідники меньше покладають на се, ніж старі мітольоги; вони готові признати більше впливу християнської леґенди, ономастики, термінольогії на останки старого світогляду: його трансформацію під її впливами, ніж саме механічне заміщеннє старих Перунів, Велесів, Стрибогів християнськими іменнями. Найбільш інтересне питаннє, яке одначе не дебатувалось уже давно, се — наскільки „біг" нашого фолькльору єсть християнський, чи християнсько-маніхейський Бог, а на скільки в ріжних переказах і магічних операціях зістаєть ся бог перед-християнський, так як „рай" перед-християнський тільки сінкретізував ся з християнським „парадізом". Се питання, які неминучо встануть перед нашими дослідниками, коли від збирання фолькльорного матеріялу перейдеть ся нарешті до пильного і глибшого студіювання його.

ного думання, епітети, — як і ті образи чи назви Коляди, Йордану, Купала, Святого Різдва і т. д., що задержали ся в поетичній творчости нам приступній, а не якісь виразні елєменти господарської магії. Все таки можемо бути певні, що наш фолькльор заховав головне і основне з того старого передхристиянського світогляду, в котрім жили сі широкі маси в своїм родинно-господарськім житю, і в нім черпала свої провідні ідеї їх словесна творчість, словесне мистецтво, яке служило йому, здобило його і величало його.

Ми оглядали квітки сеї поезії по дорозі, проходячи річним кругом українського села, — так як вони виростали з ріжних моментів родинно-господарського житя, при нагоді ріжних поворотних пунктів в його розвитку, окружених всякими обрядами, святами і забавами. Загальний образ сього житя, його радощів, подій та інтересів дають особливо величання, — головним чином скуплені тепер в колядно-щедрівчаннім репертуарі різдвяних і новорічних свят, почасти також в весільнім обряді. З вище поданого виступає ясно, що колись сі величальні мотиви належали в неменьшій, а може навіть і в більшій мірі до великоднього волочільництва, і до иньших святочних відправ і трапез в дому; не тільки господарського, а й родинно-громадського характеру, — про котрі буде мова далі.

Неодмінним елєментом таких оказій було закликаннє богацтва, добра, успіху на дім господаря, на його родину і хозяйство. Се була ж властиво мета такого пиру, гощення, „празника“, і з тим як таке закликаннє з сорозмірно сухих замовлянь, котрих стільки прикладів ми бачили вище при ріжних оказіях, набирало все більш мальовничих, описових форм, — воно переходило в образи родинного і господарського щастя і величи (пор. вираз „величний“ в ріжних побажаннях вище с. 160, 175 й ин.), котрі маємо перед собою в нинішніх колядках.

Набрало їх не без участи професіональної творчости. Я се зазначив уже вище. Організація колядницьких і волочобницьких ватаг, цілком однакова над Прутом і над Двиною, ясно вказує, що їх взірцями були дружини скоморохів, і від них були перейняті так само теми і форми сих величань. Очевидно, отсі компанії „веселих людей“ — що з музикою і плясом, з ученими звірями, або самі переряжені, ходили веселити людей на публичних сходинах, на поминках, на весілях, заходили до домів, — вони поскладали ріжні прототипи тих просильних формул, які грають таку визначну ролю в конструкції колядок, впливають

на добір їх мотивів і тем. Вони розробили, очевидно, й самі сі теми. З другого боку, по всякій імовірности, „каліки перехожі“ положили свою печать на комбінуваннє нових релігійних тем з старими елєментами величання. Так утворилась складна, ріжнородна й богата величальна поезія, перехована в деякій части, нашим устним репертуаром XIX віку. Первісне величаннє — заклятє на богацтво і щастє, колєктивною творчістю поколінь, при участи згаданих професіоналів, було збогачене величезною масою поетичних мотивів, зачерпнених звідусіль. Величаннє господаря і його хазяйства, господині — її господарности, доброго пожитя і любови з господарем, побажання щастя і успіху їх синам і донькам — все се притягнуло сюди масу мотивів обрядових, пісенних, казкових з иньших сфер — з сфери сільсько-господарського обряду, з весільного репертуару, з дружинної творчости. Поруч елєментів церковної леґенди лягли одна на другу верстви ріжних епох і родів поезії — війшли сюди й парубоцькі, й еротичні, і навіть балядні мотиві, котрі, розумієть ся, було б великою методольоґічною помилкою трактувати разом як щось одноцільне.

В міру того як старий народний обрядовий круг все більше стягавсь і занепадав під ударами церкви і нової віри, колядуваннє, під захоронним покровом того церковного елєменту, що воно прийняло до себе, здобуло деяку толєранцію у духовенства і адміністрації, і сюди стало збиратись все те, чому більше не знаходилось місця — тісно ставало в иньших моментах річного кругу. Колядковий репертуар став збірником, архивом нашої поезії, в котрій тільки по спільности мотивів, та по ріжним зверхнім прикметам, як напр. віршевий ритм або рефрен, дослідник пізнає те, що належало до весняного, до купальського, до обжинкового ціклю, і що заціліло тут, в невеличких, розумієть ся, останках, в фраґментах, включених до колядки, до щедрівки, то як заспів, то як епізод, та уратувалось тим чином від повної загибели.

Провідну ідею, яка лежить в основі величання, як розгалуженнє широкої системи маґічних актів перед християнського побуту, зазначено було вище (с. 105). Се бажаннє накликати на дім, родину, хозяйство господаря богацтво, щастє, шану і славу не тільки імперативним побажаннєм, але також і малюнком ідеального, перебільшеного богацтва, могутности, поваги, світлости сього дому і його членів, на основі віри в чудодійну здібність слова наводити те що ним представлене. Пок. Потебня в па-

мятнім своїм „Обзорі поетичних мотивів колядок і щедрівок“ прегарно схарактеризував сю ідею в клясичнім тексті, що потім без кінця наводивсь і до нині наводить ся в ріжних російських писаннях, але здаєть ся не здобув собі право горожанства серед нашої суспільности, на жаль взагалі дуже слабо ознайомленої з ідеями найбільшого українського фільольоґа:

„Хоч деякі поетичні мотиви колядок і щедрівок, між иньшим узяті з християнських леґенд, не мають з початку нічого спільного з величаннями, проте й вони в значній мірі підпорядковані головній меті сих пісень, а саме величанню, піднесенню особи, до котрої пісня звернена, його дому і всеї обстанови до ідеальних позіцій[1]) — до значіння світового (сюди напр. обожествленнє, спорідненнє, або заприязненнє з божеством), до високого соціяльного становища, до блеску богацтва, мудрости, побожности, удатности, красоти.

„На всіх ступенях розвитку потреба щастя, блеску, могутности вимагає задоволення бодай у мрії. Тим здібнійше задоволити сю жагу щось настільки обєктивне, як пісня. Навіть нинішня культурна людина не змогла б стримати ясного усміху, коли б про неї заспівали:

На коня садится, под ним конь бодрится,
Он по лугу ѣдет — луг зеленѣет;

але без порівнання важнійше було значіннє величальної пісні для людей давнійших. Чим дальше в старину, тим звичайнійша і сильнійша віра, що слово одною своєю появою здатне творити те що ним означене. На сій вірі засновані всі поздоровлення й проклятя. Вони й досі тримають ся не самою тільки інерцією, але й вірою, так що може й тепер для богатьох сказати коневи в дорозі „здоров!“, коли він пирхне, се такий же важний охоронний захід як і те щоб його в час напоїти. Специяльно в святочних піснях єсть вказівки на таку віру. Сюди напр. припів великор. подблюдних (при ворожінню перстнем):

Кому поем, тому выпоем,
Кому мечем, тому вымечем,
Кому (тому?) жить богато,
Ходить хорошо;

малоруські закінчення колядок: від сего слова бувай же здоров,

---

[1]) Через величаннє зветь ся взагалі співаннє, в малор. співати, пол. śpiewać, з възспѣвати, cantu extollere, з тимже *въз* sursum, що в Сл. о П. „О бояне, соловію... абы ты сія плъки ущекотал = „въ(з)щекоталъ“, воспѣлъ як соловій. (Прим. Потебні).

де *від* в такім же причиновім значінню *з* в: Будь Богу хвала *з* нашого слова" (с. 58)[1]).

Сю влучну характеристику, до котрої зайвим було б щось додавати, або зміняти, треба мати на увазі при оцінці змісту колядок як образу житя тої чи иньшої епохи. Величезною помилкою було б шукати тут реального малюнку господарської чи домашньої обстанови якоїсь верстви чи соціяльної ґрупи. Се не реальні, а „ідеальні", умисно перебільшені, гіперболізовані образи богацтва, слави, величи господаря чи дому. Коли сонце, місяць і зорі зводять ся на його подвірє, до його хати і за його стіл; коли на його подвірю стоїть дерево житя, а Бог, Христос чи Богородиця господарять на його полі чи на оборі, — який реалізм взагалі можливий при такім поетичнім замислі, при такім розмаху малюнку, в деталях чи хатньої обстанови, чи господарства, чи соціяльної ролі такого вибранця долі, котрого вона, можна сказати, зробила центром вселенної? Тут уже для самої консеквенції треба старатись і вигляд господаря, і його обстанову, і розміри його хозяйства, і його зайнятя постаратись достроїти до такого стилю малюнку.

Розумієть ся, кінець кінцем найбільш фантастичний малюнок комбінує тільки реальні елєменти, і той ідеальний образ світової сили і блеску, котрий пильнує намалювати поет, нераз прориваючись, спадає з ідеальних висот на звичайне селянське подвірє, бажаючи

в полі вроже, а в току буйно,
в оборі гнійно, в пасіці рійно,
в коморі повно, а в дому склінно. (Гн. с. 16 і 47)

Отже і ми, близше аналізуючи пісню, можемо вимацати реальний рівень і того економічного достатку і того соціяльного стано-

---

[1]) Инакше інтерпретував сі величальні описи Веселовский в студії про колядки, що вийшли на кілька літ перед працею Потебні:

„Колядки ‚світського' змісту розвинулись з елємента побажання і величання („славленія"), що невідмінно містив ся в різдвяній пісні і міняв ся відповідно літам, ‚полови' і станови тих членів хозяйської родини, до котрих звертали ся колядники... Епічне оброблєннє сього мотива представляло се бажаннє вже здійсненим: господар живе в достатку і щаслив родиною, молодець — любовю і т. д. Сотворена таким чином поетична гіпотеза розвивала ся в коляді реальними рисами — і се відкривало до її ціклю приступ готовим пісняним, ліричним і балядним темам, иноді казковим мотивам, наскільки ті і сі могли прикладатись до даної особи і ситуації. А засоби прикладання часто обмежували ся тим, що вставлялось імя власне, коли воно вмішало ся до розміру віршу, та може варіювала ся тема кінцевого словословія". Сборникъ Петерб. Ак. т. 32, с. 266. Потебня противставив сій інтерпретації свою.

вища, на котрім стоїть предмет величання. Та все мусимо памятати, що тенденція величального образа зовсім не реалістична, а гіперболічна. Се так як на сучаснім весілю, коли рід і сусіди при поділі короваю обдаровують новий дім і „писар“ символічно записує „ціпком на сволоці“, помножуючи проголошені дружком дарунки і обіцянки в десятки і сотні і гуркотом свого ціпка немовби збільшаючи дійсно сей дарунок. „Дарує хто небудь овечку, писар ‚записуючи‘ каже: ‚отару овець‘, коня — писар викрикує: ‚табун коней‘, карбованця ‚сто карбованців‘, копійку — писар кричить: ‚карбованця грошей! і т. д.[1]) І укладчик величання тим же методом посилає на поле господаря сімсот косарів і сімсот женців, каже їм гребти копоньки яко звіздоньки, вязати снопоньки як дрібен дощик, зберати вози як чорну хмару, вивершати стіг так високо, щоб з нього було видно синє море і т. д.

Сказане орієнтує також і в питанню, яке житє малюєть ся в колядках, селянське, чи дружинне, боярське, княже? Питаннє се нераз займало дослідників нашого фолькльору, і в своїм часі прийнято було як незвичайно ефектне відкритє — обясненнє колядок і щедрівок як памяток побуту княжої та дружинної доби. Здавалось дуже цінним довести, що в народній традиції у нас теж живуть спомини княжо-дружинної доби (особливо, що з недостачі такої традиції, як билинна, робились ріжні виводи, що Українці були пізнійшими кольонистами на Подніпровю, і київська доба етнічно не належить до них, а до великоруської галузи і т. д.). Та в дійсности, з одного боку, в основі величань, теперішніх колядкових, лежать мотиви й ідеї, без сумніву, далеко старші від княжо-дружинного побуту київської доби, і тільки потім вони скомбінувались з мотивами сеї доби і пізнійшої[2]). З другого — мотиви родинно господарського, хліборобського, селянського, по теперішньому сказавши, житя раз у раз мішають ся з мотивами побуту дружинного, міщанського, боярського, княжого і т. д. Отже сорозмірно невелике число величальних пісень можна поділити так щоб сказати: се було первісно величаннє селянській родині, боярській, міщанській, княжій. Частійше мотиви мішають ся так, що селянське господарство переходить на

---

[1]) П. Литвинова. Весільні обряди у Чернигівщині. Мат. до етн. III с. 168.

[2]) Пор. ляконічну замітку Потебні з приводу характеристики боярського хозяйства у Антоновича—Драгоманова (I. 53): „Все се може бути незалежне від литовсько-руського феодалізму і далеко старше від нього“ (Объясн. II. 104).

боярське, поміщицьке, челядь - родина в наємні слуги, господар-селянин виростає в судю-воєводу, селянський син з члена молодецької дружини переміняєть ся в дружинника-боярина, в князя-завойовника, і т. д.

Причини тому ріжні. Треба рахувати ся і з тим, що колядницькі та волочінницькі ватаги одідичили репертуар „веселих людей", де були величання для всякого стану людей, від князів до селян, і в колядницькій практиці мотиви тих ріжних катеґорій помішались і покомбінувались на ріжні способи. Треба памятати і те осіданнє на дно вищих українських верств, котре я вже підчеркував, як одну з причин демократизації, чи плебеізації української культури (с. 73). Як „боярин", колись член найвищої верстви зійшов в переходових віках нашої історії на воєннослужебного кріпака, — так термін селянина „кметь" (з латинського comes, королівський чи княжий муж, рівнозначний німецькому ґрафови, франц. comte) колись означав і у нас княжого мужа, боярина. Отже між селянство входили й інфільтрувались також елєменти дружинні, колишні боярські, і з ними осідали певні образи, певні ґрупи ідей в селянськім житю.

Але поруч сих і иньших причин історичного характеру треба все таки мати на увазі перед усім ту першу псіхольоґічну спружину — накликання богацтва, щастя, чести яко мога найбільшої. Величальники (колядники, волочобники і т. д) приходять „дім веселити" (через те він наперед уже зветь ся веселим — „ід цему двору ід веселому"). Вони „веселять" його малюючи в гіперболічних рисах богацтва, радости, щастя. Роблячи се, трудно зістатись в межах скромних — замість пари волів реальних, котрою, скажім, оре господар дійсно, представити, що його „плужок оре четверничкою, дай Бог на рік шестірничкою". Величальник, як ми бачили, розширяє рамці гіперболи сміло, і вводить в сей двір що може собі тільки уявити світле, блискуче, „веселе". Коли селянський парубок в весільнім обряді стає князем, а його дружина — боярами, то і в величаннях колядкових чи волочільних його наділяють ріжними прероґативами боярського княжого господарства. Коли можна порівняти його з сонцем, з місяцем, а його родину з зорями, або порахувати їх свояками[1]), — то що вже тут говорити про перенесеннє і включеннє

[1]) Парубок, котрого величають колядки, каже:

В мене батенько ясен місяченько,
В мене матінка ясна зіронька,
В мене братенько ясне соненько,

в реальну обстанову його „веселого двору“ ріжних подробиць двора боярського чи княжого? В порівнянню з дістанцією до сонця і зір се ж таки зникаючо малі перелети! Тим більше що господарська основа та сама. Господарство княже чи боярське кінець кінцем було тимже господарством селянським в розширених розмірах, звязувало ся з ним ріжними переходовими типами, і так само домашнє житє і відносини не були так віддалені від себе.

Основна ідея — що величальник не вагаєть ся поставити сей дім, котрий він хоче веселити, в центрі вселенної, як я вже висловивсь, і привести йому на службу її стихії. Вона розбилась, в теперішнім репертуарі, на ряд окремих образів, які значно затемнились і стратили звязок між собою. Та вона стане перед нами досить ясно, коли ми переглянемо сі образи, вибераючи старші варіянти, які вестимуть нас до тої основної ідеї:

А в пана, в пана, в пана Івана
Стояла яблоня посеред двора.
На тій яблоні золотая кора.
Золотая кора — то його жена,
А що почечка — його долечка.
А що вітечки — його діточки,
А що сучечки — його синочки.[1])

Тут нам інтересно, що ся золота яблоня стоїть посеред господаревого двору — так як „зелений явір“ в иньшій співанці:

В нашого брата обгороджено,
Обгороджено, красно ометено,
Серед подвіря зелений явір,
Під тим явором чорнії бобри.
На осередку ярії пчоли,
А на вершечку сиві соколи —
Чорнії бобри на шуби добрі,
Ярії пчоли меду на столи,
Сиві соколи Богу на хвалу.

Сиві соколи попали тут не на місце. Ми зараз побачимо їх властиве значіннє. Зелений явір, що росте на подвірю господаря і містить в собі „три користи“ для його пожитку (а виростає, судячи з одного варіянту райського древа з зерна принесеного пташкою, що стереже раю[2]), являєть ся відміною „райського дерева“ — дерева житя, котре безпосередно живить родину господаря:

Ой долів, долів, долів луженьки.
Ой течуть ними бистрі річеньки.
Ой плине ж, плине райськеє древце,
Райскеє древце з трома вершеньки:
В однім вершеньку сив соколонько,
В другім вершеньку сива кононька,

В мене сестронька ясна звіздонька.
Вар.: братенько буйний вітронько. (Гн. 18).

[1]) Варіянт, видимо попсований у Малинки ч. 112, я його дещо справляю.

[2]) Сей образ розясняв Потебня, Объясненія I с. 121 і II с. 212, там же с. 223 його репліка против виводу сього дерева з християнських джерел. Низше ми ще повернемо ся до сього образу.

В третім вершеньку сив ластовята.
Ой не є ж тото сив соколонько,
Але є ж тото господаренько.
Ой не є ж тото сива кунонька,
Але є ж тото бай-ґаздинонька.
Ой не є ж тото сив ластовлята,
Але є ж тото єїх дитята. (Гн. 115).

Але се ж дерево, очевидно, те одвічне дерево, про котре говорить иньша колядка:

Коли не било з нащада світа,
Тогди не било неба ні землі,
Ано лем било синеє море,
А серед моря зелений явір.
На явороньку три голубоньки
Три голубоньки радоньку радять,
Радоньку радять, як світ сновати:
То спустимо ся на дно до моря,
Та дістанемо дрібного піску —
Дрібний пісочок посіємо ми,
Та нам ся стане чорна землиця.
Та дістанемо золотий камінь —
Золотий камінь посіємо ми,
Та нам ся стане ясне небонько.
Ясне небонько, світле соненько,
Світле соненько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця,
Ясна зірниця, дрібні звіздочки.
(Гн. 112).

В иньшій колядці сі предвічні голуби приносять тим же способом з моря „три користи“:

Юж ся впустили в глибоке море,
В глибокеє море на самоє дно,
Винесли нам (вни) три пожитоньки
Перший пожиток — возимо жито —
Возимо жито людям на хлібець.
Другий пожиток — яру пшениченьку,
Яру пшениченьку на проскіроньку.
Третій пожиток — зелену траву,
Зелену траву для худобоньки. (Гн. 113).

Ми можемо собі тепер уявити, як се предвічне дерево, від котрого веде свій початок земля, небо і всі світила, і всі головні пожитки людські, заплило кінець кінцем на нинішній двір господаря, тримаючи на собі й леліючи його родину. Сею асоціяцією образів, тепер уже розділених і не повязаних між собою, пояснюєть се, яким чином зайшли сі космоґонічні мотиви між величальні пісні.

Після сього для нас не буде ні скільки несподіванкою, коли иньша, дуже популярна і росповсюднена по всій Україні пісня покаже нам в домі господаря, в святочній гостині сонце, місяць, дощ, — бо ж, як ми тепер знаємо, вони мають з ним спільне походженнє, спільне дерево ґенеальоґічне — предвічне райське дерево житя:

Ой у нашого господаренця —
Біг йому дав, не завидуйте, милоє [братя, Біг йому дав —
Господаренця, на імя N N,
Подвіренько му красно вметено,
На тім подвіреньку світлонька стоїть,
А в тій світлоньці тисові столи,
А по тих столах тонкі обруси,

На тих обрусах все колачеве,
Все колачеве житні, пшеничні,
Коло колачів жовтії чаші,
Жовтії чаші з дзеленим вином,
З дзеленим вином, з солодким медом,
З солодким медом, з вареним[1]) пивом.
За столом сидять три товариші:
Перший товариш ясен місячик,
Другий товариш світлоє сонце,
Третій товариш сам Біг небесний.
Перед ними стоїть господаречко,
Господаречко на імя N N,
Ой стоїть, стоїть, шапочку держить,
Шапочку держить, низько ся кланяєть:
„Ой я вас прошу, три товариші,
„Ой я вас прошу, на що ми Біг дав,"
„Ой я вас прошу, їжте та пийте!"
Вихвалює ся перший товариш
Перший товариш — ясний місячик:
„Ой як я зійду з вечера пізно,
„Ой я освічу гори-долини.
„Гори-долини господаренька!"
Вихвалює ся другий товариш.
Другий товариш — світлоє сонцé:
„Як же я зійду в неділю рано.
„Я обігрію гори-долини,
„Гори долини, темні лісове,
„Темні лісове, чистеє поле".
Вихвалює ся третій товариш,
Третій товариш — сам Біг небесний:
„Як же я спущу дрібного дожджу,
„Зрадує ми ся весь мирний світок..."
(Гн. 172).

Я навів сю колядку задля її першої половини, котра добре умотивовує сю сцену. Господар приймає у себе „трох товаришів" всім, що йому Бог дав. Товариші, трапезуючи, похваляють ся, хто найбільше прислужив ся господареви до сього врожаю. Сей мотив ще помітний тут (виступають „гори-долини господаренька", в иньших він затрачений; я вважаю його старшим і первісним супроти иньших, де сонце, місяць і дощ похваляють ся, хто з них користнійший і потрібнійший для людей. За те в сих варіянтах, дуже численних, третім гостем являєть ся сам дощ, а не Біг що його посилає:

А дощик каже, не є над мене,
„Ой як я впаду три рази на яр,
То зрадують ся жита, пшениці,
Жита, пшениці, всякі пашниці!"[2])

В иньшій пісні сі гості приходять з дарами:

Ой із-за гори з-за високої
Ой іде-бреде сам ясен місяць.
Гой за ним, за ним ясна зірниця,
Ясна зірниця, його сестриця.
Місяцю брате, погоди мене!
Ой не погоджу, бо тяжко несу,
Несу я собі тріє часики:
В першім часику дзелене вино,
В другім часику солодкий медок,
В третім часику варене пиво.
(Гн. 152).

Мотив заховав ся як заспів, але ясно, що сі дари призначались на трапезу господареви.

Не диво після сього, що звірята й птахи теж помагають господареви в хазяйстві:

---

[1]) Первісно, очевидно — „вороним". [2]) Зводжу сей варіянт з Гол. II с. 40 і Гнат. с. 177. В иньших дощ спадає „три рази в маю".

Ой ластівонька та прилітає,
Господаренька та й пробуджає:
Ой устань, устань, господареньку,
Побуди свою всю челядоньку
Та пішли ж її по обороньках —
Чи ся коровки та потелили?
Та пішли ж її та по стаєнках —
Чи ся кобилки пожеребили?
Та пішли її по нових хлівцях —
Чи ся овечки та покотили?
А сам си піди по пасіченьках —
Чи ти ся пчоли та пороїли,
Чи пороїли, попароїли (подвоїли ся).
Гол. II с. 32.

На ріжні способи розробляєть ся мотив, що Бог, Христос, Богородиця, святі особисто займають ся хазяйством господаря, працюють на полі, порядкують на дворі. Про сі образи будемо говорити потім; тут нам подекуди трудно обминути сі мотиви, оскільки сі свята війшли (заступивши часом місце самого господаря або членів його родини) в побажання урожаю і приплоду, що становлять головну тему сих величань. Висловлюють ся вони не стільки в формі побажань, як в формі сповіщань, донесень щасливої вісти господареви (се ж і єсть веселеннє дому перед усім):

Ой добрий вечір, господароньку, до тебе,
Кличе тя Господь на порадоньку до себе!
Обіцяв тобі сто кіп а жита на полі,
Господинонці (а) щастє, здоровлє в тім домі.

Потім те саме повторюєть ся про пшеницю, ячмінь, овес, гречку, горох і всякі иньші роди збіжа. Подібно з иньшими категоріями домового достатку:

Ой, устань, ґаздо, та твердо не спи
Ой вийди ж собі на подвіренько! —
або:
Господареньку, господиноньку,
Покажи личко та в віконечко
А з віконечка на підвірячко!
В тебе на дворі радість божая
Всі ж ти коровки та потелили,
А все бичечки половенькії,
Половенькії, жовторогії.
Господареньку, господиноньку і т. д.
(повторюєть ся при кождій строфі)
Всі ж ти кобили пожеребили —
А все коники вороненькії,
Білокопиті, золотогриві.
Господареньку, господиноньку і т. д.
Всі ж ти овечки та покотили,
Та покотили, поблизничили,
А все баранці лаістенькії,
Лаістенькії, круторогії.
Господареньку, господиноньку і т. д.
Всі ж ти ся пчолки та пороїли,
Та пороїли, попароїли.
Ой наш паночку-господарочку,
Господаречку на імя N N,
Ой подиви ся на (у?) кватирочку:
Господь ти ходить у подвіречку:
Шарує коровки на три яселки
А ялівничок все окромішне —
А на рік Бог дасть тай іще більше!
Ой наш паночку-господарочку і т. д.
Господь ти ходить по подвіречку,
Шарує волоньки на три плужоньки,
А чабанисті бай на чотири,
Бички-третячки все окремішне,
А на рік Біг дасть бай іще більше!
Господь ти ходить — чом по стаєн-
[ках,
Цугує коники на три цугоньки,
Ой вороніі бай на чотири,
Ой а стрижечки все окремішне,
А на рік Біг дасть тай іще більше!
Господь ти ходить по кошароньках,
Шарує овечки на три струночки,
А ялівничок — чом — на чотири,

Ай а стрижечки все окромішне,
А на рік Біг дасть тай іще більше!

Господь ти ходить по загуменю,
Шарує стиртоньки на три шнуроньки,
Яру пшеницю все окромішне,
А на рік Біг дасть тай іще більше!

Господь ти ходить по пасіченьках,
Кладе пчолоньки на три лавоньки,
А первінчики — чом — на чотири,
А на рік Біг дасть тай іще більше!

Господь ти ходить по комороньках,
Міряє гроші получвертками,
Котре червоне полумисками,
Білими грішми все окромішне,
А на рік Біг дасть тай іще більше!

Господь ти ходить та по ізбоньках,
Шарує суконьки дай на три шну-
[роньки.
Котре блавати чом на чотири,
А китаєнне все окромішне,
А на рік Біг дасть дай іще більше!
(Гн. 140, 153, Гол. II 16).

Або врожай віщуєть ся в такій формі:

А в чистім полі близько дороги,
Ореть ми плужок четвірничкою —
Жич Боже на рік — шестірничкою!
А все волове все половії,
На них роженьки все золотії,
А воловоди все шовковиї,
На них ярема все тисовії,
На них знізочки все кедровії,
А занізочки все мідянії.
Та вийшла ід ним Божая мати,
Та і сказала ж: оріть но синки,
А з-довга нивки, а з-дрібна скибки.
Ой посіємо яру пшеницю,
Та вродить ся що стебло — сребро,
Що стебло сребро — золотий колос.[1])
Зберемо женці дівки-паненки.
А носільнички хлопці-молодці,
А вязальнички середні люде.
Накладемо ж кіп як на небі звізд!
Стане господарь межи копами,
Як ясен місяць межи звіздами,
Зберемо вози на три обози,
Звезем пшеницю в господарське
[гумно,
Іскладемо ж ї а в три стирточкм,
А в три стирточки, а в три рядочки.
Ой і складемо а в спід широко,
А в спід широко, а в верх високо,
Тай завершимо сив соколоньком —
Сив сокол сидить — далеко видить,
Ой видить же він чистоє поле,
Чистоє поле — синєє море.
(Гн. 129, Гол. II. 17).

Се краєвид степового Чорноморя — ми ще до нього повернемось. Старший, очевидно, варіянт сього мотива представляє при роботі господарського сина:

Чий то ми плужок по горі оре?
Нашого пана господаренька.
Найстарший синок за плужком хо-
[дить.
Правов рученьков волики гонить,
Лівов рученьков за плужок держить.
Надійшли туди татуньо його:
Ори ж ми, синку, з дрібонька ниву
[і т. д.
(Гн. 136).

Другий так продовжує баткову промову до сина орача (характеристичний приспів: Чотири-чотири воли все в золотеньку ходило):

Ори ж ми, синку, з дрібненька нивку,
Будем сіяти яру пшеницю,
Дасть Бог урожай як зелений гай!
Чим же ми тото заволочимо?
Ой підемо ми до коваленька,
До коваленька, до слюсаренька,
Покуєм собі густії щити,
Заволочимо яру пшеницю,

[1]) Тут і далі про жнива — сильно заносить, як бачимо, мотивами обжинковими.

Дасть Бог урожай як зелений гай!
Як же ж ми тото ой та зіжнемо?
Зберемо женців сімсот молодців,
А вязальничок сімсот дівочок.
Ой де ми тото ба й ізвеземо?
Звеземо тото над тихий Дунай.
Ой ізложимо в круглий стіжочок,
Завершимо тото сив-соколоньком.

Сей варіянт виводить ту дружину сімсот молодців і дівчат, — парубоцьку і дівоцьку громаду села, як побачимо низше, яка має, очевидно, помогти свому спів-громадянинови толокою. До неї — як побачимо з варіянтів дальшого розділу — треба прикласти сі слова про кованнє ріжного знаряду: се вона куватиме собі коси, серпи і т. д. А вводить ся вона своїм звичайним „загальним місцем", заспівом, з котрим стрінемось іще:

Ой а у лісі у Медоборі
Блудило блудців сімсот молодців.
Виблудили ся в чистоє поле,
В чистоє поле, де плужок оре:
„Орімо, синку, з дрібонька ниву, і т. д. (Гн. 136).

Иньші, пізнійші варіянти представляють сю робочу дружину як слуг господаря-пана, боярина, чи що:

На вметіненьку красно вметено,
Красно вметено перед світленьков,
А в тій світлоньці стоять столове,
На тих столовех стоять обруси,
Стоять обруси все ільчистії,
Стоять конвоньки[1]) щирозлотнії,
Щирозлотнії, з вином повнії.
Перед ним стоять його служеньки,
Шапочки держать, низько ся клонять:
„Ой наш паноньку-господареньку,
„Ой як ми тобі вірне служимо!"
„Вірне служите, я добре плачу!
„Мої служеньки, барзо вірнії,
„Беріть ключики, а все дрібнії,
„А гоніть воли а все з обори,
„Ой поїдеме в чистеє поле,
„В чистеє поле за (на?) Чорне море.
„Будемо сіяти жито-пшеницю,
„Жито-пшеницю, всяку сівбицю.
„Уродить нам ся як тихий Дунай,
„Богу на хвалу, людям на дору".

і далі як в попередніх, напр.:

Буде ходити межи копами,
Як ясний місяць межи звіздами.
Ой і звеземо на край Дунаю,
Ой ізкладемо ой у стиртоньки,
Ой завершимо сив-соколочком, і т. д.

Звертаю на се увагу з огляду на вище сказане: урожай селянського господарства, де працює сама родина господаря, малюєть ся тими ж рисами, що й урожай панського хозяйства.

Як занятє господаря спеціяльно похваляєть ся бжільництво:

Там над лісом, там над темненьким,
Десь там ся взяли чорні хмароньки,
То не хмароньки — ранні роєйки!
А вийшов до них господарейко,
Як махнув на них правов ручейков:
Летіть, пчолойки, до вишнинойки,
А з вишнинойки до пасічейки,
До вулієйків, робіть медойко,
Солодкий медойко на пожитойку.
(Гол. II 174).

---

[1]) В друкованім (Гн. I с. 133): повноньки.

Ой шумить, гуде, дубровою йде,
Яра пчілочка діточок веде,
Веде, веде, дай питаєть ся:
Де будем, дітки, зиму зимувать,
Зиму зимувать, літо літувать?
У пана N. N., у його саду,
У його саду повнії улі
Сідайте, дітки, на нових улях
А я старая па старім сяду, і т. д.
(Грінч. 7).

Иньшим разом величають ся ловецькі трофеї господаря або иньших членів родини:

Ой долов, долов, долов лужейки,
Ой упав сніжок та на обліжок.
Побродив єго чудний звірейко,
Послідив єго господарейко,
Кликнув, покликнув на свої слуги:
„Гей слуги ж мої вірненькії,
Збирайте зброю, скликайте лаю!“
А взяв звірейку він поганяти,
Взяла звірейка гей промовляти:
„Ой ти ж мій пане господарейку,
Не рубай мене, не стріляй мене!
Возьми ж ти мене в свої луженьки —
В свої луженьки калиновії,
Возьми роженьки до світличеньки,
А пароженьки до комороньки —
На пароженьки дорогі шати,
А на роженьки дорогу зброю“.
(Гол. II с. 604).

Зміни економічного житя приносять з собою нові мотиви. Знаходимо тут образи великого стада, розвиненого в Західній Україні особливо „волоськими“ вівчарами:

Ой зза гори, зза полонини
Виходить же ми чорна хмарочка,
Ой не є ж то ми чорна хмарочка
Ой є ж то ми овець гурмочка!
Іде ж перед них овчариночка,
Заперезавсь трóма ужівками,
За ужівками три трумбеточки:
Одна трумбета гей дубиная,
Друга трумбета гей циновая,
Третя трумбета гей золотая.
Ой чути чуги в чистеє поле,
Ой як затрубить а в дубиную.
Ой чути чути а в ліси-бори,
Ой як затрубить у циновую.
Ой чути чути аж на небесах,
Ой як затрубить а в золотую[1]).

Иньшим разом чуємо відгомони міського житя з його ріжними ремісничими корпораціями, пізнійшими цехами:

Стоїть ми стоїть світлонька нова,
Світлонька нова гей оріхова,
А в тій світлонці самі столове,
Поза столами все ремісничкн,
Все ремісничкн самі шевцеве —
Ой ладять ладять та червен сафян.
Все ремісничкн самі кравцеве —
Ой ладять ладять дорогу шубу.
Все ремісничкн самі ткачеве —
Ой ладять ладять дорогий завій...
(Гол. II 47).

Сей образок входить в серію величань господині. Репертуар її сорозмірно не великий — поруч господаря, з одного боку, і старших дітей: сина на ожененню та доньки-відданиці — з дру-

---

[1]) Гол. II 610. Тамже с. 59 варіянт більш вишліфований:

Ой з-за гори з-за високої
Видно виходить овець керделець,
На-перед овець білий (!) молодець —
На тім молодці сивая гунька,
А поверх гуньки суть три трубоньки:
Єдна трубонька та золотая,
Друга трубонька та мідяная,
Третя трубонька та яворова, і т. д.

гого. Але вона змальована в нім кількома сильними і величавими рисами, як душа дому:

По двору ходить — як сонце сходить,
А в хату війде — як зоря зійде,
Як заговорить — як дзвін зазвонить,
Як засміє ть ся -- сад-виноград веть ся,
Як зажартує — коня дарує. (Кравченко с. 24).

Дом і двір наповнений її неустанним рухом, дозором і присутністю, „звоном її ключів“, як атрібутом домовитости і заможности:

Наша госпося ходя-походя,
Ключами звонить, мед-вино носить...

А в нових сінях, а в будованих,
Ой ходить у них статочна жона,
Статочна жона (на імя N. N.),
Ой носить ключі у правій руці,
Щоби ключики не побриняли,
Щоби милого не пробужали.

А на княгині кований пояс,
На тім поясі злоті ретязки,
На тих ретязках мідяні ключі:
Мідяні ключі, тихо дзвоните,
Тихо дзвоните — пана не збудите!
(Чуб. 433).

Ся риса ніжности до „миленького“ (се термін для чоловіка в нашій устній поезії!) виступає в ріжних комбінаціях:

Ходить ми, ходить, молода пані,
Черевичками потупаючи —
Та ключиками побрязкуючи:
Свою свекроньку побуджаючи:
— Вставай, свекронько, вже день бі-
[ленький,
Вже день біленький, а світ яренький!
— Вставай, свекроше, вже день бі-
[ленький, і т. д.
Свого милого присипляючи:
— Ой спи миленький, хоч день бі-
[ленький,
Хоть день біленький, а світ яренький.

Сив соколонько, не квили рано,
Не пробуджай ми господаренька:
Тепер приїхав з ярмарівочки,
Там вторговав ми не великий торг,
Три коровиці, всі три сивії.
. . . . . .
Сива зозулька не куй ми рано, і т. д.
. . . . . .
Ярі пчолоньки, не бреніть рано, і т. д.
(Гн. 132, 135, 137).

З замилуваннєм спиняють ся колядки на богатім уборі господині, на богатих дарунках привезених їй чоловіком з дороги. Риси богатого селянського житя мішають ся і переходять і тут, як в иньших випадках, в обстанову боярську або й княжу. Господиня дістає то з ярмарку, то з здобичі:

Жовті чобітки, золотий перстень,
Золотий перстень, стручковий[1]) ран-
[тух:
Жовті чобітки з-тиха ступають,
Золотий перстінь пальчика красить,
Стручковий рантух головку клонить
Або:

Єден дарунок — перлова тканка,
Другий дарунок — кований пояс.
Третій дарунок — срібний персте-
[нець.
Перлова тканка головку клонить,
Кований пояс лядвинки ломить,
Срібний перстенець пальчики щипле.

[1]) Себто: струсьовий, пор. вище с. 105.

Се більше меньше повторюєть ся і про дівчину — але тут не буду спинятись на сих дівоцьких і парубоцьких мотивах, бо повернусь до них далі, говорячи про мотиви молодецькі (дружинні) і весільні, що зібрались коло сих тем в великій скількости. Се нагромадженнє — скупленнє уваги коло старших дітей: сина-жениха і доньки-відданиці, може бути, покрило й ослабило мотиви, які могли б краще характеризувати стару поезію великої, патріярхальної родини, і в нинішнім репертуарі тільки зістались скупі останки. Вони доносять нам слабі відгомони величань родинного дерева з його численними паростями[1]): старого патріарха родини, окруженого дітьми, як місяць зорями[2]), владики дому, повного „челяди“ — близшої і далекої рідні. Його девять синів „на пелевни суть, злотечко віють“; його девять зятів „у маштарні[3]) суть, конечки чешуть“; його девять невісток „у світлиці суть, рубки качають“. Його „перші діти — стадо лічать, другі діти — вівці лічать, треті діти — шати лічать“ — „першії кажуть, що стадо ціле, другії кажуть, що вівці цілі, третії кажуть, що шати цілі“.

Иньші колядки малюють се родинне щастє й достаток в обстанові пізнійшого житя:

А в пана Йвана умная жона —
Біг йому дав — ой Біг йому дав
Умную жону у його дому.
Да по сінях ходить, як місяць схо-
[дить,
Сажає синків в чотири рядки,
Сажає дочки у три рядочки —
Перший рядочок — усе кравчики,
Другий рядочок — усе ткачики,
Третій рядочок — усе шевчики.

---

[1]) Див. вище, с. 207:

А в нашого пана — пана N.
Стояла яблонь посеред двора,
На тій яблони золота кора,
Золота кора — то його жона,
А що віточки — його донечки,
А що сучечки — його синочки.

Або се —
„Золота верба,
А на тій вербі золота кора,
А на тій вербі рожеві квіти (кіти?)
Ой то не верба — Йванова жена,
Ой то ж не кора — то ненька стара,
Ой то ж не квіти — то Йванові діти.
(Гн. I ч. 67, 99).

[2]) Що на небі місяць — да то наш господар,
А на небі зірка — да то його жінка,
А на небі (а навколо?) зірочки — да то його діточки. (Чуб. 433).

Стояла світличка новозроблена,
А в тій світлиці три оконечка:
В першім оконечку ясний місяць,
В другім оконечку ясне сонце,
В третім оконечку ясні зірки.
Що ж то місячок? то господарчик,
Що то сонечко? то господинька,
Ясні зірки — то його дітки.
(Чуб. 460).

[3]) Гол. II с. 70, пізнійший вираз заступив якийсь давнійший термін.

Варіянт:
Синочки зросли — у школи пішли.
А дочки зросли — у швачки пішли.
Синочки ідуть, книжечки несуть.
А донечки йдуть, хусточки несуть.
Книжечки на стіл — батеньку до [ніг.
А хустки на стіл — матеньці до ніг[1]).

Дружинна поезія. Контрастом до тих тихомирних зайнять і утіх господарських і родинних — ніби протилежним бігуном (полюсом) житя являють ся інтереси дружинні, воєнні, оборонні й насильницькі. Але „житє любуєть ся в контрастах", як то кажуть, і часто сі контрасти виходять із спільних початків, із тих самих мотивів і інтересів, і тісно переплітають ся між собою. Так і з сими двома сферами житя. Їх мотиви нераз тісно вяжуть ся, і ґрупи поетичних тем, які купчать ся коло них, перевязують ся ріжними посередніми ціклями, які дуже тісно, просто нерозривно обєднують в собі елєменти й мотиви з тих обох сфер. Тільки для того, щоб виразнійше встала перед нами ся друга серія мотивів, звязаних з житєм дружини, ми лишимо на боці сі переходові ціклі й займемось тим, що безпосередно і виключно звязано з житєм дружини в собі.

Наше становище до сього цікля мусить бути одначе дещо иньше, ніж до попереднього. Рахуючи ся з консерватизмом господарства і родинних відносин ми можемо сміліше трактувати в одній ґрупі матеріял з ріжними пізнійшими додатками, соціяльного чи релігійного характеру, припускаючи, що сі пізнійші зміни не дуже зміняли основу тих мотивів, як вони виросли і сформували ся в столітях після розселення. Форми ж воєнної орґанізації мінялись різше і глибше, і наші узагальнення певних більше меньше постійних мотивів, чи типів, мусять триматись в більш обмеженім крузі. З зміною форми часто відмерали і відпадали мотиви звязані з формами попередніми, — через се останки старших мотивів, чим дальше назад, тим біднійші.

Але з другого боку сі мотиви мали сю привілєґію перед мотивами родинно-господарськими, що вони звертали на себе більше уваги у людей книжних. В ріжних формах, часом сильно перероблених, часом досить незайнятих, включались вони в ріжні книжні твори, близші чи пізнійші своєю епохою, і ми таким чином маємо матеріял старих записей, якими можемо собі помагати: контролювати і доповняти ними фраґменти устної традиції — нераз дуже скупі і бідні. В нашім старім літописанню маємо то парафрази, то очевидно — ориґінальні фраґменти дружинної поезії: героїчних повістей і поетичних творів, і навіть

[1]) Чуб. III с. 386 і 404, поправляю і тут очевидні непорозуміння.

окремо записану, в більших розмірах, в сорозмірно повнім виді, нашу дорогоцінність — пісню про Ігорів похід на Половців 1185 р., яка вводить нас в поетичну скарбницю нашої старої дружинної поезії, тим часом як для иньших кругів нашого старого мистецтва ми не маємо нічого подібного.

Сі ж ціклі дружинної поезії, які стикають ся з нашою старою книжною літературою: епохи князів і дружини, ранньої козаччини і польсько-козацьких воєн, притягли до себе перед усім увагу наших старших фолькльористів та булиними оброблені з історичного і по части — історично-літературного становища. Після голосної праці Антоновича і Драгоманова, зробленої півіка тому, чималий ряд памяток було оброблено монографічно, а пок. Франко в останніх роках своєї діяльности поставив був собі завданнєм пройти по сьому полю, подавши замітки до памяток, які чим небудь звернули на себе його увагу. Цікль дружинних мотивів, таким чином, се одна з найліпше оброблених сеґментів нашої старинної словесности.

Але в залежности від тодішнього становища соціяльно- і культурно-історичних студій всі, хто займались нашими дружиними мотивами, тісно тримались історичних умов, представлених нашими історичними джерелами. Найсміливший домисл, який собі позволили шановні видавці корпусу „історичних пісень", се що вони в колядках про похід на Царгород добачили „картину з епохи сучасної народинам державного ладу в полудневій Руси, або такої, що випережала її" — „річ замітна, завважають вони, що в наведених фраґментах дружинного епосу не князь являєть ся ініціятором, що ґрупує наоколо себе воєнну верству в її народинах, а вона наче виростає натурально з земства"[1]). Тепер же, орудуючи богатим матеріялом з соціяльної етнольоґії, ми можемо далеко ширше розсувати перспективи, які відкриває нам українська словесність і етнольоґія.

„Дружина" найстаршого ціклю, дійсно, для нас уже не княже військо, яким воно являєть ся в пізнійшім ціклю, а просто „товариство", ґрупа другів-молодців, себто молодецька громада, парубоцька верства, така яку стрічаємо у ріжних примітивних народів[2]). Паралєлізм мотивів військових і еротичних, звязаних з дружиною в стариннім ціклю, цілком ясно вказує на се — і при тім толкованню знаходить поясненнє, котрого не могли

---

[1]) Историческія пѣсни Малор. народа I с. 4—5.

[2]) Див. Початки громадянства с. 117 і дд.

йому дати старші коментатори. „Сімсот молодців“, котрі в однім випадку, як ми бачили, з такою ж громадою сімсот дівчат стають до роботи у господаря-громадянина, иньшим разом пускають ся добувати дівчину для свого товариша, иньшим знов — рішають залишити жениханнє з дівчатами, вжити свої засоби на воєнну екскурсію і пускають ся „долі Дунаєм під Царгород“, — се просто парубоцька верства, а не якийсь орґанізований воєнний полк дружини, яким він уявлявсь давнійше. Тому се „молодці“, а не вояки ріжного віку — як у пізнійшій дружині.

Ся дружина старшого ціклю, не має ні князя ні иньшого провідника, се, повторяю, товариство рівнорядних членів, „другів“ між собою. Князь чи ватажок („пан“) характеризує очевидно цікль пізнійший. Відти назва князя переносить ся на рядового, чергового товариша, котрому дружина здобуває дівчину, і він виступає з сим титулом в весільнім обряді, а його товариші прибирають назву бояр і по змозі імітують церемонію княжого виїзду. Церемонія вступу нового члена до парубоцької громади місцями досі зветь ся „коронуваннєм“ й імітує старе „всажаннє на коня“, піднесеннє на князівство, на ватажківство і т. под.[1]). Свого часу се прийнято як справжню сенсацію, коли в обрядовім нашім репертуарі були виявлені сі відгомони княжої доби; тепер чергове завданнє фолькльористів, істориків літератури та культури: з під пізнійших наверствовань княжого та боярського житя підняти в можливо ширшім обсягу останки старшої передкняжої орґанізації молодечої верстви та вияснити її відгомони в нашій устній традиції.

Очевидно, орґанізації нежонатої молодіжи в якихось формах істнували у нас ще перед розселеннєм, так як істнують в родо-племінній стадії ріжних примітивних народів. Свої характеристичні прикмети воєнної орґанізації вони виробили найбільше, мабуть, в бурхливу добу розселення і пізнійших кольонізаційних пертурбацій. Паралєльне істнуваннє їх як орґанізацій нежонатої молодіжи — і як орґанізацій воєнних тяглось потім і далі[2]). Пережитки „парубоцької громади“, як явища першої катеґорії, дійшли до наших часів, і з сею стороною її вяжуть ся такі характеристичні явища, як сходини і пожитє свобідної молодіжи

---

[1]) В. Боржковського, Парубоцтво какъ особая группа въ малорусскомъ сельскомъ обществѣ, К. Стар. 1887, VIII с. 767. Кілька приміток у проф. Сумцова, Культ. переживанія, розд. 84.

[2]) На анальоґії парубоцьких громад і брацтв вказав ще в 1880-х рр. наш визначний соціольоґ Мик. Зібер – Еще о братствах, Слово, 1881, I.

парубоцької і дівоцької на „вулиці“, на досвітках, і свобідні сексуальні відносини в дівоцьких чи парубоцьких курінях. Етноґрафія наша займалась головно досвітками, які відбувають ся в дівоцькій хаті (наймленої на се у якої небудь вдови, то що). Курінь парубоцький виявляє себе теж в ріжних пережитках, як ріжні сходини, складки, святочні „грища“, що відбувають ся коштом парубоцької громади в наймленій нею хаті (се часом та ж хата, що служить в иньший сезон для досвіток, як хата дівоцька), і т. под.

З другого боку ми вже бачили, як термінольоґія і ріжні звичаї парубоцької громади переходять на воєнні орґанізації: „дружина“ стає терміном для княжого війська, яке збираєть ся вже не в громадськім куріні, а в княжій гридниці (може бути одначе, що сам князь засів в громадськім курені й зробив його своєю резіденцією, як тому звісні приклади й де инде)[1]). Пізнійше назва „молодців“ переходить на козацьке військо, як його офіціяльний термін. Безженнє проживаннє козаків в спільних курінях і комуністичне хозяйство їх оживляє перед нашими очима порядки парубоцьких куренів, і т. д.

Відтворити собі, бодай в загальних рисах образ сих молодецьких громад — значить кинути світло також на історію нашої поезії, особливо її юнацьких, героїчних і еротичних мотивів. Те що в нинішнім нашім репертуарі збіглось на таких моментах народнього обряду, як новорічні величання (коляди), весняні та літні грища і весільний рітуал, — формувалось і розвивалось в ріжних церемоніях звязаних з святочними зборами орґанізацій молодіжи — особливо парубоцтва. На впровадженнях нових членів і проводах тих, що виступали; на пирах, які задавали заможнійші чи удатнійші в ловах і добичництві члени свому куреневи, і звичайних сходинах на роботу і забаву сього курінного брацтва. Взагалі - в тім кругу явищ, що характеризують житє поколінних орґанізацій у ріжних пів-примітивних народів, які звернули на себе увагу дослідників в останїх десятилітях[2]).

Я повертаюсь до вище згаданого обряду „коронування“, щасливим припадком записаного в Браславщині в 1880 х рр., що раптом переносить нас в обстанову впровадження нового члена до парубоцької громади, в обстанові уже княжої дружини. Хлопець, котрого парубоцька громада ухвалила прийняти до себе, прий-

---

[1]) Початки громадянства с. 145.

[2]) Ibid. с. 117 і д.

шовши на збори, оддає їм поклін; тоді парубки підносять його на руках, співаючи величальну пісню: „Посіяли дівки лен". Її звязок з сим моментом полягає в словах: „На конику удалець, Що за диво удалець, Наш Іван молодець!" Парубок на коні — як рівноправний член воєнного брацтва, се та ідея, яку бачимо в церемонії сажання на коня молодого княжича підчас постригів, на знак його переходу з дитячих літ до воєнної верстви. Піднесеннє на руках, як признаннє влади, звісне в рітуалі ґерманськім, приходить у нас в княжій добі, не описане спеціяльно, але в деяких принагідних оказіях[1]). Очевидно, в старім рітуалі з сими моментами були звязані ріжні величання, котрих згадана браславська пісня являєть ся тільки слабоньким відблиском, а богатий круг героїчних і всяких иньших мотивів тільки в покалічених фраґментах заховав ся в колядковім репертуарі, до котрого перейдемо зараз.

В коротких літописних згадках про княжі постриги, — які справлялись над хлопятками в дуже раннім віку, на другім-третім році житя, таки й можна добачити — в стереотипових згадках про „радість" людей, доволі ясний натяк на великі всенародні пири, які споряжались при сій нагоді князем і безсумнівно були звязані з величальними піснями і ріжними продукціями професіональних співців-рапсодів, очевидно — на теми героїчні перед усім[2]).

---

[1]) Вище с. 99, в примітці — піднесеннє Ізяслава його військом.

[2]) Напр. Лаврент. літ. під р. 1190: „Быша постригы у в. кн. Всеволода; того же дни и на конь его всади; и бысть радость вѐлика в градѣ Суждали, ґу сущю блаженному епископу Іоанну". Згадку про епископа толкують, що він брав участь в церемонії постриження, себто їй надано вже церковний характер. Стилізація звістки вказує, що церемонія всаджування на коня, се був зовсім окремий обряд: тому зазначуєть ся, що його відбуто того ж дня. „Велика радость" була, очевидно, не плятонічна, а викликана якоюсь учтою і забавою для людей.

Татіщев оповідає, що ще в його часах, в першій пол. XVIII в., в деяких боярських родинах держав ся звичай постриґання хлопців. В календарних записках з незвісного часу і місця, опублікованих в московських Чтеніях за р. 1867 (т. IV) нпр. читаємо: „На Семена (1 вересня) постригай и на коня сажай (дѣтя), на ловлю въ поле выѣзжай".

Про постриги у иньших словянських народів: Krauss, Haarschurgodschaft bei den Südslaven, Internat. Archiv für Ethnographie, VII, 1894. K. Potkański, Postrzyżyny u Słowian i Germanów, Rozprawy akademii umiejętności (краків.), wydz. hist.-filoz., т. 32, 1895. Про обряд посадження на коня висловлюєть ся Потканьский, як про норманський але близше се не доведено ніякими доказами. Рівно ж ніхто не поінтересував ся досі звичаями, звязаними з першим голеннєм і запусканнєм чуприни в козацьких кругах.

