ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦИЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. VI.

ПОСМЕРТНІ ПИСАННЯ
МИТРОФАНА ДИКАРЕВА
З ПОЛЯ ФОЛЬКЛЬОРУ Й МІТОЛЬОҐІЇ.

У ЛЬВОВІ, 1903.

Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарского.

В 3666/6
4°

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦИЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. VI.

ПОСМЕРТНІ ПИСАННЯ
МИТРОФАНА ДИКАРЕВА
З ПОЛЯ ФОЛЬКЛЬОРУ Й МІТОЛЬОҐІЇ.

У ЛЬВОВІ, 1903.

Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарского.

358902

Збірка М. С. ВОЗНЯКА

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ И 37 973

Зміст.

СТОРОНА

Передмова . . . . . I - VIII
Знадоби до української народньої ботанїки . . . 1
Де-що про вербу яко символ в українській пісні . . 49
Кого треба розуміти під Рахманами і ідентичними їм русалками 59
Великий бог Микола.
I. Гутірки про Миколу 1895 р. 69
II. Уживане слова бог 73
III. Поганський ґрунт, на якім повстав образ „великого бога Миколи“ 75
IV. Теж, продовженє 111
V. Останки поганства в народніх понятях про Бога . 129
VI. Поганські мотиви, з яких розвили ся мотиви про Миколу 133
Додаток 162
Мітольоґічні уривки.
I. Зевес 185
II. Геспер-Амальтея-Коза 196
III. Берта-Геката-Ерінїї 198
IV. Юнона-Люна-Яга 228
Пояснення до колядок.
Чудесна ріка в дворі господаря 234
Уривки з греко-славянської мітольоґії 241

ПЕРЕДМОВА.

По смерти д. чл. Наук. Тов. ім. Шевченка, Митрофана Дикарева, що вмер д. 14 листопада 1899 р., лишила ся велика сила рукописних праць та матеріялів, які заповітом небіжчика враз із його бібліотекою дістали ся Науковому Тов. ім. Шевченка. Ті папери дійшли до нас, не знати з чиєї вини, в дуже сумнім стані. Сам їх обєм показує величезну суму праці покійника, та на жаль, у тій сумі лише мінїмальна частина була викінчена й заокруглена. Найбільша часть, се розрізнені картки або зшитки без початку й кінця; при найбільшій праці з них годі зложити якусь цїлість; усюди видно прогалини, браки; на картках скрізь маємо відсилачі позначені кольоровими оловцями, але відповідних до них карток майже нїколи не можна віднайти.

Вже в Росиї дехто брав ся порядкувати папери пок. Дикарева. З маси розрізнених карток вилучено ряд більших праць, прим. про Великого бога Миколу, про паляницю, про апокріфи з Кубанської обл., повкладано в окремі коверти також деякі дрібнїйші праці з давнїйшої доби, прим. знадоби до народньої ботанїки, про вербу, про Рахманів, а поперед усього вилучено окремо етнографічні матеріяли, записані для пок. Дикарева иньшими збирачами, а також зведений ним у одну цїлість і переписаний на чисто „Народнїй календар“, який повинен також вийти в виданях нашого Товариства.

Коли папери пок. Дикарева привезено до Львова і передано Науковому Тов. ім. Шевченка, фільольоґічна секція поручила менї переглянути їх і заняти ся приготованєм вибору з них до друку. Роздививши ся в тих паперах я розділив їх (крім сирих етноґрафічних матеріялів) на три ґрупи, а власне:

1. Матеріяли до українського словаря, коло 8000 карток, звязаних окремо;

2. праці з обсягу фолькльору і мітольоґії, і

3. праці з обсягу лінґвістики.

Матеріяли до словаря, се лише перший нарис — виписки слів, без обробленя, і до друку не надають ся. Вони зложені в бібліотеці Наук. Тов. ім. Шевченка і приступні для вжитку всякого, хтоб хотів заняти ся працею на сьому полї.

Так само й сирі етноґрафічні матеріяли, зібрані пок. Дикаревим від ріжних його „кореспондентів“, потребують упорядкованя і системізації. Їх досить богато; особливо визначають ся тут записки К. Тарасевського та селян Субот, а надто записки селянина Харлампія Краснолуцького про його молоді й парубоцькі лїта п. н. „Чим людей описувати, то лучче себе“ (рукописний том, звиш 500 сторін 4-то). Частина сих записок про укр. вечерниці була друкована по українськи і в французькім перекладї в остатнїм томі паризьких *Κρυπτάδια*.

Що до праць пок. Дикарева з обсягу лінґвістики, то вони обертають ся головно на полї фонольоґії. Викінченого тут нема нїчого. Крім значного числа розрізнених карток та зшитків без початку й кінця маємо ось які важнїйші уривки:

1. Важнѣйшія литературно-историческія замѣчанія. § 1. Отношеніе украйно-русскаго языка къ великорусскому (7 стор. fol., навіть сей § 1 не скінчений).

2. Антропологическо-лингвистическія замѣтки (розбір праці Е. Будде „Къ исторіи говоровъ“), частина праці переписана на чисто (44 стор. нумерованих і 32 ненум., надто брульон тої самої праці на 20 стор.).

3. Брульон просторої праці „Изслѣдованіе надъ фонетическими измѣненіями и ихъ главными свойствами“, 8 зошитів, писаних синїм оловцем.

4. Брульон праці про фонетичні альтернації, в формі листу до проф. Бодуена де Куртене з приводу його праці „Próba teoryi alternacyj fonetycznych“.

5. Праця про шепелявленє, без титулу і без кінця, брульон, 35 стор.

6. Такаж праця про вислови, що характеризують продовженє дїйства, стор. 23.

Фільольоґічна секція Наук. Тов. ім. Шевченка передала сї лїнґвістичні працї покійника одному з членів лїнґвістів, з тим щоб вони були по змозї опубліковані в виданях Товариства.

Що до фолькльорних і мітольоґічних праць, то з сього обсягу пок. Дикарів опублїкував найбільшу частину за свойого житя, а найважнїйше з того, що не було друковане доси, помішено в отсьому томі. Ненадруковані лишили ся ще:

1. Простора праця про „паляницю", не скінчена; частина ї була друкована в „Кіевской Старинѣ".

2. Також велика праця про апокріфи Кубанської области, і також нескінчена.

3. Замѣтки по народной ботаникѣ, брульон, початок якоїсь більшої працї, якої частина про „мак" була друкована в „Этнографическомъ Обозрѣніи".

4. Розвідка без початку і без кінця про „Алатир", а надто значна скількість розрівнених карток — фраґментів якихось більших праць, із яких годі зложити якусь більшу цїлість.

Із біоґрафічного нарису пок. О. М. Дикарева, зложеного на підставі його листів пок. Конїським („Літературно-Науковий Вістник" 1900, кн. X, стор. 10—29 і кн. XI, стор. 75—91) знаємо, що покійник не одержав підготованя до наукової працї, не скінчив навіть середньої школи: його прогнано з третьої кляси воронїжської духовної семінарії. Та сього не досить. Цїле житє покійника, від початку до кінця, пройшло в таких злиднях, у такій невольницькій, убійчій працї на шматок хлїба, серед такого мертвого та апатичного окруженя, що справдї треба дуже дивувати ся, як міг покійник серед таких обставин не то що здобути собі власною працею такий як на самоука широкий круг знаня, але й загалом, як у нього вистачало енерґії, бадьорости духа та сьвіжости думки на таку величезну та ріжносторонню працю, про яку говорить його біоґраф і про яку сьвідчить його рукописна спадщина. Знаючи ті невимовно важкі обставини його житя ми не будемо дивувати ся прогалинам, несистематичности та хаотичности його знаня, його невиробленій методї, скороспішним подекуди висновкам; усе се хиби неминучі, які зрештою трапляють ся також у людий поставлених

у незрівнано корисніїйші обставини. Натомісь ми не відмовимо свойого подиву тій бистроті погляду, з якою наш самоук уміє в величезній масї матеріялу віднайти цїкаве та характерне, анї тій живости його вдачі, що далека від усякої заскорузлости й рутини раз у раз тисне наперед, шукає нових шляхів, не даючи імпонувати собі нїяким авторітетам, і тим висше будемо цїнити ті золоті зерна дїйсного наукового пізнаня, що ними все таки богаті його працї.

Щоб оцїнити наукову вартість фольклорно-мітольоґічних писань Дикарева, треба не забувати анї на хвилю, що він опираєть ся на працях росийських ученых, передовсїм Потебнї й Веселовского, обертаєть ся в крузї порушених ними питань і силкуєть ся по змозї присвоїти собі їх методу. Від обох сих ученых він перейняв і ще сильнїйше від них розвинув преділєкцію до досліїдів на найтруднїйшім і найнебезпечнїйшім, особливо для ділєтанта, полї — мітольоґії та народньої симболїки, так що всї його працї поміщені в отсьому томі тай полишені нами в рукописах обертають ся коло сих двох тем. З Потебнею подїляє пок. Дикарів замилуваня до лїнґвістики й охоту послугувати ся язиковими висновками при розвязуваню мітольоґічних завдань; спеціяльно любуєть ся він у розвиненій проф. Бодуеном де Куртене теорії фонетичних альтернацій, якій присьвятив також найбільшу часть своїх лїнґвістичних студій. З проф. Веселовским він подїляє охоту до порівняних студій і до притяганя спеціяльно західно-европейського та староклясичного матеріялу. Та на жаль йому не доставало анї широкої загальної осьвіти, анї глубини спеціяльних студій обох сих велетнїв славянської науки. Він не знав нїмецької мови і не міг черпати з першої руки тих відомостий, які в своїх працях подає Веселовский, не міг контролювати його і мусїв найчастїйше, навіть полємізуючи з ним, послугувати ся його власним матеріялом. Так само й що до иньших славянських народів він переважно обмежаєть ся на матеріялї зібранім Потебнею. От і не диво, що де сим двом ученим лучалось спотикати ся (прим. Веселовскому власне в його мітольоґічних екскурсах), там Дикарів ідучи за їх слїдами доводив иноді річ до крайности.

Не можучи від своїх обох великих учителїв переняти того, що чинило їх великими, а що набуваєть ся власне виробленєм строгої критичної методи, Дикарів переняв від них річ найнебезпечнїйшу — охоту до уподоблювань і утотожнень, посунену до ексцесу, до занедбаня елємєнтарних вимогів науковоґї методи,

яка поперед усього велить розріжнювати річи хоч на око подібні, але сплоджені ріжними місцевостями, ріжним часом, ріжними культурними кругами. У Дикарева не має границь для ідентіфікації; всьо у нього зливаєть ся в купу; і сьв. Миколай і Зевес і сабінський Usel і московський Овсень, і провансальський Лер і польський Lelum і що ще хочете, все у нього одно й те саме; границї місця, часу, раси, культури для нього не істнують. З такою самою легкістю він компонує історичні факти, нпр. історію зложеня календаря, зовсїм ігноруючи те, що про се говорять спеціяльні наукові досліди. Де не вистарчає фолькльорного матеріялу, він з великою легкістю перекидає через провалля лінґвістичні містки; особливо при помочи теорії фонетичних альтернацій йому удаєть ся доказувати найріжнїйші ідентичности. Не диво, що вчені, яким доводило ся вислухувати докази пок. Дикарева, здвигали нераз на них плечима. Ось що прим. писав покійник д. 15/27 червня 1898 р. до проф. Грушевського про свою гостину в Петербурзї: „В сїчні бувши в Петербурзї я коротко познайомив зі змістом „Уривків з греко-слав. мітольогії“ бібліотекаря Академії Наук д. Вольтера, котрий висловив бажанє, щоб про мої роботи знали в ширших наукових верствах. На проханє Вольтера я виголошував ex improvisu реферати на засїданнях лінґвістів і ґеоґрафічного товариства. Лінґвістам реферат подобав ся, і слухачам ґеоґр. товариства теж окрім проф. Ламанського та Жданова. Ламанський завважив, що західні Славяни не мали зносин з Греками, а західне духовенство не знало грецької мови. Жданов удав з себе Олександра Македонського і рішуче заявив, що мої роботи „не мають нїякої наукової цїни“. Він нїяк не міг знести критики тез акад. Веселовского“.

Пок. Дикарев не зовсїм мав рацію іронїзуючи над Ждановим; сей певно не задля того відмовив вартости працям Дикарева, що не міг знести критики тез Веселовского; але для його тверезого та обережного, літературно-історичною критикою виробленого ума неспокійне літанє Дикарева в широчезному просторі гіпотез, а властиво нїчим не сконтрольованих тверджень, уподоблень та пототожнень мусїло видати ся якоюсь дивною еквілїбристикою, а не спокійним та розважним ходом наукового досліду.

Оті хиби методи пок. Дикарева були, здаєть ся, причиною, що найбільша часть його праць лишила ся уривками. В науковій працї, веденій методично й раціонально, добачаємо звичайно

немов концентричні круги: з безформної маси проблєму вирінають певні конкретні завдання і питаня, на яких зосереджуєть ся інтерес досліду, і тільки прояснивши докладно ті центральні питаня дослід із їх осередка кидає нове сьвітло на ширші й дальші круги; натомісь у Дикарева звичайно від якогось конкретного факту ми вибігаємо мов у широкий, безмежний степ, бігаємо й блудимо по ньому, стрічаючи по дорозі масу дрібних деталїв, роблячи масу зб чень, але все те без цїли; ми від разу тратимо з ока яку будь мету, йдемо кудись у неозначене й незвісне і по довшій або коротшій дорозі — автор міг би продовжати її в двоє, в десятеро більше — все таки не доходимо ні до чого. Таким робом прим. праця про сьв. Миколу, що мала бути, як знаємо з біографії Дикарева, головною працею його житя, від разу поставлена на хибній точцї, по довгій мандрівцї не доводить ні до якого результату, не дає нам ніякого конкретного знаня ані про Миколу, ані про розвій його леґенди, ані про розвій його ролї в вірованях, обрядах та переказах, хоча не можна заперечити, що в сій працї нагромаджено богато інтересного матеріялу, важних вказівок, цінних уваг самого автора, лише на жаль усе те якось — не належить до річи. Ся основна хиба — невмілість ясно формулувати тему досліду і йти просто до мети, була причиною тяжких розчарованъ у житю автора, прим. і того, що його широка праця про апокріфи не була надрукована в виданю, для якого була навіть замовлена. (Див. про се цитовану працю Конїського в Л. Н. Вістн. стор. 78, 79).

Та не вважаючи на ті хиби праць Дикарева все таки треба сказати, що в його суперечцї з Веселовским у справі славянських мітичних вірувань правда мабуть по його боцї, що думку Веселовского про „самозарожденіе христіянской миѳологіи“ треба признати хибною. Певно, сам Веселовский допускає тут значні концесії і зовсїм не ставить сеї думки так односторонно, як се показує наш автор. Адже Веселовский виказує поганський підклад у колядках далеко яснійше, ніж се вчинив Дикарев, допускає поганські основи навіть у христіянській леґендї. Та про те певна річ, що сим поганським елєментам прийдеть ся признати ще більше місця, хоча для вилученя пізнїйших христіянських елєментів треба дуже обережної і детальної працї, тай сквапність Дикарева, віднаходити всюди не лише слїди грецької мітольоґії, а навіть щиро-грецькі, так чи сяк „альтерновані“ назви та терміни ледви чи знайде собі оправданє. Власне ся

остатня похопність, що особливо сильно виступила в остатніх роках житя нашого автора, причинила ся найбільше до здіскредитованя його наукової роботи. Не попередивши своїх міркувань відповідним систематичним простудіованєм греко-римської мітольоґії, він на підставі самих словарів пускав ся в найсьміліїйші комбінації, в яких показував певно богато бистрого комбінаційного хисту, та все таки впявив за мало обережности, щоб устерегти ся перед зовсїм самовільними та капризними скоками. Охота до ідентіфікацій та надмірна поквапність — замість річевих культурно історичних доказів послугувати ся лїнґвістичними, відірвали ті його змаганя від реального ґрунту.

Друкуючи отсей вибір із фолькльорних праць пок. Дикарева ми чинимо се не лише для пошанованя памяти сього незвичайно енерґічного та симпатичного чоловіка, але маємо на оцї й позитивну наукову мету. Хоч і як проблємативними можуть видатись декому висновки та здобутки його праць, хоч і як невиробленою його метода, то все таки одно те, що в тих працях зведено до купи з незвичайною пильністю богато коштовного матеріялу, а друге те, що й самі висновки пок. Дикарева мають свою певну ціну як здобутки міцної думки, з незвичайним напруженєм зверненої в один бік, до прояснена найтруднїйших, найделїкатнїйших питань культурної історії, вповнї оправдує появу сеї збірки посмертних його писань. Досліди над мітольоґічними віруваннями наших предків, по званю давнїйших готових формулок і на швидку збудованих систем, стоять, можна сказати, в початку нової епохи; помилити ся на сьому неораному полї дуже легко навіть таким велетням ерудіції, як Веселовский; але кожда проба, зробити тут крок наперед, навіть хоч би була й схиблена, має своє значінє, бо викликає нові проби, нові кроки, нові поправки, нові, з кращим апаратом і лїпшою методою роблені зусиля. Історія кождої науки, се історія таких по части хибних проб та історія ступневих поправок. Річ кождого наступника віднайти в праці попередника зерна правди і розвивати їх далї. І ми надіємось, що робітники на ниві славянської мітольоґії знайдуть і в отсих урывковых працях пок. Дикарева не одно таке золоте зерно, і задля тих зерен не подивують його помилкам, від яких не забезпечений нїякий учений. А для нас Українців праці Дикарева цїкаві й важні ще й тим, що він, ідучи тут слїдом за Потебнею, силкував ся осьвітлювати загально-наукові питаня втягненєм великої сили українського матеріялу і таким спо-

собом указував на важність і наукову коштовність того матеріялу, аж надто часто ігнорованого ріжними чужими вченими.

Із праць поміщених у отсьому томі три перші (Знадоби до укр. нар. ботаніки, Де-що про вербу та Кого треба розуміти під Рахманами) і остатня „Уривки з греко славянської мітольогії“ писані були автором по українськи. Решту друкуємо в перекладах. Переклад „Великого бога Миколи“ до стор. 161 зробив д. М. Павлик, переклад решти тої праці та двох перших „мітольогічних уривків“ (до стор. 198) виготовив д. Марисюк, а решту (від стор. 198 до 240) переклав з росийського рукопису д. В. Доманицький. Перевіренє перекладів з оріґіналом та корректу провадив підписаний.

Іван Франко.

Знадоби до української народньої ботаніки.

1. **Барвінок** [Vinca minor]. В людовій поезії з неодмінним епітетом хрещатий, бо стелеть ся на всї боки, навхрест.

Є символом молодости і дївчачої цноти, бо вживаєть ся на вінок, що їх знаменує. В такім розумі барвінок згадуєть ся в весїльних пісьнях, наприклад:

Спасибі тобі, сваточку,
За твою кудряву мняточку,
За хрещатий барвіночок,
За запашний васильочок,
За червоную калину,
За твою добрую дитину. (Чубин. IV, 474).

Ой вийду я на гороньку.
Погляну я на долиноньку:
Рвуть дївочки бервіночки
На неділю на віночки.
А я не рву барвіночок,
На неділю на віночок.
Напишу я дрібні листи,
Пошлю до батенька вісти.
Нех батенько не турбує,
Мій віночок не купує:
Стратила я свій віночок
У неділю в пораночок
Під явором зелененьким
Із козаком молоденьким.
(Чубин. V, 336).

Барвінок через свою зеленість, що символїзує молодість у загалї, прирівнюєть ся до молодого козака, до парубка:

Зелений мій барвіночок,
Чом не рано цвітеш?
Ти-ж мій милий, чорнобривий,
Не по правдї живеш. (Чубин. V, 141).

— Ти, дївчино, сїра вутко, чи сватати хутко?
— Козаченьку - барвіночку, в тую неділечку.
Чубин. V, 902.

Ой хрещатий барвіночку, розстелай ся низько,
Ой мій милий, чорнобривий, пригортай ся близько.
(Чубин. V, 181).

Барвінок є ідеальним зразком густоти рослин:

Роди, Боже, синам жито густе, як барвінок.
(Чуб. V, 875. Порівн. Шавлію)

Сажання барвінку так само, як і рути з шавлією, порівнюєть ся з коханнєм.

Ой там на горі фіялойки заквіли,
Всї гори з долинами закрили.
Там-тудой Маруся ходила,
Зелений барвіночок садила.
За нею батейко тихойко:
— Сади, сади, Марисю, знизойка.
— Не ходи ти, мій батейку, за мною,
Не люба мі бесїдойка с тобою;
Ой ходи-ж ти, мій Івасю, за мною,
Люба менї бесїдойка с тобою. (Чубин. IV, 168).

Барвінок садовить ся на могилах покійників.

Викопай же менї глибоку могилу,
Посади в головках червону калину,
А в ніженьках хрещатий барвінок.
Ой, як будеш ти сина женити,
Прийдеш до мене калини ломити;
Ой, як будеш дочку оддавати,
Прийдеш до мене барвіночку рвати. (Чубин. V, 632).

2. **Берéза** [Betula alba]. В людовій поезії є символом 1) зїміжньої женщини, і 2) дївчини, що до замужу стратила дївочу честь.

— Не рубай, батеньку,
Бо се не берізка —
То твоя дитина!
— Ой коли дитина,
Чого так змарнїла?
А коли берізка,
Чого так зсмутнїла?
— Як у батька була —
Червена калина,
Як до свекра пошла —
Білая береза. (Чуб. III, 121).

Біла кобила
Березу везла,
На льоду упала
Та й розбила;
З гори покотилась
На пеньок настромилась.
(Памятн. книжка Воронежск. губ. 1865—1866 р. 214).

Цей же розум має приказка: „Аби дубки, а березки будуть“, що відносить ся до хлопців і дівчат.

Під „березовою кашею“ розуміють ся шмагання різкою, хоч би вона була і не березова. Приказка до цього: „Шумить-шумить березина, свербить-свербить середина“.

3. **Біб** [Vicia Faba L.]. Вживаєть ся знахорьками задля ворожби.

Слїдуючі приказки виражають биття. „Задав бобу“. „Дав йому бобу залізного взїсти“. „Як дам тобі бобу, то й крикнеш: пробу!“

4. **Будяк** [Carduus nutans L.]. У весїльніх пісьнях вираз: „ходити в будяки“ знаменує роспустне життя, половий акт.

Признаю ся, хлопці, вам
Як давала так і дам.
„Ходіть, хлопці, в будяки,
Я вам дам по трошки;
Ходіть, хлопці, не вертіть ся,
Дам вам..., покріпіть ся“. (Чуб. IV, 498).

„Кучерявий мельник
Завів мене в темник;
А я його в будяки —
Аж погубив ходаки“. (Ibid. 498, cf. ibid. p. 513).

5. **Бузина** [Sambuccus racemosa L.]. Осичина тим трусить ся, що на її Скарійот повісив ся; другі-ж кажуть, що він на бузині повісивсь, і тим вона не годить ся на постройки. В бузині чорт живе.

(Номис, українські приказки, присліва і т. и. 316).

6. **Бук** [Fagus silvatica L.]. Є символом різки, котрою шмагають, і взагалї биття. Приказки до цього: „Як не даси з прозьби, то даси з принуки; а чого прозьба не докаже, то докажуть буки“. „Наука не йде на бука“.

7. **Буря́к** [Beta vulgaris]. Символ червоности на виді чоловіка. Приказки: „Він побуряковів“. „Він став красний як буряк (особливе від сорому)“. „Мій хворий мужичок, та як бурячок, а я здорова, як морква“ (розуміють ся навпаки).

8. **Васи́льки. Васи́льок** [Ocymum Basilium L.]. В пісьнях, особливе весїльнїх, є символом дівчачої чести, і задля цього вплїтаєть ся в вінок:

Спасибі тобі, таточку,
За кудрявую м'яточку,
За запашний васильочок,
За твою учтиву дитину,
Шо вона по ночах не ходила,
При собі сноток носила. (Чуб. IV, 451).

9. **Верба** [Salix fragilis L.]. Є символом смутної, зажуреної женщини. Обвислі гілки вербові знаменують тут, сказать би, похнюплену голову женщини. В такім розумі верба згадуєть ся в піснях:

Ісхилила ся верба з верха до кореня:
Схилила ся Марися через стіл до матінки,
На стіл головку клонить,
А під столом слізоньки ронить. (Чуб. V, 389).

Ой ти вербо кудрявая,
Хто на тобі кудрі повив?
Повила мене суха лоза,
Бистра вода, що хвилю б'є.
Кажуть люде — мій муж не п'є:
Як світає — до корчми йде,
Як смеркає — із корчми йде. (Чуб. III, 117).

Верба також є символом смутку, жалю взагалі, і з цього її садовлять на могилах, на кладовищі. З цього поводу повстала приказка; „До весняного Миколи не можна купать ся, бо з чоловіка верба виросте".

„Ховатись по-під вербами" є виразом розпустного життя молодіжі. Приказка: „Хмизом, низом, під вербами", себто ховаючись.

Як дїти просять у піст скоромного, їм кажуть: „Бозя (Бог) на вербу взяла". Сюди-ж належить ось яка приказка: „Були на масниці вареники, та в піст на вербу повтїкали". Де-коли в цім разї кажуть: „Бозя на небо взяла".

10. **Вишня** [Prunus Cerasus L.]. Є символом молодечої краси взагалі і часто вживаєть ся замість виразів: а) „красуня" і б) „красень" (semel):

а) Ой дївчино — вишенько,
Буде тобі лишенько. (Чуб. IV, 519).

А Ганночко — вишенько, вишенько,
Присунься до мене близенько, близенько. (Чуб. III, 160).

б) Ой вишенько, черешенько, не шуми на мене;
А ти милий, чорнобривий, не сварись на мене.
(Чуб. IV, 512).

Вираз „вишневий сад“ в піснях є символом а) батьківського дому, двору, господи взагалї і б) самого батька по части*).

а) Коло вишневого садочку
Там соколонько облїтає,
І в вишневий сад заглядає,
Чи хороше галочки гніздечко в'ють...
А биля двора тестевого
Там Іванко об'їжає,
І в тестів двір заглядає... (Чуб. IV, 136).

б) Схилила ся калинонька,
Схилила ся червоная
Через пліт до садоньку,
Через пліт до вишневого.
Кланяла ся Марюся,
Кланяла ся молодая,
Через стіл до батенька,
Через стіл до рідного.
(Чуб. IV, 287).

11. **Гарбу́з** [Cucurbita Melappo L.]. Яко символ одкидання дївчини од парубка виносить ся сватам. Відсїль приказки: „Піднесли печеного гарбуза“. „Коли-б вам гарбуз не покотив ся“.

Розвиваючи цю символїзацію далї, народня мисль надає гарбузові значіннє самого хлопця, що йому даєть ся гарбуз:

Гарбуз, мамцю, качаєть ся,
Мене дурень чипляєть ся. (Чуб. IV, 514).

Частїше-ж гарбуз символїзує господаря і часто-густо становить його з динею — господинею:

А хто любить гарбуз-гарбуз,
А я люблю динї:
А хто любить господара,
А я господинї. (Чуб. IV, 535).

12. **Горо́х** [Pisum sativum L.]. Горох — Богові сльози, як Ісус Христос з Божою Матерію плакав. Приказка українська: „Як ваше здоров'я?“ — „Як горох при дорозї: хто ни йде, то скубе“.

Є символом великих крапель, напр. поту, слїз і т. и. З цього повстали приказки: „Піт із його як горох котить ся“. „Сльози як горох котять ся“.

Він же знаменує чоловіка нещасливого, окривдженого, котрого усяк скубе, як горох, що росте при дорозї. Приказки до цього: Маєть ся, як горох при дорозї, хто йде, то й скубне.

---

*) Теж постерегаєть ся і в московських піснях.

Скакання в горох, що лїчить ся ласощами, особливе в лопатках, символїзує роспустне життя, половий акт. Відсїль приказка: „У горох ускакнула“, себто стратила честь.

Після їди гороху розвиває ть ся метеоризм, відкіль повстала приказка: „С тобою балакать, треба гороху наївши ся“, розуміють ся, щоб до разу по два слова вискакувало: одно з роту, а друге з заду. (Порівн. в „Ворон. Этнограф. Сборн.“ N. 5599, p. 220). Кажуть тим, що люблять спорити та змагатись.

Одскакування кинутого гороху від стїни породило слїдуючі приказки: „Тобі товчи, як горохом об стїну“ (розуміють ся: а ти не слухаєш, робиш своє, думаєш по своїому). „Так пристас, як горох до стїни“ (розуміють ся, не до ладу сказане).

13. **Гриб** [Boletus edulis L.]. Символ непорушности. Приказки: „Сидить, як гриб“. „Сиди, грибе, поки тебе хто здибле“.

Тулить ся до чоловіка мізерного, нїкчемного: „Геть, грибе, нехай козарь сяде“. „Нї риба, нї мнясо, а щось наче гриб“.

Символїзує penis в станї ерекції, полову потенцію: „Коли ти менї муж, то будь менї дуж, а як не гриб, то не лїзь у козуб“.

14. **Губа** [Boletus edulis L. і взагалї їдомий гриб]. Символїзує дівчину.

А хто любить губи, губи,
А я — печериці;
А хто любить дівчаточка,
А я молодиці. (Чуб. IV, 535).

15. **Диня** [Cucumis Melo L.]. Символ господинї, як гарбуз є символом господаря.

Ой на горі гарбуз, на долинї диня:
Оженив ся дїд з бабою в старій кожушинї. (Чуб. IV, 545).

Ходить гарбуз по городу,
Питаєть ся свого роду:
— Ой чи живі, чи здорові
Всї родичі гарбузові?

Обізвалась жовта диня,
Гарбузова господиня:
— Іще живі і здорові
Всї родичі гарбузові.
(Чуб. V, 1156).

В народних піснях диня має невідмінний епітет жовта. Жовтість динї переносить ся і на лице чоловіка: „Жовтий, як диня“, себто хворий.

16. **Дуб** [Quercus Robur]. Здрібнїле: дубина, дубинка надаєть ся кожному дрючкові взагалї, хоч би він був і з якої иншої деревини. Теж постерегаєть ся і в Москалїв, наприклад: — Бачькя, а бачькя!! — Чьо-о? — Как у нас ва саду ды на асінавам дубу шшагóл шшагли́ть! — Как жа он шшаглить? — Ды так: ка-а! ка-а!

Символ висоти і сили в багатьох приказках: „Великий, як дуб, дурний, як пень". „Прездоровий, як дубовий пеньок". „Хлоп, як дуб" (розуміють ся, великий). „Як дуба не нахилиш, так великого сина на добре не навчиш".

„Хати вигадують дїлать із дуба сухого і к тому іще і з білого шоб: а то як хто поставе з синього дуба, то буде пітніть, од чого страшні стануть потьоки у хатї, по стїнах. Синїй дуб для постройки хати ни йде, кажуть, потому, шо під ним, на осиці, повісив ся Юда, а білий дуб для постройки хати дуже бравий, бо під білим дубом трапезувала Сьвята Тройця з сьвятим Обрамом". Взагалї на Украïні дуб лїчить ся символом сили, відсїль і приказка: „Кріпкий, як дуб" (кажуть проти чоловіка).

Дубець — хворостина взагалї з усякого дерева. В цїм значінні треба розуміти і дубове сало:

Та пішов милий од хати до хати
Своїй милій лїкарства шукати:
Та виніс милій дубового сала,
Як помазав спину, аж шкура одстала. (Чуб. V, 406).

В піснях дуб показуєть ся деревом менш цїнним, як кедрина, або клен-дерево:

Зробила сину кедровую труну,
А невісточцї дубовую. (Чуб. V, 712).

— Тепер же я, мій миленький, умру:
Ізроби-ж ти мині, миленький,
Із клин-дерева труну.
— Ой де ж мині клен-дерева взяти?
Будеш, моя мила, в дубовій лежати.
(Воронежск. Этнограф. Сборн. 307).

„Дати дуба" „одубіти" — вмерти.

В піснях під дубом розуміють ся мущина взагалї, особливо-ж батько і молодий козак (милий):

Есть у полї дубок зелененький —
Ого-ж менї батенько рідненький. (Чуб. V, 455).

Ой у полї дубок зелененький —
Да то в мене братїчок рідненький. (Чуб. ibid).

— Чом дуб не зелений?
Лист туча прибила;
Козак невеселий —
Лихая година. (Чуб. V, 1208).

Да нема древа ранїшого над дубочка;
Да нема роду ріднїшого над батечка. (Чуб. V, 439).

Приказка: „Великий дуб та дуплинастий“ розуміє дурня. Теж і в піснї:

Чому дуба не рубати, бо дуб дуплинастий;
Чому хлопцїв не дурити — вони дуроваті (Чуб. V, 901).

Схиляння дуба, як і всякої иншої деревини, знаменує журбу, тугу.

Зелений дубочок на яр похилив ся;
Молодий козаче, чого зажурив ся? (Cf. Чуб. V, 27)

Розвиванням дуба, як і деяких инших дерев, виражаєть ся кохання:

Розвивай ся ти, дубочку,
Нз чотирі листи;
Любив козак три дївчини,
Та й не мав користи.
(Лисенко, Піснї II, 64. Cf. Чуб. V, 168).

17. **Жито** [Secale cereale L.]. Є символом життя; задля цього, як винесуть покійника із хати, її обсипають житом, щоб більш нїхто не вмер. Як снить ся жито — життя довге буде, кажуть.

В людовій поезії жито надибуєть ся з неодмінним епітетом половоє:

Посилала мене мати
Полового жита жати.

Дозріле жито є символом дорослої молодїжі, котру пора дружити:

Пора, мати, жито жати —
Колос похилив ся;
Жени, мати, свого сина,
Бо розволочив ся. (Чуб. V, 166).

Ой час, мати, жито жати —
Колос похилив ся;
Пора мене заміж дати —
Голос ізмінив ся. (Чуб. V, 106).

Теж значіння надаєть ся й поодинокому колоскові житному:

Ой, Василю, Василечку, житний колосочку!
Нї по чім я тебе не пізнаю, лиш по голосочку.
(Чуб. V, 14).

Жито стоптане, перевите липчицею, жито під горою є ознакою перерваного, одібраного життя:

Ой у полї жито копитами збито;
Під білою березою козаченька вбито. (Чуб. V, 830).

Ой на горі жито липчицею збито;
Під білою березою козаченька вбито. (Чуб. V, 831).

Ой на горі ячмінь, під горою жито;
Під білою березою миленького вбито. (Чуб. V, 828).

Загадка проти жита: „Загада́ю за́гадку, закину за гра́дку: нехай моя загадка до лїта лежить".

18. **Кабачки** [Cucurbita Pepo L. var. ovifera]. Приказка: „Достанеть ся на кабачки" розуміє биття або кару взагалї. Українська символїзація в багатьох разах круглим предметам, як ось: яйця, оріхи, ягоди, яблука, кавуни, надає сумне значіння.

19. **Кавун** [Cycurbita Citrullus L.]. Приказка: „Щоки, як кавуни" розуміє повні щоки.

„Хоч кавуни, хоч огірки бачить во снї нихорошо: горе буде".

20. **Калина** [Viburnum Opulus L.]. Калинї в людовій поезії надаєть ся невідмінний епітет: червона; вона тут з'являть ся символом усього червоного, відсїль і приказка: „Червоне, як калина".

Молода як ягода,
Червона як калина,
Солодка як малина. (Чуб. IV, 267).

Вибрав собі дївку
Червону, як калиноньку. (Чуб. IV, 432).

Задля збільшення якости червоної калини до неї додаєть ся як повдоєння слово: малина.

А вже калиночка,
А вже малиночка
Схилила ся гилька. (Чуб. V, 1047).

Калина є символом краси взагалі:

Ой у лузі, та і при березі,
Червона калина;
Породила та удівонька,
Хорошого сина. (Лисенко I, 21).

Калина є символом духової краси — дівочої цноти:

Бодай тебе да морозоньку,
Що зморозив да калиноньку,
Да засмутив всю родиночку
І близькую, і далекую,
І матінку рідненькую. (Чуб. V. 470).

Дала мене моя мати замуж...
Дала менї калинову вітку:
— Заткни, доню, за білу намітку,
Щоб калини не поламати,
І ягідок не подавити,
Свого роду не прогнівити. (Чуб. IV, 437).

Калина символізує женщину взагалі, але найчастїйше дівчину і до того чесну, не роспустну.

Їй відповідає в мужеськім полї явір зелененький, рідше дуб зелененький, яко закоханий в неї козак молоденький, або предмет її кохання.

Звів з розуму дівчину,
Тетяну — калину
— Ой хто-ж то звів?
— Той Клим молоденький.
— Деж він звів?
— Де явір зелененький.

Так червона калина,
Там заручена молода дівчина
Вчора була дівчина як калина,
А сьодні біла, як глина.
(Чуб. V, 346).

Ламання або стинання калини є символом кохання до женщини, особливе-ж до дівчини, або заручення її за молодого козаченька.

Калиночку ломлю,
Калиночка гнеть ся;
Чужі жінки люблю,
Горілочки куплю. (Чубин. IV, 170).

Ламли калиноньку, ламли її й вітки;
Любиш удівоньку, люби її дітки. (Чуб. V, 821).

Калиноньку ломлю, ломлю,
А ви віти одхиліте ся;
Удівоньку люблю, люблю,
А ви, дїти, розійдїте ся. (Чуб. IV, 822).

Ізсїкли калиноньку, зрубали;
Уже нашу дївоньку звінчали. (Чуб. IV, 267).

А де калинонька зтята,
Там молоденька взята. (Чуб. IV, 431).

Схиляння і рівноважне з ним стояння над водою калини й инших дерев, яко символ журби, є любимим мотивом української пісні.