В скромнійших розмірах такі святочні пири справляла кожда заможнійша родина при ріжних церемоніях, що відправляли ся з тим, які діти входили в літа. Память про них зісталась ще й нині, дещо було й опубліковано, хоч спеціяльної уваги на сі обряди не звертано[1]). Вони корінять ся ще в індо-европейській спільности, мають богаті анальоґії в обрядовости инших народів і очевидно — були старим джерелом величальних пісень. В них одно з найстарших джерел того репертуару героїчних, дружиннх мотивів, які заціліли в нашій обрядовій пісні, і будуть предметом нашого перегляду.

Не ставлячи собі завдання переходити сі мотиви для їх клясифікації, в цілім обсягу ми можемо обмежитись кількома найбільш типовими паралєлями мотивів з першого і другого ціклю: перед-княжої і княжої доби.

І так коляда про мандрівку Дунаєм в службу царгородському панови, в котрій уже видавці Історичних пісень" влучно вгадали мотив перед-княжий, дійсно належить, очевидно, до старшого ціклю — не вважаючи на згадку про „церковиц" в декотрих варіянтах:

Ішли молодці рано з церковці,
Ой ішли, ішли раду радити.

Думаю, що треба вважати старшими варіянти без сеї згадки:

Блудило блудців сімсот молодців,
Ой виблудили вони на круту гору...

або: А в густім лісі на Лебединці,
Блудило блудців сімсот молодців —

---

[1]) В матеріялах про дітей, зібраних Марком Грушевським в Чигринщині (єдина досі, на жаль, більша збірка в тім роді) читаємо: „В цьому часі (коло пятого року) постригають дітей на стать свою, а дівчинки на жіноцьку. Бувають і поштини сього часу, могоричують. Але з бідности забувають тепер про це. А за мене то ще гуляли, і мене ще стригли так, а мати розказують нераз, як було ходять гулять до хазяїнів на ці ‚постриги'. Постригають, здаєть ся, як раз на іменини, щоб 6 літ рівно було". Тамже при иньшій нагоді замітки: „Минулось те, щоб могорич пить, як чуприна одросте у дитини". „Колись було в звичаю справляти бенкет на закінчєнне дитячого віку, перед тим як дитина йшла в пастухи, тепер те вже минуло ся". (Матеріяли до етнольоґії. IX с. 104, 142).

В корпусі Чубинського: „Стрижуть дітей не перше, як по році, і при сім волосє дівчинки кладуть під вербу, а хлопячі замикають у коморі" (V с. 18).

Очевидно, маємо до діла з кількома церемоніями остриження, котрі варті того, щоб їх розслідити, по звязкам їх з культовими і громадськими обрядами.

Відблудили ся в чистоє поле,
В чистоє поле, над тихий Дунай...

В варіянті записанім у Жидачеві можна добачати навіть згадку про парубоцький курінь:

А в лісі в лісі, в зеленім гаю
Росте дубочок тонкий, високий,
Під тим дубочком ясна світлонька,
А в тій світлонці тисові столи,
За тим столиком сімсот молодців,
Радоньку радять, судоньку судять.

Потебня вважає 700 молодців за мотив гетероґенний, чужородній, перенесений сюди з колядок про виправу весільну і схилявсь як до найбільш архаїчного, до того варіянту, де виступає „мужів громада“ (Ой під вербою, під зеленою, ой там стояла мужів громада, велика рада); його підкупав сей літописний вираз „мужі“. Але ся подробиця не може рішати, і для мене, навпаки, найбільшим архаїзмом тхне останній, жидачівський варіянт [1]). Подробиця, де участники ради зрікають ся видатків на жінок і доньок, щоб повернути всі засоби на організацію воєнної екскурсії („Не купуймо ж ми на жони злота, на дівки срібла“, пор.: „Ой не справляймо на жони шуби, на дочки злото“), — я, супроти сього, теж вважав би пізнійшими і меньш відповідними. Відповіднійший той, де молодці постановляють тільки не витрачатись на дівчат: „Не купуймо, братя, на дівки вінки“ [2]).

Колядки про виправу молодецької ватаги по дівчину мають звичайно вже остільки пізнійший характер, що дружина в них віддає себе ніби то в послугу сторонньому їй панови чи князеви, а не товаришеви, як би можна було собі уявляти в первісній формі:

Ой ходять, блудять сімсот молодців,
Доблудили ся к доброму пану.
Ой ти, пане наш, виведи ти нас (або: переночуй нас).
Станемо тобі всі до помочи,
Як будеш їхав в Угри по дівку (вар.: в гір по панну).

Або в иньшому, богатшому варіянті:

А в лісі, в лісі нерубаному,
Нерубаному, небуваному
Ходило блудців сімсот молодців,
Приблудило ся к тихому Дунаю,
К тихому Дунаю, к славному пану,
К славному пану, пану Івану:
Ой пане Іване, виведь же ти нас
Із сього лісу нерубаного!
Станем ми тобі в великій пригоді.
Виорем ниву чорними орли,

[1]) Натомість вповні справедливою вважаю гадку Потебні, що ті варіянти, де героєм стає „добрий пан“, до котрого йдуть у службу молодці, мусять уважатись пізнійшимь, а первісною „головною особою“ являєть ся громада „і величаннє полягає в причисленню до громади того, кому співають колядку“.

[2]) Антонович і Драгоманов ч. 1, Головацький II с. 67 й ин., Чубинський с. 297, 388, 440, Потебня ч. 54, Гнатюк ч. 229.

Засієм нивку дрібним жемчугом,
Помостим мости все золотії,
Поставим стовпи щиро злотні,
Погатим гатки все вінковиї
[Повісим коври все шовковиї].
Ой як будеш ти королівну вести,
Закричать орли в чистому полі,
Засяє жемчуг та на роздолі,
Забрязчать стовпи все золотії,
Засяють мости щиро-злотиї,
Замають коври все шовковиї[1]).

Очевидно, старший мотив маємо в колядках про молодця, що сам збираєть ся на таку виправу. Сей мотив з невеликими змінами теж можна перенести до обстанови громадського куріня, де жених будить дружину на виправу:

Ой рано, рано кури запіли,
А ще ранійше (такий то) встав,
Лучком забрязчав — братів пробу-
[джав[2]).
Братя, вставайте, коні сідлайте,
Та поїдемо в чистеє поле
На погулянне, на розгляданне,
Та найдемо, братя, куну в дереві,
Куну в дереві, дівку в теремі —
Вам буде, братя, кунка на шубу,
А мині буде панна до шлюбу[3]).

Як ілюстрації первісної дружинної рівности можна виказати ріжні фрагментики — напр. таку похвалу серед дружини:

Хвалить ся стрілов перед дружинов:
Нема в дружини такої стріли... (Гол. III с. 52).

Супроти всього сього звертаю увагу ще на колядку про дівчину-перевізничку, де виступає та ж ватага сімсот молодців з тими ж матрімоніяльними замірами, але так би сказати анонімна, егалітарна, без якогось пана, котрому вона вислужуєть ся:

Ой приходять д ній сімсот молодців,
Сімсот молодців — самих вибранців,
Самих вибранців — ой Русовичів[4]).

---

[1]) Колядка опублікована була Потебнею (II. 383) з записи П. С. Єфименка, з попсованим розміром, котрий поправив Потебня, а я пішов трохи далі в реставрації, підставивши замість: „блудило“ — „блудців“ (як вище с. 212), замінивши коруговки коврами і вставивши відповідно тому оден стих, та зробив ще деякі иньші поправки. Костомаров (Бесѣда 1872, XII) опублікував уривок петрівчаної пісні, яка власне піддає деякі анальоґії:

Ой Петре, Павле, Іване,
Та зоремо поле орлами,
Та засіємо жемчугами,
Та поставим стовпи золотиї,
Та повісим коври шовковиї.
(Пор. варіянт в Сборнику харк. XVII с. 147).

Ся роскішна обстанова перенесена сюди, мабуть, з тих варіянтів, де сватом виступає якась мітична особа — пор. низше

[2]) Мині пригадуєть ся з памяти варіянт: Дружину скликав.

[3]) Потебня ч. 21 і 24, Гнатюк ч. 28.

[4]) Чубин. 316, Kolberg Pokucie I с. 102, Гнатюк ч. 290, Потебня ч. 34. Цікавий — бо може й не припадковий варіянт Чубин 317: сімсот молодців да все Запорожці. Бо Запорожці се ж „молодці“. Так само Гн. II 17:

Їхав N. N. ч(е)рез густий пісок,
Зостріло його сімсот козаків...

Характеристичною прикметою пізнійшої дружинної верстви являєть ся саме се, що в ній виступає особа ватажка не іменем тільки, а самою річею: настільки випинаєть ся, що фактично закриває собою всю дружину. Та або сходить на безголосну службу — на військо статистів, які виконують розпорядження свого „пана", або зовсім заникає і перед нами малюєть ся тільки постать героя, навіть без згадки, що він свої діла виконує все таки за помічю війська, полку, дружини, і т. д. Так як на старих лубках, де на переднім пляні малюєть ся величава постать героя, а десь позаду, між кінськими копитами виднієть ся його військо. Се в значній мірі, розумієть ся, залежить від тої поетичної форми, в якій заховались сі мотиви — величальної колядки або щедрівки. Але така тенденція творчости стоїть також у звязку з загальним, індівідуалістичним напрямом мисли сеї доби соціяльної діференціяції і культу героїчного. Колядники чи щедрівники, величаючи боярського чи й селянського молодця, однаково, — ставлять його в позіцію героя і наділяючи його всіми ділами, приличними героєви, впадають в ту ж величальну тенденцію, схарактеризовану вже вище: поставити величанного коли не в центрі вселенної, то в центрі житя, що його окружає. Він править, він розпоряжає, повеліває всіми щó наоколо.

По сих загальних замітках перейдемо до деталів.

Величання наділяють молодця, як я вже сказав, всім що личить провідній людині: ловецьким щастєм, удатним походом, перемогою над сильним противником, богатою здобичею, придбаннєм гарної і родовитої жінки, великої і людної волости, високої посади, богатого і роскішного двору і маєтку. Тут ті пункти стичности, які звязують ріжнородними переходовими мотивами дружинно-героїчні мотиви з мотивами господарськими (малюнками богатого хазяйства), з одного боку, а з другого — з мотивами подружно-еротичними. Вони надають дружинній поезії, навіть в тих останках, які до нас дійшли, доволі велику ріжнородність і богацтво. Вичисляти тут усі мотиви неможливо. Полишаючи на пізнійше комбінації тем подружних з героїчними, ми можемо спинити ся тут лише на деяких найбільш типових мотивах.

Герой зрана будить ся світить світло, миєть ся і зброїть ся, будить своїх товаришів чи слуг:

Ой рано, рано кури запіли,
Ой іще раньше молодець устав,
Ой коли устав, три свічки зсукав,
При єдній свічи ніжки убував,

При другій свічі личенько вмивав,
(Пред ним батечко рушничок три-
[мав).
При третій свічи коникі сідлав.

Ой рано-рано кури запіли,
А ще раніше N. N. устав,
Лучком забрязчав, братів побуджав,
Братя, вставайте, коней сідлайте...[1])

Він всідає на коня — чудесного, якого світ не бачив, і віддаєть ся на його щастє: вибирати самому дорогу до походу:

Коника сідлав в сімдесять попруг,
А в десятую — бай — золотую,
А в того коня срібні копита,
А в того коня шовковий хвостик,
А в того коня кілова грива —
Кілова грива коня покрила,
Срібні копита камінь лупають,
Срібло-золото розсипають,
Шовковий хвостик слід замітає.

Ой, каже, коню, продам я тебе!
Як мене продаш, здогадаєш ся:
Я тебе виніс з трох-девять земель!
В поле виїзжав, з конем розмовляв:
Ти коню сивий, будь ми щасливий!
Будь ми щасливий на три дороги,
На три дороги та у три землі!

(Збірка Вагилевича, Гн. 107—111).

Він іде на чудесного звіря — „чорного тура — грубого звіря", „дике звіриня — дикого вепра", оленя з сімдесятьма рогами, або „люту змію". Звірь вбиваєть ся або випрошуєть ся, обіцюючи ріжні послуги (особливо при сватанню):

Коня сідлає, думку гадає:
Коню мій сивий, будь ми щасливий!
Поїдемо ж ми в чистеє поле,
В чистеє поле, під темний лісок,
За чорним туром, за грубим звірем.
Та як подибав чорного тура,
Чорного тура, грубого звіря,
І сніпок стрілів не долітає,
І тугий лучок не достріляє,
Тай сивий коник із ніг спадає,
(вар.: Гордий молодець з страху
[вмліває),
А чорний турець д нему промавляє:
Гордий молодче, не бійсь ти мене,
Поїдеш же ти в неділю рано,
Тогди ж ти мене та пострілявеш,
Яснов шабельков тай порубаєш,
А за славоньку панну дістанеш.

Ой шумить-гудить зелен діброва,
Ой має ж вона чого гудіти —
Бо вна зачула дике звіриня,
Дике звіриня — дикого вепра.
Ой за ним слідить стрілець-молодець,
Подибають ся а з диким вепром:
— Ой вепре, вепре, що в тя за зброя?
„У мене зброя золоті ікла,
„Золоті ікла, а саляний бік".
— Ой стрільче, стрільче, що в тя за
[зброя?
„У мене зброя — срібна стрілонька,
„Золотий лучок, срібний курочок!"
— Ой вепре, вепре, де б ми боролись?
„На тих рівнинах, на тих долинах".
Ой як втяв стрілець дикого вепра,
Тоді ся вепер в ритвини ся впер.

А в полі полі біл[ий] камінь лежить,
Під тим каменем да люта змія,
Ой туди їхав пан N. N.
Став з коня вставать (да) змію ру-
[бать.
Ой тая змія да й промовила:
„Не рубай мене, не січи мене,
„Буду я тобі в велик[ій] пригоді:
„О як будеш ти та женити ся,
„Помощу мости все перстневиї,
„Поставлю стовпи все золотиї,
„Повішу коври все шовковиї.
„(А) як будеш (ти) дівочку везти,

---

[1]) Пор. вище с. 223. Варіянти беру перед усім з видання Гнатюка (Етноґр. Збірник т. XXXV і XXXVI) як найбільш приступного.

„Забрязчать мости все перстневиї,
„Засяють стовпи все золотиї,
„Замають коври все шовковиї,
„Загорять [ся] свічи все восковиї“ [1]).

До сього повнійшого чернигівського варіянту (в котрім я подекуди справляю розмір) є коротший і сильно попсований, але інтересний київський:

Як будеш їхать до двору по дівку,
Побємо палі срібні таляри,
Засієм степи синім жемчугом
(друков.: зекджулом).
Як будеш їхать до бору з дівкою,
Забрязчать мости дрібниї кости,
Засяють палі — срібні таляри,
Зацвітуть цвіти синім жемчугом.

Волинський варіянт, записаний ще Ходаковським, але досить знищений – я поправляю дефекти:

(Ой) поплинь, поплинь човен (чове-
[нець),
А в тім човен(ці) білий молод(ець):
Струже стрілоньки із калиноньки,
Хоче постріляти лютую змію.
Він до неї (а) постріляє,
Вона до нього (тай) промовляє:
Не стріляй мене, не губи мене,
Скажу тобі (а) три радости,
(Що) три радости, а три городи:
В однім городі коня сідлати,
В другім городі по дівку їхати (ді-
[вочку брати?)
В третім городі жити-мешкати.

З галицького, підльвівського варіянту:

„Дарую я ти три городи в купі:
В єднім городі коня попасти,
В другім городі коника сідлати,
В третім городі гречну панну взяти [2]).

Він наміряєть ся застрілити качку, голубку, орла, сокола — ті випрошують ся; обіцюючи йому так само — помогти при сватанню:

Аж тут пливе вутка, сивая голубка,
Він приціляєть ся, він приміряєть ся.
Він приміряєть ся — хоче її вбить.
„Ой не приціляй ся, пане N. N.
„Во я тобі стану в великій пригоді:
„Ой як будеш їхать дівчину сватать,
„То помощу гатки з кудрявої мятки,
„Та помощу мости з тонкої трости“.
Стоїть ми стоїть, зелений явір,
На тім яворі сив соків сидить,
Сив сокіл сидить, гніздечко ввивать,
Обкладає го гострим тернічком,
Гострим тернічком, сухим билечком,
А в серединку цвіт та калинку,
А на вершечку щирее злото.
Туди ми поле, гладка стежечка,
До сив сокола натираючи.

---

[1]) Мотив незвичайно інтересний тим, що сходить ся близько з билиною (записаною в Онежськім краю) про Добриню-змієборця:

И смолилась тут змѣя да восмиглавая:
Не казни-тко ты, Добрынюшка, змѣиныи головы,
Я иду к морю, ко синю морю,
Я иду к королю ко великому,
Ко великому королю да у синя моря.
И есть то у него да едина дочь,
Брови то у ней черна соболя,
И очи то у ней ясна сокола,
По косицам то у ней звѣзды частыя...
Я достану эту королевичну от синя моря. (Гильфердингъ, 663).

[2]) Чубинський III с. 419, 440. Гнатюк II с. 27, 29, 31.

Надійшов нею красний молодець,
Премудрий стрілець N. N.
Золотим луком потрясаючи,
Яснов шабельков вивіваючи.
Та яв сокола стрілков стріляти,
Стрілков стріляти, шаблев рубати.

Сив сокіл каже: Не стріляй мене!
Коли ти будеш та женити ся,
Тебе молодця перепроваджу,
Твою молоду на крильця возьму,
А твої гроші возьму на ноші.

Сокіл, котрого хоче молодець застріляти, показуєть ся то його батьком, то матірю — то нарешті виявляєть ся, що се сива голубка — миленька сього молодця, котрий, очевидно — сам являєть ся соколом (пор. приспів одного з варіянтів: Соколе — а в соколонька чорні оченька і брови):

В чистім поленьку стоїть смереченька,
Під тою смереченькою біле ложенько,
На тім ложеньку пахолятонько,
Струже стрілоньки все з калиноньки,
Хце застрілити сив-соколонька.
Ой не стріляй N. N.
То не соколонько, то твій батенько, і т. д. (з Гн. 20, 23, 26).

В иньшій колядці голуби, котрих хоче застрілити парубок, обявляють ся ангелами:

Тоті голуби тай промовили:
Васильку ти наш, тай паничу ти наш,
Не зміряй ти в нас, не губи ти нас,
Ой бо ми не є сиві голуби,
Але ж бо ми є святі ангели, і т. д.
(Шух. 99).

Герой їде на війну. Всупереч радам родини — не вихилювати ся наперед, він їде перед військом і звертає на себе увагу короля-противника (німецького, польського), що заявляє бажаннє мати його своїм зятєм і дати йому пів-королівства:

Чи дома дома гречний панонько?
Нема го дома, у Судомиру —
Судоньки судить, радоньки радить,
Як воювати, на врага сгати [1]).

Ой заказано і зараджено
Усім воїнам на війну іти,
Пану N. N. корогов нести.
А його ненька вельми старенька
Випроваджала та й научала:
Їдь же синочку та на війноньку,
Наперед війська не видавай ся,
Позаду війська не оставай ся!

Ой чи дома гей наш панонько?
Нема го дома, десь у садочку —
Десь у садочку а в оріховім,
Ой струже — луже (гладить) дрібні [стрілоньки,
Дрібні стрілоньки, ясні шабельки,
Бо ся збирає та на війноньку.

Татусьо вийшов, коника вивів,
Братенько вийшов, сідельце виніс,
Сестриця вийшла, зброю винесла,
Хусточку дала, з боку припяла.
Матінка вийшла випроваджати,
Випроваджати та научати
— як вище, і ще:
А з боку війська не облишай ся,
Лиш в середині, все при дружині.

Він то не слухав, слави доходив,
Перед королем вигравав конем,
Перед гайдуком вивівав луком.

[1]) Судомир, Сандомир, тут і в иньших подібних варіянтах по асоціяції з „судити мир“, радити раду. Інтересна подробиця — участь героя в раді-вічу.

Наперед війська коником грає,
Коником грає, шаблев махає.
Ой ввидів його польський кріленко:
Рад би я знати, чий то синочок
Коником грає, шаблев звиває?

Дав бим за нього свою панночку,
Свою крілівну, свою царівну.
Дав бим я йому пів мої Польщі,
Пів мої Польщі, мого крілевства.

Варіянт, який вказує на якусь ще вищу мітольоґічну постать:

І дав би йому... пів всеї землі,
Пів всеї землі, пів місяченька,
Пів місяченька, пів сониченька

Герой в ролі ватажка. Дружина чи слуги просить у нього відправи, або позволення йти промишляти війною. Але він не пускає і сам вибираєть ся походом:

Ой в полі-полі, поблиз дороги,
Стоїть світлонька мурованая,
А в тій світлонці жовті стіноньки,
А по стіноньках гострі стрілоньки.
Поза столами межи панами
Найгордий панок, білий молодчик.
Поперед нього служечки його,
Держать шапоньки поза крісоньки
(вар.: за опушечки),
Ясні шабленьки за бовтиченьки.
Тугії луки при правій руки (sic).

Та просять в него все симбрилоньку
Та роковицю заслуженую.

Вар.: Гой в моста моста калинового,
Стоїть намета з білого шовку.
У тій наметі золотий стільчик.
На тім стільчику гречний молодчик...
Просять ся в него ді в гір на війну,
Ді в гір на війну по гречну панну.
Ні так вас пущу, з вами піду. Або:
Я вас не пущу, сам з вами піду[2]).

Герой ладить зброю, скликає дружину (слуги) і йде походом на одну землю, потім на другу, на третю, щоб здобути собі панство, славу, здобич. Його військо гримає кіньми як грім на небі, блискає мечем як ясен місяць, пускає стріли як дробен дощик і забирає добичу: в одній землі коні, в иньшій худобу, гроші, сукно —

Гойное паня — що він там діє?
Стружічко струже, огника кладе.
Золото топить, зброіцю злива,
Зброіцю злива, на слуги вола:
„Ой слуги мої, котрі вірнії,
„Коні сідлайте, зброї збірайте:
„Тугії луки, острії мечі“ [3]).

А на коники всі посідайте,
Ой виїдемо на першу гору,
На високую, на німецькую.
Блиснемо мечем — ясен місяцем,
Пустимо стріли як дробен дощик,
Пустимо стріли в Німецьку землю:
Німецьку землю ми звоюемо,
І звоюемо і зрабуємо,
Ми заберемо сиві коники.
Самі сивії, не вїжджениї.

Потім такий же похід на волоську землю:

---

[1]) Варіянти — Гнатюк N. 184.
[2]) Гн. II с. 33, 41, 53 (поправляю подекуди).
[3]) Дуже інтересний, архаїчний приспів сеї колядки:

Воїн бо, воїн,
Над все військо подобен!

Та заберемо сиві волики,
Самі сивії бай рогатиї.

Потім: Запустимо ся в московську землю,
Там заберемо все здобиченьки:
Сукна не міру, грошей не ліку! (Гн. 33 і 35).

Ділячи здобич, герой вибирає собі що найкращі річи, все гірше роздає слугам:

Пан Хомуненько-переберниченько,
(Приспів: сам молоденький, кінь во-
[роненький),
Перебирає між кониками:
Котрі ліпшії то собі бере,
Котрі гіршиї — служенькам дає.
Перебирає між сіделками:
Котрі ліпшії то собі бере, і т. д.

Перебирає між вуздечками, сукенками, чоботиками, нарешті — між дівоньками:

Котрі ладнійші, то собі бере,
А що погані — служанькам дає.
Бувай же здоров, пан Хомуненьку,
Сам молоденький, кінь вороненький[1]).

Герой приступає до одного міста за другим, і наводить страх — йому дають ріжні дари, але він на них не вважає, поки не догадують ся вивести „гречную панну", чи „дівку в наряді", котрою він задовольняєть ся:

Ой піді Львовом на оболоню,
Там N. N. коником грає,
Не мірецької, а козацької.
Під Львів ступає, лук натягає,
Лук натягає, на Львів пускає:
Ой хоче ж бо він Львова добути,
Львова добути, собі паном бути.

Він сам наперед конем манджає,
На своє військо все покрикає:
Ви, моє військо, смутненько не йдіть
Кроком ступайте, Рим здобувайте!
Він сам наперед як полем шмиґнув,
Як конем шмиґнув, аж ся Рим здри-
[гнув.
Ой гордий-пишний пане N. N.,
Тож собі з горда тай починаєш,
Попід Білгород коником граєш,
Ні в чім не дбаєш, коня стягаєш —
Що конем зверне — земля ся здрігне!
Оберне військо від сходу сонця,
Заграють труби як грім на небі,
Блиснуть мечами як мовна в небі,
Пустять стрілочки як дробен дощик,
А вдарять з гармат а в Царів-город,
Аж всі паркани порозсипали,
Всі ся Жидове задивовали.
Стали Жидове раду радити,
Чим би го — нічим перепросити?
Виносять йому миску червоних,
А він на тоє не подивив ся,
Не поглядає, шапку не здійме,
Шапку не здійме, не подякує!...
Оберне війське з полудня сонця —
Аж всі панове задивували, і т. д.
Виводять йому коника в сідлі,
А він на тоє не подивив ся, і т. д.
Конем оберне з полудня сонця...
Всі ся Русини задивовали...
Виводять йому панну молоду,
Панну молоду та як ягоду,
А він на теє все поглядає,
Шапку здіймає, перепрашає,
Перепрашає, панну витає.

---

[1]) Гол. II 172. Антонович і Драгоманов толкували останню фразу так, що дружина, невдоволена нерівним розділом добичі, кидає ватажка. Але Потебня (II 715) зрозумів вірнійше, що тут та перебірчівість не догана, а комплімент, і остання строфа — просто привіть колядників.

Ой славен-явен красний N.,
А чим же ти то прославив ся?
Що із вечеря коня осідлав,
А вже к світови під Царів-град став.
Ой як бє тай бє на Царів-город —
Цар ся дивує — хто то воює,
Міщане ходять — все раду радять,
Що тому вояці за дари дати?
Вивели йому коня в наряді —
Він коня то взяв, не подякував,
Шапочки не зняв, не поклонив ся,
Не поклонив ся, не покорив ся...
Винесли йому полумисок злота, і т. д
Вивели ж йому панну в короні —
Він панну узяв, та й подякував, і т. д.

Ой спід гори стоять тумани,
То ж не тумани — пара з коней йде,
Ой тамже військо — аж землі важко.
Ой там у війську пана не має.
Ой одозветь ся зличний паниченько
Славного отця і пані-матки:
Я ж в тому війську да паном стану,
Велю гармати наворочати,
В Чернигов город велю стріляти.
Ой бє да бє він в Чернигов город...
Винесли йому мису червінців...
В Переяслав город велю стріляти —
Вивели йому коня у збруї...
Ой бє він да бє да в Київ город —
Да вивели йому панну в наряді [1]).

Ґероя будять слуги, чи батьки вістю, що його край, його волость, його двір Орда, чи Татари, чи Турки забрали і до своєї землі погнали; він догоняє орду, відбирає полон і осаджує свою волость ще краще ніж передше:

Чи спиш, чи чуєш, пан господарю?
Вияви ж личко на оконечко,
А з оконечка на подвірячко:
Твоє подвірє орда забрала,
Татаре взяли, в полон займили!
Ой ісхопив ся, перехрестив ся,
Та крикнув же він на свої слуги:
„Служеньки мої, найвірнійшії,
Одні виведіть коня перського,
Другі винесіть меча острого,
Най я поїду, орду догоню,
Моє подвірє назад оберну,
Назад оберну, краще збудую.

О вставай, пане, бо наступає
Погана віра, Турці й Татарці!
— А всідлайте ж ми бахматого коня
І подайте ми — ей — булат-шаблю,
Ей булат-шаблю, копію в руки!
Ой виїхали в чистеє поле,
Скоро ся зняли — зараз ся стяли,
Аж їм конички поприпадали.
Бахматим конем всіх Татар стоптав,
А булат-шаблев всіх Турців зрубав
А копіїйков славойки достав.

(Гн. 63).

Сів на коника, як вітрець линув,
Бай заднє войсько став здоганяти,
Як їздогонив, конем потоптав,
Середнє військо мечем постинав,
Переднє військо вогнем попалив,
Своє подвірє назад відобрав.
Назад відобрав — краще осадив
(А в три сторони, а в три перії).
Перше осадив бай дівочками,

---

[1]) Гнатюк N. 185, Антонович і Драгоманов 20 і 69. Цікавий початок варіянту в старій збірці Ф. Бодянського:

Ой у Вельмові (уві-Львові) на оболони
Збирала ся війна, вся їх рівня,
Захотіли вони царя звоювать,
Царя звоювать, царівну узять.

Тут війна = військо, рівня — дружина, еґалітарна, як я думаю. Але далі се переходить на величаннє ватажка: Увели йому лучок стрілочок, Увели йому панну в наряді. (Гн. с. 56).

Друге осадив бай молодцями.
Третє осадив бай стариками:
Ізза дівочок село веселе,
Ізза молодців село огрядне,
А зза стариків порада в селі.
(Шух. 100).

Герой при тім, чи не залежно від того, здибає, чи на поєдинок викликає турського, чи невірного, чи якого небудь иньшого ворожого царя, вбиває або бере його в неволю, і хоч той як просить ся, щоб його пустив, приводить у свою землю. Тим здобуває славу — або царство, королівство, і т. д.

Скоро догонив, на ніч обложив,
Скоро ся зняли, в той раз ся стяли,
Аж їм коники поприпадали,
Аж їм шабельки повиперхали,
Аж їм шапочки тай поспадали.
Ой, як Біг поміг, N. N. переміг,
А імив коня близько стремена,
А на тім кони та й ще короля.
„Ой пане N. N. або мя зотни,
Або мя зотни, або мя пусти!
Я тя не зотну, я тя не пущу,
А я тебе веду у свою землю,
Я в своїй землі правди добуду,
Правди добуду, королем буду!

Ой приїхали у Турещину,
Стукнули-грякнули, як гром загрмів,
Блиснули шаблями як блискавиця.
Виїхав к нему сам турецький цар:
Хто кого спограє — той того спойма.
А N спограв бай коня споймав,
Привязав царя коню до хвоста,
А пустив царя по пожарищі.

Ти господарю, чом N. N.
Згорда ти собі та починаєш,
Сивим коником бай виграваєш,
Коником граєш, царя взиваєш!
Скоро ж го узрів, та й мечем ізвив.
Побіля коня, близько стремена.
Ой цар невірний красно ся просить:
„Віте пусти мене, віте зотни мене!“
— Ні, не пущу тя, ні, не зотну тя,
Ой повезу ж тя в Руськую землю,
Ой поведу ж тя чорним пожаром!
Ой чорний пожар ніжки підпалив,
Що ж йому з ніжок кров виступає,
Кров виступає, слід затапає,
А чорний ворон бай залітає,
Та його кровцю бай попиває.

Ой що ж то в полі забовваніло?
То ж N. N. з війни їде,
З війни (він) їде, коника веде,
Побіля коня — турського царя.
А за ним біжить турецький мужик:
„На тобі коня, верни нам царя!“
— Коня не возьму, царя не верну,
Поведу царя в свою сторону,
Отцю на хвалу, панам на славу[1]).

Герой повертаєть ся з трофеями, здобичею, осяяний блеском і славою, так що люде його не пізнають — пізнають тільки милі дівчата, дружина парубоцька, найблизша рідня і особливо мати:

І вже синонько з війноньки йде,
Коником грає, сам ся втішає,
Що звоював Турчининонька —
Везе копієньку на позначенько.
А там людкове з церковці йдуть,
З церковці йдуть та й ся дивують:
Що освітило село N. N.?
Чоловічки[2]) мовлять: місяць то сходить,
Жіночки мовлять: Зоря зоріє.
Парубоньки мовлять: Наш то братонько,
Дівчатка мовлять: Наш то миленький.

---

[1]) Антонович с. 23, Гнатюк II с. 60—1.

[2]) Розмір вказує, що тут пропав якийсь більш архаічний вираз.

Вар.: Міщане мовлять, що сонце схо-
[дить,
А мати вийшла — що мій син іде,
Що мій син іде, корогов несе,
Корогов несе королівськую.

Матінка мовить: Мій тото синок!
Я го пізнала по уродонці,
По уродонці, по кошуленці.
На нім кошулька як день біленька.
Та й уродонька барзо славненька [1])

Його подвиги роблять його улюбленцем дівчат, які одна перед другою обдаровують його богатими дарунками:

Одна любила, шапку купила:
Друга любила, пірце му дала:
Третя любила, коня дарувала.
Від тої шапки зорі зоряли,
Від того пірця сонце сияло,
Від коня віє буйний вітер.
(Іде опис коня).

Одна любила — коня ми дала,
Друга любила — шапку купила,
Третя любила — пірце вялотила.
Від коника місяцю світить,
А від шапочки зорі зоряють,
А від перця сонце сияє —
Ой тото перо перевиване,
Сріблом та золотом покитичане.
(Гн. 111, 116).

Мотиви сі відповідають, з одного боку, тим героїчним саґам-оповіданням, які ми знаходимо в наших старих літописях і повістях, приложені до ріжних історичних чи леґендарних осіб, з другого — темам билинним, пісенним і казковим.

Напр. перекази про походи на Царгород Олега, Ігоря, Святослава і великі дари піднесені їм там за викуп від обложених міст, переляканих ворогів, і т. д., мають свої паралелі в популярних колядках про походи героя-парубка на ріжні міста і взятий з них викуп. Ряд міст, котрі він облягає, що починаєть ся Білгородом і кінчить ся Царгородом (в середині можемо собі уявити акий небудь Звенигород, Райгород і т. д.) тхне старинною дружинною традицією. Мотив помітування героєм ріжною добичею, за котру він не кланяєть ся і не дякує, аж нарешті приводять йому те, що він хоче, — відповідає літописному епічному фраґментови про Святослава, котрий легковажить всякі дари грецькі, і тільки за зброю дякує. Там дівчина, тут зброя, але мотив перебирання викупом — той сам [2]). З другого боку зовсім вірно (ще Костомаровим!) відчуто було спорідненнє сеї колядкової теми з походами-сватаннями Володимира Вел., обробленими старою дружинною поезією. Поєдинок Кожумяки з Печеніжином під Переяславом, або Мстислава з Родедею відбиваєть ся в наведеній темі поєдинку з турецьким царем, і т. д.

По духу і типу героїчні оповідання колядок близько підходять до фраґментів дружинної поезії, включених у наше літопи-

---

[1]) Гнатюк с. 66, 89, 125, і 48.

[2]) Се завважили вже Антонович і Драгоманов с. 19.

саннє — скажім як оповіданнє про Летську або Листвинську битву, слово про побіди Мономаха над Половцями. Ряд спільних поетичних оборотів помічаємо в сих дружинних мотивах колядок і в „Слові о полку Ігоревім". Сей герой, „що із вечера коня осідлав, а вже к світови під Царгород став" (с. 230) — чи се не товариш віщому Всеславови, що з Київа до півнів прорискав до Тмутороканя? Зрештою низше побачимо ще сі паралєлі.

Ряд мотивів повторюєть ся в ціклі билиннім. Я навів вище цікаву паралєлю змієборства Добрині з боротьбою з змієм колядкового героя, зазначену вже давнійшими дослідниками. Подробиця колядки про те як герой обирає собі „найменьшого коника" в стаді [1]) нагадує підхованнє коня Ілєю. Колядковий мотив про героя, що рубає обложений город [2]), повторює старий епічний мотив — не тільки про Болеслава Хороброго, але і половецького Боняка, що рубав мечем Золоті ворота [3]).

Самі подробиці зброєння і зборів до походу нагадують старий стиль, що заховав ся в билинах. Навіть деякі слова, як терем, ізба, булат, паволока, гривні, жемчуг, жуковина; такі епітети, як вороні коні, тугі луки, чистеє поле, синеє море, і т. под. тхнуть сею старою традицією.

З другого боку — сі величальні теми стоять в одній площині з фантастичною казкою (казкою про пригоди або про щастє, як її називають — пор. вище, с. 44): власне з тою формацією її, де людина, виведена в ній, перестає бути пасивною забавкою в руках ріжних звіринних чи демонічних істот, а набирає прикмет героя, або бодай носія свого власного щастя й удатности, котрою переборює всі перепони, і всіх ворогів. Такі от казкові мотиви про звірів, які вірно служать героєви, за те що він їм поміг чи помилував в трудну хвилю. Про дивні способи,

---

[1]) Ой у Київі там на мураві
Виходить ми там вороне стадо,
Межи тим стадом найменьший коник.
Ой обібрав ся білий молодець:
— Я го спіймаю тай осідлаю,
Сяду й поїду Львів розбивати.

Очевидно се той же малий коник, що творить ріжні чуда в казках.

[2]) Ой попід Ільвів на оболоню
Коником іграв, шаблев Львів рубав. (Гн. II 44).

[3]) Підчас облоги Київа 1151 р. убито Севенчу, сина Бонякового, що похваляв ся: Буду рубати Золоті ворота, як мій батько („хощю сѣчи в Золотая ворота, якоже и отець мой"). Розумієть ся, се чисто епічна подробиця, хоч і включена до повісти, написаної по горячим слідам події.

якими завдяки ріжним чудесним помічникам, — але в тім і власнвму розумови, догадливости, доброті, великодушности, сей герой бере перемогу над ворожими замислами і доходять високого становища, дістає руку царівни, царство, і т. д. Вони стоять в одній лінії з вище наведеними темами про молодця, який дістає на свою службу сокола, орла або змію [1]), виводить з пущі заблуканих молодців, що здобувають йому красну дівчину, яка в иньших варіянтах стає царівною, чи королівною, і приносить йому царство, і т. д.

Молодець, що трубить у золоту трубу, і король, зачувши її, каже, що коли б знав, чий то син заграв, за його б королівну оддав, і в придане пів царства додав, — або царівна наміряєть ся поділити ся з ним своїм царством нарівно. Король, що обіцяє дати свою доньку тому, хто потрапить осідлати і сісти на коня, котрий нікому не дасть ся. Кінь, який виробляє чуда, перескакує через море, копитами розбиває скали, — се мотиви так добре відомі нам з казок, що про се нема що й говорити [2]).

Мусимо рахуватись тут, розумієть ся, з мандрівними мотивами, з пізнійшими змінами; мусимо з другого боку також памятати, що в колядковім ціклю сі героїчні мотиви стяглись, зсілись, упростили ся й збідніли, тому що звелись головно до теми

---

[1]) Крім вище наведених напр. ще така колядка з старих записок Ходаковського про соколів, що служать молодцеви:

Стояла тополя край чужого поля,
А на тій тополі чотири соколи.
Перший сокіл полинув в виноград,
А другий сокіл полинув на Дунай,
А третий сокіл полинув на чистеє [поле,
[А] четвертий сокіл полинув від небеса.
З винограду летить — куропатву несе!
З Дунаю лине — срібний перстень несе!
З чиста поля лине — стадного коня жене!
З-під небес лине — красуню панну [веде! (Гн. 226).

[2]) Напр.:

Ой в чистім полі стоїть стаденько,
Стоїть стаденько коний вороних.
Найшов ся тамка кінь вороненький,
Ані спійманий, ані сідланий.
Ой казав цісар: хто го спіймає,
Хто го спіймає тай осідлає,
Той возьме собі у царя панну,
Панну молоду так як ягоду...

Гей на поленьку стояло стаденько,
Між тим стаденьком оден недоборець,
А зачало за ним три громади гнати,
Гнало за ним гнало, не могло ді- [стати.
Дігнав же його пишний N. N.
Скоро го дігнав, зараз го спіймав.
Скоро го спіймав, зараз осідлав..

За житом, житом, та й з' очеретом
Там ходило воронеє стадо,
Поміж тим стадом сірий кінь грає.
Усі ловили, та й не вловили,
N. N. припав — коника піймав,
Коника піймав, узяв осідлав,
Та й сів поїхав до царівни в двір.
(Гн. 208—9).

про сватаннє, або зробились заспівами до величань, і т. д. Тут, як і у иньших сферах, ми маємо тільки фраґменти старої героїчної поезії, котрої частина затратилась під напливом иньших мотивів, частина заховала ся в північнім билиннім ціклю, або нарешті — прибрала нову історичну обстанову — доби козацької, про котру буде мова потім.

Поезія подружа.

(Присвячуєть ся памяти „прапорщика армейських походних полків української дівізії“ Григорія Калиновського в 146 річницю його „Описанія украинскихъ свадебныхъ простонародныхъ обычаевъ“ (1777).

Глибокий псіхольоґ-аналітик, пок. Потебня, орудуючи засобами тільки фільольоґічними, підніс тісний внутрішній звязок ідей подружа і воєнної відваги й удачі. Він вказав на той інтересний факт, що у ріжних словянських племен слово „храбр“, хоробрий, воїн, означуючи героя, заразом значить також і жениха. З сього становища він радив оцінювати і назву „козака“ в нашій піснетворчости, яка означає вояка і заразом аманта, героя еротичної лірики. Він навів ріжні мотиви, де здобутє дівчини і шлюб з нею представляєть ся під формою здобутя міста, побіди ним, і навпаки — здобутє міста, стола, володіння описуєть ся в формі сватання [1]).

Паралєлізм сей в нашій старій поезії зрештою не був секретом і для старших дослідників, напр. Костомарова, який також вказував на сплетеннє мотивів сватання і завоювання в леґенді про Володимира, і звісну поетичну фразу „Слова о полку Іг.“ про Всеслава (върже Всеславъ жребій о дѣвицю себѣ любу“) влучно толкував, що тут дівчина означає місто, княжий стіл, і вибір дівчини відповідає виборови політичного пляну, рішенню здобути київський стіл.

Так псіхольоґічно, і навіть фільольоґічно — розгортуваннєм тих самих виразів то в сфері воєнних, то в сфері подружних відносин, і уживаннєм їх то в значінню перемоґи і здобування воєнного, то подружнього або еротичного, — пояснюєть ся тісний звязок мотивів обох сих катеґорій, переходів образів і символів з одної до другої, і т. д.

Орудуючи засобами соціольоґічними, приходимо до того самого виводу. В ідеї подружа довго і уперто живе ідея насиль-

---

[1]) Объясненія II с. 652 і дд.

ного заволодіння, здобутя силою чоловіком жінки, так що в весільнім ритуалі у безконечного числа народів ріжних рас і ріжних країв, вже довго потім, як подруже стало актом добровільного порозуміння, свобідного і непримушеного обопільного вибору, підчеркуєть ся, як доказ правосильности сього подружа, факт насильного заволодіння [1]). З другої сторони ріжні ідеї, які корінять ся в релігійних понятях, звязаних з родом, як культовою ґрупою, змушують родичів розглядати вихід дівчини з роду матери і перехід її до роду молодого як акт насильний, котрий ставсь без їх волі і згоди — так що при всіх дійсних прикметах добровільности заключеного подружа, або обидві сторони — з роду молодої і молодого, або тільки одна — а саме рід молодої, мусять сімулювати свій гнів, своє бажаннє пімсти за довершене насильство і т. д.

Соціяльні факти, які приносять ся з орґанізацією парубоцької верстви й використуваннєм її в інтересах оборони і взагалі воєнної сили, з свого боку додають нові псіхольоґічні мотиви, які заволодіннє дівчиною звязують спеціяльно з воєнним зайнятєм і роблять еротику одною з приналежностей чи окрас воєнної спеціяльности. Вільна любов і свобідні зносини з дівчатами вважають ся привілеґією сеї верстви, яка, в інтересах племени, умисно можливо довго затримуєть ся на воєнній, бездомній і безгосподарній стопі. Сексуальна і всяка иньша свобода практикуєть ся як привілеґія воєнної служби, воєнного зайняття, і з тим творить ся подвійна етика сексуальних відносин: одна в межах верстви парубоцької, друга в межах того громадянства, яке вже вийшло з безженного стану. Те, що дозволено нежонатій молодіжи, спеціяльно парубоцтву, трактуєть са як вчинок неморальний, не-обичайний в тій частині роду-племени, яка живе в родині, в сімі. Рід-родина в своїм кругу не терпить свобідних сексуальних зносин, але для парубків з воєнного куріня вважаєть ся допустимим насильне заволодіннє доньками, а навіть часом і жінками „філістрів". Особливо коли тут мова йде про воєнний курінь привілеґіованої верстви чи племени в відносинах до людности підвластної, завойованої, низшої. Жінка, яка підпала такому леґалізованому насильству, вертаючись „по минованію надобности" назад до своєї родини, мусить тільки проробити певні обряди очищення — як се зробила Урієва жінка, підпавши насильству голови воєнної верстви царя Давида, — і з сим інцідент вичерпуєть ся.

---

[1]) Див. мої „Початки громадянства", с. 150 дд.

В нашій українській етнографії ми маємо досить пережитків подібної подвійної моралі. Хлопець, який починає „парубочити", себто вступає до парубоцької, „молодецької" (кажучи старшим терміном) верстви, до певної міри виходить з-під власти голови родини й її трудової дісціпліни; він може занедбувати свої трудові обовязки, може й хапнути собі щось з родинного запасу на потребу своєї парубоцької громади. Так само робить дівчина, для досвіток, і се не вважаєть ся нечесним, і в сих ослаблених формах ми, очевидно, маємо останки колишньої, старої, подвійної етики верстви нежонатої і верстви звязаної моралею родини.

Ще яскравійше виступає сей контраст в оцінці сексуальних відносин. Нема чого говорить, що нинішні досвітки і вечерниці, які звелись на просту забаву молодіжи, і спільне спаннє хлопців і дівчат, і зовсім позбулись характеру сексуальної сумішки, давнійше були зовсім реальною сумішкою. Вона вважала ся вповні дозволеною і законною для молодіжи, організованої в „парубоцькій", чи „молодецькій громаді", в парубоцькім домі, чи гридниці, тим часом, як у той же час у своїх стінах родина вимагала від своїх членів сексуальної чистоти, непохитної вірности, і т. д. Ми добре знаємо сю подвійну етику козака, чи запорожця, коли він почуває себе членом воєнної організації супроти людности цивільної, чи філістерської, і вважає своїм правом. а навіть „молодецтвом" топтати родинну мораль, — і тоді коли він, вертаючись до своєї родини, почуває себе членом роду, підвластним його обичаю і морали, і боїть ся кинути на дівчину найменьшу тінь — „бо сватати має". Наша народня поезія, а за нею й новітня література досить яскраво змалювала сю двоїстість, не постаравшись ніколи звести її до якоїсь формули — бо се і не діло поезії. Я ж позволю собі повторити тут те, що висловив уже ранійше — що сей козацький чи запорозький обичай був по всякій правдоподібности продовженнєм обичаю давнійшого, так як він істнував в обставинах князівського і до-князівського ладу, тодішніх організацій дружини-молодіжи, і ще з старших, перед-княжих часів, а правдоподібно — ще з перед-розселення, коли також мабуть уже мали місце організації молодіжи, а з тими і конфлікта інтересів родини і племени.

З сього погляду український весільний обряд, в його ріжних варіянтах, має незвичайний соціольогічний інтерес, тим власне що він обєднує і до певної міри примиряє в собі мотиви обох категорій — родово-родинної і воєнно-дружинної (розуміючи

дружину в тім ширшім значінню, яке я зазначив вище — парубоцької воєнної орґанізації). З сього погляду він досі ще не був аналізований, хоч деякі дослідники дуже влучно старались освітити його власне з соціольоґічного становища (розумію особливо праці Вовка і Охримовича), — тим часом як иньші (Сумцов, Ящуржиньский, і особливо Потебня) освітлювали його мотиви з становища релігійного (мітольоґічного) і літературного (поетичної символіки)[1]). Але обряд сей дає такий складний, і разом з ним безконечно цінний і богатий сінтез ріжних катеґорій мотивів і ріжних епох, що коло нього ще лишаєть ся богато праці, і я був би дуже рад, щоб ті короткі замітки, які я можу йому присвятити в сій праці, викликали нові студії над ним, як памяткою соціяльного побуту і поетичної творчости.

Я вважаю, що весільний обряд в основі своїй представляє сполученнє двох ріжних форм заключення подружа.

Перша — се порозуміннє, договір родів молодого і молодої, який переводить ся головами, „старостами" сих двох родів, при участи иньших членів роду — кождого з свого боку. Ся сторона весільних обрядів се майже єдиний, в кождім разі найбільш повний і дорогоцінний відгомін родового пожитя, який ми маємо взагалі в нашій традиції. Не вважаючи на свою фраґментарність, на розмішаннє з иньшими мотивами, він доносить до нас не одно ще безпосередно з тих старих, до-переселенських часів, коли родо-племінні відносини були підставою соціяльного ладу, морали і обичаю[2]).

---

[1]) Література вказана в Історії України I вид 3 с. 344 і 562.

[2]) Ось кілька тих родових тем для прикладу:

Ой сій, мати, овес на наш рід увесь,
Щоб наш овес рясен був —
Щоб Івасів рід красен був.

А в полі овес рясен (bis), а в нас весь рід красен,
А в нашому роду не буде переводу,
Од старшого до меншого, суди, Боже — до мезинного.

Вийду я на билину, стану я на билину,
Крикну я на родину:
Сходи ся, родоньку, сходи ся в купоньку,
Як близький, так далекий,
Убогий і богатий, подарунки відберати,
Житнії, пшенишнії, все в Бога велишнії.

Ой припади, Марусю, до столу,
Да пусти голос по двору,
Нехай почує рід, племя

Староста молодого розпочинає переговори з родиною молодої, і коли та дає на се згоду, він переводить потім операцію викупу дівчини для свого молодого родича від родичів дівчини. З сторони дівчини староста її роду проводить і пильнує всіх формальностей — дає благословеннє своїм старостинським скиптром-палицею на всі ті церемонії, які забезпечують законний, безпечний і щасливий перехід його молодої родички до чужого (але співплемінного) роду. Вся процедура поставлена під охорону релігії; на кождий акт, на кожду церемонію дають благословеннє староста і батьки (їх функції часто спливають ся), і покликуєть ся поміч вишніх сил, опікунів роду і родини.

Тепер на кождім кроці фіґурує Трійця, Ісус Христос, Пречиста Мати, святі й ангели, як протектори, що освячують і ущасливлюють подружний союз. Коли вилучити сі християнські додатки, виступають наперед два ряди мотивів. З одного боку космічні сили — сонце, місяць, зорі, які так само, в ролі вишніх протекторів покликують ся як промотори і первовзори ріжних актів [1]).

І твоє вірне діверє..
Як почують зовиці — заскачуть,
Як почують сестриці, заплачуть. (Чуб. ч. 816, 869, 1019, 1098, 1184).

Ой роде, роде богатий,
Даруйте товар рогатий:
Даруйте, роде, овечки,
А ви, сестрички, телички,
А ви, сусіди, намітки,
А ви, братіки, коники! (Мат. етн. III 167).

Вар.. А ви дайте, братчики, баранці,
А ве дайте, сестрички, ягнички,
Ви, далекий родочку, червоні. (Zb. wiad. X 51, XI 137).

Зазначу ще, що на Бойківщині (Турка) староста половину коровая кра „свому народови“, а половину лишає „тому народови“ (Мат. етн. X с. 100).

[1]) Наводжу кілька мотивів в тім роді:

Мати Івася родила, місяцем обгородила,
Зорею підперезала, до тещі відпроважала,
З скрипками, цимбалами, з молодими боярами,
Мати Марусеньку родила — місяцем обгородила,
Сонечком підперезала, до свекорка провожала. (Чуб. 87, 118, 133).

Одсунь, Марєчко, віконце, та подиви ся на сонце:
Чи високо сонце на небі, чи хорош Іванко на коні?
Хорош, матінко, чорнобрів!
То ж тобі, доненько, Бог судив!

Райське дерево (гильце) виступає як символ живої сили новозаключеного подружа (зазначую, що саме слово рай, ірий, вирій, і понятя з ним звязані, старші від християнства, і від нього в своїй первооснові не залежні)[1].

Вода — сей символ розмноження і парування, супроводить всі стадії його — почавши від новорічного, теперішнього йорданського поливання закоханих пар[2]) і великоднього обливання та літніх грищ коло води і до весільного акту кроплення водою молодих при вступі до нового двору і обрядового умивання або купання після комори (перед вступом в супруже житє), котре сильно виглядає на форму старого заключування подружа „у води“[3]).

Світи, звіздочко, ясно,
Щоб у Марусі личенько було красно.
Світи ще яснійше, щоб було краснійше,
Івасеньку веселійше! (Чуб. 136, 137).

Слала зоря до місяця, рано, рано, ранесенько:
Не заходь ти раній мене, ой місяцю, товаришу!
Зайдемо обоє разом, освітимо небо і землю!
Слала Марія до Іванка: Ой, Іванку, мій друже вірний!
Не сідай ти на посаду наперед мене, рано, рано, ранесенько!
Сядемо обоє разом, звеселимо ми два двори:
Ой первий двір — батька твого,
А другий двір — батька мого,
(Вар: отця і неньку, усю родиненьку). (Чуб. 112, 156).

Дуже цікава також ся поліська співанка (співана при переїзді молодої до дому молодого), яка тхне дуже перед-християнським богом:

Радуй ся земле (2) — сам біг да на небо іде.
Радуй ся мати (2) — син невістку везе, і т. д. (Чуб. 423).

[1]) На сім пункті було інтересне розходженнє в поглядах між прихильниками мітольоґічної теорії, з котрих був пок. Потебня, і між оборонцями впливів християнської леґенди, котрі боронив особливо пок. Веселовский. В праці Сумцова, Культ. переж. 188, можна знайти огляд сеї контроверсії і посередній погляд автора.