Червоная калиноньна
На яр-воду схилила ся...
Там дївчина журила ся. (Чуб. V, 463).

Над водою калина червона зацвіла:
Молода дівчина та й ся зажурила. (Чуб. V, 463).

Ой у лузї калинонька
Та на море схилила ся;
А молода журила ся,
Що од роду одбила ся. (Чуб. V, 345).

А в тій долинї стоїть кущ калини,
Аж на землю вітки гнуть ся...
Плаче дівчинонька, плаче молодая,
Аж на землю сльози ллють ся. (Чуб. V, 402).

Калина садовить ся на високій могилї улюбленого покійника:

Насип минї високу могилу,
Та посади червону калину:
На калинї зозуля кувала,
Вона минї всю правду казала. (Чуб. V, 365).

Посадила сину червону калину,
А невісточцї червону шепшину. (Чуб. V, 712).

Викопай же менї глибоку могилу,
Посади в головках червону калину.
А в ніженьках хрещатий барвінок.
Ой як будеш сина женити,
Прийдеш до мене калини ломити;
Ой як будеш дочку оддавати,
Прийдеш до мене барвіночку рвати. (Чуб. V, 632).

Цьвіт, що схиляє калину, показує сон:

Цьвіт калиноньку ломить,
Сон головоньку клонить... (Чуб. IV, 434).

Ой чи цьвіт, чи не цьвіт
Калиноньку ло́мить:
Ой чи сон, чи не сон,
Головоньку кло́нить. (Лисенко I, 75).

Цьвіт, яко символ сна згадуєть ся в записаній мною в слоб. Россоші Острогожського повіту леґендї:

„...Прийшов (чоловік) до церкви, дивить ся, аж там хлопців повна церква. — Яких хлопців? — Звісно яких — лукавих. Які там квітки кидають на людий, і ото на якому квітка очéпить ся, той і засне. Думки наганяють на людий: він і на Кубанї побуває і за Кубанню; про хазяйство своє думає, думкою багатїє, а молитва йому й на ум не йде..."

(Записано в квітнї 1892 року).

Мóстові, як в українських так і в московських піснях надаєть ся невідмінний епітет: калиновий.

Мостїть мости калинові — то піду. (Чуб. IV, 154).

Ужъ какъ по мосту — мосту, по калиновому.

(Московська пісня).

В Чернигівщинї, як буває весїлля, дарують батюшцї заквітчану калиною курку. (Номіс, 13426). Взагалї червоний цьвіт є символом дївочої цноти, то й не диво, що після коморі усї свальбяне перевязують ся червоними хустками та поясами, коровай наряжаєть ся калиною і червоними стрічками. Курка, наряжена калиною, має теж саме значіння.

21. **Капуста** [Brassica oleracea L. var. capitata DC]. Загадка проти капусти: „Латка на латцї, та зроду голка не була".

22. **Квасу́ля. Фасо́ля** [Phaseolus vulgaris L.]. Через те, що вона не в'ється по тичинї, як горох, вона зветь ся: пiша квасоля". Її прості батоги споводували такий жарт:

Ой дївчино — дївчино,
Яка ти надобна:
Кучерики, як фасольки,
А голова, як довбня. (Чуб.).

23. **Кедр. Кедрина** [Pinus Cedrus]. Кедрова, як і кленова труна в народній пісні лїчить ся кращою від труни дубової, і показує особливо поважання і любов до покійного.

— Ой, умру я, миленький, умру:
Зроби менї кедровую труну!
— Нїгде, мила, кедрини узяти —
Будеш, мила, в тесовій лежати.

(Чуб. V, 365. Cf.. ibid, p. 782).

Зробила сину кедрову труну,
А невісточці дубовую.
(Чуб. V, 712. Cf. ibid 779, 780).

24. **Клен-дре́во. Клино́к** [Acer platanoides L.]. Як дерево кріпке показує вищий ступінь якости предметів з його зроблених, як ось: труни, ярма, гребня і и.

Поробили ярма кленові,
Поробили занози дубові. (Чуб. V, 1028).

Одірване од клинка листя показує одлучених од роду дїтий.

Та клиновий листоньку,
Куди тебе вітер несе?
Чи з гори да в долину?
Чи в чужу украіну?
Молода та дівчинонько,
Куди тебе батько оддає?
Чи між Турки, чи між Татари?
Чи в чужую землю, чи в велику сім'ю? (Чуб. IV, 410).

Не жури ся ти, батеньку наш, не журись ти нами:
Ой як же ми подростемо, розлетимось сами.
Розлетимось, розбіжимось, як кленове листя,
Котре на Вкраіну, котре на Полїсся. (Чуб. V, 790).

Клен, що росте „різно“ (окремо), належить до козака, котрий ходе до дівчини пізно, по́тай.

Ой у полї клен-дерево різно,
Ходив козак до дівчини пізно.
(Чуб. V, 150. Cf. ib. p. 59).

Загадка: „На березї сижу, на клен гляжу, і дїда за бороду скубу“. — Одповідь: Сижу на березовім днищі, гляжу на кленовий гребінь, і скубу прядиво (мичку або куделю).

25. **Коноплї** [Cannabis sativa L.]. Як під Івана Купала підперезать ся коноплиною, так відьма нїчого лихого не зможе тобі зробить.

Вкидання конопляних помоків у воду прирівнюєть ся в піснях до лихого життя невістки.

Оддала мене матонька моя, не оддала — утопила,
Як ту череточку-конопляночку у ставочку помочила.
(Чуб. V, 748).

Дала-сь (єсь, єси) мене, моя мати, заміж молодою,
Як би тую конопельку в воду зеленою;
Ой як тяжко конопельці сирій в воді гнити,
Єще тяжше молодиці на чужині жити. (Чуб. V, 527).

Після виходу молодої з комірі, на первий день весілля, буває круговий танець з стукотнявою та грюкотнявою і з неодмінною піснею:

Та внадив ся журавель, журавель,
До бабиних конопель, конопель:
Такий-сякий журавель!
Такий-сякий цибатий...

Загадка проти конопель: „Заріжем вола: голову одріжем і зїмо, кожу обдерем — продамо, а м'ясо валяєть ся — і собаки не їдять".

26. **Кропива́** [Urtica diocca L.]. Приказка: „У кропиві шлюб брати" — належить до розпустного життя, до полового акту.

Символїзує лиху свекруху, журливу та сварливу:

Ой у полї кропивонька жалливая;
У мене свекруха сварливая.
(Чуб. V, 710. Cf. ibid 706, 707).

Належить також до лихого життя підкинутих дїтий в чужих людях.

Покину дитину в кропивину,
А сама піду гулять на Вкраїну.
Ой як тій дитині в кропивині,
То так мені гулять на Вкраїні.
Покину дитину в нехворощу,
А сама піду гулять у Польщу. (Чуб. V, 609).

— Ой що-ж я буду з дїточками дїяти?
— Ой возьми їх, донечко, за рученьку,
Поведи їх по зеленім садочку,
Покидай їх поодинці в кропивочку. (Чуб V, 801).

А вже козак пшениченьку косить,
А дївчина дитину виносить:
— Ой, на тобі, козаче, дитину:
Як не візьмеш — в кропиву закину. (Чуб. V, 865).

Кропивяне полотно в пісні є ознакою бідности.

Там усе дівки да убогії,
Кроять рушнички із кропивочки,
Сучуть торочки із дубиночки. (Чуб. III, 115).

(В Сібірі-ж кропиване полотно є звичайною річчю).

27. **Крушúна** [Rhamnus Frangula L.]. Народня етимологія становить крушину в звязок з виразом крушити серце. З цього ось який вираз:

Умиваєть ся гарячою сльозою,
Утираєть ся вїллячком (!) крушиною. (Чуб. V, 518).

28. **Кукіль** [Lychnis Githago Scop.]. „Кукіль — то польового дїдика робота". (Номис, 10140).

Раз постережений зразок символїзації:

Єсть у полї кукіль да пшениця —
Да то-ж менї сестра-жалібниця. (Чуб. V, 455).

Також один раз указуєть ся на вживання куколю задля вінка:

Ой ходила Маруся по полю,
Та вила віночок с куколю,
Та просила в батенька грізьбою.
— Ой, хоч проси, донечко, не проси,
До вечора віночок поноси,
А ввечері дружечкам оддаси. (Чуб. IV, 355).

Дня 24-го червня, під Івана Купала, мужики ходять на поле валашить кукіль у пшениці; завязує на всїх вуглах до схід сонця. Його не бýди, він пустий (стане).

29. **Липа** [Tilia parviflora Ehrh.]. Приказка: „Обідрали як молоденьку липку", себто обікрали. (Cf. „Ворон. Этногр. Сборн." N. 4., p. 69).

Приказка: „Білий, як липа".

30. **Лїщина. Орішина** [Coryllus Avellana L.]. Лїщина є символом дівчини зажуреної, нещасної, і журби взагалї.

Ой у полї лїщина,
Заплакала дівчина. (Чуб. V, 223).

Зашуміла лїщина.
Заплакала дівчина. (Чуб. V, 111).

Ой гув, да загув сизий голубочок
Сидя на лїщині:
Плаче-ридає молодий козаче
По своїй дівчині. (Чуб. V, 281).

Рубання лїщини, як і калини, є символом заручення дївчини, віддавання її заміж, але навпаки її волї:

Не рубай лїщини, най горішки ро́дить;
Не бери дївчини, най ще рік походить.
Зелена лїщина як ся розвивала:
Плакала дївчина, як ся віддавала. (Чуб. IV, 541).

31. **Лобода** [Atriplex hortensis L.]. Належить до молодої женщини:

Ой під мостом
Риба з хвостом;
А на мостї лобода;
Ходила старша дружка,
А потому молода. (Чуб. IV, 487)

Змішав ся щавій з лободою:
Оженив ся старий з молодою. (Чуб. V, 576).

Хата з лободи є ознакою надзвичайного бідування.

— Чи є в тебе домик свій?
— В чистім полї, край Дунаю,
Очеретом обставляю,
Лободою підпираю. (Чуб. V, 478).

— На що мене сватаєш,
Що у тебе хати не має.
— Я поведу в чужую,
Поки свою збудую.

— Ой постав хату з лободи,
А таки в чужую не веди;
Постав хату с кудрявої м'яти,
Щоб чужої не зазнати.
(Чуб. V, 493).

32. **Лоза́. Ло́зи** [Salix repens L.]. Символїзує собою журбу та сльози. Журба і сльози дївчини або козака часто-густо виражають ся тут без улюблених мотивів: схиляння і стояння лози над водою, бо ці мотиви сами з себе виводять ся з самої структури лозини:

За густими лозоньками
Біжить річка струєчками,
Плаче дївка слїзоньками. (Чуб. V, 187).

Стою за лозами,
Вмиваюсь сльозами;
Стою за густими,
Вмиваюсь дрібними.
Ви густиї лози розвивайте ся:
Ви дрібниї сльози, розливайте ся.
(Чуб. V, 202, Cf. ibid p. 283).

Лозина — дубець взагалі, хоч би він був і не з лози. Таким чином лоза є символом гнучкости. Сюди-ж належить приказка: „Живе, як сорока на лозі“, себто не довго в однім місці, бо й сорока не може довго сидіти на гнучкій лозі.

Лоза є символом нетрі, місця, куди голос не заходить і „кури не співають“, і взагалі глухого місця. Се доводить ся приказками: „Нехай іде на лїси, на болота, на низькії лози [Salix repens L.], на сухії очерета“. „Потяг, як Тарас лозами“. „Мандрує на довгі лози“.

В піснях лозам товаришить невідмінний епітет: густі.

Зашуміли густі лози
Козакові при дорозі. (Чуб. V, 350).

33. **Льон** [Linum usitatissimum L.]. Льонові надаєть ся епітет жовтий, і в сім разї він прирівнюєть ся до дівочої коси, котра теж зветь ся жовтою. (Порівн. у Чубин. IV, ст. 164, 154, 173).

Льняна сорочка є найкрасшою сорочкою; надїта на покійника служить ознакою великого поважання або любови до його. Взагалї-ж Українцї, а особливо Українки, доживши до 50 лїт, самі собі готують „смертельне“, себто убрання, а дехто й труну. Моя стара баба по всяк час брала з собою в далеку дорогу „смертельне“. До сього належать слова пісні:

— Надїнь мінї ільняну сорочку,
Сховай мене в вишневім садочку,
— Нїгде, мила, льняної узяти,
Будеш, мила, в плосконній лежати. (Чуб. V, 365).

34. **Любисток** [Levisticum officinale L.]. Народня етимольогія виводить слово любисток від слова любити. Сим саме виясняєть ся вживання любистку, коли купають дїти. Сюди належать слова пісні:

А й уродить ся да трой-зїллєчко:
Що перве зїллє — тож василечки,
А другеє зїллє — тож барвіночок,
А третє зїллє — тож любисток.
Що любисток задля любощей,
А барвінок задля дївочок,
А василечки задля пахощей (Чуб. Ш, 213).

35. **Мак** [Papaver orientale L.]. Є символом краси взагалї. Сюди належать приказки: „Гарне, як мак городнїй“.

ЛЬВІВСЬКА БІБЛІОТЕКА
АН УРСР
№ И 37973

„Гарна, дівка, як маківка". „Військо іде, як мак цьвіте". Теж і в піснях:

Нехай коса моя
Як мак процьвітає. (Чуб. IV, 269).

А вже сьвіт сьвітає,
Як мак процьвітає. (Чуб. IV, 405).

Маківка показує собою ідеал краснвої голови, що видко з приказки: „Голова, як маківка, а в неї розуму, як накладено". В слободі Борисівці Валуйського повіту молодіж на вечерницях і на „вулиці" ділить ся на три части: до первої належать самі красиві, „а іменно та красива (пише мій кореспондент), у якої круглувата голова, біле тїло.." і т. д.; до другої — „хто ни дуже паганий і ни дуже бравий...", „а вже третю часть челядї составляють саме хужі, а іменно: довгобразі, носаті..." і т. д.

Маківка символїзує собою також матїрь взагалї і прародительку, голову роду за часи матріархату по части. Сюди належать вирази пісень:

Да нема цьвіту сьвітлїйшого над маківку;
Да нема роду рідиїйшого над матїнку. (Чуб. V, 439).

А в городї зацьвіла маківка;
До то мечї рідная матїнка. (Чуб. V, 455).

Сюди ж належать і загадки проти маківки: „Стоїть стріла серед двора, а в тій стрілї сїмсот і дві". „Під одним верхом сїмсот козаків".

Щоб зрозуміти значіння чисел сїмсот і дві і сїмсот, треба звернути увагу на те, що в весільнїх піснях число бояр або бояр і дружок є сїмсот або сїмсот і чотирі (Гл. Чуб. IV, 118, 173, 199). Кого-ж треба розуміти під боярами — на се дає відповідь ось який уривок з пісні:

— Порадь мене, та мій батеньку,
Скілько минї та бояр брати?
— Бери, синку, всю родиночку
І близькую, і далекую,
І вбогую, і ботатую. (Чуб. IV, 217).

Таким робом і під 702 мачинами треба розуміти „всю родиночку".

Маків цьвіт прирівнюєть ся до короткого житя чоловіка. Сюди належить приказка: „Сей сьвіт, як маків цьвіт; день цьвіте, а в ночі опаде“. Теж у пісні:

Пройшов мій вік, як маків цьвіт;
Що в день цьвіте, а в ночі опаде. (Чуб. IV, 785).

Тертя маку прирівнюєть ся до полового акту:

Оженив ся бісноватий
Та взяв жінку яку:
Припер її до припічка
Тай тре нею маку. (Чуб. IV, 545).

Сюди-ж, на мою думку, належить і слїдуюча пісня:

Чорний шпачок дрібний мачок
Потер, поламав,
Тільки одну маківочку
Да й обминав.
Кузьмочка за Уляпку
Да три копи дав,
Щоб її ніхто не займав... (Чуб. V, 1185).

Загадки проти маку: „Церковця маленька людий повненька“. „Молодий кричить, що не стирчить, а старий стогне, що не зогне“.

36. **Малúна** [Rubus Idaeus L.]. Часто товаришить слову калина і так близько з ними злучаєть ся, що сї обидва слова наче з'являють ся синонїмами того-ж саме поняття. Головним словом найбільш є калина, а малина є його зміцненнєм:

Юж ся Марися наперед зберає..
Калинко-малинко,
Червона ягідко.
(Чуб. IV, 408, Cf. Чуб. V, 798).

У Москалїв, у приказках, проти слова малина часто стоїть слово дубина, як супротилежність: „Отъ болѣзни лѣчатъ малиной, а отъ любви дубиной“. „Неженатый малина, а женатый дубина“ (так кажуть жінки).

37. **Мнята** [Mentha piperita β officinalis Koch]. В піснях слово мнята вживаєть ся в супроводї слова рута з одного боку і з невідмінним епітетом кудрява — з другого.

Як сказать русавкам: „Ог вам мнята!“ то вони: „Ти-ж наша мати!“ або: „Тут тобі й хата!“ (Номис, 278).

Мнята є символом фізичної і матеріяльної краси чоловіка:

Купив поясочок,
Підперезав да Галочку,
Глядить на станочок:
— Ой ідесь же ти, да Галочка,
С кудрявої м'яти. (Чуб. III, 112).

Вона-ж є символом духової краси — дівочої цноти:

Спасибі тобі, таточку,
За кудрявую м'яточку,
За запашний васильочок,
За твою у ч т и в у дитину,
Що вона по ночам не ходила,
При собі с н о т о к носила. (Чуб. IV, 451).

В сім розумі мнята вельми часто згадуєть ся в супроводі слова: р у т а, задля чого трудно определїлити, чому пісня надає більше значіння. Та що характерними ознаками задля мняти є приємні пахощі, а задля рути — яра зеленість (що є улюбленим мотивом задля виразу молодости), мені здаєть ся, що мнята більш символїзує духову красу, цноту, а яра рута фізичну, матеріяльну — забережену цїлість тїла.

38. **Морква** [Daucus Carota L.]. Жовтість моркви становить ся в звязок з жовтістю хворого. Відсїль приказка: „Мій хворий мужичок, та як бурячок, а я здорова, та як морква“ (розуміють ся навпаки).

Символїзує непорушність: „Сидить, як морква на грядці“ (приказка).

Вирази: „скребти, стругати, скромадити моркву“ належать найбільш до жінок, що „їдять поїдом“, „гризуть“, себто лають своїх чоловіків, або ще кого з окольних людий. Деколи слово м о р к в а вживаєть ся і яко назва такої „жінки-сїкачки“.

В слїдуючій пісні під морквою розуміють ся цїле, забережене тїло чесної, „гарної“ дівчини, коло котрого захожуєть ся сусїдня „свинка“, себто парубок.

— Добрий-вечир, кумцю моя,
А в городі свинка твоя.
— Нехай, кумцю, почує:
Вона морковцю чує.
— А я тобі, кумцю, мовлю,
Що я свині ножки вломлю.
— Нехай кум загородить,
Бо то раз літо родить. (Чуб. IV, 498).

Загадки проти моркви: „Жовтенька куриця під тином кублить ся“. „Дівка в коморі, коси на дворі“.

39. **Овéс** [Avena sativa L.]. Йому надаєть ся епітет: самосїй.

І овес — самосїй, і ячмінь — колосїй.
(Чуб. IV, 413).

Другий епітет вівса є жовтий.

І жовтого вівса підсипаєш. (Лисенко I, 41).

Рясний колосок вівсяний служить улюбленою символїзацією красного роду.

А в полї да овес рясен,
А в нас весь рід красен. (Чуб. IV, 413).

З сїеї-ж символїзації повстало вживання вівса на українськім весїллї. Мати молодого, виряжаючи у неділю поїзд до молодої, тричі обходить коло його, і обсипає його вівсом. Коли-ж молодий приїздить до тещі, вона підносить йому „оброк“, себто чарку горівки, в котрій більша половина виповнена вівсом. Молодий без нїякого одсилання бере чарку правою рукою і вихлюпує її через лїве плече. Старший боярин з боку ловить той овес і хозає в кишеню, а теща викупує.

Мині здаєть ся, що сї обряди повинні мати таке значіння. Мати молодого, як голова роду, за часів матріархату, наказує синові:

Бери, синку, всю родиночку
І близькую, і далекую,
І вбогую, і богатую. (Чуб. IV, 317).

Молодий, справдї, зібравши коло себе рід:

„... каже Львів розбивати,
Королївну добувати“. (Чуб. IV, 325).

Але мати молодої виставляє проти його свій рід, котрий забираєть ся молодим у полон і випускаєть ся на волю за викуп.

Як предмет поживи овес найнизчий ступінь, і в цїм разї становить ся проти пшениці й ржи.

Поїхав Ясенько тай на воювання,
Покинув Касеньку та на горювання.
Казав давати Касї пшеничного хлїба,
Казав їй давати пити зеленого вина,
Казав кладовити спати на пухових перинах.

Матка Яся не слухала,
І казала давати овсяного хлїба,
Давала їй пити помий із корита,
Казала їй спати у яшній полові. (Чуб. V, 726).

Приказка: „Вези овес і до Парижу, а не буде з вівса рижу".

40. **Огірóк. Угірок. Гірóк** [Cucumis sativus L.]. Народня етимольоґія виводить слово огірок від слова гіркий, і звязує його з горем. „Хоч кавуни, хоч огірки бачить ві снї, кажуть, не хорошо: горе буде".

Огірок лїчить ся символом тої повноти чоловіка, що надає йому красу. „Повний, як огірочок", кажеть ся в приказцї. Мій кореспондент з Борисівки Валуйського повіту пише: „...А іменно та красива (дївчина), у якої круглувата голова...., росту середнього, статна, околиста, кряжиста, грудниста...; одним словом, щоб була, як огірок".

Люблю Іванка,
Бо молоденький;
У його носочок,
Як огірочок. (Чуб. Ш, 208).

Молоді, зелені огірки належать до молодих хлопцїв, а жовтяки або жупляки — до старих:

Ой гіркі жовтяки:
Старійте ся, парубки. (Чуб. Ш, 37).

Ой гіркі жупляки,
Старійте ся парубки!
А в нас огірочки,
Самі зеленeнькі;
А в нас парубочки
Самі молоденькі. (Ibid).

Загадки проти огірка: „Росте під хворостом до гори хвостом". „Покладу тверде, вийму мняке, із кінця — кап-кап" (про солоний огірок).

41. **Ожúна** [Rubus caesius L.]. Їй товаришить невідмінний епітет чорна.

Малює брови чорною ожиною. (Чуб. V, 518).

Лежить мила, як чорна ожина,
Стоїть милий, як бумага білий. (Чуб. V, 734).

Ожина символізує дружину взагалі, чи то буде мущина, чи женщина.

Ой зацьвіла калинонька з ожиною:
Приїхав Івась з дружиною. (Чуб. IV, 431).

Да нема древа (!) ряснїшого над ожину;
Да нема роду рідиїшого над дружину. (Чуб. V, 440).

Ой у лузї зацьвіла ожина —
Ой до то й менї вірная дружина. (Чуб. V, 455).

Заростання стежки ожиною прирівнюєть ся до довгої розлуки з родом.

Ой давно-давнїсенько я у неньки була,
Та вже тая стежечка терном заросла,
Ой терном-терночком ще й ожиною,
Зеленою черемшиною.
(Воронежск. Губ. Вѣдом. 1888. Сf. Чуб. V, 752).

42. **Оси́ка. Оси́чина** [Populus Tremula L.]. Є символом тремтїння. Приказка до сього: „Трусить ся, як осичина".

Вживаєть ся в лайцї: „Нехай йому осичина!" „Гі на тя, пек тобі, осика!" „А щоб ти на осинї повіснивсь!"

Хату роблять з усякої деревини, тільки не з осики: вона недостойна буть у хаїї.

Шум дерев взагалї злучений з журбою, сльозами. В піснях часто-густо згадуєть ся про шум верб, лоз, лугу, діброви, байрака. А що осика шумить більше від усїх дерев, то народня пісня не забуває, розуміють ся, й її:

Ой осико, осичино, не шуми на мене;
Ти, мій милий, чорнобривий, не свари на мене. (Чуб. V, 529).

43. **Опельци́н. Померанець** [Citrus aurantium]. Звязуєть ся з понятєм чогось вищого, не всїм зрозумілого.

Приказка: „Ти тямиш (або: Ти знаєш смак), як свиня в опельсинах" (себто ти нїчого тут не тямиш, ти профан у сїй речі).

44. **Опеньок** [Agaricus Prunulus Pers., A. fragilis Pers., A. fascicularis Huds., A. melleus Vahl.]. Згадуєть ся в багатьох приказках.

Голодному й опеньки мясо.
Кива головою, як сухий опеньок.
Розібрало, мов вовка опеньки.
Роди, Боже, хлїб, а до хлїба опеньки,
(себто мясо), щоб до стожка ходили (кажуть, пючи до мяса).

В слоб. Борисівці Валуйського повіту опеньками на хрестинах зветь ся узвар, котрим поштує пупорізна баба гостий після обіда, садовлячи їх у рай, себто за стіл.

45. **Очере́т. Коми́ш** [Phragmites vulgaris Frin.]. Макушка очерету прирівнюєть ся до бороди старого дїда, через те й сам очерет сімволїзує собою дїда;

Ізмішав ся комиш із травою;
Повінчав ся старий з молодою. (Чуб. V, 405).

Сюди-ж належить і загадка проти очерету: „Сидить дїд над водою, трусе бородою".

Очерет залюбки згадуєть ся дївчатами в „приспівках", коли випадає глузувати з хлопців:

Ой густий очерет да й макуховатий:
Чи ти-ж мене не пізнав, пришеленковатий?
Ти думаєш, дурню, що я тебе люблю,
А я тебе, дурню, словами голублю. (Чуб. V, 176).

На городї комиш тай одудкуватий (товстуватий);
Гарний парень на виду, та придуркуватий.
(Слоб. Борисівка Валуйськ. пов.).

Шум ростин, що нагадує чоловікови про сльози, журбу (гл. під Осикою), найбільш постерегаєть ся на очеретї. І тут шум має теж значіння.

— Ой коли-ж тебе, серденько, ждати?
— Як стане на степу вітер повівати,
Очерет та тирсу по степу розсипати,
Тодї-ж, моя мила, ждати — піджидати...
Тодї питай вітра буйного:
— А де подів ся молодий козак?
А вітер буйний ув одвіт промовить:
— Ой лежав козак убитий
Та у полї, під рокитою. (Чуб. V, 881).

Очеретяна, так звана турлучна хата є ознакою великого бідування.

— Чи є в тебе домик свій?
— В чистім полї, край Дунаю,
Очеретом обставляю,
Лободою підпираю. (Чуб. V, 482).

46. **Паслїн** [Solanum Dulcamara L.]. Приказка: „Забудь ласощі: паслїн і цибулю, а за гірку твою працю візьми під ніс дулю".

47. **Петрушка** [Petroselinum sativum Hoff.]. Як кинуть русавкам петрушку у воду та промовить слова: „От вам петрушка!“ то вони зараз подякують за неї: „Ти-ж наша душка!“ і почнуть лоскотати. Номис. 277.

48. **Полинь** [Artemisia Absinthium L.]. Вживаєть ся в приказках і в піснях з невідмінним епітетом: гіркий. Приказка: „Гірке, як полинь“.

Лучче мінї, мати,
Гіркий полинь їсти,
Аніж мінї, мати,
Із нелюбом сїсти. (Чуб. V, 561).

Русавки боять ся полиню, тим то дівчата носять його під мишкою на русавчин великдень, щоб русавки не залоскотали.

Розмова з русавками:

— А що мати варила? — Борщ та полинь... Ог вам полинь! — Сама ти ізгинь!

49. **Просо** [Panicum milliaceum L.]. Має епітети: червоне і жемчужне.

Хіба піду, сяду в червоному просї. (Чуб. V, 1019).

Та посию, сяну, жемчужного проса,
Та нехай вона надзьобаєть ся. (Чуб. V, 749).

„Просо побачиш (ві снї) — се-ж, кажуть, якась просьба буде, будеш кого небудь просить“. (Слоб. Борисівка Валуйськ. пов).

Русявая коса прирівнюєть ся до проса.

Ой на горі жито, а в долинї просо:
Ой, жаль менї тебе, моя русявая косо.
Ой просо-просо — волоття,
Ой косо-косо — золоття. (Чуб. IV, 370. Cf. II, 103).

50. **Пшениця** [Triticum vulgare Vill.]. Має невідмінний епітет ярая або ярйця.

— Ой куди були ярії пшеницї, тепер туди облоги;
Котрі були ще й добрі люде, тепер самі вороги. (Чуб. V, 468).

Ой, пшенице-ярице, неподобонька твоя
Та цїлий рік у полї буяти. (Чуб. IV, 217).

Другий епітет пшеницї сочевиця, показує на її ядрениість.

І овес-самосїй, і ячмінь-колосїй,
І пшениця-сочевиця. (Чуб. III, 266).

Пшенишний хлїб є найкращим хлїбом. В сїм разї істнує супротилежність у смацї Москалїв і Українцїв. Москаль любить житний хлїб, бо пшенишним „не може наїстись“, себто не почуває від його такої ваготи в животї, як від житнього. Москаля тільки „нужда заставитъ колачи ѣсть“ В Українця-ж пшенишний хлїб є улюбленим і звичайним.

— Що воно їдає?
— Весь пшенишний хлїб!
— А що воно пиває?
— Весь солодкий мед.
(Чуб. Ш, 41. Гл. також під Вівсом).

Що під пшеницею розуміють ся щось викохане, випещене (гл. борисівську ботанїку), на се показує і слїдуюча пісня:

Чи я в полї не пшениця була?
Чи я в полї не зеленая була?
Взяли мене дай пожали,
У снопики повязали.
Така доля моя!
Да чи я в батька не дитина була?
Да чи я в батька не кохана була?
І сьвіт мінї завязали,
Із нелюбом повінчали.
Така доля моя! (Чуб. V, 538).

І тут стинання пшеницї, так само, як і стинання калини, символїзує видавання заміж.

З назвою пшеницї злучена згадка про коровай, котрий печеть ся з пшенишної муки, а проте з назвою ячмінь злучена згадка про кутю, себто: пшениця нагадує весїлля, а ячмінь — похорон.

По під лїсом-лїсом, по під дубиною,
Аж там руба козак ячмінь сокирою.
— Ой годї, козаче, ячменю рубати,
Та ходїм до мене пшениченьки жати;
Що з твого ячменю та кутя буде,
З моєї пшеницї коровай буде.
— Ой, мати, та не гай мене,
Та в військо-дорогу виряжай мене. (Чуб. V, 873).

51. **Полуниця** [Fragaria collina L.]. Є ознакою лїта в піснях:

Вже-ж минули ся ягоди полуницї,
Вже настають осїнні вечерницї.
(Чуб. IV, 640 Cf. ibid 513).

Загадка проти полуниці: „Стоїть панна на пагурку в червонім каптурку; хто йде, то поклонить ся“.

52. **Редька** [Raphanus sativus L.]. Є символом усього неприємного взагалі:

Кажуть менї редьку їсти, редька гіркенька;
Кажуть менї жінку бити, жінка молоденька. (Чуб. IV, 547).

Приказка: „Обрид, як собаці редька“.

Через гіркість редька жартливо зветь ся хріновою матїрою.

В великий піст хрін та редька складають звичайну їжу, відкіль приказка: „Уже дзвонять на хрін, на редьку“. „По хрін, по редьку“.

Прирівнюєть ся до лихої жінки: „Скребнув редьку, що аж із хати тїкай“, себто зачепив жінку.

Редька ві снї пророкує горе: „Редька — воно-ж гірке бісово і гірко після неї“. (З борисівського сонника).

Загадка проти редьки: „Біла куриця під тином кублить ся“.

53. **Рижик** [Agaricus deliciosus L.]. Символ кріпкого здоровля. Приказки до сього: „Дитина, як рижик“, себто здоровеньке. „Такий червоний, як рижок“. „Кремезний (дїдуган), як рижок“.

54. **Ріпа** [Brassica Rapa L.]. Ідеал білости, особливо-ж зубів. „Зуби, як ріпа“, кажеть ся в приказцї.

Вилетїла весняночка вчора з вечора,
Укропом очі завішала,
А петрушкою рот запхала,
Ріпою зуби накувала. (Чуб. III, 113).

Загадка проти ріпи: „Біле, як мука́, — не мука́; хвіст має, як миш, — не миш“.

55. **Рожа** [Althea rosea L.]. Символ фізичної, матеріяльної краси дївчини, і рідше заміжньої жінки або мущини.

Сїла Марися на посаженьку,
Як на роженьцї квітка;
Єї батенько, єї рідненький,
Не може ся на нюю надивити;
— Мариню-ж моя, дитятко-ж моє!
Тож єсь мі тепер мила. (Чуб. IV, 154).

Моє личенько, моя матїнко, як рожа процьвітає;
Його борода, скурвого сина, инеєм припадає. (Чуб. V, 794).

У нашого пана жінка хороша,
Винесла горілки, як рожа. (Чуб. III, 236)

— Ой нарву я хвиялочок на віночок.
— На що тобі, дитя моє, хвияловий цьвіт;
Ой є в тебе Іванко, як рожевий цьвіт. (Чуб. IV, 313).

Рожа є символом духової краси, дівочої цноти:

Маруся молода по почам ходила,
Да при собі рожу носила.
Купували купці — не продала;
Прохали хлопці — не дала:
Шовком ніженьки звязала,
А для свого Іванка держала. (Чуб. IV, 470).

Темного лугу калина:
Доброго батька дитина,
Така вона добренька,
Як рожа повненька.

Слову рожа в піснях товаришить невідмінний епітет повна. А в тім повними, себто найкращими звуть ся і гвоздики [Fagetes erecta L.].

Максим-козак Залізняк,
Козак з Запорожжя,
Як виїхав на Вкраїну,
Як повная рожа. (Лисенко I, 22).

Рвання, ламання або щипання рожі виражає собою заручення дівчини, видавання її заміж.

Чи рожу рвати, чи калину ламати;
Чи заміж іти, ой чи дівувати? (Чуб. V, 485).

Ломіте роженьку,
Стеліте дороженьку
Молодій, молодому
До божого дому. (Чуб. III, 249).

До шлюбу ідемо
Молодого ведемо.
Щипайте роженьки,
Стеліть дороженьки. (Чуб. IV, 250).

Рожева квітка також виражає вістку, заслану з чужини до роду.

Як зірву я з рожи квітку,
Та пущу на воду;
Пливи-пливи з рожі вітко
Тай до мого роду.
(Воронежск. Губ. Вѣдом. 1888).

Ой вирву я з рожі вітку, з винограду,
Та пошлю я до батенька на пораду;
А батенько теї квітки не приймає,
Він мене, молодої, не пізнає. (Чуб. V, 511).

56. **Розмай-зілля** [Peucedanum Cervaria Cusson.]. Приворотне зілля.

— Ой Боже мій, Боже мій!
Славний парень, та не мій.
Що-ж я буду робити,
Що не хоче любити?
— Біжи, дівко, до гаю,
Шукай корінь розмаю.
Ще до гаю не дійшла,
Розмай-зіллєчко знайшла;
Полоскала на річці,
Приставляла в горільці,
Полоскала на меду.
Примовляла до ладу,
Присунула по жару
Козакові до жалю.
— Кипи-кипи, корінець,
Поки прийде молодець!
Ще корінець не вкипів,
Вже молодець прилетів.
(Чуб. V, 414).

57. **Рокита. Рокитовий кущ** [Salix purpurea L., S. viminalis L., S. alba L., S. incubacea L., S. rosmarinofolia L., Spiraea crenata L.]. Як у московських, так і в українських піснях рокита є показчиком місця, де лежить мертвий, а особливо убитий.

Ой, у полі сніжок порошить,
Аж там козак вбитий лежить
На купині головою,
Прикрив ноги осокою,
Накрив очі муравою,
Жовте тіло — рокитою,
Білі руки — хустиною. (Чуб. V. 942).

Серед поля кущ рокитовий,
А під тим кущом
Салдат молодой,
Сержант полковой.
Ой лежить він, лежить
Не на смерть убит,
Крепко зранений. (Чуб. V, 1008).

Ой ви звіри, ви лютиї, не займайте ви мене,
Розорвіте тіло моє а по маленьким частям,
Рознесіте мої кости по рокитовим кустам!
(Чуб. V, 358. Гляд. також під Очеретом).

В багатьох піснях смерть зветься заміжєм, а могила-земляночка жінкою.

Такі пісні за того всї закінчують ся ось як:

Та не кажи, ворон-коню, що я утопив ся,
Та скажи їм, ворон-коню, що я оженив ся;
Узяв собі жінку паняночку —
В чистім полї земляночку. (Чуб. V, 800).

Завдяки такому порівнянню женитьби з смертю і самий символ могили, рокита, переносить ся на весільній посад:

Чорна галочка на рокитї сидїла,
Хотїла рокиту ламати;
Рокити не обломила,
Сно росу обила.
Дївка Марися на посадї сидїла,
Хотїла матеньку розвеселити;
Матеньки не розвеселила,
Сно гірше засмутила. (Чуб. IV, 165).

Та коли-б я знала, коли-б я відала,
Що засватана буду,
То мила-б я стїни, щоб були білі
Білою рокитою;
Терла-б я лавки, щоб були гладкі,
Та зеленою рокитою,
Все для свекорка, та для старенького,
Та для приїздоньку його. (Чуб. IV, 71).

58. **Роман-зїлля. Ромен. Румен. Румун. Романець** [Maruta Cotula DC.]. Згадують ся при нещаснім коханнї, при нещаснім життї.

Росте зїллячко романець:
Кращий парубок, як вдовець.
Нїхто не винен, тільки я,
Що полюбила гультяя:
Гультяй не робить, тільки пє,
Прийде до дому, жінку бє. (Чуб. V, 19).

Румун-зїлля, румун-зїлля по дорозї ростилаєть ся,
Десь мій милий, чорнобривий через людий поклоняєть ся.
А що менї по румуну: румун цьвіте — ягідок нема:
А що менї по поклону, коли його самого нема.
Ой, вишнино-черешнино, чом ти листу не пускаєш?
Молодая-молодице, на що сльози проливаєш?
Тим я листу не пускаю, бо лютую зїму маю;
Тим я сльози розливаю — невірного друга маю. (Чуб. V, 202).

А на городї роман зеленепький;
Розгуляв ся козак молоденький.
Нема випну вдовиному спну:
Пє горілку в неділю у шинку,
Ой, сушить-вялить чужую дитинку. (Чуб. V, 732).

59. **Рута** [Ruta graveolens L.]. Рутї надаєть ся невідмінний епітет я р а (зелена), що є ознакою молодости так же саме, як і зеленість иньших ростин. Часто-густо вживаєть ся в піснях зложена назва р у т а - м ' я т а. Власне рута символїзує фізичну красу дївчини — забережену цїлість тїла. (Про се гл. під М и я т о ю).

Сяння рути прирівнюєть ся до кохання.

Я милого да із роду полюбила,
Я милого булочкою накормила,
Я милого медом-вином напоїла.
По його по слїдочку руту-миняту садила,
По тій миняті да перстеник котила. (Чуб. V, 488).

По садочку хо́жу я, хо́жу,
Руту-м'яту са́жу я, са́жу.
Рута-м'ята да й не приняла ся,
Родиночка й одрікла ся. (Чуб. V, 223).

І взагалї в справах кохання рута лїчить ся зїллям приворотним:

Три сестри сьвічку сукало,
Трьохзїлля клало:
І руту, і миняту, крещастиї квітки,
Щоб любили ся дїтки. (Чуб. IV, 221).

Вона йому дала чари в пшеничнім пирозї:
В єднім розї й а в пирозї шальвія та рута,
В другім розї й а в пирозї гадиночка люта.
Шальвія і рута, щоби ся любили,
Гадиночка люта, щоби ся розлучили. (Чуб. V, 434).

Рутяний вінок є символом дївування: це-ж значіння надаєть ся й самій рутї.

Догадай ся, Марусю,
Чого мати у комору пішла:
Чи по рутяний вінок,
Чи по біле завивайлечко? (Чуб. IV, 365).

— Чом ти, Марусенько, у сад не ходиш,
Ой чом ти рути миняти не полеш?
— Тепер менї, дївочки, не до рути,
Що звязали із Івасем біли руки. (Чуб. IV, 70).

Схід посаженої рути прирівнюєть ся до видавання, виходу заміж, яко до наслїдку кохання:

Дощик пішов, рута зійшла:
Дївка заміж вийшла.
А у млинї на камені
Кукіль не вродив ся;
Козак старий, як собака,
А ще й не женив ся. (Чуб. V, 422).

Стали хмари, дощі впали, рутка ся приняла:
Іще дївча літ не дійшло, а вже ся віддало. (Чуб. V, 401).

Жовтий цьвіт рути так само, як і жовтий цьвіт иньших ростин, напр. ожини, огірків то що (гл. Чуб. V, 293, 590 і ин.) згадуєть ся при журбі, нещаснім коханнї, „завязанім сьвітї".

Зеленая рутонька, жовтий цьвіт;
Чому тебе, Іване, так довго нїт?
(Чуб. IV, 609. Cf.. ibid, p. 89).

Зеленая рутонька, жовтий цьвіт;
Не піду я за нелюба, піду в сьвіт. (Чуб. IV, 89).

В Донщинї рутї надаєть ся назва идольська травка, бо вона лїчеть ся притулком идола, біса, підчас бурі.

60. **Рябина** [Sorbus Aucuparia L.]. Садовить ся на могилах покійників:

Поховай мене, брате, вірний товаришу,
В вишневім саду,
В вишневім садочку, на жовтім пісочку,
Під рябиною. (Лисенко II, 33).

В баллядних піснях свекруха повертає нелюбу невістку більш у билину, а в тім постерегаєть ся злучай повертання невістки і в рябину:

Да йди, невєрна, ад мене проч,
Да й стань у бару ребиною,
Ой ребиною кудрявою,
Кудрявою кучерявою. (Чуб V, 706).

61. **Сироїжка** [Agaricus Russula Schäf.]. Приказки: „Сьвіжий, хороший, як сироїжка". „Як сироїжка білий".

62. **Сосна. Хвоя** [Pinus silvestris L.]. Є символом тоскливої, зажуреної женщини взагалї. Задля виразности цеї тоски

часто вживають ся улюблені мотиви, що служать її ознакою: хитання, схиляння сосни, або шум її.

Щось у лїсї зашуміло;
Сосна з вітром говорила:
— Ой ти, вітру мій, вітру,
Ти не шуми надо мною,
Ти не ламай мого гілля,
Ти не кидай на дорогу...

Що то в хатї гомоніло;
Теща з зятем розмовляла:
— Ой, зятю мій, зятю,
Ти не дурь мого дитяти,
Ти не суши молодости.
(Чуб. V, 892).

Гілки, як і взагалї, тут належать до дїтий.

Оддали мене молодую,
На вік горювати.
Сосонка моя прекрасная,
Доленька моя бещасная.
(Воронеж. Губ Вѣдом. 1888).

Ой у полї сосна виростала;
Вітер повіває, сосонку хитає.
— Не хили ся, сосно, бо й так менї тошно;
Ой так на чужинї, як на пожарині,
Нїхто не пригорне а в лихій годинї. (Чуб. V, 323).

Чи є в сьвітї така друга, чи я єдиная,
Що я за всїх найбідніща, за всїх нещасная:
Ходжу-блуджу по долинї, як сосонка в лузї,
А вже три днї, три недїлї, як серденько в тузї.
(Чуб. V, 361).

Служить ознакою висоти і сили чоловіка, так само як і дуб. Приказки до цього: „Ми не такі сосни рубали“, себто ми не таких, ще міцнїйших бороли. „Довгий, як хвоя“.

63. **Суниця** [Fragaria vesca L.]. У купі з полуницею є ознакою лїта.

Вже минають суниці, полуниці,
Ой вже настають осїнні вечерниці. (Чуб. IV, 513).

Належить до дївчини. Загадка проти суниці; „Стоїть панна на пагурку в червонім каптурку; хто йде, то поклонить ся“. Теж у піснях:

Ой у степу зацьвіли суниці;
Ой то менї брати да сестриці. (Чуб. V, 455).

64. **Таволга** [Spiraea hypericifolia L., S. crenata L.]. Згадуєть ся в катуваннї козаків-невольників:

То ті слуги, Турки-яничари добре дбали...
По три пучки терниии й червоної таволги набірали,
По тричі в одній місці бідного невольника затинали;
Тіло біле, козацьке, молодецьке, коло жовтої кости оббивали,
Кров християнську неповинно проливали. (Чуб. V, 470).

65. **Терен** [Prunus spinosa L.]. Тернява ягода є символом чорноти карих очий, що лічать ся найкрасивими.

У мого коня золота грива....
Очи тернові, вушка листові. (Чуб. III, 285).

Таке лице, як у пана:
Очі, як терночок,
Брови, як шнурочок. (Чуб. V, 736).

Терни, або місце зарослe тернами, є символом глухого, неодвіданого місця:

Ой давно я в батенька була...
А вже-ж моя стежечка терном заросла,
Терном-терном-терном ще й ожиною,
А ще тою червоною та калиною,
Де я походила дівчиною. (Чуб. V, 752).

Ой давно-давно в дому я була,
Та вже тая й дороженька терном заросла,
Терном заросла, пилом припала,
Червоною калиною та й понависала. (Чуб. V, 752).

Йой побігла Немерівна да ярами,
Йа за нею Шкандибенко с хортами.
Йой побігла Немерівна да тернами,
А за нею да Шкандибенко із шаблями. (Чуб. V, 895).

Таке-ж саме значіння мають терни і в некрутських піснях, як ось:

— Вернись, братіку, до домоньку,
Змиє матінка хоть головоньку.
— Нехай змиє сама собі, не менї:
Змиють її дрібні дощі,
А розчешуть густі терни,
А розвіють буйні вітри. (Чуб. V, 945).

Колюча тернина так само, як і шипшина, навпаки яворові та калині, що садовлять ся на могилах, виражає ненависть до покійного.

Поховала сина на цвинтару,
А невістку під цвинтаром;
Посадила сину яворину,
А невісточці тернину.
(Чуб. V, 715, Cf. ibid p. 117).

Тернові колючки, що заподіюють біль чоловікові, злучають ся з поняттям про всяке мучеництво, про всяке терпіння. До цього приказка: „Маю ся, як в терню".

Сюди-ж належать слова сумної невольницької пісні:

То ті слуги Турки-яничари добре дбали...
По три пучки терниии й червоної таволги набірали,
По тричі в однім місці бідного невольника затинали;
Тїло біле, козацьке, молодецьке коло жовтої кости оббивали,
Кров християнську неповинно проливали. (Чуб. V, 932).

66. **Тирса. Свисту́ха. Ковила́. Кійло** [Stippa pennata L.]. Шум та свист, що видає тирса підчас вітру, і особливо такого міцного, котрий „розсипає" її, в народній пісні злучають ся з віщуванням смерти.

— Ой, коли-ж тебе, серденько, ждати?
— Як стане на степу вітер повівати,
Очерет та тирсу по степу розсипати,
Тоді мене, моя мила, ждати-піджидати...
Тоді питай вітра буйного:
— А де подів ся молодий козак?
А вітер буйний ув одвіт промовить:
Ой лежав козак убитий
Та у полї, під рокитою. (Чуб. V, 881).

(Гл. також під шовковою травою).

67. **Тополя** [Populus alba L.]. В народніх піснях згадуєть ся з невідмінними епітетами: одним — біла, або з двома разом — тонка та висока. Пісні, в котрих наводить ся тополя, бувають звичайно сумного змісту. З тополею порівнюєть ся струнка та висока женщина і такий же мущина. Приказки до цього: „Високий, як тополя, а дурний, як квасоля". „Дівка, як тополя".

Кохав мене батько, як білу тополю. (Чуб. V, 561).

Рубання тополї так само, як і рубання калини, символїзує собою кохання дівчини, заручення її, або видавання заміж:

Тонкая, высокая тополя:
Чорнявая дівчина — то моя.
Тонкую, высокую зрубаю:
Чорнявую дівчину кохаю. (Чуб. V, 39).

Було-б не рубати у полї тополї;
Було-б не сватати мене молодої. (Чуб. V, 619).

У балядних піснях лиха свекруха перевертає нелюбу невістку у тополю (а найбільш у билину):

Ой послала сина в далеку дорогу,
Молоду невістку — у поле до льону.
А випроважала, тяжко заклинала:
— Не вибереш льону, не вертайсь до дому,
Ой стань у полї тонкою тополею. (Чуб. V, 710).

Схиляння двох деревин (в тім гуртї й тополї) до купи, яко символ обопільного пригортання двох коханців, і взагалї кохання, є вельми улюбленим мотивом у народнїх піснях. Приклади до цього:

Ой у полї дві тополї до купи зросли ся:
Сидить мура з моїм милим та й обняли ся.
— Ой дам тобі, та мурая, локіть полотенця,
Ой не люби миленького — болить коло серця.
(Чуб. V, 403).

Поховали сина та під церквою,
Нелюбу невістку — під дзвінницею;
Посадили над сином зелений явір,
На невістоньцї — білу тополю.
Став же той явір та приживати ся,
До тиї тополї та прихиляти ся,
Стали їх могили та присувати ся.
Вийшла тодї мати дїтей оглядати:
— Либонь же ви дїтки вірненько любились,
Що ваші вершечки до купки схилились. (Чуб. V, 718).

Заховала сина да й під церковцею,
Молоду невістку да й під дзвонницею;
Посадила сину гнучку тополину,
Молодій невістцї — червону калину.
Що вітер повіє, гілля поколише,
Що гілочка за гілочку да й зачіпаєть ся.
А матка за дїтьми да й побиваєть ся:
— Ой, коли б я знала, що вони любились,
Да й на той сьвіт пішли, да й не розлучились,
Ой, коли-б я знала, трути не давала,
Тепер би я собі пару дїток мала. (Чуб. V, 716).

З наведених зараз балядних пісень знати, що тополя садовить ся на могилах.

68. **Трава-мурава. Муріг** [Polygonum aviculare L.]. У Воронїжчинї в звичайній розмові муріг більше відомий під назвою

шпуриш. Невідмінний епітет її — зелена. Згадка про могилу в народніх піснях злучаєть ся з згадкою про траву-мураву.

Як будеш, Марусенько, к вінцю йти,
Не забувай, молода, до матки зайти;
Розтопчи ніжками травку-муравку,
Розмий слізками жовті піски,
Ізпіїми ручками гробові дошки,
Поклони ся матоньці у ніжки. (Чуб. IV, 262).

Ой у полі снїжок порошить,
Там козак бідний убит,
На купині головою,
Накрив очі муравою,
Муравою зеленою,
Китайкою червоною.
(Чуб. V, 945. Cf. ibid p. 942).

Як траву-мураву можна за того скрізь надибати по вулицях і при дорогах, то тим саме вона так часто й згадуєть ся не тільки в українських, але й у московських піснях, особливе-ж коли в пісні згадуєть ся вулиця.

По вулиці по широкі,
По мураві, по зилені,
Скаче-пляше сїм павичів —
Сїм павичів, сїм молодців.
(Кубанск. Области. Вѣдом. 1895, N. 30, Cf. Чуб. IV, 164).

69. **Укріп. Окріп. Кріп** [Anethum graveolens L.]. Прирівнюєть ся до парубка коханця.

Ой кріп та ромен, та ромен та петрушечка,
Кучерявий Іван моя душечка. (Чуб. V, 11).

Порости, кропе,
Високо да у городї;
Ой, походи, молоденький,
Коло моєї хати;
Ой, потопчи, молоденький,
Кудрявую м'яту.
Я того да молодого
Од роду да полюбила. (Чуб. III, 141).

70. **Хміль** [Lumulus Lupulus L.]. Є символом весїлля, безжурного життя:

Ой хміль же лугами,
Пшениця лапами;
А вже тобі, Марусенько,
Не гуляти із нами —
Говорить із жінками. (Чуб. IV, 355).

Котив ся хміль із-миж города
Та підкотив ся під ворота.
— Стелись-стелись, хміленьку, по тину,
Грайте, музики, по двору,
Сипте золото по столу! (Чуб. IV, 355).

Як свадьба прирівнюєть ся до смерти (гл. під рокитою), то і хміль разом з упиванням вином, що робить чоловіка веселим, символїзує також і смерть. Борисівський сонник рече: „Заміж виходить — все к смерті, говорять".

Ой уже мою
Та головоньку
Та хміль розбіра:
Коли я умру,
То й поховайте. (Чуб. V, 949).

Хміль повитий по дереві, або по тичині, прирівнюєть ся до прихильности, кохання молодіжі.

Ой хміль по дереві в'єть ся,
Жовте стебелечко;
Що мовить Іван:
— Марусю, моє сердечко! (Чубин. IV, 350).

В огороді хмелиночка
Грядки устилає:
Промеж людьми дівчиночка,
Ой, гірко ридає.
Що-ж хмелина зеленая,
Що не в'єть ся в гору?
Що-ж дівчина молоденька
Проклинає долю?
Як хмелині в гору вить ся,
Тичини не має!
Як дівчині не журить ся,
Козак покидає. (Чуб. V, 280).

Загадки проти хмелю: „Без рук, без ніг на дерево дереть ся". „Ноги на морозї, кишки на дорозї, голова на весіллї".

71. **Хрін** [Cochlearia Armoratia L.]. Суса Христа як замучили, то Мати Божа днів три ни їла, та сїла їсти хрін та рибу. Учиники кажуть: „Христос воскрес!“ Мати Божа каже: „Мабуть оця риба воскресни, шо я її бік виїла та оцей хрін порізаний“. Так вона риба на столї ожила, і хрін зазеленївсь. Так єсть у морі така риба без бока — Мати Божа виїла. Так тії риби тепер ни їдять, бросають у море. І хрін тим такий, що брось на сміття, і там росте.

Проти хріну є чимало приказок, і за того всї вони повстають з гіркости хріну, яко властивости неприємної. „Чуже лихо за ласощі, а свое за хрін“. „Бачили, бісови очі, що купували: їжте, хоч повилазьте“, кажуть про всяку власну шкоду, згадуючи бреховеньку про дурня, що силкуючись поїсти увесь куплений хрін, плакав і так приказував.

Лайки: „Нехай йому хрін“. „Що за хрінова мати?“ (Треба було-б сказати: „бісова мати“).

„Уже дзвонять на хрін, на редьку“, кажуть на первім тижнї Великого посту. „По хрін, по редьку“.

Воронїжські міщане, загівляючи на Великий піст, також говорять: „Загавляюсь на хрѣн, на ретьку да на кислую капусту“, бо цї речі складають головну їжу у цей піст. (Гл. „Воронежск. Этнограф. Сборн.“ N. 1986).

72. **Цибуля** [Allium Cepa L.]. Приказка: „Натерла очі цибулею“ належить до тих жінок, що приставляють ся, плачуть нещиро, хочуть запобігти свого слїзьми. Теж у пісні:

Сидїла повночі —
Дай же цибулї пуд очі;
Вечер седит, не заплачит,
Батенька не розжалит. (Чуб. IV, 80)

Кругліcть цибулї порівнюєть ся з кругліcтю виду чоловіка, яко з ознакою краси. Приказка: „Кругленька, як цибулька“.

Сажання цибулї на могилї чоловіка так само, як і помінання покійника гіркою редькою, замісто солодкого меду, є наругою над покійним:

Ой, умер мій Давидко,
Поховали — ноги видко;
Рученьками загрібала,
І сама-м (-єсм) ся дивувала,

Цибулькою позначила,
Петрушкою притрусила,
Редькою споминала,
Бо гірке життя мала. (Чуб. V, 797).

Загадка проти цибулї: „Вишла Марушка в шести кожушках, та ще плаче, що змерзла“.

73. **Часник** [Allium sativum L.]. З часником злучаєть ся згадка про лихо або й про смерть. Приказка до цього: „Часник гризуть на мене“, себто у їх на думцї щось лихе проти мене. „Уже на його (на слабу товаряку) вовки давно часник товчуть“, себто ця товаряка скоро здохне. Тут треба звернути увагу на народнє пересьвідчення про те, що часник „сон привляє“, а сон є символом смерти.

„Не чисть мене до живого, то збавлю тебе од усього злого“ — забобон, з котрого часник треба носити у кишенї у купі з грішми.

Загадка проти часнику: „Вийшов віл за 100 гін, виніс собі трицять шкур“.

74. **Черешня** [Cerasus avium Moench.]. Часто-густо згадуєть ся в піснях в супроводї з вишнею, і в цім разї, як і сама з себе, символїзує молоду дївчину, її красу. Але частїйше згадуєть ся вишня, нїж черешня.

За Дунаєм черешенька з ягідками,
А вже-ж тобі (Марусю) не гуляти з дївоньками.
А як вишня, як черешня
Ягідками рясна,
А молоденька та дївчинонька
А на личеньку красна. (Чуб. V, 24).

Ой вишенько-черешенько,
Чом не рясно родиш?
Молодая дївчинонько,
Чом гулять не ходиш? (Чуб. V, 93).

Ой у полї черешенька та рясно зродила;
Коли-б мене дївчинонька моя не зрадила. (Чуб. V, 155).

75. **Шавлїя. Шевлїя** [Salvia officinalis L.]. Є символом густоти ростин.

Роди, Боже, синам жито густе, як шавлїю. (Чуб. V, 875).

Жона мужа не злюбила,
Взяла з сьвіта ізгубила...
Шевлїєю й обсадила...
— Не вій, вітре буйнесенький,
Не розвивай шевлїєньки,
Щоб не видно дружиноньки. (Чуб. V, 839).

Суботонька на неділеньку пішла,
Маруся у шевлїєнку зайшла;
— Хто мене в шевлїєнці знайде,
То тому-ж я, молода, достану ся.
Пішов батенько — не знайшов,
Вирвав квіточку та й пішов. (Чуб. IV, 88).

Схід шавлії є символом кохання і виходу дівчини заміж, яко наслїдку кохання. Така-ж сама символїзация надаєть ся й рутї, з котрою шавлія часто-густо згадуєть ся разом.

Посїю шевлію заранї в неділю.
За лютими морозами шевлія не схóдить.
Ой хоть вона зійде — й од сонечка в'яне:
Ой іде милий с коршми п'яний, на мене не гляне.
(Чуб. V, 608).

Ой коли-б я знала, коли-б відала,
Що в батенька не бути,
Не садила-б я, не поливала
Шавлії та рути.
Щоб шавлія не зеленїла,
А рута не цьвіла тута. (Чуб. IV, 412).

Шавлія разом з рутою є приворотним зїллям:

Вона йому дала чари в пшенишнім пирозї:
В єднім розї й а в пирозї шальвія та рута,
В другім розї й а в пирозї гадиночка люта;
Шальвія та рута, щоби ся любили,
Гадиночка люта, щоби ся розлучили. (Чуб. V, 434).

76. **Шепшина** [Rosa canina L.]. До назви шепшини додають ся епітети: червона, зелена, колюча.

З балядних пісень знати, що шепшина садовить ся на могилї нелюбої невістки.

Посадовила сину червону калину,
Нелюбій невістцї — колючу шепшину.
(Чуб. V, 714. Cf. ibid. pp. 712, 717).

77. **Шовкова трава** [Stippa pennata L., S. capillata L.]. Епітет шовкова надає траві значіння мнякости, і в такім разї шовкова трава [Stippa] є тільки видатнійшим заступником

усякої мнякої трави (herba), особливо-ж їдомої кіньми. Цим саме об'ясняєть ся те, що під назвою шовкової трави український народ розуміє також трави: Carex hirta L. (скороду) і Phalaris arundinaea L. var. picta. (Таке-ж значіння мнякости має і московське слово шовковый в приказці проти покараної жінки: „Стала, как шовкавая". [Nux, asinus, mulier, nil recte faciunt, si verbera cessent].

Пуска свого вороного коня
В шовкову траву,
Кида свою шапку
Об сирую землю. (Чуб. V, 951).

— Пасіте ся, коні, на шовковій травці,
Да пийте, коні, холодную воду. (Чуб. V, 711).

Через мнякість шовкова трава символізує собою дівчачу косу, також мняку, шовкову:

Як я потопала — три слова казала:
— Не рубай, братіку, білої березоньки;
Не коси, братіку, шовкової трави,
Не зривай, братіку, чорного терну!
Біла березонька — то я молоденька;
Шовковая трава — то моя руса коса,
Чорний терен — то мої чорні очі. (Чуб. V, 202).

На перехід травяної хвилі, що гоне вітер по неперервнім килимові шовкової, мнякої трави, народ глядить, як на передачу тої чи иншої вістки од одної родини до другої, од одного місця до другого. Коли при цім ростина, напр. тирса, очерет (гл. в своїм місці) видає міцний шум, вістка повинна бути сумною.

Ой повій, вітроньку, по крутій горі,
Та по шовковенькій траві!
Та ізбери, Боже, всі любощі мої,
Та понеси, Боже, аж до милого мого,
Та положи, Боже, в головоньці його.
Він раненько встане, на любощі гляне,
На любощі гляне та мене згадає. (Чуб. V, 280).

78. **Щавель** [Rumex Acetosa L.]. Належить до старого діда.

Змішав ся щавій з лободою:
Оженив ся старий з молодою. (Чуб. V, 576).

79. **Яблуня. Кислиця** [Pyrus Malus L.]. Як вишневий, так само і яблоневий сад символізує собою батьківський, родительський двір, батьківську господу.

Я два сади вишневих облїтав,
А в третьому яблуньовому пробува́в,
Ой там я тебе́, чорну галочку, сподобав...
Ой ви́ходив я городи́ больші,
А в третьому найбольшому пробував,
Там я тебе дївчину сподобав. (Чуб. IV,).

Яблуня, яко мати, і яблука, як її дїти, є улюбленим мотивом в ростинній символїзації не тільки Українців, але й инших европейських народів. Приказка: „Яблучко від яблуньки недалеко відкотить ся“ (або в галицькій одмінї: „Не відкотить ся ябко далеко від яблунї, а хоть ся відкотить, то ся хвостиком оберне“).

Теж у Римлян: Non procul a proprio stipe poma cadunt. У Французів: Le fruit ne tombe jamais loin de l' arbre. (Cf. De doux arbre douces pommes). У Нїмців: Der Apfel fällt nicht weit vom Stamme. У Поляків: Nie daleko pada jabłko od jabłoni. В українських піснях:

Як упав снїжок
Та на мій садок,
Ізбив з яблоньки
Красне яблочко.
— Котись, яблочко,
Куди котись ся;
Оддай, таточку,
Куди хочець ця,
(Воронежск. Губерн. Вѣдом. 1888).

Розкотили ся кислицї:
Розрізнили ся сестрицї;
Тепер розлука нам с тобою,
Як із рідною сестрою. (Чуб. IV, 397).

Круглість яблука так само, як і круглість маківки або цибулї є ідеалом круглости голови чоловіка. Пупорізна баба кожнїй нароженій дитинї старає ся надати таку форму голови, щоб вона відповідала загальному ідеалові — головочки-маківочки. Задля цього голова кожної дитини, що буває зараз після родів продовговатою або „стовбо́ватою“, притискує ся з гори і з низу, і в деяких місцевостях України, наприклад у слободах Марківцї і Загоричі Козелецького повіту Чернигівської ґубернії, баба деякий час, тижнїв зо два або що, ходить малій дитинї „правити головку“ та випростувати „покручені“ вуші. Круглість української голови так видає ся, що один

з чорноморських панків казав: „Продовговате лице є ознакою благородства, бо круглі лиця бувають тільки у людий простих“. Мині здаєть ся, що гоління голови і бороди Запорожцями походило з бажання надати голові ідеальну форму „головочки-маківочки“. Пісенні вирази проти цього:

В мене личко, як яблучко,
Тепер як калина. (Чуб. V, 12).

В мене личко, як яблочко,
А сама я, як ягода. (Чуб. IV, 80).

Кислиця (яблуко) є символом слїз. Відсїль повстало чимало виразів і приказок. Киснути в значінні плакати кажеть ся проти дітий. — „Яка рева яблука розсипала“ — кажуть плакучим дітям. — „Снять ся комусь кислиці, та не знає проти чого“, себто: ти будеш покараний, ти будеш плакати (бо кислиці снять ся проти плачу).

Близько сюди підходить приказка: „Хто кислиці поїв, а на кого оскома напала“. (На чужомъ пиру похмѣлье. Alii ebrii sunt, alii poscam potitant).

Кислицями та кислобрюхими Українці дражнять Москалїв за те, що вони кохають ся в кислих стравах, а особливо в славнім московськім квасї. Звичайно Москалї з Українцями дражнять ся так:

— Хахол-мазница, давай дражницца!
— Москаль-кислиця, давай дражниць ця!

80. **Явір. Явор** [Acer pseudoplatanus L., Platanus orientalis L., P. occidentalis L., Populus pyramidalis Spach.]. Явір є символом мущини взагалї і молодого козака по части.

Да нема древа ряснїшого над явора,
Да нема роду рідшого над братїка. (Чуб. V, 439).

Що й у саду розвив ся яворко —
Ой до то менї рідненький батенько. (Чуб. V, 455).

Стояння явора над водою, схиляння його, так само як инших дерев, є символом журби.

Стоїть явір над водою,
В воду похилив ся;
На козака пригодонька —
Козак зажурив ся.
(Чуб. V, 958. Cf. ibid. p. 319).

Місце під явором зелененьким є звичайним місцем кохання і його наслїдку — страти віночка, себто дївочої цноти:

Ой вронила я віночок
Без (через) свій дурний розумочок;
В чистім полї без неволї,
Під явором зелененьким. (Чуб. V, 335).

Ой зрадив козак молоде дївча
На славних вечорницях;
Та завів її в густий лїсок,
Під явор зелененький. (Чуб. V, 337).

Звів з розуму дївчину,
Тетяну-калину.
— Ой хто то звів?
— Та Клим молоденький.
— Де-ж нін звів?
— Де явор зелененький. (Чуб. V, 346).

В мене молодої мачуха лихая:
Посилає мене ні сюди, ні туди —
У чистеє поле пшениченьки жати,
Під зелений явір постїленьки слати,
Велить менї мати із нелюбом спати. (Чуб. V, 565).

— Ступай-ступай, сивий коню, з гори на долину,
Доганяймо під явором молоду дївчину.
— Да що-ж вона, пане брате, під явором робить?
— Ой з тим з розлучником на спацеру хо́дить.
Да поможи менї, моцний Боже, розлучника вбити,
Най не хо́дить, де я ходжу дївчину любити;
Най не ходить, най не носить сопілки в кишенї.
Сопілочка яворова, денце ясинове;
Любили ся — кохали ся, тепер перестали. (Чуб. V, 385).

Взагалї-ж з іменем явора злучена згадка про кохання, прихильність, особливо-ж коли явір є зелененьким.

Зеленая дібровонько,
Чого в тебе яворів много,
Зеленого та нї одного?
Молодая та Марусенько,
Чого в тебе батьків много,
А рідного та нї одного? (Чуб. IV.).

Зрубай, батеньку, високу яворину,
Збудуй, батеньку, широку домовину,
Положіть нас та до купи головками,
Щоб на тім сьвітї була розмова з нами. (Чуб. V, 472).

Тесання яворів є символом плїток, брехнї. Така символїзація властива взагалї паданню, лїтанню трісок од рубаного дерева. Це доводе приказка: „В лїсї дрова рубають, а до села тріски падáють“ — кажуть проти плїток, брехень.

Теж у вороніжських міщан: „Лѣс рубють, щепки литять“. („Ворон. Этногр. сборн.“ N. 3119). І в пісні:

Ой піду я в лїсок трісок, там люде явори тешуть;
Ой стану я послухаю, що за мене вороги брешуть.
(Чуб. V, 145. Cf. ibid. p. 457).

В балядних піснях на могилї отроєного сина садовить ся явір, а на могилї його жінки — береза або тернина.

В цїм разї схиляння двох намогильних дерев, злипання їх листів і зростання корінїв показує щире кохання, що перейшло і на той сьвіт.

Поховали сина пуйд церковкою,
А жену його за церковкою.
Вируйс над сином зелений явір,
А над жінкою біла береза.
Ой росли-росли да й ісхилили ся,
Вище церковки да й сощепили ся. (Чуб. V, 713).

Що тебе сховають под церковкою,
А мене сховають под дзвоницею.
Що на сину росте високий явор,
А на невістцї — біла береза.
Ой росли-росли да й ісхилили ся,
Кругом церковки да й сощепили ся;
— Десь ви, мої дїти, вірно любились,
Що й на той сьвіт пошли, не розлучились.
(Чуб. V, 714).

Поховали сина на цвинтару,
А невістку під цвинтаром;
Посадили сину яворину,
А невісточцї тернину;
Корінь до коріня зростаєть ся,
Листок до листа злипаєть ся.
(Чуб. V, 715. Cf. ibid. p. 712).

Яворина прирівнюєть ся ще до дївчини-сиротини, і рубання її, як і рубання калини, лїщини, символїзує одружування.

Рубай, сину, яворину, добре клиння буде;
Сватай, сину, сиротину, господиня буде.

(Чубин. V, 883).

81. **Яли́на** [Pinus Abies L.]. Прирівнюється ся до дівчини, — бо зеленість ялини є символом молодости, як і в инших разах.

Похилеє та деревце та ялина:
Покірнеє та дитятко та Марися;
Низенько у ніжечки та кланяєть ся. (Чуб. IV, 172).

Зеленая ялинонька
На яр подала ся;
Молодая дівчинонька
В козака вдала ся. (Чуб. IV, 122).

Ялина садовить ся на могилах покійників:

Ой піду я гукаючи,
Да матеньки шукаючи;
Й ой не найду матюнки,
Да найшла ялину,
Матюнчину могилу. (Чуб. V, 453).

82. **Ясень** [Fraxinus exelsior L.]. Рубання ясенини так само, як і яворини, символїзує сватання сиротини:

— Рубай, сину, ясенину — буде кочержилно:
Сватай, сину, сиротину — буде господиня.
— Ой не хочу я, мати, ясенину рубати;
Ой не хочу я, мати, сиротини брати. (Чуб. V, 879).

83. **Ячмінь** [Hordeum vulgare L.]. Згадка ячменю злучена зо згадкою про кутю, котрою поминають покійників, себто з смертю.

По під лїсом-лїсом, по під дубиною,
Аж там руба козак ячмінь сокирою.
— Ой годї, козаче, ячменю рубати,
Та ходїм до мене пшениченьку жати.
Що з твого ячменю та кутя буде,
З моєї пшениці коровай буде.
— Ой, мати, та не гай мене,
Та в військо-дорогу виряжай мене. (Чуб. V, 873).

Жорстка яшна полова з остюками становить ся як супротилежність пуховим перинам.

Поїхав Ясенько тай на воювання,
Покинув Касеньку та на горювання...
Казав кладовити спати (Касю) на пухових перинах.
Матка Яся не слухала...
Казала їй спати у ячній полові. (Чуб. V, 726).

Де-що про вербу,

яко символ в українській пісні.

З українських учених найбільш працювали коло народньої пісні О. О. Потебня і М. Ф. Сумцов. Потебня з особливою охотою студіював ті пісенні мотиви, що належать до кохання. Положення, висловлені в його капітальній праці „Объясненія малорусских и сродных народных пѣсень“ (два томи, окремі одруки з „Русск. Филологич. Вѣстника“) повторяють ся російськими вченими, і без сумніву через довгий час не одмінять ся взагалї. А проте (quandoque bonus dormitat Homerus!) часом і наш славний учений чинить помилки через те, що підпроважує пісенні мотиви під вироблені їм положення, з котрих символи пісень належать або до кохання, або до коханців. Так саме О. О. Потебня обясняє слїдуючий мотив:

Ой під вербою не метено,
Під зеленою не прометено.
Та устань, Галочко, ранесенько,
Обмети вербу чистесенько:
Ой там Павлусь с крамом стане,
С хорошим крамом, обідцями;
Усїм дівочкам роспродає,
Дівцї Галочцї даром дає. (Метлин. 302).

З свого звичаю О. О. Потебня бачить тут „вображеннє („представленіе“) символу (верба = дівчина) обстановкою“. „Таким чином, каже він, при матеріялїзації символу, порада обмести вербу визначає те-ж, що при паралелїзмі (верба = дівчина) — „час тобі, вербице, розвить ся“ (веснянка,

Чуб. Ш, 194, 214)". (Потеб. Объясненія мрусс. пѣс. I, 242. Далі я буду визначати лиш імя автора).

Притягування сюди веснянки (194, 214) про розвивання верби зовсім невдатне, бо воно анї же не доводить збудованого автором сполучення верба = дівчина.

Обясненнє символїзації може тут бути далеко простійше і, на мою думку, докладнійше. Сього часу сватанне починаєть ся переїздом від одного „підметеного двору" до другого токого-ж*); за часів же древнійших, доісторічних, переїзд сей чинив ся від одного намету, именно мужеського (Голов. II, 33), до другого, женського, намету (Чуб. Ш, 387; Голов. IV, 73). Коли-ж у колядках ідеть ся о намет, то тут уже нема згадки про „сьвітлоньку" (Чуб. Ш, 277, 279, 292; Голов. II, 33, 65); намет заступає її і є сталим мешканнєм господаря, що найбільш видко з колядки Голов. IV, 10.

З другої серії колядок і инших пісень, один пан Іванко або й ціла „громада мужів" виряжають ся від одної верби (Чуб. Ш, 114, 440; 287) до другої „обметеної" верби (Метлин. 302), або до „обметеної" берези (Чуб. Ш, 210); або від одної води (Чуб. Ш, 115) до другої води, именно до „обметяної" криниці (Чуб. Ш, 210). Себто, і намет, і верба або береза, і вода служать тут до виразу сучасного поняття двір**).

Тут цїкаве ще те, що українським виразам: „він пішов з дому" і „він пішов до дому" відповідають великоруські народні: „он пашóл са двара", „он пашóл ка дваруý". (Землянський повіт на Воронїжчинї). Ця відміна ще більш видавати меть ся, коли ми звернемо увагу на те, що Українець навіть і „виїздúть з-дому" і „приїздúть до-дому", але не „з двору" і не „до двору". На мою думку, ці великоруські вирази треба лїчити забутками того часу, коли Великороси мали двори (розуміеть ся, похватні, зроблені на швидку-руч, а не такі, як тепер), але не мали домів. На це-ж натякає багато українських пісень, особливо колядок, у которих є в дворі намет, є дерево, що під ним перебуває господарь або ціла громада, але нїчого не згаду-

*) Бо епітет „підметений" так само злучений з двором, як злучені инші невідмінні епітети з відповідними предметами, напр.: темний луг, червона калина, чисте поле, яра рута і т. п., навіть в тих разах, де нема ніякої згадки про дівчину; гл. Голов. II, 40; IV, 3, 44, 105, 112.

**) Про воду, именно криницю і Дунай на дворі господаря я маю подати в другій статї.

ється ся про дім. В замовляннях безліч таких прикладів, де кровать стоїть не в сьвітлиці, а просто на „білому камені-алатирі“, або під деревом, або на дереві. На мою думку, тут ми маємо право заключити, що з сього похоження замовляння належать до древнїйшого періоду, нїж колядки, де вже згадується ся намет і навіть „сьвітлонька“.