[2]) Після обіда дівки і парубки йдуть на Ордань і умивають ся там свяченою водою: парубки умивають дівок, а дівчата парубків. — „тим паче як котра дівка має собі парубка, то вона заздалегідь підмовить, що як прийде на хрещеннє, то щоб на Ордані умити ся у двох: вона його, а він її, — бо та вода, кажуть, така зводна, що як тільки вони умиють одно одного, то обовязково поберуть ся“. Мат. етн. XVIII с. 166 (Полтавщина).

[3]) Кроплення молодих або цілого поїзду водою — Чуб. IV с. 428, Мат. етн. X с. 139.

Умиванне молодих на ріці після комори, при чім молодий миє молоду, а вона його, і утирають ся одно одному в пазуху — Мат. етн. X с. 100 і 149

Огонь — широко розповсюднений звичай переводити молодих, чи цілий поїзд, через розложений на дорозі огонь уважавсь настільки важним моментом, що не переведена через огонь („не підсмалювана") жінка не вважала ся in manu mariti, у власти чоловіка; він не міг її бити, не мав права затримувати, коли б вона хотіла собі піти від нього, і т. д. [1]).

З другого боку, до участи в довершенню весільного обряду покликують ся таємничі сили домашнього огнища: стіни, що стережуть його, поріг що відмежовує від чужих, злих сил; огнище - піч і духи предків, що живуть в ній. Обрядовість дуже складна, розгалужена, так що на ріжних паростях її нема змоги тут спинятись.

Хліб — подавець житя, всі прилади, якими він виготовлюєть ся, особливо діжа, в якій він розчиняєть ся, і віко її, котрим він накриваєть ся підчас свого таємничого „росту".

Ролі сих предметів в весільнім рітуалі дають розуміннє тої економічної, господарської основи, на якій спираєть ся ся обрядовість і подружній союз. Хліб — сей продукт хліборобського господарства і домашнього хозяйства, його основа і центр —

(тут віруваннє, що вода при тім перетворюєть ся в вино, — ще одна анальоґія з новорічними віруваннями).

Молода після комори йде по воду до криниці, і тут водою нею набраною свахи і бояре обливають одно другого. Потім молода набирає в ґруге і з сею водою старший боярин веде її на хустці (котрої оден кінець держить він, а другий молода) до хати молодого при співі пісень. — Мат. етн. XIX с. 73.

Молодята разом з старшими чоловіками і жінками бродять у воді; теща трічі обводить невістку у воді, по сім невістка набирає води і кропить своє нове обійстє, а баби співають: „Кропи, невісто, кропи, де крапля води впаде, там стадо волів стане" — ibid. с. 29 (Бойківщина).

По сій доперва церемонії молоді йдуть „на вивід" до церкви. Але інтересно, що подекуди — як от у Переяславщині (Чуб. 591) — рітуальне умиваннє при криниці заступає собою церковну церемонію. Після комори, коли церква близько, ведуть „скривати" молодих до церкви: коли церкви нема, то ведуть їх „скривати ся" до криниці: накривають молодого і молоду хусткою, вони миють ся під хусткою і витирають ся хусткою, що їх накрито. — Чуб. с. 591—2.

В звязку з сим мабуть стоїть порада молодій не журитись своєю долею, а „умити ся у криниці і помолити ся Богови" (Ой мовив есп, кленов листочку), або така пропозіція:

Є в мене криниця край перелазу.
Та вмиємось, милесенький, обоє разом. (Чуб. V с. 119).

[1]) Чуб. IV с. 428, 591, 598, 602, 642. Мат. етн. XIX с. 95, 170. Найдокладнійше про значіннє сього обряду Литвинова в Мат. етн. III с. 143.

освячує нове подруже і служить його фундаментом. Обмін хлібами між родами молодого і молодої — се підстава договору. Він уже сам властиво рішає справу, все дальше — се церемонія [1]). І тут, в церемоніях, хліб грає першу ролю. Він не проста жертва богам, він свята річ, фетіш чи бог („святий коровай", як він зветь ся в піснях), який сам посвячує, стверджує і благословляє нове подруже [2]).

[1]) Інтересне оповіданнє навела Литвинова з Сіверщини: Жінка, котра прожила кілька літ з чоловіком без вінчання, тому що у неї попередній чоловік пропав боз вісти, не хотіла вінчатись і тоді, коли ся формальна перешкода відпала: на її погляд, вінчаннє не могло нічого додати до правосильности її подружа, заключеного обміном хліба і зарукою: „йшла за Саву не як небудь, а як слід: Сава приходив з хлібом і з горілкою і з старостою; узяв мене від батька й могорич пили і руки давали". (Матеріяли до укр. етнольоґії III с. 172).

Пок. Ястребов в своїй студії про весільний хліб (Свадебныя обрядовыя хлѣбы въ Малороссіи, К. Старина 1897, VI) переказує спомини старожилів колишньої лінії, що весільний обряд в трудних умовах переселенського житя зводив ся до того, що молоду пару обводили наоколо діжі, на котрій був положений хліб. Обряд сей у великій весільній драмі, там де вона розгортуєть ся вповні, сходить на другий плян, а тим часом, він, очевидно, був колись центральним актом.

Там же цитують ся спомини бурлаків-заробітчан про те, як по економіях брали шлюб у отамана своєї ватаги через просте благословеннє хлібом.

[2]) Рухай, рухай, короваю, із божого раю!
Ми до тебе готовесенькі, як лебеді білесенькі.

Вий ся, короваю, єще вище від раю,
Як душейка по раю, а рибойка по Дунаю!

Короваю, мій раю, я коло тебе іграю —
На золоті качаю, на сріблі сажаю.

Світи, місяцю, з раю нашому короваю,
Аби був коровай красний, як сонечко ясний!

Проси Бога, Марусенько, щоб Бог дав,
Щоб ти ся коровай вдав,
Як день білий, як Бог милий,
Як яснеє соненько, що світить в віконенько.

Ой Бог нам дав — коровай нам ся вдав:
Ясний, красний — як місячейко,
Як яснеє сонейко!

Славлено да преславляно, да на столі поставляно —
На столі-престолі славен наш коровай стоїть!

Де ж ти бував, що ти чував, святий короваю?
Бував же я, чував же я місяця з зорею.
Не єсть же то, не єсть же то місяць із зорею,
А єсть же то, а єсть же то Іванко з жоною.

(Чуб. с. 216, 227, 230, 234, 245, 246, 247).

Оба роди, які завязують новий подружний звязок між двома своїми молодими членами, під протекторатом („під авспіціями") сих релігійних ідей і атрібутів, на кождім кроці підчеркують добровільний, радісний, веселий (через те се ж воно і „весілє") [1]) характер сього союзу, — що він творить новий звязок між двома заприязненими, спорідненими родами, скріпляє й затіснює їх відносини. Се маніфестують з обох сторін особливо жінки — сторожі домашнього огнища і його мирного житя. Такий характер має поява „світилки", дівчини з роду молодого, яка приходить немов заложниця чи обмінниця на чолі поїзду молодого — ґарантуючи, що рід, віддаючи свою дівчину, може собі дістати дівчину з того ж роду навзаєм [2]). Ще виразнійше виступає се при тім же приході, коли дві свахи, з роду молодого і молодої, стрічають ся на чолі обох сторін на порозі хати молодої, з хлібом і сілю і з засвіченими свічками: цілують ся, ставши правими ногами на поріг, і зліплюють свічки до купи на знак повного обєднання нової пари [3]).

Молода добровільно і непримушено дає руку на знак своєї згоди:

Вчера з вечера та порошенька впала,
А о півночи та кунонька походила,
А к білому світу старости на слід нагодили ся.
— Виляй не виляй, ти чорная куночко,
А вже ж од того не ввиляти!
Виляй не виляй, ти молодая дівочко,
Виляй не виляй, та старостам ручку дай,

---

[1]) „Веселеннє" роду:

Дай же, Боже, в добрий час,
Як у людей, так і в нас,
В щасливую годину
Звесели(ти) родину.
Звесели ся, родино,
Щоб нам жито родило,
Ой як жито, так й овес,
Звесели ся рід увесь! (Чуб. 98).

До бору, свати, до бору,
Да рубайте сосну до долу,
Да трощити її на тріски,
Да несіте її на загніт,
Щоб наш коровай ясен був,
Щоб наш увесь рід весел був.
(Чуб. 533).

Пор. вище (с. 240): Сядемо обоє разом, звеселимо ми два двори.

[2]) Підчеркну й се, що до її „меча" знов таки привязаний окраєць хліба! — Литвинова-Бартош, Мат. етн. III с. 94.

[3]) Чуб. IV с. 332 (Овруцький пов.), при тім співанка:

Мир з миром мировали ся,
Дві сванечки цілували ся
На першім морозі, на лютім морозі,

Да зліпили свічки до купки.
Да зведено діти до парки.
(Чуб. ч. 887)

Старостам ручку, ще й по рушничку,
А молодому N хусточку.

Заручена ти, Марусю, заручена!
Положила білу руку на заруку —
„Ручка же моя біленькая у батенька,
А чи будеш така біла у свекренька?
— Як ти будеш, Марусю, покірненька,
Буде твоя рученька все біленька. (Чуб. 39, 67 А і Б).

Весь рід молодої, так само добровільно й охоче бере участь в її виправі до другого роду. На весільний коровай складаєть ся мука з усього роду, його місять і ліплять всі жінки роду, і навзаєм весь рід дістає дарунки — частину викупу за дівчину[1]). Приймаючи за неї викуп, рід ручить ся за її „чесність", і докази сеї „чесности" звеселяють весь рід, бо підіймають його репутацію солідарности і родової чести в очах иньших родів племени, навпаки — виявленнє „нечесности" його смутить і гніває[2]). Тут, до річи сказати, мабуть лежить корень отсього дивного моменту — який так різко суперечать з дозволеною сексуальною свободою молодіжи — вимагання прилюдного доказу дівочої чистоти від молодої на весілю, як пункту чести цілого роду[3]). Інтереси репутації роду беруть гору над принціпом перед-подружної свободи, зводять колишню сексуальну свободу до простої досвітчаної забави, уставляють незвичайний ріґоризм на пункті дівоцької чистоти, а її батькам грозять останньою ганьбою,

---

[1]) А що ж в тому короваї:
З семи полей пшениця,
З семи криниць водиця,
З семи мажей сільниця,
З семи дворів маслечко,
З семи курок яєчка. (Чуб. ч. 1057).

[2]) Ой піду я в луг по калину,
Да виломлю калинову вітку,
Да застромлю за білу намітку —
Я ж стережу ся, я ж бережу ся,
Щоб сеї калиноньки не роздавити,
Своєї родиноньки да не розгнівити.

Ой пішов дощик крапистий,
Да уродив черчик черчистий, —
Ой скраси, N. N., сей черчик мій,
Да звеселимо увесь рід свій:
Що перший рід — свекорків,
А другий — батеньків.

Ой стояла Маруся на ґанку,
Ой краяла червону катанку:
— Ой до мене, родоньку, до мене,
Не буде вам сорома у мене.

Не бій ся, матінко, не бій ся.
В червоні чоботки обуй ся,
Топчи вороги під ноги,
Заробила Маруся пироги,
Хоч не пшеничні то ячні,
Нашому родови сподячні.
Вар.: Аби були родови величні.
(Чуб. 1333, 1341, 1346, 1416).

Рід дістає почастунок за те, що його дівчина себе оправдала.

[3]) Правдоподібно, за для переведення сього доказу вимагаєть ся, щоб молодого заступив його дружко, коли б сам молодий не був в силах, а таки доказ аби був переведений.

коли вони не вміли виховати своєї доньки в понятях сеї чистоти і її не допильнували[1]).

І от в отсе тихомирне релігійне родове свято — видачі дівчини молодцеви з заприязненого роду на підставі умови, за договорений викуп, — врізуєть ся зовсім иньша — насильницька, дружинна, воєнна форма здобування дівчини. Обрядова сімуляція такої насильної умички — кінець кінцем прийнята обичаєм за форму леґального подружа у наших предків, як і у стількох иньших племен, правдоподібно істнувала з початку паралельно з формою договореного шлюбу[2]). Потім її мотиви були включені в весільний обряд — одначе в другорядній ролі, в виді деталів, так би сказати інкрустованих в релігійний родовий обряд. Збираючи їх до купи і доповнюючи мотивами, які заціліли поза весільним обрядом, але стоять із сими весільними мотивами умички в очевиднім звязку, ми дістаємо доволі виразистий образ сього обряду умички.

---

[1]) Пок. Вовк вказував на болгарську паралелю, що батько молодої дістає від молодого спеціяльний дарунок, коли молода зісталась чесною, в противнім разі позбавляєть ся його. Було б інтересно знати, чи не буває у нас такої ж умови для викупу, який дістає рід молодої від молодого

[2]) Як відомо, наша стара літопись оповідає в однім з своїх етноґрафічних екскурсів, що у наших племен були два весільні обряди. У Полян все проходило „тихо і кротко“, по „брачним обичаям“: жених не ходив по дівчину, а її приводили до його двору, і на другий день „приношаху что на ней вдадуче“ Се, очевидно, мова про той весільний рітуал. котрий лежить в основі дотеперішніх обрядів і в головних рисах вище нами схарактеризований. У иньших племен, по словам сього київського критика, такого обряду ще не було, а подруже заключалось умичкою — „у води“, себто на певних місцях, куди дівчата виходили по воду, і тут їх „хапали“, очевидно — за попереднім порозумінням, або се відбувалось „на ігрищах межи селами“ (Див. Початки громадянства, с. 306).

Коли спуститись на докладність сього оповідання, бодай як свідоцтва про звичаї XI віку — про недавню минувшину, або й сучасність того часу, коли складалась літопись, то з того б виходило, що тільки з XI віку, не ранійше, — з розповсюдненнєм київського права і культури взагалі, київський весільний обряд почав розповсюднюватись по иньших землях, правдоподібно — уже з інкрустованими мотивами дружинного наїзду і з князівсько-боярською термінольоґією її. Навіть, з огляду на таку пізню добу, можна б думати, що й церковне вінчаннє входило в ту форму київського весільного обряду, тутешніх вищих, дружинно-боярських і міщанських кругів, коли сей обряд поширював ся серед иньших племен.

Сею обстановою, що він поширювавсь уже в дуже виробленій, артистично завершеній формі, можна б пояснити велику одностайність його основних рис і мотивів на всій території, від Карпатів до Дону.

Звечера, по пізнім обіді, коли стемніє, на дворі молодого збираєть ся його „дружина“. Сю назву в її цілости носить молодий і його молоді товариші, спеціяльно ж його найблизші товариші носять назву „дружка“ і „піддружого“. Се та вже нам знана, епічна компанія — „сім сот молодців“ [1]) — молодецька верства племени чи роду, яка в пізнійшій перерібці доби княжодружинної зветь ся „боярами“ (дружко — „старший боярин“), а сам молодий „князем“, який їде тобі брати „княгиню“ В комбінації з родовим (договорним) обрядом ся дружина виступає під проводом „старости“, але його, очевидно, треба зіставити на боці, коли хочемо викрити первісні риси сеї орґанізації. Так само треба лишити на боці такі акцесорії, як червону короговку, яку несе на чолі полку „хорунжий“, або військову музику, що „бубнить“ на збір сього воєнного полку — все се пізнійші деталі, які розвивають ся з ідеї воєнної експедиції, що лежить в основі сеї дії. Початкова форма, як я сказав, се очевидно — організація молодіжи — „дружини“, яка збираеть ся на виправу по дівчат взагалі, в дальшій еволюції — спеціяльно по якусь одну певну дівчину, з котрою вже „свіщав ся“, змовив ся один з членів дружини. Прийнято, що ся дружина збираєть ся з самих родичів, нежонатих хлопців, — і се доволі ясно вказує на її первісний характер: збору „молодців“-співродичів.

Першим ділом їх — зложити складку на сю виправу. По обіді дружкó обходить усю дружину, і кождий кладе, що хоче [2]).

---

[1]) Да стоїть верба не рік не два. — да рано, рано (приспів),
Не стій, вербо, розвивай ся, — да ранесенько!
Розвий собі сім сот квіток,
Сімсот квіток і чотирі:
Всім боярам по квіточці,
Усім дружкам по квіточці.
Андрієчку нема квітки —
Андрієчку квітка, Марусенька дівка. (Чуб. 118).

Їхали мимо тебе (верби) сім сот бояр,
Сімсот бояр і чотири, всім боярам по квіточці!
Іванкови квітки немає,
Іванкови квітка — Марієчка дівка! (Чуб. 199).

Да пусти, свате, в хату! Нас тут не богато:
Сімсот да бояр з нами, да чотири сванечки,
Да дві світилочки готуй ширинoчки. (Мат. до етнол. III с. 118).

[2]) Ф. К. Вовк се прирівнював до складки васалів на весіле свого сеніора-князя, але сам справедливо запримітив, що такий вигляд акт міг набрати пізнійше, а перед тим се була складка роду на женячку свого члена. Або ще близше — додамо — складка його молодецької громади для одного з товаришів.

По сім наступає цікава церемонія, котру пок. Вовк влучно толкував як „присягу“ дружини на вірність і солідарність в поході: Дружко на рушнику веде молодого, одягненого в кожух, до походу; той другою рукою держить одного з молодців, які всі також держать ся за руки, і так ся процесія трічи обходить наоколо столу, на котрім стоїть миска з горілкою і ложкою черпаком. По кождім разі всі пють ложкою горілку з миски, під кінець просто з миски. Се питє з одної чаші якогось рітуального напитку (правдоподібно меду, заступленого в новійшім обряді горілкою, що зявилась у нас уже в добі козацькій) дійсно живо нагадує напр. спільну чашу, котру пили побратими, завязуючи братство.

Посім дружина виїздить, при чім пісні рекомендують переїздити можливо тихо, щоб не звернути нічиєї уваги. Декотрі пісні ясно представляють завданнє походу — оружний напад і насильне захопленнє дівчини [1]), тим часом як иньші вплітають

---

[1]) Ось кілька мотивів военного нападу:

Ой заграно, забубнено ранейко,
Зберай ся, князю Івасю, борзейко,
Та поїдемо тихим Дунаєм до замку,
Постаємо си в три рядочки на ганку,
Там будемо білий камінь лупати (розбивати мури),
Чей би сьмо могли молоду Марисю достати.

Вар.: Заграно, забубнено, бояри побуджено
Встаньте, бояре, встаньте,
Коники посідлайте, самі ся убирайте
Бо поїдемо ранком по-під високим замком,
Будемо замки ламати Марисуню діставати —
Замків не зламали, Марисеньки дістали. Чуб. 320—1.

Заграно, забубняно а в княжім дому рано:
А збірайте ся, а зїзжайте ся (бракує)
Бо ми поїдемо та поїдемо та до славного міста,
Ой вибємо та виметемо камяну стінку,
А возьмемо та привеземо та Івасеви жінку (с. 475)

Припадь, припадь, Марисуню, до стола,
Обступили боярчики довкола —
Кіньми грають, двір рубають,
Шабельками витинають, Марисуні шукають.

Пустимо стрілку перляну,
Вибємо стінку камяну,
Возьмемо Марусеньку молоду. Чуб. 325.

На горі Іванко ходить, шаблею кійло косить,
Під кониченька носить та кониченька просить·

символічні мотиви ловецтва, полювання на дівчину як на рідкого звіря і т. д.[1])

Прибуваючи до двору молодої, поїзд знаходить його щільно замкненим, забарікадованим, наповненим молодцями роду молодої, котрі сімулюють свою готовість до бою, підіймаючи свої ціпки, иноді починають і стрільбу (пустими набоями). Результат всього сього одначе не зовсім ясний — бо з моменту коли воєнний поїзд молодого вступає кінець кінцем у двір, мотив воєнного нападу роспливаєть ся в комплєксі иньших весільних обрядів — релігійного і еротичного характеру, і їх уже не легко роспізнати.

Мабуть тут було кілька варіянтів. З одного боку, бачимо, що молодий і його дружки поводять ся далі як насильники. В деяких обрядах молодий удає, що бє „канчуком" свою тещу (такий уданий канчук являєть ся атрібутом його і дружка́ підчас церемонії). Силоміць відриває він молоду, що припала до столу в свідомости своєї безпомочности, і т. д.

Натомість в иньших обрядах ясно виступає, що напад поїзжан рід молодої щасливо відбив, і дружині приходить ся пускатись на иньші способи: не здужавши розбити двору, вона пересаджує старостів через пліт, і вони являють ся парляментаріями: залагожують з старостами молодої справу миром-викупом.

Третій варіант — се підкуп братів молодої: не спромігшись взяти молоду силою, молодий з дружками підкупають братів, чи брата, що служать її найблизшою охороною, і той, взявши гроші або зброю (ножики, топорець), пускає молодого на

— Іж, коню білеє кійло, щоб здужав та Дунай плисти
Нашу Марусеньку увезти. (Чуб. 416).

Не наступай, Литва (bis), буде між нами битва!
Будем бити та воювати, Титянки не давати. Чуб. 346.

Сіка́й (рубай), братейку, сіка́й, своєї сестрейки не давай!
Будемо бити та воювати, Марієчки не давати. (347).

Біжи, братіку, доганяй, свою сестроньку відбирай!
Біг-біг братічок, не догнав, за боярами не познав,
За музиками не почув.
Почув же він голосочок як її —
А вже в свекорка на дворі. Чуб. 415.

[1]) Пок. Вовк влучно вказував, як „ріжні форми що наступали по собі в історичній еволюції народу, відбивались в піснях і обрядах": поїзд молодого то носить назву „ловців" або „розбійників", то „боярської дружини" (правильнійше се розділити, як ми бачили: „дружини", потім „княжих бояр"), иньшим разом се „Татари", або „невіра", або „Литва", „Поляки", „козаки" і нарешті „міщане" або „городяне" (L'Anthropologie 1891 с. 552—3).

своє місце коло сестри, а сам тікає (навіть на коні!), в свідомости поганої зради, вчиненої родови [1]).

Так чи сяк молодий займає місце на посаді коло молодої і тоді звичайно починаєть ся церемонія наділювання дарунками роду молодої – себто оден з актів міжродового порозуміння.

В явнім звязку з сим дружинним елементом стоїть оргіястичний елемент весіля. Ся сторона весільного обряду найменьше розсліджена, і навіть найслабша обставлена фолькльорним матеріялом. На перешкоді ставали і цензурно-поліційні заборони, і власна прюдерія збирачів, яка стримувала їх від протоколювання сих подробиць текстів і обрядів, хоч для пізнання еволюції родинних і подружних відносин, морали і словесної творчости ся сторона нашого обряду незвичайно важна — і незвичайно богата. Невважаючи на всі несприятливі обставини вакхично-оргіястичні мотиви весіля все ж таки представлені сотками нумерів в наших збірках.

Тут явно спливають ся дві обрядові категорії. Одна – типу старих вегетаційних свят, магічного розмноження, яке осягалось екстатичними танцями, хороводами, співами, і прориваєть ся в деяких моментах весіля — наприклад в екстатичному ликуванню зібраних родів підчас коли молоді сходять ся в коморі, потім при виводі їх відти і т. д., виявляючись в фалічних жестах, танцях, співах.

Друга — се підчеркуваннє в ряді церемоній, фраз і співів права всеї дружини на молоду. Декотрі дослідники готові були добачати тут сліди колишньої племінної сумішки; але се річ дуже неясна і суперечна. Натомість з далеко більшою правдоподібністю можна говорити про відгомони в сих церемоніях права на молоду, з одного боку — всеї тої дружини яка її викрадає, а в першу чергу — близших помічників молодого в сій справі: дружка і піддружого; з другого — підчеркуєть ся право молодецької (парубоцької) громади того роду-племени, до котрого молода належить. Перше символізуєть ся напр. в оргіястичних танцях молодої з дружками і дружиною молодого, в піснях, які говорять про право на неї дружка, і т. д. [2]) Друге — в тих „переймах“ і всяких збитках, які роблять ся дружині молодого молодцями з сторони молодої, від котрих його дружина мусить кождого разу викупатись ріжними викупами.

[1]) Чуб. IV с. 345.

[2]) Напр. як дуже виразну вказівку права „всіх“ на молоду зацитую № 234 в Мат. етн. III, с. 163.

Нарешті, треба рахуватись тут з тими, широко звісними у примітивних народів церемоніями одводу небезпеки від молодого за дефльорацію і шлюб, які для сього сімулюють віддаваннє молодої цілому роду, її простітуваннє і т. и. [1])

Всі сі оргіястичні елєменти, сплітаючись, досягають свого вершка в т. зв. перезві, епільоґу весіля, який доходив часами незвичайної „неприличности“, так що перед нею, як я вже сказав, спинялась рука найбільш пильних збирачів памяток словесної творчости.

Сі паралєльні обряди, ріжнородно переплітаючись між собою в ріжних варіянтах по ріжних місцевостях, поширювались усе новими паралєльними мотивами — релігійними, магічними і символічними образами і обрядами, поезіями на суголосні теми, які надавались для ілюстрації почувань участників. Так кінець кінцем утворилась та незвичайно богата і складна драматична дія, чи „літургія“, як її називав пок. Вовк, що становить unicum в світовім фолькльорі, а для дослідника соціяльної еволюції і словесного мистецтва українського народу являєть ся незрівняним в богацтві матеріялу архивом, далеко ще не проаналізованим вповні, не систематизованим, тим меньше — не хронольоґизованим в подробицях.

Ся подружна дія поділяєть ся, як відомо, на три головні акти:

Сватаннє, Заручини, Весілє, —

Останнє знов таки розпадаєть ся на цілий ряд дій, з котрих одмітимо тільки важнійше:

Приготовчі церемонії в домі молодої, по части і молодого — витє вінців, виготовленнє „райського дерева“ (гильця), весільних хлібів: коровая і ріжних поменьших обрядових печив, і запросини роду на весілє.

Поїзд молодого до двору молодої, її „продажа“.

Виїзд до церкви на вінчаннє і відвіз посагу.

Розділ короваю і перевіз молодої до дому молодого.

Комора.

Перезва.

Кождий з трьох головних актів повторяє в собі деякі мотиви попереднього, так що заручини містять у собі церемонію сватання, з додатком нових обрядів, а весілє знов таки повторює мотиви попередніх актів, покриваючи їх ще більшим богацтвом мотивів. Можна думати, що сватаннє було першою,

---

[1]) Початки громадянства с. 165.

найменьш розвиненою формою „брачного обичаю“, як його зве наш старий літописець, і вона колись давала уже сама по собі молодому право на пожитє з дівчиною. Потім прийшла більш розвинена форма „заручин“, і нарешті — найбільш розвинений, весільний обряд. Всі три нинішні акти виглядають властиво як самостійні форми або варіянти подружної дії, а не послідовні стадії одного і тогож обряду. Перший — сорозмірно простий, обмежуєть ся обрядовими, „законними річами“ сватів і батьків. В другім приходять участниками оба роди, творячи хори, які своїми співами толкують, інтерпретують ситуації і почутя дієвих осіб: молодої, молодого, батьків, родів. Дія набирає повного драматизму: партії ліричні, сольові переплітають ся з сими хорами. В третім ся драматична дія розгортуєть ся в незвичайно богату і складну систему релігійних обрядів і символічних актів, які переплітають ся то ліричними картинами, то жартливими „перекорами“, які ослаблюють ліричне напруженнє, щоб воно не перейшло в траґедію і не нарушило радісного, „весільного“ настрою цілого дійства[1]).

Протягом століть свого оброблення воно втягнуло в себе масу матеріялу. Нераз новійші складники витиснули старші, поробили проґалини в старім пляні, перебили розвій основної гадки, — але заразом розцвітили первісну, очевидно далеко простійшу, схематичнійшу дію перлами поезії, фантазії, чудовими

---

[1]) Нагадаю дещо з сеї весільної гумористики:

Їжте, бояре, капусту,
Їжте, капуста тлуста!
— Комара задушили
Капусту промастили!

До дому, дружечки, до дому —
Свиням мішати полову
— А ви, бояре, за нами —
Їсти полову з свинями.

Не боялисьте Бога, не наїлисьте ся [дома,
Сорому не знаєте, в запаски ховаєте!
— Ми люде подорожні, у нас запа- [ски порожні!

Їли бояре, їли, цілого вола зїли,
По столу качаючи, у попіл вмача- [ючи.
На столі ні кісточки, під столом ні [кришечки!

Світилка як шпилька при столі,
На їй сорочка не її!
Прийшла сусіда, торкає —
„Скидай сорочку, смеркає!“
— Ой матінко ж ти моя, та не роби [мині сорома.
Прийду до дому скину сама!

Старший боярин як болван,
Витріщив очі як баран,
Голова його в полові, шапка його [в соломі,
Личком підперезав ся, у бояре [вбрав ся.

Мир — мпром, пироги з сиром,
Вареники в маслі, ви дружечки красні,
Помирімо ся!
Мир — миром, пироги з сиром,
Вареники в маслі, бояре погані,
Не мирімо ся!

Чуб. 206, 260, 307, 392. Етн. мат. XIX, с. 68.

символічними образами, роскішними подробицями. Серед тисяч мотивів, які збіглись в варіянтах XIX віку (тисяч — цілком аритметично: один звід Чубинського містить до півтори тисячі пєс), ми стрічаємо прегарні пєси як по своїй зовнішній формі, так і по красі виложених в них настроїв і тих образів, в котрі вони прибрані. Що можна сказати напр. що до сього весільного маршу, котрий співаєть ся з поворотом молодої після запросин на весілє:

Тихо, тихо лотоками
вода йде, —
Що сестриця до братика
чолом бє:
Ой виметай, братику,
новий двір,
Та застилай, братику,
тесов стіл.
Да наповняй, братику,
кубочки.

Привитай же, братику,
дружечки!
Ой до двору, дружечки,
до двору,
Нахиляйте сосонку
до долу,
Принесемо сосонку
до дому,
Поставимо сосонку
на столі! [1])

Або сих ліричних партій:

Ой матінко та голубочко, приснив ся мені сон дивненький:
З раю пташки вилітали, чорні шовки поснували,
Дрібне золото порозсипали.
— З раю пташки то твої дружки,
Чорні шовки — то твої кіски,
Дрібне золото — то твої сльозки. (Чуб. 255).

Сіяла зіронька, сіяла! З ким же ти, Марусю, шлюб брала?
— З тобою, Івасю, з тобою — як ясний місяць з зорею!
По чім же ти мене, Марисю, признала,
Що ти мене місяцем назвала?
— По мові, по мові, Івасю, по мові —
Що був царський вінець на голові. (Чуб. 275).

Ох і говорила да туча з громом
Приспів: Да рано, рано, да ранесенько [2]):
Да що ж ти підеш да з стуком грюком,
А я за тобою із дрібним дощем.
Чи славен ти будеш з стуком-грюком
Ой чи я славнійша із дрібним дощем?

Ох і говорила Маруся з Іванком
Йой ходім, Іванку, да до церковки —
Да то ти підеш із музиками,
А я за тобою із дружечками.
Чи славен ти будеш да музиками
А чи я славнійша із дружечками?
(Чуб. 350).

Як гарні ліричні пєси на тему розлуки молодої з родиною одмічу напр. отсі:

---

[1]) Мат. до етн. III, с. 91.

[2]) Приспів і мотив вказують на веснянковий цікль. Церква, очевидно, тут елємент пізнійший.

Загреміли ковані вози на дворі,
Заплакала Марусіна мати в коморі.
Не плач, моя матусенько за мною,
Не заберу всього добра з собою:
Лишаю ти слідоньки на дворі,
Дрібниї слізоньки на столі.
(Вар.: Хрещатий барвінок в городі,
Пахнущий васильок в коморі.
(Гол. 112).

Ой крикнула гусенька на морі,
Заспівала сванечка на полі,
Почула Маруся у коморі:
Ой батенько рідний, вісти йдуть,
Уже мою косоньку розплітуть,
Уже ж мої слізоньки розілють —
Розплетуть косоньку по плечку,
Розілють слезоньку по личку.

Ходить павойка по вишневім садойку,
Ой роспустила струсії перенька
Хорошенько по собі.
Ой не жаль же ми жовтої косоньки,
Що я ю роспустила,
Єно ми жаль свого батейка,
Що го буду лишила.

Казав же ти, та берестоньку,
Що не пущу з себе листоньку —
А тепера пускаєш,
Сиру землю вкриваєш!
Казав же ти, мій батеньку,
Що не дам тебе, моя доненько,
Тепер даєш, тай не жалуєш,
І світ мині та завязуєш
Білою павутиною із чужою дитиною.

У неділю рано (bis) синєє море грало.
(Вар.: Море ся розярало, соненько ся купало)
Не море ж то грає (bis) — то Маруся потопає.
„Гоя, батеньку, гоя (bis), вирятуй мене з моря!“
Не моя, доню, воля (bis) ратувать тебе з моря.

Їхала дівочка з-під вінця,
І зломила берез(оч)ку з верхівця:
Стій моя березочко без верха —
Без кудрявого гілленька, без широкого листонька.
Живи мій татуньцю без мене,
Без моєї русої косоньки, без моєї тихої ходоньки,
Без моєї низької уклононьки.

Розхиляйте ся, дуби, берези, розхиляйте ся, зелененькиї,
Нех я забачу батенька свого, нех я забачу рідненького!
— Вже ти, Марусю, звінчана,
Буйні вітри не розвіють,
Дрібні дощі не розмиють,
Людські язики не розмовлять!

Ісхилила ся верба до кореня,
Схилила ся Марися через стіл до матінки.
На стіл головку клонить, а під столом слізоньки ронить

Особливо глибоким почутєм надихані пісні на весілю сироти, — перейняті нотами похоронного голосіння:

Ой ходила Маруся по крутій горі.
Да загледіла селізня на бистрій воді.
— Пливи, пливи, селезню, тихо по воді (до покійного батька)
Прибудь, прибудь, мій батеньку, тепер ік мині!

---

[1]) Чубинського IV, с. 168, 172, 250, 280, 373, 389. І тут справляю діялектичні форми на загальні.

— Ох і рад би я, дитя моє, до тебе устать,
Насипано сирої землі на руки мої,
Склепили ся карі очі й устонька мої! (Чуб. 161).

Марусин батенько перед Богом стоїть,
Навхрест руки держить, Господа просить:
Ой Боже, мій милий (2), пусти мене з неба до дому.
Да нехай я побачу свою доню,
Чи хороше да поряжена, чи в добрий час да посажена
(там же с. 158, потім як в попереднім).

Ой великий двір, да не великий збір,
Не вся моя родинонька!
Та нема родини ні половини —
Нема мого батенька.
Пошлю соловейка, пошлю маленького
По батенька рідненького.
Пошлю зозулю, пошлю малесеньку
По матіньку рідненьку.
Ні соловя з саду, ні батенька з раю,
Ні родини з України! (Чуб. 808).

Як взірці легкого гумору наведу сі дві пієси:

Наїхали гостоньки — з чужої сторони,
Взяли ся підпивати, Марисю намовляти:
Їдь, Марисенько, їдь — в нашу сторононьку,
До нас, Марисю, до нас — добре тобі буде в нас!
В нас гори золотиї, травоньки шовковиї,
Річеньки медовиї, стіноньки золотиї!
Прилетіла зозуленька та й стала ковати
Стала ковати — всім правду казати:
Світ же я облітала, а того не видала,
Всюди гори земляниї, травоньки зелениї,
Річеньки водяниї, стіни деревляниї (Чуб. 407).

Говорило пиво, говорило пиво
Та до своєї пивоварочки:
— Як ви мене доварите, то ви мене [не вдержите
Ані в бочках ані в кухвочках —
Ані в щирозлотних кухвочках.
Говорив же пан Іванко до свого ж [паноченька:
„Як ви мене не ожените, так ви мене [не вдержите
Ані в полі, ані в дворі,
Ані на воронім коні (Чуб. III, 82, 226).

На тім кінчаю виписки, щоб не розширяти занадто сього розділу.

Еротіка. Величезна маса мотивів, які скупчили ся в ріжних варіянтах подружного обряду, збіглась сюди з ріжних моментів в відносинах парубоцтва і дівоцтва. Так як різдвяні свята, через те що заховали в найбільшій силі стару обрядовість, попритягали до себе і згромадили масу ріжних мотивів, оголотивши иньші свята річного господарського календаря, — так подружні церемонії і спеціяльно весілє, розвиваючи свою обрядову сторону, виявили таку ж силу притягання в сфері відносин обох половин молодіжи. Паруваннє, що розвивало ся в ріжних формах і стадіях, поки доходило до свого завершення в трівкім подружу, маніфестованім весільними церемоніями, поволі розгу-

било свої старі форми, і тільки деякі невеличкі фраґменти старої обрядовости і звязаної з нею словесности заціліли при старих святах річного календаря. Найбільше знов таки при різдвяних обрядах, в формах величання молодшим членам родини, меньше в веснянках і гаївках, в останках старого „волочильного", „красної горки", то що; ще меньше в піснях клечальних та купальських, які майже до останку заникли, під натиском духовенства та поліції. Сходини ж молодіжи на „вулиці" і на „досвітках", як я вже зазначив, стратили майже до решти свої старі репертуари, прийнявши нові ліричні мотиви, витворені в останніх столітях.

Тим часом, судячи напр. з наведених інвектив Стоглава, і білоруських великодніх анальоґій, треба думати що колись і весняні і літні обряди зовсім не обмежались тими забавами на вигоні, під церквою, чи в лісі, при воді. Вони відправлялись у селі, по хатах, так як обжинки і коляди, на посидженнях, при трапезах, при роботі, і очевидно — гуртовали коло себе великі комплекси пісень і всякого роду обрядових дій. І сходини молодіжи на „ігрищах межи селами", „у води", на ріжних традицією усвячених місцях, в звязку з певними святами чи порами року, також були звязані, очевидно, з анальоґічними — тільки далеко богатшими грами, хороводами, драматичними діями, які заціліли в весняних фраґментах, в ріжних деталях весільного обряду і т. п.

Я висловив вище здогад — сильнійше акцентувати його поки що не вважаю можливим — що нинішня весільна обрядовість розвиває київські (полянські) „брачниї обичаї", згадані літописцем. А передподружне і подружне паруваннє на „ігрищах" та „у води" відповідало парувальним і подружним церемоніям по иньших місцях, у иньших племен, так як се вело ся у них в тих часах, в X—XI вв. і пізнійше, до поширення київського весільного обряду.

Київський обичай розвинув дружинні мотиви молодецької громади, надав їй ріжні атрібути князівсько боярського ладу, що з Київа росходивсь по періферії: мабуть київським взірцям завдячуємо „князя-княгиню" і „бояр" весільного обряду, як і ріжні анальоґічні подробиці в величальних піснях. З другого боку, він мабуть, як я зазначив, — увів в систему сих обичаїв і церковне вінчаннє як княжу та боярську практику. Тим положив початок своєрідній амальґамі християнських мотивів з елементами старих релігійних обрядів, яку бачимо тепер в весільнім обряді, а збив на другий плян ті церемонії, котрими санкціонувалось подруже перед тим: обряди коло води, жертви предкам (дідькам) — сторожам і протекторам домашнього огнища, сьому

огнищу самому, і т. д. — так що дещо заховалось лише місцями, і тільки культ хліба зіставсь доволі яскраво і загально зазначеним.

Ті ж форми, в яких заключались подружа перед росповсюдненнєм сих київських обичаїв і церковного вінчання по иньших місцях, по части влились в ті новійші церемонії, по части змішались з сходинами і забавами молодіжи, які практикувались так само в київських сторонах як і де инде. Затративши своє рітуальне значіннє — заключення подружа, вони заховали все таки дещо з своїх мотивів в традіційних святичних грах та формах перед-подружнього зближення. Комбінуючи їх з деякими весільними подробицями, можна б старатись відтворити вигляди подружного рітуалу і його словесних форм т. ск. провінціяльних, не полянських, і колишні сходини молодіжи, які тепер в „улиці“ й „вечірницях“ затратили зовсім обрядовий характер, але без сумніву його колись мали.

Отже коротко формулуючи свою гіпотезу, я ставлю її в такій стилізації як завданнє для детальнійшого студіювання і провірки:

Сходини молодіжи для забави, „свѣщевання“ і парування в ріжних формах практикувались, очевидно, у всіх наших племен від непамятних часів. При тім молодці і дівчата виступали ґрупами більш або меньш орґанізованими, які являють ся прототипами пізнійшої „парубоцької“ й „дівоцької громади“ [1]). Більше орґанізованою половиною була парубоцька, яка служила взірцем для орґанізації дівоцької половини. Розвій воєнної сили впливав на консолідацію і орґанізацію молодецької громади чи дружини, котрої мотиви в ослабленій формі засвоювались громадою дівоцькою. Паралельне істнуваннє їх засвідчене напр. отсею весільною співанкою:

Слухайте, бояре, де голуб гуде?
То не голуб гуде, то Іван гомонить —
Молодецтво здає.

— Нате вам, бояре, молодецтво моє,
І стрілку і лучок і передній топичок!

---

[1]) Сей термін поколінної „громади“ виступає напр в пісні „Роман зілля копає“ (Чуб. с. 68)

Поніс його до ради —
До чоловічої громади:
А чоловіки його не знали,
Тай в рученьки не брали...
Поніс його до ради —
До жіночої громади...
потім: До парубочої громади
нарешті: Та поніс його до ради —
До дівоцької громади,
А дівочки його пізнали
Та й в рученьки забрали·
Та се зілля барвінець,
Буде дівкам на вінець!

Слухайте, дружечки, де голубка гуде?
Не голубка гуде, Марусенька гомо-
Дівованнє здає. [нить,
— Нате вам, дружечки, дівованнє моє,
Шапку і вінок і первий починок.
(Чуб. с. 373).

Молодець, женячись, виходить з воєнної молодецької дружини, складаючи зброю на руки товаришів. В подібних формах, за сим взірцем, представляєть ся і вихід дівчини з дівоцької громади. І тут і там „дружки", товариші з громади, — тільки в молодецькій громаді вони вже прибрали назву „бояр".

Сходини сих громад, парубоцької і дівоцької, відбувались або принагідно, з приводу ріжних свят і публичних обходів, або в спеціяльно на то призначені пори року, епізодично чи більш постійно, сезоново, на окремих, традицією освячених місцях, під голим небом і в спеціяльних хатах, як по сезону.

Сходини, звязані з веґетаційними святами і церемоніями, в звязку з ними мусіли набирати оргіястичного характеру, який проступає в деяких деталях весільного обряду і весняних та літніх забавах і грах.

Поза тим вони служили для парування — або як передвступні забави, які мали на меті зближеннє, знайомість, порозуміннє молодців і дівчат, — або як форма самого парування, яке дійсно заходило тутже, на грищах і забавах, між обома ґрупами, молодецькою і дівочою. Деякі гри і забави (особливо весняні), що в ріжних стилізованих і символізованих образах представляють заволодіннє молодцем дівчини, правдоподібно віддають досить близько старі форми сього парування — в варіянтах дещо змінених, часом дуже мало змінених — тільки з заміною хлопців-участників дівчатами, підлітками, які часом ще носять назву парубків, а часом уже й зовсім затратили про них память.

Ріжні переживання — особливо досвітчанні звичаї спільного спання парубків і дівчат, не полишають ніякого сумніву в істнуванню колись дуже свобідного парування нежонатої молодіжи. Се загально констатований факт. При тім звичайно приймаєть ся, що таке свобідне пожитє між молодцями і дівчатами істнувало до подружа. Так воно звичайно буває — при чім, при істнуванню тісної товариської солідарности в дружинній, парубоцькій верстві, часто і по ожененню вважаєть ся злим тоном бути занадто ріґористом в своїх правах на жінку супроти своїх „дружків". Але бувають і такі практики, що моноґамічне подруже стає уділом тільки богатших, сильнійших, старших людей, які можуть прогодувати сімю і вести відповідне для того господарство. Отже тим часом як частина парубків згодом переженюєть ся і виходить

з спільного куреня, значна частина „старих парубків“ далі зістаєть ся в спільнім куріню з молодіжю і спільними жінками. Хоча у нас, з розвитком хліборобства і родинної спілки після розселення, моногамне подруже мусіло ставати нормою все загальнійшою, — про те належало б застановитись, чи не знайдеть ся і у нас останків і такого „парубоцького“ пожитя на цілий вік (як се бувало потім звичаєм особливо відданих військовому ділу січовиків).

З певними ваганнями і збочіннями, викликуваними спеціяльними кольонізаційними обставинами, — загальна еволюція йшла в напрямі розвитку родинного житя коштом вільних сексуальних відносин нежонатого парубоцтва і дівоцтва. Господарство потрібувало рук, родина спішила можливо скорше увести своїх молодших членів до хазяйської праці, можливо обмежити час парубоцтва і дівоцтва, можливо скорше „окрутити“ своїх парубків і дівчат. Громадська опінія, котра перед тим — як бачимо у богатьох народів, могла як раз захвалювати, з мотивів економічних і всяких иньших (напр. інтересів оборони, війни) стан свобідний, безженний, молодецький, — тепер настоює на можливім обмеженню молодецької сваволі. Сходини молодіжи відходять на другий плян, для „отецьких синів і доньок“ підшукуєть ся пара безпосередно з-під рідної стріхи — вони виступають як „кандидати супружого стану“ в окруженню своєї родини, в батьківськім домі, як то ми бачили в перегляді різдвяного репертуару. Тут виступає перед нами в усій своїй силі перевага родини, — тим часом як у весняних і літніх обрядах і забавах бачимо свобідні громади, парубоцьку і дівоцьку. Складаєть ся й нова мораль — непорушеної дівоцької части. Величаєть ся новий образ дівчини, яка пильно береже себе — „свій вінок“ чи „свій сад“ від усяких спокус, для будучого чоловіка. „Грища“ та „вечірки“ трактують ся вже як річи з родинною моралею мало згідні [1]).

---

[1]) Ой садись, дівочко, на возі, та покидай батькові норови:
Первиї норовки — вечорки,
Другиї норовки — попрядки,
Третії норовки — ігрища:
Коло тебе нагаєчка засвище! (Чуб. III с. 401).

Наведу отсі замітки з Слобідщини (Сборникъ Харків. іст. ф. т. XVII, с. 209), котрими пояснюєть ся, чому практика вечірниць тримаєть ся далі, не вважаючи на всю боротьбу з ними: богатші родини не пускають доньок на вечірниці, хоч синам не боронять туди ходити; бідні хоч і признають, що роблять не добре, пускаючи доньок на вечірниці, але толкують ся тим, що при зимовій тісноті в хаті дівчатам нема де прясти, вони можуть більше зробити

Сі дві системи відносин між молодіжю, дві морали, дві точки погляду на відносини еротичні, сексуальні, боролись довго, може навіть треба сказати — завсіди. Невважаючи на перевагу, яка взяла в селянськім житю та друга мораль — родини, моноґамії, дівоцької чести і стиду, — пошукування за старшими формами пожитя і еротіки, не тільки в етнольоґії, але і в словесній творчости будуть не безплодні, я певен. Напр. зверну увагу на отсю співанку:

Через наше сельце везено деревце —
Приспів: Стояло світило зірочок чотири,
А з того деревця роблено комірку
Стояло світило місяців чотири.
А у тій комірці роблено кроватьку —
Стояло світило зірочок чотири,
На тій кроватьці дівочки спали
....місяців чотири.
Дівочки спали — пісоньки співали
....зірочок чотири. (Чуб. 130).

Дві ґрупи, молодецька і дівоча, тут представлені в виді чотирьох місяців і чотирьох зірок, звичайної алеґорії молодців і дівчат. Сі ґрупові величання дуже розповсюднені і мають силу варіянтів; наведений дуже інтересний тим, що в нім маємо образ дівоцької господи, до котрої приходять місяці-молодці. (Підчеркую принагідно подробицю — співучість сеї дівоцької господи: без сумніву стара пісенність і взагалі поетична творчість дуже богато завдячує сим спільним господам молодіжи)[1]).

В иньших варіянтах сеї співанки, розповсюдненої на цілім про-

---

на вечірницях, і саме ночуваннє дорослих дітей в своїй хаті заважає. Не користним рахують також позбавляти їх тих товариських, громадських звязків, котрі дає товаришуваннє на вечірницях. Нарешті вважають несправедливим відмовляти своїм дітям тої свободи, котру батьки зазнали за своєї молодости:

не вольно вже парубкам з дівчатами гуляти?
по чім же вони молодість свою будуть знати? (Супліка на попа).

[1]) Оден з кращих обсерваторів примітивного житя фон-ден-Штайнен звернув увагу на незвичайну співолюбність сучасних „мужеських домів“ полуднево-американських Індіян: „Співають при всяких оказіях, які викликають чи горе, чи радість, і як се можливо буває, то ще звечера, як також і після свята; коли старшина накаже лови на другий день, то замість благорозумно полягати спати, поки прийде час раннього вставання, — вони збирають ся до аґóе (мужеського куреня) на свій ловецький спів, і найбільш завзяті співають до рана; ціле племя робить враженнє мужеського співацького товариства, набраного з ловців, котрого члени зобовязались до сорок літ не женитись, а жити спільно в своїм клюбі“ (K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens, 2 вид. с. 367).

сторі України, від Карпат до Дону, так само на Білоруси, — комори вже нема[1]), і виступають против себе дві рівночисленні ґрупи, хлопців і дівчат — сім і сім, чотири і чотири три, і три і три, дві і дві, що величають ся поіменно, найчастійше в тім же образі місяців, звізд:

Ой ніхто ж там не бував, де ся явір розвивав[2]) —
Приспів: Ой яворе, явореньку, зелененький!
На тім явороньку три місяці ясні,
Три місяці ясні — три парубки красні.
Єден парубочок — молод Васильочок,
Другий парубочок — молод Павлусьочок,
Третій парубочок — молод Іваночок.
На тім явороньку три зіроньки красні,
Три зіроньки красні — три дівоньки красні,
Одна ми дівонька — молода Маруся,
Друга ми дівонька — молода Ганнуся,
Третя ми дівонька — молода Настуся.
Марусеньку взявши — Василькови давши,
Ганусеньку взявши — Павлусьови давши,
Настусеньку взявши — Іванкови давши.
(вар.: А ти, Федуненьку, взей си Марусеньку,
А ти, Василеньку, взей си Ганнусеньку,
А ти, Михасеньку, взей си Зосуненьку).
А на Василькови вишита сорочка,
А хтож її вишивав — Маруся дівочка!
А на Павлусеви — і т. д.
А на Марусенці зі Львова віночок,
А хто його купував — Василь парубочок
(вар.: Рутяний віночок, а хтож його справив .. і т. д.)[3])

Оригінальністю своєю — аж сім пар, в образі павичів і пав, визначаєть ся варіянт з Слобідщини (Валуйський пов.):

По улиці по широкій
Приспів: Ладо, ладо, ладо моє
По мураві по зеленій
Скаче-пляше сім павичів,

---

[1]) За переходовий можна вважати напр. сей кобринський варіянт:

Через тоє сельце везене деревце
Я з того деревця світілку збудую
Навколо вмалюю.
Ой вималювала три місяці ясних,
Три молодці красних.
Ой вималювала три зіроньки ясних
Три дівоньки красних.
Сборникъ акад. т. 89. № 40.

[2]) Вар.: де я явір підрубав.

[3]) Східньо-україн. варіянти, з Слобідщини — Сборникъ Хар. ист. фил. XVII, с. 122—160. Варіянт на дві пари в Русалці Дністровій — і з Харківщини подав Потебня, Слово § 32. Варіянт на чотири пари білоруський (Шейнъ Бѣлор. пѣсни 52): А над нашим сялом над слободою стаяли свящили мѣсички чатыри; Первый мѣсичка малодый Василька, і т. д. Потім: Надъ нашимъ сяломъ... Стаяли свящили зорички чатыри...

Сім павичів — сім молодців.
Перший павич то Іванко
Се ж Іванко то-ж Петрович!
По улиці по широкій,
По мураві по зеленій
Скаче-пляше сім павичок
Сім павичок — сім дівочок[1])
(Перша пава то Варочка
То Варочка Левонтівна) —
Іванкови дамо Варочку
Все Варочку Левонтівну —
і так далі переходять усі сім пар[2]).

Коли лишити на боці сі пізнійші ймення й иньші додатки, ми матимемо правдоподібно останок старого чергувального, антифонного величання двох хорів, парубоцького і дівоцького, в котрім, можливо, залягає якась форма ґрупового парування, з котрого виходить паруваннє індівідуальне, парове.

З грищ що символізують хапаннє дівчат молодцями, деякі не супроводять ся піснями. Подекуди вони очевидно повідпадали. Напр. в „Горю дуба“ грають без пісні, але пісні на сю тему очевидно були теж, судячи хочби з сього мотиву, що зістав ся вже тільки як заспів (як ми бачили, се нераз буває з такими старими приспівками — що сходять на заспіви, на рефрени і т. д.):

Ой сухий дубе, гориш дуже,
З тебе поломя паше дуже.
Паше поломя через воду,
Через воду на слободу...[3])

Найкраще захований спів двох хорів, молодецького і дівоцького, який супроводить таку стилізовану лапанку, се звісне „Просо сіяли“ Воно давно вже звернуло на себе увагу своїм розповсюдненнєм у Словян східніх і західніх і своїми архаїчними детальми: просо, одно з найстарших родів збіжа (замість нього жито або пшениця, се пізнійша заміна); замість поля, або „нивки“, в старших варіянтах приходит також „січа“, або „чища“ — підрубаний ліс, найстарша форма хліборобства; „полк“ означає хор; рефрен „ой дід ладо“ повторюєть ся в ріжних веснянках, і очевидно являєть ся одним із старих традиційних епітетів женихання, — і т. д.