Положенне О. О. Потебні верба-дївчина справдї має велику силу дат про себе, але має дати й проти себе: в піснях верба визначає не тільки дївчину, але й заміжню женщину. Приклади:

а) — Ой ти вербо кудрявая,
Хто тобі кудрі повив?
— Повйла мене суха лоза,
Бистра вода, що хвилю б'є.
Кажуть люде — муй муйж не п'є;
Як світає — до коршми йде,
Як смеркає — з коршми йде. (Чуб. III, 117).

б) Вітер вербу клонить,
Ой зять тещі просить. (Чуб. IV,426).

в) Ой зродила верба груші, калина ожини;
Якийсь дїдько дївку зрадив, на мене вложили.
(Чуб. IV, 538).

г) Не стій, вербо, розвивай ся,
Бо туди й пійде сїмсот сватів,
Кожному сватові по квіткові,
Сно старості недостало старому,
Але старості достала ся сванейка. (Чуб. IV, 268).

З инших варіянтів останньої пісні:

Іванкові (молодому) квітки не має.
Іванкові квітка —
Да Мар'єчка дївка (молода). (Чуб. IV, 199 і ин.)

Під вербою тут, як і в инших варіянтах сеї пісні, розуміють ся „сванейка“ і взагалї мати, яко голова роду, що складаєть ся з семисот чоловіка кожного полу*).

Найяснїйше мати в цім значінні видаєть ся в символї маківочка: „Нема цвіту цвітнїйшого над маківочки, нема роду рідшого над матїночки“ (Ном. 180, N. 9261; Чуб. V,

*) Самий початок одного з варіянтів сеї пісні: „Стоїть верба не рік не два“ показує на старість верби (Чуб. IV, 118).

439, 455). Що ся мати є головою роду, видко з загадок проти маківки: 1) „Стоїть стріла серед двора, а в ті стрілї сїмсот і дві“. (Ном. 296, N. 195). 2) „Під одним ковпаком сїмсот козаков“ (ib. N. 197). Число 700 у всїх разах визначає рід. (Порівн. д. Охримовича статю про забутки матріархату в україн. весїллї — „Этнографич. Обозр.“, 1892; також Чуб. Ш, 357, 389).

Значіннє „матїночки-маківочки“, яко голови роду, стоїть в звязку ще з тим, що взагалї на Українї маківка є символом ідеальної голови (Чуб. V, 739; Ном. 110, N. 5707), і сьому ідеалові цїлком відповідала, розуміється ся, голена голова Запорожця*).

Забутки головенства в родї матїночки-маківочки видко в слїдуючім звичаї: „Як умре стара баба, така, що має багато онуків, то завязують в узлик трошки маку і кладуть їй коло бока. — „На́ тобі, кажуть, щоб було чим на тім сьвітї онуків обсипать, як прийдуть їсти проси́ть“ (Чуб. IV, 708). Поруч с цим умерлому парубкові підкладаєть ся під голову символ парубоцтва — шапка з вінком (Чуб. IV, 703), а вмерлій дївчинї вінок, яко символ дївоцтва, накладаєть ся на голову (на Чорноморії навіть в інтелїґентних сїм'ях).

Таким чином вербу так саме, як і маківку, треба розуміти яко символ роду з матїр'ю в голові, хоча постерегають ся й одхиляння, на мою думку пізнїйші, до символу вербадївчина. Сї одхиляння споводовані тим, що на дереві „листє широкеє“ і „гілле високеє“ символїзують також і дївочу красу (порівн. Чуб. Ш, 158).

При символїзації роду верба має вагу не як дерево, що належить до певної ростинної категорії (Salix), але як типічне, ідеальне дерево взагалї (arbor), що може розвити „сїмсот квіток“ себто віток, а вітки = дітки (Чуб. IV, 261, 280; V,

*) В Борисівській волости Валуйського повіту ще й тепер молодіж на вулиці та на вечерницях дїлить ся на три части: до первої належать самі красиві, „а іменно та красива (так пише мій кореспондент Павло Тарасевський), у якої круглувата голова, біле тїло....“; до другої — „хто ни дуже поганий і ни дужо бравий.., а вже третю часть составляють саме хужі, а іменно: довгобразі, носаті..“ і т. д. Хто знайомий з народнім акушерством на Українї, той добре знає, що форма голови у нароженної дитини цїлком залежить від волї пупорізної баби, що вживає притискування дитячої голови і ин. подібних способів.

822; квітка-галузка у Голов. II, 58; порівн. ще Романова, Бѣлорусскій Сборникъ, V, 110, N. 290)*).

Так саме і маківка береть ся як символ роду тим, що має, принаймні з народного погляду, сїмсот зернин, сиве оленють (оленя́) — сїмдесят рогів с парожейками (Гол. IV, 18, N. 23).

В українськім замовлянні сїмсот коренїв мають те-ж значінне, як і сїмсот гілок квіток: „Під сонцем, під жорстоким, і під лїсом, під чорним, під високим, там стоїть верба; під тією вербою сїмсот коренів, а на тій вербі сїмсот канатів, а на тих канатах сидить царь Хан (!) і цариця Ханиця (!). І прошу я царя Хана і царицї Ханицї, і власників їх; допоможіте і вийміте три зуби лихих з рижого коня..." (Ефимен., 18).

Тут верба може бути лиш символом роду і його мешкання, але нїяким чином не може бути символом дївчини.

Типічне, ідеальне дерево повинно мати слїдуючі ознаки: „дерево тонке та високе, в листоньках зелене та широке (або кучеряве = гільчасте і разом рясне), в коріннях глибоке (Чуб. V, 119, 134; IV, 326 і багато ин.). Сьому ідеалові, з народного погляду, відповідають взагалї три дерева: дуб, верба і сосна, і розуміть ся, через те, що вони розповсюджені на Украïні більш над инші дерева, відповідні наведеному ідеалові.

В старовину дуб був навіть загальною назвою дерева, що від неї повстали слова: дубець, дубина, діброва, віднесені тепер до кожного дерева. В білоруських замовляннях забутки дуба, яко дерева взагалї, arboris, заберегли ся в виразах: „грабъ-дубъ" (Роман., V, 193), Caprinus Betulus L., „дубъ-ракитаній" (ib., 171, 189), „дубъ-ракитанъ" (ib., 180) (замість: „дубъ ракитяный", „дубъ ракитянъ"), себто рокита, що росте не кущем, а цївкою, на взірець дуба.

В тих-же замовляннях є натяк і на те, що слово вербина, очевидки, вживалось колись в розумі дубця, лозини, хворостини: „Ишовъ Господь зъ нябьосъ; выломивъ лозинку, святую вярбинку, рыжую скотинку" (Ром. V, 125; порівн. ib., 192).

У Великоросів Землянського повіту на Воронїжчинї ще й тепер можна чувати вираз: „Как у нас ва саду, да на асі-

*) Називання малої гілки квіткою менї самому траплялось чути, але де — не можу тепер згадати.

навам дубý (Populus Tremula L.) шшагóл шшагліть“ (щиголь співає).

Дуб і вербу, як ідеальні дерева, треба розуміти в слїдуючих виразах: „Биває (!), шо дїти просять сала, то кажуть, шо полїзло на дуба“. (1895 р. Стан. Старощербинівська Єйського оддїлу. Подав козак М. А. Стецина, 20 л. — Порівн. Роман. V, 148, де „царь мѣсикъ (!) на дубі“).

„Як у піст просять дїти скоромного, кажуть: „Грішка (гріх)! Узяла Бозя на вербу та там і поставила“. (Запис. мною від матері р. 1892; порівн. Ном. 242, N. 12350).

Слова: верба і дуб тут ужито в розумі неба з їх ідеальної якости, висоти. Як з розповсюжених на Чорноморії дерев найбільше видаєть ся висотою велична біла окація (Robinia Pseudoacatia L.), то вона заступає ідеальні дерева України: дуб і вербу. Се доводить ся слїдуючим оповіданням:

„Раз, у піст, я просила скоромного крендїля, а батько й кажуть: Подожди, Вилиґдень прийде — Бог з неба спусте. І ото батько в страшну пятницю взяли у глечичок положили кренділь, два яєчка, почепили той глечичок до довгої вірьовочки. А така ж висока окація, як оце. (Оповідачка показує на вікно, що перед ним висока окація). Вони пирикинули ту вірьовочку чирез окацію ви-и-исоко-високо, шо канат сюди й туди. Стоять сами на балконї і спускають вирьовочку, а глечичок і лїзе й лїзе, наче з неба у низ. — „Оце, кажуть, Бог тибі прислав“. (Червня 26 р. 1895. Катеринодарь. Запис. від козачки Василиси Тупикової, 17 лїт, грамотної).

Вийшовши с того, що верба-дївчина, сонце-дївчина, О. О. Потебня доходить до виводу: верба-сонце. Такий вивід справедливий у загалї, не може бути переведеним без одміни через усю народню словесність. Уже навіть у тих її зразках, де О. О. Потебня бачить вербу-сонце, вона не есть сонцем. Наприклад він наводить уривки з лотишських пісень, де на його думку, верба є сонцем:

1) „Сонце плете віночок, сидячи на вербі“. 2) „Що-ранку сонце стрибає на червоне деревце“. (Пот. I, 153).

Значінне наведених уривків о стільки ясне, що не дозволяє розуміти під вербою та „червоним деревом“ щось инше опроче неба, і тільки хвороблива догадка може тут довести до дерева-сонця.

Сполученнє „дівчина-верба, дівчина-сонце, сонце-верба“, на думку О. О. Потебні, замкнуте і в слідуючій веснянці Пінчуків:

Ой верба, верба, вербиста (-ца?),
Чого на море навісла?
Под тую вербу сцежечка,
Туди ішла дівочка,
Да несла золото в приполі,
Да розсипала на мори,
Кличе бацюхна з комори:
— Ходзі, бацюхно, зо мною,
Зберим золото з тобою
На шолкову ніточку,
На серебрану йголочку... (Zienk. 136—8; Пот. I, 160).

І тут, як звичайно, О. О. Потебня бачить „не зображенне обстановки, але символ“, а проте докази він бере не з самого змісту пісні, але по за нею, і тим саме зменьшує їх вагу.

Навпаки сьому заключенню в українських піснях можна бачити багато зразків замикання в „символі“ раз особи, раз обстановки. Наприклад „темний луг“ і „вишневий садочок“ символїзують раз батьківський двір (Чуб. IV, 141, 352; V, 18; IV, 408), друге — батьківський дім (Чуб. IV, 408; 684, 130, 132), третє — самого батька або матїрь (Чуб. IV, 433, V, 50, 624; IV, 287).

Часом подвійність символїзації постерегаєть ся навіть в одній пісні, напр.:

Їхала дівочка з під вінця,
Ізломила березку з верховця.
— Стой, березко, без верха,
Без кудрявого голляйка,
Без широкого листейка.
Живи ти, мій татухна, без мене,
Без моєї русої косухни. (Чуб. IV, 280).

Хиляйте ся, вітки,
Кланяйте ся, дітки,
Отцю й матоньці. (Чуб. IV, 261).

В цих разах вітка і верховець символїзують дівчину, а остання частина дерева, цівка з корінням, батька та матїрь.

Подвійність символїзації постерегаєть ся навіть і в тих разах, де здаєть ся, не можна було-б сподіватись на неї. Наприклад, явір узагалї є сталим символом молодого козаченька,

парубка (Чуб. V, 319, 510, IV, 350 і ин.), червона калина — сталим символом дівчини (Чуб. V, 83, 151, 463 і ин.). Але явір може символізувати і батька:

Що у саду яворко,
Ой до то мені ріднесенький батенько. (Чуб. V, 455).

Зеленая дібровонько,
Чого в тебе яворів много,
Зеленого та ні одного,
І листоньків не від одного?
Молодая та Марусенько,
Чого в тебе батьків много,
А рідного та ні одного? (Чуб. IV, 584).

Так саме і калина символізує матірь:

Калиноньку ломлю-ломлю,
А ви, віти, одхиліте ся;
Удівоньку люблю-люблю,
А ви, діти, розійдіте ся.
(Чуб. V, 822, N. 391 А., порівн. ib. Б.).

Ломиш калиноньку, ломи її вітки;
Любиш удівоньку, люби її дітки. (Чуб. V, 821).

Калиночку ломлю,
Калиночка гнеть ся;
Чужі жінки люблю —
Горілочки куплю;
А свою мерзену
До дому прожену. (Чуб.).

Такаж подвійність постерегаєть ся і проти иньших дерев, яко символів, напр. берези, сосни і т. д.

З верби і дуба, яко символів роду, повстало так зване всесьвітнє дерево, що служить мешканнєм істот, маючих силу на весь сьвіт. Вже з наведених прикладів знати, що сонце сидить на вербі, а царь „мѣсикъ“ на дубі. В замовляннях верба згадуєть ся ще, але рідко, як мешканнє царя гадюк Їва (Ѣвъ) або Хама, і цариці Їви (Ѣва, Явгиня, Ѣлина, Ѣлена), або Хамиці*).

---

*) Слова: Хам, Хамиця і покручені: Хан, Ханиця, Хава, Хавиця, Агавья, Сохвея походять від слова хам(е)дити = їсти, і таким чином мають теж значінне, що й імена: Ів, Їва (Гл. Роман. V. 118, 120, 127, 139, 177). Скрізь по замовляннях заведено

Рідке вживанне верби в замовляннях вияснясть ся тим, що вона є символом сонця, яко божества сьвітлого, добродійного, символом його роду, його панства. Найбільше-ж згадуєть ся в замовляннях дуб, яко символ місяця, його роду й царства; а воно є царством темноти, ночи, холоду, смерти, царством темної сили (до котрої власне і належить кожне замовляннє), що може вільно жити, „гуляти-буяти і всякі роскоші мати“ тільки „за наганими морями, за очеретами, за болотами, де жовті піски (пустеля) та круті береги, де ниції лози та сухі дерева, де вітер не віє і сонце не гріє, де глас християнський не заходить і кури не піють“. (Ефим, passim).

Там маєть ся дуб о три-девяти коренях, о три-девяти гілках („кокоты“ у Білорусів). „Мизъ тыхъ кокоцищавъ гнязьздища; у томъ гнязьдищи царь лишища (лиха), царь грызища“ (кревний родич Їва з етимольоґічного боку). Він засилає на тридевять царств „сього сьвіту“ своїх „слуг.... дзянныхъ, полудзянныхъ, ношныхъ, полуношныхъ, часовыхъ, поминутныхъ....“ (Ром. V, 193, N. 25).

Од одного лиця до цїлого сьвіту народна мисль, розуміє ть ся, дійшла тут тією-ж стежкою, якою вона йшла при вживанні „темного лугу“ і „вишневого садка“, яко символів батька та матері, їх дому, їх двора.

До рукопису сеї статї долучена окрема кортка, на якій маєть ся ось яка увага, записана з уст народа невідомо де. Автор хотїв уставити її десь у текст розвідки і поклав значок червоним оловцем, але відповідного знака в текстї розвідки не знаходимо, тим то й подаємо сю записку тут.

„У піст на вербну ниділлю у церкві по уставу воспоминанія Господньої поїздки на осляті твориць ця і в нас тепер примір: наносять у церкву гілля з вирби і ото після мирування кожин собі бере по гілоцці. Ту вирбу, що приносять з церкви до дому, оставляють часть на дворі, а то остальне нисуть у хату. Ті гілочки, що уносять у хату, держуть їх для приколювання шишок на паски, а що оставляєць ця на дворі, то нисуть садовити на город, щоб росла; а то кажуть, як із церкви унисти живо в хату, так після та на городї ни приймицця.

помильні: Евъ, Ева. Однакове значінне з наведеними іменами має й імя Зина (Роман. V. 120): порівн. укр. зїпати = nach Athem schnappen у Желехівського і російське зьопáть = кричати, волати поруч з зепь = горло, хайло, глотка у Даля.

„Прийшовши старі з церкви з сьвяченою вирбою, бють нию дітей, які оставались дома і при цьому приказують: „Вирба бє, ни я бю; нидалечко красне єечко, чириз тиждинь, та й Вилитдинь".

„Про ту вирбу, шо садять на городї або де нибудь, абе тіко свячена, балакають так. „Хто посвячину вирбу іміє, собственно ним посажину, той при концї віку може на її спасти ся. Ото як стануть за ним ганяць ця разні демони, шоб привирнуть його під свою власть, так він на її злїзе і сидїтеме і його нїхто ни може тронуть".

Катеринодарь.
Р. 1895, жовтня 26.

М. Дикарів.

Кого треба розуміти під Рахманами і ідентичними їм русалками?

Відомостей про Рахманів зібрано вельми мало. З „Трудів“ Чубинського (I, 220) відомо, що в Литинськім повіті Рахмани — христіяне. Вони не мають власної лїчби часу, і через те Великдень сьвяткують тодї, коли доплине до них шкаралупка з яйця, викинута на річку в страстну суботу, і таким чином Рахманський великдень припадає через три з половиною тижнї після нашого великодня.

В повітах Ушицькім, Луцькім і Остерськім надто міркують, що Рахмани живуть під землею (l. c.).

Гануш Махал, притягуючи Рахманів до русалок з навками, подає ось які відомости. З вірування Українців, Рахмани блаженний і щасливий у Бога народ, который живе на схід сонця, за чорними морями. Як Рахмани звуть ся ще блаженним народом, навами, на думку Махала, можна їх прийняти за благословенних небіжчиків. Дехто міркує, що Рахмани власне брамини, щасливі мешканцї макарийських островів, про котрих звістка, дойшовши до Славян, злила ся з байками про навок, небіжчиків, і що в слові Рахман згромадились словянсько-поганські уявн о душах умерлих (Machal, H. Nakres slovanského bájesloví [Praha, 1891], ст. 121).

З того, що про Рахманів істнує через лад мало відомостий, треба заключити, що вони були не мітичними істотами, але живим історичним народом, і що їх дїйсне істнованнє не давало великого простору задля мітольоґії.

Щоб розвязати питанне, хто були Рахмани, на мою думку, треба взяти на увагу ось які риси, надавані Рахманам; 1) Рахмани не вміють лічити часу, 2) Рахмани — блаженний народ; 3) Рахмани — щасливий народ, і 4) Рахмани живуть за чорними морями на схід сонця. Вже з наведених у горі відомостий знати, що всї перелічені мною риси, а найголовнїйше їх імя не можна привязати нї до брамінів макарійських островів, нї до небіжчиків чи навів.

На мою думку, Рахмани — Орхоменцї або Орхомени, мешканцї древнеаркадського міста Орхомена (*Ὀρχομενός*), що лежав у східній Аркадії, на північ від Мантинеї. У Гомера (Il. 2, 605) він зветь ся *πολύμηλος* (= богатий на вівцї й кози), а в Тукидида (5, 61) — *Ἀρκαδικός* (= Аркадський). Проминаючи історичні подробицї проти Орхомена, подибувані у Геродота (Ч. 202; 9, 28) і Павзанія (8, 12 seq.), я перейду просто до тих визначених мною рисів, котрі повинні бути спільними як Рахманам, так і Орхоменам.

Рахмани, мовляв, уславились тим, що не вміють лїчити часу. Жерело сеї звістки можна знайти именно у Орхоменських Аркадян. Нам відомо, що вони звались „передмісячними“ (*προσέληνοι*), і сей епітет рїжними авторами висьвітлюєть ся неоднаково. Цензорин (Censorinus) подає, що „Аркадяне мали з початку трьохмісячний рік, і не присташтовували року до року до годового курсу місяця, як се чинилось у Греції; через те їх і прозвали *προσέληνοι*, а не через те, як дехто думає, що вони наче-б то з'явились на сьвіт ранїйше з'явлення місяця на небі“. Инакше висьвітлює теж Мавсак (Maussacus) кажучи: „Греки за того всї свої вчинки приладжували до місяця... Принаймнї Ляконяне становили в обовязок починати все перед повнею і молодиком... Аркадяне-ж, навпаки, не були перейняті сим забобоном, і здебільшого війни і инші поважні справи починали ще до наближення повнї і молодика, і через те дістали ганебну прикладку: *προσέληνοι*. Сами-ж Аркадяне, усунувши причину ганьби приємним собі перетлумаченнєм, повернули глум на похвалу. Бо вони опісля уславились тим, що їх рід старійший від місяця, і посьміх приписували до стародавности свого походження“. Через давність їх роду вони ще звались *βαλανοφάγοι*, себто жолудоїди, бо первісні люди, як сьвідчить Плїнїй, контетувались жолудями. (Faber Basilus, Thesaurus eruditionis scholasticae I, 196 = Censorinus, De die Natali c. 19;

Maussacus ad Plutarch. de fluv. c. Evrotas, p. 302 seq.; Plin. lib. 16 initio)*).

Резюмуючи всї наведені дати, ми маємо право заключити, що глузованнє з Аркадян нїколи не перериволось, і вони до останнього часу вважались такими недотепами, котрі навіть не вміють рахувати часу. Історія первісного життя народів доводить, що уміннє рахувати скрізь уважало ся за ознаку розуму, відкіль у різних народів постали приказки, в котрих замість названия кого небудь дурнем, кажуть, що він не може перелїчити навіть трьох або пяти, або не вміє лїчити далї пяти. Склад греческого слова *καταλογίζομαι* = лїчити ясно доводить в лїчбі дїяльність розуму *(λόγος)*. Українське слово рахоба або рахуба від дїеслова рахувати = rechnen, лїчити в Валуйськім повітї вживаєть ся лиш у переноснім розумі і означає таке трудне або неприємне дїло, для виконання або усунення котрого треба напружити розум. Фраза: „От бісова рахоба!“ в слободї Борисівцї Валуйського повіту є звичайним виразом досади.

У кожнім разї Аркадяне, яко *προσέληνοι*, уславились у Греків дурнями**). З поводу Аркадської недотепности навіть розповсюджені були ганебні приказки і власне у коміків, напр.: *Ἀρκαδικὸν βλάστημα* (= аркадська ростина), Arcadicus juvenis (= аркадський парубок), себто дурень, роззява. Лукіян ужив проти Аркадян вираза, котрий приймаєть ся за приказку: *πόθεν ἐν Ἀρκαδίᾳ σοφιστὴς ἢ φιλόσοφος* = відкіля може бути в Аркадії оратор або фільозоф? (Faber, l. c.).

---

*) Порівн. ще Stat. Theb. 5, 275:

Arcades huic veteres astris lunaque priores,
Agmina fida datis.

Ovid. Fast. 2, 289:

Ante Jovem genitum terras habuisse feruntur
Arcades et Luna gens prior illa fuit.

Scholiastes Dyonisii Periegetae ad v. 415 ex Lycophorone refert, *ὅτι καὶ προσέληνοι λέγονται οἱ Ἀρκάδες, διά τὴν πάνυ τοῦ ἔθνους ἀρχαιότητα*, Antelunares quoque vocari Arcades propter nimiam antiquitatem. (Faber, l. c. I, 195).

**) Arcades ob eam caussam stupidi sunt habiti, quod astrologiam insigniter contemnerentur, facerentque se Luna antiquiores: unde *προσεληναῖοι* dicti sunt et *βαλανηφάγοι* (Desid. Erasmi Roterodami, Chiliades adagiorum [Hanoviae, 1617].

Менї здаєть ся, що самий вираз: *Ἀρκαδικὸν βλάστημα* через гру слів повстав із первісних *βλαξ* = дурень, або *βλάζω* = бути дурним. Відтіля, через переклад, могло повстати з початку надане Рахманам українське блазень = 1) жартівник, грець; 2) дурень, глупак. Се саме блазень потім могло бути перевернутим у блаженний, і тим легче, що й останнє, опріч свого власного значіння (beatus, *μάκαρ*) має ще й друге, яке привязуєть ся до слова блазень: в губерніях тверській, псковській і пензенській блаженний = пустівник, прокуда, блазень, а в володимирській, вологодській, архангельській і нижегородській — божий чоловік, малоумний, дурник, блазень (гл. Толков. Слов. В. Даля). Коли-б ми, навпаки, стали лічити слово *βλάξ* виведеним із первісного *βλάστημα*, і тодї справа анї же не відмінилась би.

Що до признавання Рахманів щасливими, то се могло повстати стежкою надавання слову блаженний з цїлої серії властивих йому значінь лиш одного: щасливий. Сьому могло сприяти ще й те, що Аркадяне були богаті на вівцї і кози, веселі і міцні гірняки і славні співаки.

Нїм почати висьвітлюваннє ідентіфікациї Рахманів з русалками і навами, я одхилюсь на бік для перевірки істнуючих тезів про те, кого треба розуміти під русалками. Гануш Махал, студіюючи літературу сього питання, спинив ся на думках двох учених: Афанасєва і Веселовського. Перший глядить на русалок, як на жінок оболочних, як на персоніфікациї дощових оболоків; з тим саме у його сполучений і виклад їх, яко істот водяних; Веселовський же вид і русалок покладає за персоніфікациї небіжчиків-родителїв (manes).

Свої погляди О. М. Веселовський розвиває таким чином. Русалки звуть ся земляночками, і про них доси істнує віра, що то душі людий, котрі вмерли неприродною смертю. Ідентіфікация русалок з навками, себто небіжчиками, ще більш указує на сполученнє їх з душами умерлих. На семикъ, званий в Вологодській губ. русалка або русалчинъ, мавскій великдень, і на українські русалїї люди на кладовищах оздоблюють гробки вінками і кладуть на їх червоні яйця, котрі поживають умерлі. Хто на русальчин тиждень не поминає родителїв, того русалки карають. Тодї-ж поминають родителїв і в Болгарів. Сама назва русалїї, на думку Веселовського, указує на поминанннє родителїв; бо імя русалїї сполучене з латинським rosalia, сьвятом, одбуваним в Італії в квітні.

З того, що в старих памятках італїянських сьвята rosalia подибуєть ся в сполученню з parentalia, О. М. Веселовський гадає, що вже в Італії сьвято rosalia мало поминальний характер. Такі доводи О. М. Веселовського подає Гануш Махал (op. cit. 122). З думок О. М. Веселовського, наведенних у Махала, я вибрав лиш ті, котрі найбільш виражають погляди автора на справу і котрі разом з тим потрібні менї ad hoc, зоставляючи за собою право знов вернутись до русалок і іденгіфікованих з ними вил, при специяльних студиях над ними.

Найголовнїйшою помилкою О. М. Веселовського є та, що він відлучає в особливе сьвято поминанне родителїв. Нам відомо, що в Аттиці почитанне померших було сполучене з почитаннєм підземних богів і богинь, до котрих залїчувалась і Деметра *(χθονία)*. Три останнї днї кожного місяця вважались там нещасливими *(ἀποφράδες ἡμέραι)*, і були присьвячені именно умерлим і підземним богам.

Притягуванне сюди О. М. Веселовськими квіток рожі також анї же не пособляє розвязанню питання, бо само по собі істнованне на сьвітї квіток рожі не могло бути поводом якогось особливого, самостійного квіткового культу, инакше нам припало-б засьвідчити у Римлян щось подібне фетишизмові. А надто треба згадати ще й те, що рожа у Римлян уважалась квіткою Венери (flos Veneris), і що у Римлян була особливо рожева богиня (Rosea Dea), себто Аврора (Ovid. de Arte am. 3, 84). До сих богинь раднїйше можна було-б привязати сьвято, нїж до умерлих родителїв, коли-б слово rosalia справдї походило від слова rosa (Cf. Faber, l. c. II, 491—2). З історії нам відомо, що рожа *(ῥόδον)* уживалась задля оздоблювання бучних обідів, під взірцем вінка на головах питцїв, і яко ознака любови, щасливого життя, або згадки на могилах і монетах і т. д.

В Сицилії, плодючій сторонї, на честь хтонїчній богинї Деметрі, ухопленій Аідом, під час зривання квіток дочцї, істнував весною і в осени цїлий ряд сьвят під назвами: *Ἀνθεσφόρια* = квітоносне сьвято, *Θεογάμια* = боже подружжя і ин.

В містї Елевзинї, в двох милях від Атен, сьвята належали також перевагом як до Деметри, так і до сходженя *(κάθοδος)* Персефони до підземного сьвіта і до подружжя її з Аідом в осени, коли хлїб був убраний з поля і озиме зерно посїяне, і до звертання *(ἄνοδος)* богинї весною на землю і до подружжя її з цьвітучим Діонисом. Весняні сьвята, в місяцї Антесте-

ріоні*), звали ся Малими Елевзінїями *(τὰ Ἐλευσίνια)*, а осінні — Великими Елевзінїями. На шостий день Малих Елевзіній з Атен до Елевзіну ішла бучна процесия Якха**), в котрій опріч жреців і урядників брали участь тисячі мистів, увінчаних миртом і плющем з колосками, хліборобським знарядєм і сьвіточами до рук. В Елевзінї в сю і дальшу ночи на березї Елевзінського заливу зображалось сумне відшукуванне зниклої Персефони (Любк., Op. c. 349).

З русальських обрядів на зникання Персефони натякає вкиданнє до води в Тульській і ин. великоруських губернїях Русалки (кукли), в Чехії — соломяного Короля, в Словінців — атрибутів Руса (Ruso): горшка і мітли (Machal, Op. cit. 197—8).

Порівнюючи наведені дати, я схиляю ся до того, що русалії треба вважати останком хліборобського культу, котрий істнував в честь хтонічних богинь Деметри і Персефони. Сама назва русалії *(ῥουσάλια)* повстала не з слова rosa = рожа, як запевняє академик Веселовський, але з слова *ἄροσις* = aratio, паханнє, ораннє. Таким чином і сьвята попереду мали назву *ἀροσάλια* = сьвято пахання. Такий вивід може бути підпертим двома певними доводами.

Перве. На Україні русалки, опріч сеї назви, мають ще другу: фаляро́ни або „військо Фараона“ (Ивановъ П., Народные разсказы о домовыхъ etc. [Харьковъ, 1893] стор. 46, 48, 49), і назва ся походить, розуміють ся, не від біблійного Фараона, потопленого в Червонім морі, як повторяють учені, слїдкуючи за відповідною леґендою пізнїйшого походженя, але від слова *φαρόω* = arare, пахати.

Друге. В честь Деметри що року Рарське поле коло Елевзіну торжественно розпахувалось на спогад про те, що тут було посїяне перше хлїбне зерно. Греки вірували, що Триптолем, що теж мав тут культ, винайшов плуг і їздячи по землї з доручення Деметри, розповсюджував хлїборобство і сполучену з ним культуру. Тай сама Деметра, відшукуючи дочку по землї, в багатьох місцях учила людий хлїборобства. (Любк. Op. cit. 291).

---

*) *Ἀνθεστηρίων* = місяць квіток, відповідний останнїй половинї нашого лютого і першій половинї нашого марта.

**) *Ἴακχος* = Дионис.

В русинській королївнї русалок, що зветь ся: Дїва, Дївка, Дївчина, Дана (Machal, op. c. 119), нетрудно вгадати ідентичну з Персефоною і Деметрою римську богиню місяця Діану: Діана = Diva Iana v. *Zava*.

Таким чином і русалок треба вважати, як справедливо думає Мангардт, веґетацийними демонами, підвладними Діанї і ідентичним їй богиням Персефонї та Деметрі, котрі живуть часом у водї, часом на полї („земляночки"), або по лїсах. Бувши в водї вони заподїюють людям смерть хлюпаннєм, або гойданнєм водяних хвиль. А як се хлюпаннє *(γέλασμα κυμάτων)* чи через помилку в перекладї, чи з инших причин, було прийнято за сьміх, регіт *(γέλασμα)*, то утворив ся новий міт, що русалки залоскочують людий до смерти*). Так само і гойданнє водяних хвиль на бéрезї було перекручене в гойданнє русалок на кривій або білій берéзї (Чуб. III, 177). Гойдаючись русалки закликають до себе подорожних: „Хадзіце къ намъ на орелі колыхаць ся!" (Machal, op. c. 116; порівн. Зап. Имп. Русск. Геогр. Общ. по отд. этногр. V, ст. 410—1). Міт про гойданнє русалок на берéзї міг повстати лиш у тих славянських народів, у котрих localis casus від слів береза і берег з фонетичного боку дає цїлковите припаданнє. Таке припаданнє ми постерегаємо в білоруській формі бéрéзѣ і в українській берéзї, котрі для слів берег і береза відріжняють ся лиш наголосом.

В руській духовній лїтературі слово „русалии" вживаєть ся в такім розумі, що не може бути виведеним нї від слова rosa, нї від слова *ἄροσις*. Зразки такого вживання зібрані О. М. Веселовським, у котрого я й позичаю їх. В Стоглаві маєть ся ось який вираз: „роусалии о іоанновѣ дни и навечерии рожьства Христова и богоꙗвлениꙗ". Наш лїтописець сумував, що „диꙗволъ льстить и другъимы нравы вьсꙗческъими льстьми прѣваблꙗꙗ ны отъ бога троубами и скомрахы, гоусльми и русальи". В поученії Златоструя (еже не преѡбидѣти цр҃кве бж҃іа и свꙗ҃х таинъ) скомрахи и русалїї з'являють ся еквівалєнтом греч. *ἐν μὲν ἱπποδρομίαις*. В коментарі до апостола Павла, XIII віку, ми читаємо: „ѥгда играють роусалиꙗ ли скамороси ли, пьꙗницѣ кличють, или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ тъ часъ пребоуди дома". Теж в „Вопрошаніи апостоль-

*) Порівн. у Номиса ст. 248, N. 12632 і 12633: Оце хлюпощецця (= сьмієть ся, регоче)! — Заливаєцця, як пан сироваткою (теж).

скомъ“: „игры глаголемыѧ куклы и скоморохы и русалиею плѧшющаѧ“. В житії св. Ніфонта містить ся порада, щоб усї віддаляли ся від хитрощів диявольських, „наипаче ѡже своѥ имениѥ пронырливомоу бѣсоу даютъ, ѥже соуть роусалиѩ и игреци“, або: „(и)же суть русальѩ, а иниже скоморохомъ“. (Разыск. VII, 204—6).

Зібравши такий вельми цїкавий матеріял, О. М. Веселовський не спроміг ся зробити з його відповідного виводу, і власне через те, що він і тут приймає слово роусалии за rosalia (= ῥοσάλια): „скоморохи (каже він) злились з русаліями“ (I, с. 206). Такої-ж думки держить ся й Ґануш Махал, кажучи: „Є доводи, що русалії сьвяткувались також на різдвяні сьвятки, на Йвана, але то лиш поодинокі випадки“ (Machal, op. c. 196).

Взявши на увагу те, що говорить ся про русалії в духовній літературі, треба признати, що се слово повстало з первісного χορευσάλια = обрядовий карагод, обрядові танки з співами, від слова χορεύω = прославляти (якого бога) карагодами. Такі карагоди відбувались що року в честь згаданого Якха.

Обовязок набірати хор (χορηγία) був державним обовязком (λειτουργία), і накладав ся на хореґів (χορηγοι), багатих громадян, по одному від кожної філи, і таким чином держава увільнялась від власних видатків на хоревсалії. Після Пельопонеської війни дозволено було двом громадянам скидатись грішми на хореґію. Уряд хореґа був почесним і поважаним, і на сьвята Линейські і Великих Діонисій одна з трьох нагород на конкурсї присужувалась хореґам. Сих саме хореґів розуміє автор житія св. Ніфонта, кажучи: „иже своѥ имениѩ даютъ бѣсу лукавому, иже суть русальѩ, а иниже скоморохомъ“.

Звичай водити карагод в честь Якха, себто на русалії, заберіг ся і в славянських русальних обрядах. За старих часів у Воронїжській ґубернії, в дубовім лїсї, в зелений понеділок становили малу будку, оздоблену вінками, квітками і пахучим зїллєм, а по середині становили соломяну або деревляну куклу, зодягнуту в празникову чоловічу або жіночу одіж. З усіх сторін сходили ся сюди люди з напитками і наїдками і водили коло будки карагоди. Взагалї в великоруських ґубернїях на семик водять карагоды коло зрізаної, оздобленої квітками і стрічками і встромленої в землю березової гілки. (Порівн. Machal, op. cit. 197).

Розуміеть ся, і в сім разї б е р е з а, через наведене ранійш помішанне з б е р е г о м, уважаеть ся місцем перебування русалок. В Сербії в день Тройцї ходить королиця, котра перед кожною хатою сїдає на стілець, а останні дівчата, що з нею, танцюють коло неї на півкола. Наведені русальські обряди істнують і в инших европейських народів (Німців, Французів, Англичан), і скрізь відбувають ся з оздоблюванием королиці, маскованою свитою її й танками. (Mach. op. c. 199).

Після всїх сих відомостий можна знов вернути до Рахманів. Поміщенне їх під землею, без сумніву, споводоване помішанием їх з русалками *(δαίμονες ἀρόσεως)*, котрі через своє перебуванне на полї звуть ся „земляночками“. Що-ж до мешкання Рахманів за чорними морями, на схід сонця, тут не можна злагатись на те, що місто Орхомен було на східній стороні Аркадії, бо вирази „за чорними морями“, „на схід сонця“ епічні, і вживають ся завсїгди як показчики мешкання мітичних істот, особливо-ж темних. В сім разї на Рахманів перенесена повірка про мешканне русалок.

Головнїйшою-ж причиною помішання Рахманів з русалками була сама їх назва *Ὀρχομενοί* = власне танцюри, скакуни. Я не маю до рук відомостий про те, чи справдї назва Орхоменам дана через те, що вони були славні скакуни, чи з инчої причини. На се питанне можна дати відповідь лиш з побічних відомостий.

З історії нам відомо, що Аркадяне уславились як добрі співаки*).

Є деяка імовірність, що Аркадяне, яко добрі співаки, охочо брались в хоревти *(χορευταί)*, котрим в комедії і траґедії припадало не тільки співати, але й танцювати. А як для траґічних авторів і хореґів був конкурс, то розуміеть ся, хореґи старались набірати добрих хоревтів. Опріч сих театральних танцюрів *(χορευταί)* були ще танцюри низшого типу, орхести *(ὀρχησταί)*, котрі разом з мімами *(μίμοι)*, блазнями *(μωροί, φαλακροί)* і сьміхотворами *(γελωτοποιοί* = грецями, глумцями, скоморохами), хоч і не були призначені для сцени, але-ж були одними з акторів сьвяткового весїлля. Змістом їх пес було зо-

*) A musices studio Arcades Polybius laudat lib. 4 p. 289. Inde illud Virg. Ecl. 10, 30: S o l i c a n t a r e p e r i t i A r c a d e s. Inde et poëtarum nobile per Italiam collegium A r c a d u m nomen assumsit. (Faber, I, 195).

браженнє побуту простого народу з доброю часткою шаржу і порнографії. Можна припустити, що Аркадяне, як досьвідчені імпровізатори таких пєс, у котрих найбільш фіґурували дурні (а такими дурнями у коміків, як сказано ранійш, були „аркадські парубки"), і самі звались дурнями, блазнями *(βλακές, βλάξοντες)*. Принаймніґ теж саме ми постерегаємо в українськім житті, де казкові герої доводять свій розум звичайно пекельним істотам оповіданнєм казок і небилиць, в котрих в цілях побільшення дотепу, комізм в мові і в стані казкових осіб доведений до найбільшого шаржу. Часто-густо оповідач начеб то оповідає про себе, яко про побитого дурня. Відсїль повстало заключеннє, що всї Українцї дурні, що вони „безмозглые хохлы". (Така нагорода за надзвичайну плідність фантазії та дотеп!) Таким чином міг бути помішаним орхест-блазень (грець) з Орхоменом-блазнем, і тим легче, що слова: о р х е с т і О р х о м е н мають одно значіннє: т а н ц ю р а.

Тут буде не зайвим згадати великоруську назву: ш у т ъ г о р о х о в ы й, котра з фонетичного боку вельми нагадує ш у т а о р(о) х о м е н а (= греця-танцюру).

З неменшою імовірністю можна припустити, що блазнї-орхести, якого б вони походження не були, через прекрасне удаваннє аркадських блазнів і самі звались аркадськими блазнями. Принаймніґ і сього часу нам припадає чути подібні атестациї акторів: „N — перший европейський Гамлєт", „M — найкращий Отелльо" і т. д. Таким чином могла установитись назва а р к а д с ь к и й б л а з е н ь далеко за межами Аркадії; а як така назва перенесена була на Аркадян з блазнів-танцюрів, то й самі Аркадяне могли зватись танцюрами, *ὀρχομενοί*.

Великий бог Микола.

I. Гутірки про Миколу 1895 р.

Чимало писало ся з поводу того, що між духовим житєм осьвіченої суспільности і простого народу ціла западня. Таке становище не перестає бути правдивим і задля нашого часу. Справді, і тепер простий нарід заспокоює більшу частину своїх духових потреб власними способами.

Такі способи, між иньшим — народні гутірки з поводу видних подій державного, суспільного й особистого житя. Тоті гутірки, переходячи з уст в уста, що разу закрашують ся на ново, відповідно місцевим понятям, рівню духового розвою оповідача і т. и.

Не можна допустити, аби істнували такі моменти, коли би духове житє народу, як одного цілого, могло перестати на довгий час, полишаючи місце самому животїню. Через те саме не можна допустити, аби могли перестати на довгий час і гутірки народу. І коли ми про них мало знаємо, то се тим, що студиї народу ще не поставлено у нас, як треба.

В 1892—3 рр. ішли гутірки про голод і холєру, яко віщунів швидкого кінця сьвіта і страшного суду, в 1894 — про напад миший під проводом мишачого царя або бога, та про вихід на престіл царя, і нарештї в 1895 р. довгий час і широко були розпросторені гутірки про покаранє танечників і музикантів за хулу над образом.

Попереду усього менї довело ся почути оповіданє на остатню тему від слуги в кубанській областній друкарнї.

1) „Учора (казав він) приходять у друкарню соборний диякон із тим і тим офіцером і питають ся директора друкарні: „Скажіть, будьте ласкаві, в котрім то н-рі „Кубанск. Обл. Вѣдомостей“ було надруковано про те, як Николай угодник покарав одну панну за те, що вона танцювала з його образом?“ — „У нас нема такої статї“, відповідає йому Нїмець. — „А менї казали, що є“. — „Та в чім дїло?“ — „Та, бачите, ось у чім. У якійсь станицї були вечірниці. Молодїж зібрала ся танцювати, всї стали в пари, а одній паннї нема кавалєра. Тодї вона вхопила образ Миколи угодника і стала з ним танцювати по хатї, як з кавалєром, тай доси, кажуть, танцює“.

2) А Нїмець і каже диякону: „Я сам якось то чув похоже на се. Тодї оповідали так. У містї Орлї, на одних вечірницях грали-грали музиканти тай перестали; а молодїж лише що розгуляла ся, кажуть: „Як вам не сором, що ви так швидко змучили ся граючи?“ А тоті відповідають: „Погодїть, і ви наскачете ся, змучите ся: тодї й ми будемо сьміяти ся над вами“. — „Нї, ми не змучимо ся, ми просити мемо Миколу угодника, аби він поміг нам“. — „Та ми й самі просити мемо його: він нам буде більше помогати“. Та як стали після того грати й танцювати, то й доси не перестають: одні грають, а другі танцюють“. (Подав А. Н. О—в, з середньою просьвітою, Єкатеринодар, 2 лютого 1895 р.).

Коли я оповів се одній учительці місцевої недільної школи, вона менї сказала:

3) А мене у школї теж питали ся дїти: „Чи ви ни читали часом в газетах, як Микола угодник покарав одного панича за те, що він почав з ним танцювать?“ — „Нї, кажу, не читала. А як там написано в газетах?“ — „Та, бач, кажуть, в якійсь станицї пани танцювали. Ті-ж там танцюють, а одна баришня сидить, ни танцює. Ото підходе до неї один панич і просе: „Ходїть зо мною танцювать!“ А вона йому: „Танцюйте, каа, сибі з Богом сами, а я не хочу“. А той каже: „Як з Богом, то й з Богом!“ Та зняв з стїни образ Миколи угодника і почав з ним танцювать та й досї ни пиристає — все крутицьця“. (Єкатеринодар, 21 лютого 1895 р. Под. А. С. З—а).

4) Після того як я подав отсї оповіданя одній моїй знайомій, я запитав ся її: „Чи не доводило ся вам чути що небудь подібне?“ — „Як не доводило ся? Вчора приходить до мене брат (урядник років 40 з верхом) із пошти і питає ся: „Ви тут усякі газети читаєте: чи не доводило ся вам читати

про те, як один кавалєр з образом почав танцювати тай доси не перестає?“ — „Нї, кажу, не читала нїчого такого, а Катерина кухарка справдї оповідала менї про те, на базарі чула.“ — „А до нас, каже, приходив на пошту купець із станицї Славянської (те-ж Токського віддїлу), чоловік дуже шановний, оповідав, що сам те бачив, — навіть забожив ся, що се правда. То у них там зібрала ся молодїж новий рік зустрічати: сьпівають собі, танцюють, веселять ся. Минула вже й північ, а вони все веселять ся. Тодї стало ся так, що одному кавалєру не стало пари до танцю. Він візьми тай ухоп образ Божої Матери зі стола, і гей же з ним танцювати, а иньші стали з нього сьміяти ся. Уже й день настав, а вони все танцюють, а два музиканти грають, аж почорнїли, як оттой сурдут. І лиш один музикант виратував ся, що швидше вибіг із дому. Збігла ся туди вся станиця і піп. Почали відривати від рук образ — так не відорвуть, немов би приріс. Уже й молебни служили, так нїчого не помагає“ (Єкатеринодар, 22 цьвітня 1895 р. Под. Є. О. Б—ва, 43 роки, з середньою просьвітою).

5) Сьвященник слоб. Попасної Богучарського пов. о. І. Попов подав менї, що подібні гутірки були і в їх місцевости. Там усї запевняли, що все те відбувало ся недалеко від Попасної, а то в слоб. Воронцівцї Павловського пов. і що про те навіть у газетах писали (Єкатеринодар, 9 мая 1895 р.).

6) Чудасїя. Оце нидуже давно вийшла у нас яка диковина. Рознислась молва по усьому го́родї, шо у якісь-то губернї чи го́родї та був на Миколу, у Пилипівку бал, чи вечір. Ото там було чимало баришинь і кавалєрів тож було порядошно. Ото вони, понятно, там танцювали і співали і найбільше все грицювали кадрелю (!), а далї найсамкінець зайшов у їх спор: музиканти увіряють, шо ми вас пиригра́їм, а гуляющі одно спорять, шо ми пирискачим. Ото вони і затїяли: скакали вони там час і два, скачуть день і другий, усї вже повтїкали віттіля, а вони все — ті скачуть, а ті грають. Це-б то, кажуть, наказав їх святий Микола Чудотвориць. Після того той дом запичатали, і стали служить молебнї. Ого вони скіко ни служили, нїчого їм ни помоглось. Вони бутто кинулись з просьбою до Івана Кронштадського. Він їм сказав, шо довжні вони здїлать дванадцять гробів — зна́чить по числу душ, скіко там осталось — і по́тім служить молебнї батькам тих нищасних і усердно просить святого угодника Миколу. І ті люди бутто чириз скіко времня почорнїли, як головень, і вже бутто вони ни помнили

нічого. Багато толкували об цьому, шо се сатани в їх повхо́дили, бо за спором нічо́го нільзя ділать: бо хто заведе спор, то од їх одходе Бог, і найбільше за те їх йокарано, шо вони під такий виликий празник та ще й у піст завили́ гульбище та ще й спорить затіяли. — І це ни в шутку балакали, так шо як хто́, так і вірив; а воно ни більш, ни менш, як це вийшла молва од литейного завода, де са́ме одливаюцьця дзвони, бо, кажуть, голосний дзвін буде, як брихня яка нибудь пройде по всій вселеньні. — Ну, і получивши родитилї тих нищастних од Івана Кронштадського совіт, заказали дванадцять гробів і поставили їх у тому домі, а сами біз перестану молили Бога і святого угодника Чудотворця — і вони бутто один за другим стали приходить в памнять і бросили скакать. І чутка пройшла, шо із них уже душ шість освободилось, а останні нїяк ни прийдуть в памнять, а имин(н)о музиканти самі остались. Вони хоть грать і бросили, ну все таки у памнять ни приходили: скіко за їх ни молились, то вони все в одній порі були ни живі, ни мертві. І тїло по їх все таки було темне. Тепер уже про це молва ущу́хла, балакать бросили. Тіко послї толки ішли, шо музиканти бутто були там уразівські*), і ця комедія од Валуйок ни дуже далеко бутто була, в Харьківські ґуберні, чи що. (М. Валуйки. Зап. син псаломщика П. К. Тарасевський, що кінчив сїльську школу. Зошит етноґр. відомостий я дістав від нього 22 цьвітня 1895 р.).

7) „Так воно оце справдї десь було таке“, скрикнула моя слухачка після прочитання останнього варіянта. — „А ти як чула?“ — „Та так, як і ви читали, тільки у вас прикладнїш написано“. — „Ну-ну, росказуй, як саме ти чула?“ — „Та також танцювали паничі з баришнями та все па́рами, все па́рами, а одній баришнї нима пари. — „Я, каже, з Миколаєм танцювати му“, тай почала з иконою танцювать. Ну, також вони довго танцювали, аж поки почорнїли. Писали Івану Кронштацькому, чи як його там звуть; так він їм одписав: „Вони будуть танцювать і ни пиристануть до свого часу — аж чириз год пиристануть“. Кажуть, це було десь нидалеко, в якісь станицї. А російські люди приходять, росказують, шо це у їх в Росії все скачуть та все скачуть“. (Єкатеринодар, 26 червня 1895 р.

---

*) Уразова — велика торговельно-промислова слобода Валуйського повіта.

Под. козачка ст. Старомишатовської Кавказького відд. Василиса (по чоловікови) Тупікова, 17 років, письменна.

8) „А ще там одно чудо єсть, у кóзаків на Гнилї рітцї (!), на участках (в Донській области). Недалеко од дороги стояла канпличка; там стояв образ святого Николая. А там недалеко собирались парубки та дївки гулять. То парубки насміхались над Николаєм: то водки підносять, то цегарку іскрутять; а які кажуть: „Шó ви рóбити — так гріх!“ вони ни слухають. То де ни взялись полицевс(ь)кі, забрали тих парубків та повилй, заперли у пусту хату. Так і досї там крик та гук, і нїхто туди ни дойде. Уже місяцїв чотирі дожидають, чи воно шó буди: Хто кажи — треба молебнї править, а хто каже — хату роскидать“ (Слоб. Попасна Богучарськ. пов. Зап. селянин-хлїбороб А. А. Суббота, поверх 30 років. Зошит етноґр. записок дістав я від нього 1 лютого 1895 р.).

Наводячи сесї всї оповіданя, я мав на думцї показати, що лєґенди про покараних за хулу танечників і музикантів росказувано на великому просторі, і бентежили, осмілюю ся сказати, увесь руський нарід, яко факт дійсний, що став ся коло оповідача. Розбір же окремих мотивів у сих оповіданях я відкладаю на далї.

II. Уживанє слова бог.

Із варіянта 3 можна бачити, що нарід називає Миколу Богом. Відси само собою повстає питанє, в якім розуминю взагалї вживає ся народом слово бог, і які прикмети Бога приписують ся Миколї.

Поперед усього, звісно, воно прикладає ся до всїх без виїмки образів: „У мужикá увилí і карову за раґá, асталісь одні баґá“ (себто образи) — так говорить нарід при „вибиваню недоїмок“ (Вор. Сб. нр. 6157).

„Боги ходятъ = ікони підняли, образи несуть“ (Толк. Слов. В. І. Даля).

Таке саме значінє слову бог надає й український нарід. Про дїтий, що „посївають“ на новий рік, кажуть, що вони стають „проти богів“, себто образів (рук.). Сюди-ж іде домаганє: „Гріх у хатї свистїть, у шапцї сидїть гріх: боги у хатї“ (рук.).

„Пита піп у баби на сповіді: Скільки Богів? — А вона йому на це: Шість Богів: три в хаті, два в хатині (в кухні), а одно стареньке мати на горйще (на під) закинула“ (Час.).

То само в народній пісні:

Висить рушник на колочку — утри ся,
Стоять боги у три ряди — моли ся. (Чуб. V, 520).

Коли образам дає ся назва богів, то, звісно, повинні вважати ся богами й особи представлені на образах. І се потверджує ся ось якою розмовою: „Питають ся баби: Скільки у нас Богів“. — „Та Бог його святий знає, скільки Богів — їх багато“. — „Ну, назви хоть одного! — „Так от, Микола-Угодник Бог“ (Єкатеринодар, 22 мая 1895 р. под. канд. прав С. І. Хл—в).

З поводу покараня людий, що робили у сьвято „Михайлове Чудо“ (6 вересня) і хулили саму назву сьвята, Тарасевський пише:

„Так отак, добрі люди, із святих угодників насміхаюць ця! Святі самй себе у дурачки ни поставлять, шо вони єсть старші і іміють силу божиц(ь)ку і праву (! = — во). Хоч хто й робе на цей празник, то тілько ни нужно насмішки творить, а звиня(ць)ця пирид Богом і святими, і просить їхньої милости, шоб ни карали нїчим“.

Нарештї слово б о г прикладає ся, в іронїчному розуміню, до тих людий, що борють ся з божим напереднїм назначенєм і старають ся зробити трудне, неможливе, і в простому розуміню — до людей, на котрих покладає ся надія, або котрі мають міцну власть.

У 1892 р. в слоб. Казинцї Валуйськ. пов., господиня земської кватирп, дізнавши ся, що приїхав резервовий воєнний лїкарь, задля боротьби з холєрою, скрикнула: „І-і, Господи! Які мудрі: хочуть Бога пирихитрить. Нї мабуть, чим Бог має наказать, так хоч у печі замаж ся, так і там найде“.

З того-ж поводу мій батько насьмішливим тоном подавав бабі-сусїдцї: „Одного бога привизли сюди — салдая“ (солдата).

В станицї Новокорсунській Кавказького відд. після холєри 1892 р. приватний лїкарь Вірменин просив нагороди за боротьбу з холєрою і станичний збір на се відповів: „А хиба ти Бог? Хоч ти чимало людий визволив од смєрти, а все-таки багато померло!“

„Я ждав Вас як Бога“, сказано було особі, від котрої надіяно ся хабаря в формі двох-трьох лїбер паперу до писаня (Вор. Сл. нр. 2436).

П. К. Тарасевський, описуючи темними красками „те времня, як пани владїли людьми“, каже: „Тодї пани були в родї того, шо земними богами, владїли людьми, як самі хотїли“.

З останнїх слів, vice versa, само собою виходить, що Бог має необмежену власть і сим разом він зближає ся з царем або королем, що мають таку саму власть. Ось чому в народнїй словесности і особливо в зашептуваннях, замість слова бог дуже часто стоїть царь або король. Такі царі: небесний (Май. 517, Гол. IV, 205), земляний (Май. 517, Ром. V, 15), морський або водяний (Май. 517, Ч. II, 17, Ром. V, 188—90), мишачий (Этногр. Обозр. XXIV, 122), „царь Няптун“ (Ром. V, 49), „Царь бузничий“ (Ч. I, 95 і и.; Весел. VI, 55; Erasmi 740 mortalis deus).

III. Поганський ґрунт, на якім повстав образ „Великого Бога Миколи“.

Аби зовсїм порозуміти значінє умотворів народу про Миколу угодника яко „великого Бога“, треба добре розмежити в них риси християнські і риси поганські, а то Микола не матиме тої величи, яка лицює йому яко „великому Богу“, звісно, з поганського погляду.

Таким чином поперед усього треба хоч слабо нарисувати, який повинен бути поганський „великий Бог“, у чому його власть і сила, і чи можна подумати обмеженє в сьому разї.

По поганському розуміню наших предків, у сьвітї істнує певний фаталїзм, обовязковий не лише для людий, але й для Бога. Він залежить від часу й місця, а нераз і від подій.

Усе житє наших предків залежало від сякого чи такого часу. Час же дїлив ся на два віддїли: з одного боку признавано добру годину, добрий час, а з другого — лиху годину, чорну годину, недобрий час. Подумане, сказане і зроблене в „добру годину“ іде на добро чоловіка і, навпаки, подумане, сказане і зроблене в „чорну, лиху годину“ — на його нещастє. Те саме признають іще й тепер.

„І от призвіть: у якому місяцї багато чорних днїв, то повсїда так ни менéцьця, шоб ни погибло напрасно чимало лю-

дей: коли ни повісицьця хто, так утопицьця, або утровицьця, або хто ничаянно убєцьця. Одним словом, у цей день або у тому днї, хоч у такий час, все задумане чоловіком іспольняїцьця. Скаже, шо здохни кінь — і він здохне; або хто хоч нарошне подума, шоб повісицьця — і повісиця у правду; або хто подума, купаючись: А шо як би я втопив ся, шоб воно тодї було — і, ни довго думавши, живо ни зчуїцьця, як і захлинецьця. Бо чорних днїв у году шось чимало*), чириз шо во всяке времня ни довжин (чоловік?) чириз щур (!) свого язика протягать, а то ни говівши паску ззїси. Особливо ни ловко у цї часи з людей сміяцьця і називать їх дурними, бо ни довго за це і самому здїлацьця дураком, і тодї цїлий вік будеш сміяцьця" (Тар. 1895).

Подане тут Тарасевським не докладно: як у „лиху годину" збуває ся все зле, так само збуває ся все добре в „добру годину".

По легендї, записаній у Чернигові: „Їхав пан поуз поля; дивить ся: чоловік пожне недовго і сяде. Се здивувало пана; він посилає слугу запитати ся того чоловіка: чому він так часто віддихає? Той чоловік відповів: коли прийде щаслива мінута, то я жну, а коли настане мінута нещасна, так я відпочиваю"... (Єфим. Ярило, 97).

На такім розріжненю мінут основано чимало поговірок. Загально звісна поговірка: „Господи, благослови! Дай, Боже, час добрий!" або по просту: „Час добрий!" (Ном. 1168) — се найпростїйша форма зашептуваня. Так само у Воронїзьких міщан: „Госпади, благаслави во сьвитой часъ!" або: „Во сьвитой часъ!" або: „Во сьвитой часъ съ молитафкай!" (Вор. Сб. 816, 1402). Таке саме значінє мають українські привіти: „Добри́день!" „Добри́-вечір!" і формула прощаня: „На-добра́-ніч!"

Поговірку: „Гаспадь доброва часу посилаїть!" кажуть баришники, закликаючи сватів як найшвидше скінчити торг, поки не минув той добрий час (ib. 1297).

„Дай Бох харошая сказать, а худая памалчать" (ib. 1496) або: „Дай, Боже, в добрий час речи́, а в лихий не погадати" (Зап. 818 — Ном. 8363), кажуть яко нашептуванє, висловляючи обходами здогад про що небудь-небажане, напр. про можливість пожежі, смерти, слабости і т. д. І те „хорошая" звичайно виражає ся в формі вступних слів, що звичайно стоять

*) Чорні дни вичислені у Ром. V, 234.

замість условної форми висказу: „Не дай Бог“, „Не приведи, Господи“, „Борони Боже“, „Хоронь Боже“, а все потім додає ся: „стане ся те й те“.

Нарештї всї взагалї зашептування основані на розріжненю „доброї й лихої години“, щасливої й нещасливої години. Звичайний початок українських і білоруських примівок ось який: „Першим разом, добрим часом“, або: „Першим разочком, божим (господнїм) часочком“. Із остатньої формули видно, що „добрий час“ належить Богови, і через те всї появи в сьвітї тої години мусять залежати від власти Бога. Власне сим пояснюють ся вступні формули примов: 1) українських: „Воспоминанїє Господа Бога нашого“ (Ч. I, 60, Єфим. 16, 22, 44, 61), 2) великоруських: „Во імя Отца і Сина і св. Духа“, або: „Стану я рабъ божій благословясь, пойду перекрестясь“, або: „Господи, благослови“ і 3) білоруських: „Ба́словъ, Божа“ (P. V, 15 et pas.) і и.

І навпаки, „чорна година“ належить „чорному Богови“, що перемінив ся, під впливом християнства в чорта, якого названо й чорним*), і від „чорного Бога“ в „чорну годину“ залежить житє чоловіка.

Ся залежність на стільки встановила ся у сьвідомости народу, що слова: чорт (v. „біс, дявол, грець“ = жартун) і лиха година в розмові українського народу дуже часто тотожнять ся і стоять одно замість одного, напр.: „Побила-б тебе лиха година та нещаслива = Щоб тебе Чорний Бог убив“ (Ном., 3747, 3742). „Шоб тибе кіньський грець побив, тварюку“. „Чого тибе понесла́ туди лиха година (v. понисли туди чортяки)?“ = „Куди тибе грець понисе?“ „Де він у лихої години (v. у біса) взяв ся?“ „Шо там вас лиха година (v. грець) ламає?“ „Пішли ви к нидобрій годинї!“ = Ідіть ви к бісу (v. к ничисьтій матирі, Ивановъ, Доля, 13)!“ „А лиха година (v. грець, чорт) його зна, шо воно таке“. (Рукоп.) „Шоб тебе лиха година знала!“ = „Бодай тебе той знав був, що трясе очеретами“ (Ном. 3746, 3754). Відповідно до того і зашептування в „чорну годину“ мають иньший характер, напр.: „Стану я рабъ дьяволь-

*) Під „чорними“ розуміють ся чорти, напр. в отсих вираженях: „Шоб тебе чорні взяли!“ „Чорні-чорні, несіть нам грошей!“ Остатня фраза вживає ся в оповіданю про шуканє нарубками „скарба“ під водяним млином.

ській N. неблагословясь, пойду не перекрестясь... во дьявольско балото...“ (Май. 445).

По українському зашептуваню дівчина о півночи заклинає, аби трясла „кладка водою, вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N...“ (Чуб. I, 92).

„Огнений бугало“ через зашептуване зроблене о півночи „учепить ся за серце, затопить, занудить і запалить“ загаданого козака (ib.).

Але аби покористувати ся „доброю й лихою годиною“, треба, по перше, аби зашептувач поперед иньшого „першим разом“ покористував ся „доброю чи лихою годиною“ і, по друге, аби зашептуване відповідало „часови“, себто аби добре висловлювалось в „добрий час“, а лихе в „лихий час“.

В казці Грінченка (I, 285) одна відьма навчала свого шурина обернути в коня иньшу відьму так: „На-ж, каже, оцю осикову палицю, успішайсь поперед за неї сказати: т п р у!“ — От він так і ціля: скоро зійшлись, зараз: т п р у! — так вона лошицею й стала. Сїв він на неї, та й давай репіжить (бити) тією палицею“.

Прінціп: potior tempore, potior jure тут переводить ся з повною консеквенцією.

Коли скілька товаришів найшли яку небудь річ, вони починають цурати: той, хто найшов, кричить: „Цур моє!“ „Цур не дїлицьця!“ (Ном. 13392). „Чурь аднаму, ни кана́тца никаму́!“ (Ворон. Сб. 6670). Товариші на се відповідають: Цур пополам!“ „Цур на двох!“ або: „Цур на всїх!“ Хто поперед иньших „зацурав“, того „цурання“ і обовязкове.

В початку такої играшки, де імовірність вираного вбільшує ся в міру наближеня до початку играшки, дїти кричать навзаводи: „Цур почать!“ — „Цур другому!“ — „Цур третьому!“ і т. д. І таке „цурання“, що встановляє чергу, обовязкове для всїх грачів і не можна проти того протестувати.

Так само підчас играшки в „свинки“ і т. и. „зацурують дучку“: „Цур дучки на чотирі пучки, на пятий мезинець!“ Коли-ж хто „не зацура́є, той, що пасе (свинку), займе дучку, а йому вже пасти“. (Ном. 12571).

При хибній черзї партнера, перше нїж він встигне взяти зі стола покладену ним карту, для переміни черги, противник його сгарає ся як найшвидше сказати: „Чур картї ме́ста“ (Вор. Сб. 6671), і тоді вже не можна перемінити чергу.

Сила зашептуваня лежить тут, таким чином, у своєчаснім заволодїню „доброю годиною“, при помочи висловленя фатального „цур“, яке, подібне слову амінь, грає тут ролю „замыканія словъ тридевятью замками, запиранія тридевятью ключами“. Після того слова стають „крѣпки и лѣпки“, „крѣпче камня и булата“: „и не измѣнить ихъ ни хитрецу, ни мудрецу“ (Май. 431).

І в усїх иньших зашептуванях теж треба улучити „мінуту, послушну чоловікові“ (Тар.).

На сю тему в моїх рукописних матеріялах є казка п. з. „Лиха година“.

Тут оповідає ся про бідну вдову, що з тяжкою бідою годувала дїти. До неї на кватиру став вояк, і почав їй помогати. „Тї дїти вдови кой-коли доймали й до плачу. Вона їх уже оце було лає, як оце розсердиця, та більш і нїкуди. Пристав до їх другий салдат, та такий нивмовірний (!) та нинависний на дїтей, шо він бе їх готов поїсти. Він був здоровий грамотіяка; у його була волшебна книга, котра доказувала, коли бувають лихі минути. Один раз вони пішли усї троє на горбд кашу варить. І устряли за ними дїти, і стали вони мішать її. Вона їх налаяла, шоб ни пирибивали варить: Шоб вас сякі та такі вибрали, як ви мінї надоїли! Коли я вас іздихаюсь? Той салдат тодї хватив скорій книгу і диви(ць)ця у її — коли воно трохи-трохи ни дойшли ті минути. А він тодї дождав ся тих минут тай кричить тодї на ту бабу: Скорій лай дїтей, коли жилаїш, шоб поканубились (покачурились): я ось бачу такі минути, що слухають людей. Лай їх!“ А та вдова і каже: „А коли бачиш, так нихай вони тибі повилазять!“ Коли вони так і вискокли із лоба тай упали на книжку. Слухають — як закричить той салдат: „Ой-ой! ой-ой!“ Коли глядь — аж у його очі качаю(ць)ця по книзї. С тим і остав ся той салдат слїпий, і по це времня по миру ходе“ (1892. Тарас.).

Висше було вказано, що зашептуване доходить до цїли, між иньшим тодї, коли характер зашептуваня відповідає часови. На се треба, звісно, знатя, коли наступає тота чи иньша мінута, і се знате, як можна бачити із наведеної тут казки, можна здобути по чарівничій книжцї.

Без сумнїву власне сю книжку розуміють слова другої казки: „У мене есть така книга, що як прочитаєш її, то зараз зробись ся, чим захочеш; чи звіром, то й звіром, чи птицею, то й птицею“ (Ч. II, 135).

При таких умовах, через фаталїзм, обовязковий і для Бога, чоловік, поминаючи його імя, може бути всемогучим, на що вказують слова зашептуваня: „Сохрани Господи и помилуй служебника своего, всемогущаго раба своего Афанасія“ (Рук.) „Радітілі благаславять, — і Бох ні атиміть“ того благословлїня і звязаних із ним наслїдків (Ворон. Сб. 5112) „Maledictio patris et matris eradicat fundamenta domus filiorum“ (Ж. М. Н. П.).

Таке обмеженє власти Бога можна пояснити лише тим, що нарід обмежує й знатє Бога. Тут у народнїх умотворах є противуріче.

У казцї Чубинського Сонце, — певно, яко божество, має знатя телєольоїчного характера (II, 294).

А. А. Потебня догадує ся, що „кроковоє“ або „вербовоє колесо“, тай верба й калина, котрі „на роспуттячку“ стоять, далеко бачать і чують, се символи всевидючого сонця. Полишаючи на боцї питанє про справедливість догаду А. А. Потебнї, я звертаю увагу на те, що в двох колядках Головацького (II, 38, 46) всевидючою, а значить і всезнаючою виходить не сонце, але „зірничка“. На питаніе Божої Матери: „Чи-сь не видїло мойого сина?“ сонце відповідає: „Нїт не видїло, нїт не слихало!“ „Зірничка-ж“ на те саме питанє відповідає: „Ой я видїла, ой я слихала“ і т. д.

В с. Нижнїй Сироватцї Сумського пов. є повірє, що знатє „песиголовцями“ або „людоїдами“ тайн природи залежить від того, що вони їдять гадюк. Росиянин, що був у них кухарем, покушавши гадючини, также став знати, „де яка трава, і од чого вона, і узнав, куди дорога до дому (чого він перше не знав), і що його рідні живі“.

При його втечі „песиголовцї“, що не могли дігнати його, кричать: „Вернись!“ — „Нї, вже, каже, не вернусь!“ — „Ну, ошморгни хоть будяк!“ — „Не хочу!“ — „Ну, огляни ся назад!“ — Він оглянув ся назад, і забув половину того, що знав“ (Грінч. I, 2).

Побіч сього отсе місце білоруського зашептуваня — немов би копія з наведеного міта: „...Як через сінеє мо́ря, через чистоє по́ля ішов Господзь і Маць Прячістая. — О Господзі і Маць Прячістая, прошу я Вас, вярнітца! — Ми ня вернєм ся! — О Господзі, оглянїце ся! — Ми не 'глянєм ся: пойдзєм у чістоє по́ля і у зяльонія лугі разних трав шукаць, ізь єстой скаціни,

чорной шарсціни, разния чемері, потніци і єпегніци і перелогу отгоняць“ (Ром. V, 192).

Отсе зашептуванє дає право зробити висновок, що через фаталїзм, обовязковий і для Бога, він при певних умовах може утрачувати своє знатє. Слова зашептуваня: „Єхав Господзь по шолковой травкє, шукаючи-питаючи (вужа про способи) от трьохдзєвять гадинь...“ (Ром. V, Ш) кажуть догадувати ся, що Бог нарешті оглянув ся і втратив своє знатє, через що мусить допитувати ся.

Імя зашептуваної з дуже незначними виїмками мусить бути конче в зашептуваню. Римляне берегли в найглибшій тайні імя божества — опікуна м. Рима. Знаючи імя, володїючи, так сказати, іменем неприятїль володїв подекуди й самим божеством. Затаєнє власних імен зустрічає ся також у жителїв о. Борнео. Віру, що називаючи імя чоловік немов би то віддає себе у власть иньшому (як думає Крушевський), видно вже в самих виражє нях: nomen dare, дати число, а ще більше в словах грецького наговору: „...владико Гермесе, заволодїй усїми тими іменами“ (*Ἑρμῆ κάτοχε, κάτοχος ἴστι τούτων τῶν ὀνομάτων*). Імя, чи то підпис або патрет, се частини цїлого предмета, а по переконаню первісного чоловіка, дїя на частину, се дїя на цїлість (Круш. 26—7)*).

Тези Н. Крушевського вимагають деякої поправки. Не досить виголосити імя заклинаної особи, напр. Бога, треба, аби слова зашептуваня попали „з уст... та Богу в уші“ (Ном. 7520 = Даль, I. 28).

Темні сили можуть вільно „пити-гуляти і велику роскіш мати“ лише там, куди „глас християнський не заходе“ і куди, значить, не можуть доходити слова зашептуваня, не вважаючи на висловленє імен (Рук.). Латинська пословиця: Deos absentes testes facit, себто бреше, так само показує, що клятва, котра не дійшла до слуху богів, не має сили.

Коли-ж слова зашептувача доходять до слуху зашептуваного, то вони стають фатальними, неминучими. Що лише встигне сказати „голенький: ох, а за голеньким Бог“ (Ном. 1465 = Вор. Сб. 1370), імя якого звичайно висловляє ся при скрикуваню: ох (v. ах, ех) (Вор. Сб. 396, 4299, 4300, 7006). Що лише

*) По переконаню Білорусів то само. „Коли їмя (хорого) ня знаеш, дик (біль ґубів) не ўнїмеш“ (Р. V, 80), хоч би й виголосив зашептуванє.

чоловік оберне ся до Бога „зі словом“, „з річчю, а Бог з поміччю“ (Ном. 8356, 8416; Ром. V, 10, 17, 37, 75, 112; Чуб. I, 133, 134).

Не вважаючи на те, що тут висловляє ся імя Бога, сила зашептуваня иноді вбільшує ся висловленєм фатального: „цур“, після чого Бог обовязаний поступати по воли зашептувача: „Чур табє, Господі!“ „Цур яго і помілуй!“ (Р. V, 4, 127). „Чур мене, Господи“ (Май. 505).

І самі особи, до котрих обертає ся зашептувач за підмогою, можуть дати її лише хапаючи ся за такі самі зашептуваня і за те, що робить ся при тому. Так Бог бере ся за зашептуваня, аби вилічити людські слабости (Р. V, 59, 82, 84, 91, 165, 189; Майк. 476), помогає чоловікови зашептувати (Ром. 175, 190 і и.) та навчає його заклинати (Чуб. II, 336).

Так само беруть ся до заклинань: Божа Мати, що стала намісь „Зарі-заряниці“, Микола угодник, сьв. Пятро і Міхаіл архангел, який „книгу-вангалію читаєць, вѣдзьмаковъ заклинаєць“ (Ром. V, 13, 70, 100, 120, 140, 165; Май. 476, 478 і Ефим. 13—4, 27 і и.).

Заклинаня попадають ся і в звірячім епосі. Напр. лис заклинає: „Рубайсь, деревце, криве й праве!“ „Мерзни-мерзни, вовчий хвосте!“ (Ч. II, 115, 117).

Та важнійше тут те, що заклинають „зорі-заряниці, красні дівиці“ і „ўсі вони... сястріци, божі помошніци“ (Ч. I, 92; Р. V, 91, 92, 104; Май. 458). Звичайно згадують ся три „родни сястріци: вутреня (v. ранняя) заря, повдзєнная заря і вячерняя“ (Ром. V, 26 N. 83 і 85, 72), иноді і північна (Май. 513; Ром. 30).

Не потрібно особливої уваги, аби завважати в зашептуваних дуже рідке прикликуване зірь південної та північної, тим часом як порання та вечірня часто згадують ся як обі разом, так і кожда окремо. Се поневолї наводить на питанє, чи не належить перша до істот лихих, а остатня до добрих для чоловіка.

Окрім зірь-заряниць учинками людий орудують іще істоти, називані іменами кождого дня тижня. В слоб. Борисовці записав я ось яку молитву: „Святий Понеділочок, Божий помошнічок, прости мою душечку грішну; св. Вівторочок...; Середичка...; Четверочок...; Пятїнка-матїнка...; Суботонька...; Неділенька, прости мою душечку грішну“.

При тім істнує переконанє, що „Середа — дівка, а Пятниця — жінка“. Із казки Чубинського (II, 322—9) можна бачити, що

„Пятница“, „Середа“ і „Понеділок“ безкарно шкодять „царицї-красавицї“, що представляє „зорю-зоряницю, божу помошницю“.

Імовірно через таку силу днїв тижня, у білоруських зашептуваних їх прикликують на рівнї з зорею, напр.

„Святый понядзѣлокъ, стань на помочь (Р. Ш, 133, V, 73). — „Святый авторакъ, ранняя зара, сонца усходзиць, играйець, сырая земля усих насъ содзержайець...“ (Ib. 113, пор. 40).

Серада Ром. 22—3, 49, 53, 66, 103, 156, 157.

„Святый четвергъ, стань мнѣ на помочь зубищи уговаривать“ (Р. 85, 106, 144, 153).