А ми нивку виорем, виорем,
Ой дід ладо! виорем, виорем.
А ми в поле виїдем, виїдем,
Ой дід ладо! виїдем, виїдем.
А ми просо посієм, посієм,
Ой дід ладо..
А ми просо витопчем, витопчем,
Ой дід ладо...
А чим же вам витоптать, витоптать?
А ми коні випустим, випустим...
А ми коні переймем, переймем...
А чим же вам переймать, переймать?
А шовковим поводом, поводом...
А ми коні викупим, викупим...
А чим же вам викупить, викупить?
А ми дамо сто гривень, сто гривень
Не візьмемо й тисячі, тисячі...
А ми дамо дівчину, дівчину...
Ми дівчину возьмемо, возьмемо —

[1]) В записи: павушок — дѣвушок
[2]) Матер. етн. XVIII, с. 225.
[3]) Сборн. Харков. ист. фил. XVII с. 162, варіянти у Потебні Объясненія с. 139, 177.

і хор кінчить ся тим, що дівоцького „полку“ „убуває“, а молодецького прибуває (Нашого полку убуде, убуде — Вашого полку прибуде, прибуде). По одній дівчині переходить до хору парубків, инакше сказавши: парубоцька громада забирає все нових дівчат до себе [1]).

Таке ж значіннє — представлення в формі гри добування парубоцькою громадою чи полком дівчат з дівоцької громади, мають иньші веснянкові гри, як „Мости“, „Ворота“, „Король“ і т. ин.

В „Мостах“ сей мотив заховавсь найяснійше, і тому вони дають ключ до зрозуміння иньших анальоґічних грищ (зрештою захованих в первіснійших формах у иньших Словян, які позволяють доволі докладно реконструувати наші затрачені форми). Дівоцький полк добиваєть ся перепуску від парубків, які стережуть „мосту“, і як ті не хочуть пропускати їх за ніякий викуп, мусять дати за викуп одну дівчину з-поміж себе. Так кінець кінцем парубоцька громада одну по одній виловлює всіх дівчат:

Два парубки беруть ся за руки, а дівчата стають за ними і співають:

Пустіте нас, пустіте нас до гір воювать —

Вар.: „Сей світ воювати“, „На двір воювати“. „До гірської землі“, „До райської землі“.

Парубки: Не пустимо, не пустимо —
Мости поломите.
— Як ми мости поломимо,
Ой то ми вам заплатимо
Самими рублями, самими рублями
(Правдоподібно: срібними рублями).

Варіянти пропонованого викупу взагалі дуже ріжнородні. Дівоцький гурт пропонує то ріжну худобу (корову з телятем, кобилу з лошатем, гуску з гусятами і т. д.), то ріжну монету, —

---

[1]) Чуб. 66—7, Гнат. ч. 1—2, тут вказані й иньші варіянти, з котрих вибираю те, що подане в тексті. Окремо принотую отсей канівський варіянт (Грінч. III с. 96):

Наше просо в кадоби,
Наша дівка в знадоби.

Наше просо в засіку,
Наша дівка на втіху.

Потебня в розділі, присвяченім сій грі (Объясненія I с. 39) запідозрює деякі варіянти, як навмисні архаізування видавців. Супроти того було б пожаданим ще дальше шуканнє за автентичними варіянтами. Він же пробував розділити функції обох хорів-„полків“: сіють дівчата (або молодці), коней випускають молодці і т. д.), і прийшов до виводу, що функції їх перемішані. Завважу, що в історії хліборобської культури мужеська робота — підрубати ліс, зробити „січу“, або „чищу“ і випалити; сіють (а властиво — садять) жінки. Див. Початки громадянства с. 100 і д.

включно до „золотого зернятка“. Парубки не приймають сеї заплати, чи застава:

Не хочемо вашої заплати,
Не пустимо до гір воювати,
або: Не пустимо, не приймемо,
Мости поломимо (себто: розведемо; а не пустимо).

Нарешті дівчата пропонують: „Вам дівчину зіставимо, самі поїдемо“, і тоді парубки пропускають весь дівочий „ключ“, лишаючи собі останню дівчину (варіянт співанки: „Заплатимо, заплатимо тим крайнім дитятком“). Перед нею спускають руки і питають, кого вона любить, і аж покаже кого, тоді її пускають“, — себто парують її з котримсь з парубоцької громади.

В варіянтах сеї гри парубки, що затримують дівчат, звуть ся королями або царевичами („царенками“):

Королі, королі, пустіть на войну воювать,
Не пустимо, не пустимо мости поламать.

Часом ролі міняють ся, поїзд царенка їде свататись, за котрусь з дівчачого ключа, і просить його перепустити:

— Царівно, царівно, мостіте мости,
Ладо моє, мостіте мости!
— Царенку, царенку, вже й помостили,
Ладо моє, вже й помостили.
— Царівно, царівно, ми ваші гості!
— Царенку, царенку, за чім ви гості?
— Царівно, царівно, за дівчиною!
— Царенку, царенку, за которою?
— Царівно, царівно, за старшенькою.
— Царенку, царенку, старшенька крива.
— Царівно, царівно, так ми підемо!
— Царенку, царенку, так верніте ся.

Се повторяєть ся на ново, поки не видасть ся котрась дівчина, і так далі йде гра, аж поки всі дівчата не перейдуть до табору сватів[1]).

Тут — як бачимо, — виступає сей традиційний приспів добровільного парування: „Ладо моє!“

Натомість иньші варіянти заховали мотив насильного заволодіння дівчиною, дарма, що первісний характер грища настільки затратив ся, що в обох хорах виступають уже самі дівчата: „вхопивши одну дівчину з помежи всіх, перетягають її силоміць на свій бік — так повторюєть ся ціла забава доти, доки дві дівчини (що представляють парубків) не перетягнуть на свій бік усіх дівчат“[2]).

До сього ж ціклю грищ, як уже було зазначено, належить і „воротар“: болгарська гра, вказана свого часу Потебнею, дає

---

[1]) Чуб. с. 83. [2]) Мат. до етн. XII с. 29.

можливість відтворити таку первісну гру в „Ворота“ — цілком анальоґічну з „Мостами“. Дві дівчини стоять обнявшись, представляючи сторожів, що стережуть воріт. Дівчата, ставши одна за другою, підходять, просячи пропуску: „Кралю, порталю (воротарю), отвори порти (ворота), Че ште да влѣзе царева войска (нехай пройдуть цареві війська)!“. Сторожа не пропускає, і не приймає ріжного викупу — „маргарит“ (перел), золота і т. д., аж поки не дістає дівчини, котру затримує за плату[1]). Початок, як бачимо, вповні відповідає нашому заспіву: „Воротарю, воротареньку, відчини ворітонька“, але далі иньші мотиви змішали ся й закрили первісний зміст гри.

Мотив „Мосту“ приводить нас до ґрупи мотивів, звязаних з водою, як елементом особливого значіння при паруванню. Вище було зазначено се значіннє води в його обрядовости і поетичній символіці (с. 240 . Даремно було б заглублювати ся в питаннє, щó тут мало першинство в розвою сього мотиву: чи та обставина, що паруваннє відбувало ся при воді, куди сходилась молодіж, стрічалась, знайомилась, засідалась, хапала дівчат, які виходили по воду і ин., — чи навпаки: значіннє води в маґічній обрядовости, з котрим вона війшла в усякі церемонії, звязане з ідеєю прокреації, парування і подружнього щастя. Річ очевидна, що сі ідеї стали сплітати ся в таких ранніх стадіях культури і соціяльного житя, що до них наша літературна аналіза не може й сягнути. Ми можемо тільки вказати на паралєлізм таких поетичних мотивів залицяння, як напуваннє водою, як перевіз через ріку, ратованнє з води потопаючої дівчини, або якихось її уборів, вінка, дорогоцінностей, що впали до води, і т. д., — з обрядовим „умиканнєм“ „при воді, обрядовим спільним умиваннєм при завязуванню подружа, купаннєм, обливаннєм водою і т. д. Віддавати ся — бристи через воду, посватити — перенести дівчину через воду, оженити ся — зловити вінець дівчини, переплисти — одружити ся, утопити ся — не одружити ся. Ґакі і подібні літературні символи, в величезнім богацтві розсипані в піснях наших та иньших словянських народів, мають під собою щось реальнійше ніж просто символіку, або церемоніяльні форми. В кождім разі, лежать тут і певні ритуальні акти, які дійсно практикувались, як форми парування на старих сходинах і грищах.

Бачили ми церемонію пускання вінків, яке дожило, в пере-

---

[1]) Потебня, Объясненія I с. 56—7, пор. вище с. 171—2.

житках, до наших часів, і оспівуєть ся в піснях, як напр. отся поліська (з Кобринського пов.):

Посію я руту, | Руту за річкою,
Посажу деревко, | За морем близенько.
Моя рута зійшла, | Зілєчком поросла.
Час руту полоти, | Верхи позжинати,
У віночок вити, | На Дунай пустити.
Хто віночок пойме, | Той дівоньку возьме.
Хто вінок дістане. | То той моїм стане.
Подобіцявсь N. N., | Віночок поняти,
Віночок поняти, | І дівоньку взяти.
Як ступив ногою — | По пояс водою.
Як ступив другою — | На дно головою...[1])

В найстаршій з записаних укр. пісень — про воєводу Штефана, дівчина віддає себе ціною виратування з води:

Што рекла дівонька: „Пусти мне, Штефане!
Скочу я у Дунай, у Дунай глубокий,
А хто ми доплинеть, його я буду“
Не хто ми доплинув красную дівоньку.
Доплинув дівоньку Штефан воєвода
І взяв (він) дівоньку за білую ручку:
„Дівонько, душенько, миленька ми будеш!“

Сучасні величальні пісні розроблюють тему про дівчину, яка дає себе виратувати з води тільки свому коханому:

Плила Олена краєм Дунаєм,
(Приплила вона аж до берега),
Вийшов до неї батенько її:
Дай ми рученьку, моя доненько!
— Ручки не даю, я си пливаю!

По черзі приходить мати, брат, сестра, нарешті миленький:

Подай, миленька, праву рученьку!
— Ручку вже даю, вже випливаю.
Вар.: Ой, я вже подам, бо ти ся вже здам! (Гн. N 291).

З великою силою варіянтів розроблюєть ся тема про переємця:

Пішла дівонька рано по воду,
Та сходили ся буйні вітрове,
Буйні вітрове, шайні дощове,
Тай ісхопили повяний вінок.
Вар.: Вінець-павянець, або золотий [вінець;
Занесли його на тихий Дунай,
На тихий Дунай, на крутий беріг,
Під крутий беріг, на білий камінь.
За ним дівонька лужком-бережком,
Гладков стежечков, гей уходженов,
Гей уходженов, позолоченов —
Тай іздибає три риболови,
Три риболови — всі три молодці.
— Ой риболови, ви рибовлаки,
Чи не стрічали павяний вінець?
— Ой хоч стрічали, коли не знали,
А щож нам буде за переємець?
Єдному буде шовкова хустка,
Другому буде золотий перстень,
Третьому буде сама молода —
Сама молода яко ягода!

---

[1]) Сборникъ акад. 89 N. 51.

Як форму старого залицяння — теж загально-европейську[1]) — зазначу ще задаваннє загадок дівчині молодцями: тема, котра найбільш приліпилась до колядкового репертуару, але виринає часом і в иньших ціклях (великоднім, русальнім, купальськім), на цілій укр. теріторії, і правдоподібно належить до старих „грищ“:

Ой на Дунаю, ой на тихенькім
Плав ся, поплав ся червін корабель,
А в тім кораблі гречная панна,
Гречная панна, на імя Анна.
Берегом ходить гречний молодець,
Та рече слівце а д гречній панні:
Приплинь д берегу, гречная панна,
Загадаю ти я загадочку,
Ой як відганеш, то моя будеш,
Як не відганеш, батькова будеш:
А в літі, в літі, а в святім Петрі,
Ой мерз, перемерз тихенький Дунай,
Я на лід ішов, коня перевів,
Я лід протяв, коня напував:
— Хиба би я та не батькова,
Та не батькова, та не ненина,
Щоб я тоє не відгадала:
А в зимі, в зимі, а в святім Різдві,
В мене в городі ружя зацвіла —
Я ружу зірву, віночок сплету,
Віночок сплету, в него ся вберу,
А на святе Різдво до церкви піду —
Хто мене видів, мене завидів.

Долі лугами, калиновими
Ой ішла туди красна дівонька,
Здибали єї три молодчики:
Ой, стой, погоди, красна дівонько,
Загану я ти три загадочки,
А сли відганеш, то моя будеш,
А як не відганеш, батькова будеш:
Що, дівко, росте без коренечка,
Що, дівко, цвите без синього цвіту,
Що, дівко, горить без поломіня?
— Біл камінь росте без коренечка,
Папороть цвите без синього цвиту,
Золото горить без поломіня.
Єден їй купив срібний перстеник,
Другий їй купив золотий пояс,
Третій їй купив рутяний вінок.
Срібний перстеник пальчики ломить,
Золотий пояс клубоньки тисне,
Рутян віночок головку клонить.
Оден їй каже: Марисю люблю,
Другий їй каже: Марисю возьму,
Третій їй каже: Вна моя буде![2])

Молодий Марку, чи спиш, чи лежиш?
Не сплю, не лежу, стрілочки стружу:
Которі луччі — в пучечки вяжу,
В путечки вяжу, на Дунай пускаю:
Пливіть стрілочки до моєї дівочки,
Загадайте їй три загадочки,
Як одгадає так моя буде,
Не одгадає, не моя буде:
Ой що ж то горить без полумя,
Ой що ж то росте без коріння,
Ой що ж то біжить без повода?

Вар. початку: Ой плавле, плавле мальован човнок,
А в том човночку зличний паничу
Струже стрілочки, все з калиночки,

---

[1]) Пор. матеріял у Schröer, Rätselfragen, Wett- und Wunschlieder, в Zeitschrift des Vereines für Volkskunde, III.

[2]) Записи Вагилевича й ин. з Галичини, Етногр. Зб. XXXVI с. 228—231.

Которі прямі, для себе кладе,
Которі криві, в Дунай пускає, і т. д.[1])

До дуже старих форм гуртового флірту молодіжи належать, очевидно, також передирки обох громад, молодецької й парубоцької — до котрих часто включаєть ся третя, громада молодиць. Вони заховались і досі в досить численних відмінах, деякі з доволі архаічним характером — при чім маємо майже виключно співи дівоцького хору, можливо тому що забави і гри, до котрих вони приставали і так заховались, зійшли виключно на дівоцькі забави.

Такі напр. співанки, причіплені до „Кривого танцю“:

Помалу ступайте, — пилу не збивайте.
Пилу не збивайте, шматя не валяйте!
На дівоньках шматя — то шовк та китайка.
То шовк, то китайка, кармазинова крайка.
На парубках шматя — то міх та ряднина,
Із заткала шапки, з клоча поясина.

Пішла б я кривого танцю, та не виведу йому кінця,
Молоденька сестриченька, що свекрусі не вгодивши.
А вгодивши не вгодивши, горнець каші наваривши,
А в тій каші жабяча ніжка, кому їсти — парубкам!
Пішла б я і т. д.
А в тій каші грудка масла, кому їсти — дівочкам!

Чом, юлонька, не широкая?
Чом, травонька, не зеленая?
- Як мині зеленій бути,
Коли мене дівчата стопчать
Жовтими чобітками,
Золотими підківками.

Чом, юлонька, і т. д.
— Як мені зеленій бути,
Коли мене молодиці зтопчать
Чорними чобітками,
Залізними підківками.

Чом, юлонька, і т. д.
— Як мені зеленій бути,
Коли мене парубки зтопчать
Постолами — постолищами,
Волоками — волочищами.

Дівки молодиці терем будували[2]),
Терем будували, віконця вставляли,
Щоб не вилетів соколонько,
Щоб не виносив да дівоцької краси;
Бо дівоцькая краса як літняя роса:
В меду ся купала, в меду (мб.: вині) [вигравала.
На парубочках краса як зимняя роса:
В смолі ся купала, в дьогті виграВаріянти: [вала.
Дівоцькая краса, на Дунаю прана,
На сонці сушена, на столі качана,
У скриню вложена, на ключик за- [мкнена.
Парубоцька краса в баюрі сі прала,
На вітрі-сь сушила, на присьбі-сь [качала,
В ковбицю вложена, терном припшпи- [лена.

Чи не диво, чи не диво — сидять дівки за столом,
Молодиці пред столом, а парубки під столом.

---

[1]) Грінченко с. 12—3, з Чернигівщини.
[2]) Знов чи не натяк на дівоцьку господу?

Чи не диво, чи не диво — пють дівчата мед-вино,
А жіночки горілку, а парубки помийки (вар.: гноївку).

І ще грубше: Бігла сука ровом, ровом, а за нею хлопці ройом,
Тай зачали суку ссати, бо казали, що то мати,
Сука взяла скавуліти, вни казали, що ї діти[1]).

Сі перекори і дотинки, які маємо переважно тільки з дівоцької сторони (бо парубки не беруть участи в сих хороводах, а тільки прислухають ся з боку, а коли дуже їм дівчата допечуть, — кидають ся їх розгоняти) — очевидно розвинулись коштом таких антістрофічних хорів, де не тільки висмівались, але й величались обидві сторони. Але від них заціліли тільки незначні фраґменти, як напр.:

Загорожу річку та й на поставничку,
Щоб не вилітали пташата чирята,
Пташата чирята, сиві голубята,
Щоб не виносили молодецьку красу.
Молодецька краса — хустонька в пояса,
За шапкою квітка, в правій руці дівка.

І по тім же вступі знов про дівчат: Дівоцькая краса — коса до пояса...[2])

Другого двостиху нема, мусіло бути щось таке: За косою квітка, в правій руці хустка.

Але з сього первісного мотиву, очевидно, розвинулись і ті групові величання, котрих приклади наведено було вище (260). Сюди належить і така, безсумнівно стара тема, як величаннє молодіжи з своєї громади, чи кутка, і висміваннє сусідської, які маємо теж в сильно змінених і пізніх формах:

Ой там в саду, в садочку, скопаю я грядочку,
Посаджу я вишеньку — зродить вишня ягідки.
Ярчовецькі парубки мають шапки-баранки,
А опанчі сукняні, на личеньках румяні,
А чоботи пасові, до роботи здорові.

О там в саду, в садочку, і т. д.
Волосівські парубки мають шапки шаламки,
А опанчі дергові, а чоботи личані,
На личеньках не такі, до роботи гниляки. (Гн. 168)

З східньо-української вулиці:

А на чужій улиці сміття та полова,
А на нашій... челядь чорноброва!
А на нашій.. все рівно та рівно,
Вигравали парубочки вороними кіньми,
А на тій... все яри та кручі,
Вигравали чорти куці з вулиці ідучи. (Сборн. харк. 17 с. 121).

---

[1]) Чуб. III с. 33, 86, 158. Мат. етн. XII с. 104 і дд., 158 і дд. [2]) Чуб. с. 110

Взірців чистої любовної лірики, архаічного стилю, не богато можна вказати: вона була, очевидно, не надто розвинена й покрилась потім пізнійшими, краще розробленими, псіхольоґічно тоньшими утворами, XVII—XVIII вв. Але уважно студіюючи, можна вибирати мотиви і форми, в кождім разі старші від сього новійшого розвою лірики — так що в них при ріжних пізнійших додатках можна добачати мотиви досить старі. Для прикладу наведу отсі співаночки з поміж теперішніх весільних — в доповненнє до поданих уже вище (с. 252):

Да наказувала куночка своєму чорному соболеви:
Ой бувай-бувай, мій соболеньку, да до мене в суботеньку,
Ох і рад би я бувати, тебе, куночку, видати,
Та до тебе лози густі і річеньки бистриї!
— А я лозоньки вирублю, бистриї річеньки висушу,
Ой бувай-бувай, мій соболеньку, да до мене у соботоньку!
Ой бувай-бувай, мій козаченьку, да до мене у неділеньку!
— Ох і рад би я бувати, тебе дівчину видати, і т. д. (Чуб. N. 360).

Ой літає чорна галочка по полю,
Черкаєть ся крилечками о ролю[1]).
Ой одлинь, одлинь, сиз соколоньку од мене,
Може найдеш ще й кращіщу од мене!
— Я два сади вишневі облітав,
А в третьому яблуневому пробував,
Ой там я тебе, чорну галочку, сподобав.

Ой ходила дівочка по дворі,
Черкала платечком по землі.
Ой одійди, одійди, добрий молодець, од мене,
Може найдеш ще кращіщу од мене!
— Ой два городи я бóльші обхожав[2]),
А в третьому найбільшому пробував —
Там я тебе, дівчину, сподобав. (N. 75).

На соколовім полю злетіли ся соколи,
Між ними соколонько, між ними сивесенький,
Крилоньками махає, летітоньки гадає
В темниї лісоньки межи гарні галоньки:
Там йому галочка мила, бо му гніздочко вила,
Увила, перевивала, вінком пообкладала. (N. 853).

Коло двору тестьового соколе облі-
[тає,
Да в вишневий сад заглядає —
Там галочка гніздечко вє.
— Вий, галочко, собі і мині,
Собі ізвий на калині, мині на яворі,
Собі ізвий з рути-мяти,
Мині із барвінку. (N. 813).

Сюди ж підходить отся „риндзівка", доволі архаічна, особливо в своїм початку:

---

[1]) В друкованім очевидно хибно: по роки.

[2]) Так поправляю очевидно попсоване: „Ой виходив я два городи больші"

Зажурила ся перепілонька,
Що так раненько з гір вилетіла,
З гір вилетіла, трав не виділа,
Іно виділа сніги, морози.
Сніги, морози, води як лози.
Ой де ж я буду гніздонько вити,
Гніздонько вити, діти водити?
Ой чув же тоє сив соколойко —
„Цить не жури ся, перепілойко!
Ой знаю, знаю долину-луку,
Долину-луку, траву велику.
Там то ми будем гніздочко вити,
Гніздочко вити — діти водити...
(Гн. 240).

Варіянт весільний:
Зажурилась перепілочка:
Бідна моя та головочка,
Що я рано із вирію вилетіла,
Нігде мені гнізда звити,
Нігде мині діток наплодити:
Що по горах сніги лежать,
По долинах води біжать!
Озоветь ся соловеєчко:
— Не жури ся, перепелочко,
Єсть у мене три сади зелениї:
Що в первому те гніздо зівєм,
А в другому діток наведем,
А в третьому діток нагодуєм.
(Чуб. N. 1086).

Старий виноградний мотив (про його символіку і ріжні нинішні варіяції пор. низше):

Ой на горі (та) город зряжен,
На городі виноград сажен.
Там Маруся ходила,
З виноградом говорила:
— Винограде, виноградочку,
Прошу тебе на порадочку, —
Прошу тебе та не зрадь мене,
Молодцю та порадь мене:
Як я піду за нелюба,
То не цвіти, виноград, красно,
Не роди (ти), виноград рясно!
А як піду за милого,
Прошу тебе — ізходь рано,
Прошу тебе — зацвіти красно,
Та й уроди ягідок рясно!
Ви, віточки, посхиляйте ся,
Ви, ягідки, посповняйте ся.
(Чуб. N. 109 і 512).

Кілька мотивів з недавньої східньо-української (слобідської) вулиці:

В лісі, лісочку
Виростали чотири дубочки,
Схилили ся верхи до купочки,
Налинули сиві голубочки,
Сіли, впали та й заворкували.
Крилочками круту гору вкрили,
Поміж себе річи говорили...

Що житєчко, що пшеничка — оден колосок,
Що у Йванка, у Марєчки оден голосок.
Йванко заговорить — як у дзвін задзвонить,
Марєчка засміеть ся — Дунай сколихнеть ся.
Дунай розілєть ся — вода сколихнеть ся,
Нехай тому Іванкови легенько ікнеть ся!...[1])

Загалом же, як я вже підніс, стара „юлонька“ (вулиця) розгубила свій старий репертуар, прийняла нові пісні, і тільки де-не де під захистом обряду заціліли її старші мотиви.

---

[1]) Сборникъ Харк. ист.-фил. об. 17 с. 144, 155.

Характеристичні прикмети старої поезії. Пятьдесять літ тому, в програмі систематизації народньої словесности, виробленій для київського ґеоґрафічного (властиво етноґрафічного!) товариства (т. зв. „юго-западного отдѣла Рус. Географ. Общества") Антоновичем і Драгомановим, — головно сим останнім очевидно — котрим вона була й підписана, була висловлена гадка, на жаль не розвинена і не переведена відповідно[1]), про оригінальні і неоригінальні елементи в народній укр. словесности. Автори програми справедливо піднесли, що головно в репертуарі пісеннім, і то перед усім обрядовім і побутовім, треба шукати оригінальних прикмет, які можуть характеризувати народній світогляд і народній побут. Пісні дидактичного або забавного характеру („дідактичні пісні, баляди, сатіра, карікатура, пародія, гра слів і жарт", як вони се характеризували), і так само прозова література, яка майже в цілости притикає до сеї другої (дидактичної і забавної) пісенної катеґорії, — трактують головно теми мандрівні, запозичені, тому „в дуже обмеженій мірі можуть признаватись за національні і побутові".

Дійсно, переглядаючи пісенний репертуар, звязаний з культовими і обрядовими останками, ми спостерігаємо тут не тільки богаті пережитки старої культової пісні і драматичної дії, але і в темах і поетичнім трактованню їх відчуваємо реальне відбитє своєрідного побуту і — своєрідну, в значній мірі оригінальну творчість. Вона витворила певні, скристалізовані поетичні мотиви, loci communes поетичної фактури, опанувала образи піддані творчістю і побутом сусідів, органічно перетворила їх в огні власного мистецтва і надала безсумнівну індівідуальність словесности сеї доби, яка пробиваєть ся і нині через пізнійші літературні верстви, з-під румовища сеї й пізнійших епох житя і творчости. З попереду наведених взірців, я думаю, читач відчув сей аромат творчости старої доби, яка відбиваєть ся в самій мові, в стилізації, манєрі, більш важкій, ляпідарній, грубоватій, ніж пізнійша творчість по-козацької доби, яка її покрила. Я позволю ще навести кілька таких loci communes сеї старої поезії — не

[1]) Слабою стороною самої програми було се, що автори її, по традиції старших етноґрафічних праць, головний натиск все таки при тім далі клали на систематику памяток народньої творчости, даючи їй перевагу над її морфольоґією й історією. Поділяючи їх на доволі дрібні ґрупи, вони, правда, висловлювали побажаннє, щоб в рамцях кождого відділу пісні розкладались „по культурним епохам", але се побажаннє було доволі тяжко погодити з принціпами систематики по формам і темам, і тому етноґрафія наша зісталась при старій систематиці, меньше дбаючи про вислідженнє еволюції словесного мистецтва.

завдаючи собі завдання дати скільки небудь повний їх перегляд.

Такі насамперед образи дерева, в ріжних варіянтах, що виступають особливо в усяких комбінаціях заспіву:

Ой в ліску, в ліску, а в жовтім піску
Росте деревце, тонке, високе,
Тонке, високе, в корінь глибоке,
В корінь глибоке, в листок широке,
В листок широке, в цвіток багрове,
В цвіток багрове, в верху кудряве,
(Вар.: А в лист широке, в корінь дуплаве,
В корінь дуплаве, в верху кудряве). (Гн. II с. 78)

Се може бути ялина або „золота" сосна, відповідна жовтому піску, котра так иноді і зістаєть ся з „листом широким", — який належить первісно до иньшого дерева — улюбленого явора (Ай в полі, в полі є три явори, тонкі, високі, в корінь глибокі, в корінь глибокі, в верху лиснаті). Може се бути дуб (А в лісі, в лісі, в зеленім гаю росте дубочок тонкий, високий) і т. д.

Але за сими звичайними деревами стоїть очевидно образ дерева ідеального, символічного, „райського дерева" — дерева житя[1]). Воно виступить перед нами в ролі весільного гильця:

Благослови, Боже, і Божая Мати, деревця вбирати!
Райськеє деревенько перед раєм стояло,
В рай ся похиляло, сильно зацвитало. (Гол. I 99).

Воно ж величало ся в різдвяних піснях як дерево житя, що сплинуло бистрими річками несучи на собі родину, котрій адресуєть ся величальна пісня (вище с. 207).

Воно ж виступає в космогоничній коляді — одній з найцікавійших памяток нашої устної поезії:

Варіянт Ходаковського:

Що ж нам було з світа початку?
Не було нічого, їдна водонька.
На тій водоньці їдне деревенько,
На тім деревеньку шовкове гніздо,
А в тім гнізденьку три голубоньки.
Не три голубоньки — три ангелоньки,
Уж ся впустили в глубоке море,
В глубоке море на самеє дно,
Винесли нам (вни) три пожитоньки:
Перший пожиток — возимо жито.
Возимо жито людям на хлібець.
Другий пожиток — яру пшениченьку,
Яру пшениченьку на проскіроньку,
До служби божой, до церковоньки.
Третий пожиток — зелену траву,
Зелену траву для худобоньки.

Варіянт Вагилевича:

Коли ж не било з нащада світа,
Тогди не било неба ні землі,
Ино лем било синоє море,
А серед моря зелений явір.

---

[1]) Так толкував Потебня і пісенний явір (Ой ніхто там не бував, де ся явір розвивав) — „широка підсонічна сцена, під світовим явором, неприступним для простого смертельника" (Слово § 32).

На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку радят,
Радоньку радят, як світ сновати:
— Та спустиме ся на дно до моря,
Та дістанеме дрібного піску, —
Дрібний пісочок посієме ми,
Та нам ся стане чорна землиця.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камінь посієме ми,
Та нам ся стане ясне небонько.
Світле сонінько, ясний місячик,
Ясна зірниця, дрібні звіздочки.

Новий варіянт з Печеніжина (анальоґічний в дечім з старим, опублікованим в 1840-х рр. Костомаровим):

А як то було з початку світа,
Не було тогди неба ні землі,
А лишень було синеє море,
А на тім морі ой два дубочки,
На тих дубочках два голубоньки,
Два голубоньки з неба зіслані,
З неба зіслані на відпитані.
Стали радити, як світ сотворити:
Спустім ся в море до самого дна,
Виберім собі синій каменець
Синій каменець, синеє небо;
Виберім собі жовтий каменець,
Жовтий каменець — жовтая земля.
(Гн. ч. 66).

Лишивши на боці додатки очевидно-пізнійшого характеру, тих ангелів, церкви, просфори, — дістаємо образи дуже старі: світового дерева і птаха чи птахів-творців світа і людського пожитку („трьох пожитків“ чи „трьох користей“ — пор. вище 207). Сей образ давно звернув на себе увагу дослідників, українських і неукраїнських[1]), — толковано його мітольоґічно і виходячи з дуалістичних апокрифічних мотивів; досі він властиво ще чекає ґрунтовнійшого досліду, — але в кождім разі можна і тепер повторити замітку Потебні, що „основа сього образу без порівняння старша від богумильства“, і корінить ся в дуже старій традиції.

Часом се райське дерево представляєть ся прототипом винної лози — найблагороднійшої з земних рослин:

Ой плило, плило райськеє древо,
Ой як приплило край із Дуная,
Тай ся приймило, корінь пустило, красно зацвіло,
А як зацвіло — вино зродило. (Гн. II с. 195).

Переходи від сього дерева-заспіву до властивої теми служить часто иньша поетична фіґура — сокола, що сидить на сім дереві:

На тім кудрявці (вар: кудрі) сив сокіл сидить,
Сив сокіл сидить, далеко видить.

---

[1]) Šafařik, Narodopis, 1842. Костомаров, Объ историческомъ значеніи русской поэзіи, 1843. Erben, Baje slovanská o stvořeni světa, Časopis musea kral. Českého. 1866. Афанасьевъ, Поэтическыя воззрѣнія Славянъ II с. 456 і д. Веселовскій, Разысканія въ области рус. духовнаго стиха, IV. Сонъ о древѣ, XI. Дуалистическія сказанія о мирозданіи. Мочульскій, О Голубинной книгѣ, с. 223 і д. Сумцовъ, Культурныя переживанія, розд. 188. Драгаманов, Дуалістичне сотворенне світа (Розвідки III).

В иньших варіянтах той же образ сокола — напр. на стирті, стозі і т. ин., як його завершеннє (тому кінець кінцем їх і „завершують сивим соколом“), виступає в закінченню поетичного оповідання —

Сив сокіл сидить, далеко видить,
Ой видить же він чистеє поле,
Чистеє поле — синеє море. —

Варіянт сей, що так живо нагадує звісний образ бурі на морі, тут закінчує господарську ділію:

В море ся дивить, рибоньку ловить,
Рибоньку ловить господареви.

Або: Далеко видить, в Дунай ся дивить,
Виз-рибу видить, і з нев говорить:
Ой визе, визе, приплиги ближе,
Най я тя зловлю свойому пану. (Гн. І. 135).

Але се образ, очевидно, упрощений і збіднілий. В иньших варіянтах сокіл і виз потрібні на щось важнійше ніж на панську вечерю: з риби буде зроблене вістрє стріли, з соколиного крила — перо на стрілу господареви, що буде величатись потім такою стрілою:

Ой тобов, визе, стрільби костити,
А мнов, соколом, стрільби перити.

Або: Ой визе. визе, мій побратиме:
Тобою, визе, постріть клеїти,
А мнов, соколом, поперувати[1] —

образ, котрому ключ дає оповіданнє билини про стріли Дюка Степановича, котрим „цѣны не было — клеены клеємъ осетра рыбы, перены перьемъ сиза орла“.

В иньших варіянтах виступають иньші, більш або меньш реальні морські і дунайські риби — риба „чечура“ (чечуга, стерлядь), золото-пера або срібно-пера риба, з котрої сі дорогі пера йдуть на окраси молодому чи молодій[2]).

Дунайські плавні-очерета дають прекрасний образ старого, девятирогого, чи навіть тридцятирогого, сімдесятирогого оленя, що там переховуєть ся:

А з гори, з долу вітрець повіва,
Вітрець повіта, Дунай висиха,
Дунай висиха, зільом зароста,
Зільóм пре-зільом, великим пахільóм.
Спасає його сивий оленець,
На тім оленці тридесять рожків,
На першім ріжку золотий терем.[3])

---

[1]) Гол. III с. 117, Гнатюк І с. 136.
[2]) Чубин. IV с. 184, Метлин. 136, Потебня, Объясненія II с. 248.
[3]) Гн. II 77, 210, 215.

На сих великих рогах — як на дереві — містить ся „теремець“, або світлиця, колиска, що в иньших варіянтах висить на чудеснім дереві, золото-рясій сосні або золото-гилій яблонці — і в ній пестить ся молодець або дівчина, котру величають — оден з популярних величальних мотивів:

А в чистім полі стоїть яблінка,
На тій яблінці золота гильця,
А на тій гильці гей колисочка...

Иньшим разом Дунай, море, далеко-видющий птах вводять иньший екзотичний образ — корабля:

Ой в ліску, в ліску на жовтім піску
Сив сокіл сидить, далеко видить,
Далеко видить на тихий Дунай.
На тім Дунаю корабель плавле,
А в тім кораблі золотий стільчик,
А в тім кораблі гречная панна...

Ой в ліску, в ліску і т. д.
Виросла сосна тонка, висока,
В корінь глибока, в листок широка,
В листок широка, в верху кудрява,
Бай на тій кудрі сив сокіл сидить,
А й бо він сидить, далеко видить —
На синім море корабель плавле,
В тім корабели самі престоли,
Коло тих престіл сидять панове,
Сидять панове тай стариї люде —
Вяи раду радять первовічную...

Ой сивий орле, високо літаш,
Високо літаш, далеко видаш,
Чи видів, орле, корабль на мори?
Ой я там видав, я сам там бував:
А в тім кораблі усе столове,
Поза столами сидять панове.[1])

Дуже популярні, від Карпат до Сіверщини, теми винограду, його гроздя і його вина, яке являєть ся атрибутом весіля, звязані теж з старими споминами поморя.

Виноград — се нова форма райського дерева, яка символізує собою родину:

Садила (Ганна) вино зелене,
Садила з низька, мовила з тиха:
Рости [ми] вино тонке, високе,
Тонке, високе, в листє широке.
А тоє вино сино заквило,
Сино заквило, а в пять цвіточків:
Перший цвіточок — то мій батенько,
Другий цвіточок — моя матенька,
Третий цвіточок — то мій братенько,
Четвертий цвіточок моя сестричка,
Пятий цвіточок — то мій миленький.

Зажурили ся гори, долини,
Гори долини, всі полонини,
Що не зродили жита, пшениці,
Але зродили зелене вино.
Зелене вино д горі ся вило,
Сино зацвіло, сильно зродило.
Стерегла ж його гречная панна...
Та стережучи твердо заснула.
Вар.: Як сокотила, шитєчко шила;
Шитєчко шила, твердо заснула.
Ой надлетіли райськії пташки,
Ой зїли, спили зелене вино.
Вар.: Та як летіли в крильця дзво-
[нили,
В крильця дзвонили, панну збудили.
Ой гося, гося, райські пташата,
Не обдаюбуйте виноградойку,
Бо мині вина богато треба,
Богато треба на весілєчко.

---

[1]) Гн. II 41, 209, 272.

Дєдик за столом частує вином,
Матка на дверех багровим вином,
Братчик на дворі солодким медом.
Або:
В єднім кубочку зелене вино,
В другім кубочку солодкий медок,
В третім кубочку вороне пиво
(вар.: червоне, багряне, гіркеє пиво).
Зелене вино для господаря,
Солодкий медок для господині,
Вороне пиво для челядоньки.
Вар.: медок солодкий на челядоньку,
Багряне пиво на колядочку,
Зелене вино тай до церковці —
тому воно:
Зелене вино — Богови мило.

Дівчина, що садить, чи стереже виноград, входить, очевидно в символічний ряд, де ся сторожа, чи плеканнє саду означає зберіганнє себе для милого:

Ой в полі-полі межи дороги,
Ой стоїть же там золота ряска,
Стереже ж її красна дівочка,
Надійшов ід ній батенько її:
Урви ми, донько, золоту ряску,
Золоту ряску, червону краску!
— Ой бігме не врву, милому держу.
Так само даремно просить її мати, брат, сестра, нарешті:
Надійшов ід ній миленький її —
Ой бігме урву, бо давно держу.
Ой в ліску, ліску на жовтім піску —
Рефрен: Зелена, зелена яблінь [червені ябка зродила!
Стерегла ябка красна дівонька...
Прийшов до неї батенько її —
Ой донько моя, верж же ми ябко!
Бігме не вержу, милому держу, і т. д.

Найбільш кольоритна і поетично розроблена ся тема дівчини в городі — тісно споріднена з сторожею винограду — звязує її з мотивом убору до весіля, зробленим з золотої росиряси[1]), зібраної дівчиною з дерева:

Попід бережок саджений садок,
Садок саджений, злотом рошений[2]),
Ой зібрали ся райські пташата,
На рясу (росу) спали, рясу шайнули,
Золота ряса лиш забреніла,
Як забреніла, до землі спала.
Вар.: Ой сходили ся буйні вітрове,
Обтрясли ж вони золоту рясу.
Десь ми ся взяла красна дівойка,
Збирала расу [собі] в запаску.
Вар.: Спустила вона шитий рукавець,
Зібрала вона золоту рясу.
— Пане ковалю, тай золотарю,
Чи би ми сковав злітки чобітки,
Злітки чобітки на мої ніжки?
Чи би ти сковав кований пояс,
Та із останку золоту тканку,
А з обрізочків злотий перстенець,
Злотий перстенець на білий палець,
До імененька, до вінчаненька?

В иньших паралєлях місце золотої ряси займає золота кора, обдзьобана пташками (На тій березі золота кора, Де узяли ся райськії пташки, Золоту кору обколупали, або: Білу березу, золоту росу, Золоту росу — жемчужну кору, і т. д.).

Анальоґічний, теж дуже гарний образ дають колядки про

---

[1]) „Золота роса“ мішаєть ся з „золотою рясою“, рясá — те що звисає з ростини: гроздє, кетяги, або звисає з убору: привіски гільця, заушниць, френзлі.

[2]) Вар.: Ой у дівоньки з-перед світлоньки | Стоїть садочок новосаджений, | Новосаджений, обострожений, | Обострожений, злотом дунений — Гн. II с. 164.

вінець з павяного пера, одного з найбільш декоративних предметів старого убору:

По горі, по горі павоньки ходять,
Рефр.: На Дунай, на Дунай панна
[з рана по воду ходила!
Павоньки ходять та піря ронять.

Вар. представляє пав, очевидно, домашніми:
Дівонька встала, двори вмітала,
Столи встиляла, павоньки гнала,
Павоньки гнала в вишневий садок.
Павоньки ідуть, пірєнько ронять.

Тема:
Красна дівонька за ними ходить,
Пірє збирає, в рукавець кладе,
З рукавця бере, на столик кладе,
З столика бере, вінок звиває.

Вар.: Віночок плете, красно вплі-
[тає,
Бо самим шовком перевиває,
До головоньки го прикладає.
А матіноньки все ся питає:
Вар.: Віночок плете, на голов
[(главку) кладе,
На голов кладе, чи красно буде:
Диви ся ненько, чи подібненько?
Ой подібненько, моя доненько!
Вар.: Ой, донько моя, коби ще
[вище,
Коби ще вище, то би ще краще!
На голов кладе, на ігру іде...

Пізнійша відміна:
Чи красно буде до церкви піти, і т. д.

До сього прилучаєть ся иньший мотив — вітри зносять з голови дівчини вінець-павянець до води, до Дунаю, де його ловлять переємці і оден з них дістає дівчину (вище с. 265).

В сім золоті, в перлах, в павиних або струсіх перах єсть певний стиль епохи, романсько-візантийський, іконописний, замилований в тяжких, богатих тонах декорації[1]), так само як раннєґерманський, т. зв. ґотський або меровінґський стиль, який теж стояв під впливами іранськими і візантийськими — в звязку з тодішніми культурними впливами Візантії, Боспору, Туркестану. Замилуваннє до сього тяжкого, золотописного стилю проходить широкою верствою в старій поезії і може до певної міри вважатись її характеристичною прикметою, яка відповідає тодішній ноші, юбілєрству, декоративному мистецтву. Золотошкірі дерева, жемчужна трава, золота ряска, мощені „жуковинами“ (дорогим, кольоровим камінєм) і всякими дорогоцінностями завішані мости, золотоверхі стоги завершені „струсовим пером“, золоті тереми і колиски, завішані „паволоками“ та шовковими коврами, золоті столики — срібні слупки, золота брама — срібная приспа:

Обжинкове величаннє: А в нашого пана | Золотая брама, | Срібная приспа, Сіло женчиків триста. (Гол. III. 196, Грінч. 135).

Весільнє: А в нашої печи золотії плечі, | А срібні крила — щоб нам коровай гнітила. (Мат. етн. 19 с. 35).

---

[1]) Нагадаю, що пави, голуби, виноград се улюблені сеї декорації.

Коли кінь — то „золота грива коня покрила, срібні копита кремінь лупають, жемчужні очка звізди читають“. Коли воли — то

На них роженьки все золотії,
А воловоди все шовковиї,
На них ярема все тисовії,
На них снисочки все кедровиї,
А занізочки все мідяниї.
Або:
На волах ярма все кедровиї,
В ярмах снисочки позолочені,
А занізочки білі лісочки.

Ой сохи твої все золотиі,
Сошнички твої все мідяниї,
Підвої твої все дротяниї,
Полиці твої все срібряниї,
Поводки твої все шовковиї.
На полю:
Уродить нам ся золотий колос,
Золотий колос срібнеє зерно,
Срібнеє зерно, міляне стебло.

Або: Вона (пшениця) ізійде як тихий Дунай,
Та вродить нам ся земчужний колос,
Земчужний колос, золоте зерно.

Навіть на попаси, де попасає герой, гора
...зродила жемчужну траву,
жемчужну траву, золоту росу,
і вітри — ...зашуміли в жемчужній траві | та задзвеніли в золотій рясі.

Не диво отже, коли у героя величання

срібна стрільбонька, золотий лучок,
злотий човничок, срібне весельце,
золотий міст, срібная лавка.

А вже цілі скарбниці дорогоцінностей розсипають ся чудесними помічниками на весільній дорозі його. Ми вже бачили їх вище; наведу ще сей варіянт:

Як меш їхати у Ляцькую землю,
По королівну — по собі рівну,
Споряджу мости дорогим кам(е)нем,
Загачу гати ляцькими шати,
Зволочу ліси паволоками,
Засію поля срібнов жемчугов.
Зїдеш на мости — задзвенять мости,
Задзвенять мости дорогим кам(е)нем;
Зїдеш на гати — зашумять гати,
Зашумлять гати ляцькими шати;
Зїдеш на ліса — зашумлять ліса,
Зашумлять ліса паволоками;
Зїдеш на поля — засвітять поля,
Засвітять поля дрібнов жемчугов.

Відповідно до того, розумієть ся, прибираєть ся всякими дорогоцінностями і постать дівчини:

Павляний вінок, злотий перстенець,
Перлова тканка, кований пояс,
Лися шубонька, злоті чобітки, і т. под.

Ся іконописна хвиля, що прокотилась по нашій поезії, і досі заховала ся в значних останках на всій теріторії від Сяну до Дону, не затопила всього, розумієть ся. Поруч того стрічаємо малюнки зовсім свобідні від такого іконописного перетяження, як напр. популярний мотив дівочої краси:

Ой попід гори стежечка здавна,
А попри стежку чорненький тернок.
Надійшла стежкою гречна паннонька,
Тернок зірвала, до очий клала:
Ой коби в мене такі оченька,
Такі чорненькі як отой тернок!...

А попри стежку червоний мачок —
Мачок зірвала д личенькам клала:
Ой коби в мене такі личенька,
Такі румяні, як отсей мачок!...
. . . . . .

А попри стежку жовтеє кійло (Stipa [pennata) —
Кійлонько рвала д косонькам клала:
Ой коби в мене такі косоньки,
Такі жовтенькі як сесе кійло.

(Варіянтів дуже богато, — напр.:

У панунейки три городойки,
В першім городці жовта лелія,
В другім городці а чорний терен,
В третім городці червона ружа:
Скочила вона в перший городець,
Вирвала собі жовту лелію —
Притулила сі до косоньки:
Дай ми, Божейку, таку косойку,
Таку жовтеньку, таку грубеньку, і т. д.

— при чім звичайно з сим звязуєть ся міркуваннє, що з такими очками, личками, косою вона б вийшла за княжого сина, за попповича, за панського сина, і т. д.)[1])

Або поетичний образ убрання:

На нім кошулька як сніг біленька.
Де вона прана? в краю Дунаю.
А де кручена? в тура на розі
А де сушена? на явірничку,
На явірничку, в самім вершечку,
А де вбирана? в світлій світлонці,
В світлій світлонці при оболонці
(вікні, затягненім міхуром)
При оболонці — при яснім сонці.

Ся сорочка прана в Дунаю і сушена у тура на розі (тут мабуть зливають ся понятя турового рогу як вішала, з рогами живого тура, котрих уживають для сушення біля!) се одно з тих сміливих, казково-гіперболічних образів, котрі також можна вважати характеристичною рисою, паралельною з тим граннєм усякими дорогоцінностями. Так бачимо оленя з „теремом“ чи „колискою“ на рогах, де сидить величана дівчина, чи парубок і займаєть ся ріжними делікатними зайнятями: шиє, вишиває, грає. В иньших варіянтах ся „колиска“, чи „світлонька“ висить на дереві, стоїть на кораблі, або ще простійше — всі ті делікатні занятя відбувають ся в наметі, в світлиці, яка стоїть при дорозі; але величальник не вдоволяєть ся сим і творить цілком фантастичні образи:

Дивноє звіря, сиве оленя,
На тім оленю три-девять рожків,
Ой на тих ріжках срібна колиска,
Гей в тій колисці ґречная панна —
Ой сидить-сидить, шитєчко шиє.

Турє-оленє на девять ріжків,
Ой на десятім там терем росте,
(У) тім теремі тисові столи,
Поза столами межи панами
Гречная панна, чом Настуненька,
Шитєчко шила аж трояков.

На тім оленці тридесять рожків,
На першім рожку золотий терем,
А в тім теремці можний панонько —
А що ж він робить? в віргани грає.

---

[1]) Гнатюк II с. 139 і д. Паралелі у Потебні Объясн. II с. 490 і 92.

Ми бачили сокола, який береть ся перенести на собі дівчину, наречену і самого героя —

Твою панночку сам перенесу,
Сам перенесу вінка не зроню,
Тебе самого на золотий міст...

Ми бачили орлів, що орють першу ниву молодим (с. 222), і в весільних піснях приходить сей образ [1]):

Орел поле ізорав,
І пшениці насіяв,
Дівочкам на коровай,
Молодицям на пиво,
Парубочкам на диво!...

В однім з варіянтів сам молодий похваляєть ся:

Ой як буду я та женити ся,
Намощу мости все перстневиї,
Погачу гатки все вінковиї,
Поставлю стовпи все золотиї,
Повішаю короговки все шовковиї,
Виорю поле сизими орли,
Насію жемчугу близько дороги —,
Ой як буду я Ганочку везти,
Забрязчать мости все перстневиї і т. д.
Закричать орли в чистому полі,
Зацвіте жемчуг близько дороги.
(Малинка № 158).

Се що потім виступає в поклику до святих-сівачів:

Ой Петре, Павле, Іване,
Зоримо поле орлами,
Та засіймо поле цвітами —
вар.: та засіймо жемчугами, і т. д.

Подібно фантастичні образи звязують ся з конем товаришом. Він перескакує з крутого берега через синє море, не замочивши копит, ні стремена їздця; він копитами не тільки камінне креше, але воно складаєть ся в будову (в наших варіянтах — церкву, але то могла бути і всяка иньша будова — палата для героя, або що):

Як-ім тя виніс із трьох побоїв
— нагадує кінь господареви —
Як ми тікали із Туреччини,
За нами кульки як дробен дощик!
Як ми тікали із Московщини —
За нами мечі як ясні свічі!
Як ми тікали, землю спороли,
Та як я тікав з крута берега,
З крута берега ч(е)рез синє море,
Не замочив я білі копита,
Білі копита, шовковий хвостик.
Вар.:
Коль нас нагнали с крута берега,
На тихий Дунай, на синє море, —
Ти ж не замочив жовті чобітки,
Ящер-сідельцє, тебе молодця!
Не замачав ти стремінь, сідельця,
Стремінь, сідельця, тебе молодця!
В мого коника золота грива,
Золота грива коника вкрила,
А ушеньками слухи слуховав,
А оченьками звізди раховав,
А копитами біл камінь лупав,
Біл камінь лупав, церкву мурував...
То він си виграв коня в короля —
У того коня золота грива,
Коня вкрасила, уподобила.

---

[1]) Потебня висловив гадку, що тут орла вхоплено через фонетичну близькість пнів — орла і орати. Объясненія II, с. 384.

На тім коники золоте сідло,
Та й на конику білий молодчик,
Конем літає, камінь лупає,
Білий молодчик камінь збирає,
Камінь збирає, у купу кладе,
В купу складає, церков будує.
(Гн. 203, 214, 217).

Відкидаючи ріжні пізнійші акцесорії, і тут дістаємо образи казочно-героїчні.

Кінець кінцем, з поданого матеріялу вирисовуєть ся, сподіваюсь, доволі ясно образ сеї старої поезії, котру, в головнім, ми можемо звязувати з тою старою епохою, — хоч, розумієть ся, не у всім можна бути певним, що нема тут і новійших елементів — навіть зіставляючи на боці християнські впливи, які я по можности обминав, лишаючи на дальше, та ріжні зверхні деталі польсько литовської доби (всі ті „пани", „панночки", які заступили колишніх „молодців" і „дівочок", і т. под.).

В порівнянню з пізнійшою поезію — остаточно скристалізованою в піснях по-козацької доби, ся старша, як я сказав, більш елементарна, грубовата, матеріялістична. Вона не вглублюєть ся в псіхольогію, не інтересуєть ся тоньшими душевними зворушеннями. Обертаєть ся в темах зверхніх: матеріяльного достатку, богацтва, любуєть ся в роскоші й виставности. Орудує соціяльними формами і індівідуальними відносинами ясними, простими, елементарними, твердо збудованими на предковічнім обичаю: відносин батьків до дітей, господарів до слуг, жінок до чоловіків і навпаки. Все певне і тверде, так як старі люде, що „радочку радять первовічную", пильнуючи чистоти і сили патріярхальної морали:

Що не так тепер як стародавно —
Що син на вітця руку здоймає,
Донька матери суперечає,
Сестра на сестру чарів шукає (Гн. N 315).

Конфлікту індівідуальних поглядів з сим „первовічним" ладом вона не любить і не спиняєть ся над ними — як то залюбки робить поезія пізнійша.

До певної міри така однолитість залежить, розумієть ся, від того репертуару, в котрім ми тепер студіюємо останки сеї старої поезії: в хліборобській, родинній, святочній обстанові, різдвяного свята головно. Або в весільнім рітуалі, також кінець кінцем абсорбованім і асімільованім тою ж патріархальною родиною, на хліборобській основі, що вирівняла і вигладила розходження морали дружинної й родинної, про котрі я говорив вище. Сі прикмети, котрі я підніс, належать головно до сеї родинно-господарської культури й ладу, котру дружинна поезія розцвітила ріжними мальовничими подробицями і споминами чорноморської

доби: Дунаями і кораблями, візантийськими клейнотами, жемчугами і паволоками, всіми тими блискучими, золотими лініями, що проходять в сих малюнках, як золоті прориси в візантійській мінятюрі. Вони розплили ся в сій устній традиції хліборобської верстви, сильнійше виступивши в писаній літературі. Та богато є в тім спільного всім течіям сеї доби!