„Пятница — неядритца, сыбота-помоганница, нядзѣля-подыманница, помогайется усяку міру-рящопашу, — поможи рабу божому“ (Ib. 121). — „Не сама собой, съ господомъ Богомъ, съ сяньнишнимъ дньомъ, святымъ четвергомъ“ (Ib. 144).

Нарештї власть Бога сонця, на думку наших предків, обмежувала ся зимою, коли з Богом починали бороти ся і поборювали його молодшї боги, „боженятка“, що представляли холод, зиму.

„А то вiн же (хлопчик) раз їде зо мною, а иній на рука́ва такими красивими зірочками. Хлопець показує на ті зірочки і каже: Ба, наліпли́ні! — Хто наліпив? питаю я. — Звісно хто — боженятка. Але що то за боженятка, він не міг вияснити. Цей хлопець був грамотний, а прото забобонів у його була велика сила“. (Єкатеринодар. Запис. від Є. В. Е—вої, з висшою просьвітою. Звістки йдуть із Тавр. ґуб.).

Через отсю боротьбу „боженят“ із Богом природа мертвіє так, як у місцях сталого пробутку „боженят“, себто „на мхах, на болотах, по ницых лазахъ, по сухихъ лясахъ, дзѣ вѣтры ня вѣюць, дзѣ й сонцо не грѣя, дзѣ й птицы не лѣтаюць и звярьйо не бѣгая, — скорби и болѣзни“ (Ром. V, 26, 29, 125, VII і и.), що походять від „царя Лишища, царя Грызища“ (ib. 193[25]). Звірі ховають ся одні у „вирій“, а другі по „парохах“.

Християнський вплив тут видно в тому, що початок і конець боротьби „боженят“ по суголосу прикладено до християнських свят — „Здвиження“ (Чесного Хреста) — 14 вересня і „Рухмана“ (Руфи) — 8 цьвітня.

[12] „Земля двигнецьця: повиртаїцьця лїто на зїму, і гад увесь двигнеть і все. — Значить, на Здвиження гадюки в вирій посунуть? — Хіба-ж гадюки долїзуть у вирій — то птицї литять у вирій, а гадюки в зимлї, мабуть в норах сидять“. —

„На Здвиження ни годиться ходить у лїс, шоб не попасти у ту порóху, де гадюки сидять. Ходили одні дївчата в лїс на Здвиження, а одна дївчина й провались ото, саме туди, де гадини та' то, бач, там вона до того празника й була, до Рýхмана. Та бач тамички, де вони лижать у норі, лижить камінюка здоро́-о-ова та біла: так вони бач ту камінюку лижуть. Як оце полижуть, так стара́ так і вецьця коло неї, шоб та дївка полизала. То бач як її ни лижуть, так хочицьця їсти, а як полижуть, так ни хочицьця. Так аж на Рухмана, як зимля рухнула, і все рушилось, вони повилазили, і дївка вилїзла". (Записано в серпни 1892 р. в Борисовській вол, від Фед. К. Тарасевського й А. Суботи).

„На Рухмана трава, птиця і весь гад рухне: усе звірья рухне та повилазе, і птиці повилїтають з вирію, де зімують. Ка'ть (кажуть), шо́ ни посїй на Рухмана, так усе зойде" (Id. ib.).

Сим разом виновниками студени бувають уже не темні „боженятка", але особи ворожі тим, що попали на чужину:

Чирвоная рожа,
Боишь ся ли морозоў?..,
Молода дзѣвынька,
Боишь ся ли свекратки?

Власне такою символїзациею поясняють ся заспіви рекрутських пісень:

Розвивай ся, сухий дубе,
Завтра мороз буде:
Собірай ся, вдовин сину,
Скорій поход буде. (Ч. V, 994).

Ой за міжами снїги залежали,
Молоді некрути у поход ступали. (Ч. V, 1001).

Ой сніг іде, туга зїма буде —
Ой де-ж, наші пані брати, зімувати будем? (Ibid. 988).

Нераз „зорі-заряниці" персоніфікують ся, і тодї вони згадують ся яко „три панєнки" (Ром. V, 117, 74) або „три сястріци, красни Орвіци (ib. 192, 33). Найчастїйше вони находять ся „у чістом полї... под грушкой-сівушкой" (Ром. V, 66 N. 75 і 76, 74, 78), рідше на дубі (ib. 84) або на стовпі (Май. 505). Із них „одна шила золотом (= ішла попереду сонїчного проміня), а другая сярабром (= місячного проміня), а третяя нїчого ня знала" (у Єфим. 26 „вона не знала нї шити,

нї прясти, нї золотом гаптовати"), а лише вона вміє й знає ріжні слабости „викликати й визивати, на сухі лїси посилати" (Єфим. l. c., Ром. V, 84; пор. 66 NN. 75, 76, 78); або-ж усї вони кроять і вишивають чарівничі „златы пелены", через котрі не можуть дотулити ся до чоловіка „усѣ недуги"*).

В багатьох зашептуваннях замість зорі з її пеленами стоїть Богородиця, напр. в отсїм: „Мать Пресвятая Богородица, своею бѣлою рукою — черною пеленою, красною ризою, самъ Господь Богъ,.... закройте и защитите меня..." (Май. 559).

Зашептуване може виражати ся і не в мовах, а напр. у свистї, котрим викликує ся вітер, коли тихо, напр. у Чорноморщинї та в повітах: Дубенськім і Новоград-Волинськім. (Про свист будемо ще говорити низше).

Доси було розглянено значіне „доброї та лихої години", як умови, від якої залежить власть Бога. Є ще й друга умова в часї, що обмежує власть Бога. „Чем чорт нї шу́тить, када Бох спіть" (Вор. Сб. 6728). В часї сну Бога чорти звичайно „слазятъ съ угла" (Ворон. Сб. 1140; пор. 6850), бють ся на вкулачки (Ном. 7786, Ворон. Сб. 2424, Даль II, 501), грають „в сапуху" (Вор. Сб. 6731), „в булки" (ib. ст. 286 N. 491) і взагалї роблять чоловікови лихо.

Найбільше робить людям зла в ночи, себто коли Бог спить, грець = шут. „Сей чорт по простy показує ся в формі мандруючого огника, заманює до себе недосьвідного нічного подорожнього; і потому представивши ся йому в формі знайомого чоловіка, запрошує його до себе, при чому доводить довірливого куди-небудь, напр. у клуню, сушню, на дах якого-небудь дому, на дзвінницю, у поле, і там, засьміявши ся, щезає, полишаючи товариша, що отямлює ся та дивує ся" (Тр. 36). „Грецї ламають" теж у ночи коний, роблять стукіт у домі, поки не виженуть із нього мешканців (рукоп.).

Думає ся, що найтвердшим сном спить чоловік о півночи; такий здогад прикладає ся і до сплячого Бога. Ось чому о півночи найбільше „чорт жартує".

Без сумнїву, жарти „грецїв" походять із поганської старини, і самі „грецї" виступають тепер замість поганських „малих богів", або „боженят", чорних богів. По мойому, тотожністю „грецїв" з „боженятами" треба пояснити отсе повірє, що

*) Відси власне й вираженє зашептуваня: „Я зорею одягненая, місяцем підперезаная" (Єфим., 25).

нагадує „жарти“ чорта: „Як дощ часто йде, так кажуть люде, що то на небі Бога нема, а самі боженята“ (Пів. Февр. 1894).

Вище було вказано, що „дівчина Маруся“ звертає ся за підмогою до чортів „у півночі“.

„Огняний змий“ (він же „нечиста сила“) также літає до „благочестивої душі“ о півночи (рукоп.). Тодї-ж літають і чорти на Лису гору.

І самі зашептуваня, що домагають ся підмоги від Бога, вимовляють ся „при ясних зорях, при красном сонци, при вутрі, при вечері“, але не в ночи (Ром. V, 100, 101, 194; Чуб. I, 93).

Великоруські зашептуваня роблять звичайно рано на зорі, умивши ся ранньою росою, „на восходѣ солнышка, на закатѣ мѣсяца, на покрытіи звѣздъ“ (Май. 437, 445, 483, 499, 500, 506—7, 520, 527, 571), і звісно, через те, що „ранняя заря — добрая пора“ (Р. V, 62) = перша „добра година“ сього дня.

Останки сього віруваня знаходять ся в дуже розпросторених засьпівах українських пісень: „у неділечку рано-пораненьку“ (Ч. V, 799 et passim), „Ой рано-пораненько“ і т. д.

Ось чому А. А. Потебня зовсїм справедливо звалює думки Афанасьєва та Крушевського про те, що початок багатьох зашептувань, які представляють уставанє, вминанє, втиранє, вихід зашептувача на схід сонця і т. и. „предпогалаютъ описаніе тѣмъ обрядовыхъ подробностей, съ какими въ древности надо было приступать къ этому священному дѣлу“ (Пот. Мрус. п. XVI в. 24—5).

Справдї наближеня зашептувача до сходу сонця треба було для досягненя зашептуваня до слуху, „в вушї“ сонця, до котрого йшло зашептуванє, — про що було говорено вище. Наблизити ся-ж до сонця можна йдучи на гору, через те, що воно на ніч ховає ся за гори і рано виходить із за них (Чуб. I, 12—3). В піснях захід сонця виражає ся звичайно формалами: „сонце закотилось за гори“, „сонце за горами“ і т. п. (Гол. IV, 204 et passim). Аби побачити умерлих родичів, сирота йде „туди, де сходить ся земля з небом“, до „скляного кінця“, себто „скляної“ гори, на схід сонця, а там уже піде „дороженька по небу“.

Віру в істнованє такої звязи між небом і землею видно з отсих пісенних образів:

По під небо є стежейка,
Є стежейка аж до неба.
Ішли ми ньов три душейки:
Дві душейки справедливі,
А третяя барз грішная. (Гол. I, 234).

Ой пасли-ж ми вівці
При високій гірці.
Ішли туди душеньки...
Аж до неба зайшли. (Гол. I, 236).

Ишла-пошла дороженька по небу,
Туди-ж ишла молодзенькая дзѣвочка.
Пришла ена до шкляного оконца,
Углѣдзила свою мамочку сѣджучи,
Стала ена у Господи Бога просици:
„Пусти жъ, пусци жъ, мой Божечка, мамочку
Меня бѣдное дзѣця поблагословици!“ (Пос. 203).

Гдзѣ сонца усходзиць,
Тамъ невѣста ходзиць,
Свою матку просиць:
— Моя мамочка родная,
Перейдзи дорожечку,
Помоли ся Божечку,
Тройцѣ съ Миколою,
Штобы надзѣлили сироту
Щасцемъ и долею“. (Пос. 203).

А. А. Потебня покликує ся на істнованє по селах Морави у дни св. Федора Тирона (17 лютого), 40 мучеників (9 марта) і Благовіщеня звичаю виходити після першого півня (в ночи) „на дах хати та инші будинки“. Сей звичай нэзиває ся „на ранило“.

„В Тульській губ. у вечір перед Петровим днем... збирають ся на пригорки, розкладають огонь і ждучи сонця проводять ніч в играшках і піснях... В иньших місцевостях Вр., аби бачити, як на Великдень сонце грає, вилїзають, як у Сербів, на дахи“... (Пот. II. 786—7).

Менї здає ся, що вилїзанє на дах і вихід на пригірки сим разом уважають ся доконечними задля вираженя вийшовшим на висоту поперед инших свого бажаня в першу „добру годину“. Що такі бажаня справдї виражають ся, на се вка-

зують істнуючі ворожби у сьвята сонця: на колядку, плетенє вінків на Трійцю, а в слоб. Борисовці навіть і під Купала*).

В Казани на Трійцю навіть образовані дівчата старають ся вставати до сходу сонця, і при тому швидше від иньших, і уплести в саду вінок, на котрому потім ворожить ся як звичайно. (Под. менї давнїй єкатеринодарський, тепер казанський старш. нотарій Генр. Ілїч Кінкерман).

А. А. Потебня вповнї справедливо думає, що сербська Среця, котра дає долю, се зоря. Так само справедливий його здогад, що „Среця, се... тота гола дівчина серб. казки, ясна як сонце, з розпущеним волосєм, котра сидячи над озером вишиває сонїчним промінєм**), і котрої один червоний волос збогачує бідного“ (Пот. I, 90—101).

В білоруській пісні:

Мати сина да виражала (— ря —),
Мѣсяцемъ опярэзала,
И зыркою застєгнула,
Долею огорнула.
— Ѣдь-ѣдь, мой сыночку,
Ў щаслыву да годыночку. (Довн.-Зап. I, 19 28).

Під долею тут розуміє ся зоря з її чарівничими „пеленами“, що видно з варіянта тоїж пісні:

Мати сина виряжала,
Місяцом оперезала,
І зиркою (зьвіздою) застягнула
І зиркою (зорею) обернула. (Ib. 21).

---

*) Про се з уст своячки записав я ось що: „Під Івана Купала дівчата ворожать на будякові, шо то красні цьвіти здорові (Carduus nutans L.), чи вийдуть заміж. Вирвуть його, поставлять на припічок сковороду, а по середині сковороди поставлять страшну сьвічку, тодї й припалюють до тиї сьвічки цьвіточки будяка, тодї становлять на причілку, на сьвятому углу, з надвору. Коли знов розцьвітеть ця, як був, тодї вийде заміж дівка сей год, а як ни розцьвітеть ця, то ни вийде“. Через ті самі будяки скаче молодіж перед розкладенєм огню. Очевидно велика червона цьвітка будяка бере ся тут за символ сонця.

**) Про вишиванє зорі золотом і сріблом було сказано вище. В білоруських і українських казках Доля также представляє ся голою, з розпущеним волосєм (Иван. Доля 31,34, ч. II, 426; Ром. IV, 48).

То само в українській пісні:

Івана мати родила,
Місяцем обгородила,
Зорою (v. сонечком) підперезала,
Дай до шлюбу (v. на село) випровожала.
(Ч. IV, 133 = 594, пор. Ш, 172).

Очевидячки, зразу зашептувач рівночасно звертав ся і до сходячого сонця і до ранньої зорі, на що вказують початкові формули зашептувань, напр.:

„Добрий день тобі, сонечко яснеє". (Ч. I, 93).

„Жарко сонцо, ясный мѣсяцъ, три зарицы — родныя сестрицы: вутреня заря, повдзенная заря и вячерняя" (Ром. V, 26). Або: „Господу Богу помолим ся и Матери Божой поклоним ся, и сонцу и мѣсяцу, и зарамъ-зараницямъ, божимъ помошницамъ" (ib. 110). — Моя бабка, що добре знала прикладати забобони до кождого окремого случаю, сама пила і всїм домашнїм казала пити лїкарства, обовязково вийшовши з хати на двір і дивлячи ся на сходяче сонце. Сюди йдуть пословиці: „Колись і перед моїми ворітьми сонечко зійде". „Колись і в моє віконце засьвітить сонце", без сумніву сходяче (Ном. 4886 = Даль I, 28). „Поки сонце зійде, роса очи виість" (Ном. 5679 = Ворон. Сб. 4462),

Далї, після заступленя сонця Богом, звязь зорі як із сонцем, так і з Богом мусїла пропасти, і „заря-заряница" в зашептуваних прикликує ся вже одна: „Зара-зараница, божжа помошница, и Прачистая Мати, поможи помогати" (Ром. V, 81). „Помолимся-поклонимся св. зорочцы раньняй, св. з. повдзьонной, св. з. вячерняй" (P. V, 26 et passim).

На прикликуване перед початком справи зорі зам. Бога натякає білоруська пісня:

Поѣхаў Паўлюшка жаницца,
Забыў зориньки клоницца.
А яжъ табѣ зара свяцила,
Якъ цябе маменька родзила. (Шей. 466).

В иншій весїльній пісні молодий справдї обертає ся до зорі:

Сужинька зороньку попросиў:
— С(в)яци, моя зоринька, до свѣту,
Покуль я къ тещи заѣду.
— Тогды я табѣ, сужинька, свяцила,
Якъ цябе матынька родзила —
(себто, я дала тобі долю ще при різдві). (Шей. 629).

Щастє або біда, що почали ся з початку дня, можуть тривати далї ріжні періоди часу, але найкоротший із них обмежує ся початком ночи: „Як піде горе зрання, то аж до смеркання“ (Н. 2230), „Як буде зранку, так до останку“ (Зап. 4334).

Сим разом перша мінута настаючої ночи що до злих помислів має то само значінє, що й перша мінута настаючого дня — що до добрих.

Дїло, почате перед настанням дня або ночи фатально, зміняє ся за їх настанєм у супротивний бік. Напр.: „Мав уродицьця чоловік, та вилупивсь чорт“, без сумніву через те, що настала ніч. І навпаки: „Мав вилупиць ця чорт, та півні засьпівали — вилупив ся чоловік“. „Мала вродити ся сатана, та півні запіли, то вродилась дитина“ (Ном. 2915).

Ось чому „коли сонце закотило ся“, заборонено: починати новий хлїб, бо — бідність переможе; кидати сьмітє на вулицю, бо прокидаєш ся; зичити кому грошї і хлїба, рахувати грошї, робити рахунок, дивити ся до ранньої зорі у вікно. (Даль, II, 576, 579—80). „Къ ночи не поминий чертей“ (ib. 560), бо як „лихой чылавекъ льогакъ на памѝни“, так само „lorsqu' on parle du diable, on en voit la queue“ (Вор. Сб. 6235). У день „голенький ох! а за голеньким Бог“ (Ном. 1465 = Вор. Сбор. 1378), а в ночи при вислові чоловіка: ох! може появити ся чорт на імя Ох (пор. Чуб. II, 368, 372, 375, 389; пор. Ив.). На угрозу висловлену в день, насьмішливо відповідають: „Кабы йети страсти да къ вечыру“ (Ворон. Сб. 2464), розуміючи, звісно, що тоті „страсти“ у вечір можуть збути ся — те-ж, що „проти дня бридня, проти ночи — правда“ (Ном. 14309). Взагалї-ж „ніч нїкому не сприяє“ (Ном. 594): „вечеръ плачъ, а заутре радость“ (Даль I, 28).

Проти ріжних „страстей“ заклинають: „Цур йому, не против ночі згадуючи! нехай він (напр. чорт) помянец(ь)ця на кіньську балабушку (= на лихо кіньським відпадкам) (Ном. 8364; пор. Даль II, 573). „Не до вас рівняючи“. „Не при нас кажучи“. „Не при нас згадуючи“. „Не тут казано“. „Не зле вимовляючи“. „Нехай ся пріч каже“ (Ном. 8365—70). „Ни х

таму буть сказана“ (Вор. Сб. 7148). „На худой лѣсъ помянуто“. (Даль II, 573). Di meliora velint. Ov. Di prohibeant. Quod di omen avertant, Cic.

Ніч представляє ся в образї їздця, до котрого звертають ся: „Ніч темна, ніч пишна, сидиш ти на конї на буланому, на сїдлї соколиному, замикаїш ти комори, дворцї і хлївцї, церкви й манастири і київські престоли: замкни моїм ворогам губи і губища, щоки й пращоки, очи й праочи...“ (Ч. I, 95).

Иньшим разом протягом доби олицетворене Сонце, себто Бог „спочиває на золотій кроватї“ в полудне (Чуб. II, 10; I, 3, 6; пор. Ном. 598; Висл. 3547).

Тим часом теж користує ся „нечиста сила“, аби робити людям безкарно лихо,

„Ни все чорти о півночі ходять: ходять вони ще і о півдня. Може нїхто про це ни повіре, так даже можно ко(й)-якими примірами доказать, шо имино ходять. Положим-то, шо чорти і що-часу ходять, та тілько які. Постоянно шала́ю(ць)ця чортячі підда́нні*), що за людьми усе сидять, шоб кого на кажному слові скусить, а са́ме главнїші чортяки, так ті тілко два рази можуть у сутки ходить: опівночі та опівдня, са́ме в дванадцятому та первому. Тут мож бач по чому догадува(ць)ця. Про те, шо опівночі ходять, так уже й балакать нїчого: було та й пирибуло разних случаїв — ни одного чоловіка заво́дили у болото, у кручу. А то іще можно доказать, шо вони і днем ходять, потому шо у нас уже два случаї прибуло, по наші волости: прошлий год у Тишанцї хлопиць годів пяти ни з сього, ни з того утоп, а сей год у Плотвянцї тож так, і са́ме як єсть о-півдня“... (Тар.).

В слободї Алексїївцї Бірюченського пов. теж є повірє, що той хто купає ся у полудне, мусить утонути (Рук.).

Білоруське зашептуванє вичисляє слуг „дзянних, полудзьонних, ношних, полуношних...“, котрими орудує „Царь Лішіца, Царь Їризіца“ (пор. польсько gryźć = мучити; Ром. V, 193; Разыск. VII, 222—3, одсилач).

---

*) В иньшому місцї той самий кореспондент подає, що „чортячі підданні“, то прокляті родичами дїти. Яко „хрещені біси“ вони не боять ся хреста, і через те настоящі „чортяки“ часто всилають їх у людий. А як подає А. А. Субота, тоті „чортячі підданні“, сидячи на „шкарбах“, бережуть їх тай бігають вихром по дорозї, піднимаючи стовпи пороху.

Як буває „неровенъ часъ“ (Ворон. Сб. 4027; Ж. М. Н. П. 76, V, 65): то щасливий то нещасливий, так само нерівні бувають і дни. „День на́-динь ни вохо́дить: ино́ такъ, ино́ этакъ“ (Ворон. Сб. 1670 = Д. I, 54). *Ἄλλοτε μητρυιὴ πέλλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ* (Hesiodus) = Dies quandoque parens, quandoque noverca (proverb.). Звичайно розріжняють ся: „добри́-день“ і „зли́-день“, або „чорний день“. Висше, в слолах П. К. Тарасевського було вказано, що „чорних днів у году шось чимало“, а які власне дни вважають ся „чорними“, видно з вичисленя Е. Р. Романова (V, 234).

„Добри́-день“ і „зли́-день“ у житю чоловіка має таке-ж саме фатальне значінє, як і „година добра“ і „година лиха“: все загадане, почате або зроблене в „добри́-день“ служить на добро чоловіка, а в „зли́-день“ на його нещастє. „Въ чорный день не мирись, не кумись: ссора будетъ“ (Даль, I, 316)*).

По віруваню Поляків, у „зли днї“ бувають бурі, негода, нещастє, слабости: Dzień nieszczęśliwy. Wierzą, że te dni same przez się sprawują burze, niepogody, choroby, przygody. — W zły dzień z Paryża wyjechać musiał, i tu dnia fatalnego stanął. — W zły dzień Wać przychodzisz, nie mogę teraz Wać Pana zaspokoić. Lin.**).

Висше була встановлена належність „доброго часу“ Богови, а „недоброго часу“ або „чорної години“ „Чорному Богови“. Таку відповідність можна встановити і що до днів добрих і чорних або злих. Тут треба нагадати, що „як дощ часто йде, так кажуть люде, що то на небі Бога нема, а самі Боженята“. „Боженятка-ж“ „лїплять“ на чоловіка падаючий снїг (про що буде сказано низше). Кажучи инакше, у хмарні дни

---

*) Так треба розуміти фразу Овідія: Nunc dicenda bona sunt bona verba die (Ov. Fast. I, 72).

Без сумнїву власне з такого сьвітогляду виходять латинські формули: Hic meus dies est (formula eorum, qui genio et hilaritati indulgebant: quod tempus sibi maxime impertire existimabant) і dies tuus-dies periodi febrilis (Thesaur).

Сим разом формули „мій день“ і „твій день“, маючи форму зашептувань, по віруваню бесідника, мусїли і першим разом забезпечити йому опіку ґенія, що береже його від біди, і радість і, по друге, відвернути слабість.

**) Давнї Римляне теж розріжняли білі дни, яко щасливі, і чорні, яко нещасливі: Sed current albusque dies horaeque serenae (Silius 15, 5fi) *(Λευκὴ ἡμέρα ἡ ἀγαθὴ καὶ ἐπ᾽ εὐφροσύνη* = alba vel candida dies, bona et ad laetitiam).

появи природи залежать не від Бога, а від Боженят, і через те „який Бог змочив, такий і висушить“ (Ном. 78). Із сим зовсїм годить ся лише що наведене вірування Поляків. Відси-ж виходить поговірка, котру розуміють у переносному змислї: „За злиднями (v. через злидні) сьвіта не бачить“ (Ном. 1537).

По українським же та білоруським поганським понятям „чорні дни“, себто дни найбільшої бідности, залежать від окремих істот, звісних під імям „Злиднїв“. Вони теж можуть „побити“ чоловіка, як і „лиха година“, що належить „Чорному Богови“ (Ном. 3659, 3808; пор. 3742, 3747). Вони сидять у хатї, під піччю, куди не може досягати промінь сонця. Відти їх можна вигнати лиш „ошуком“ (Ном. 9807; пор. укр. ошукати при шукати з нїм. versuchen при suchen).

„Ошук“ той робить ся бідним чоловіком напр. ось як:

„Запріг він коня, приїхав до-дому да й каже: А вилазьте Злиднї, поїдем у лїс! Повилазили Злиднї із-під печі (а їх там було аж дванацять), посїдали на віз і поїхали. Приїхали туди. Чоловік той випріг коня, пустив його пастись, а сам зрубав дуба товстого-претовстого, розколов його до половини да й каже до Злиднїв; Братїки-голубчики, поможіть минї це дерево розколоть! — Як же, кажуть, ми тобі будем помагать, коли у нас сокири нема? — Ви, каже, без сокири. Закладіть усї руки у цю щілину да й роздирайте; половина вас нехай тягне в одну сторону, а половина в другу, то воно й розколитця. От Злиднї кинулись усї до дерева, позакладали в щілину руки по самі лікті да й силкують ся. Той чоловік стукнув обухом, клиння повилїтало, а обапілки так і збіглись до купи, і держать за руки усїх Злиднїв. А тут як схватитця буря да вихор, як зачне корчить — таке закоїлось, що Господи! Одно дерево упало на віз, і розтрощило його на шматочки, друге убило коня. На-силу той чоловік вискочив із лїса“ (Чуб. II, 394—5).

Сим знов доказує ся, що „Злиднї“ same przez się sprawują burze, niepogody і т. д.

Сонце знаходить ся в серіозній небезпеці від небесних змиїв. Під 1064 або 1065 р. читаємо в лїтописях ось які замітки: „...и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, егоже невѣгласи глаголють снѣдаему сущю“, або „бысть знаменіе на солнцѣ; премѣнися солнце и не бысть свѣтло, но аки молодой мѣсяцъ, о немъ же неразумніи глаголютъ снѣдаему быти отъ змія“ (Лѣт. по Лавр. сп. Археогр. ком. 1872, ст. 160; П. С. Р. Л., т. IX, 92—93; Лѣтоп. Русскій,

т. I, ст. 159; Ист. росс. В. И. Татищева, кн. II, ст. 128). Подібно дивили ся на причину сонїшних затьмінь Калмики (Татищ., кн. II, 273, увага ст. 433) і давнї Індийцї (Поэт. воззр. т. I, ст. 749; Сокол. 79—80).

По народнїм понятям у Грубешівськім пов. при затьміню сонця місяць боре ся з ним, і в Проскурівськім пов. затьмінє походить від того, що „його хтять крилатиї вовкулаки з'їсти“ (Чуб. I, 13).

Таким чином усяке померкненє сонця, по народнїм понятям, се наслїдок боротьби з ним його ворогів, значить і ворогів чоловіка. „Полоз (змий) ...часто ганяєть ся за людьми, і кого догонить, то розпускаєть свій хвіст похожий на пилку, і так шо, приходит(ь) ця, зарізуєть чоловіка до смерти. А шоб спасти ся от полоза, то нужно тїкать напротив сонця..., потому шо він на сонце ни можить полїзти“ (Стец.). Кажучи инакше, тут відносини між сонцем і небесними змиями перенесено і на земних змиїв.

Без сумнїву, тих самих ворогів сонця, що борють ся з ним із-за чоловіка в певний день, розуміють дуже численні зашептування „од гадини“. Одно з них ось яке: „На морі, на окіянї, на острові на буянї, стояв дуб дубнатий, під тим дубом сидїла Черепаха, всїм гадинам старшаха. Гадина ти, гадина, научай ти своїх плимінят, а то я найду такого чоловіка, хто Середу та Пятницю їсть: той і тебе з(ь)зїсть!“ (Пив. 1894).

Відси можна без усяких хитань вивести, що дни, належні гадючим „плимінятам“, такі самісінькі „зли-днї“, „чорні днї“, як і „Середи“ та „Пятниці“, про які буде сказано далї.

Порівнюючи імена гадючих і переважно змиєвих царів і цариць у зашептуваних, лехко можна завважати, що дуже богато з сих імен виходять із основної прикмети змий і иньших гадин, а то: кусаня, отворювання рота, показування жала. Такі імена що до „людоїдиці-змиї“, що „ззїдає людий і худобу“ (Май. 190—1), в мужеськім і женськім роді:

1) (Й)іва (Ром. V, 181; Ч. II, 236) Пор. Ѣвъ-паралогъ (ib. 127), Ѣва-водзяный (ib. 139), Яврен-волки (ib. 45), Иванъ-звихъ (ib. 73), Данило-звихъ (ib.) (метатезіс із Далина-Ѣлина, по приміру: „при данилушки [зам. при долинушкѣ) стояла“, яко lapsus linguae, долоня = ладонь і т. и.; пор. рум. dalbe — albe).

2) Ѣва (Ром. V, III, 116(, [Дз]ѣва-маци (ib. 184), (Й)ива (ib. 181), Явгиньня (ib. 121; пор. укр. Івга = Евгенія),

Авдокея (ib. 107), Ѣлица (Май. 149), Йелына (Ефим. 17), Данилея (= Далинея = Ѣлинея) (Р. V, 109), Йелена (Чуб. I, 122; Ром. V, 180), Олена (Чуб. I, 122), Гальона-Альона (Ром. V, 186), Кулина (Ром. V, 110), Улита (ib. 120, 185), Ульяна (ib. 110, 111, 179, 183). Пор. Ѣлена (= Ѣлино) = море (Май. 59: тамъ Ѣва = водзяный), Алéна-жаба (Ром. V, 89), Аўгиньня-жаба (ib.) Ульянья-зубная-боль (Май. 63), дубъ-Нельíнь (Чуб. I, 132), дубя-Данíла (поруч бяроза-Катярина, по імю змиї Катярини, — Ром. V, 83 — від слова „катить ся“, бо змия, „полоз“, „скоти-ця в клубок і біжить за чоловіком (в)си-равно так, як колисо коти-ця по дорозї, — Тарас. 1894), дубъ-Мельлянъ (Ром. V, 178), дубъ-Мельляновъ (ib. 182, зразу: дубъ-Емелинъ = д.-Ѣнелинъ = д.-Ѣленинъ) — очевидні попсованя первісного: дуб Єлй(ни)н: на ньому знаходить ся змиїв гріб (Ром. l. c.). Так само „вовк Мяньлян“ і „вовчиця Ульляна“ (Ром. V, 45)*).

3) Хам (Ром. V, 118), імя утворене з ономатопоетичного наслїдуваня їди, кусаня, прим. як у отсьому замовляню: „Я тебе з'їм з глиєм зовсїм: гам-гам-гам!“ (Чуб. I, 132), Хóмец (Ром. V, 112), Хава (ib. 178), Хов (ib. 114), Хам (Єфим. 18 = Чуб. I, 121). Пор. Хóмеръ-вовк (Ром. V, 118).

4) Ганна (Ром. V, 116), Ганна-Ганнуська (Чуб. I, 122), Агапъя (Р. V, 115 із первісного Ахамъя, що з фонетичного боку зовсїм натурально), Авхимъя (ib. 107; id.). Пор. Хóмериха-вовчиця (Р. V, 48), полуношница (= Баба-Яга, що видно з порівнаня Майк. 11 і 23 з Ром. V, 151, N. 48, а не заря, як у Крушевського), Анна Ивановна (Май. 61).

5) Жагликъ (Р. V, 118, від слова жажло або жало — жигало (ib. 108, 166 et pass.).

6) Жаглица (ib. 118).

7) Солопéя (ib. 109, 111), пор. укр. солóпа, солопíй, що звичайно вживає ся в формі попріку дїтям, які висунули язик. Пор.: Цариця Соломія, дочка Ірода (Май. 28).

8) Змѣи сипучіи-хрипучіи (Ром. V, 107, 113): Сасъ (ib. 181; а в тім се імя, як і женське Зося, могло повстати

*) Ѣлену, царицю змий, не треба змішувати з „Єленою“, яко „царицею-водицею“, „Божієй помошнúцею“ (Р. V, 22): се імя вийшло дорогою такої фонетичної ґрадації, яку видно в зашептуваних: вода Єлена = Олена = Олияна = Ульяна (v. Ульляна) = Улянúця = Улїяна, себто вода влита в миску або иншу посудину задля зашептуваня.

з ассоцияциї зо ссанєм крови), Симійонъ (ib. 115; зам. Сипійонъ), Семéн (Чуб. I, 122).

9) Сипаха-Рыпаха-Картаты́нъ (Р. V, 109; Картатин без сумнїву попсованє звичайнїйшого імени Сакатин, Сакатун і в ж. родї Сакадиха, Сокотуха: сесї імена більше відповідають задля вираженя „сипіня"; — ib. 109, 119, 176, 178, 183), Сипуха (ib. 120), Зипа (ib. 120), Зося (ib. 121), Рыпуха (ib. 120)*). Пор. Грипина-жаба (Р. V, 89), Крипуша-трясавиця (Май. 103).

В вел.-руських зашептуванях П. С. Єфименка (Труды Общ. Любит. Ест. V, вип. 2) теж попадають ся імена: Яда і Ѣлина**). Що до імени Яди, то Евг. А. Ляцкий (Этн. Обозр. XIX, 125—6) каже, що воно „стоитъ въ близкой родственной связи" з іменами Голяди, Глєда й т. и., перелицьованими із грецького *Γυλοῦ*, і трохи далї, — що воно „могло и не восходить къ Гилу". Яда характеризує ся, яко „на (над) всїх Яда, над всїми сестрами голова і з усїх найбільше проклята". (Пор. Ром. V, 23 де сказано: „Зоры-Зарицы йость тридевьять сястрицы, мижъ вами йость большая сястрица Ева" = Ѣва).

Уже з того, що Яда найвиднїйша представителька цїлої ґрупи трясавиць, треба вивести, що се імя зложено по правилам народньої етимольоґії, а не перенято механїчно, хоч би аж від грец. *Γυλοῦ*; народня-ж етимольоґія мусить привести нас до понятя ї д и, а не до придуманої Ирод-і-Яди Евг. А. Ляцкого: лише в такім разї імя Яда могло бути вжито в розуміню імени власного.

З поводу імени Єлина Евг. А. Ляцкий висловляє такий здогад: „Поґодинський індекс відречених книг звертає ся з осудом проти „лживыхъ врачевальныхъ молитвъ о нежитѣхъ". Афанасьєв наводить із парґаменового сербського рукопису два зашептуваня, подані акад. Буслаєвим, при чому вважає спорідненє тих зашептувань із зашептуванями від трясавиць очевидним: „Тут, каже він, та сама стріча доброго божества з лихим духом слабостий, ті самі питаня й відповіди і те саме прогнанє демона побідною зброєю громовика". Остатнї слова, звісно, спадають на відвічальність щирого прихильника застарілої мітольоґічної школи; для нас важний факт похожости одних

*) А в тім, імя Зїпа можна виводити від укр. з ї п а т и = влкр. з ь о п а т ь, що виражає первісно зїванє, отворюванє рота.

**) Всї без виїмка збирачі й дослїдачі вживають транскрипцию: Е л и н а (або Е л е н а), що збиває з пантелику всїх.

і других зашептувань. Дїло в тім, що в заклятях проти нежита зустрічають ся слова елѣна (і елѣнъ) в такій обставі: „святы Михаиль-Гавриль гредѣше, вьзьмь желѣзнь лукь и желѣзны стрѣлы, стрѣлати хотя елѣна и елѣну, но обрѣте нежита, иже сѣдѣше, комы рацѣпивь“ і т. д. Після погрози Михаіла-Гавриіла нежит обіцяє втїкти в г о р у і влїзти в „елѣну главу“. Похоже зашептуване поміщено у Єфименка (N. 15); в ньому між иньшим той самий Михаїл-Гавриїл наказує нежиту влїзти в оленю голову, бо вона може видержати муки від нього... Можна догадувати ся, що Єлина Єфименковського зашептуваня по встала з елѣна (елена) зашептуваня від нежита, тим більше, що трясавиці бувають похожі на звірів, по декотрим славянським і грецьким текстам: львь и скоумень, яко медвѣдь... *ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον*. Сюди-ж може належати й О л е н е с а Іваншенківського зашептуваня“ (l. c. 128—9).

Поперед усього тут повстає питане: відки-ж власне здогад, що слова Елина походить від слова е л ѣ н ъ = олень, а не навпаки. Доказів у Евг. А. Ляцкого нема ніяких, і навпаки можна навести масу доказів проти такої тези. Така-ж самісїнька ґрадация, а не противна, в заступленю Илиї оленем у народнїх повірках: „На Ільїн день олень копито обмочив“, зам.: „Ілья настуиив у ріку“ (Разыск. VШ, 315, Вор. Сб. 3487). Сим разом фонетична ґрадация йде по „закону“ зміни всїх початкових голосних з голосом **о** в окаючих, і з голосом **а** в акаючих нарічях; ось чому в білоруск. Илья́ = Алля, елень = алень і т. д. (див. Вор. Сб. ст. 15). Взагалї всїм відоме правило, що слабости відсилають ся туди, відки вони появили ся, — до своїх царів, „на очерета, на болота, на гнилі колоди“ і т. д., а там, поза кілько я знаю, зовсїм нема оленїв.