Інтересно було б вияснити докладнійше елєменти запозичені в сій скарбниці поетичних образів і тем. Се питаннє ставили собі Костомаров, Веселовский і особливо Потебня, котрого праці зістались, на жаль, без продовження в молодших поколіннях етнографів й істориків літератури. Він зібрав богатий паралєльний матеріял для символіки українських пісень — їх поетичних образів і поетичного мишлення, головно в матеріялі східньословянськім (білоруськім і великоруськім). Але сей східньо словянській матеріял для вияснення оригінальности нашої старої поезії не має особливого значіння: се спільне добро розходилось по східньо-словянських краях головно з українського центра, його останки серед білоруського і великоруського населення можуть часто служити для доповнення прогалин в нашій українській традиції, але не обяснюють її походження. Натомість паралєлі балканські і західньо-словянські дуже важні для вияснення оригінальности старої поезії. Польські, словацькі, чеські анальоґії можуть нам не в однім вказати, що належить виріжнити як пізнійші елєменти, внесені польськими часами, головно від XIV в., а що зачислити до старших звязків з західнім світом. Паралєлі болгарські, румунські і ново-грецькі можуть дати нам деяке понятє про елєменти, які були занесені до нашої старої творчости з Чорноморя і Подунавя, в добі розселення. Паралєлі сербські висувають питаннє про елєменти внесені сербськими гуслярами XV—XVI в. З ними треба буде рахувати ся головно в баляднім репертуарі, в ціклю турецько-татарськім, невільницькім пізнійшої доби, але належало б провірити, що є спільного і в тім репертуарі, який ми звязуємо з старшою добою.

Паралєльний матеріял зібраний дотеперішніми дослідниками[1]) показує, що мотиви величальної пісні — сього основного фонду нашої старої традиції, в загальних рисах переходять через цілий майже балкансько-дунайський словянський світ.

Так для колядницького оповіщення (вище с. 210) маємо напр. таку болгарську коляду:

---

[1]) Користаю головно з апарату Потебні, II.

Стани нине, господине,
Спиш ли, спиш ли — разбуждайсе
(вар.: Заспал ли се, разбуждайсе,
Піан ли се, растрезнуйсе) —
Добра са ти гостье дошли,
Добри гостье, коледжане,
Подобар глас ти донели (гарну вість [принесли):
Овчици ти изъягнили —
Се (все) овчици ваклушати (біло- [чорні),
Кровици се истелили —
Се кравици бѣлобоки,
Кобилки се иждребили —
А коневци патоножки,
Кошарци (улії) се изроили
(Качановск. 75 і д.).

Паралєля польська:

Kukułeczka zakukała,
Gospodarza przebudzała:
Powstań, powstań, gospodarzu,
Pochodź, pochodź po oborze,
Bo w oborze Bóg dał dobrze:
Krowisia sie omnożyła
Parę wołków położyła (Kolberg, V. 237).

В болгарській величальній пісні жінці снить ся напр. таке родинне дерево, анальоґічне з нашою золотою яблонею:

Изникала яболшница,
Стред дворє песочина,
Стребен (срібен) корен, злати гранки (гиляки),
Завързала пет яболка,
Пет яболка позлакени —

що чоловік їй пояснює:

Яблошница сама ти си,
А яболка — наши деца (Миладин. N 622).

Для золотої роси, з котрої дівчина замовляє собі ріжні дорогоцінности вказана така хорватська паралєля — дівчина замовляє золоту росу:

Већ я кунем зелен бор ва гори,
Да ба з њега златна роса пала,
Да би из ње прстене ковала,
Ча бим свому роду даривала:
Првога бим својој мајки дала,
Другога бим својој сестри дала.
Трећега бим за се оставила
(Мажуранич 174).

Сербська величальна пісня описує оранку господаря і засіваннє жемчугом:

Јелени волове, сребрни ярмови,
А палице су им од сухога злата.
Прва имъ је бразда, ка'но сјајна звјезда,
Чисто им је жито, ка'но чисто злато.
По њиви им шета кућна (домашня) старјешина,
Из десног рукава бисер просипала,
Бисер просипала, снахе дозивала:
„Ходте, мила снахе, бисер да купите (збирайте),
„На злато нижите, на вратъ га носите... (Качіч-Міошіч 156).

Вище наведена польська колядка так описує новороджених волів:

A jakież im imię damy?
— A jednemu złotorożek,
A drugiemu srebrnyrożek.
— Cóż na nie zrobić każemy?
Srebrne jarzma, złote zatki (занози)
Będą orać małe dziatki.[1])

Образи чудесного коня з таким замилуваннєм розроблені в українських величальних піснях, між иньшим — в формі розмови героя з конем, його наміру продати коня і под., вказані в румунській колядці. Молодець-герой хоче продати коня, конь дивуєть ся, не знаючи за собою ніякої вини. Одно він може пригадати: „Коли ми били ся на морськім березі з Турками, з Франками, Франки нас погромили, Турки побили, в море покидали, богато там потонуло, а я поплив морем вздовш і впоперек — одним винуват[2]): зачепив ся за перо мурени (риби) і замочив полу твого кафтана[3]), край кишені, але вийшовши на беріг, я висушив їх подувши з ніздрів". Тоді господар заспокоює, що хотів його тільки спробувати[4]).

Для теми „вінець на воді" хорватська паралєля:

„Рибари, рибари на тихом Дунаји,
„Јесте ли ми вид ли мој венац зелени,
„Кад ми је одплавал по Дунају доли?
— Видила га јесмо, вхитили га нисмо.
„Мой венац зелени воды су рознесле,
„Мој венац зелени ветри розпухали,
„Мој венац зелени магли (мгли) розмаглили"
(Курелац 65 і 56).

Павяний вінок — болгарська паралєля:

Лазор (жених) са вози на златна колца,
Из село ходи, Богу са моли:
„Я дай ми, Боже, дробен ми дъждец,
„Трева да расте, паун да пасе,
„Пере да хврга, моми да берат,
„Моми да берат, венци да віят
(Каравелов 205).

Порівнюючи сі паралєлі з східньо-словянськими, бачимо, що паралєлі білоруські і великоруські далеко близші нашим: нераз близькі до подробиць, до буквальностей, так що являють ся простими

---

[1]) Пор. українські образи вище с. 278.

[2]) D'asta' sŭ vinovatŭ. [3]) Pólă de kaftanŭ.

[4]) Веселовский: Румынскія, славянскія и греческія коляды (Разысканія VII — Сборникъ т. 32), с. 278—9. З приводу сього цікаві замітки Потебні II с. 683—4. Принціпіяльно погоджуючи ся з тим, що через Румунів могли йти на Україну полуднево-словянські і грецькі мотиви, він взагалі більше добачав укр. впливів в румунськім ніж навпаки, і спеціяльно вказаний Веселовским образ вважав залежним від словянського, спеціяльно укр. взірця, краще і повнійше розробленого:

Та згадай, пане, свою пригоду,
Свою пригоду, мою вигоду:
Як ми з тобою на війві були:
Як нас Татари в Дунай нагнали:
Єдні втонули, другі сплинули,
А я як скочив та й перескочив:
Та й не замочив ні копитечка,
Ні копиточка, ні стременочка,
Ні поли каптана, ні чобота сапьяна,
Ні ящур-сідельця, ні тебе, молодця.

переспівами тої самої пісні. Паралелі ж балканські дають подібности тільки в основних мотивах, які розроблюють ся там і у нас здебільшого незалежно, в деталях і комбінаціях. З того вивожу: споріднення українсько-балканські старші, ніж часи київські, від котрих ідуть анальоґії українсько-білоруські та великоруські.

На закінченнє ще кілька слів про форму.

Той матеріял, що ми тут розглянули — той що доніс нам найбільше старих мотивів, в котрих можемо добачати відгомони часів чорноморсько-київських, се переважно обрядові, найчастійше величальні пісні, уложені в рівноскладових строфах простої, одностайної, архаічної будови, схарактеризованої вище (с. 88 і д.) Одним із засобів, котрим додаєть ся деяка змінність сьому досить монотонному співови, являєть приспів, досить вільно і дотепно змінюваний. Старші рефрени, традиційні — одностайні і незмінні. Вони характеризують, очевидно, цілі ціклі пісень:

„Ой рано!“ — анальоґічне з балканськими і зах.-словянськими приспівами (рано-найрано і под.), звязаними з стрічею нового весняного сонця, особливо при воді, раннім ранком — так що й сей обряд зветь ся „на ранило“.

„Ой лелю“, або „Ой ладо“ — варіянтом чого мабуть і галицький приспів: „Лелію!“, — також широко звісне на Балканах, — характеризує пісні паровальні і весільні [1]).

Приспіви як „Воїн бо воїн над усе військо подобен“, або „Війне, війниче, молодий паничу“ [2]) мабуть вказують на подібний характеристичний рефрен пісень величальних дружинних.

Сі й иньші анальоґічні рефрени приходять потім в ріжних комбінаціях, але поруч них бачимо й иньші способи приспівування. Приспів береть ся з першого віршу, — доповнює його, і потім повторюєть ся при всій пісні. Напр. як ми бачили вище в величаннях господаревого богацтва:

В нашого господаря —
Приспів: Біг му дав!
Не заздростіте, панове-братя —
Дасть і вам! (I. 120)[3])

Вар.: Біг йому дав!
Не завидуйте милиї братя —
Біг йому дав. (I. 141)
То йому, то йому Бог дав,
Що вітця-матку шанує! (I. 191)

---

[1]) Пор. матеріял у Потебні Объясн. I с. 16 і д., II с. 786.

[2]) Гол. II с. 64, IV с. 53, Гн. II с. 45.

[3]) Вибираю і значу виключно корпусом Гнатюка, як найповнійшою збіркою: ч. I величання господареви і господині, ч. II величання парубкови і дівчині, цифра означає тут скрізь сторінку.

Господареньку, господиночку
Присп.: Встань горі,
Люба ти радість на дворі! (I. 153)

Чи дома дома господинонько —
Присп.: Ой дома, не повідають!
(I. 217)

Ой славна була наша госпося —
Присп.: В тім дому,
Та ходить вона по домі,
Як пчоленька по лоні. (I. 237)

А в пана Йвана славная жена —
Присп.: Бог йому дав, Бог йому дав
Славнуюжону у його дому. (I. 242)

Мав Івасенько ворона коня —
Присп.: Сам молоденький
Кінь вороненький. (II. 93)

Пішов же N N в чужую сторону
Присп.: Жаль же його, Боже. (II. 11)

Ішов Андрушенько без ліс темненький
Присп.: Не сам я, не сам я молод
У тім лісоньку загину! (II. 18)

Вар.: Там сам я, там сам я молод
В темнім лісочку, в жовтім пісочку
[загину. (II. 132)

або: Не сумно, не сумно йому
В темнім лісочку самому!

У господаря плужок найраньше ви-
[йшов —
Присп.: Бриніли, бриніли волоньки,
А всі чотири у злоті,
або: Всі чотири, всі чотири волоньки
Бодай здорові ходили (II. 122)

Посіяла ленку на загуменку,
Присп.: А в неї, а в неї,
А в молоденькій а в неї. (II. 265)

Ходила Анна зеленим лісом
Присп.: Ой лісом, зеленим бар-
[вінком. (II. 137)

Пасла Гануня чотири воли
Присп.: В ялині, гей же в ялині,
При зелененькій дубині. (II. 219)

Пішла Касуня рано по воду
Присп.: Над Дунай, Касуня
Рано по воду над Дунай. (II. 231)

Ой у Львові в роговім домі —
Присп.: На ринку!
Вили віночки всі паняночки
З барвінку! (II. 177)

А в чистім полі коршмонька стоїть —
Присп.: Казано нам, повідано нам:
Доброє пиво,
Мід, горілочка, красна дівочка,
Підемо там! (II. 257)

Там на горонці, в новій коршмонці
Присп.: Іграли, іграли Угри,
По золотому метали. (II. 178)
Вар.: Заграли, заграли Вірмяни
На золотиї цимбали! (II. 179)

Прала дівчина шовкові хусти
Присп.: На леду, на леду, леду,
В студниці, кірниці. (II. 223)
Вар.: На леду, гей на леду,
На поледиці,
На студененькій водиці! (II. 256)
або: На тихім Дунаю,
Близько коло края. (II. 224)

На серед села світлонька нова,
Присп.: Світлонька моя оріховая.
(II. 3)

В нашого пана — пана крайника
Присп.: Писано, ей писано,
Золотом му терем писано! (II. 68)

А в соколонька а двір в острозі —
Присп.: Соколе!
А в соколонька чорні оченька
І брови! (II. 23)

Ой в полі, в полі садок саджений —
Присп.: Зелена, зелена яблонь
Червоні ябка зродила. (II. 201)

Стоїть ми стоїть зелений явір —
Присп.: Повій но, повій но вітре,
Прихили явір до землі. (II. 23)

Ой похилив ся дуб д дубонькови —
Присп.: Діброва!
Дуб зелененький, йа зелененький,
Діброва! (II. 118)

А в городочку червона ружа —
Присп.: Процвитай,
Процвитай, червона ружа,
Рано в неділю. (II. 198)

Потім такі і подібні приспіви стають незалежними від змісту і довільно причіплюють ся до ріжних величальних пісень — колядних, волочільних, весільних і иньших, і змінюваннє таких рефренів, ріжнородно уложених з ритмічного погляду, вносить певну ріжнородність в виконаннє сих пісень, самою своєю несподіваністю. Правдоподібно, уведеннє таких несподіваних приспівів було умисним „трюком" аранжерів. Я вичислю деякі цікавійші приспіви, — між ними чимало дають дійсно поетичний, мальовничий, а при тім незвичайно стягнений, до кількох штрихів зведений образ.

Насамперед кілька варіянтів сього заспіву „Ой рано":

Рано, рано, дуже раненько (II. 121)
Рано, рано, так борзо рано.
Враз з зорею (Н. 122)
Ой рано, ой рано,
Рано борзо ранейко — на зорах (II. 169)
Рано-рано при зоронці (I. 244)
Рано раненько, світи зоренько (II. 70)
Рано раненько, як сходила
Ясная зоронька ясненька (II. 162)
Зоріли, зоріли зорі
Дуже раненько на горі (I. 263)

В неділю, гей же в неділю,
В неділю рано ясне соненько сходає (I. 175)
Або: В неділю, в неділю рано
Ясне соненько сіяло (II. 94)
В неділю, в неділю рано
Ой як соненько сходило (II. 227)
Вар.: Ясно соненько сходило (II. 183)
Сияє, сияє сонце
По всьому світу і в небі (II. 260)

Часом зоря рання робить асоціяцію з зорею вечірнею:

Світила, ой світила нам
Ясная зіронька з вечера (II. 211)
По зорі, по зорі,
По ясненькому місяцю! (II. 150)

Зорейко, ясна зорейко,
Не заходи ж ти раненько! (II. 254)
Світи, світи місяченьку! (II. 1)

Иньшим разом ідея раннього ранку вводить птаха як його вістника:

Заспівай, заспівай соловію
Перед віконцем на зілю! (II. 118)

Соколе!
Не літай рано-раненько на поле. (I. 120)

Ой на дворі, над ворітеньки,
Щебетали ластівоньки. (II. 136)

Не зовсім уже ясна асоціяція образів:

Ой літай, ой літай, чорна галонько з-низенька. (II. 139)

Дунай, море, гомін хвиль приходять напр. в таких комбінаціях:

Дунаю, гей Дунай, тиха водонька, помалу! (II. 58)

Дунаю, гей гей Дунаю,
Все в милім Бозі гадаю. (I. 113)

Повій, повій, вітроньку стиха,
Помаленьку на Дунай! (II. 168)

Грай, море, грай — радуй ся земле до віку! (II с. 57).
Бриніла, бриніла вода по каміненьках дрібненько! (II. 153)

Сей мотив потім варіюєть ся ще так:

Бреніла, бреніла коса коло покоса з росою
або: Шуміла, шуміла коса коло покоса раненько (з тихенька)
і коротше: Бреніла коса коло покоса! (II. 72)

Також: Бреніли, бреніли воли яко соколи,
А все сивенькі на полі. (II. 70)
(Вар.: Гей воли, гей сивенькі, гей воли! II. 67)

„Рай" приходить напр. в такім образі мішаного характеру:

Рай розвив ся, ой рай розвив ся —
Христос народив ся Та в його дому. (I. 117)
Вар.: Христос уселивсь у сьому дому (I. 201)

„Вино" належить до найбільш уживаних приспівів:

Зелене, зелене вино —
А в три ряди саджено (II. 188)
або: То ми вино, ой то ми вино,
Що в три рядочки саджено (II. 209)

Зелене вино
Барзо ранейко зацвило! (II. 143)

Виноградь красна зеленая! (I. 164)

В неділю рано
Зелене вино саджено! (II. 147)

В неділю рано, рано зелене вино (I. 239)

Часто місце „вина" заступає калина:

Калино, калино-вино,
Винная моя ягода! (I. 232)
Або: Калино вино, винная ягодо! (II. 238)

Калино, ей калинонько,
Розвивай же си раненько! (II. 213)

Калино, калино малая,
Та ж тя водонька забрала. (II. 140)

Калино, калино мала,
Вода луженьки забрала. (II. 72)

Калино, гей же калинонько,
Тось си гиляво розвила,
Тось ми биляво зацвила,
Тось ми червоно зродила (II. 140 — повторюєть ся по черзі останній рядок).

В иньших варіянтах в місце вина входить рожа — хоча має й свою самостійну символіку:

Процвітай, процвітай, роже,
В неділю рано саджена,
або: В неділю рано червоно. (II. 140)

Квіте, ой квіте мій
Червоная рожа, красний цвіт! (II. 230)
або просто:
Цвіте рожа червоненька. (II. 252)

Иньші ростинні мотиви більше одноманітні:

Яворе! ей яворе-яворeньку,
Зелений листок на тобі! (II. 22)

Коротше: Ой яворе зелененький!

Ой не шуми, смереченько! (II. 20)

Зелена, зелена мурава,
А по ній роса студена! (II. 25)

Там на траві, на отаві,
або: Там на траві, на мураві (II. 1)
Зелен ромен на камені. (II. 71)

Зрештою, вони приходять ще в символіці дівчини, як „калина", „рожа", „вінок" і т. под.:

Вію ж ти, вію ж ти квітку
Та з зеленого барвінку! (II. 169)

Чом панна, чом паняночка
З рути віночка не вплела? (II. 140)

Червоне, червоне зілейко,
Говори з нами, дівойко. (II. 140)

або: Говорить з нами дівонька.

Ясная, ясная зоренько,
Дівчино серденько —
Говори з нами хорошо! (II. 168)

Мов панно, мов молоденька,
Промов словенько, зтиха словенько
А з нами! (II. 163)

Уляночко, Уляночко пані
Говори з нами з-тихенька. (II. 261)

Зелене, зелене зіленько,
Говори з нами (II. 185)

В тім гаю я Марусеньку
По голосі пізнаю! (II. 220)

Що ж то ми, що ж то ми за тая
За панінойка славная. (II. 140)

Дівойко, пана (!) дівойко,
А ласкавое сердейко. (II. 253)

Героїчні, дружинні мотиви:

Гордое, гордое паня,
Межи панами славное! (II. 78)
Соколе ясний, паниче красний — N N
Лелія! Та його ноженьки
В щирім золоті горіли! (II. 50)
Грай, коню, грай кониченьку,
Під N N молоденьким грай, коню!
Грай, коню, грай кониченьку
Воронесенький,
Під N N молодесеньким. (II. 56 і 57)

Грай коню, грай кониченьку,
Під молоденьким панятем! (II. 42)
Подзвонюй, подзвонюй, коню,
Своїми узденьцями золотими! (II. 22)
Потупай, потупай, коню,
По тім скарбовім (?) камени! (II. 114)
На коню, на коню —
Злоте пірєчко на ньому! (I. 164)
Не чорно, не чорно
Перо по коникови полягло! (II. 103)

Хто уважно перейде сю антольоґію приспівів, пригадуючи собі ширші образи пісень, наведені вище, той відчує сей інтерес, який дає процес стягання таких більш детальних і мальовничих образів в короткий образ символ, вміщений в такім приспіві. Вище було начеркнено ролю сього хорового рефрену в розвою пісні (с. 39); нинішній приспів зіставсь як пережиток сеї далекої, примітивної старовини, поволі бідніючи і зводячи ся до таких малозначних і монотонних фраз, як нинішнє стереотипове: „Ой, дай Боже!“ Але роля його в розвою символіки пісні, в її стилю — незвичайно стислім, який більше орудує натяками на звісні, колись розгорнені в усій повноті образи, не розгортуючи вже їх більше в деталях[1]), — безсумнівно дуже вели

[1]) Сей характер нашої коляди підчеркнув свого часу Потебня (Объясненія II с. 442), характеризуючи „амплификаціи в великорусском стилѣ“ — „противоположеном стилю м(ало)р(усской) пѣсни, дающей только необходимыя толчки воображенію, но не ведущей его на помочахъ, а предполагающей его самодѣятельность“ Знаходив „сходный с великорусскими дешевый способ амплификаціи“ також в колядках румунських — де „посредством введенія ненужныхъ, случайных или легко подразумѣваемых черт“ „наивнаго каляканья“, як він висловлює ся] колядка розпухає до величезних розмірів.

кий. На наших очах широкий образ стягаєть ся в строфу, строфа в кілька слів рефрену. Напр. такий образ:

Там на ріці на Ардані - Ардан воду розливає,
Ардан воду розливає — Іван коня наповає. (II, 12).

стягаєть ся в приспіві:

Ардань-вода студная. (II. 10).

Або: За горою а дзвін дзвонить,
Ясен-красен місяць ісходить. (II. 131).

Вар.: Ой за горою, за камяною,
Де дзвін дзвонить, там місяць сходить, або:
Ой за горами, за долинами,
Там дзвін дзвонить, місяць сходить. (II. 129),

стягаєть ся в короткий приспів:

Ой дзвін дзвонить, місяць сходить.

Такі символи входять потім в комбінації між собою і дають нові, часом досить несподівані і навіть дивні образи:

На дворі, гей же на дворі,
Злоте пірєчко на столі. (II. 175).

Пшеницю сіє, злото леліє,
Гордий молодець N. N. (II. 42).

Служило Юря в польського кріля,
Присп.: В залізі, гей в залізі,
Його ручейки, його ножейки
В сріблі, в золоті горіли (Гол. II 53).

Приспіви виринають цілком несподівано без явного льоґічного звязку, по неясним на перший погляд асоціяціям:

По горі, по горі яра пшениця.
Присп.: Камяная, камяная,
Там світличенька стояла,
Жала ж її молодиченька, ой на імя
N. N.

І навпаки:
А во Львові в камяниченці,
Присп.: По зорі, по зорі,
По ясненькому місяцю
Стоять варстатики все тисовії, і т. д.

Се надає спеціяльний кольорит нашій старій пісні, — обліпленій як старий, віковий стовбур губками, ріжними новотворами, всякими пізнійшими парослями і мотивами, але сильній і мальовничій в сих своїх оригінальних, не звичайних і навіть дивоглядних, на перший погляд, комбінаціях. Уважний, витончений і відповідно узброєний зір глядача відкриває в них велику своєрідню красу.

Література повістева.

Памяти Михайла Драгоманова.

Зміст і форма. Теми героїчні. Мова наша про передані устною традицією твори описові, оповідальні – або назву їх старим загальним терміном — повістеві, однаково — ритмовані, чи прозові, — мусить, на жаль, бути значно коротша. Хоч література ся була, без сумніву, дуже богата, ріжнородна, цікава, — переходила ріжні зміни і еволюції, але сказати про неї можна дуже небогато, поза тими її відгомонами і фраґментами, які війшли до поезії обрядової, з одного боку, а з другого — заціліли в літературі писаній, в книжнім обробленню, і будуть предметом пізнійшого обговорення, разом з иньшою книжною літературою.

Причини тому дві. По перше, в дохованім до нас устнім репертуарі в сій сфері далеко тяжше виріжнити те, що можна з певною правдоподібністю прийняти за останки чи відгомони сеї старшої доби і відріжнити від пізнійшого репертуару. По друге, по части таки завдяки трудности і складности такого досліду, з сього погляду сей матеріял студіований далеко меньше, ніж репертуар пісенний (особливо обрядовий).

Вище було вказано, яким могутним засобом консервовання в репертуарі пісеннім являєть ся ритмічна форма. Ритм се неоцінений сторож традиції, що хоронить її від усяких довільних змін („изъ пѣсни слова не выкинешь“, говорять Великороси). До того ще у піснях обрядових спеціяльно звязок з певними сакральними і маґічними обрядами і святами затримує їх в неустаннім уживанню, і в інтересах обряду — щоб він не стратив сили — заховує від конкуренції нових мотивів. Боропить від надто свобідного підмінювання старих, переданих і усвячених традицією текстів такими новими мотивами, чи комбінування з ними. І ми бачили, як наслідком сих умов певні обрядові пісні до нинішнього, чи дуже недавнього часу на ріжних частях нашої території, не вважаючи на ріжні кольонізаційні пертурбації, розділені цілими століттями відокремлення, держать ся в значній свіжости, в формах часом буквально подібних. Тому й поетичні образи і теми, включені в обрядову практику величань, замовлянь, затверджень певних соціяльних актів, як подруже і т. ин., дихають на нас глибокою,

правіковою стариною. Рахуючи ся з ріжними пізнійшими змінами і додатками (напр. християнськими), ми можемо тут все таки вилучити, навіть без великого труду, дуже богато такого, що з усякою правдоподібністю мусить бути прийняте як відгомін тих часів, котрих спадщину тут оглядаємо.

Але пісні і ритмічні твори, котрі не війшли в обрядовий ужиток, в цілости або в фраґментах, переважно вигинули, часто без останку. Я вище (с. 99) висловив переконаннє, що вже в добі розселення істнували у наших племен обидві форми поетичного ритму, рівноскладового — співаного і нерівноскладового — рецітованого. В обох формах, безсумнівно, складались оповідальні, епічні твори, на теми героїчні і казково побутові — прототипи тих билин, які в пізнійших редакціях заховались на великоруській півночи. В наших казках і переказах подекуди заховали ся також ритмічні і пісенні частини — в промовах героїв і в ріжних „загальних місцях", котрими старий казковий стиль був, очевидно, далеко богатший, ніж нинішний, сильно вже розложений. Такі напр. звісні розмови Михайлика з батьком в повісти про Золоті Ворота:

Господару-цару Володимиру,
Так, в мене чаша золотая,
Вина повная
Завжди...
І часть Київа на мене йде,
Але київська громада,
То зла у неї рада...

й иньші, з котрими ми будемо мати ще діло дальше. Між казками звіринними і фантастичними заховало ся кілька віршованих в цілости або в частях, а цілий ряд їх має віршовані розмови, більш або меньш старого складу, як звісні пісні чарівної дудочки:

По малу-малу, паноньку, грай,
Не врази мого серденька в край:
Мене братічок та й убив,
Ніж у серденько тай устромив,
За того веприка, що в саду рив.
(Рудч. 160).

Або голуба:

Ой буркуку, буркунець,
Був у батька одинець,
А мій батько убий-душа,
А мачуха ізїж-душа,
А сестриця — попрятниця,
Мої кісточки попрятала,
У рушничок завертіла,
Під порогом закопала. (Манж. 57).

Івасика Телесика:

Гуси-гуси, гусенята,
Візьміть мене на крилята,
Та полетіть до батенька,
А в батенька їсти й пити,
І хороше походити. (Рудч. 42).

До „Рись-матери" співають:

Рисю, рисю, дитя плаче,
Дитя плаче, їсти хоче,

відповідь:
Нехай плаче, як само хоче,
Пожарі горять, крильця смалять,
Очі слезми заливають... (Чуб. 453).

Сі віршовані поезії самі по собі могли б уходити за пережитки маґічної пісні-заклятя. Але коли маємо поруч того більші й меньші віршовані партії чисто описового характеру, вступи і закінчення[1]), то се вказує на загальний ритмічний, або мішаний, ритмічно-прозовий стиль казкового оповідання, котрого воно набрало особливо в устах оповідачів і співаків-професіоналів.

Може на місці буде тут нагадати, що мішаннє прозових і віршованих партій взагалі часто стрічаєть ся в ранніх стадіях творчости, і деякі дослідники старої індійської і середньовічної европейської творчости вважають такий мішаний виклад за форму ранійшу, з котрої вже пізнійше перероблені були одноцільні віршовані твори. Так толкують старонімецький термін:

---

[1]) От напр. кілька таких закінчень:

Тоді він на ній одруживсь —
І стали вони жить,
І постолом добро возить.
Як почали вони пить та гулять,
Та з гармат стрілять, —
Та (й) я там був, мед, вино пив,
По бороді текло —
А в роті не було.
Як стрельнули мене з гармати,
То залетів я сюди до хати,
Та тепер тут сижу. (Чуб. 35).

Варіянт Рокосовскої:
А я там був, мед вино пив,
По бороді текло, в роті не було.
Як я там напив ся —
На гною спать положив ся,
А на тім гною оруді стояли,
А тиї оруді гноєм затикали.
Як не стало гною, то заткнули мною,
Як вистрілили з гармати,
То я став аж тут брехати.

Звінчались вони, і тепер живуть — [і хліб жують.
Я там була, мед-горілку пила,
По бороді текло, а в роті не було.
І дали мені блин,
А той блин да сімдесять год в гною [гнив,
Дак паничі такі гарнесенькі були та [смілі —
Вихватили та зїли! (с. 76).

Я там був, мед-вино пив,
По бороді текло, а в роті не було.
Правда, я молодець,
Що зробив казці конець? (с. 424).

От-вам казочка,
А мині бубликів вязочка. (с. 138).

Взірцями переважно віршованих текстів можуть служити дитячі казки, напр. про „діда і бабу“ (Чуб. 90):

Був собі дід та баба,
Мали собі курочку рябушечку.
Курочка яєчко знесла,
Баба хижку мила,
Яєчко розбила, і т. д. —

Тут такі віршовані партії перериваютъ ся прозовими інтервалами. Нап.: „Дуб листє поспускав. Прийшов бичок. — Чого ти, дубе, листє поспускав? — Як би ти знав, то б і ріжки позбивав“. І потім знов починаєть ся повторенне віршової строфи

singen und sagen, старофранцузьке: dire et chanter. Можливо, що близші досліди відреставрують подібну „співомовну“ форму старих професіоналів і у нас (низше я ще поверну до сього питання).

Сі професіонали у нас вигинули десь в XVI—XVII вв., і з ними вимерла і стара епічна, оповідальна поезія на старі героїчні, казкові і побутові теми, зіставивши тільки досить незначні останки в репертуарі, стилю і манєрі лірників і кобзарів та досвітчаних й колядницьких оповідань. Я вище (с. 201) зазначив, що нинішня колядницька дружина заховала ще виразні прикмети скоморошої, чи яким би вона иньшим іменем називалась — дружини професіоналів: співаків, плісанників і оповідачів. Колядники, де їх добре приймають, репродукують репертуар з усіх сих сфер: поезії епічної (тепер на церковні теми), величальної, веселих оповідань, плясу сакрального (магічно-обрядового) і забавного. Дещо з того можемо бачити і у реномованих забавників, які звеселяють досвітки і вечерниці веселими оповіданнями, співами і т. д.

Я все таки думаю, що ранійше чи пізнійше, обережно підходячи від пережитків наших і иньших східньо-словянських: від літературного і фолькльорного матеріялу, наші дослідники відреставрують більш-меньш докладно образ сих мандрівних труп, носіїв нашої устної літератури (епосу перед усім), музики і танцю, так як вони жили у нас перед великим культурним переломом XVI—XVII в. — масовою християнізацією і перебудовою житя на основи нової народньої віри. Про се буде мова далі, і далі ж я

Сі казки з повтореннями, звісні у ріжних примітивних народів, як забавна примітивна гра (див. згадані „Примітивні оповідання“, видані Укр. Соц. Інститутом), можуть взагалі служити взірцем спеціяльного казкового речітативу — так званого у великоруських казкарів „говорка“ — більш короткого і спішного, ніж речітатив епічний (про нього у Савченка, Рус. нар. сказка с. 16 і 285). Я думаю, що його можна вважати спадщиною старшої, київської доби, коли не ранійшої, — дарма що в нинішніх укр. записях сі партії могли зявити ся під великоруськими впливами. Як взірець наших речітативних партій, що приходить в ріжних казках, наведу напр.:

Прийшли, аж ті добре шатались,
Уже з куріня забрались,
Як побігли — та й на дуба зібрались.
Стали вовки думати-гадати,
Як би козла та барана нагнати.
(Рудч. 42).

Стоїть кабан на цепу,
Іклами оре, ухом сіє, хвостом волочить,
За ним дощ мочить,
а назад його жнеть ся
І в копи кладеть ся —
Готове в клуні возять. (Чуб. 14).

скажу, щб зможу сказати зараз про нашу епічну поезію, так як вона виробилась під кінець, перед тим великим переломом. Там я розберу се питаннє, наскільки пізнійша великоруська билина, так як її законсервували старі записи XVII—XVIII вв. і сучасні пережитки (онежського та біломорського району) можуть послужити для реконструкції героїчного і побутового (новелістичного) репертуару старої України. Питаннє се мало досліджене, і тому при нинішнім стані підготовчих студій я ще не рішаюсь видобувати з нього, з-під пізнійших книжних і устних наверствовань, репертуар старших часів — навіть київської, а тим меньше ранійшої доби. Тому й переношу сю тему до дальших розділів, а покищо вдоволяюсь тільки тим, щб одмітив з героїчних мотивів в величальних піснях, і що ще одмічу при перегляді поетичних тем, захованих в старій літописи, та підчеркую сю нестійкість навіть більш витрівалого, одягненого ритмічною формою поетичного твору, — о скільки він не знайшов собі місця в письменних памятках або не війшов до обрядового репертуару.

Зник от майже без сліду барвистий героїчно-фантастичний цікль, звязаний в традиції з іменем Олега і очевидно — переповнений казковими мотивами, які виступають так виразно в північних билинах про Вольгу - Волхва. Дещо з нього, видко, перенеслось на пізнійший образ волхва-Всеслава, котрого постать уже у сучасників була окружена магічною леґендою, і далі потім в сім напрямі розроблялась і оспівувалась (як показує „Слово о полку Ігоревім“). Иньші ж фантастичні елєменти сього ціклю розложили ся назад в героїчній казці, з котрої були покликані невідомими поетами, щоб прибрати фантастичними мотивами образ віщого князя-чарівника. Решта, не так фантастична, розплилась в новійших формаціях київського героїчного епосу і саґи, звязавшись з молодшими героями, позбавленими таких фантастичних прикмет.

Під кінець еволюції сього епосу найбільше мотивів скупилось наоколо Володимира Вел. Але і від сеї молодшої верстви в нашій традиції ледви зацілили убогі останки, ще не дорешти позбавлені тої індівідуальної закраски, котра відріжняє поетичну саґу, епічну повість про історичні особи, місця і події, від казкового оповідання, очищеного від усяких вказівок на час і місце („були собі дід та баба“, „був собі такий цар“, і т. д.).

Ще меньше зісталось від „князя Романа“, останньої яскравої індівідуальности княжих часів, яка вразила народню уяву: його імя цілком механічно причепилось до деяких обрядових пі-

сень та забав, але не донесло нічого з тих епічних мотивів, які колись були з ними звязані. Всі зусиля коментаторів видобути що небудь в сім напрямі, я вважаю безуспішними (вище с. 141—2). Одинокий образ з колишніх княжих та боярських чвар, в котрім містить ся бодай щось: якийсь натяк на героїчний, епічний мотив — се „княгня Іванко", з несподіваним увязненнєм і тугою в темниці по княжім дозвілю:

А там на луках, на барз широких,
Там же ми горить терновий огник,
Коло огня ходить широкий танець,
А в танці ходить княгня Іванко:
На головечці сокола носить,
В правій рученці коничка водить,
В лівій рученці гусельки носить.
Ніхто не видів — лем панські слузі,
Скоро ввиділи, пану повіли:
„Ой ідьте, ідьте, Йванка звяжіте,
Йванка звяжіте, ту приведіте.
Соколонька пустьте до сокільниці,
Гусельки шмарте (киньте) до гусельниці,
Коничка всадьте до кінниченьки,
Йванка всадьте до темниченьки"
Соколик квилить — головки хоче.
Гусельки грають — Йванка споминають.
Коничок гребле — до поля хоче.
Іванко плаче — до миленької хоче[1]).

Варіянт сей — звісний лише з одної записи (в Сяніччині), дає образ настільки загальний, що між коментаторами навіть суперечка, чи первісна постать тут дівоча чи хлопяча. Хоч я признаю більш правдоподібною гадку, що тут єсть дійсно память пригоди молодого князя (чи як раз Івана Берладника, на котрого думали, се, розумієть ся, питаннє трудне та й не дуже важне), — але з сього самого вже видко, наскільки сей образ загальний, обтертий з усяких реальних рис історичної традиції.

Вікова боротьба з степом, що була нервом народнього житя протягом століть, відбилась в переказах (саґах) і казках тільки в неясних, символічних образах змієборства: Кирило Кожемяка — казковий варіянт літописної саґи про молодого кожемяку, що переміг Печеніжина (див. низше), або таких півмітичних фіґурах, як „Шолудивий Буняка" — половецький хан епохи Мономаха, що став паралельним образом Змія, Кощія і подібних фантастичних істот.

Аналіз саґ і казок, звязаних з сим іменем[2]), показав, що

[1]) Текст у Головацького II с. 57, відти у Антоновича—Драгоманова I с. 36 д. і у Гнатюка ч. 190; коментар Антоновича недавно повторив Третяк в своїм огляді старої укр. поезії (Dawna poezya ruska, в Dzieje literatury pięknej w Polsce — Encyklopedya Polska wyd. Akademii Umiejętności XXII, 1918, с. 463 і дд.). Виводи против — у Потебні II с. 425 і дд.: що первісний варіянт той, де се образ дівчини (Гол. II с. 82, теж з Сяніччини), і він по гадці Потебні входить в круг пісень про те, як дівчина згубила коней.

[2]) Се одна з найкращих студій Драгоманова: „Шолудивый Буняка въ украинскихъ народныхъ сказаніяхъ", 1887, передр. в українськім перекладі в II т. Розвідок.

фантастичні мотиви, котрими був обліплений образ сього „шолудивого хищника“ і ворожбита (перед битвою під Перемишлем він ворожить про вислід битви, виїхавши з вечера в поле і завивши вовком), кінець кінцем зїли історичні і героїчні мотиви старих переказів чи епопеї про нього[1]). Образи людоїда, що носить його імя в новійших записях (почавши від XVII віку), дають характеристичний приклад того, як історична саґа чи героїчна епопея з ослабленнєм політичного чи соціяльного інтересу до неї, поволі абсорбуєть ся казковими, або новелістичними елєментами — в иньших випадках, і розпускаєть ся в казці чи новелі. В одних варіянтах се велетень космічних розмірів: могили і вали толкують ся як сліди „Бунякового воїнства“, що пройшло весь світ і на місцях свого спочинку насипали землю з своїх ходаків. В иньших се кістяк-людоїд з смердячими тельбухами, що живе в старих валах і городищах та пожирає людей. Або се ґном-вій, з такими довгими віями, що їх два хлопи мусять підіймати вилами: він добиваєть ся руки царівни і гонить за нею по цілій Україні. В польських переказнх XVII—XVIII вв. сей страх стає провідником козацьких ватаг против Поляків.

Краще заховала свою первісну ідею тема про упадок старого Київа і княжої України взагалі — може найбільш яскраво з усеї устної традиції відбита в образі Михайлика-семилітка, зрадженого київською громадою, що з Золотими Воротами — всею старою славою Київа, відходить до Царгорода, до слушного часу. Щасливим припадком розложивши ся в прозовій сазі про Золоті Ворота, ся тема донесла головнійші мотиви колишньої поеми і її провідну ідею — обітницю повернення колишньої слави.

Загалом же героїчна тема, стративши свою соціяльно-політичну базу звичайно тратить свою провідну ідею, своє морально-псіхольоґічне чи соціяльне мотивованнє. Пустивши ся з княжого двора чи вояцького куріня на село, вона живе тільки як конґльомерат фантастичних або новелістичних мотивів, о скільки ті встигли до такої основної теми причіпитись міцнійше. З молодших героїв сим способом вижити не вдало ся майже нікому.

Отже коли такими невитрівалими на зміни інтересів і настроїв суспільности показувались поетичні твори, навіть звязані певною закінченою ритмічною формою, як сі колишні епоси на героїчні теми, — що ж доперва сказати про повісти забавного чи дидак-

[1]) Про сліди героїчних мотивів, звязаних з Боняком, що „рубав Золоті Ворота“, див. вище с. 233, і ще далі.

тичного характеру, позбавлені тих зовнішніх, ритмічних та музикальних реґуляторів, які не давали довільно „викидати слова“. Така проза, „не призначена для співу і позбавлена всяких засобів для довшого памятання“, як висловлюєть ся дослідниця примітивної творчости, — „істнувала тільки відтворюючись щораз наново в уяві і словах кожного оповідача, міняючись безнастанно, значно більше і значно скорше, ніж пісня, — коли рахуватись навіть з нестійністю в деталях також і пісенних творів“[1]). Вона була беззахистна перед натиском нових, модернійших, актуальнійших ідей, образів, форм, які на погляд оповідача могли краще послужити для забави чи поучення, і витискали зовсім з уживання старі теми, або налягали на них, асімілюючи їх, комбінуючи їх елєменти, зміняючи до повного непізнання або ледво значних останків.

Справді, щоб хтось не покликаний до того спеціяльно, якимсь збігом обставин, уложив та завів до ужитку нову обрядову пісню, се навіть тяжко собі уявити там, де не було професіональних аранжерів таких маґічних церемоній. Утвореннє нової повісти, на героїчні теми, хочби з тих „загальних місць“, які обертають ся в ходячім репертуарі, потрібують звичайно теж якогось імпульса на те, щоб скомбінувати їх в новім варіянті. Навіть уведеннє до сільського репертуару нової пісні — се річ не зовсім звичайна. Але оповідачі-забавники, що славлять ся своїм хистом заінтересувати, потішити громаду (вище с. 38), вони як раз ставлять собі за честь — задивувати, зацікавити своїх слухачів якоюсь небувалою комбінацією, видуманою, можливо неподібною до того, що оповідалось і чулось досі. Псіхольоґія такого спеціяліста, з хисту і репутації, в громаді примітивній чи уцівілізованій, анальоґічна з псіхольоґією модерного белєтриста. Він перед усім вигадчик, тим часом як співець — се сторож традиції. Наскільки пісня, взагалі — тонічно- і ритмічно-збудована річ консервативна, настільки річ прозова, призначена на потіху або поучення, має тенденцію безконечної змінности — в інтересах сильнійшого враження. До оповідача-казкаря дійсно може бути повною мірою приложена автобіоґрафічна згадка нашого ґеніяльного вигадчика Гоголя, влучно пригадана одним з новійших дослідників наших казок: „За молодих літ, в хвилі нудьги, щоб розважити самого себе, я цілком видумував смішні фіґури і характери та ставив їх в своїй уяві в найсмішнійші ситуації, зо-

[1]) К. Грушевська. Розвій словесної творчости і примітивна проза, с. 6.

всім не думаючи про те, по що воно, для чого, і кому може бути з того якась користь“ [1]).

Розумієть ся, межі можливости людської вигадки обмежені кінець кінцем, так само як і людської памяти. І так як пісня не вважаючи на свою тенденцію консерватизму, все таки відмінюєть ся — навіть пісня рітуальна, так і оповіданнє чисто забавне має певні незмінні, улюблені поетичні образи і ситуації, „загальні місця“, з власти котрих воно ніколи не може вповні визволитись. При всій ніби то безконечній ріжнородности і змінливости казкових мнтивів, вони зводять ся до кілька сот, чи навіть кількадесяти мотивів (відповідно до того, чи береть ся за одиницю мотив більш складний чи більш простий). Вони комбінують ся і відміняють ся на ріжні способи протягом тисячиліть, на які сягає людська память. При певній одностайности людської псіхольоґії на тім самім (приблизно) рівені цівілізації, певні випробовані в своїх псіхольоґічних впливах ситуації живуть, і навіть заникаючи, відроджують ся потім на-ново, з мандрівних оповідань, і знову порушують уяву і житє свого окруження.

З другої сторони попри оповідання, які не мають иньшої мети крім забави, такі мотиви нанизують ся на певні теми також з утілітарними, соціяльно-політичними завданнями на те, щоб дати історичне чи релігійне обґрунтованнє формам житя, в котрих заінтересована якась ґрупа суспільности (вище с. 42). З казкових мотивів повстає героїчна повість, саґа чи поема, звязана з якоюсь історичною (чи нібито-історичною) особою, місцевістю чи подією, або соціяльний міт, експлікативне оповіданнє, котрим пояснюєть ся та чи иньша установа, вимога права чи морали, звичай, обряд, і т. д. З тих причин, соціяльного характеру, які покликали до житя таку саґу чи повість, ся комбінація казкових мотивів має шанси консервувати ся краще і консервувати зібрані в ній мотиви трівкійше, ніж проста забавна казка, — поки не переживуть ся і не вивітрять ся до решти ті творчі мотиви, які покликали її до житя.

Та й забавна казка, як ми вже бачили, з розвоєм поетичних форм набирає в устах спеціялістів-казкарів більш сталих форм, словесного ритму в широкім розумінню слова, і розвиваєть ся паралєльно з епічною темою, обмінюючи ся з нею і темами і ріжними формальними засобами. В половині минулого століття Буслаєв, автор першої наукової студії, присвяченої східньо-сло-

---

[1]) Твори Гоголя, вид. Тіхонравова IV с 248.

вянські казці (який між иньшим дав перший аналіз і української казки, з становища тодішнього мітольоґічного напряму), настоюючи на тіснім звязку казки і народньої епічної поеми, вважав казку розложеною і модернізованою формою героїчної билини [1]). Я вище вказав, що буде правильнійше вважати їх за паралельні літературні явища; з них казка, по свойому характеру, не так ріґористично звязана формою, швидше еволюціонує, сильнійше міняє, борше вбирає в себе мандрівні теми, лекше включає й елементи релігійної леґенди, і книжні витвори, ніж се робить епічна поема — котра теж черпає з сих джерел, приймає до себе всі сі елементи, безпосередно, чи з казки. Новійші досліди над грецьким епосом викрили навіть в нім силу казкового елементу, хоч яким він здаєть ся величнним, звязаним безпосередно з божеським мітом, далеким від вульґарної традиції. Наш героїчний епос стояв з казкою без сумніву в дуже тісних і нерозривних звязках: підтримував її на певній ідейній висоті, впливав на її поетичну форму, а з другої сторони — черпав з її запасу мотивів. Героїчний епос, казка і новеля жили поруч в репертуарі професіоналів, які репродукували перед громадою величальну пісню, поему на героїчні чи побутові теми, казку і новелю, веселу пісню і сміховину. Се з одного боку причинялось до поетичного стилізування, а з тим — і кращого консервування сих свобіднійших, меньше звязаних своєю формою форм повісти. З другого — помагало широким взаєминам між піснею, рецитованою поемою і просто „казаною“ казкою чи „баяною“ байкою: тримало їх в тіснім звязку й утворювало між ними ріжні переходові типи і форми.

Всі сі обставини не давали і казці — байці — новелі, сій найбільш текучій і змінливій словесній стихії розплинути ся до решти в цілком змінних і зникаючих комбінаціях. І в формі і в змісті їх зіставалось богато постійного, що при змінностях деталів утримувало тяглість і неперервність традиції. Жив певний суголосний ґрунт, в котрім знаходили свій відгомін переходові мандрівні теми. Тримались певні постійні рами, в котрі вони вкладались; певні загальні мотиви-риштування, на котрих вони розміщувались.

---

[1]) Таку схему розвою повісти найбільш конкретно формулував Ган, коментуючи свій корпус ново-грецьких і альбанських казок (праця дуже впливова в інтерпретації повістевої літератури): міт — героїчний епос — фантастична казка — новеля, або по дієвим постатям: боги — герої — люде і демони. (Griech. und alban. Märchen, 1866, I с. 4 і дд.).

Тому нераз навіть напливова, запозичена форма, в котрій виступає перед нами та чи иньша казкова або новелістична тема, не дає ще нам права викидати з тубильного репертуару ті мотиви, котрі комбінує ся модернізована мандрівна тема. Вона нераз дає тільки нову, моднійшу форму старим мотивам; згодом форма тратить інтерес, відпадає, і мотиви виживають або в сташих формах, або прибирають собі нові. Запозиченнє можливе лише при істнуванню готових уже анальоґічних образів і настроїв, — сю глибоко вірну гадку не треба ніколи спукати з очей при оцінці літературних явищ[1]).

Напр. сучасні богатирські казки Східньої України носять досить виразні впливи російських варіянтів. Але сама ідея богатирства — як посвідчують знавці народнього житя, тримаєть ся, чи краще сказати — тримала ся дуже живо і орґанічно в народній уяві: образи богатирів-сторожів християнської або руської землі, змієборців, оборонців від усякої злої сили, що виявляють свою присутність ріжними, дивними, над-людськими вчинками.

„По народнім понятям богатирі являють ся і тепер, їх завданнє — охороняти християнську землю від зміїв чи иньшої темної сили, що гніздить ся десь на кінцях православного світа, „у пущах", — писав в 1880-х рр. оден з найкращих знавців народнього укр. житя, пок. Манжура. І він наводив кілька таких сучасних оповідань з Катеринославщини, де виступають богатирі-змієборці: „Богатирі живуть там, де пущі, і вони стережуть нашу землю від зміїв; отто який змій прорветь ся, то богатир поженеть ся за ним та і вбє". „Богатир як стоїть коло пущів, то йому коня не треба, а вже як поженеть ся за змієм, то його кінь сам знайде". „Богатир усе одно як святий — його не поба-

[1]) Я зацитую влучну замітку пок. Веселовского, висловлену ним ще в 1880-х рр.: „Объясняя сходство миѳовъ, сказокъ, эпическихъ сюжетовъ у разныхъ народовъ, изслѣдователи расходятся обыкновенно по двумъ противоположнымъ направленіямъ: сходство миѳа объясняется изъ общихъ основъ, къ которымъ предположительно возводятся сходныя сказанія либо гипотезой, что одно изъ нихъ заимствовало свое содержаніе изъ другого. В сущности, ни одна изъ этихъ теорій въ отдѣльности не приложима, да онѣ и мыслимы лишь совмѣстно, ибо заимствованіе предполагаетъ въ воспринимающемъ не пустое мѣсто, а встрѣчныя теченія, сходное направленіе мышленія, аналогическіе образы фантазіи. Теорія „заимствованія" вызываетъ, такимъ образомъ, теорію „основъ", и обратно; анализъ каждаго факта изъ области folklore'а долженъ одинако обращаться на ту и другую сторону вопроса въ виду возможности, что взаимное передвиженіе миѳа, сказки, пѣсни могло повторяться не однажды и всякій разъ при новихъ условіяхъ какъ усвояющей среды, такъ и усвояемаго матеріала" Разысканія XI, с. 115.

чиш; раз у Марнополі (Маріуполі) торговки на базарі бачили, як ішов багатир — так тілько, кажуть, картузак ізняв проти церкви, перехрестивсь — та тілько його й бачили!" „Не докажу, чи вони вже вмирають, чи як, а тілько виходять з нас: вийдуть йому літа, то він проявить себе, та й скриєть ся" [1]).

Ясно, що ся ідея богатирства, яка живе досі в масах, після того як самі епічні поеми вимандрували з України, творить власне ту „основу", на котрій привязують ся й зайшлі богатирські казки новійших формацій, тісно звязані з старим богатирським „билинним" епосом, — перейняті тою ж ідеєю богатирського подвига, тільки відірваного від історичної обстанови, перенесеного поза час і просторонь. З другого боку — ся богатирська казка далі становить той поетичний запас, з котрого творчість черпає „загальні місця" богатирського образу всякий раз, як хоче піднести якусь дієву постать, чи історичний момент понад рівень пересічних людських відносин. Так от бачимо, що серед козацьких, чи повстанських ватажків Хмельниччини появляєть ся фантастична постать Боняка, ріжними казковими подробицями прибираєть ся історія Мазепи і Палія: Палій заводить ся до категорії чудесно роджених богатирів, він побиває демонів, стає невмиракою і т. д. [2]).

Отся роля казкового репертуару, як тої скарбниці фантастичних мотивів, звідки черпає свої образи пісня, епічна поема, леґенда, всякий раз як хоче піднестись над рівенем реальности, велить нам дати місце казковим мотивам, як субстратови поетичної фантастики тут, в сім огляді старої поезії. Три названі роди поетичної продукції — величальна пісня, ритмічна поема і свобідна „казана" казка становлять три степени строгости, ригоризму зовнішньої форми, котрі відповідно тому в більшій або меньшій точности заховують старі форми поетичного оброблення фантастичних мотивів і доносять до нас образи й ідеї далеких епох, зачерпнені з спільного поетичного запасу. Обрядова пісня пераховує їх найкраще і найточнійше; казка і новеля — найслабше і найсвобіднійше.

В нашій традиції ритмічна поема випала. Від величальної пісні — ми взяли що могли. Тепер лишаєть ся придивитись тим відблискам, що зістали ся в устній прозовій традиції від старого поетичного запасу, з якого брала свої засоби пісня і повість, як устна, так і книжна (до котрої перейду потім).

---

[1]) Кіев. Старина 1888, VIII. Сборникъ харк. ист.-фил. общ. т. II. Див. ще низше про переживання образів богатирів-підлітків, богатирських коней і под., з записок Манжури ж і иньших. [2]) Драгоманов, Розвідки III с. 217.

Казка.

Присвячуєть ся памяти Миколи Сумцова.

Наша казкова традиція. Відповідно прийнятій в новійшій українській літературі термінольоґії, казкою називаємо оповіданнє фантастичне, без виразної моралізуючої цілі [1]). Проби докладнійшої клясіфікації казкових мотивів розбивають ся о широку діфузію, складне переплітаннє мотивів ріжних катеґорій. Тому новійші дослідники обмежують ся як найзагальнійшими дефініціями сього літературного роду і за краще вважають ґруповати казки по мотивам оповідання. Але з становища ево-

---

[1]) Се систематика була предложена пок. Франком в I т. Етноґраф. Збірника, розпочатого під моєю редакцією 1895 р. Систематизуючи збірку Роздольського, Франко начеркнув таку клясифікацію прозової традиції, котра потім, в головних рисах, лягла основою всеї дальшої систематики матеріялу, виданого етноґрафічною комісією тов. Шевченка — сього найбільшого що взагалі було зроблено в сфері збирання, систематизації і видавання укр. етноґрафічного матеріялу:

1) „Казка" т. є. оповіданнє, в якім дійсність перемішана з чудесним елементом, так що цілість являєть ся свобідним виплодом фантазії без ніякої побічної. церковно-моралізуючої цілі.

2) Леґенда, т. є. оповіданнє, в якім дійсність також перемішана з чудесним, але взятим з обсягу виображінь і вірувань церковно-релігійних. Цілість має звичайно глубшу основу етичну, моралізуючу або фільософічно-релігійну.

3) Новеля т. є. оповіданнє без примішки чудесного елементу, основане на тлі побутовім, часто переняте тенденцією соціяльною, рідше національно-політичною або церковно-конфесійною.

4) Фацеція (анекдот) т. є. коротеньке, звичайно гумористичне оповіданнє, якого суть становить звичайно якесь одно спостереженнє, часто гра слів, незвичайний оборот мови, призвище і т. и. По свойому характеру і тенденціям сі твори близько підходять до новель.

5) Оповідання мітичні, в яких говорить ся про явища і постати фантастичні, та такі що становили або становлять предмет живого вірування люду (чари і чарівники, злі духи і т. и.).

6) Оповідання про особи, події та місцевости історичні, німецьким терміном звані заґами (Sagen)

7) Байки звірячі, притчі і апольоґи. т. є. короткі оповідання, звичайно морального або загалом дідактичного змісту, в яких героями являють ся звірі або иньші неодушевлені річи.

В згаданім вище фолькльорнім орґані F. F. (Folklore Fellows) Communications, заснованім визначними дослідниками поетичної традиції Больте, Кроном, Ольріком і Сідовим, звісним фінським фолькльористом Анті Арне була предложена така клясіфікація казкового матеріялу (Verzeichnis der Märchentypen, F. F. Communications, I, 1910):

люції, розвою сеї галузи словесного мистецтва, годить ся все таки розріжняти певні ґрупи, які відповідають певним моментам його розвитку. Се казки про звірів; казки про космічні сили; казки про надприродні пригоди („про щастє"); оповідання про подвиги осягнені людськими здібностями; оповідання демонольоґічні. Дарма, що всі сі ґрупи — як все в природі — тісно сплітають ся між собою: перевага того чи иньшого мотиву дає місце певній ґрупі казок в еволюції сеї повісти[1]).

Казки, де визначну ролю грають звірі, з надприродними здібностями, як помічники, добродії, або вороги людей, ґенетично звязані з примітивним оповіданнєм про звірів. Казки про космічні сили звязані з поясненнями природних явищ (примітивними пояснюючими оповіданнями). Так само казки про метаморфози. Казки про надприродні пригоди становлять центр, характери-

---

1. Казки звіринні: звірі лісові, лісові і домашні, людина і лісові звірі, звірі домашні самі, птахи, риби, иньші звірята.

2. Казки властиві:

A) Казки чудесні (Zaubermärchen) — надприродні противники, надприродний або зачарований чоловік або жінка, чи иньший свояк, надприродні завдання, надприродні помічники, надприродні предмети, надприродна сила або знаннє, иньші надприродні моменти (надприродний порід, безрука дівчина, золоті діти й т. и.).

B) Казки леґендарного характеру: де виступає Бог, святі, чорти (сюди ж занесені таки мотиви, як надприродні свідки злочину: чудесна дудка, кости що співають і т. д.).

C) Казки-новелі (сватання до королівни, дівчина виходить за королевича, вірність і невинність, научуваннє злих жінок, мудрі хлопці і дівчата, казки про долю, зручні злодії і розбійники).

D) Казки про дурного чорта або велетня.

III. Анекдоти (Schwänke).

Незалежно від того, як осуджувати раціональність сього поділу, я вважаю його основною помилкою се, що він клясіфікує не прості мотиви, а доволі складні комбінації їх, і при тім занадто притримуєть ся ґерманських казкових тем, так що при клясіфікації світового матеріялу ся схема, здаєть ся мині, покажеть ся нездатною.

[1]) Наведу дефініції казки дослідників харківської школи, які працювали на східньо-словянськім фолькльорнім, в тім і українськім матеріялі. Проф. Сумцов в своїй статі про казку в Енцікльопедії Брокгавза-Ефрона так означа се понятє: „Казки се словесні утвори, характера повістевого, майже виключно прозові, зложені иноді з метою дидактичною, иноді для забави, а здебільшого без якої небудь цілі, як природний вияв словесного літературного потягу".

Пок. Халанский в своїй студії про казку в „Исторіи рус. литератури" під ред. Анічкова (с. 135): „Казка се оповіданнє, яке не має иньшої цілі як тільки вражати фантазію слухачів і в основі своїй має подію видуману, інтересну або своєю неймовірністю або смішними ситуаціями".

стичний для тої стадії культурного розвитку громадянства, де вже усвідомила ся ріжниця між надприродним і природним, але маґічний світогляд на стільки свіжий, що людина ще не вповні вирікла ся гадки про можливости викликати надприродні явища спеціяльними засобами — знаннєм маґічної формули, або слова. Ся псіхика характеристична для тої епохи, котра нас тут займає, і через те така фантастична казка, чи казка в тіснім розумінню слова, повинна займати навіть центральне місце в традиції сеї епохи. Оповіданнє про подвиги чи пригоди людського побутового характера становить очевидний перехід від неї до новелі — хоча якраз звязує казку з гороїчною поемою: їй відповідає героїчна („богатирська") казка, характеристична для молодших часів сеї епохи. Тим часом оповіданнє демонольоґічне тісно і не-

---

З старших — варто згадати Пипіна, що в своїй клясичній праці про староруські повісти і казки так означав властивий характер казки: „Понятє казки стало тепер дуже широким: сюди кладуть і мітичні оповідання, які становлять правдиве зерно її, і переповідження більш нових билин, і народні анекдоти, часто новійшого походження, нарешті й ріжні популярні повісти, що дійшли до народу через книжну літературу, і гумористичні оповідання, хоч і утворені під впливами народньої фантазії, але позбавлені мітичного змісту, себто головної прикмети корінної казки".

Натомість новійший дослідник світового міту Ендрю Лянґ в своїй статі в Брітанській Енціклопедії (новійше, 11 вид.) обминаючи всяку спеціялізацію дає таку широку дефініцію: „Народні казки се історії від недовідомої старини передані устною традіцією диких і цівілізованих народів".

В нашім літературнім ужитку слово казка звісне від часів першого відродження. В словнику Беринди слово „баснь" толкуєть ся як „казка, байка, вимисл". Слова „баяти" і „баснь" в розумінню оповідання і видумки приходять в настарших наших книжних памятках, але завсіди з відтінком зневажливим, в противставленню спасенному слову, перед усім святому письму. Так в однім слові Кирила турівського робить ся людям закид, що вони „басни баютъ и въ гусли гудуть". Серапіон радить: „Аще услышите что басний человѣческихъ. — къ божественному писанию притецѣте".

В новійшій науковій літературі одинока більша студія, яка до певної міри вводить в круг питань звязаних з нашою казкою, се велика бібліоґрафічна праця С. Савченка, закінчена перед війною і випущена 1914 р.: Русская народная сказка; исторія собиранія и изученія (друкувала ся в Київ. Университетских Извѣстіях 1912—1914 рр., 547 стор.). Автор — слухач проф. Лободи, писав на дану ним тему, і в своїх поглядах іде здебільшого за київськими і харківськими ученими, як і стояли тут під впливами Потебні: Владиміровим, Сумцовим, Халанским. Свого автор вносить небогато, пильнуючи найбільше бібліоґрафічної повноти і системи, і з сього боку праця його варта всякого признання. Головна увага звернена на літературу російську, хоч автор старав ся схарактеризувати і ті західно-европейські течії, які відбивались на ній; українською казкою автор інтересуєть ся, навіть і сам старав ся дещо

розривно звязане з релігійною леґендою, навіяною книжною і устною повістю тих ріжних релігій, з котрим наша людність стикала ся в сій добі.

Ми одержуємо таким чином приблизну ґенеальоґію повістевих творів:

Казка звіринна, космічна, фантастична;

Оповідання про подвиги — героїчна поема — історична сага (про особи, місця і події);

Релігійня леґенда — демонольоґічне оповіданнє;

Поема на теми побутові — новеля.

Фантастична казка служить тим джерелом, з котрого тече фантастичний елємент, який виявляє себе — по волі бідніючи і висихаючи — в казках чи оповіданнях про подвиги, в героїчній поемі, в саґах. Надприродний елємент в них буває ще досить сильний і виявляє тісне ґенетичне спорідненнє з казковою фантастикою; але він рахуєть ся з певними вимогами раціоналізму, реальної правдоподібности в історичних саґах, і в бажанню громадянства з надприродних, фантастичних сфер спустити ся на людський, реальний ґрунт — в героїчній поемі.

зібрати, але не міг так повно опанувати літератури української казки, як казки великоруської та білоруської.

З наукової літератури особливу вагу в розвою студій над східньо-словянськими, в тім і українськими казками, крім загальних — провідних европейських праць, мали отсі. А. Пипіна, Очеркъ литератур. исторіи старинныхъ повѣстей и сказокъ русскихъ, 1858; Буслаева, Славянскія сказки, 1860, передр. в Историч. очерках рус. народ. словесности: А. Котляревського, Русская народная сказка, 1864 (передр. в II т. його писань); Аѳанасьева, Сказка и миѳъ, 1864, и Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу, 1866—9; Потебні, О миѳическомъ значеніи нѣкоторыхъ повѣрій и обрядовъ, 1865; В. Стасова, Происхожденіе русскихъ былинъ, 1868; А. Веселовского — ряд принагідних статей, 1870- і 1880-х рр., досі на жаль не зібраних разом; Драгоманова статі зібрані в Розвідках, I—IV. Новійші праці: Сумцова, Малорусскія сказки, в XXII т. Етноґр. Обозр., і богато спеціяльнійших статей, на жаль не зібраних разом; Владимірова — цінний розділ про казки в Введеніи въ исторію рус. словесности, 1896; Халанского студія про казки в Исторіи рус. литературы під ред. Анічкова, 1909. Більші збірники текстів: Куліша (1856), Рудченка (1869), Драгоманова (1876), Чубинського (1878), Кольберґа (1882), Мошиньскої (1885), Манжури (1890), Ястребова (1894), Грінченка (1895), Роздольського (1895), Рокосовскої (1897), Гнатюка (від 1898), Малинки (1902), Шухевича (1908). Перед війною, в 37 т. Записок рос. ґеоґраф. тов. друкував ся збірник галицьких текстів Ю. Яворського; я не бачив його виданим. Всього Савченко в названій вище праці (с. 219) рахує коло 2000 друкованих варіянтів українських казок, коло 1700 великоруських, коло 1500 білоруських. Розуміє ть ся, рахунок залежить від того, щó вважати казкою.

Нову фантастичну течію — демонольоґічну, чудотворну, закрашену часом сильнійше, часом слабше дидактично-моральною закраскою, приносять нові реліґійні впливи. Вони творять другу фантастичну верству, покликаючи до житя казки про чортів, сатану, нечисту силу і звязані з ними теми. Ся течія одначе більше впадає в сміховинну новелю, в цікль анекдотів про людську глупоту: чорти попадають на одну лінію з усякими „дурними народами", і взагалі леґенда, йдучи за загальною тенденцію до раціоналізації, вливаєть ся в течію морально-побутової повісти.

При великій загальній увазі Українців для памяток народньої словесности, казок українських зібрано теж досить богато: більше ніж великоруських і білоруських. Але їх число більше свідчить про енерґію збирачів, ніж про богацтво матеріялу: в величезній більшости він не високої вартости. На Україні не видко таких кутів з законсервованою казочною традицією, які знайшли ся на Білоруси і в Онезькім краю Великоросії. Думаєть ся мині, що властивий казковий репертуар професіоналів-скоморохів, чи як вони звались, вимандрував з ними, так само як репертуар билинний (взагалі епічний), і те що тепер маємо — се тільки останки старого репертуару, а в значній мірі — ново захожий. Але сей захожий, о скільки йде з Великоруси і Білоруси, повертає в значній частині, в новій формі, мотиви, котрі давнійше жили у нас — отже не повинен відкидатись безоглядно. Невідрадний стан нинішньої казкової традиції не повинен приводити до помітування нею, а навпаки — вимагає тоньших і складнійших методів досліду.

Се правда, що нинішня казкова традиція — судячи по публікованому [1]), стоїть під виразними впливами казки салдацької, шкільної, заносної, і переважно виявляє сліди роскладу і виродження. А нагромадженнє безконечної маси варіянтів при недостачі яких небудь загальних орієнтаційних принціпів, чи то в близшім — словянськім, чи то в ширшім — світовім матеріялі, знеохочує до сеї непереглядної сірої маси.

Казки гарно оповіджені дуже рідкі і переважно невеликі, приладжені для дитячого ужитку. Тих старих казок, котрі можна було „казати до самого світу" [2]), дуже мало видко. Бере перевагу анекдот, здебільшого більш грубий ніж дотепний, новійшої

---

[1]) Може бути, що десь на Полісю знайшли ся б кращі джерела!

[2]) „От якби нам тепер хата тепла, постіль біла, хліб мягкий, квас кислий — нічого б і журицця: казали б казку, баяли б байку до самого світа" Одна з найстарших укр. записей, видрукована Костомаровим в Молодику 1843 р., передр. у Рудченка II с. 75.

формації. Але се все не позбавляє інтересу до тих дорогоцінних елементів, які лежать в тій мало-цікавій масі.

Невважаючи на всі непевности, звязані з нашою повістевою традицією: можливостями стрінути ся, замість первісного, оригінального варіянта, з його дублєтом занесеним пізнійше з чужого джерела (як то ми бачили при огляді оповідань про звірів), ми ніяк не можемо поминути казочного репертуара, коли хочемо мати понятє про словесну творчість старих часів. І героїчна поезія, і величальна пісня, і книжна повістева традиція носять на собі виразні сліди тих казкових мотивів, які переховують ся в сім репертуарі. Рахуючи ся з усіми можливостями пізнійших наверствовань і запозичень, мусимо кінець кінцем мати понятє про головнійші казкові мотиви, котрі обертають ся в нинішній традиції і правдоподібно обертали ся також в казковім репертуарі старших часів.

Головнійші казкові мотиви. В систематичнім порядку головнійші мотиви нашої фантастичної казки можемо зібрати так:

Космічні сили: сонце, місяць, вітер, мороз, град. Людина терпить від них, правуєть ся з ними, доходить свого. Особливо популярні два мотиви: доходженнє знищеного урожаю і розшукуваннє жінки, котру хапає сонце, вітер або иньша сила. Вони звязують ся з широко розповсюдненим мотивом подорожі до сонця: як чоловік, чи хлопець заступав сонце в його щоденнім обході і які з того виходили біди. Мотив всесвітній, у американських Індіян він виступає в варіянтах анальоґічних з нашими! Вище був наведений оден з варіянтів, як розширене поясненнє про сонічну путь через небо (с. 135).

Фантастичні надприродні земні єства: дух землі, або лісовик, „Ох", що живе в могилі, або в пеньку і забирає до себе людей, котрих потім приходить ся ріжним способом виручати, чи їм виручатись. Дуже популярна у нас тема (Чуб. с. 102 дд.) — про її світові розгалуженна низше. Паралєлю становить водяний дід чи цар, або дід кирничний, — популярний варіянт описує як він змушує чоловіка — купця-мореплавця чи подорожника пообіцяти йому дитину, яка вродилась без нього дома.

Баба-людоїдка, „Баба-яга, кістяна нога, волосяний язик, в ступі їздить, товкачем поганяє, мітлою слід замітає" [1]). Образ широко розповсюднений в словянськім фолькльорі; її імя виводять з ґіня *ang*, лит. angis — гадина, наше жжъ; отже се жі-

[1]) Рудченко І с. 135.

ноча паралєля до змія-самця. В билиннім ціклі про Добриню є епізод бою з „ягою-бабою“, анальоґічний з боєм його з змієм. Але сей старий образ ослаб, і вже в словнику Беринди в формі „язя“ (що живе і досі в Зах. Україні) се слово виступає як рівнозначне з „чарівницею“ В сучасній казці вона — лиха баба, особливо небезпечна для дітей, котрих хоче поїдати, але ті ріжними способами ратують ся від неї, або її обдурюють. Найбільш популярний варіянт — казка про Івасика (Телесика) і Бабу-ягу, аналізований свого часу Буслаєвим, який в Івасику бачив варіянт лицаря лебедя (Льогенґріна).

Мотив Змія заховав ся ніби то краще, але ми мусимо рахувати ся тут з ріжнородними пізнійшими наверствованнями християнської леґенди про святих змієборців (св. Юрия, Дмитра, Федора), і християнської демонольоґії, де змій являєть ся звичайним втіленнєм нечистої сили, інкубом, перелестником. Дуже правдоподібні в сім мотиві і давнійші чужосторонні впливи: напр. ріжних варіянтів змія-сторожа дерева житя і безсмертя, живої води і т. под. образів, котрих найбільш звісний нам варіянт дає біблійне оповіданнє про райського змія спокусителя — що відбиває в собі вавилонський образ змія-сторожа. Таким чином образ змія дуже ріжнородного складу і походження. Не диво, що і в нашій традиції він представлений дуже богато і ріжнородно, аж до найновійших часів; мотив змієборства задержав ся і в сучасній нашій казковій традиції, і в історичних переказах, і в билиннім репертуарі. З одного боку, звязав ся він з мотивами добування жінки з власти змія, що стереже дівчини царівни. З другого боку — так само як образ „Кощія“, образ Змія звязав ся з контрастом і боротьбою хрещеного, словянського, оселого світу з степовою ордою. Билинний „Тугарин Змієвич“, як правдоподібно толкують — Тугорхан, половецький хан, тесть Святополка київського, на київськім дворі репрезентує сей ворожий, непевний елємент — так як образ Кощія звязав ся з иньшим його сучасником, ханом Боняком. Найбільш популярна і безсумнівно стара версія сеї теми — се поєдинок Кирила Кожумяки з змієм, котрим Руська земля звільнаєть ся від поганого данництва — як Атени побідою Тезея визволились від давання хлопців і дівчат крітському Мінотаврови. Найбільш літературна версія її, записана В. Білозерським в 1840-х рр. на Чернигівщині і видана Кулішем, заразом має характер історичного переказу, котрим пояснюєть походженнє назви київських „Кожумяків“; в инь-

ших варіянтах воно пояснює походженнє „Змієвих валів“ — старих пограничних укріплень України.

Колись був у Києві якийсь князь (лицарь) і був коло Києва змій, і кожного году посилали йому дань: давали або молодого парубка або дівчину. Ото прийшла черга вже і до дочки самого князя. Нічого робить! Коли давали горожане, то треба і йому давать. Послав князь свою дочку в дань змієви. А дочка та була така хороша, що й сказати не можно; то змій її й полюбив.

От до його прилестилась, да й питаєть ся раз у його: „Чи єсть, каже, такий на світі чоловік, щоб тебе подужав?“ — „Єсть, каже, такий у Києві, живе над Дніпром. Як затопить хату, то дим аж під небеса стелить ся, а як вийде на Дніпро мочить кожи — бо він кожемяка — то не одну несе, а дванадцять разом, і як набрякнуть вони водою в Дніпрі, то я візьму да й учеплюсь за їх, чи витягне то він їх? А йому й байдуже: Як поцупить, то й мене з ними трохи на берег не витягне. От того тільки мині й страшно!“

Княжна й взяла собі теє на думку, і думає: Як би їй вісточку до дому подати, і на волю до отця достатись? А при їй не було ні душі, тільки оден голубок. Вона згодовала його за щасливої години, ще як у Києві була. Думала-думала, а далі храп — і написала до панотця: „Оттак і так, каже, у вас, панотче, єсть у Києві чоловік, на призвище Кожемяка. Благайте ви його через старих людей, чи не захоче він із змієм побить ся, чи не визволить мене бідну з неволі? Благайте його, паноченьку, й словами й подарунками, щоб не обидивсь він за незвичайне якесь слово. Я за його і за вас буду до віку Богу молить ся!“

Написала так, привязала під крильцем голубови, да й випустила в вікно. Голубок звив ся під небо, да й прилетів до дому, на подвірє до князя. А діти саме бігали по подвірю, да й побачили голубка: „Татусю, татусю, кажуть, чи бач, голубок од сестриці прилетів!“

Князь перше зрадів, а далі подумав, подумав, та й засумовав: „Се ж уже проклятий Ирод згубив, видно, мою дитину!“ А далі приманив до себе голубка, глядь: аж під крильцем карточка. Він за карточку. Читає, аж дочка пише — так і так. Ото зараз призвав до себе всю старшину: „Чи єсть такий чоловік, що прозиваєть ся Кирилом Кожемякою?“ — „Єсть, князю: живе над Дніпром“. — „Як же б до його приступить, щоб не обидив ся, да послухав?“

Ото сяк-так порадились, да й післали до його самих старих людей. Приходять вони до його хати, одчинили помалу двері зо страхом, да й злякались: дивлять ся, аж сидить Кожемяка долі, до їх спиною, і мне руками дванадцять кож, тільки видно, як коливає отакою білою бородою.

От оден з тих посланців: „Кахи!“ Кожемяка жахнув ся, а дванадцять кож тільки: трісь, трісь!

Обернув ся до їх, а вони йому в пояс: „Оттак і так, прислав до тебе князь з прозьбою“. А він і не дивить ся, і не слухає: розсердив ся, що через їх дванадцять кож порвав!...

Коли нарешті його ублагали —

Обмотав ся коноплями, обсмолив ся смолою добре, взяв булаву таку, що може в їй пудов десять, да й пішов до змія. А змій йому й каже: „А що, Кирило? пришов бить ся, чи мирить ся?“ — „Де вже мирить ся? бить ся з тобою, з Іродом проклятим!“

От і почали вони бить ся. Аж земля гуде! Що розбіжить ся змій, да

вхопить зубами Кирила, то так кусок смоли й вирве. Що розбіжить ся да вхопить, то так жмуток конопель і вирве! А він його здоровенною булавою як улупить, то так і вжене в землю! А змій як огонь горить, так йому жарко. І поки збігає до Дніпра, щоб напить ся, да вскочить в воду, щоб прохолодить ся трохи, то Кожемяка вже й обмотав ся коноплями й смолою обсмоливсь. От-о вискакує з води проклятий Ірод, і що розженеть ся против Кожемяки, то він його булавою тільки луп! Що розженеть ся, то він знай — його булавою тільки луп да луп, аж луна йде!...

А тут у дзвони дзвонять, молебні правлять, а по горах народ стоїть, як неживий, зціпивши руки: жде, що то буде!...

Коли ж зміюка: бубух, аж земля затряслась! Народ стоячи на горах, так і сплеснув руками: Слава Тобі, Господи!

Ото Кирило, вбивши змія, визволив княжівну і віддав князю. Князь уже не знав, чим його і дякувать, чим його і награждать.

Да вже з того-то часу й почало звать ся те урочище, де він жив, Кожемяками [1]).

Мотив сей виразно споріднений з літописним переказом про заснованнє Переяслава, з нагоди побіди молодого кожумяки над Печеніжином. В билиннім ціклю в ролі змієборця виступає Добриня — пор. анальоґії сеї теми в сучасних укр. величальних піснях вище с. 226. В сучасних оповіданнях, записаних Манжурою, змії не перестають бути погрозою хрещеного світу; богатирі стережуть його й по нинішній день (вище с. 301).

В иньших темах образ змія приходить в иньших формах: змій прилітає до дівчини, або молодиці як інкуб-перелесник. „Змій робить ся з простої гадини, тільки їй треба так денебудь пробути, щоб вона сім год не чула ні дзвона ні людського голосу; тоді у неї почнуть рости крила і будуть рости ще сім год, та як і за сі сім год не почує ні дзвону ні людського голосу, тоді вже й летить людям на вред". „Змій як літа до жінки, так він її сушить; ото подивись: яка хвора та худа, як світять ся проти сонця уха, то до неї змій літа" [2]).

„Кощій безсмертний" — образ паралельний змієви: в казках і билинах сі два образи нераз заступають себе навзаєм, але в українській традиції Кощій ослаб, і ті казки, в котрих він приходить (Чуб. ч. 64 — „бездушний Костій" варіянт дуже салдацького типу), можуть бути новійшими зайдами з Великоросії. Одначе нема сумніву, що маємо тут образ старий, місцевий, і ті повнійші варіянти сього мотиву, які знаходимо в Великоросії і в иньшім словянськім та в скандинавськім фолькльорі, що найменьше — належать до нашої київської доби. Драгоманов цілком

[1]) Куліш, Украинскія народ. переданія. 1847, с. 59.

[2]) Записи Манжури. Сб. II с. 9.

правильно сполучив з ним пізнійший образ „Шолудивого Боняка", фантастичний образ смерти, безтілесного кістяка, що звязав ся мабуть по етімольогії слова (кощій — костій — кістяк)[1]. В казковім образі Кощія дослідників особливо займала його душа, захована в яйці, що лежить в скрині, у дереві: мотив широко росповсюднений і анальогічний з звісною старо-єгипетською казкою про двох братів, де серце одного сховане в цвіті акації. Сей цікавий мотив приходить у нас і у иньших народів з ріжних комбінаціях — напр. Чуб. ч. 6: душа царівни в яйці, захованому в дереві, осокорі, — коли його відти викрали, царівна вмерла.

Кобиляча голова — паралель до кістяка-Кощія. Образ поза Україною мало звісний, в українськім фолькльорі досить популярний (одмічений в „Енеїді" Котляревського — оден з небогатьох мотивів народньої поезії), — але досі не студіований. В однім з варіянтів вона приходить до дівчини разом з „марою" і каже з нею танцювати (Чуб. с. 65).

Одноокий людоїд, або людоїдка, від котрого людина рятуєть ся, хитро вибравши йому й останнє око. Се мотив Поліфема Одісеї, дуже розповсюднений в фолькльорі европейськім і середньо-азійськім. В збірнику Чубинського єсть варіянт з київського Поліся про однооку бабу людоїдку, до котрої заблукав коваль і з початку вибрав їй хитро одиноке око, а потім утік, замішавши ся між барани в виверніи кожуху — „полапала за спину, баран, каже, і пропустила", а він вискочивши, ще й похвалив ся, поглузував з неї, і вона кинула до нього сокірою (Чуб. с. 85). Проф. Сумцов й ин. таки й виводили східно-словянські варіянти сеї теми від Одісеї[2]. Але правдоподібнійше бачити тут, коли запозиченнє, то з устної, а не з книжної традиції: казковий мотив, який між иньшим був оброблений і в Одісеї.

Образ „одноокого Лиха" вяже сю стать з дальшою ґрупою.

Доля, Недоля, Злидні — комплекс образів, доволі хитких і складних, які то наближають ся до чисто поетичних персоніфікацій людського житя і незрозумілого збігу обставин, що його ломить, то — переходять в більш конкретизовані, фантастичні образи істот з самостійним істнуваннєм. Ріжнородність понять і широке розгалуженнє їх та звязки з ріжними літературними і фоль-

---

[1]) Драгоманова Розвідки II с. 158 дд. В оповіданнях записаних Манджурою (Харк. сборн. II с. 9) змій-літавець, у котрого вкрадено крила, стає інкубом на подобу Буняки: „сперели овсім чоловік, а повернеть ся задом — кишки волочать ся".

[2]) Оцінка збірника Романова, ст. 85.

кльорними мотивами, свійськими і чужородними, живо займали дослідників, які пробували привести до якоїсь яснійшої системи сі мотиви і вислідити звязок їх ріжних катеґорій з мотивами чужими [2]).

Нераз в народніх переказах або поетичних творах ідея долі так щільно зливаєть ся з ідеєю житя людини, його істотою, його „душею“, що вона тратить всяку окремішність, являєть ся тільки абстракцією житя — того що присуджено людині тими силами, які кермують її житєм: предками, „родом“, „роженицями“, матірю, богом, „усудом“, чи взагалі ближше невиясненою правлящою силою. В иньших випадках ся „доля“ чи „недоля“ зливаєть ся з ґенієм житла, домовиком, спорідненим, очевидно, з предками, з „родом“. Нарешті ся доля являєть ся єством доволі механічно звязаним з людиною, котре вона „шукає“, „здибає“, і може так само розвязати ся з ним, як і звязалась. Отут головно „доля“, чи „недоля“, „злидні“ й стають обєктом казки — як людина позбуваєть ся недоброї долі, або направляє її. Людина вишукує свою „долю“, бє її, чи иньшими способами змушує змінити свій характер і поведеннє, чи добиваєть ся від неї доброї поради, — або позбуваєть ся, хитрим способом утікає, забє в пень, заднить в бочку, утопить або закопає в якім небудь посуді. Сей мотив особливо розроблюєть ся в звязку з темою про завистного (богатого) брата: довідавши ся про секрет свого бідного брата, як той розвязав ся з своїми „злиднями“, богатий видобуває їх, але ті не хочуть вертати ся до свого „лиходія“, тільки чіпляють ся нового „добродія“ і доводять його до руїни. Цікаво одмітити, що термін „злиднів“ приходить в „слові о лінивих“ звіснім в копіях XV в. (і буквально відповідає такому ж грецькому виразови), і в сім же тексті згадуєть ся „Ох“ і „Убожіє“ [1]).

Фатальні, чудесно роджені, для великих діл призначені, чудесними прикметами наділені герої. Вони родять ся з костей, з попілу, з дерева, пташачих яєць (качачих або чаїних),

---

[1]) Головнійші праці: Потебня, О долѣ и сродныхъ съ нею существахъ, 1867. А. Аѳанасьевъ, Дѣвы судьбы, в III т. його Поэтич. воззрѣній, 1869. А. Веселовскій, Судьба-доля въ народныхъ представленіяхъ Славянъ, Разысканія въ обл. духов. стиха, V (Сб. 46, 1890). П. Ивановъ, Народные разсказы о долѣ (Матеріалы Купянскаго уѣзда), Сборн. харьк. общ., IV, 1892. А. Сонни, Горе и доля въ народной сказкѣ, 1906 (Київ. Унив. Изв.). Иньша література в I т. Історії України с. 329.

[2]) Уч. Записки II отд. т. V — цитата у Веселовского с. 235.

з юшки золотоперої щуки і т. д. Побічний мотив — товариші роджені царицею, сучкою, кіткою або иньшим звірятем з одного й того самого чудесного зародку. Мотив широко росповсюднений по світу, особливо як родова леґенда ріжних династій, що виводила себе з таких надприродних початків.

В нинішніх казках увага здебільшого спиняєть ся на ріжних подвигах загального характеру, а мотив надприродного походження не розвиваєть ся і не поглублюєть ся в дальшім оповіданню.

Герой малоліток („семиліток") вибераєть ся на подвиги — чи то з власної волі, чи то під впливом якоїсь біди, яка насуваєть ся на батьківщину, і з нею не можуть дати собі ради старші, випробовані вояки, напр. старші брати або батьки героя. Тема живе в нинішній традиції ще дуже сильно і займає народню уяву. „Семилітній богатир — тип народньої надії на будучі покоління, ідеал народньої сили яка не старіє, вічно молодіє і оновлюєть ся" — характеризував сю ідею в своїм начерку народньої української історії Костомаров [1]), і дійсно люде, які жили між народом, потверджують її. Про семилітків люде не радо оповідають, завважає оден з полтавських записувачів 1880-х рр., — „се для них не казки, не міти, до яких вони давно вже стратили віру, а щось хоч і чудесне, але реальне, чого не можна повертати у жарт, і не повинно служити самій пустій цікавости" [2]). Мотив сей розроблений в звісній билинно-казковій темі про київського оборонця Михайлика, про котру будемо говорити пізнійше; в цілім ряді варіянтів сей Михайло являєть ся семилітком — иньші дають йому більше років, але рація теми лежить власне в ранній молодости героя. Правдоподібно, сім літ означає тут наперед пересунений термін воєнної дозрілости — порівняти сказане вище про обряд постригів і уводин до воєнної верстви (с. 221).

---

[1]) Моноґрафії, 1 вид., I с. 229.

[2]) „Ще недавно, в 1878 чи 1879 р., як оповідають, у селянина на імя Беця в с. Богодухівці, Золотоноського пов., було доморосле лоша з крилами, і всі сусіди були переконані, що тут десь мусить рости і хазяїн сього коня, богатир-семиліток, і що одня і кінь і їздець счезнуть, показавши яку небудь штуку" „Богатирі - семилітки, або близнята" — оповідав селянин з с. Ситник, того ж повіту — „до семи літ живуть у батька-матери, а як приходить уже їм час виряжатись на свій острів, то перше вони що небудь таке подіють, або млин перевернуть, або що, а потім вони уже ніякої шкоди не роблять. На острові тім усякі звіри й гади живуть, а багатирі й стережуть їх, щоб вони куди не вийшли і не наробили людям шкоди". Савичъ, Замѣтка о малорусскихъ семилѣтнихъ богатиряхъ или близнецахъ, К. Старина, 1889, кн. III.

В літописних записках мотив про молодого визвільника стрінемо в переказі про облогу Київа Печенігами за Святослава, але літа його не зазначені, се просто „отрокъ“.

По анальоґії, мудра дівчина-семилітка ратує своїх близьких своїм розумом, розгадуючи тяжкі загадки або виконуючи тяжкі роботи. Таким чином мотив сей одним кінцем сплітаєть ся з вище зазначеною формою сватання — конкурсом мудрости, що виявляєть ся в розвязуванню тяжких загадок (с. 266), другим входить в широко розгалужену тему „тяжких робіт“.

Сі тяжкі завдання герой мусить виконати для того, щоб уратувати собі житє, доступити чогось йому потрібного, особливо — здобути дівчину або вернути втрачену жінку собі або комусь другому. Тема незвичайно популярна як у світовому фолькльорі, так і у нашому. Клясичний варіянт — дванадцять подвигів Геракля. Казковий герой найчастійше представляєть ся безпомічним перед загаданими йому завданнями; за нього їх виконує, або поучує виконувати, за помічю якого небудь маґічного слова, дівчина, кінь чи иньший чудодійний помічник. Як варіянт більш меньше звязаний з реальними обставинами українського житя варто відзначити казку (Рудч. I с. 145), де героєви загадуєть ся, аби він за одну ніч луг викорчував, ізорав і пшениці насіяв, в стирти склав і булку спік. Анальоґічною роботою пробує свою нову силу Іля в билині.

Чудесний, богатирський кінь являєть ся одною з перших проб сили і щастя нового героя. Тема, розроблена з незвичайним замилуваннєм в величальних піснях, живо задержана в народній устній традиції [1]), являєть ся одним з найбільш популярних і яскравих мотивів казкових. Красота коня („срібна шерстина, золота шерстина“, „хто гляне — волос вяне“), швидкість, високий скік, „вище лісу стоячого, нижче облака ходячого“, сила ніг (киданнє з-під коней величезних брил землі), з великою любовю описують ся казками — являють ся улюбленими „загаль-

---

[1]) З записів Манжури: „Коня богатиреви виїздить св. Юрій. Отто бува в табуні, або де на конюшні, задасть ся такий кінь, що як його не глядять, а він, гляди, все утіче. Там уже через ніч, чи через день — або сам прибіжить, або люде де знайдуть — тож він і бігав до св. Юрія у науку. Такого коня чи продай, чи проміняй, бо все одно толку з його не буде: або сам забіжить, або так пропаде: щось задаве“. „Раз прибивсь такий кінь до табунщиків, так що вони йому не робили, куди не заганяли, то хоч яка загата, так перескочить, і канат його ніякий не удержить. Так десь і подавсь. Та вже днів через три проходив там чоловік, та питав того коня — ото ж багатир і шукав його на собі“. Пор. вище с. 301.

ними місцями“ казкового стилю. Кінь, що лупає копитами камінь — популярний мотив величальної пісні, принотований вище, приходить в сучасних оповіданнях як прикмета, по чому пізнаєть ся кінь і богатир[1]).

Оден з улюблених мотивів — в паралєлю малолітньому і непоказному героєви вибір ним коника малого („маленьке стрижчатко, котрому три літі, коли — дві“), міршавого і непоказного, в личаній вуздечці, що відпрошуєть ся у свого господаря ще на останок поссати своєї матки (Чуб. 319). Ми бачили відблиск сеї теми в величальних піснях; широко розроблюєть ся вона особливо в билинах про Ілю.

Чудесні помічники героя, з ріжними надприродними здібностями і силами: „Вернигора“, „Верни-вода“, „Вирви-дуб“, або „Счави-дуб“, „Прудиус“, „Мороз“, „Голод“ і „Посуха“ — котрі можуть все заморозити, все висушити, все зїсти, скороходи і далековиди, люде з незвичайним зором і слухом, які сими здібностями своїми виручають героя з біди, або помагають йому сповняти ріжні тяжкі роботи — особливо при добуванню жінки [2]).

Вдячні звірята помагають героєви чи героїні в біді, в трудній роботі, в подвигах: птахи, гади, ссавці, комахи, котрим герой поміг, виручив з біди, або дарував житє (стріляв, а вони випросились, або спіймав, та змилувавсь і випустив). Тема близько споріднена з примітивними оповіданнями про звірят, але відмінна тим, що коли там поміч і опіка звірів являєть ся або немотивованим щастєм людини, або наслідком його магічної сили, в героїчній казці герой заслугує сю вдячність своєю мудрістю або великодушністю. Ми бачили сі мотиви в величальних піснях, досить розповсюднені до нині. До них належить між ин. мотив чудесного дерева (липи), котре грозять зарубати (пор. новорічну погрозу неродючим деревам, с. 164) і воно з вдячности за те, що його зіставили при житю, наділяє всякими дарами. Далі — цікаві варіянти сього мотиву, де такими вдячними помічниками героя чи героїні виступає криниця, котру треба вичистити, або піч, котру треба помастити (Рудч. II 56 — пор. вище про честь печи, котра їй належить ся на новий рік, с. 163).

Бичок (волик, теличка, корова) — добродій і опікун, і його метаморфози. Сей мотив варто вилучити з загальної серії мета-

[1]) Сборникъ Харк. II с. 8. Пор. вище с. 225, 280—1.

[2]) Ігн. з Никлович — передр. у Драгоманова с. 274, Рудченко II с. 80, Чубинський с. 229 і д., й ин.

морфоз, особливо з огляду на характеристичні варіянти — де такий бичок сам велить себе зарізати, щоб в нових формах служити тим бідним сотворінням, котрих він узяв в свою опіку від лютої мачухи, нечистої сили, змія і т. под. „Я вже — каже бичок — не хочу жить на світі: заріжте мене, мясо поїжте, а кістки в стріху заткніть, то виросте з моїх кісток Чуйко і Буйко (собаки), вони вам стануть у великій пригоді“ [1]).

В иньших варіянтах його кажуть убити вороги дітей, і він поучує, як поступити з його останками, щоб з них відродилось якесь нове благодійне для них єство (керничка, верба, яблінка)[2]).

Се відроджуваннє бичка живо нагадує згаданий прототип казки з метаморфозами — єгипетської повісти про Анупу і Бітіу.

Метаморфози добровільні — оборотнів, „виучених“ в школі підземного духа, чи у иньших чародіїв. Чародійські ученики напр. обертають ся конем і кажуть батькови продати себе — тільки узди не віддавати; або перекидають ся хортом, соколом і т. под. Щоб утікти від чудодія, його ученик з коня робить ся на водопою окунем і тікає, а чудодій доганяє його щукою; потім ученик перекидаєть ся в перстінь, потім в просо (або горох), а чудодій стає півнем і визбирує зерно, — але одно зерно заховуєть ся і знову стає парубком. Сей мотив добровільних метаморфоз оброблений в звісній билині про Волхва-Вольгу, майстра на всякі метаморфози. Укр. казки про героїв-чудодіїв містять анальоґічні образи: казка про Трьомсина напр. дає таку паралєлю хитрощам Вольги:

Через біле поле скинув ся голубком та перелетів,
Через густий ліс скинув ся медведем та перейшов,
Через синє море скинув ся окунцем та переплив.
У дом влетів мушкою,
А до царівни підійшов комашкою,
Перекинув ся чоловіком і став і стоїть. (Чуб. 338).

Метаморфози недобровільні, наслані злими чародіями. Мотив відміняєть ся ріжнородно. Мати з гніву на дітей обертає їх в гайворонів; але частійше в ролі такої злої чарівниці виступає мачуха, нерідна сестра („бабина донька“), нарешті жінка-чарівниця. Тему про жінку-чарівницю обробила билина про Добриню і Марину: Марина обертає Добриню в золоторогого тура, і проф. Сумцов бачив тут відгомін античної теми (чарівниця

---

[1]) Чубинський II с. 450, вар. ч. 143, Рудченко I с. 120.

[2]) Рудченко II с. 45, 51 й ин.

Кірка в Одісеї)[1]). В казках частійше жертвою стає „дідова донька“, так що сей мотив входить в цікль сироти в домі мачухи. Особливо популярний варіянт про жінку, котру її нерідна сестра („бабина донька“) обернула в гуску, або щуку, а сама зайняла її місце у чоловіка; слуги носять дитину над воду і мати припливає, щоб її нагодувати (мотив „Рись-мати“, вище с. 292). Нарешті чоловік довідуєть ся, і битєм або иньшим магічним способом привертає їй людський вигляд, а „бабину доньку“ каже кіньми роздерти[2]).

Оборотні і люде з подвійним істнуваннєм, котрі являють ся то в людських то в звіринних постатях: тема що йде з самих початків людської гадки і творчости і розроблюєть ся вже як фантастичний, а не реальний мотив в казках цівілізованих часів. Оден з популярнійших мотивів: такий оборотень женить ся або виходить заміж за людину і веде подвійне істнуваннє, поки не перейде на виключно людську істоту. Коли перед часом підглянуть його секрет, або потайки знищать його звірячий покров (напр. спалять жабячу шкірку, котру носить жінка), се розриває подруже. Підглянувши метаморфозу дівчат-птахів і сховавши їх крила або покрови дівчини, герой здобуває над нею власть. Так же можна заволодіти змієм або иньшим злим єством-оборотнем[3]). В величальних піснях ми бачили відгомони мотиву людей-соколів (с. 227); в билиннім ціклю Михайло Потик має жінкою Марію Лебедь Білу, і т. д.

Як типові чудодійні акти і засоби, котрими осягають ся метаморфози і ріжні чуда, годить ся одмітити ще кілька мотивів, окрім знищення звіриного покрову тільки що згаданого: жива і мертва вода (тема оброблена в билині про Хотена Блудовича). Вода (або иньше питє) „сильна і безсила“, котра додає або відбирає силу (сюди належить мотив про Ілю, що тим способом прийшов до своєї сили). Чудодійне зілє, котрим оживляє гадина убитого товариша, а герой то підглядає (мотив античний — в історії чарівника Поліїда у Апольодора, і билинний — в билині про Михайла Потика). Паленнє волося з якогось чудодій-

---

[1]) Былины о Добрынѣ и Маринѣ и родственныя имъ сказки о женѣ волшебицѣ, Етногр. Обозр. т. XIII (1892).

[2]) Зап. о Южн. Руси II с. 23, Рудченко II ч. 18, Чуб. ч. 136, 138—142.

[3]) „Приліта змій, зараз упав коло порогу, крила повіймав, повстромляв у стріху та в хату. А той чоловік за крила, та зібрав людей. От змій вийшов, аж ніяк летіти; давай він того чоловіка прохати, щоб вернув йому крила — так за ним слідком і ходить“. Записи Манжури l. c.

ного єства (коня, велетня й ин.). Перелажаннє з одного уха в друге чудодійного звіря, або просто загляданнє до уха, де знаходять ся всякі богацтва. Звірине молоко — „перша отрута" (Чуб. ч. 48 й ин.), котрої вживають на чарованнє. Молодильне молоко, в котрім треба скупатись, щоб відмолодитись або перемінитись, молодильні яблука і т. ин.

Чудесні показчики — дуже цікавий мотив, котрого прототип містить ся в тій же єгипетській казці про Анупу і Бітіу: се плин, який починає кипіти, червоніти, стає кровю і т. д., показуючи, що діеть ся з неприсутнім. Таку ж роль грає перстінь що пітніє, ножик, що ржавіє, на знак того, щó діеть ся з тим неприсутнім, який його лишив, і йому треба помогти, і т. под. (Чуб. с. 170, 444, Рудч. I с. 126, 138 й ин.).

Чудесна дудка й иньші чудесні свідки та обвинувачі вчиненого злочину. Звісна українська казка про калинову дудочку, вирізану з калини чи иньшої рослини, що виросла на могилі вбитої дівчини або хлопця[1]), має безконечну філіяцію в світовім фолькльорі. Варіянт — де з кісточок убитої(-го) вилітає птах і свідчить про убийство[2]). Дальший мотив — де свідком стає якийсь предмет (перекоти-поле — тема оброблена Квіткою, прототип Рудч. I ч. 79), належить уже до новелі, бо не має в собі нічого фантастичного.

Чудодійні предмети, які по сказаному слову автоматично виконують ріжні роботи, приносять їжу, гроші — всякі стільчики, столики, застілки, баранчики, бубончики і т. д., належать, очевидно, до пізнійших стадій казочної творчости (їх типом арабська казка про Алядіна). В нашій казці вони не сидять глибоко. Але пок. Владіміров одмітив сей мотив в билині про Добриню-змієборця, де мати наділяє його для сього поєдинку чудесною хусткою і нагайкою.

Сі фантастичні мотиви нанизують ся на теми героїчні або побутові — так зявляють ся переходові витвори фантастично-героїчні або фантастично-побутові, або казки-новелі, котрі утруднюють відмежованнє властивої казки від сих споріднених ґруп, так що дослідники новійшими часами відкинули старий поділ казок на „мітичні" (фантастичні) і „побутові" (так як напр. вони

---

[1]) Куліш (Зап. о Южн. Руси). II с. 20, Рудченко I ч. 55 і 56, Манжура с. 58 й ин.

[2]) Манжура с. 57, Рудч. II ч. 14.

були поділені в київськім корпусі, зредактованім Чубинським)[1]. Полишаючи на боці комбінації героїчні, з котрими ми вже мали діло, і ще будемо мати в дальших розділах, я спиню ся трохи на сих побутових темах, котрі — оскільки обставляють ся мотивами фантастичними, творять ґрупу казок-новель, а оскільки зістають ся в обстанові більш реальних умов житя — становлять катеґорію чистих новель (до котрих одначе раз у раз вдирають ся мотиви маґічного, або пре-льоґічного характеру — всякі чари, уроки, чудодійні здібности і т. д. — так що й тут нераз дуже тяжко потягнути границю).

Найбільш розгалужену громаду дає мотив ненормальних родинних відносин, в патріархальній родині, відокремленій, відчуженій від роду, і через те позбавленій тих моральних реґуляторів, які давала родова солідарність (можливо — в тім відзиваєть ся критика на нові родинні явища: стара родова мораль критикує).

Найбільш популярна ґрупа мотивів — се зла мачуха і її донька, їх злоба против дітей від попередньої, помершої жінки, особливо дівчини від першого подружа: „дідова донька", котру кривдять, виганяють з дому, або всякими способами силкують ся звести з світу „баба" і „бабина донька". „Дід" при тім звичайно не виявляє ніякої енерґії для оборони покривдженої. Але її покірність, щирість, доброта і привітність до всіх, кого з нею зводить доля, здобувають їй поміч і прихильність усіх: звірят домашніх і диких, предметів живої і мертвої природи, навіть ріжних демонічних істот, і вона кінець кінцем засипаєть ся ріжними дарунками щастя, тим часом як завистна і злобна бабина донька, котру хочуть пустити слідами дідової доньки: тим самим способом добути такі ж самі богацтва, навпаки — марно гине через свою злобу і не-людяність. Помічники дідової доньки мають більше або меньше фантастичний характер; богацтво й щаслива доля дістаєть ся їй ріжними надприродними дорогами.

Недобра жінка або сестра, котра в змові з якимсь надприродним злим єством — напр. змієм, хоче позбути ся свого чоловіка або брата, з власної злоби, чи з намови літючого змія:

---

[1]) Рецензент корпуса Чубинського ак. Веселовский в своїй рецензії сього корпусу зазначив против сього поділу, що „всі так звані мітичні казки разом з тим являють ся і побутовими, а побутові часто просять ся до мітичних, або зовсім виривають ся з катеґорій народнього побуту і міту — куда небудь на Схід" (Записки акад. XXXVII с. 528, 1880). Ся критична замітка зробила кінець сій систематиці. Пор. вище новійші клясифікації, с. 303 і д.

задає йому ріжні небезпечні, безвихідні завдання, посилає його в далекі дороги (напр. за звіриним молоком і т. под.). Чоловік знаходить добрих помічників — вдячних звірят, чудесного коня або псів, або мудру і добру помічницю, котра розкриває йому очі на злобні мотиви його жінки чи сестри, і з сею порадницею він кінець кінцем женить ся, а злу жінку (чи сестру) убиває.

З темою доброї, мудрої помічниці часто звязуєть ся популярний (иноді самостійно від неї розроблюваний) мотив: чудесного забутя зроблених добродійств, через недодержаннє даного наказу того-то і того-то не їсти, сього або иньшого не робити; добродійства потім чудесно ж пригадують ся на весілю розмовою птахів, і под.

Добра і вірна жінка, котрої місце займає, якимись чарами, її недобра сестра (також часом „бабина дочка"), саму жінку обертає в звіря, відбирає очі, душу і т. под., потім оббріхує перед чоловіком, який її каже вбити або нагнати жінку, забирає її дітей і т. ин. — поки якимсь способом, більш або меньш чудесним, не відкриваєть ся правда й вірність доброї жінки і злоба її конкурентки. Иноді ворогом виступає невірний приятель чоловіка або його слуга. Одним з варіянтів сеї теми являєть ся вірна жінка, полишена чоловіком, котра його вірно чекає і дочікуєть ся, або в останній час, на фальшиві вісти, згоджуєть ся вийти заміж, — але в останній хвилі наспіває її чоловік (мотив билини про Добриню).

Сватаннє або відшукуваннє викраденої жінки — мотив, як ми бачили, богатирського характеру, котрий дуже часто служить скелєтом „казок про пригоди"; центр фантастики лежить або в образі того надприродного сотворіння, у котрого приходить ся добувати дівчину, чи жінку, або в неприродних трудностях, котрі приходить ся поборювати, нарешті також — в способах, котрими треба зняти чари, наложені на дівчину або вхоплену жінку злими чарівниками.

Засуджені на смерть, викинені і чудесними або природними заходами уратовані і виховані діти; особливо хлопець, котрому доля судить стати убійником батьків, здобути царство і т. под. Сей мотив входить як оден з важнійших в комплєкс про неминучість призначеної людині долі (тема Едіпа, леґенди про імператора Константина і т. под.).

Діти упосліджені: попелюхи-хлопці і попелюшки дівчата; тема споріднена з дідовою донькою і найменьшим братом-дур-

нем, вона становить варіянт попереднього мотиву, але розвиваєть ся часом самостійно.

Три брати, меньший брат — щасливий дурень; широко розповсюднена і популярна тема, яка обєднує в собі властиво два мотиви: а) дурням щастє, б) меньший брат, котрим помітують старші братя, виявляє далеко більше і мудрости, і моральної вартости (відваги, пильности, обовязковости), тому знаходить прихильників і протекторів і здобуває успіх. Тема держана часом в тоні казковім, героїчно-фантастичнім, часом переходить в побутову обстанову. Звичайними помічниками простодушного, чесного дурня являють ся вдячні звірята і особливо чудесний кінь, звичайний секрет його успіхів.

Суперництво двох братів: зависного і богатого старшого і бідного та доброго молодшого. Тема споріднена з попередньою, з другого боку — з темою неминучої долі, злиднями і позбуваннєм їх. Характеристичною нотою являєть ся нехіть до богатих, які представляють ся ненаситними і нелюдськими (напр. богатий брат вибирає за збіже бідному одно око, потім друге, Чуб. ч. 10—12, і под.).

По-за кругом родинних відносин лежать такі теми, як: немилосердний і гордий цар та його покараннє; зручні злодії, які виконують крадіж в неможливих умовах; мудрий і сильний, або нелюдськими силами наділений робітник, котрого бере, злакомившись на малу плату, скупий та завистний хазяїн і від того гине; розбійники — переважно дурні (тема споріднена з дурними велетнями, від котрих ратують ся вхоплені діти, дівчата і под.); дурні народи і дурні взагалі. Теми сі біднійші фантастичним елєментом і переходять в новелю і сміховину (анекдот).

Інтернаціональне і національне. Так, в загальнійших рисах, представляєть ся скарбниця мотивів теперішньої української казки, і до певної міри — її минувшини. Але на питаннє, що в нім належить до свійського і що запозичене: щó можна признати репертуаром, скажім, епохи розселення чи київської доби, а що треба прийняти за пізнійші наверствовання, сучасна наука не дає відповіди — попросту ухиляєть ся від того, пізнавши всю складність і многосторонність питання, котрої не добачувано давнійше.