Специяльно трясавиці відсилають ся „к своєму царю Ироду“ (Єфим. 11), що находить ся на синьому морю, „ў дубу“ (Р. V, 170); до Ирода, „за синє море“, відсилає ся „проклятая птица, поганый чорный воронъ“, що перешкоджає стрільцеви (Май. 820); „чума-чумиша“ — „на мхи, на балоты, на чортову люльку“; хміль — „къ своему господину въ мѣдныя бочки и пивныя“ (Май. 208); ницыя лозы выгоняютъ перелоги къ чорту на роги (Ром. V, 192), і в зашептуванях від волоса я читаю: „(Волосься-волосься!) Звідкіля ти взяло ся?... Іди на лїси, на черети та на луги, та на пущі, та на трапези, та влїзь в гадюку, та влїзь в жабу“ (Єф. 8. Пор. Ром. (V), 126, 128).

Слова грецького тексту *ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἑρπετὸν τετράποδον* дають менї право сказати, що Ѣленъ, Ыродъ, Чортъ, Гадюка або Черепаха-Старшаха коли не одна й та сама істо́та, то бодай усї вони дуже близькі родичі*). Се власне живучий на дубі (Йелинї), за синїми морями, за крутими горами царь Лиши́ща (від лихо), царь Гризища (пор. польське gryźć = мучити) (Ром. V, 193), що має під рукою слуг дзянних, полудзьонних, ношних, полуношних, часових, помінутних, жалосних, намовних, наговорних, сурошних, урошних, приносящих человеку скорбі, пєчалї (ib. 39 et passim). Оленя зовсїм не можна рівняти з таким страхіттєм як *ὄφις, δράκων, ἑρπετὸν τετράποδον*. Він виходить у зашептуваню не первісною, а второю істотою, що появила ся через забутє первісного значіня, із Ѣленицъ (Ром. V, 191), рідних „паралогамъ“, що називають ся Ѣвами (ib. 127) і приносять слабости худобі.

Коли ми признаємо, що імена Йива, Хама, Жаглица, Солопея, Сипаха й и. дано одній і тій самій істотї по її ріжним дїям, що ведуть до одної цїли, то мусимо признати й те, що тота-ж або дуже близька до неї істота в укр. казцї персонїфікує ся під іменем Зїнї, „шо батька-матїрь из'їла“. (Пор.: влруськ. зїять, разиня, укр. зїньське щеня, Mus [Spalax], tuphlus, яке виходить із повіря, що чоловік укушений „зїньським щеням“, мусить умерти, — Чуб. I, 54 — Зановья-жаба, — у Ром. V, 89). „Пішла дївка до неї на попрядки... Посадила Зїня дївку за сту͡ыл, дала їй холодного из батькових та материних губів и из пальцїв. Та їсьть, а Зїня й каже: „Їж, дївко, поїдай, да й на мене поглядай! Що бачила да й минї кажи“. — „Як йшла до тебе, до бачила, що їхав білий ву͡ыж, білий ку͡ынь, біла собачка за возом бігла і білий чоловік поганяв“. — „То, каже, му͡ый день“. — „Як йшла я до тебе, дак бачила, що їхав чорний ву͡ыз, чорний ку͡ынь, чорна собачка за возом бігла і чорний чоловік поганяв“. — „То моя пу͡ыч, каже“.— „Бачила я, каже, Зїню-сестричко, як йшла до тебе, їхав красний ву͡ыз, красний ку͡ынь, красний собачка за возом біг і красний чоловік поганяв“. — „Ото-ж, каже, їхала твоя смерть“. — Вхопила її за ноги и розорвала на кусочки и повішала на траму, там де батькове да материне мясо висїло“. (Ч. II, 435—6).

---

*) Про Йирода, як про „найстаршого“ чорта див. Этн. Обозр. XXV, 150. а про жабу як про чортицю, в звязи з „мертвими душами“ — Чуб. II, 360—2.

Тут до речі буде рагадати білоруське повірє про те, що „з множества роджених змиєю дїтищ живі лишають ся десять, не більше: иньші вона поїдає зараз після різдва“ (Ром. V, 108).

Таким чином, зводячи до купи наведені висше дані про Злиднї, небесні Змиї, про Черепаху-Старшаху та про мітичну Зїню, я маю право зробити висновок, що задля них істнують окремі „зли-днї“ або „чорні днї“, в які вони орудують долею людий замість побореного сонця. Належність тих днїв змиям або гадинам доказує ся між иньшим і вичисленєм тих днїв у Е. Р. Романова (V, 234).

Із того вичисленя показує ся, що імена сьвятих, сьвяткованих у ті дни, сходять ся з вичисленими висше іменами гадин, напр.:

Иванъ (= Змій Ива) — 26 сїчня, 12 цьвітня, 24 мая, 2 червня, 18 серпня, 2 вересня, 2 і 28 листопада і 2 грудня.

Евгенїй (= змия Явгиньня) — 21 сїчня.

Агавва (= змия Хава-Хавица) — 22 листопада.

Фома (= Хóма-гадина) — 7 липня.

Артемонъ (= змиїв царь Артямонъ, у Ром. V, 110) — 24 марта.

Іуліанъ (= змия Ульяна) — 21 червня і 28 липня.

Іуліанія (то само) — 4 марта, 6 липня і 21 грудня.

Елена (= змия Ѣлена) — 21 мая.

Анна (= змия Ганна і Баба-яга Анна Івановна) — 28 серпня і 22 жовтня.

Не наводжу тут иньших імен сьвятих, сьвяткованих у ті дни, вказаних у Романовських вичисленях, бо нема певної підстави звести їх з іменами гадин, а головно тому, що в вичисленях подано дни місяцїв, а не імена сьвятих, яких сьвяткує ся по кілька в день.

Поганський сьвітогляд, що був основою задля зложеня тих вичислень, дуже ясно виходить і в доданім до одного з них наказї:

„Аще кто въ таковые мсцы, въ означенные числа станеть женится, тотъ человѣкъ не обрадуется; или кто заболѣеть въ эти дни, тотъ здоровъ не будеть; кто домъ построить или въ домъ въходить, то въ немъ жить не будеть; кто въ путь пустится, тому случается внезапная смерть; а кто что садитъ или сеитъ, тотъ пожитку не получитъ. И тамъ подобаетъ всякому ти дни блюсти“. (По рукоп. 1848 р., присланому Е. Р. Романову із Вѣтки).

Як істнує правильна зміна „лихої й доброї години“, дня й ночи, такаж самісінька зміна, протягом тижня, істнує й що до добрих і злих днів: після лихого дня йде добрий і навпаки. До сього відносять ся отсі повіря:

„Понидїлок — первий день, важний день. Як у понидїлок сорочку надівать, тоді ножик тричі протягають криз неї од коміра криз піттячку. Гріх, бач, в понидїлок сорочку надївать так (звичайним способом): напасть яка небудь нападе...“*). „У понидїлок баба було узнає, шо думаїш: ти тіке подумаїш, а вона вже і росказує: Ти-ж сам казав, шо ти по понидїлках узнаєш, Яритник ти! ти говориш: я на звізди гляну — узнаю“ (Дикар.). „Як хто робе в понидїлок щолок, тому на тім світї, як по митарству душа піде, її зараз же при сьтрічі дадуть три ложки щолоку напицьця“ (Мирон.). „Панидѣльникъ — биздѣльникъ: тяжолай день“ (Вор. Сбор. 4511; пор. Даля, II, 536). У слоб. Борисовцї особливо нещасливими вважають ся понедїлки після заговин. „Примічають, як заговіїш хоч на піст хоч на масьлїну, як чоловік первий увійде після заговин у хату, так нїчо́го, а як баба — ни минецьця: захвораїш. Як посилать після заговин до сусїд, так уже хлопцїв посилають“ (Дикар.).

„Вівторок. Всяк-же каже, шо він лекгший од понидїлка“ (Дикар.). „Вторникъ и суббота — легкіе дни“ (Даль, II, 562).

„Сирида. В середу гріх щолок робить і чисацьця дївчатам: бач, Пятниця — жінка, а Сирида — дївка; як мицьця у середу та в пятницю, так коса ни ростиме в дївчини. Як будиш мить голову в сериду, завиде́ш воший череду“ (Мирон.). „А в середу родила ся: горе-ж менї, горе“ (Чуб. IV). „Люби мене в середу (= в дни нещастя, бідности), а в неділю, як я приберу ся, то може на тебе й не подивлю ся“ (Ном. 2319). „Въ понедѣльникъ, среду и пятокъ никакого дѣла не начинай“ (Даль, II, 562).

„Четвер“ — щасливий день: надія, що не справдила ся в иньші дни тижня, може справдити ся в четвер: „Не тепер, так в четвер“ (Ном. 4802). „Въ читьверьх, послї дожджика“ не відмовляє ся просьбі (Ворон. Сб. 1189). „В четвер прийшла, то й гриби найшла“ (Ном. 13188), бо „безъ счастья и въ лѣсъ по грибы не ходи“ (Даль, I, 33). У четверги Великого посту роблять ся в лїсї осикові ворота і борони, при помочи яких

*) До речі нагадаю тут про киданє ножа в середину вихра, аби зарізати чорта, що там є.

можна пізнавати відьми в селї (Чуб. Ш, 13—4). Найщасливійшим уважає ся „Чистий“ або „Великий Четвер“ у великім тижни. „В чистий читверх, до сходь-сонця, як ще нїчого не рушано, як ще ворон дїтей не купав, ходять купатьця у річку, у копанки, а то коло колодізя обливаюцьця, а хто в хатї теплої води наведе, та в шаплицї купаюцьця од усякого лиха: од паганки, од корости, — в кого шо́ болить“ (Мирон.). Саме умиване „до східь-сонця“ нагадує тут наведене висше звернене до сонця у сьвята остатнього. Се найяснїйше виступає в звичаях с. Дмитрієвського або Староникольського пов., де в чистий Четвер до східь-сонця роблять ся всякі забобонні штуки, що мають їх авторам достачити богатство, урожай, здоровля худобі й т. и. (Этн. Обозр. XX, 135).

До пятницї більше нїж до якого иньшого „чорного“ дня прикладають ся повіря заборонного характера: заборонено у пятницю: 1) прясти, а то „тому (хто пряде) свята Пятниця в голову кострицї набє: воно дурне й буде“; 2) „щолок робить, що Пятницї очї заливають“ (Дикар.); 3) „гріх чисацьця жінкам“ (Мир.); 4) сьпівати пісьнї, бо „співання в пятницю нїколи не минецьця“ (Ном. 539, те-ж у Лїнде); 5) сьміяти ся у пятницю, бо „в неділю будеш плакати“ (ib.) і т. и. і т. и. Пятниця тут ототожнена з сьв. Параскевою (грецьк. *παρασκευή* = пятниця), що називає ся і „Временна́ пятниця“. Хоч заборони, прикладені до пятницї тай до иньших „чорних“ днїв тижня, і мають християнський характер, а про те спонуканя, що були основою сих заборон, чисто поганські. Любячі родичі бажають, аби в „чорні“ дни їх дїти нїчого не робили, а то з ними може стати ся нещасте і навіть смерть. Аби досягнути сю цїль, родичї складають цїлу систему посиланих із неба нагород для людий, що не роблять у „чорні“ дни, і систему таких же кар — для осіб, що роблять. Сесї системи прикладають ся не лише до роботи в „чорні“ дни, але й взагалї до всїх учинків дїтий, які треба направити або викоренити, напр.: „Цить, Кузя (не плач), а то Хока йде (щось страшне, спеціяльно вовк), або москаль іде“ (розуміє ся: „і в торбу візьме“). — „Як ни хоче голови мить, у голову йому гляниш: Ух, Кузя, яку вирьовку воші сплилй: мий ся скорій, а то воші в колодізь втянуть. — Витирай ніс, а то москалї ніс одкрутять. — Ни бири огню, а то усцисься“ (Молотил,). „Сьогодні нильзя їсти скоромного: Бозя бити ме (v. Бозя вухо одріже)“. Вихована у такому на-

прямку дитина й сама починає імпровізувати: „Папаша, ни лайже бо маму, а то Вас Бозя лаяти ме“ (Дикар.).

Сим самим поясняє ся істнованє маси варіянтів апокріфа „про дванацять пятниць“. Поганські понятя про пятницю, яко про „чорний“ день, виражають ся звичайно в кінцї апокріфа, напр. так: „Аще кто въ тіи святыя дни съ женою сотворитъ блудъ и зачнется у нихъ дѣтище, и тое дѣтище будетъ или слѣпъ, или нѣмъ, или глухъ, или хромъ, или воръ и разбойникъ, или блудникъ, или чародѣй и чернокнижникъ, или прелюбодей, или ябедникъ, или клеветникъ и всякому злу начальникъ. И въ тѣхъ дняхъ должно хранитися кождому христіанину. И аще кто сіи пятницы почитать будетъ, и тотъ человѣкъ отъ всякого зла сохраненъ будетъ и муки вѣчныя избавится. Сіи слова создалъ самъ Господь и заповѣдалъ всѣмъ вѣрующимъ“... (Ром. V, 266). „Під пятницю нихороші сни збуваюцьця, як шо́ приверзетьця під пятницю пагане“ (Дикар.).

Субота в народнїх повірях рівняє ся до легкого дня вівтірка: „Понедѣльникъ и пятница тяжелые дни; вторникъ и суббота легкіе“. (Даль, II, 561). Що́ заборонено в понедїлок і пятницю, то рекомендує ся робити в суботу: „Въ дорогу отъѣзжай во вторникъ или въ субботу“ (ib.). „У суботу мицьця жінкам, а в понидїлок і в пятницю ни годицьця“ (Мирон.). Тодї як у пятницю заборонено „съ женою творити блудъ“, у суботу, навпаки, той „блуд“ навіть рекомендує ся, бо в суботу його „празник“, у купі з празниками вареників і лазнї (Ворон. Сб. 1144). В суботу, як відомо, „родитилїв (у загалї = предків, пор. Вор. Сбор. 4823) поминають“. Переважно поминальними вважають ся суботи: „Хомина“ (перед 6 жовтня), „Митрова“ (перед 21), „Кузьмина“ (перед 1 листопада) і „Михайлова“ (перед 8), а в иньших місцевостях „Лукина“ зам. „Хоминої“. Та особливо важні суботи перед „маслїною“ й „пирид Тройцею“: „тодї вже всїх поминають, хоть своєю хоть ни своєю смертю вмре“, себто „і вішалників, і шибинників, і втоплинників“ (Дикар.).

Недїля также щасливий день, коли починає ся всяке важне дїло, на що вказує загально звісна початкова формула українських і білоруських пісень і зашептувань: „У недїленьку, рано-пораненьку“. І се через те, що з недїлею сходить ся сьвято сонця, власне на Великдень, „Красную Горку“, і „Святу недїлю“ (Трійцю). „Виликдень, сказано, такий празник — сонце і те гуляє, сказано, все радуїця і на небесї й на землї. Як

ідеш з обідьні, й дивисься, як воно гуляє: парости (промінє) на йому наче хто мотає туди й сюди". На неділю, яко на день щастя, вказують і поговірки: „Люби мене в середу, а в неділю, як я приберу ся, то може на тебе й не подивлю ся" (Ном. 2319). „Бодай биж я неділеньки святої не діждала, коли неправда" (форма клятьби; Ном. 6750). „Jest w tygodniu niedziela, jest także i piątek (= nie zawsze gody). Lin.

А про те неділя ділить ся на дві половини, що мають ріжне значінє. Перша з них, під християнським впливом, обмежує ся часом церковної служби або до обіду. З такого поділу виходять ось які повіря: коли негарний сон не збуде ся до обіду, то після обіду вже не стане ся нїчого злого (Єкатеринодар, 1896 р.) „Співання в пятницю, а снїдання в неділю нїколи не минецьця" (Ном. 539). „До обідні гріх їсти, поки з церкви ни вийдуть: як їстимиш до обідьні, долю свою проїси... По ниділям возять снопи сибі й попам за могарич: так покойний Артьом Лукьянович було й ка': Порубав би і колеса їм, шоб вони ни возили снопів у празник. Хоч би вже пісьля 'бідь їздили" (Дикар.). Рано на Великдень сонце буває віще: „Єсьть, замічають, яке бува сонце, дивляцьця соньця утминія: разом стане жовте, разом синє, разом зилене. Бач, ка'ть, яка-небудь причина буде: або люди мертимуть, або скотина падати ме, або що" (Мирон.). В звязи з сим є повіре про те, що „під ниділю збуваюцьця нихороші сни" (Дикар.). Поясняти сесї негарні віщуваня тим, що неділя „чорний день", по мойому, нема нїяких підстав. Сим разом неділя ототожнює ся з Долею, котра в певні мінути „шось віщує" человікови (Иван. Доля, 13—14) так само, як і домовий. „Домового можна побачити під Різдво, під Хрещінє, на Новий рік, на Великдень і переважно в страстний Четвер, себто в ті самі дни й години, коли, по иньшим оповіданям, бачать Долю; так що тут Домовий і Доля істоти дуже близькі, рідні, майже тотожні що до характеру своїх відносин до людий. „Того часу, як від Долї, так і від Домового... узнаю́ть свою долю" (Иван. Нар. раск. 8—8). Звязує Долю з неділею сходяче сонце, котре дає одним долю, а другим недолю, на що вказує наведена висше формула: „у неділеньку, рано-пораненьку" (Пор. Грін. I, 109—15). „Nam si pagani ob memoriam et reverentiam deorum suorum dies colere et Judei more carnali sabbatum carnaliter observare satagunt, quo magis christianae observantiam diei dominice et aliarum solempnitatum predicant propter Solem, dominum anni significatorem hujus

secte (= flagellariorum), cujus est dies dominicus. Et quia Sol cum Saturno ceciderunt ab angulo terre, conqueruntur lacrimabiliter, diem Solis non esse observatum, et adnectunt, aliquid observandum esse de sabbato propter Saturnum, simul cadentem cum Sole, cujus et dies Sabbati. dicunt ipsi, tabulam lapideam, sectam hanc continentem, per angelum de celo venisse". (Із опису гороскопа флягеллянства зложеного ректором мюнстерських шкіл Gerhardus de Convelde. Весел. Оп. по ист. разв. Хр. лег. Ж. М. Н. П. Ш, 87 = Henrici de Hermordia Liber decretus memorabilissimus, ed. Potthast, p. 282—4. XIII вік).

Що неділя не „чорний день" — се доказує ся ще й тим, що „дівчата зачасту в неділю миюцьця" (Мирон.), що не ялося робити в „Чорні дни" середу і пятницю, а головно тим, що на „святу неділю", коли празник сонця, змиї з жонами й дітьми „злітають ся на бал" до дому, окруженого „терном страшної гущини, прямо невилазним", і там задержують ся через усї святки. Без сумніву, се те само місце, де „сонце не гріє" й „куди глас християнський не заходе": москаль, шурин тих змиїв, по казці, міг дістати ся туди аж за сорок вісїм років (Тарас. 1892).

У празник сонця, „на Святу неділю", себто на Трійцю, в м. Бірючі дівчата при вінкоплетинах сьпівають пісьню „про Авреля", згадуючи його імя перед кождим віршом пісьні, імовірно в формі пятого відмінка: Аврелї (= Аврелю, на взір: отцї-дякону, панї зам. паню і т. д.). Сю пісьню, котру чув і я сам під кінець 60-років частинами, прислав менї в листопадї й грудни 1892 р. вихованець Воронїзької духовної семінарії Микола Вас. Троянов, родом селянин бірюченської міської громади. Ось та пісьня:

Аврелї! Криве колисо,
Куди котиться?
На базарь, на базарь!
(Та) за чим, та за чим?
За мукою, за мукою!
(За якою, за якою?
За пшиниишною!)
(А) на шо тобі муки?
(А) дівчатам на вінки!
Я за батюшку,
Я за матушку,
Я за брата, за сестру,
Я за себе молоду,

Я на ринку була,
Я горілку пила;
Я в садочку була,
Я віночки плела.

(Сам я памятаю лише девять віршів отсеї пісьні).

Без згадуваня Авреля пісьню „Криве колисо“ я маю в двох варіянтах: перший, се „присьпівка“ (весняне величанє), яку співають і на вечірницях, а другий сьпіває ся в масляницю, коли „козла водять“ (Див. Куб. Об. Вѣд. за 1895 р. N. 30).

Перший варіянт:

Йа Хвидірко — криве колисо,
Йа Хвидірко, куди котн ся?(!)
Йа Хвидірко, по муку!
Йа Хвидірко, по яку, по яку?
Йа Хвидірко, по пшиницыную,
По Оленку загрянишную! (Тарас. 1895).

З переміною імен „присьпівують“ на вечірницях і иньшим залюбленим парам.

По другому варіянту „криве колисо“ котить ся „по смородину“ по чирвоную, по зиленую: шо чирвона — то батенько, що зилена — то свекорко (Мирон.).

Звязь усїх трьох варіянтів пісьні з сонцем доказує ся як їх змістом, так і обставинами, при яких вони сьпівають ся (Пор. Пот. I). Саме імя Авреля нагадує весняне свято „Aureliі з Auseliі, від імени Сабінського сонїшного божества Ausel“ (Пот. II, 41) і присьпівку румунських колядок: Ler-oĭ-Leo (в перекладї Ол. Веселовского = „ай люли-люли“). На мою думку нема сумнїву, що присьпівка Ler-oĭ-Leo ґенетично звязана з оповіданєм французьких жонґлєрів „про якогось царя Лєра та нагірнє царство, куди не заходить вітер (Del rei Leri — e del emperi — Del puey on vent non pot ferir)“, про що лише мимохідь згадує А. Н. Веселовский (Разыск. VII, 174—5). Що тоті жонґлєри сьпівали щось подібне до наших колядок, можна вивести з отсих слів Lambert'a d' Andres (Hist. Com. And. XCl): Sunt autem alii, qui dicuntur joculatores, qui cantant gesta principum et vitas sanctorum (Весел. Разыск. VII. 175—6; Ler împĕratŭ рум. казки, Раз. VII. 227; завиванння вінків у рум. колядцї, Раз. 253—5, 256—8). З поводу сього заспіву А. А. Потебня пише: „Мало імовірно, на мою думку, ось що: Aurelian (імператор) dessen

name in dem refrain rumänischer volkslieder „ler und oilerum“ fortleben soll, Mikl. Die slav. elem. im Rumänischen, з покликом на Копітара Kleine Schriften I, 21“ (Пот. II, 768).

Свою думку А. А. Потебня нічим не підпирає, бо треба би йому знов зачепити переклепане питанє про істнованє Леля, Полеля яко богів, яких він не признає, імена яких він уважає простими пісенними присьпівками, що не мають нїчого спільного з божеством, в роді: ой рано-рано. Але всї бистроумні льотічні виклади А. А Потебнї з сього поводу в значній степени тратять певність через їх замовчуваня про дані, що не потверджують тезу автора про те, що присьпівка не може йти не лише до божества, але й взагалї до якої небудь особи (П. I, 16—22).

Так, на його думку, „нї з чого не видно, аби в отсїй пісьнї:

Ой лелю, молодая, о лелю,
Ты вьюная, о лелю,
Ты по горищѣ пройди, о лелю,
Покажи свое лицо, о лелю, і т. д. —

„лелю“ мало змисл ласкавого слова зверненого до молодої“ (L. c.).

Наведу тут дальший тяг сеї пісьнї, пропущений А. А. Потебнею:

Покажи свое лицо, о Лелю,
Да въ окошечко, о Лелю,
Покажи намъ молодца, о Лелю,
Своего-то вьюнца, о Лелю,
Да пожалуй-ко яичко, о Лелю,
Еще красильное, о Лелю,
Что на красномъ блюдѣ, о Лелю,
И при добрыхъ людяхъ, о Лелю.

(Смирн. 162 = Рус. прост. Пр. IV, 195)

Такою піснею окликають у Томину неділю (= Красная Горка) новоженців. Без сумніву, се окликуванє, то останок обрядового „ляльника“, що зберіг ся у Білорусів і Українців, і робить ся перед Юрієм 22 цьвітня. „Звичайно, каже д. Древлянський про ляльника, о третій годинї пополудни на чистому поїї (а иноді коло дому в городї) збирають ся хороводи молодих дівчат. Вибравши з межи себе товаришку, котра вповнї виражала би собою понятє їх про гарну Лялю, хоровод Біло-

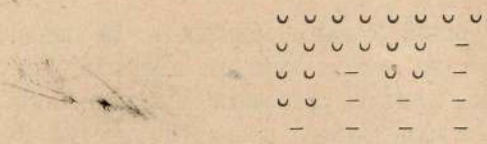
русинок одягає її в довгий білий саван, обвязують їй шию, руки й стан ріжною зеленю, а на голову кладуть вінок із ріжних весняних цьвітів. У такім одязї саджають дївчину-Лялю на дернову лавку, на котрій з одного боку покладено глечик із молоком, сир, масло, яйця, сметану й гуслянку, а з другого — хлїб; коло ніг Лялї кладуть скілька вінків із зелені, відповідно числу дївчат, що складають хоровід. Потім, узявши ся за руки, хоровід дївчат танцює навколо сидячої Лялї і сьпіває на похвалу їй пісню, котру кінчить отсею просьбою: „Дай нам житцу да пшаніцу: в аґародзє, сєножаці — повни ґряди, ровни зряди“ (покоси)*). Мельодія сеї пісні дуже протяжна, і через те її сьпівають дуже довго, після кождих двох віршів скрикуючи: Ляля, Ляля, наша Ляля! Скінчивши танець і пісню, хоровід сїдає коло ніг Лялї і знову сьпіває: „Наша Ляля - Ляля нас накóрміць зусїм, штоб з весни на лєто усьо, што тут гета, ґадавана зá всїм. Ляля-Ляля, ойда Ляля-Ляля!“ Тут Ляля роздає всїм дївчатам по черзї молоко, масло, сир і т. д. доти, доки нарештї нїчого не лишить ся. Після сього встають і починають знов танцювати довкола Лялї, присьпівуючи попередню пісню. В часї сього танцю й пісні Ляля бере вінки і кидає по одному на танцюючих доти, доки нарештї всї дївчата не зловлять по вінку. Сесї вінки дївчата ховають до дальшої весни, а декотрі, як вийдуть замуж, і далї, инодї цїле житє, яко щось завітне, сьвяте. Після сих усїх церемонїй скілька дївчат, в супроводї иньших, беруть Лялю попід руки, зводять її з дернової лавки і сьпіваючи попереднї пісні відводять її домів (Смирн. 161, Дод. до Ж. М. Н. Просв., 1846, 205—7).

Того самого дня і такі самісїнькі обряди в честь „Лялї“ сповняють ся й Українцями в с. Малих Дедеркалах Кременецького пов. (Чуб. Ш, 29—30).

Окрім роздаваня провізиї та відзиву до Лялї = Лелї, споріднене великоруського звичаю з „ляльником“ доказує ся ще й назвою остатнього в Українців: „Красная Горка“, тай однаковим розміром пісенної вірші у Великорусів і Білорусів. Такий самий розмір заховує ся і в пісні „Криве колесо“, в усїх її варіянтах, а то:

---

*] Чи не з сього-ж джерела походить і отся приміта у мешканців слоб. Грушовки Бірюченського пов.: „Як жінки спускають ся (з гори на кінних і волових санях), так старі жінки з молодих сьміюцьця: Оце льон уроде типерь та коноплї“ (Мирон.).



Таким чином Лелю великоруської пісьні треба розуміти яко особу, а не яко присьпівку в роді: ой рано. У Великорусів молодим кричать: „о Лелю, молодие“ ще на третій день весіля і в мясниці, коли вони їздять (Пот. I, 19—9 = Чт. въ Об. И. и Др. II, 26). Без сумніву, із сього звичаю повстала играшка під назвою „водить козла“, що устроює ся від „всеїдної неділі“ до кінця мясниць. В користь такого здогаду промовляє ось що:

1) В пісьні играшки є присьпівки в честь Лада, Лелі. Дали у Лада (!) та влий Ладо (= Аврель-Ладо?) (Ив. Игры, 79—80), Ладо мойо (Куб. Обл. Вѣд. 96 р., нр. 30).

2) Зміст пісень, що сьпівають ся в играшці, представляє символи вхопленя молодої, як з удатним так і з невдатним кінцем для хапача. Саме імя „козел“ стоїть тут замісь „молодий князь, місяць“, під імям якого звичайно звісний молодий (Пор. загадку: „Цап-цап по полю басує, з цапенятами гарцює, поти буде гарцювати, поки вовк не стане спати“, знач. місяць і зорі, поки ніч“. Ном. ст. 291, нр. 30).

Сей „цап“ або „козел“, що зїдає в городі „лук-чиснок, і чорною (?) чорнушку, і зелену питрушку“ (Мирон., пор. Ив. l. c.), нагадує иньші символічні образи вхопленя молодої, а то: а) сокола або „шуру-буру“, що ламають „сад-виноград“, розганяють „райські пташки“ (Ч. Ш, 280; Шей.), б) „райських пташок“, котрі „одзьобують зелене вино“, або „золоту рясу“ (Гол. IV, 79—135, Метл. 331 і и.), в) молодого = коня = оленя = стадо, що топчуть „зїлле“, руту, васильки й т. и. (Див. Пот. I, 44) і т. д. і т. д. Капуста, чорнушка і петрушка, як і в иньших разах, виходять тут символами „дівчини“ (пор. Чуб. V, 36; Ш, 219, IV, 477, 508) „внезапу вскочи в виноград той смердящій скот козел и погрызе у винограда любимое древо и оскверни его слинами вонючими“ (Р. V, 126).

Окрім того в пісьні сеї играшки вхопленє „дівчини“ виражає ся образом лисиці, котру „неволюшка“, „тьомна ночушка“ занесла в стадо „сірих вуточок“, що купають ся на синьому морі (Мирон.). У П. В. Іванова зам. лиса виходить малий Ко-

люша, котрий „усіх дівок (що представляли „вутята-щурята“) розігнав, а Марусю собі взяв“ (l. c.).

Проводи вхопленої до хати хапача теж відгукують ся в пісні:

Либъйодушка моя бьелая (!)
Одлитала прочъ одъ льебидя...
Къ новому садику
Ку зильоному.
(Мирон. = К. Об. Вѣдом. 1895, 30).

При проводах, звісно, сама собою повстає гадка про відносини до молодої родини хапача, і се виражає ся в пісні, при чому свекрови бажає ся, аби він зеленою смородиною подавив ся, і не явив ся (Мирон.). Не забуває пісня й будущих відносин „милого, ривнивого“: він не пускає свою милу на вулицю „танок заводить“ (Ив. l. c.).

3) Обставини, серед яких сьпівають ся пісні в отсій играшці, то-ж нагадують боротьбу, що виходить із ухопленя дівчини. „В сій играшці, каже П. В. Іванов, беруть участь дорослі парубки і дівки і при тому по більшій части борють ся „козли“, парубки, вибирані на сю ролю кождою партією. А партій у слободі буває стілько, на скілько частин ділить ся слобода. Місцем зустрічі партій і дальшої боротьби козлів бувають мости на ріках або потоках, що ділять слободу на частини. Та партія, чий „козел“ побідив, з шумом, криком і сьпіванем гордо походжає по всій слободі, а побита забирає ся де небудь на бік, на тік або в клуню і не сьміючи сьпівати, запиває своє горе горівкою“ (L. c.).

Відгук сеї боротьби, по мойому, видно в ось чому, коли воно не припадково: „Оце як козла водять, назьбігаюця малі хлопці та крик піднїметь вся шавирь, та дівчат пиряють, а дівчата кричать: „Ни лізьте, хай вам злидинь!“ А вони ще дужче, та снїг кидають — таке шо...“ (Дикар.). Отсих хлопців, по мойому, можна взяти за представителів роду, що виражають свою ворожнечу до чужого роду.

Щось подібного видно в другім руськім закутку, а то в північній частині череповецького пов. Новгородської губ., в „Хоровінное воскресенє“. „Так називає ся перша неділя великого посту. Походить ся назва від місцевого слова „хоровіна“, теща. — Того дня зятї їдуть за тещами і везуть їх до себе в гості. Як їдуть селами, то їх зустрічають купи підростків-хлопців з купами віників і починають кричучи бити їх віни-

ками та кидати снїгом. Звісно, декотрі проїзжі пари й не є згаданою рідною, та хлопцї старають ся в кождій парі бачити тещу, і кричать немилосерно, — такий уже звичай. Дорослі-ж не спиняють дітий, і стоять сьміючи ся коло хат" (Этн. Обозр. XX, 123).

Тут уже яснійше виходить давня ворожнеча межи двома родами, що виходить із полового добору.

Власне з огляду на таку боротьбу з родом ухопленої, хапачеви в иньших пісьнях обіцяють:

Сокіл —

Я тобі стану та в пригодоньцї:
Тебе молодого [сам] перепроваджу,
Твою княгиню на крильцї візьму,
А твої гроші візьму на ноші.
(Гол. II, 68; пор. II. II, 266 -273).

Змия:

Буду я тобі в великій пригодї:
Ой як будеш ти (да) женити ся,
Помощу мости все перстновиє. (Чуб. III, 440).

Або:

А иду къ ко́ролю ко великому:
И есть-то у него да едина дочь..
Я достану эту королевичку отъ леля́ моря,
Да жди-тко ты меня, Добрыня, да три денька.
(Пот. II, 360)

І нарештї сїм сот молодцїв (себто представителїв чужого, сусїднього роду):

Колись ми тобі станем в пригодї:
Як будиш їхав в Угри по дївку,
Поставим мости з білої кости.
(Гол. IV, 39 = Чуб. III, 419).

Тут дїло зовсїм не в сватаню, а в підмозї при хапаню дївчини. Без тої підмоги хапачеви може стати ся те, що з нещасним козлом, котрого „вп'яймали... за ріжок, та повели на торжок, тай продали за три шаги".

Боротьба ізза полового добору окремих осіб і цїлих сел і доси істнує не лише в играшцї „козла водить", але й у дїйсному житю. В своїому прегарному описї з сього поводу П. К. Тарасевський між иньшим каже: „Оце бере яку дївку сторонній парубок, та ще, гляди, і дївку гарну, то вже наші хлопцї

(тишанські), які на її були охотники сватать, мусять тому парубкові одомстить за те, шо він бере з їх хутора браву дівку. І ото постоянно його ловлять угостить тої саме, як бере він молоду до себе. Як ото пізненько їде, то вже його і вгостять рубанцем. Коли його ни попадуть, так якого небудь боярина, або свашку, а то так і ікони часто розбивають тими оцупками"... (1895).

Щасливий кінець ухопленя дівчини (а може й по просту представленє проводів молодої до дому молодого) по мойому видно в отсій прикметї игрушки: „Оце сїчас після 'бід одвизуть козла в верби, на той бік, на Кономичанку (назва вулиці в слоб. Борисовцї), і вже більше ни водять його".

IV. Поганський ґрунт, на якому повстав образ „Великого Бога Миколи".

Звернім ся тепер до прояви божеської власти що до місця. Весь сьвіт по думцї наших предків був роздїлений на дві частини: „цей сьвіт і той сьвіт". Своєю дорогою „цей сьвіт" був розділений на кілька царств або земель. У казках звичайно згадує ся тридевять царств.

Багато царів, що правлять тими царствами, втратило своє первісне значінє, очевидно, божеське, і лише в деяких разах божеська гідність тих царів, хоч неясно, прориває ся ще тепер у казках. Межи тими царями видне місце займає Іван Іванович, руський царевич, що представляє, з морального погляду, добрий прінціп, що боре ся з лихом (Такий же й царь у казцї Чуб. II, 207 N. 57) і з фізичного — сьвітла й тепла, що боре ся з тьмою й холодом.

Без сумнїву богами є царі або королї: небесний (= небо, або дощ; — Майк. 517, Гол. IV, 105), сонце (Майк. 517, Чуб. I, 3, II, 7. N. 1), брат його місяць (Гол. IV, 205, Майк. 517, Чуб. I, 7), царь земляний (Майк. 517, Ром. V, 15: у Майк. 519: небо = батько, земля = мати; через те сонце й місяць їх дїти; пор. Афан. Пред.), царь морський або водяний (Майк. 517, Чуб. II, 17, Ром. V, 51. NN. 188–190), царь огонь або Агéнъ (Майк. 520, Ром. V, 51, 158) і и.*).

---

*) З поводу пословицї *ἁπαντοκτώ* (!) = omnia veto, Ераз м Ротердамський каже: Neque desunt qui scribebant, idque Enandro (ut

Тепер, о скілько можна судити по матеріялам Чубінського (I, 1—3), в Українців уже втрачено значіне неба яко Бога. Його місце заступає сонце яко „царь неба“ (в Луцьк. пов. 3), „око Боже“ (в Холмській Руси, 3), „відблиск лиця Божого“ (в Углицькім і Винницьк. пов. 3, 4), і взагалї мущина (ib. 5). Через такий сьвітогляд звізди вважають ся вже дітьми не неба, але сонця й місяця (ib. 14).

Власть сонця яко Бога обмежує ся землею й „синїм небом“, котре в загадцї („серед моря-моря стоїть красна коморя“, Ном. 20) порівнує ся з „синїм морем“.

Далї замість символїчного моря стоїть уже справжнє море — „окиян“, на котрому находить ся доконечний остров — Буян із білим або чорним каменем алатарем, і очевидно тому, що саму річ уже забуто й лишає ся тілько її символ (Ч. II, 7).

Пізнїйше на тім „на морі, на киянї, на бистрому (!) Буянї“ стоїть уже „церква-собор“, місце пробутку християнського Бога (Субот.).