Перед стома літами, поки братя Ґріми виступили з своїми збірками німецьких „діточих і домашніх казок“, що стали підставою новійшого досліду над казками, та тими розвідками, котрими вони стали виясняти характер сеї казкової традиції (пер-

ший том їх збірки вийшов 1812 р., а перша студія „про міт, епос і історію“ в 1813), — европейська казка без вагань уважалась відгомоном східньої. Такий погляд розвинув в голосній студії про початок романів французький дослідник XVII в., Д. Ґюе, звісний і у нас, в російськім перекладі, сто літ по першім виданню випущенім звісним Новіковим[1]). В XVIII в. особливо звертала на себе увагу, як гіпотетичне джерело европейської казки, арабська збірка „Тисяча і одна ніч“ — як раз в перших роках століття зявилась вона в французькім перекладі. Але і Ґюе і иньші старі дослідники „східнє джерело“ брали широко, включаючи сюди й Індію і Єгипет. Разом з корпусом і розвідками Ґрімів, 1814 р., вийшла капітальна англійська праця Джона Денлопа (J. Dunlope, History of Fiction), де розібрано цілий ряд середньовічних і античних тем та вказано їх східні джерела: передані через М. Азію Грекам, відти до Іспанії і з Іспанії новим західньо-европейським народам.

Але розсліди Ґрімів над німецькою національною традицією викликали реакцію сим виводам. Особливо в 1850—60 рр. витворила ся в науці авторитетна і популярна т. зв. мітольоґічна течія, яка за Ґрімами стала шукати в казці звірячій і взагалі фантастичній відгомін первісних мітольоґічних поглядів індо-европейських народів і розглядала її як останню верству осадів колишніх мітів про богів: „чудесні, останні відгомони правікових мітів“, — спільні всім індо-европейським народам так само як їх язиковий запас. Та розшукуючи сі відгомони дослідники сього напряму заганялись одначе занадто далеко, зводячи трохи не кождого героя до образу сонця або громовика, кожде звіря до хмари, зле сотворіннє — до зими і т. д.

Над східньо-словянською (і нашою з окрема) казкою попрацювали в сім напрямі особливо Буслаєв, Афанасьєв, Потебня і положили підставу мітольоґічної клясифікації казкових мотивів, переведеної Ор. Мілєром і популяризованої потім пок. Креком в його підручнику словянського фолькльору (Einleitung in die slavische Literaturgeschichte). В ній все зводилось до тем боротьби світла з пітьмою, літа з зимою, грому з тучею: дівчина віддана змієви, або хлопець у морського царя — признавались світлом захопленим злою силою, зимовою хмарою; герой свободитель — громовиком, сином хмари-бика або медвідя і т. д.

---

[1]) Г. Гуэція, Историческое розсужденіе о началѣ романовъ, Москва, 1783.

Сі крайности мітольоґічної інтерпретації, доведені деякими дослідниками до чистих куріозів, приготовили ґрунт для нової реакції в бік старої теорії запозичення. Імпульс їй дала праця Бенфея про Панчатантру, з котрою ми вже вище мали діло (с. 131). Видаючи в 1859 р. переклад сього індійського збірника казок, він в передмові дав ґрунтовну студію про сі казкові теми та їх розповсюдненнє і звів її до виводу, що більшість казок пішло з Індії. До X в. вони, мовляв, поширювались головно устно, через те слабше, після того — головно дорогою літературною, в розмірах далеко ширших. Через мусульман вони пішли до Візантії, Італії й Іспанії, через Монґолів — до Східньої Европи. Особливу визначну ролю в тім Бенфей признавав індійським буддістам, що збираючи казкові теми, приспособляли їх до морального поучення, і з буддізмом вони розходили ся в иньших азійських краях, спеціяльно серед Монґолів. Поширюючи ся таким чином, індійські казки, по гадці Бенфея, забрали до себе весь анальоґічний, суголосний матеріял в краях, де вони розходились, і мало що лишили не втягнене, — так що фолькльористам лишаєть ся позводити нинішній матеріял до індійських тем, через ті варіянти, в котрих ся звязь з індійською темою заціліла найвиразнійше.

Ся гадка, підтримана великим фолькльорним і літературним апаратом, зробила велике вражіннє. У нової теорії зявились талановиті, енерґійні, учені прихильники, як Р. Келєр в Німеччині, Ґ. Норіс і Коскен у Франції, Клявстон в Анґлії, й богато иньших, які проробили величезну працю, зводячи европейські казкові теми до індійських первовзорів. У нас горячим прихильником нової теорії став Драгоманов, особливо в перших своїх фолькльорних працях, 1870-х і поч. 1880 х років, виступаючи против „самобитництва“ в інтерпретації фолькльорних творів — що спиралось на мітольоґічних методах толкування народньої традиції. В російській літературі особливу сензацію викликали праці В. Стасова, що розробив тезу Бенфея про поширеннє індійських тем через Монґолів, Турків і Персів в Східній Европі, і доводив залежність великоруських билин та казок від північно-азійських первовзорів, далеко орґанічнійших і льоґічнійших, на його погляд, ніж їх великоруські копії [1]).

---

[1]) Особливо в праці „О происхожденіи русскихъ былинъ“, 1868; вперше висловив він свою тезу (котра, по його словам, у нього зявила ся ще перед тим, як він познайомив ся з працею Бенфея) в 1864 р., в передмові до монґольського збірника казок Шідді-Кур.

Ріжні натягання і методольоґічні хиби, допущені Стасовим при аналізі великоруського матеріялу, що правда, викликали гострі критичні замітки, тим не меньше теза його — підтримана в її основі дослідами Вс. Мілера, Потаніна (у нас Драгоманова), зробила сильне вражіннє і разом підтяла мітольоґічне чи символічне толкуваннє казки. Трактованнє її як відбитя народнього, правікового світогляду, стратило всякий кредит, було ославлене пережитком національного романтизму, явищем противо-науковим. З сього становища були написані й перші фолькльорні студії Драгоманова. Виходячи від фолькльорних фактів вони поборювали національний романтизм, міркування про „народню душу", відбиту в творах народньої творчости, конструовання характеристичних національних прикмет на підставі на швидку проінтерпретованих творів. Сі студії мали сильний вплив. Наш фолькльорний матеріял з невеликими виїмками признано одним великим запозиченнєм [1]).

Навіть ті, хто не був переконаний в хибности старого принціпу — як у нас Потебня, що до смерти тримав ся засвоєних поглядів на твори народньої словесности, як відбитє мітольоґічного світогляду [2]), рахували ся з діскредитованнєм старої теорії і не важились виступити з новою редакцією її.

Аж тепер прийшов час розважити всі можливости другорядної, чи пізнійшої фантастичної творчости, котра розробляє і комбінує фантастичні елєменти цілком свобідно і незалежно від якого небудь мітольоґічного світогляду. Сей момент в розвою творчости признавав ся вповні началоположниками мітольоґічної

---

[1]) Див. вище с. 271. Подібно у згаданій проґрамній клясіфікації Франка: казки „майже всі завандрували до нас із далекої чужини, з Азії та Єгипту"; леґенди — „всі без виємка виплоди не нашого національного ґрунту"; новелі — „в переважній части міжнароднє добро"; в „оповіданнях мітичних для питомої, прасловянської чи праруської до-християнської мітольоґії найде ся дуже не багато матеріялу".

[2]) Оден з учеників Потебні в посмертній оцінці праць покійного записує слова його, сказані за три роки до смерти: „Занадто рано поховали у нас словянську мітольоґію: порівняннє імен грецьких з санскрітськими показує, що вже перед розділом Греків і Індусів була розвинена релігія; було б дивно, коли б Словяне її не мали. Не гомеріди сотворили грецьку мітольоґію, навпаки, у них видко скептичне та іронічне відношеннє до богів. Замовчуваннє наших літописців та иньших, або поверховні згадування народніх вірувань поясняють ся зневажливим відношеннєм монахів до сих вірувань. З недостачі даних не можна робити тільки неґативні виводи. Атже, коли б не заховалось „Слово о п. Ігор.", можливо, що хтось би вивів з того, що у Словян не було народньої поезії" (Сборникъ харк. ист.-фил. общ. IV с. 44).

інтерпретації (напр. М. Мілєром), але забував ся пізнійшими мітольоґістами. Так само, критиками мітольоґічної інтерпретації в приложенню до східньо-словянського матеріялу, особливо Веселовским, підчеркнене було значіннє нового відродження фантастики, принесеного християнською леґендою — того, що він зве „другою епохою великої мітичної творчости“, розуміючи середньовічну творчість на християнських мотивах [1]).

Та з другого боку, і той односторонній ужиток, який зробили з теорії запозичення надто узкі прихильники поглядів Бенфея, скоро перестав вдоволяти дослідника з ширшим і тверезійшим поглядом. Прийнято було ними за аксіому, що тези казок і повістей йдуть з Індії, отже робота фолькльористів зводила ся на те тільки, щоб з купи европейських варіянтів вибрати найбільш зближені до індійських та виказати посередні стадії, через котрі дана тема з Індії поширила ся по Европі. Глубші студії процесу повістевої творчости на довгий час відступили перед механічним висліджуваннєм гіпотетичних маршрутів тем, громадженнєм і клясифікацією варіянтів. Се викликало опозіцію з боку дослідників, які цінили аналіз вище від систематики. Той же Веселовский в рецензії на корпус Чубинського висловив сумніви що до доцільности множення в безконечність друкованих варіянтів казок, з полишеннєм їх без близшого аналізу [2]). Ще різше висловив ся він кілька літ пізнійше про досліди над казкою взагалі. „Коли народня пісня“, писав він, „починає викликати методольоґічні питання що до свого зародження, складання і розвитку, що до казки вони майже не підняті і для морфольоґії нічого не зроблено, а се питанє тяжке і важне! Поки що праці обмежують ся головно видаваннєм матеріялу та слідженнєм якої небудь теми на просторони, на підставі як найбільшої скількости варіянтів на ріжних мовах, або в часі — від найдавнійшого варіянта, який можна досягнути, до пізнійших перемін і зіпсовань. Загальні виводи ще перед нами; ті тези, які обертають ся в науковім обиході на-

---

[1]) Сравнительная миѳологія и ея методъ — Вѣстникъ Европы, 1873. X. Дуже інтересна методольоґічна статя, — її влучні і глибокі гадки і тепер не стратили свого значіння.

[2]) „При такім методі (друковання все нових і нових варіянтів in extenso) видання можуть плодитись без кінця — поки в народі житиме любов оповідання і не ослабла здібність комбінування. Мабуть чи не кориснійше друкувати в цілости казки, які близше репродукують суцільні казкові формули, а в витягах подавати ті, в яких сі формули звязались, більше або меньше тісно, иноді неорґанічно — з иньшими другорядними“ (с. 229).

слідком звичайної інерції, нікого серіозно не вдоволяють... Потреба, очевидно, не стільки в нагромадженню матеріялу, що збираєть ся з муравлиною пильністю, скільки в новім, хочби конвенціональнім (условномъ) синтезі, котрий би вказав нові шляхи дослідам, на місце вже пережитих, які замість виходу часто приводили до стіни!" [1])

Спеціяльно против методів бенфеістів, або „індіяністів", з різкою критикою виступив в 1890-х рр. французький історик літератури Ж. Бедіє. В книзі про „фабльо" (новелі) він різко осудив се колєкціонованнє без досліджування, яке запанувало в фолькльорі після краху мітольоґічного методу. Законів розповсюднення казок не можна віднайти і треба зрікти ся безхосенних і безконечних клясифікацій та змагань до можливо повного колєкціоновання — пише він. Оден дослідник зібрав 10 варіянтів якоїсь теми, другий додав ще десять, але виступає третій і знову нові варіянти. Набравши 50 варіянтів дослідник старанно переповідає їх в журналі, і читач мандрує за ним з Норвеґії до Арабії, з Італії на Україну, з Арменії до Бретани. Але в найблизшім числі часописи иньший учений вказує нові варіянти, в другім — ще нові, і так далі без кінця. Збираннє матеріялу без провідної ідеї се колєкціонованнє почтових марок; провідна ідея, гіпотеза повина водити ученим — тільки тоді зібраними матеріялами зможе покористувити ся та ґенерація, для котрої громадить ся матеріял, і т. д.[2])

Індійській гіпотезі Бедіє противставив теорію поліґенізму казки; по його гадці для цілого ряду казок можна вказати час і місце повстання, в ріжних краях, і се свідчить за те, що казки походять від ріжних народів. „Я переконаний", заявляє він, „що не було якоїсь привілєґіованої раси, індійської чи иньшої, яка видумала в вільній хвилі казки на забаву людскости". І для величезної більшости фантастичних казок, байок і фабльо не можна вказати часу і місця їх народин. Натомість повстає иньше завданнє — вияснити, в якій добі, в яких соціяльних верствах, під якими впливами розвивалось замилуваннє до певних тем, чи їх катеґорій, їх нагромаджуваннє, розроблюваннє, а потім сей інтерес затрачувавсь — які погляди на подруже, жінку, релігію супонують ті чи иньші казки (с. 250 і дд.).

---

[1]) „Новыя книги по народной словесности" — Журналъ Мин. Нар. Просв. 1886, III с. 195—6.

[2]) J. Bédier, Les fablieaux, Bibliothéque de l'Ecole des Hautes Etudes, кн. 98, 1893, с. 217.

Книга Бедіє викликала живе заінтересованнє, полєміку і виміну гадок на сю тему, яка потяглась на кілька літ. „Індіяністи“ вміли звести до властивих розмірів закиди Бедіє що до переборщень в оцінці індійських прикмет і індійського походження ріжних мотивів; але його порада — більш рахувати ся з можливістю поліґенізму казкових тем не пройшла даром. Тим більше, що вона сходилась з ширшим питаннєм, яке захопило вже перед тим соціольогів і істориків культури: про явища паралєльні і запозичення та способи їх розріжнення. Против себе стали: прихильники запозичень, які при появі подібних явищ чи то в сфері техніки, чи то соціяльного і духового житя веліли дошукуватись старих стичностей і можливостей запозичання, і — оборонці „єдиної мисли народів“, які доводили, що з огляду на псіхичну одностайність людського роду вповні правдоподібно, що однакові винаходи, однакові форми соціяльного житя, однакові образи повставали в ріжних краях зовсім незалежно від себе[1]). В толкуванню поетичної традиції в сім напрямі „єдиної мисли“ особливо мали вплив гадки висловлені в анґлійській літературі звісним дослідником міту і релігії Ендрю Лянґом, у французькій — авторитетним фолькльористом Ґедозом. Оба вони висловлялись за поліґенізм казкових мотивів (не виключаючи можливостей запозичення) і за звязок їх з фактами примітивної культури, та за необхідність вийти в порівнянім досліді казкових мотивів за тісні межі індо-европейського світу, в котрім обертались бенфеісти[2]). Фантастичні подробиці казок як поїдання людей, кровосумішки, чари, метаморфози — се переживання тих стадій культури, коли такі явища і понятя були загальними. Сі стадії переходили так само предки Індо-европейців, як і Кафрів чи Індіян, відти подібність і однородність казкових мотивів, незалежно від істнування чи не-істнування пізнійших запозичень.

Сей обмін гадок вияснив всю складність завдань, які встають при досліді казки. Поліґенізм основних, простих мотивів казки був прийнятий, можна сказати — загально. Але при тім піднесено ріжницю між мотивом і казочною темою як комплєксом мотивів. Паралєльне зародженнє в двох краях незалежно від себе двох складних тем, котрі однаковим чином комбінують більше число казкових мотивів також мало імовірне, як

---

[1]) Про сі дебати див. в „Початках громадянства“ с. 33 і дд.

[2]) Особливо сильно висловлена ся гадка Ґедозом в статі: La mythologie comparée, Mélusine, II.

і самостійний винахід якоїсь складної технічної конструкції — хоча певні, простійші принціпи техніки і механіки, без сумніву, винаходились в ріжних краях і в ріжних часах незалежно від себе [1]). Тотожність же мотивів основних ніяк не можна вважати доказом запозичення. Коли Бенфей і його прихильники напр. настоювали на тім, що мотиви вдячности звірят, милосердя до звіря, метаморфоз і метапсіхоз (переселення душ), жіночої хитрости і невірности — се специфічно індійські мотиви, то се твердженнє рішучо суперечить фактови, що такі мотиви істнують у найріжнійших народів, і можуть, очевидно, зявлятись незалежно від себе, вдруге і втретє.

Старо-єгипетські казки, напр., зібрані єгиптольоґами в другій половині XIX в., виявили довгий ряд казкових мотивів, які повторяють ся в індійських, арабських, середньо-азійських, словянських і західньо-европейських казках, хоч звести їх до єгипетського джерела просто таки неможливо.

Напр. в цитованій уже нераз казці про двох братів, Анупу і Бітіу (чи Баіті), записаній єгипетськими писарями XIX династії, за XIV віків до Хр., маємо комплекс популярних мотивів, які живуть в наших і взагалі індо-европейських казках та новелях: зрадлива жінка, яка спокушає молодця і потім сама ж оббріхує його, коли він не піддаєть ся на її покуси; злобна жінка, яка намовляє царя вбити її чоловіка; жіноче волосє, донесене до царя, будить у нім бажаннє невідмінно дістати сю жінку; цар закоханий в жінку, сповняє найбільш абсурдні, неморальні і безбожні жадання її; серце людини уміщене в дереві, і коли дерево зрубують, людина вмирає; пиво починає кипіти в неприсутности героя, даючи знак, що з ним стала ся біда; серце убитої людини ховаєть ся, і коли його кладуть до води, людина оживає; вона перетворюєть ся в бика; коли бика ріжуть, з крапель крови його виростають два дерева; коли дерева зрубують, тріска залітає до рота невірної

---

[1]) Ся гадка — про необхідність розріжняти мотив і тему, або як він се зве „сюжет", інеймовірність паралельного народження складних „сюжетів", особливо яскраво розвинена Веселовским в уривку його „Поетики", виданім по його смерти в Собр. сочиненій II, 1, 1913. Він характеризує тут „мотив" як повістевий атом, „образовий одночленний схематизм", в тім роді як забираннє сонця (затьміннє), умичка, стара злюка переслідує гарну дівчину чи молодицю, і т. ин. Сі мотиви виникали незалежно від себе при однаковости психичної чи соціяльної природи; але однакова комбінація мотивів, сполучених без внутрішнього льоґічного звязку, тим меньш імовірна, чим меньше внутрішньої льоґіки в такім сполученню.

жінки, і вона родить від того сина, який стає местником свого батька [1]).

Друга казка, про фатального принца (котру кладуть то на часи XIX то XX династії), містить такі популярні мотиви: Богині долі при уродженню принца призначають йому смерть від певних фатальних для нього звірят; всі способи охоронити його від них, не мають успіху. Принц кидає батьківський дім і удаючи з себе просту людину, пускаєть ся в світ. Він здобуває царівну, котру її батько умістив в високім теремі, на 70 ліктів над землею, і пообіцяв віддати тільки тому, хто вилетить так високо, щоб її досягнути. Вірна жінка силкуєть ся охоронити свого чоловіка від фантастичних звірів і гине закриваючи своїм тілом. Вірний пес не хотячи своїм брехом наводить ворогів на господаря і стає причиною його смерти, і под.

Сі й иньші старо-єгипетські мотиви належать до світового казкового інвентаря, який виступає не тільки в репертуарі европейськім, азійськім, африканськім — що в певних частях своїх явно підпав впливам єгипетським і арабським, але так само і в американськім, найбільш ізольованім. Отже по всякій імовірности маємо тут до діла з мотивами паралельними, котрі одначе від непамятного часу мандрували по світу при всяких етнічних стрічах. Переймали ся, оскільки звертали на себе увагу влучними комбінаціями, і викидали з уживання, або відпихали на другий плян своїми комбінаціями мотиви і комбінації тубильні. Але в свою чергу підпадали новим перерібкам, на новому ґрунті, і о скільки сі нові редакції мали в собі щось влучне, поетичне в широкім, вище зазначенім розумінню сього слова: трапляли до почутя і уяви, — пускали ся в нові близші й дальші мандрівки.

Ясно супроти сього, що признаючи поліґенізм казкових, взагалі поетичних мотивів, в повній мірі треба рахувати ся з усіми можливостями запозичень з тих огнищ творчости, де йшла особливо інтензивна робота над літературним, поетичним перероблюваннєм казкових тем. Найбільш завзяті поліґеністи мусять се признати. Е. Лянг, який в ранійших своїх працях насто-

---

[1]) Текст сеї казки, знайденої в могилі фараона Сеті II, вперше був опублікований в 1857 р.; з збірки Масперо, Les contes populaires de l' Egypte ancienne, його видано в Літерат.-науковій бібліотеці Франка, при книжці: В. А. Клоустон, Народні казки і оповідання, споряженій А. Кримським (1896). Знайдена насамперід, а при тім найбільш інтересна взагалі з досі звісних казок, вона має нині велику літературу видань і коментарів, вичислену напр. в останнім (четвертім) виданню збірки Масперо.

ював на самостійности казкових тем. в одній з статей 1890-х рр. признав, що на припадкову подібність казкових мотивів не треба класти дуже богато, і далеко правдоподібнійше припускати запозиченнє там, де маємо перед собою подібні казкові теми [1]). І на сім же зійшлись, кінець кінцем, найважнійші дослідники східньо-словянського фолькльору — на необхідности рахуватись як з самостійними, більше меньше, традиційними основами — останками мітольоґічного мишлення, так і з літературним запозиченнєм. Драгоманов, який так різко виступав против мітольоґічних толкувань фолькльорних тем, в останніх працях вповні признавав його законність — під умовою, щоб при досліді було звернено увагу на всі можливости пізнійших запозичень [2]). В та-

[1]) Див. у Полівки. O srovnávacím studiu tradic lidovych, Narodopisny Sbornik Česko-slovansky 1898.

[2]) Я думаю, се буде на місці — пригадати сю проґрамову його замітку в останній редакції праці про кровосумішку, що займала його протягом яких двадцяти літ:

„Як звісно, тепер серед европейських учених є три методи пояснення [схожих у ріжних народів оповідань]: 1) мітольоґічно-племінна (школа Куна, Ґріммів, М. Міллєра й ин.), яка змагає звести схожі оповідання до найдавнійших міто-космічних формул, що були спільні всьому арійському племени, 2) літературно-інтернаціональна (школа Бенфея), яка поясняє схожість оповідань перейманнєм їх одним народом від другого через обопільний вплив не лише устної, але й писаної словесности ріжних народів, і 3) антропольоґічна (школа Андрю Лянґа, що пішов слідами Тайльора), яка поясняє схожість оповідань коінціденцією способів мислення, однакового у ріжних народів, звертаючи — як і перша школа — увагу головно на оповідання мітольоґічного характеру, але пояснаючи їх не з поконвічних міто-космічних фраз, а як останки дикого світогляду і звичаїв, які зберегли ся в словесности більше цівілізованих народів, яко памятки пережиття.

„Правду кажучи, всі три наукові напрями мають за собою резонні основи, і вже через те не повинні виключати себе взаїмно, але кождий має бути прикладаний на свойому місці. Перший і третій напрям помагають нам схопити початок оповідання і процес першого його формовання, а другий може пояснити дальші перерібки оповідання та його міжнародній рух, який у богатьох випадках занадто очевидний, аби його можна було відкидати. Задля того, аби не захопити ся доктринерством школи і не впасти в натягання, треба доконче при порівнянім досліді особливо звертати увагу не лише на основи оповідання, але й на подробиці: розвій теми, побутові риси, ґеоґрафічні тай історичні вказівки, тенденцію й т. п. Очевидячки, що коли напр. побутові подробиці певних схожих оповідань належать епосі пізнійшій (як напр. царство, мореплавство, торгівля й т. п. більшої частини казок старого світа), то чудно бачити в розповсюдненню тих оповідань останки давнійшого періоду. Заразом, коли побутова обстанова, — не кажучи вже про ґеоґрафічні тай історичні подробиці, — занадто схожа в варіянтах оповідання у ріжних народів, та се вже промовляє в користь перейнятя оповідання, розуміє ся, в пізнійшу епоху. При тому

кім же дусі ще перед тим висловлював ся Веселовский: обидва напрями інтерпретації — „мітольоґічний“ і „історичний“ повинні йти в-руч, доповняючи себе посполу, „тільки так що проба мітольоґічного толкування повинна починатись, коли вже скінчені всі порахунки з історією“.

Оминаючи двозначний „мітольоґічний“ термін, се означає, що при всіх запозиченнях і наверствованнях все таки приходить ся рахувати ся з істнованнєм старшої суголосної „основи“, на котрій осідають, чи вплітають ся такі пізнійші сторонні наверствовання. „Засвоєннє напливового казкового капіталу не можливе без певної суголосности в тій сфері, яка його приймає“, — писав иньшим разом той же Веселовский. „Подібне притягаєть ся подібним — хочби ся подібність і не була абсолютна, так як між зародком і розвиненим орґанізмом, між казковими типами і простійшими темами, в яких себе виявляє фантазія ‚дикунів‘, і літературними (стройными) казками, що привели до ладу тіж

дуже можливо, що основа оповідання й дуже давня, — згідно з доктріною мітольоґічної школи, — але перерібка його та й розповсюдненнє у ріжних народів належать, як покаже ся, часом відносно пізним. Порівняннє подробиць варіянтів оповідання у ріжних народів повинно довести до вказання доріг його розповсюднення, понук і цілей перерібки, а нарешті місця й епохи первісного повстання оповідання, при чому дослідник може втихомирити ся аж тоді, коли побачить, що й основа оповідання й подробиці варіянта, який можна признати за найдавнійший і більше або меньше самостійний, відповідають побутовим (ґеоґрафічним, суспільним, моральним) ознакам житя певної сторони і епохи. При такому досліді покаже ся, що напр. основа якогось оповідання належить у певній стороні до ориґінальних памяток, або останків давніх комічних мітів або дикого побуту й світогляду, але в иньших сторонах оповідання тої основи належать до числа словесних матеріялів запозичених, пізнійших, оброблених із цілями етичними і навіть соціяльними“. (Розвідки IV с. 7—8).

До сих — цілком справедливих побажань треба додати ще одну вимогу неминучо потрібну для успіху таких прослідживань ґенетичного розвою ріжних мандрівних тем: скільки небудь певне орієнтуваннє в псіхольоґії примітивної повістевої творчости. В часах, коли Драгоманов писав сю проґраму, в сім напрямі було зроблено дуже мало, і се паралізувало зусиля дослідників (і самого Драгоманова в тім числі) — прослідити історію мотивів до їх перших джерел. Тільки в початках нового століття в працях Вундта (цитованих вище, на с. 33), і в деяких меньше визначних (як von der Leyen, Zur Entstehung des Märchens, в Archiv für das Studium der neueren Sprachen, 1904—5, — що старав ся близше обґрунтувати теорію походження фантастичної казки з сонної візії) зроблені були серіознійші проби вияснення псіхольоґії казки. Але бракує для сього ґрунтовного розуміння уяви примітивної людини взагалі. Цитована вище (с. 27) праця Леві-Бріля кладе, можна сказати, перші підвалини такого розуміння.

типи і теми. Заносна казка йшла на зустріч місцевим образам і уривкам тем; вона їх організувала, але приймалась завдяки їх істнуванню. Леґенда про св. Юрия-змієборця пустила корінне в старшу казку про героя-змієборця, так як ся мандрівна казка, в свій час, причіпила ся до розповсюднених скрізь образів героїв-побідників монстра, дракона і т. п. З сього погляду в кожній казці мусить бути своє і чуже — теорія запозичення простягає руку теорії самостійности (самозарожденія)"[1]).

Маючи на увазі велику рухливість індо-европейської ґрупи племен — ріжнородні етнічні стичности і мішання, через котрі вона переходила в правіковім своїм істнуванню (с. 46), мусимо прийняти, що великий репертуар мотивів казкових жив у сій ґрупі в часах перед її розселеннєм і становив спільне добро її ріжних галузей. На сій стадії розвою понятя оригінальности, первісного споріднення і запозичення властиво покривають ся; се „загальна сумішка", панміксія казкового репертуару, з котрої потім кождий комплекс племен поніс свій репертуар на нові зміни, в нову діфузію, в нові культурні й етнічні обстанови. Вона становила ту суголосну „основу", вживаючи вищенаведеного терміну, в котру вплітали ся нові варіянти — входили комбінації тем, які стрічались у нових сусідів і вражали уяву зручнійшою видумкою, вибагливійшою комбінативною фантазією. Особливо полудневі ґрупи, які скорше й близше зійшли ся з еґейсько-чорноморською, а через неї з вавилонською й єгипетською культурою, мали нагоду для такої творчости, і їх фолькльор та література протягом довгих віків були джерелом, з котрого напливали все новійші й новійші теми, себто комбінації переважно звісних, суголосних мотивів, і вносили новий рух і нові зміни в свійський казковий репертуар.

Новійші історично-літературні досліди відкрили під пізнійшою грецькою літературою, так само під єгипетською, вавилонською, асирійською богату казково-новелістичну верству — котра напр., о скільки йде мова про так звісну літературу, як грецька, столітями не звертала на себе уваги за величніми творами письменної літератури, — а тим часом бачимо тепер, що не тільки під старим грецьким епосом, але і під драмою, під лірикою, під пізнійшою епікою все лежала богата казкова верства, кінець кінцем відроджена в гелєністичній повісти. Ми знаходимо в сім запасі, з котрого черпали письменники грецького розцвіту,

---

[1]) Журналъ Мин. Нар. Просв. 1887, IV с. 294.

ті самі казкові мотиви, які живуть у нас, а виступають також у повістях єгипетських, вавилонських, пізнійших індійських, перських, арабських. Геракль, що пророблює серію тяжких завдань, іде то в підземне царство, то на край світу, до джерел безсмертя, по „молодильні“ яблока, котрих стереже змій-дракон, — він являєть ся з одного боку дублєтом вавилонського епосу про Іздубара-Гільгамеша — де також виступають ріжні страшні істоти і всякі чудотворні річи, зіля, що відмолоджують старих, і иньші подібні казкові образи, — і прототипом фантастичних романів про Олександра Македонського, а з другої сторони не зіставсь, очевидно без впливу на богатирські пригоди ріжних наших казкових героїв, що без сумніву прийняли богато з сих світових епопей. Так само і Одісей на котрого грецькі поети понанизували всякі казкові мотиви, являєть ся одним з анальоґічних казкових мандрівників, котрих кожда література і кожда епоха узброює всім яскравійшим, що тільки має. Де бачити ґенетичну звязь, запозичення — скажім нашої чорноморської чи київської доби, а що вважати за паралєлізм, який веде свій початок від тої правікової панміксії, про котру була мова що йно?...

Свого часу київський фільольоґ проф. Сонні, розібравши українські і великоруські теми про „долю“, прийшов до виводу, що „доля“ се римська „фортуна“ — бо ідея ся настільки тісно і орґанічно звязана з римським релігійним світоглядом, що тільки на римськім ґрунті, на римськім „субстраті“, могло вирости оповіданнє про дві долі, ліниву і діяльну, лиху і добру[1]). Сама казка про те, як чоловік дійшов кореня своїх нещасть у тім, що його доля лінива, байдужа і т. д., і як він її бив чи приводив до розуму, могла зложитись у котрогось народу, що узяв сю ідею з римського джерела. Вона істнує тільки в крузі старих романських стичностей (у східніх Словян, Сербів, Грузинів, Румунів, Ґреків, Італійців та Іспанців), на півночи її нема, і тільки на ґрунті римської крльтури міг вирости її мотив.

Гадка, як бачимо, інтересна і з методольоґічного і з культурно-історичного погляду. Вона веде нас ще раз у ту сферу українсько-романських стичностей, до котрої ми звертали ся з нашими колядами, русаліями і т. п. Але річ очевидна, що вона поки що зістаєть ся гіпотезою, бо питання сього не можна рішити окремішно, а тільки в спілці чи комплєксі иньших анальоґічних тем.

---

[1]) Горе-Доля въ народной сказкѣ — київ. Университ. Извѣстія 1906, X. також в збірнику „Eranos“.

В сім власне трудність такого ставлення питання, яке рекомандуєть ся звичайно: рішати про кожду тему осібно справу її походження. Окремо про кожду тему можна буде рішати, коли буде вияснено на цілих ґрупах можливости чи правдоподібности запозичення, в певних обставинах і в певній приблизній добі. Доти порівняні досліди над певними казковими мотивами і темами тільки приготовлятимуть ґрунт для рішення. Вони для сього потрібні, і їх для того треба вести; але вони не рішатимуть питання остаточно.

От ми напр. бачили мотиви про переміни убитого бика в дерево, чудесне заплодженнє жінки, душу сховану в дереві, напиток-показчик, фатальних дітей, які не вважаючи на всі перешкоди доходять свого призначення, чудесні слова що відкривають зачаровані замки, богатирів що доскокують на коні до замкненої в теремі царівни: се так само мотиви наші — і автентичних єгипетських казок. Теми проворного злодія близько нагадують єгипетську повість про Рампсініта, переказану Геродотом, і под.

Наше райське дерево, дерево житя, стережене драконом, і герой що доступає до нього; далекі, трудні подорожі в підземне царство, до ріжних страшних надприродних істот; живі і мерві води, чудесні одежі, від уживання котрих остерігає героя чудесний опікун і дорадник — се знов мотиви вавилонської повісти — не розслідженої так добре, як єгипетська, але без сумніву дуже богатої впливами на пізнійшу казкову творчість.

Теми Марка богатого, що запрошує до себе Бога, але не приймає, не пізнавши його в біднім подорожнику, і народин фатальної дитини, котрій ангели призначають богацтва Марка і п., Драгоманов звязував з індійськими оповіданнями про подорожі Будди та запросини його ріжними царями, особливо з повістю про царя Чандрагупту, і т. п.[1])

Мотиви Одісеї, такі як стать людоїда Поліфема, котрому вибирає останнє око подорожній і втікає перебравши ся за вівцю, як чарування Кірки і под., повторюють ся в наших казках нераз так докладно, що наводять на гадку про безпосереднє запозиченнє.

Зла доля, взагалі злий дух, зваблений в якусь діру, кістку, ріжок, і так погребаний — се популярний семітський мотив, звісний з переказів юдаістичних, арабських і под. — росповсюдне-

---

[1]) Розвідки т. III с. 188, 220 і дд.

ний також в середньовічній християнській леґенді, в варіянтах теж нераз дуже близьких до наших [1]).

Слідженнє за кружляннями отаких інтернаціональних мотивів — як вони ходять наоколо нашої теріторії в ріжних варіянтах і то тою то сею подробицею виявляють свій внутрішній звязок з нашими темами, чи між собою, має великий історично-культурний інтерес. Для наприкладу наведу висліди такої недавньої роботи, проробленої одним з найвизначнійших сучасних фолькльористів Ем. Коскеном над темою наших казок про Оха [2]). Зроблена з величезною ерудіцією й обережністю досліду, в відправу Бедіє й иньшим анти-індіяністам, ся аналіза порушує принагідно ріжні загальнійші питання, звязані з дослідом інтернаціонального казкового обороту, — котрі й нам варто мати на увазі.

Казка загально звісна [3]) — її варіянт, надрукований Рудченком, спопуляризований в світовім фолькльорі анґлійським виданнєм „козацьких казок“ [4]); перевіршував її в нашій літературі М. Жук:

У діда і баби син лінюх; куди дадуть його до науки, він тікає. Веде його дід у науку, стомив ся в дорозі, сів спочивати, примовляючи: „ох! як же я втомив ся!“ На ті слова виходить з пенька, чи з могилки дідок — виявляєть ся, що се „Ох“, „лісовий цар“, чи підземний дідько. Довідавши ся про дідові клопоти, бере собі його сина в науку, з тим що дід може взяти його назад по році — тільки в тім разі, коли пізнає. Чудодійними операціями Оха хлопець з півголовка-лінюха перетворюєть ся в дуже гарного, оборотного маґіка. Але коли дід приходить по році, Ох показує йому ріжні сотворіння: півні, вівці, яструби і под., серед них дід мусить угадити свого сина, переміненого в таку подобу. Дідови удаєть ся се тільки завдяки пораді чудесного помічника, або самого ж сина, який прилітає до нього птахом (яструбом, голубом). і каже йому знаки, з котрих дід його може пізнати. Вернувшись до батька, хлопець за помічю маґічного знання, набутого у Оха, збогачує сімю: перекидаєть ся в сокола, ловецького пса, коня і каже себе продавати — тільки лишати собі ретязя, узду або иньшу річ, не продаючи. Тим способом дід дістає гроші, а хлопець кожного разу вертаєть ся назад, — аж поки не виступає купцем сам Ох. Той пізнавши свого ученика, великою ціною зваблює діда, що той продає коня разом з уздою. Тим способом хлопець опиняєть ся знову у власти Оха, який його мучить або задумує вбити. Але кінь скидає з себе узду, чи иньшим способом

---

[1]) Про сей мотив студія Дурново, Новый сборникъ статей по славяновѣдѣнію, присв. Ламанскому, 1905.

[2]) Les Mongols et leur prétendu role dans la transmission des contes indians vers l' Occident Européen, 1913 (Revue des traditions populaires, 1912).

[3]) Рудченко II с. 107, Чубинський с. 368, 372, 375, Драгоманов с. 326, Чмихало с. 48 и й.

[4]) Cossack Fairy-Tales and Folk-Tales, by M. R. Nisbef Bain, London, 1904.

вертає собі свободу і перекидаєть ся рибою, чи птахом. Ох тоді перекидаєть ся й собі й гонить за ним. Метаморфози міняють ся; хлопець перекидаєть ся перстенем і попадає на палець царівни; Ох випрохує перстень, прийнявши на себе вигляд мандрівного купця. Цар змушує доньку віддати перстень, тоді та кидає його на землю, і перстень розсипаєть ся зерном. Ох стає півнем і видзьобує зерно — але одно зерно закотило ся, і перекинуло ся орлом, що забиває півня, і кінець кінцем дідів син стає знову гарним парубком, що женить ся з царівною.

Бенфей своїм звичаєм виводив сю казку з буддійського оповідання, що виступає в монґольськім збірнику „Шідді-Кур" (монґольській редакції індійської збірки казок: „25 оповідань Ветала-упиря"). Але монґольський варіянт, в порівнянню з иньшими, виглядає явно як буддійська перерібка, підігнана під буддійсько-тибетську леґенду, без первісного початку і кінця сеї казки: нема ні історії того, як батько віддав сина в науку, ні тої женячки з царівною, що коронує історію його чарівницького поєдинку з своїм учителем. Виступають два брати, які учились у чародіїв: меньший підглянув секрет їх маґії, перекинув ся конем, попав назад до своїх чародіїв, тікаючи голубом удаєть ся в опіку тібетського учителя Наґарджуна і побивши чародіїв, вертаєть ся назад до свого образу.

В індійській літературі і в сучаснім устнім репертуарі Коскен вказує варіянти свобідні від буддійської редакції, і близші і до европейських варіянтів і до первісного замислу казки. Так в однім індійськім збірнику XVII в. се батько віддає двох своїх синів в науку брамінови-чарівникови, котрий хоче собі лишити молодшого, а батькови дати старшого, але молодший, обернувшись птахом, поучує батка, як його пізнати. Збогачує батька метаморфозами, і попавши ся назад в руки браміна, кінець кінцем побиває його, як у наших казках, і женить ся з царівною, залетівши до неї птахом в своїй боротьбі з чародієм.

Подібні варіянти, близші і дальші, стрічають ся по цілому континенту Европи; Коскен наводить одну французьку казку, доволі близьку до нашої — особливо в тім, як син дає знати батькови, як його пізнати, і в пізнійших метаморфозах. Але вступу казки: появи Оха, нема тут, як нема і в індійських. Він виступає в краях чорноморсько-еґейських, в казках турецьких або з иньших країв, які стоять в близших зносинах з турецькою або перською людністю.

Так напр. в одній даґестанській казці батько, ведучи сина в науку, присідає по дорозі на горбку, з викликом: „Огай!" (ох!), і з ґорбка виходить хтось, каже, що се він „Огай", і на-

мовляє батька віддати йому сина в науку, і прийти по нього за рік; в дальшім казка одначе має значні відміни від нашої (хлопця поучує донька чародія, і він женить ся заразом з нею і з царівною, як годить ся магометанинови).

В казках ново-грецьких і полудневих італійських таємнича істота зявляєть ся на виклик: „ох!“, але не каже, що так зветь ся; в грецькій казці з острова Мільо вона називає себе слугою володаря підземного світу — що дуже сходить ся з нашим Охом. В грузинській казці — дуже близькій до наших, особливо в оповіданню про метаморфози сина для збогачення батька — чародій зявляєть ся на виклик: „яка добра (вода)!“ — і каже, що так його звуть.

В кількох східніх варіянтах батько обіцює чародієви дитину ще перед її уродженнєм.

Не вдалось відшукати паралєль чудодійним операціям, котрими Ох в наших казках перетворює ледащо-лінюха в гарного і оборотного козака:

„Ну, каже Ох, піди ж, наймитку, дровець урубай та наноси!“ Наймиток пішов. Чи рубав чи не рубав, та ліг на дрівця і заснув. Приходить Ох — аж він спить. Він його взяв, звелів наносити дров, положив на дрова звязаного наймита. Підпалив дрова. Згорів наймит! Ох тоді взяв, попілець по вітру розвіяв, а одна углина і випала з того попелу. Ох тоді її сприснув живущою водою — наймит знов став живий, тільки моторнійший трохи.

От упять звелів дрова рубать — той знов заснув. Ох підпалив дрова, наймита спалив, попілець по вітру розвіяв, углину сприснув живущою водою — наймит знов ожив і став такий гарний, що нема кращого.

От Ох спалив його і в третє та впять сприснув углину живущою водою, і з того ледачого парубка та став такий гарний та моторний козак, що ні здумать ні згадать, хіба в казці сказать.

Натомість варто одмітити цікаві відміни мотиву продажі для зарібку. У абісинських мусульман записано оповіданнє про те, як подорожній, не маючи що їсти, обертаєть ся козою, каже себе продати, а потім тікає в формі шакала. Подібний мотив, що входить в склад казки про Оха, фільольоґи давно вже одмітили в Метаморфозах Овідія: Ерізіхтон, не маючи нічого більше, продає свою доньку Местру, а та потім вертаєть ся до нього під образом води, птаха, бика, і т. д.

В сім бачать приклад того, як ріжні елєменти, збираючи ся з ріжних країв „в великім індійськім морі, в котрім зливали ся всі ріки казок“, потім розтікали ся відти в усі сторони[1]). Коскен

---

[1]) Против перебільшувань ролі грецького романа в розвою казкових тем Коскен відкликуєть ся до недавньої праці французького індіаніста F. Lacôte,

в сій студії вважає перебільшеною ролю, котру Бенфей признавав монґольським буддістам в поширенню індійських тем на заході; на данім прикладі він вказує натомість на важну ролю Турків і Персів в поширенню індійських казкових тем в районі Кавказу і сусідніх країв, так само — в районі еґейськім і середземнім взагалі, як виходить з наведених прикладів.

Центрально-азійські дороги поширення, розумієть ся, не обмежались самими монґольськими буддістами; приклад взятий з Шідді-Кур не може бути мірою загальною. Але се правда, що досі дослідникам не вдалось вияснити сеї міри. Центрально-азійські анальоґії, котрі вихоплювали Стасов і Потанін, не зробили доброго враження, і в науці зісталось скептичне відношеннє до сих виводів[1]).

Натомість велике значіннє іранського і пізнійшого — турецько-перського посередництва для чорноморсько-балканського району не підлягає сумніву. Тільки в подробицях сей процес діфузії казкових мотивів в чорноморсько-еґейській сфері дуже мало розсліджений. Особливо що до безпосередніх стичностей іранського-турецького світу з східньо-словянським, українським спеціяльно, зроблено дуже мало — тільки поодинокі проби в тім напрямі.

Особливо цікавий екскурс в сім напрямі був зроблений московським професором Вс. Мілєром, який спеціяльно зайняв ся останками старої чорноморсько-іранської традиції, що заціліли у Осетинів — фраґменту колишнього великого іранського розселення, потомків Алянів-Ясів. Мілєр намітив цікаві анальоґії східньо-словянські й іранські, гелєністичні й кавказкі — їх перехрещеннє в прикавказьких, азовсько-каспійських степах, можливости переходів фолькльорного матеріялу з Кавказу й Ірану на Україну і навпаки, через посередництво Хозарів, Ясів і всяких

Sur l'origine indienne du roman grec (Mélanges Sylvain Levi, Paris, 1911), де вказують ся індійські прототипи грецьких „розсувних" романів, romans á tiroires, в котрих ріжні епізоди і мотиви то додавались, то випадали.

[1]) Орієнталіст Шіфнер против виводів Стасова висунув арґумент, що до поширення буддізму у Монґолів індійські мотиви серед монґольсько-татарських племен не могли бути популярні, а буддізм у східніх Монґолів поширив ся пізно, і тоді коли можна говорити про їх впливи на східньо-словянський (спеціяльно великоруський) фолькльор, треба рахуватись уже і з можливостями переходу східньо-словянських мотивів до татарських і монґольських племен (Отчетъ о 12 присужд. премій гр. Уварова).

турецьких орд[1]). Але він скоро втомив ся сею складною роботою. „Виясненнє доріг розповсюднення устних оповідань досить безнадійне супроти безчисленних випадкових можливостей при такім кочуванню“, заявив він в одній з своїх пізнійших студій (1909).

Праця дослідників пішла головно на порівняннє східньо словянських тем з візантийськими і західньо-европейськими, бо тут — так само як в питанню про впливи індійські, були якісь опорні точки в літературних памятках, з їх конкретними формами і бодай приблизними означеннями часу і місця.

Сю позитивну сторону праці над письменною традицією видвигнув, півстолітя тому, в своїй праці над Соломоновою леґендою пок. Веселовский, противставляючи її (слідом за Пипіним) елюкубраціям мітольоґів над устним матеріялом. Устне запозиченнє все буде гіпотезою — писав він тоді. Шляхи запозичення і самі факти його можуть бути доведені тільки на ґрунті запозичень в літературі письменній, — поза тим все треба рахуватись і з спадщиною спільних, основних мітичних образів, і з паралельними витворами в спільних псіхольоґічних обставинах[2]).

В сім напрямі, протягом сього півстолітя, дійсно осягнені результати далеко певнійші і конкретнійші, ніж в дослідах над паралелями устними. Але не можна спускати з ока, що сими впливами письменної літератури не вичерпуєть ся справа. Аналіз їх творить тільки опорні точки дла неминучого і доконче потрібного, особливо в такій літературі, як наша, — досліду над взаєминами творчости устної, далеко богатшої й ширшої, ніж та сфера книжних впливів, яку можна прослідити.

Вона, правда, вимагає далеко більшої, ґрунтової, скомбінованої праці, — як уже зазначено було; питання можуть розвязувати ся головно на ґрунті більш виразних і докладнійше датованих фактів літературних, за помічю наведень, зроблених для цілих ґруп тем. Але ся робота відкриває такі інтересні культурно-історичні та культурні факти, що належить всяко її розвивати. Тільки нею буде прояснена та незмірно цікава культурна і літературна робітня, в котрій працював наш нарід від часів свого розселення (пор. сказане вище, с. 57 і д.): залежність нашої творчости від тих світових огнищ, в котрих ішла найживійша літературна праця,

---

[1]) Бібліоґрафію його праць подав Юбилейный сборникъ въ честь В. Ѳ. Миллера. Москва, 1900.

[2]) Славянскія сказанія о Соломонѣ и Китоврасѣ и западныя легенды о Морольфѣ и Мерлинѣ, 1872.

перероблюваннє їх витворів і промінюваннє нашої творчости на періферії.

Досі увага була скуплена головно на великім „індійськім морі, в котрім зливали ся всі ріки казок". Новійші індіяністи закинули гадку про Індію, як той центр, де творились казки для цілого світа, але обстоюють її значіннє, як того збірника, де збирались і одержували нові форми і редакції казкові мотиви, та відси розходили ся в усіх напрямах — на північ, схід, і захід. В полєміці з противниками вони обстояли індійські впливи на середньовічну европейську повість — по їх рахунку не меньше четвертини, і то найбільш яскравих европейських фабльо носить виразні сліди індійського впливу. Але поруч індійської ляборатории не треба забувати передньо-азійської, вавилонсько-сірийсько-юдейської — під безпосередніми впливами її стояло наше чорноморське побереже і Кавказ, з його північними степами, і гелєністичний світ, перед християнський, так само як і християнський. А й се гелєністичне джерело в своїм значінню і впливах на нашу культуру і словесність знов таки досліджуєть ся головно по даним книжної літератури; фолькльорні ж відносини дуже мало досліджувались, а вони не меньше важні.

Сі студії освітлять не тільки питаннє про впливи і запозичення, але і другу сторону сього питання: степень одомашнення, або орґанічного засвоєння інтернаціональних, мандрівних тем українським елєментом. Бо кінець кінцем виясненнє першої тези — що теми нашої повістевої словесности в величезній більшости мандрівні і запозичені, ще не далеко не вичерпує питання про інтернаціональну сторону нашої старої словесної творчости. Тут, як і взагалі в питаннях літературної творчости, важне **не що, а як**. В способі оброблення інтернаціональних тем, в наданню їм нової оригінальної літературної краси і артистичного інтересу взагалі проявляє себе творчий ґеній як індівідуальний, поодиноких творців, так і колєктивний — цілої нації. Коли завдяки обробленню в новій версії, в новій національній сфері, артистична вартість сих тем підіймаєть ся, коли вона набуває інтересних історичних прикмет — се дає високе свідоцтво словесній творчости народу; коли інтернаціональні теми, попадаючи в сю сферу, тратять літературний інтерес, блеск і гру, стирають ся, стають невиразними і сірими, — се свідчить про слабість чи упадок словесної творчости. Виясненнє сеї сторони її дуже цінне і потрібне, але воно далеко тяжше, вимагає далеко

більше передвступної роботи, і тому в сім напрямі зроблено ще меньше, ніж в виясненню впливів та запозичень.

Пок. Драгоманов, розвиваючи в своїх працях тезу, що твори народньої словесности не можуть самі по собі, без близшого аналізу, вважатись за вияви народнього світогляду, того що критики романтичної доби та їх епіґони називали народнім, чи національним духом, „народньою душею", — головно клав натиск на сю сторону: вияснення інтернаціональности тем народньої повістевої словесности. Не забував одначе нагадувати при тім, що в сих порівняних студіях треба вважати не тільки на подібности, але й на ріжниці всякних народніх версій сих мандрівних тем [1]). Власне і він і вся київська етноґрафічна школа 1870 х рр., котрої він був найсильнійшим представником, бачили характеристичну прикмету української народньої сфери в тім, що інтернаціональні теми, переходячи через неї і перероблюючи ся в ній, демократизувались, як вони висловлялись, себто вводили ся в обстанову житя українського „плебсу". Але се, розуміеть ся, тільки одна з прикмет сього процесу оригінального засвоєння, чи націоналізації інтернаціональних тем. Висвітленнє сього процесу мусить бути поставлене ширше, але се правда, повторюю, що воно вимагає далеко більших передвступних студій, ніж просте виявленнє спільности, чи запозичення тем народньої словесности, котрим — як першою стадією свого досліду, перед усім займались старші покоління українських фолькльористів.

---

[1]) У вступних увагах до студії „про пожертвуваннє власної дитини" (опубл. 1889 р.) Д-в писав: „Розуміеть ся, народня словесність, як і иньші прояви житя народів, зовсім не тратить значіння як матеріял до народньої псіхольоґії і навіть до характеристики національностей. Найновійші досліди тої словесности відкрили лише, що так названа „народня душа" або „національний дух" не щось стале, а рухаеть ся, стикаеть ся з иньшими і зміняеть ся розвиваеть ся. А окрім того ті досліди накидають уздечку на дуже поквапні висновки про національні духи, — бодай доти, доки на підставі докладного порівняння матеріялів, які збирають ся ступнево з ріжних країн, не будуть зазначені як схожі, так і ріжні річи в творах духа народів на земній кулі" — Розвідки IV с. 151.

Пор. ще в студії про „Дуалістичне сотворенне світу" (1893) його ж пригадку, на адресу Ал. Веселовского, що „порівняний дослід оповідань мусить мати на оці не лише схожість їх основ, (але й схожість і ріжницю подробиць," та вважати на ґеоґрафічні й побутові умови — „лише таким чином можна встановити ґенезу оповідань, які находять ся у ріжних народів і доказати їх дійсне свояцтво, та відділити оповідання туземні в певних сторонах від перейнятих" (т. IV с. 283).

В останніх десятилітях нерв сеї роботи, на жаль, ослаб взагалі. Приходить ся висловити побажаннє, щоб студії в обох напрямах могли відновитись як найскорше і як найенерґійнійше, з пильним використаннєм вказівок світової етноґрафії, а не самої тільки словянської, або індо-европейської. Вони повинні наблизити нас до розвязання головної проблєми: оцінки української ориґінальности в трактованню інтернаціонального матеріялу і докладнійшого означення в нинішнім повістевім репертуарі хрочольоґічних верств, старших і молодших, які в нім залишились або принаймні полишили свої сліди: образи культурного житя і творчости своїх часів.

Великий словесний скарб нашого народу тоді перестане бути тою шанованою, але мало використовуваною позіцією в нашім національнім інвентарі, якою бачимо його тепер, а стане пророчистою книгою бутя нашого народу.

До сеї мети повинні бути звернені зусилля не тільки спеціялістів-фолькльористів, але і ширших кругів дослідників нашої народної творчости. Тільки дуже енерґійною і многосторонньою дослідчою роботою вона може бути осягнена,

ПОКАЗЧИК АВТОРІВ.

Айхгорн с. 12.
Аничковъ Е. с. 33, 103, 104, 129, 140, 171, 197, 304, 306.
Антонович В. с. 145, 171—2, 205, 217, 229, 271.
Апольодор с. 318.
Арістотель с. 12, 22.
Арне А. с. 131, 303.
Аѳанасьевъ с. 273, 306, 313, 323.
Bain с. 336.
Бакмайстер с. 13.
Бабрій с. 131.
Bédier J. с. 327—8.
Бекон с. 11.
Бенфей с. 131—2, 137, 324, 329, 337, 339—40.
Беринда П. с. 305, 309.
Бирчак В. с. 99.
Білозерський В. с. 309.
Благослов Ян с. 91.
Бодянскій О. с. 90.
Бодянський Ф. с. 230.
Boeckel O. с. 33.
Болховитиновъ Евг. с. 13.
Больте с. 303.
Боржковський В. с. 218.
Bodanquet B. с. 33.
Буслаев с. 14, 299, 306, 323.
Bücher K. с. 28, 127, 129, 140.
Вагилевич І. с. 266. 272.
Wallaschek R. с. 33.
Вахлер с. 12.
Венгржиновський С. с. 189.
Веселовский А. с. 14, 104, 148, 155, 156, 162, 186, 273, 282, 284, 301, 306, 313, 320, 329, 332, 340, 342.
Ветухов П. с. 106.
Вишенський Ів. с. 142, 176, 184, 190.
Вільмен с. 12.
Владиміров П. с. 106, 140, 197, 305—6.
Вовк Ф. с. 50, 239, 246, 248.
Вундт В. с. 25, 27, 33, 332.
Ган с. 300.
Гербель Н. с. 15.
Гервінус с. 12.
Гердер с. 12, 20.
Геродот с. 335.
Геснер К. с. 11.
Гетнер с. 20.
Hildebrand H. с. 33.
Гільфердінґ с. 157, 226.
Hirn J. с. 33.
Гнатюк В. с. 130, 133, 285, 306 і також цитати Етноґр. Зб. і Мат. до укр. етнольоґії — passim.
Гоголь М. с. 298—9.
Головацький Я. с. 15, 104, і цитати на »Пісні«.
Горацій с. 22.
Греч Н. с. 13.
Грінченко Б. с. 217, 267, 306.
Грушевська К. с. 33, 298.
Гумбольдт В. с. 20.
Gaidoz H. с. 328.
Ґлюк пастор с. 90.
Grey с. 34
Ґрімм В. і Я. с. 322—3, 331.
Groos K. с. 33.
Grosse E. с. 33, 130.
Ґюе Д. с. 323.
Guyeau J. M. с. 33.
Gummere F. с. 20, 24, 33, 118.
Данилів с. 117, 121.
Дашкевич М. с. 133.
Дикарів М. с. 144, 168, 177, 187, 190.
Добровольский В. с. 197.
Доманицький В. с. 144, 177.
Dorsey с. 37.
Драгоманов М. с. 9—10, 14, 132, 171, 173, 205, 217, 229, 271, 273, 291, 296, 306, 316, 324, 331, 341—2.
Dunlope J. с. 323.
Дурново с. 336.
Erben с. 273.
Єфименко П. с. 106, 165, 223.
Єфремов С. с. 140.

Жаткович Ю. с. 144.
Зібер М. с. 218.
Зібрт с. 104.
Зелинский Ѳ. с. 106, 113.
Золя Е. с. 19.
Зубрицький М. с. 118, 144.
Іванов П. с. 144, 313.
Калиновський Гр. с. 235.
Калужняцький Е. с. 105.
Капітолін Ю. с. 51.
Carnoy H. с. 132.
Квітка К. с. 127, 178, 184.
Келер Р. с. 324.
Келтуяла с. 140.
Кирил еп. турівський с. 305.
Кирика запитання с. 198.
Кленович с. 117.
Клявстон с. 324.
Ковалевський М. с. 50.
Kolberg O. с. 223, 306.
Колесса Ів. с. 128.
Колесса Ф. с. 86, 88, 91, 93, 98, 106, 117, 121, 126, 144.
Колмачевський Л. с. 131, 133.
Коль Й. с. 13.
Константин болгарський с. 94.
Коробка с. 171.
Коскен Е. с. 324, 328—9.
Костомаров М. с. 14, 15, 143, 171, 188, 191, 232, 235, 382, 306.
Котляревський А. с. 117, 306.
Котляревський І. с. 10, 84, 117, 312.
Krauss F. с. 220.
Krek G. с. 323.
Кримський А. с. 330.
Крон с. 303.
Крушевський М. с. 106.
Кузеля З. с. 114, 117.
Куліш П. с. 104, 306, 311, 319.
Кун с. 130, 331.
Lacôte F. с. 338.
Lang A. с. 305, 328, 330, 331.
Levy-Brühl L. с. 27, 33, 114, 332.
Leyen F. von d., 33, 332.
Ленорман с. 112.
Лесінґ с. 12, 22.
Лисенко М. с. 93.
Литвинова-Бартош П. с. 205, 241—3.
Лівінґстон с. 27.
Лобода А. с. 112, 305.
Ляйбніц с. 11.
Лямбек П. с. 11.
Мазепа І. с. 54.
Makenzie A. S. с. 33.
Максимович М. с. 8 13, 14, 143, 173.
Малинка с. 207, 306.
Манжура с. 306, 311—2, 315, 318, 319.
Маркович М. с. 144.
Масперо с. 330.
Масуді с. 61.
Медведевъ Сильв. с. 12.
Менецій Ян с. 117.
Методій св. 94.
Meyer J. с. 33.
Милорадович В. с. 100—1, 127.
Мілер Вс. с. 112—3, 339.
Мілер М. с. 130, 326, 331.
Мілер Ор. с. 323.
Монтескіє с. 12.
Моргоф с. 11.
Мочульський с. 273.
Мошиньска с. 306.
Müllenhoff K с. 132.
Ніче Ф. с. 17, 36, 103, 140.
Новіков с. 323.
Норіс Ґ. с. 324.
Овідій с. 338.
Огоновський Ом. с. 19.
Олесницький проф. с. 95.
Ольрік А. с. 303.
Охримович В. с. 238.
Памфил монах с. 189.
Paris G. с. 112.
Паус с. 90.
Перетц В. с. 90, 92, 94.
Петраченко с. 15.
Петров М. с. 19.
Петрушевич А. с. 148.
Пипін А. с. 14, 15. 140, 305, 306.
Плятон с. 17.
Поґодін А. с. 58.
Polivka J. с. 331.
Полоцький Симеон с 12.
Пономарев с. 197.
Потанін с. 325, 339.
Потебня А. с. 14, 20, 25, 93, 96—7, 105, 130, 148, 150, 155, 167, 171,

196—7, 202—5, 207, 222—3, 229, 235, 238, 262—4, 272, 282, 284—5, 289, 296, 305—6, 313, 323, 325.
Potkański K. с. 220.
Прокопій с. 52, 55, 61.
Прыжовъ с. 15.
Роздольський О. с. 306.
Рокосовска с. 293, 306.
Ромуль с. 131—2.
Рудченко І. с. 306 і д., цитати його збірки казок.
Савич с. 314.
Савченко С. 293, 305—6.
Саксон Граматик с. 162.
Сахаров с. 106.
Свенціцький І. с. 117, 121.
Сент-Бев с. 12.
Серапіон печерський с. 305.
Сідов с. 303.
Сковорода Г. с. 10.
Славинецький Епіфаній с. 12.
Соболевский А. с. 12, 94, 186, 190.
Сокальський П. с. 93.
Сонни А. с. 313, 334.
Срезневский І. с. 156.
Сталь с. 12.
Стасов В. с. 306, 339.
Сумцов М. с. 106, 165, 191, 197, 273, 303—6, 312, 317.
Тайльор с. 331.
Тацiт с. 49, 52.
Тен І. с. 19.
Терещенко с. 104, 148, 160—1, 178.
Тіхонравов Н. с. 14, 197, 299.
Tomaschek W. с. 185.
Tretiak J. с. 296.
Фаминцынъ с. 156, 171.
Фразер Дж. с. 103, 140.
Франко І. с. 9, 90, 136, 144, 303, 325, 330.
Халанский проф. с. 92, 99, 154, 304—5.
Ходаковський З. с. 226, 272.
Храбр черноризець с. 76.
Цiцерон с. 8.
Чернишов М. с. 114.
Чмихало І. с. 336.
Чубинський П. с. 100, 133, 138, 139, 143, 252, 306, 320 і passim цитати »Трудів«.
Šafařik P. с. 273.
Шевыревъ С. с. 14.
Шейн П. с. 179, 184, 260.
Шекирик П. с. 157, 158, 161.
Шіфнер с. 338.
Шлеґель А. с. 25.
Шрадер О. с. 47.
Schröer с. 266.
Штайнталь с. 20, 25.
Steinen, v. den, K. с. 259.
Schurz H. с. 33.
Шухевич В. с. 144, 160—1, 306.
Яворський Ю. с. 306.
Яґіч В. с. 98.
Ястребов с. 242.
Ящуржинський Х. с. 238.

Покажчик мотивів і творів

(Зазначене в „Змісті" не повторюєть ся. Курзивою означені оригінальні вирази).

Андрій св. і його свято с. 110, 144—6, 162.
Апокрізіс с. 10.
Баба-яґа с. 308—9.
бардки с. 158, 160.
баснь с. 304.
береза-счинальник с. 64, 155.
береза дерево с. 110, 253.
бичок с. 293, 316—7.
Біл-город с. 229, 232.
біл-камінь с. 225, 280.
білий молодець с. 233.
білий четвер с. 181.
білокопиті (коні) с. 210, 280.
Благовіщенне с. 167—8.
Бог с. 200, 210, 240.

богатирі с. 301—2, 305, 314—6.
богумили с. 59, 60.
Боняк, Буняка с. 233, 296—7, 309, 312.
борода (збіже) с. 193.
бояре (весільні) с. 206, 246—51, 256.
брацтво с. 33, 40.
брумалії с. 144, 147.
бугало огненне с. 111.
бузничний цар с. 112.
булат-шабля с. 230.
буря с. 152.
бусень с. 107.
Варвара св. 147.
варязька віра с. 68.
Василь св. с, 147, 162—3.
васильки с. 124.
веґетаційні обряди с. 31—3, 103, 160, 184, 190, 192, 249, 257.
Великдень с. 124, 168, 170, 174—80. бабський с. 180. — навський с. 180, 186.
величанне с. 202—7, 255, 302.
величний с. 160, 163, 175, 201.
верба с. 246. — свячена с. 174, 185. — *золота* с. 215.
Вернигора с. 316.
веселі люде с. 156—7, 201, 206.
веселити с. 157, 206, 243.
весіле с. 243.
веселка с. 134.
веснянки с. 38—9, 103.
весняночка с. 103, 171.
вечірниці с. 255—8, 294.
виборець с. 157.
виз с. 64.
вино, виноград с. 122, 192, 214, 270, 273. 275—6, 288.
вирий с. 197.
вишня с. 268—9.
відьма с. 136.
вінки с. 182, 187—91, 194—6, 222, 257, 260, 264—5, 278, 280, 284, 286, 288.
вінкові гатки с. 223, 280.
віск с. 110.
вітер с. 135—6, 192, 308.
Воведеніе с. 144—6.
вовк с. 133, 139, 145, 152.
вода с. 110, 145, 174, 240—1, 245, 255, 264.
Водорщі с. 147.
воїн, війна с. 228, 230, 285.
Володимир Вел. с. 70, 235, 295.
Вольга-Волхв с. 295, 317.
Володар с. 171.
волочільне, волочобне, -бники с. 142, 176—9.
Волосова борода с. 193.
ворожбити-чародії с. 35, 40.
вороне пиво с. 209.
Воротар с. 171—3, 263—4.
Всеслав кн. с. 233, 235, 295.
гадюка с. 109.
гаївки с. 88—9.
гаївочка с. 182.
гайдук (танець) с. 159.
галочка с. 269, 287.
Геракль с. 315, 334.
героїчне с. 41—3, 76—8, 81, 216—234, 289, 292—7, 300—2.
гильце с. 250.
Гільгамеш с. 334.
гоголь с. 166.
годованне померших с. 174, 180—1, див. ще: душі.
голвота с. 107.
голодна кутя с. 164.
голосінне с. 116—26, 254.
голуби, — ки, с. 108, 122—3, 208, 226—7, 256, 270, 292.
горобці с. 134, 196—7.
»Горошок«, гра с. 101.
горю-дуба с. 261, див. ще: дуб.
грім с. 152, 193, 323.
громада, верства, курінь, господа парубоцька і дівоцька с. 217, 236, 256, див. ще: дівоцька і куріні.
Густинська літоп. с. 190.
Дзьобавка с. 149.
дівоча господа с. 259—60, 267. — *краса* с. 267—8. — складка с. 146, 187, 199. — трапеза с. 187.
дід, дідух с. 150.
діди с. 181.
дід-ладо с. 261, див.: ладо.
дідова субота с. 198.
Дмитро св. 183, 198.

Добриня с. 226, 233, 317—9, 321.
Доля с. 146—7, 312—3, 330, 334.
донька бабина і дідова с. 317, 320.
дора, дорінник с. 175—6.
дощ с. 108, 209.
драма с. 29, 99, 170, 173.
дружкй с. 251—2, 257.
дружина с. 217—24, 250—8.
дуб с. 108, 110, 253, 261, 270, 272, 286.
дудка чудесна с. 319.
Дунай *(тихий)* с. 212, 218, 221, 242, 247—8, 265—7, 274—5, 279, 286—7.
дурні с. 322.
»душа« с. 115. — померші с. 145, 153—4, 165, 180—1, 198.
Дюк Степанович с. 274.
жайворонок с. 166—7.
жемчуг с. 223, 226, 276—8, 280, 283.
жир с. 69.
жито цвіте с. 180, 185.
житяна пуга с. 194.
жінка зла і добра с. 320—1, 329.
жнива с. 194, 211.
жовта земля с. 273. — пісок є. 272, 286.
жовті стіни с. 228.
жовторогі (воли) с. 210.
журавлі с. 107, 166.
жучок с. 101.
Заводити с. 118.
загадки с. 187, 266.
заклич весни с. 104, 167. — небіжчика 119—20.
закляте с. 106—14.
законна трапеза с. 150.
законні річи с. 251.
збіже с. 149—50, 183, 193—6, 208—12.
засіваннє збіжем с. 163.
заяць с. 133.
звірі в казці с. 38, 44, 130—4, 136, 305—6, 316—8. — в обряді і обряд. поезії с. 185, 213, 225.
»звірине молоко« с. 319, 321.
зелен-діброва с. 225.
зелене вино с. 60, 64, 209, 275—6, 288.
Зелені Свята див. Свята неділя.
Зима і Літо с. 165.
Златоструй с. 156.
Злидні с. 312—3.
змій і змієборці с. 296, 301, 309—11, 318, 333, див. ще: змія.
змія с. 137, 225—6, див. ще: гадюка.
зозуля с. 122—4, 125, 135, 136, 173, 254.
золото с. 151, 210—5, 225, 232. 252, 254, 265—6, 274—8, 283—4, 286, 289—90.
Золоті Ворота с. 233, 297.
золотогриві (коні) с. 210.
золотопера риба с. 274.
зорі с. 110, 206, 208, 215, 239—40, 259—60. 287, 289—90.
Іванко княгня с. 296.
Івасик с. 292, 309.
ігрища с. 255—6, 258.
ізбонька с. 211.
Ілля богатир с. 233, 316.
Ілля св. с. 183, 192—4.
Ількова борода с. 193.
іпподромії с. 185.
іскальниця с. 121.
кажан (лелик) с. 134.
казка с. 44, 130—1, 233—4, 298—342.
календи с. 147.
калина с. 100, 109, 244, 269, 288.
калиновий міст с. 109, 288. — стріли с. 226—7, 266.
калита (калета) с. 146, 162.
Каліла-ва-дімна с. 131.
карочка с. 124.
Катерини свято с. 145—6.
каша с. 147, 149, 154.
квоктаннє с. 151.
Київ с. 230, 233.
Киріє елейсон с. 99.
киселиця с. 145.
китаєннє с. 211.
кійло (Stipa pennata) с. 225, 247, 279.
кінь с. 210, 215, 224—5, 229—34, 247—8, 280—1, 289, 315—6.
кінь (маска) с. 155, 157.
кіт с. 133.

клечаннє с. 187.
кметь с. 206.
князь і княгиня в обряді с. 122, 218, 255.
кобиляча голова с. 312.
Кожемяка с. 232, 296, 309—11.
коза (маска) с. 155, 162—3.
коза-сніп с. 193.
кокоть с. 149.
колодка с. 164.
Колодій с. 165.
коляда с. 144, 147, 201.
колядки с. 97, 105, 201—16, 221—32.
колядники с. 123, 155—61, 201, 294.
корабель с. 266, 275.
коровай с. 196, 241—2, 250.
король (корж), с. 146.
Король (гра), с. 173, 263.
коронуваннє с. 218—20.
Корочюн с. 148, 150.
корсунські вироби с. 58.
Коструб с. 103. 169, 189.
Кощій с. 269, 309, 311—2.
красний с. 8.
Крачун, Кречун, див.: Корочюн.
крашанки с. 174, 177.
Кривий танець с. 100—1, 168, 267.
криниця с. 316.
кругляк с. 158—9.
кров с. 109.
Кузьма-Дамян с. 146, 198.
кукли с. 156, 185.
кукул с. 135.
куна с. 207, 243, 268—9.
Купало с. 169, 189—91.
купальські пісні с. 97, 103.
куріні воєнні, парубоцькі с. 40, 222, 236, див. ще: громада.
куряча складка с. 146.
кутя с. 149.
Лага, гадюча цариця с. 109.
ладо с. 260, 261, 263, 285.
лаісті (вівці) с. 210.
ластівка с. 107, 208, 219, 287.
лая с. 213.
лебідь с. 309, 318.
лев с. 133.
лелик див. кажан.
лис с. 133, 136.
ліс нерубаний, небуваний с. 222.
літопись київська с. 156, 233, 311. — галицька с. 71. — »Іпатська« с. 10, 71. — козацькі с. 10.
логаза с. 149.
лоза с. 109.
лук с. 223, 225—9, 256.
Львів с. 229—30, 233.
Навський див. навський.
маєннє с. 186.
мак с. 151. — »мак сіяти« с. 101—2.
Маланка с. 147, 161 3.
мандрівка с. 181—2.
манна с. 185.
Марена с. 191.
маржина с. 118, див.: худоба.
Марко Богатий с. 335.
мачуха с. 320.
медвідь с. 136, 156.
Медобір с. 212.
мельодія с. 86, 88—9, 126.
мерлець с. 115—25.
метаморфози с. 134, 317—8, 329, 336—8.
меч (весільний) с. 243.
мід с. 149, 151—2, 209; мід-вино с. 268.
Микола св. 124, 145, 147.
миленький с. 214, 231.
мисочки с. 180.
мінтар с. 161.
мірецької с. 229.
міст с. 109, 226, 228, 280, див.: *Мости*.
Михайлик-семиліток с. 292, 297, 314.
Михайло Потик с. 318.
місяць с. 108, 208—9, 215, 239—40, 259—60, 287, 290, 308.
міхоношич с. 179.
молодильне молоко, яблука с. 319, 334.
мороз с. 104, 135—6, 152, 308, 316.
Мости (гра) с. 172, 262.
мужі с. 222.
Навь с. 186, навський великдень с. 180, 186.
нарід (= рід), 239.
настільник с. 151.
недоля с. 312—3.
нужда, -дочка с. 124.
Обжинки с. 127.
обливаннє с. 174, 177, 185.

Оборотенне с. 166.
оборюванне с. 104.
обрік с. 152.
Овсень с. 155.
Огірочки с. 101.
огонь с. 104, 163, 169, 185, 190—1, 241.
Одісея с. 312, 318, 335.
одноокий (-а), людоїд (-ка), с. 312, 335.
Олег кн. с. 295.
Олександр Макед. с. 334.
олень с. 274, 279.
оповіданне примітивне с. 37, 130, 133, 298, 323, 328, 332.
орґія с. 180, 249—50, 257.
оріхова світлонька с. 213, 286.
орлами орати с. 222—3.
острий меч с. 228, 230—1.
Ох с. 308, 313, 335—8.
пава с. 122—3, 253, 260—1, 277, 284. — павяний вінець с. 265, 277, 284.
паволоки с. 277—8.
Паликоп с. 193.
Палій-Пантелеймон див. Паликоп.
Палій Семен с. 302.
Панчатантра с. 131, 324.
папороть с. 187, 191, 266.
parentalia с. 185.
парубоцькі орґанізації с. 40.
пасіка с. 154, 159—60, 175—6, 210—21.
перейми с. 250.
перелоги с. 109.
Переяслав с. 230, 232.
Пе́тра с. 189, 192.
пиво с. 209, 254.
писанки с. 124, 177, 178, див. ще: крашанки.
письменність с. 16.
письменство с. 11.
пісня примітивна с. 32, 34. — робоча с. 126—9.
піч с. 214, 277, 316. — її свято с. 163.
Плахта козак 97.
плач див. голосінне.
племя (= рід) с. 238.
плуг с. 151, 155, 211—2, 286.
пляс, плясаки с. 158—60, 264, див ще: танець.
Покрова с. 198.
полаз, полазник с. 145, 155, 156.
Полісун с. 185.
політичний вірш с. 94, 99.
полк с. 261—2.
полові (воли) с. 210—1.
Полоскозуб с. 164.
поминки с. 116.
помагальники с. 179.
поріг с. 121, 141, 241.
постриги с. 197, 220—1.
Пречиста с. 196—8.
приспів (рефрен) с. 165.
пристріт с. 165.
»просо сіяли« с. 92, 96, 129, 261.
Прудиус с. 316.
пчоли див. пасіка.
рада с. 222, 281.
радість весняна с. 165.
рай с. 183, 196, 200, 252, 288, див. ще Юрий св. і вирій. — райське дерево с. 207, 240, 250, 272—3, 275. — райські пташки с. 275.
рало, ралець с. 155.
рано, ранило с. 246, 252, 270, 285, 287.
рахмани с. 176.
ремез с. 166—7.
Рим с. 229.
риндзівки с. 178, 270.
ритм с. 30, 35—7, 88—9, 291—4, 298.
Рись-мати с. 292—3, 318.
рівної с. 159.
рід с. 238—9, 243—4.
рогульки с. 178.
Род с. 197, 313.
родителі с. 181.
рожа с. 109, 286, 288.
Рожаниця с. 197, 313. — рожанична трапеза с. 197.
Роздво с. 147, 201.
розигри с. 191.
Роман кн. с. 171—2, 295.
роса с. 184, 191, 276, 283.
rosalia с. 185.
росівниця с. 149.
рубки, рубочки с. 182, 215.

руку дати с. 243—4, 265.
русалії с. 142, 156, 185.
русалки с. 185—7.
Русовичі с. 223.
рута, рутяний вінець с. 265, 266, 269.
ряса с. 276.
ряст с. 107.
сатурналії с. 147.
світилка с. 243, 246.
світлиця с. 213, 215, 228, 286, 290.
свічки с. 243. — свято (весіле) с. 197.
свята (тайна) вечеря с. 148.
Свята неділя с. 123, 185, 199.
селезінь с. 253.
Семена св. с. 181, 196—7, 220.
Семилітки с. 314—5, див. ще: Михайлик.
Серби (співаки) с. 81, 91, 97.
сердиті свята с. 192.
синє море с. 211, 253, — небо с. 273, — жемчуг с. 226, — цвіт с. 226, 266.
сімсот молодців (бояр) с. 212, 221—3, 246.
сіни парубоцькі с. 182.
Сінопсіс с. 190.
скоморохи с. 156, 185—6, 294, 307.
скриваннє с. 241.
скрипники с. 124, 157, 159, 178—9.
скурати с. 186.
сліди с. 124, 253.
словесність с. 11.
Слово о полку Ігоревім с. 10, 13, 76, 78, 200, 233, 295, 325.
смерть с. 104.
сніп с. 151, 196.
собаки учені с. 156.
собітки с. 104.
сокіл с. 128, 207, 212, 226—7, 234, 269, 273—4, 287.
соловій с. 121—3, 173, 254, 287.
сон-трава с. 107.
сонце с. 111, 134, 135—6, 168—9, 215, 239—40, 287, 308, 323.
сосна с. 242, 275.
Спаса св. с. 180, 193, 196.
Спориш с. 196.
старости с. 238—9, 246—8.
Стоглав с. 116, 119, 157.
страви рітуальні — дванадцять, девять, сім с. 149, 186.
Стрітеннє с. 167.
стріли с. 223, 226—9, 256, 266, 274.
струсій с. 214, 253.
студена вода с. 286, 290.
Судомир с. 227.
счинальник с. 39, 155, 179.
„Тайна вечеря“ с. 148—9, 153.
табор с. 157.
танець с. 29, 31, 33, 99, 158—61.
терем с. 223, 267, 274—5, 279, 286.
терен с. 278—9.
тирилайси див. Киріє-елейсон.
тирлич с. 111.
тисові столи с. 192, 208, 279.
толока с. 129.
тополя с. 187—8.
трембіта (трумбета), *трембітанник* с. 157, 185, 213.
три користи с. 207—8, 272—3.
три товариші с. 208.
тризна с. 185.
Тріскуча Анна с. 192.
тріщук с. 135.
Трьомсин с. 317.
Тугарин-Тугорхан с. 309.
тур с. 109, 183, 225, 278.
Туті-наме с. 131.
Убожіє с. 313.
улиця с. 255—6, 267—8, 270.
умичка с. 245.
уроки с. 109.
Харамани с. 161.
хата-домовина с. 122—3.
хліб с. 241—3.
хор с. 29, 31, 39.
Хотен Блудович с. 318.
Христолюбця слово с. 198.
худоба с. 151, 154, 156, 158, 162, 163, 184—5, 210—1, 283.
цар с. 231, 263.
Цар-город с. 217—8, 229—30.
царінні співанки с. 105.
цьоркати с. 458—9, 161.
чайка с. 134.
Чернигів с. 230.

черчик с. 244.
чисте поле с. 211—2.
човен с. 226, 266, пор.: корабель.
Чорне море с. 212.
Шідді-Кур с. 324, 337, 339.
шовк с. 222, 225—6, 252, 265, 280.
шпільман с. 156.
Штефан воєвода, пісня с. 91, 265.
шуляка гонити с. 189.
Шум с. 173.
щедрий вечір с. 162—3, — щедрівки с. 97, 162.
юдейство с. 59, 62.
Юрий св. с. 145, 174, 182—5, 192, 198, 309, 315, 333.
явір с. 207, 266, 269, 272, 279, 288.
яблоня, яблуко с. 122, 207, 269, 275, 283, 319, 334.
яга, язя с. 309.
ярданичка-водичка с. 110, 290.
Ярило с. 189, 191.

Друкарські помилки.

Ст. 20, 2 рядок знизу надруковано: S. Gummere, треба: F. Gummere Ст. 111, 2 зн.: щоку, треба: щоки. Ст. 117, 13 зн.: ужд, треба: уже. Ст. 129, 20 зн.: горниця, треба: горлиця. Ст. 144, 2 зн.: п. Іванова, треба: П. Іванова. Ст. 161, 17 зн.: З березою, треба: За березою. Ст. 163, 12 зн.: Восіво — Їх, треба: Часом Їх. Ст. 176, 5 зн.: порженого, треба: пороженого. Ст. 224, 2 зн.: курі, треба: кури. Ст. 225, 20 зв.: втя, треба: в тя, 22 зн.: стрібна, треба: срібна. Ст. 284, 21 зн.: росте, треба: расте.

Позначені тут помилки в тексті виправлено.

ЗМІСТ.

Переднє слово . . . . . с. 4—7.

Вступ . . . . . с. 8—84.

Назва: термін »літератури« (с. 8), література писана і неписана (с. 9), »словесність« (с. 10), конспект історії укр. літератури Драгоманова (с. 9—10).

Історія літератури як наукова дісціпліна: розвій сеї науки на заході (с. 11), наші початки: »Оглавленіє книг« (с. 12), огляди XVIII в. (с. 13), »Історія древ. рус. словесности« Максимовича (с. 14), і пізнійші праці (с. 14—5).

Завдання історії літератури; дефініція (с. 15), що належить до літератури? (с. 16), поняте поезії (с. 16—7), її широка сфера в старших часах (с. 17—8).

Фільольоґічно-естетичне і соціольоґічне трактованне літератури: фільольоґічне трактованне (с. 18), історія літератури »по родам« і »по авторам« (с. 19), формула Тена (с. 19), еволюція мови, гадки і творчости — школа Гумбольдта (с. 19—20), творчість як соціяльний факт (с. 20), історія літератури як історія ідей (с. 20—1), словесність як функція соціяльного житя і як відбите бутя в слові (с. 21).

Словесність устна і писана: ріжні критерії розділу сих двох родів (с. 21—2), народне, колективне, індівідуальне, артистичне, штучне (с. 22), еволюція індівідуальности в літературі (с. 23), значінне записання і незаписання твору (с. 23—4), вплив устної традиції на твір (с. 24), взаємовідносини устної і писаної словесности (с. 24—5).

Початки і розвій словесного мистецтва . . . . . с. 25—45.

Завязки словесної творчости: Поезія і слово (с. 25), поетичний образ в слові (с. 26), богацтво синонімів в приміт. мовах (с. 26—7), їх відбір (с. 27). Поезія і ритм (с. 27—8), забава і праця (с. 28), мистецтво в праці (с. 28—9), просторонний і часовий ритм в творчости (с. 29), початки плястики і тоніки (с. 29—30), настроєве значінне хору і танцю у звірів і людей (с. 30), маґічне значінне ритму (с. 30—31), забавний і утілітарний елемент в примітивній відправі (с. 31), танечно-музикальна дія (с. 31—2), роля в ній слова (с. 32), його маґічна оцінка (с. 32—3), початки пісні (с. 32). Література початків і розвою словесної творчости (с. 33).

Розвій і діференціяція словесности: Колективний характер приміт. поезії (с. 33), пісня індівідуальна і колективна (с. 34), звязок з родо-племінним колективизмом (с. 34—5), головні прикмети родо-племінного укладу (с. 35), громадські відправи і ритмічне слово (с. 35—6), Ніче про примітивний характер ритму (с. 36), завязки артистичної прози (с. 37), оповідання про звірів (с. 38), діференціяція поезії в звязку з її розвоєм і діференціяцією суспільною (с. 38—9), хор і »счинальник« (с. 39), вищі форми поетичної творчости в не здіференціова-

нім суспільстві (с. 39), суспільна діференціяція і її впливи на ідеольоґію і поезію (с. 40), індівідуалізм в житю і гадці (с. 41), герой і героїчне (с. 41—2), новий релігійний світогляд (с. 42), герої і боги (с. 42—3), обґрунтованнє нового ладу — історичне й етнічне (с. 42—3), діференціяція поетичної творчости (с. 43—4), аристократична і народня словесність (с. 44—5).

Соціяльна і культурна обстанова укр. творчости . . с. 45—84

Перед розселеннєм і в розселенню: індо-европейська язикова ґрупа (с. 45), її рухливість і експанзивність (с. 46), її культурна історія (с. 46—7), роля її мови в її еволюції (с. 47), швидкий темп еволюції і пережите примітивних форм (с. 47—8). Словянські племена на »правітчині« (с. 48), чорноморсько-еґейські впливи (с. 49), рівень культури (с. 49—50), питаннє про пережитки примітивних форм (с. 50), кольонізаційні зміни (с. 50—1), рух ґерманських і »антських« племен на полудне (с. 51—2), гунська буря (с. 53), епохальне значіннє чорноморського розселення (с. 54), »чайка при битій дорозі« (с. 54), воєнні і хліборобські, культурні і добичницькі елементи (с. 55), українсько-романські звязки (с. 55—6), загальний образ культурної і соціяльної еволюції (с. 56).

Чорноморсько-дунайська доба. Боротьба культур: Леґенда про посольства до Володимира Вел. (с. 56—7), стріча культур в чорноморсько-дунайській добі укр. житя (с. 57), характер сеї доби (с. 57), грецькі кольонії Чорноморя (с. 58), балканські елементи (с. 58—9), Боспор і його культура, юдаїзм (с. 59), впливи переднє- і дальнеазійські, Індія і Китай (с. 59—60), мусульманство (с. 60), християнство і секти (с. 60—1), VII—VIII столітя як вершок чорноморського сінкретизму (с. 61), північні українські займанщини (с. 62), степові трівоги (с. 62—3), Хозарська орда та її значіннє (с. 63), її упадок і кольонізаційний укр. відступ (с. 63—4), культурні елементи принесені з Чорноморя поворотною укр. хвилею (с. 64), спомини чорноморсько-дунайські в укр. традиції (с. 64—5).

Доба київо-галицька та її пізнійші відгомони: Головнійші явища, які викликають новий зворот в укр. житю (с. 65—6), значіннє варязького і хозарського елементу в політичнім процесі (с. 66), роля чорноморських пересельців (с. 66—7), формованнє міських центрів і воєнної орґанізації (с. 67), утвореннє київської держави (с. 68), варязькі дружини і орієнтація на північ (с 68—9), конкуренція з Новгородом (с. 69), погибельні наслідки занедбання Чорноморя (с. 69—70), політична і культурна робота київського патриціяту (с. 70), економічний упадок Подніпровя перериває її (с. 70—1), традиції київського боярства продовжують ся на Волини і в Галичині (с. 71), брак нового культурного центра на місце Київа і бідність літературної традиції галицько-волинських часів (с. 71—2), занепад княжо-боярської верстви в польській окупації (с. 72), осіданнє на дно останків державного укр. житя (с. 73), всяканнє в маси укр. культури і церковности (с. 73—4), плебеізація укр. культури і національної ідеї (с. 74), її проблеми (с. 74—5).

Головні моменти в розвою української словесности і ціклі її традиції: Чому моменти і ціклі не сходять ся (с. 75),

традиція перед-історичної доби (с. 75), течії в традиції чорноморсько-дунайській (с. 76), головні моменти в розвою словесности київо-галицької доби (с. 76 - 7), запізненне письменних памяток (с. 77), пізній розвій християнізації (с. 77—8), впливи християнства і візантийської книжности на творчість епічну (с. 78—9), більша свобода від них поезії обрядової (с. 78), характер книжної продукції (с. 79), її занепад в XIV—XVI вв. (с. 79—80), події які вплинули на упадок старих культурних засобів і появу нових (с. 80), християнізація і прониканне церковних книжних засобів в глибину мас (с. 80), утворенне нової народньої бази під церковністю (с. 80—1), наростанне християнської леґенди і нові течії в епічній творчости (с. 81), розвій устної словесности нагороджує слабість книжної творчости (с. 81—2), перше відродженне і причини його слабости (с. 82), слабість реформаційних течій (с. 82—3), їх впливи на продукцію другої половини переходової доби (с. 83), початки відродження XIX в. (с. 84).

Старші верстви української устної традиції . . . . с. 85—137.

Відгомони творчости родо-племінних часів. Питання форми. Розселенне як перелом в житю і мистецтві (с. 85), проблема вияснення останків ранійшої творчости (с. 86), дослід типів примітивної творчости (с. 86—7), її перехованне в обрядовім календарнім репертуарі, особливо веснянім (с. 87), його захованне в грах підлітків (с. 88), вплив пісенної форми на його консервованне (с. 88—9), характеристика ритмічно-музикальної форми обрядових, з-окрема весняних пісень, дана Ф. Колессою (с. 89), питанне про походженне рівноскладового стиха і нерівноскладового ритму (с. 90), ґіпотеза В. Перетца про впливи силябічного ритму (с. 90—1), істнованне пісень рівноскладового типу перед впливами нової укр. школи: пісня про Штефана воєводу і козака Плахту (с. 91), теорія Халанского про західні впливи XIV—XVI вв. (с. 92), розвій ритмічної сіметрії і діятонізм (с. 93), тубильний характер укр. діятонічної обрядової пісні (с. 93—4), можливість впливів старої романської ритміки (с. 94), впливи грецької і семітської ритміки (с. 95), свійські ритмічні форми рівноскладові і нерівноскладові перед розселеннем (с. 96), погляд Потебні (с. 96—7), звязок певних ритмів з обрядами (с. 97), загальна схема розвою укр. ритмічних форм (с. 97—8), впливи церковного візантийського співу і ритму (с. 98—9).

Обрядові дії: відгомони ранніх форм словесно-музикальної дії в укр. обрядовости, особливо весняній (с. 99—100), »Кривий танець« (с. 100), веґетаційні хороводи (с. 101), їх останки в весняних грах (с. 102), архаічний характер весняних забав — бідність текстів (с. 102—3), драматичні, дво-хорові форми (с. 103), маґічний елемент в сій обрядовости; закликанне весни (с. 103—4), заклятя мороза, зими і смерти (с. 104), анальоґії весняного і »собітчаного« очищення огнем (с. 104—5), царинні співанки (с. 105), перехід заклять на щасте в величальні і поздоровні пісні (с. 105—6).

Молитви і заклятя — їх література (с. 106), весняні заклятя індівідуальні — на птахів і на рослинність (с. 107), на погоду (с. 108), замовляння складнійшого характеру: від крови, гадюки, хоріб (с. 109), на здорове, красу і любов (с. 110), на ворогів і судів (с. 111), питанне

ориґінальности і запозичень (с. 112), впливи халдейської маґії (с. 112—3), звязки з маґічною обрядовістю і старою поезією (с. 113), тексти найстарших заклять в трактатах Ігоря і Святослава (с. 114).

Похоронна обрядовість і голосіння над помершими: маґічний елемент в обрядовости звязаній з смертю (с. 114), примітивні погляди на смерть (с. 115), їх переживання в сучасній укр. обрядовости (с. 115—6), похоронний плач і тризна (с. 116), найстарші тексти похоронних плачів (с. 116—7), сучасне голосінне за помершим (с. 117—8), практика голосіння (с. 118), головні елементи й мотиви його (с. 119—20), перевага елементу ліричного над маґічним в голосінню (с. 120) при всій свіжости маґічно-містичного елементу в похороннім обряді (с. 120—1), тісні звязки і спільність мотивів голосіння і ліричної пісни (с. 121), взірці голосінь — по доньці (с. 121—2), по сину (с. 122), по чоловіку (с. 122), по сестрі і брату (с. 123—4), по матери (с. 124), одностайність характера голосіння і його ліричних загальних місць в ріжних частях України (с. 124—5), ритмічна і музикальна форма його (с. 125—6), голосіння цінять ся як поетичні і музикальні твори (с. 126).

Робоча пісня: маґічний характер пісні (с. 126), пізній характер нинішніх текстів (с. 127), взірці текстів (с. 128), песимістичні погляди на сучасну робочу пісню і можливі останки старої робочої пісні в веснянкових забавах на теми господарських робіт (с. 129).

Прозова традиція: давнійший інтерес до мітольоґічних і новійший — до звіринної казки (с. 130), звіринні теми в укр. фолькльорі і питанне їх ориґінальности (с. 130—1), теорія Колмачевського про словянський звіриний епос (с. 131), аналіз »байки Б. Хмельницького« Драгоманова як ілюстрація літературних запозичень (с. 132), оборона старобитности звіринних тем (с. 132—3), приклади ориґінальних мотивів (с. 133). Експлікативні оповідання (с. 133—4), приклади (с. 134), оповіданне про зозулю (с. 135), денна дорога сонця (с. 135—6). Прислівя і приповідки як стягнені форми колишніх оповідань (с. 136). Змінність прозової традиції в порівнянню з ритмічним словом, особливо обрядовим (с. 137).

Словесність часів нового розселення і пізнійших с. 138—342.

Кілька вступних замітох: Дві сфери житя і словесної творчости — хліборобське господарство і родинне житє на сій економічній базі — і орґанізація воєнних сил (с. 138), розвій сих словесних циклів в часах після розселення (с. 139), пізнійші зміни перейдені їх традицією (с. 139—40), вагання істориків літератури що до місця сеї традиції в історичній перспективі (с. 140), мотиви за трактованне обрядової традиції як спадщини перед усім часів по розселенню і київської доби (с. 141), релігійний характер сеї обрядовости (с. 141—2), річний календарний обрядовий круг як єдина релігійна система, захована для нас (с. 142), спустошення пороблені в нім церквою (с. 142) і перевага елементу еротічного над маґічним (с. 143).

Річний сільсько-господарський круг і його обходи . . . . . с. 144—199.

Цікль новорічний: Воведенів як межа старого і нового року (с. 144), обряди (с. 145), анальоґія брумалій (с. 145), ворожіння на Ка-

терини і Андрія (с. 145—6), кликанне долі (с. 146), Варвара і Микола (с. 147), сатурналії, келенди, вотн — їх відгомони в укр. обряді (с. 147—8), »Корочюн« (с. 148) і »свята вечеря« (с. 148—9), її обрядовість (с. 149—50), охоронні обряди (с. 151), закликанне злих сил (с. 152), трапеза помершим (с. 153), заклятя приплоду (с. 154), різдвяні обходи (с. 155), »коза« (с. 155—6), колядники (с. 156), пережитки скоморошних дружин (с. 156—7), сучасний колядницький обряд (с. 157—8), пляс (с. 158—9), »кругляк« на пасіці (с. 159—60), маґічний характер плясу (с. 161). Обрядовість нового року і Водохрищ (с. 162), хованне за хліб (с. 162), свято печи (с. 163). Весільний період (с. 164), »колодка« і свято померших (с. 164—5).

Весняний цікль: весняна »радість« і великопістна перерва (с. 165), стріча зими і літа і асоціяції Стрітення (с. 165—6), »обертанне« (с. 166), витанне вістників весни (с. 166—7), гоголь, ремез, жайворонки (с. 166—7), закликанне весни (с. 167), Благовіщенне і веґетаційні обряди (с. 167—8), великдень і свято сонця (с. 168—9), весняне очищенне і похорони Коструба (с. 169), стріча весни (с. 170), її дари (с. 170—1), парубоцька і дівоцька краса (с. 171), донька весни і »Воротар« (с. 171—2), пісні про князя Романа (с. 172), »Мости«, »Король« (с. 172—3), »Зелений Шум« (с. 173), весняний розлив води (с. 173—4), аґрарні обряди (с. 174). Великодне свяченне і звязані з ним сакральні акти (с. 175), розділюванне свяченого (с. 176), »волочіннє« (с. 176—7), обмін крашанками і обливанне (с. 177), величанне дому (с. 177—8), »риндзівки« (с. 178), волочобники білоруські (с. 179), анальоґії з колядництвом (с. 179—80). Початок улиці (с. 181) і воєнного сезону (с. 181—2). Свято св. Юрия (с. 182—3), відімкненне неба (с. 183), обходи поля (с. 184), Юрий-полісун (с. 185).

Літо і осінь: розалії — початок літа (с. 185), русалії і »свята неділя« (с. 185—6), „мавський великдень“ і проводи русалок (с. 186—7), »тополя« (с. 187), вінки (с. 188), »розигри« (с. 189), купальські ігрища (с. 188—9), головні моменти купальського цікля (с. 190—1), Купало і Марена (с. 191). Петро-Павло (с. 192), свята вітру і грому (с. 192—3), образи Ілї (с. 193), обжинки і обжинкові пісні (с. 194), величання (с. 195), »рай« (с. 196). Свята Спаса і Пречистої (с. 196—7), Семена (с. 197), друга Пречиста і рожаниці (с. 197—8), осінні празники (с. 198), Покрова, Дмитро і Кузьма-Дамян (с. 198—9), запусти (с. 199).

Мотиви обрядової поезії . . . . . с. 199—290.

Обрядове величанне. Поезія родинно-господарського побуту: перевага родинно-господарських мотивів в нинішній обрядовій поезії (с. 199), де поділись колективні відправи (с. 199—200), провідні маґічні ідеї (с. 200), релігійне чи перед-релігійне? (с. 200), образи богів (с. 200—1), фольклорний бог (с. 201), величання і роля професіоналів в утворенню величального репертуару (с. 201—2), маґічний зміст величання (с. 202), характеристики величання Потебні (с. 203) і Веселовского (с. 204), ідеалізація житя (с. 204), гіперболічний характер образів (с. 205), яке житє малюєть ся в колядках? (с. 205—6), мішанне мотивів (с. 206), величаний дім — центр вселенної (с. 207), райське дерево на його подвірю (с. 207—8), космічні сили його

протектори (с. 208), »три товариші« в гостях у господаря (с. 209), образи урожаю і приплоду (с. 210), жнива і оранка (с. 211), сімсот молодців і дівчат на толоці господаря (с. 212), його пасіка і ловецькі тріумфи (с. 212—3), його стадо (с. 213). Величання господині (с. 214). Патріархальна велика родина (с. 215)

Дружинна поезія: більша змінність її мотивів (с. 216), більша увага для неї в старій і новій літературі (с. 216—7), толкованне її на підставі історичних форм (с. 217), »дружина« як парубоцька верства передісторичного походження (с. 217—8), пізнійші княжі наверствовання в її обрядах (с. 218), переживання парубоцької громади і куріня (с. 218—9), останки старих церемоній — »коронуванне« (с. 219 - 20), »постриги« (с. 220). Взірці мотивів з перед-княжої і княжої доби: сімсот молодців без провідника і з »паном« чи »князем« (с. 221—2), парубоцький курінь? (с. 222), початкова рівність і пізнійша гіпертрофія ролі ватажка (с. 223—4), впливи індівідуалістичної тенденції (с. 224). Величання — їх головнійші мотиви: герой будить ся і збирає товаришів (с. 224—5), ладить коня і віддаєть ся його щастю (с. 225), іде на звіря, вбиває його, або він випрошуєть ся (с. 225—6), змієборство (с. 226). птахи помічники (с. 226—7); молодець-сокіл (с. 227), молодець на війні (с. 227—8), в ролі ватажка (с. 228—9), поділ здобичи (с. 229). Молодець помітує иньшою здобичею і бере тільки дівчину (с. 229 - 30). Молодець відбиває здобич забрану Ордою (с. 230), поєдинок з невірним царем (с. 231), тріумфальний поворот героя (с. 231), дівчата обдаровують його (с. 232). Спорідненнє сих величальних мотивів з епічними фраґментами літописи (с. 232—3), з мотивами билинними (с. 233) і казковими (с. 233—4), архаїчні елементи в лексіці (с. 233).

Поезія подружа: паралелізм мотивів военної удачі і подружа в старій поезії (с. 235), заволодіннє жінкою як акт збройної сили (с. 235—6), сексуальна свобода як привілеґія военної верстви (с. 236—7), подвійна мораль родини і нежонатої верстви (с. 237), двоїстість мотивів укр. весільного обряду: родово-родинних і военно-дружинних (с. 237—8), мотиви подружа на підставі порозуміння родів (с. 238), релігійна санкція — участь космічних сил (с. 239), райське дерево (с. 240), вода (с. 240—1) і огонь (с. 241), хліб і його роля (с. 241—2), коровай (с. 242), маніфестації міжродового порозуміння і радости (с. 243), добровільна згода дівчини (с. 243—4), участь роду в весілю (с. 244). Мотиви насильницького заволодіння — літописна відомість про дві форми подружа (с. 245), умичка в сучаснім весільнім обряді (с. 246), збори до походу (с. 246 - 7), »присяга« (с. 247), похід (с. 247—8), обосторонні заходи роду молодої (с. 248), зрада брата (с. 248), бояре в дворі молодої (с. 248—9), орґіястичний елемент весіля (с. 249), його мотиви (с. 249—50). Розвій весільного обряду, його акти і складові елементи (с. 250). Мотиви гумористичні (с. 351) і ліричні (с. 252), розлука з родиною (с. 253), голосіння сироти (с. 254), взірці легкого гумору (с. 254).

Еротіка: останки ріжних форм парування в весільнім обряді (с. 254), колишнє богацтво весняних та літніх обрядів (с. 254—5), подружні обряди иньших племен зведені до другорядних подробиць обрядом київським (с. 255—6), сходини старих громад парубоцької та дівоцької (с. 256), вказівки на істнованнє сих громад (с. 256—7), колишні

свобідні відносини нежонатої молодіжи (с. 257), впливи нового господарства і патріярхальної родини на їх обмеженне (с. 257—8), нова мораль патріярхальної родини (с. 259), спомини про дівоцьку господу в піснях (с. 259), її співолюбність (с. 259), ґрупові величання (с. 260), переживання »умички« (с. 261), »Просо« (с. 261—2), »Мости« (с. 262—3), »Воротар« (с. 263—4), роля води в паруванню (с. 264), мотиви одруження через воду (с. 265), ріжні форми залицяння: загадки (с. 266), передирки громади дівоцької і молодецької (с. 267), величання молодіжи своєї громади і висмівання сусідської (с. 268). Взірці любовної лірики — її розмірна бідність (с. 269).

Характеристичні прикмети старої поезії: питанне оригінальности, її maximum в поезії обрядовій (с. 271), її загальний характер (с. 271—2), найбільш популярні образи її — дерево (с. 272), образ райського і перед-вічного дерева (с. 272—3), сотворенне світу птахами (с. 273), райське дерево — виноград (с. 273), сокіл (с. 273—4), розмова його з рибами (с. 274), дунайські плавні і многорогий олень (с. 275), терем на рогах оленя (с. 275), корабель (с. 275), сад-виноград (с. 275—6), дівчина стереже саду (с. 276), збирає золоту рясу-росу (с. 276), пава і павяний вінець (с. 277), золотописний стиль в поезії відповідає декоративній плястиці (с. 277—8), иньші мотиви краси (с. 278—9), фантастичні образи (с. 279), терем-колиска (с. 279—80), сокілносій і орли-орачі (с. 280), чудовий кінь (с. 280—1), псіхольоґічна простота старої поезії (с. 281), »первовічний« лад і мораль (с. 281—2). Паралелі балкансько-дунайські (с. 282), взірці болгарські, сербські, румунські й ин. (с. 283—4), питанне споріднення (с. 284—5). Форма, роля приспіву (с. 285), типові рефрени (с. 285), звязані з текстом (с. 286) і незалежні (с. 287), їх комбінації (с. 288), стяганне образів (с. 289—90), стислий стиль старої пісні (с. 289—90).

Література повістева . . . . . с. 291—342.

Зміст і форма. Теми героїчні: вплив ритму на консервованне поетичних мотивів (с. 291), краще консервованне обрядових тем (с. 292), ритмічні форми повістевої поезії (с. 292), віршовані партії в казках (с. 292—3), твори мішаного, віршево-прозового складу (с 293—4), участь професіоналів в сій творчости (с. 294), їх загибіль і затрата старої повістевої традиції (с. 294—5), доля укр. епічної творчости, старші історичні ціклі (с. 295), молодші теми, кн. Роман і »княгня Іванко« (с. 295—6), боротьба з степом — Кожемяка (с. 296) і Шолудивий Буняка (с. 296—7), упадок Київа і Михайлик-семиліток (с. 297), розклад епічних том (с. 297—8), ще більша змінність повістей забавних (с. 298), елементи консервативні в них (с. 299), звязки між героїчним епосом і казкою та новелею (с. 300), запозичення і постійність мотивів (с. 301), приклади свіжости богатирських тем на сучасній Україні (с. 301—2).

Казка. Наша казкова традиція: дефініція казки (с. 303 і 304—5), її клясифікації (с. 303—4), головні типи й моменти розвою (с. 304—5), головнійша література і збірки укр. казок (с. 305—6), сучасний стан укр. казкової традиції (с. 307).

Головнійші казкові мотиви: Космічні сили (с. 308). Фанта-

стичні земні єства (с. 308). Баба-яґа (с. 308—9). Змій, ріжні елементи сього образу (с. 309), змій символ орди, Тагарин-Тугорхан і Боняк (с. 309—10), Кожемяка-змієборець (с. 309—10), змій-інкуб і перелесник (с. 311). Кощій (с. 311—2). Кобиляча голова (с. 312). Одноокий людоїд (с. 312—3). Доля, Недоля, Злидні (с. 313). Фатальні, чудесно роджені герої (с. 313—4). Малолітки (с. 314). Тяжкі завдання (с. 315). Чудесний кінь (с. 315—6). Вдячні звірята (с. 316). Бичок-добродій (с. 316—7). Метаморфози добровільні і недобровільні (с. 317). Оборотні (с. 318). Чудодійні засоби (с. 318—9). Чудесні показчики (с. 319), чудесна дудка і чудесні свідки і ріжні чудесні предмети (с. 319). Фантастичні мотиви в темах побутових, казки-новелі (с. 319—20), теми родинні (с. 320—1) і поза-родинні (с. 322).

Інтернаціональне і національне: ріжні течії в оцінці ориґінального і запозиченого в казковій традиції (с. 322), теорії східніх запозичень (с. 322—3), мітольоґічні інтерпретації (с. 323), теорія Бенфея (с. 324), її прикладання до східньо-словьнського матеріялу (с. 324—5), діскредитованне мітольоґічної інтерпретації (с. 325), реакція против »індіяністів« (с. 326), нарікання на односторонне колекціонованне текстів (с. 326—7), теорія поліґенізму казки (с. 327—8), поліґенізм мотивів і запозичення тем (с. 328—9), розповсюднені казкові мотиви в старих египетських казках (с. 329—30), паралельність мотивів і запозиченне їх літературних оброблень (с. 330—1), погляди Лянґа, Драгоманова і Веселовского на ориґінальне і запозичене в казках (с. 321—2), необхідність суголосного підкладу для запозичення (с. 322), панміксія індоевропейського казкового репертуару (с. 333) і пізнійші запозичення — паралелі египетські, вавилонські й иньші семітські, індійські й античні (с. 334—5); взірець світового розповсюдненна паралельних мотивів: варіянти нашої казки про Оха (с. 336—8); значінне »індійського моря« казок (с. 338), посередництво середньо-азійське і передньо-азійське та кавказьке (с. 339), студії запозичень письменних і устних (с. 339—40), питанне про одомашненне запозичених тем (с. 341), »демократизація« світових тем в українськім фолькльорі (с. 341—2), завдання досліду (с. 342).

Показчик авторів . . . . . с. 344—346.
Показчик мотивів і творів . . . . . с. 346—352.
Друкарські похибки . . . . . с. 352.
Зміст . . . . . с. 353—360.