Так само символ реалїзує ся і в иньшім напрямку. Зразу небо представляє ся в формі „шклянної гори“ (Г. II, 274, 276), або саду „склом оббитого“ (ib. 324), а потім тота символїчна гора стає дїйсною крутою горою „у полї“ (Р. V, 171, 185 і и.), або все тим же морським островом Буяном, на котрому стоїть „скляний палац, і в тім палацу жиє така хороша царица, що ни в пісьни (!) описати, ни в казках розказати“ (Г. II, 78).

В тій самій „шкляній горі“ у білор. „шклянім кінци“, яко символї неба, пробуває християнський Бог.

„А ще треба собирать волося та нігтї, зуби. Казала одна жінка: я собираю — уже дві торбинки назбирала; а то спросять на тім сьвітї: так їх класти у труну: там їх буди треба... Нігтї — через скляну гору драт(ь)ця: там видирают(ь)ся ни то руками та ногами — і зубами. Хто видирить(ь)ся на ту гору, той ни буди кипіть у ваду“ (Суб. 1893; пор. Кул. Зап. о Ю. Р., II, 288).

Инодї „білий (або синїй) камінь“ (один або скілька) містить ся не на „острові-Буянї“, а просто на синьому морі. На

---

citant) authore, octo deos esse qui rerum imperent summae, ignem, aquam, terram, coelum, lunam, solem, mithram, noctem. Mithram autem Persae eundem cum sole existimant (Desid. Erasmi Roterodami, Adagiorum chiliades etc. M. DC. XVII, 572).

тім камени звичайно сидить „зоря-зоряниця“ (одна або три) або-ж замість неї Богородиця (Ром. V, 97, 117, 126; пор. Єф. Зак. 4, 33, 38).

Нарешті не лише в величальних, але й в иньших пісьнях гора, очевидно яко символ неба, переносить ся на поле бачення співця. Дуже часто гора виходить символом села в противенстві до „долини“, житла нещасного співця, або-ж гора символїзує всїх иньших людий окрім того, що сьпіває, напр.

На горі житечко,
В долині метла;
На мому серденьку
Велика туга. (Ч. Ш, 128).

Ой на горі дощ іде,
А в долині туман;
На мойому серденьку
Туга та печаль.
(Чуб. V, 19 = 607; пор. Довн.-Зап. I, 104).

В перекладї на звичайну мову подібні образи повинні значити ось що:

А на селї весело,
А в моїй хатині
Без милого зле мині.
(Чуб. V, 121; пор. ib. 426).

В розуміню села гора згадує ся і в отсих дуже розпросторених мотивах:

Да проведу я матїнку.
За три гори, за крутиї,
За три річки, за бистриї. (Чуб. V, 554).

Або:

Виряжала свою матїнку
За три милї (селї?), за далекії,
За гори та високії,
За річеньки та глибокії (Ib.).

Той самий мотив у білоруській пісьні, але без гори:

Ди найду я мамку препушчаці
Праз три палї, палї частия (!)*)

*) Має бути: чистия. Через се хибне пояснене І. А. Бодуена-де Куртене: pali czástyja = gospodarstwo trójpolowe (trzypolowe).

Праз три речки, речки бистрия,
Праз три барѝ, барѝ цьомния,
Праз три вулачки мяцьоныя,
Праз три сади садзьония. (Baud. II, 21).

В українській весільній пісні княгиня теж має переїхати

Через тиї річки бистриї,
Через тиї гори крутиї,
Через тиї комори новиї.
(Чуб. IV, 418 = Метл. 217).

Що в усіх сих варіянтах справдї розуміє ся три села, видно з отсього:

Ой, летів соколонько через три лїси,
А на четвертім став на попасї,
. . . . в галочки на гнїздї . . . .

Ой їхав Івасенько через три с е л ї,
А на четвертім став на попасї,
. . . . в тещеньки на дворі.
(Ч. IV, 337—8 = Гол. IV, 241; пор. Ч. V, 335).

Таким чином показує ся, що „чужина“ — за трьома д а л е к и м и селами (п. ч. в українських пісенних мотивах дуже часто високиї = далекиї).

З огляду на се невірне товмаченє А. А. Потебнї:

„Г о р и“ спиняють волю руху, утрудняють дорогу, т. ч. далека і трудна дорога лежить „через тиї річки бистриї, через тиї гори крутиї“, як у південних Славян при похіднім значіню слова г о р а (лїс):

Драги йе од мен' далеко:
Преко три горе зелене,
Преко три воде студене.
(Кар. II, I, 246 = Пот. II, 638).

Проти поясненя А. А. Потебнї говорять і „воде студене“, котрі в народній поезиї виходять символом усякої дороги взагалї, значить, не лише „далекої й трудної“, але й короткої й милої (про се низше). А ще більше говорить против А. А. Потебнї білоруський варіянт, де зовсїм нема гір, але навпаки, є try pali czystyja (= рівні) і try wułaczki miacionyja.

Нарештї не треба забувати й того, що давнї Славяне оселяли ся в лїсах, по берегах рік: таким чином у них р і к у,

лїс, гору треба було розуміти не як символи заселених місць (домів, дворів), а як дійсні заселені місця.

Держачи ся такої тези ми можемо пояснити системи символів у такім напрямку. Зразу мусїли виробляти ся представленя про далеке й невідоме в природї через порівнане їх з близьким і відомим. І коли з суми таких представлень виробила ся повна та викінчена система представлень, мусїла почати ся супротивна течія, себто прикмети далекого й невідомого стали прикладати ся до близького й відомого (Пор. Круш. 11—5, про розвій мітольогії).

До гори яко до символа села найблизше стоїть вираженє: „гора-долина“, вживане частїйше в розуміню вулиці і рідко в розуміню села, при чому під горою розуміють ся будинки вулиці, а під долиною — дорога по ній.

Таким чином вираженє „іду горою-долиною“ значить іду коло дворів дорогою.

І по горах і по долинах
Сив-голубонько лїтає,
Собі пароньки шукає,
Товариша викликає:
— Товаришу, рідний брате,
Виклич менї дївку з хати. (Чуб. V, 383 et pass.)

Як піду я поміз гіроньками,
Сидять люди все пароньками;
А як типер я молода, —
Мінї долї й парочки нима. (Іван. Доля, 26).

По горі, по долинї голуби лїтають:
(вулицею походжають вільно люде, тим часом як)
Я роскоші не зазнала, вже лїта минають.
(Ч. V, 489 = Гол. I, 263).

Ой підуж бо я горою-долиною,
Чей же я знайду роженьку з калиною.
Чи рожу рвати, чи калину ламати:
Чи заміж іти, чи дївкою гуляти?
(Гол. I, 184 = 270 = Ш, 155; Чуб. V, 340, 384).

Гора найчастїйше зустрічає ся в народнїх піснях яко символ подвіря:

Ой на горі повний двір,
А в тім дворі змовини. (Чуб. IV, 74).

Ішли дружечки горою (коло неї),
Кликали Марусю з собою. (Чуб. IV, 139).

Ой з загурья, вороне коні, з загурья:
Випровожай нас, найсвятіша Мати, с подвурья.
(Чуб. IV, 264).

Ой, заржи-заржи, коню вороний,
По-під круту гору йдучи:
Чи не зачує молода дівчина,
Рутвяний вінок вючи. (Чуб V, 286).

Але найчастійше зустрічають ся з отсим заспівом:

Ой вийду я, вийду, на крутую гору,
Ой стану я, гляну я на бистреньку воду:
Щука риба по воді гуляє,
А я стою та думаю, що пари не маю.
(Чуб. V, 2 = 357 = 466 = 887; пор. Іван. Доли, 21).

Ой пойду по гірочці,
Ой гляну я у провалле.
Усім подружечкам
Хороше живеть ся,
Тілько моє безталанне. (Чуб. V, 543).

Або:

Ой зійду на гору крутую,
Стану-подивлю ся на річку биструю:
Аж мій милий іде сухою водою,
(Сухою водою), з милою другою. (Чуб. V, 201—2).

В перекладї двох примірів (Ч. V, 2, 543) на звичайну мову вони будуть виглядати так:

Ох вийдуж я на подвєрья (— во —),
Да гляну (ж я) на подєлья (— до —):
Чужия жоночки, ох, і пєют і гуляють;
Оно ж (лише) моє да бездєльє (— до —).
(Довн.-Зап. I, 119—120).

Ріка і взагалї вода, яко символ дороги, вулиці будуть розглянені низше*).

---

*) О скілько менї звісно, А. А. Потебня нїде не висловляв ся про гору яко символ двора і через те пояснене ним заспіву: „Ой зійду я на гору крутую“ неповне й недокладне (Пот. Мал.-руск. п. XVI в., 19—26).

Так само в розуміню двора треба брати гору в отсих піснях: Чуб. Ш, 441, 138 = 177; IV, 109: V, 12 = 495, 328, 492 = 827—8; Гол. I, 205, 282 і и.

Найяснійше виходить гора яко символ хати:

З-за гори, соненько, з-за гори:
Виведи, братчику, сестру з комори. (Чуб. II, 633).

Виходит-виходит
З-за гори зірничка:
Уже вам ся вибера'т
З хижі робітничка. (Чуб. IV, 430).

Ой з-за гори місяць сходить,
А за другу заходить,
Там богач до вдовоньки
На зальоти ходить. (Чуб. V, 380).

Ой на горі да один дубочок:
А у вдови да один синочок. (Чуб. V, 730).

Ходить кізочка по крутій горі,
Ніжкою як туп, так туп!
Сірому вовкові наругаєть ся...
Ходить Марьєчка по нових сінях,
Ніжкою як туп, так туп!
Своїму Іванку наругаєть ся.
(Ч. IV, 411 = Метл. 229).

Далї гору яко символ дому, в розуміню роду, родини, треба брати в отсьому мотиві з його варіяциями:

Всюди гори, всюди гори, нїгде води пити,
Пішли хлопцї за границю, нїкого любити.
(Пот. II, 641 = Костомаров у Сб. Морд. 303) —

себто: богато в селї домів (= родин), але в них уже нема хлопців.

І навпаки:

Звідти гора, звідти друга,
Нїгде води напити ся:
Задумав я женити ся,
Задумав я жінку мати,
Беруть мене у салдати.
(Ч. V, 982 = Довн.-Зап. I, 121).

Або:

Сюди луги, туди луги,
Нїгде води напити ся і т. д.

Себто: в богатьох хатах (= родинах) є дівчата, але я не можу вибирати з межи них жінки, бо мене беруть до війська (Луг сим разом = гора = дім, про се низше).

Сей мотив А. А. Потебня поясняє формулою: „Гори облегли — горе обняло“ (П. II, 640—1), виведеною з великоруської пісні, що має з розбираним мотивом дуже далекі відносини (Перм. Сб. I, 64) і через те наведену формулу не можна прикладати.

В розуміню-ж хати гора вживає ся ось де:

Звітци гора, звітци (— ти) гора,
Там мій милий по риночку ходить,
Милу за ручку водить.
(Ч. V, 400. „По риночку“ = по подвірю).

Далі в отсих відмінах мотива замість хат, через метонїмію, говорить ся про мешканців тих хат, яко про людий чужих, недоступних загля любви, і взагалї про „чужину“:

Глибокії колодїзї —
Нїде води напити ся:
Нема наших синів з нами —
Нї на кого подивити ся.
(Ч. V, 1014, бурлацька пісня: про „глибокі колодїзї“ див. далі).

Кажуть менї річку брести широкую та глибокую.
А та річка невеличка — менї з неї не напити ся:
Горе-ж менї на чужинї — нї до кого прихилити ся.
Прихилю ся я до вдовоньки, а вдовонька та не матюнка;
Прихилю ся до чужої — скажуть люде, що кохаю ся.
(Чуб. V, 457).

Завів мене мій миленький
На чужую сторононьку.
А на чужій сторононьцї
Усе гори, усе лїси,
Нїгде води напити ся:
Біда минї без братїка —
Нї до кого прихилити ся.
Прихилю ся до явора,
Минї явор да не братичок. (ibid. 214—5).

Хожу-блужу по діброві, нїде води тай напити ся.
Горе менї жити на чужинї: нї до кого прихилити ся
Прихилю ся до липоньки, а липонька не матїнка.
(Чуб. V, 456).

Ци ў сяно идцы — нейдзѣ воды напици ся,
Якъ мнѣ, бѣдной сироцѣ, не къ кому прихилици ся...
(Шей. 509).

Так само через метонїмію гора яко символ хати значить особи, що в нїй живуть, і в богатьох иньших мотивах, напр.:

Зажурили ся гори-долини
(v. Зажурилась крутая гора),
Що не зродило жито-пшениця,
Але зродило зелене вино.

(Гол. IV, 534 = 547 = II, 93 = III, 399 = 467 = Довн.-Зап. 1, 47; пор. ib. 70, [146, Гол. II, 69).

Коли замісь символа покладемо річ, яку він виражає, то розбираний мотив буде більше-меньше значити ось що:

Зажурила ся бідна(я) вдова,
Що не вродила шовкова трава,
Шовкова трава, зелене жито.
— Ой як менї жити, [ой як] горювати.
[Як менї] свої дїтки тай нагодувати. (Чуб. V, 821).

Яко символ особи гора найчастїйше значить „милу“, „фраїрочку“**):

Одна гора висока, а другая низька:
Одна мила далекая, а другая близька.
(Ч. V, 25 = 38 = Гол. I, 314 = II, 223 = 455).

Горо моя, горо, то-'сь ся помрачала:
Фраєрочко моя, то-'сь ся заплакала.
(Г. I, 336; пор. Гол. III, 399).

Ой горонько кремінная,
Чом ся не лупаєш?
Ой дївчино молоденька,
Камінь-серце маєш.
(Гол. IV, 315 = Чуб. IV, 172; пор. Г. II, 338).

Окрім того гора яко символ особи знаходить ся в мотивах: 1) „гори забілїли = дївчатонька помарнїли“ (Гол. II, 265, 270; IV, 458); 2) „сумна гора без явора“ = „головонька без дружини“ (Г. II, 264, 774); 3) „по горі снїжок ся білїє“ = „дївочка ся сміє“ (Гол. II, 223); 4) „гордуєш ти мною, як вітер горою“ (Ч. V, 5 = 54; пор. 315) й и.**).

---

*) В словари Павловського лише в мужескім родї, Freier.

**) Імовірно гора яко образ задля величаня особи бере ся й через її висоту. Тут до речі буде нагадати, що красота женщини виражає ся при помочи образів: „висока тополя“ або „сосна тонка та висока“. В початку шісьдесятих років я памятаю, що в слободї Борисовцї панського кухаря прозвали: „Цариця нибесна, скирда висока“, через те, що він буцїм то вживав сего виразу в молитві.

Всім сказаним мною про гору яко символ, звісно, не вичерпує ся питанє, але я брав лише те, що вважав конче потрібним.

Смерть молодця нераз порівнює ся з весїлєм, при чому він за жінку вибирає собі „паняночку-земляночку“, „паняночку-могилочку“ (Ч. V, 1008 et pass.) або „жоноху-водоху“ (Чуб. Ш, 115—6). Через те й самі шлюбні обставини змішують ся з похоронними: по поганському обряду шлюб відбуває ся коло рокитника, і тепер „рокита“ української весільної пісні виходить символом „посада“ (Чуб. IV, 165), „рокитою“ молода витирає лавку „посада“ (Чуб. IV, 71; пор. V, 52); так само під рокитою й „козак убитий лежить“ або „солдатъ молодой, сержантъ полковой“ (Ч. V, 942, 1008 et pass.).

„Камінь мармуровий“ теж доконче належить до весільних обставин, так само і в похоронних обставинах у великоруських піснях:

Ничего [да] ты поле не уродило,
Уродило поле частъ рокитовъ кустъ.
Какъ подъ этимъ кустомъ лежитъ [добрый] молодецъ.
Онъ не такъ-то лежитъ — крѣпко раненый,
Въ головахъ у него бѣлъ-горючъ камень,
Въ рукахъ у него сабря острая,
Въ ногахъ у него его добрый конь. (Тер. Сб. I, 147).

Тамъ убитый лежитъ
Уланъ — добрый молодецъ;
Онъ сирой-то землей
Молодецъ, присыпаный,
Бѣлъ-горючимъ камушкомъ
Туго былъ придавленный. (Ib.).

„Той сьвіт“ представляє ся сталим місцем пробутку темних „боженят“. Він находить ся за „тридевятою землею“ в „тридесятім пустім царстві“ (Май. 470; Р. 192. N. 19), за „морем-окияном“ або за „паганими морями“ (v. болотами) (Р. V, 187), у котрих плаває земля — рівний кружок (Трун. 12, Чуб. I, 36—38), — „де жовті піски“ (пустиня) та „круті береги“, „очерета та болота, де півні не співають, де звони не звонять, де люди не ходять, де глас християнський не заходе“, де, значить, сила зашептуваня не вдіє нїчого (рук. et passim).

Там темні „боженята“ можуть вільно жити, „гуляти-буяти і всякі роскоші мати“.

В богатьох українських казках неясне значінє моря яко границї „сього“ і „того сьвіту“; воно тут виходить крайною

межею переслїдуваня одного мітичного героя другим, себто межею двох царств у загалї. І в звичайній розмові море дуже часто розуміє ся яко границї Руського царства. Сюди належать напр. отсї вираженя: „За морем телушка — полушка, та руб перевозу“ — „Заморські вина“ — „Соблюди, Господи..., отъ всякаго дерева русскаго и заморскаго“ (із рукопису зашептуваня). В усїх сих разах слово „заморський“ значить чужоземний, заграничний.

Висше я вказав на перенесенє на поле баченя „білого каменя алатиря“. Заразом туди-ж переносить ся і „синє море“, на якім він находить ся і яке сим разом представляє небо. Ознаки сеї символїзациї видно між иньшим у прикликуваню Долї. В наведених висше білоруських піснях „молодзенькая дзѣвочка“ іде за „щасцемъ и долею“ до „шкляного конца“, „гдзѣ сонца усходзиць“ (Нос. 203), себто до східнього краю неба, де находить ся рання зоря, що дає долю.

Так само Доля прикликує ся і на краю моря, яко символа неба:

Там дївчина журила ся,
Що йод роду йолбила ся...
Як піду я до Дунаю,
Гукну-крикну не-по-малу.
Озоветь ся моя доля
По тім боцї синього моря. (Чуб. V, 463).

Дївчина задумила ся, де воля (доля?) подїла ся?
Обізвала ся доля край бережка моря,
Обізвала ся друга: „Дївчино моя люба,
Дївчино моя люба, не йди-ж ти за нелюба“. (Ч. V, 563).

Цяжко жити, цяжко быти
Въ чужой землѣ молодзицѣ.
Эй пойду я гуляючи,
Своей доли шукаючи.
Откликны ся, моя доля
(v. Откликнулась мнѣ доля)
На томъ боку сиия моря.
(Нос. 265 = Шей. 507; пор. Ч. V, 478).

Тут інтересно те, що особа, котра прикликує долю, находить ся звичайно „на цїм боцї“, в чужій сторонї, а Доля „на тім боцї“, себто в рідній сторонї, а чому? — буде пояснено низше.

Як море часто вживає ся в розуміню подостачі води (напр. у вираженях: „разливанное море“ = подостача випитого; „путе-

шествуй по морю, яко по суху" = через велику баюру і т. п.), то воно виходить сіноніімом великого озера і великої ріки, найчастійше Дуная. Ось чому й прикликуване Долі переносить ся з моря на Дунай:

Да озоветь ся моя доля
Край Дунаю стоя;
— Да я, дівко, твоя доля,
Да я, дівко вродливая,
Да не вельми щасливая. (Чуб. V, 602).

Н. Ф. Сумцов каже, що „Дунай виходить морем переважно в присьпівках галицько-руських пісень" (Сум. Мѣст. назв. 17); а про те можна вказати чимало випадків, де море й Дунай, або взагалі ріка, а иноді й озеро стоять одно замісь одного і в українських піснях.

Напр.:

а) Становило ся море все льодами,
Покрило ся море все снігами.
Ой там козаченько розгуляв ся
Під ним кінь вороний розіграв ся,
На синьому морі завалив ся. (Чуб. V, 370).

Ой приїхав в чисте поле, кінь ся розіграв,
З високого беріжка на Дунай скакав.
— Отут менї смерть, тут менї печаль. (Чуб. V, 377).

б) Ой на морі, на морі,
Гуляв козак доволі.
Ой гуляє, гуляє,
На молодців гукає:
— Ой ви, хлопці-молодці,
Накажіте дівоньці,
Нехай мене не любить... (Чуб. V, 414).

Ой по річці, по річці,
Та плавали молодці.
— Ой молодці, молодці,
Накажіте дівоньці. (Чуб. V, 414; пор. 415, 417).

в) Стоїть дочка над морем;
Прийшов до ей рідний батенько.
— Перевези мене, моя донечко. (Чуб. V, 510).

Та по тім боці Дунаю-Дунаю
А я молоденька гуляю-гуляю...
По тім боці батько гука:
— Перевези мене, донюшка.

(Ч. V, 759—60; пор. ib. 510; Пос. 247; і зам. ріки — брід, у Чуб. V, 565, [567—9, 572).

Як один із членів гендіядіойн (в широкім розуміню) море стоїть побіч ріки й озера в отсих вираженях:

Dy na more, na sinieńkim aziore,
Tam Jànaczka wutak strelajeć. (B. de C. II, 8).

На морѣ, на возерѣ, два бобры купали ся.
(Нос. 211; пор. Гол. II, 80, 161).

. . . Нас нагнали з крута берега . . .
На тихий Дунай, на синє море*).

В значіню подостачі води вживає ся і слово дунай. Окрім наведених Н. Ф. Сумцовим примірів уживаня слова дунай в сім значіню (Сум. Мѣст. назв.; Ч. V, 43, 760, 959) треба ще зазначити слово дунай яко сіонім глибокої криниці:

Було (б), мати, не вважати, що я єдиниця;
Було (б) мене утопити, де Дунай [глибока] криниця**).

Як „сей і той сьвіт“ віддїлені один від одного „моремокияном“, „морями“, або взагалї „водами“, так само водами віддїлений „рід“ або „рідна сторона“ від „чужого краю“, „чужини“, під якою розуміє ся переважно чуже село, куди віддана по б. ч. нещаслива донька. Висше було вказано, що тота „чужина“ находить ся за трьома „річками за бистрими“ (Ч. V, 554) або за „глибокими“ (ib.): тут же треба додати, що віддалене межи „родом“ і „чужиною“ виражає ся і при помочи моря:

— Перевозчик-перевозчик, перевези до роду! —
Обізветь ся моя мати по тім боцї моря:
— Ой живи-живи, моя доню, така твоя доля.
(Чуб. V, 567. 571—2; пор. 759).

. . . Якъ будзешъ ты да женици ся,
Да будзешъ браци за водами,
Да за водами, за морями,
Да пріѣдзешъ ты къ синему мору,
Да будзешъ кликаць да перевозчикоў...
Яжъ тебе, молодого, да и перевезу. (Шей. 387).

---

*) Н. Ф. Сумцов синє море хибно бере тут за Чорне море: в такім разї тут повинно би стояти: „Нас нагнали з крутих берегів“. І в иньших варіянтах отсеї колядки (Ч. Ш, 286, 308—9) згадує ся лиш один Дунай; про нього лише говорить ся і в варіянтах Головацького.

**) Очевидно тут змішані два варіянти: 1) „де дунай-криниця“ і 2) „в глибокій криниці“.

Коли къ матцѣ въ госци захочу...
Синійи озера памощу,
А ў своєй матыньки погощу. (Шей. 422).

Найчастїйше „рід“ віддїлений від „чужини“ „бистрим дунаєм“, або „річенькою бистренькою“.

Дала-'сь мене, моя мати, за дунай, за дунай...
Дунаю анї перебути, анї перебродити;
Не буду ж тя, моя мати, во віки виліти.
(Г. I, 166 = Ч. V, 537; пор. Г. II, 293, 332; Чуб. IV, 255, 439; V, 281, 331 = [Г. I, 248).

Na bystraj racè, na hibkaj kładce,
Tam Hanuszka kúbaczki myła,
Kubaczki myła ų Dunaj puś·iła.
Pływicia, kubki, k tamu birażkù,
K tamu birażkù, k świokorku majmù.
I ja tam budu, naliwać was budu
Sałodkim miodom, zialonym winóm. (B. de C. II, 31).

Отдаютъ меня младу
Что за Волгу, за рѣку,
Въ чужую деревню. (Варенц. 95; пор. Ч. V, 273).

Уже з наведених висше даних можна бачити, що вода — символ дороги взагалї. Так вулиця, яко дорога — „річка бистра“ або море (Ч. II, 201 = 357 = 466 = 762 = 887 = 941; 505 - 6). Так само в значіню дороги (властиво віддаленя між трьома селами) треба розуміти і „три річки бистрії“, що віддїляють „рід“ від „чужини“ (Ч. IV, 73; V, 554; Гол. IV, 248; пор. Ч. Ш, 128; B. de C. II, 21 et pass.). При тому течія ріки йде звичайно від любячого до любленого:

Пливи, з рути квітко, до мойого роду.
(Ч. V, 140, 213 et pass. 483, 511–4).

Пливи, пливи, синїй селезеню,
Тихо за водою,
Та накажи мому роду,
Шо я сиротою. (Чуб. V, 263).

Сеся дорога йде в подвірє і навіть у сїни любленої особи:

Ой віють вітри та все буйнії,
Ой ідуть дощі та все дрібнії,
Ой течуть річки та все бистрії
Аж на етот двір на купеческий.
А в тім дворі жиє вдова,
А в той вдови дочерь хороша. (Чуб. V, 80).

В Саражинці дощі йдуть,
А в Перейму річки течуть.
Текли річки, побреніли
До Завадовської аж в сіни.
Там хлопці збирали ся,
На горілочку складали ся;
А Хведір найбільше дав,
Бо в Завадовської дочку взяв. (Ч. III, 220 = 221).

Саражинка і Перейма, очевидно назви вулиць або „кутків“, на котрих живуть величані.

Ой лісом шла пчолою,
Пид сєло подошла хмарою,
А у село ўзишла дожджичком,
На двир сплила ричкою,
А у сіни впала щукою,
А у хату ўлізла павою.

(Довн.-Зап. I, 17; пор. Ч. III, 281—2, Пот. II, 288—91).

Яко дорога до серця, вода звичайно виходить, як сказано вище, в напрямі до любленої особи. Сим разом сеся дорога виражає ся кількома образами: 1) „тече річка невеличка з вишневого саду“ або „з саду-винограду“ „до дівчини“, котру козак кличе до себе „на пораду“ (Ч. V, 164, Шей. 514; Нос. 113; пор. Ч. IV, 263); 2) тече вона „з огорода... з під печери“; 3) „с-під коріня-дуба“ (Ч. V, 361); 4) „с-під темного луга“ (Г. I, 261; пор. II, 313) і 5) „вода протїкає„ „с криниченьки“, коло котрої находить ся дівчина і, звісно, через те, що „криниченька води набирає“ (v. „вода прибуває“) або з „криниченьки... джерела бють“ (Ч. V, 375, 377, 407; 950; 363, 231, 273). Всїм отсим „криниченька“ ріжнить ся від „глибокого колодізя“, з котрого і „вода не протїкає“ й „джерела не бють“ (пор. Чуб. V, 227, 262, 1013—4; III, 149) В значіню „глибокого колодізя“ згадує ся і „глибокая криниченька“, де „короткії ключі“ (hackige Brunnenstange) не дістають ся до води. (Ч. V, 328).

Особа, що хоче покористувати ся любовю дівчини, повинна спинити течію води, що йде від дівчини, і не пускати її далї себе; те саме повинна зробити дівчина що до свого „миленького“:

Я до річеньки — річенька загачена;
Я до дівчини — дівчина заручена. (Чуб. V, 391).

Ой есть в саду криниченька — видно дно;
Ой десь мого миленького не видно.
А я тую криниченьку пригачу,
Таки свою миленькую побачу.
(Ч. V, 393; пор. 422, IV, 514, 517, 902, 903, де „загачений став“).

Водяні дороги до серця різко ріжнять ся одна від одної як до відносин двох сердець. Межи коханцями звичайно „тече річка невеличка“, котру легко „перескочити“ або „перебристи“ (Ч. V, 13, 96, 171, 216, 649; Г. I, 296, 318; II, 326, 762, 763; пор. 764).

І навпаки, як нема любови в одного або в обох боків, то межи ними тече „річка“ або „дунай“, якому „нема кіньця“, „нема краю“ (Чуб. V, 227, 275, 343, 411; Гол. II, 793). Словом, дорога до серця означує ся характером відносин двох осіб. Напр.

Dy u nászaha pana
Maływána[ja] (— le —) brama;
I praz tuju bram[acz]ku
Try ruczaj[ocz]ki ciakli.
[Dy] adzin ruczajoczyk —
Zialónaja winò,
[A] druhij ruczajoczyk —
Sałodkij miadoczyk,
[A] trecij ruczajoczyk —
Hórkaja horélica.
Zialónaja wino
[To] dlu miłaho majhò,
[I] salodkij miodoczyk
Dla tátulki majho,
[A] hórkaja harélica
[To] dla świókarki majhò. (B. de C. II, 27).

Таким чином, аби доступити до серця певної особи, треба доконче перейти сесю водяну дорогу.

1 У коріня сїрад двора,
Тинок висок, дунай глубок;
Хто гети тинок піраскочіць,
Хто гети дунай піранливець,
5 Каралєвночку за сябє возьмець.
Обозваў ся молодей Микітка:
— Я гети тинок піраскочу,
Я гети дунай піранливу —
Королєвночку за сябє візьму. —

10 Як став скакаць — нє піраскочіў,
Як став плисці — ня піраплиў,
Королєвночку за сябє не взяв.

13—17 = 1—5.

18 Обозваў ся молодей Пілїп:

19—21 = 7—9.

22 Як став скакаць — піраскочіў,
Як став плисці — дик піраплиў,
Королєвночку за себя ўзяв.

(Шей. 448; пор. Чуб. III, 145, де відкинений коханок каже: „Ти по тім боці, я на [сїм боці“).

Наблизини одно до одного, „молодця“ й „панни“, що находять ся на супротивних боках ріки, можна осягнути й тим, що або він або вона перевозять одно одного або мостять мости (пор. П. II, 446—454; I, 132—51), або-ж „о Пе́трі Дунай замерзає“, й дасть змогу закоханим серцям зблизити ся на ледянім мості (пор. П. II, 595—8, тай Чуб. III, 128, V, 200, 309).

При дальшім обмеженю просторони, означеної словом „море“, „по тім боці“ „моря-озера“ або „Дунай-моря“ і взагалї „за водами, за морями, за великими водами“ (Ч. II, 122) находить ся вже просто „чужина“, себто сусїднє село, куди віддана за нелюба донька, котра нарікає на те, що їй „завязали головоньку“ (Ч. II, 537; Шей. 387). „Чотирі милї дороги, а пятую за заліznими мостами“ (Ч. IV, 320).

Паралєльно з сим і прикмети „того сьвіту“ теж надають ся сусїдній, ворожій сторонї:

Поїхав староста
В угорскую землю
Угриночку влюбити.
Угриночки не влюбив,
Господь му не присудив;
Бо в Угорскій земли
Куроньки не піють,
І соненько не сходить,
І дрібен дощ не іде
І травонька не росте,
І коник ся не пасе. (Гол. IV, 223—4).

Яко сторона студени, „той сьвіт“ переносить ся ще близше до співця, а то на „чужину“, крайнє віддаленє котрої означує ся звичайними пісенними формулами: „дві річки, третій дунай“ або „через три луги на четвертім“ (Ч. IV, 337).

Праз три палі́, палі́ частия (!),
Праз три речки, речкі быстрия,
Праз три барй, барй цьомния,
Праз три вулачкі мяцьония,
Праз три сади садзьония. (Bаud. II, 21).

Себто в третім або четвертім сусіднім селї.
Така білоруська пісня:

Сяннн (сегодня) рѣченька быстра ишла,
На завтра рѣчинька смутненька,
Прицснувъ яйо лютъ морозъ.
Сяннн Тацюхна весела была,
На завтра Тацюхна смутненька,
Обняла яйо чужина. (Шей. 760).

Обмеженє власти Бога видно ще і в наділеню людий долею. В казцї (Чуб. II, 351) Бог на питанє ангела: „Яку долю дати нарожденній дитинї?“ все відповідає: „В чім лежу, то й йому“. Лежить же Бог, по казцї, першої ночі в триповерховій хатї, другої в пятиповерховій і нарештї остатньої „у підперті хатї“. Так само дїд, що представляє щастє, дає новорожденним долю відповідно до того, на якому він кріслї сидить: золотому, срібному або мідяному (Ч. II, 423).

По моїм рукоп. матеріялам, Бог дає долю новорожденному відповідно до того, чи спить він на подушцї, чи на дровах. Перед чоловіком, котрий „пробузувавшись“ довгий час, загадав „на Бога суда просить, шо це він ни по правдї робе“, Бог виправдує ся тим, що не він тут винуватий, а випала чоловікови доля: „Шо ти чув (каже Бог), кому яке щастя даєт(ь) ся, от чого багатий чоловік? Як я спав на подушцї, і дарував тею (!) долею — той буде багатий; а як я спав на дровцях, і дарував долю, — той буде бідний“ (Субот.).

По словам П. В. Іванова, основаним на докладному вивченю народнїх понять про долю в Купянському пов., „Доля має характер неминучости, невідвернутости; вона сужена, записана в книгах судів; від неї не втечеш, не від'їдеш: вона фатальна“ (Ів. Доля, 7).

Таким чином уже в самім актї даня чоловікови долї лежить фаталїзм: Бог дає чоловікови долю не по вільному вибору, а по іграшцї слїпої нагоди (quomodo cadunt tessera Jovis — сказали б Римляне), відповідно тому місцю, де перебуває Бог і від котрого він не може увільнити ся.

Потому той фаталїзм ізвязує дальші вчинки Бога що до долї чоловіка. Що призначено долею, того й Бог не відмінить: fatum immutabile. Розуміє ся, що такий сьвітогляд мусїв повстати в глибоку давнину, коли чоловік мало надїяв ся на власні сили і більше залежав від усяких нагод. Раціоналїзм міг тут повстати аж пізнїйше, при висшій культурі а заразом і самодїяльности чоловіка.

V. Останки поганства в народнїх понятях про Бога.

Сила й могутність поганських богів і инъших мітичних істот залежить просто від посїдання чарівних річей, як: „хустка“ або „рушник“ (Чуб. II, 143, 282. 469)*), „міч-самосік“ (Чуб. II, 38; у Грінч. „міч-самобоєць“, I, 185, і „шабля-самобійка“ I, 100), „шапка-невидимка“ (Ч. II, 95. 173) „чоботи-скороходи“ (Чуб. II, 87), „піч-самопіч“ (Ч. II. 68) або скатерть самобранна, „скринка всесьвітна-весельчатка“ (Чуб. II, 10), „цїлюща й живуща вода“ (Чуб. II, 132), „палочка-самобійка“ (Чуб. II, 197) і т. и.

Сила тих річей ось яка: „Як махнеш тією хусткою, то так поверх води підеш“ (Ч. II, 409), або „море замерзнеть“ (ib. 324), або появлять ся „очерета, болота, великі пущі, води“ (ib. 227). Можна махнути рушником — і в змия „так усї двадцять голів од раз і злетять“ (ib. 283). Від махання „білов хустойков“ на „чорні хмаройки“, себто на „рані роєйки“, вони всї полетять „до вишнинойки, а з вишнинойки... до насїчейки... до вуліївків“ (Голов. II, 174). Золотою хусточкою (мабуть при помочи махання) отворяють ся ворота (II. I, 103; пор. Разыск. VIII, 3 5).

Не меньше чудний і „міч-самосїк“. Треба лише вийти на горбок і махнути тим мечем, і від того „маху“ всї дерева по-

*) В Борисовцї Валуйського пов. „хусткою“ ще й тепер називає ся лише полотняний або „рядняний“ або перкальовий рушник з четверти до 1 арш. довгий і $1^1/_2$ - четверти широкий, часто вишиваний. Такі хустки звичайно стелять ся під ноги молодим підчас шлюбу, тай роздають ся підчас похоронів тим, що несуть на цвинтар „охрести“, і духовенству. В давнину хустки репрезентували певну сталу цїну = 1 гривнї. По Носовичу хусцїна = 1) полотно взагалї і 2) полотняна хустка.

ляжуть. Скільки царь не підходив на казочного властителя „міча“ зі своєю „юрмою“, „усе їх Іван і викладе: як махне мічем — так і посипля(ць)ця усї“ (Тарас. 1892; пор. Грінч. I, 100).

Чарівна палочка така, „що оно (лише) єї скажи: Бий того-то й того, — то так зара і бє“ (l. c.).

Голос скрипки, зробленої Сонцем, заставляє збирати ся всїх звірів, усе гадя і танцювати (l. c.).

Чудесні прикмети шапки-невидимки, чобіт-самоходів, „капшука-самотрящика“ (тепер більше нерозмінний рубель, що має на дїлї трохи иньше значінє, а у Грінч. V, 100 „торба“ невиборна) також усїм звісні.

Багато таких чарівних річей надає народня фантазия і християнському Богу. У нього те-ж є „міч-самосїк“, яким він сам користує ся і дає користувати ся иньшим (Ром. V, 49 [182], 122 [350], 162 [23], 177 [76], 178, 184 [102], 185 [104]).

Користує ся Бог і чарівною золотою палочкою і „шовковою хустиною“: „Трусцино́ю трахне́, хустиною махне — парапуги (слабість, переляк) утпадуть“ (Ром. V, 127 N. 17).

Прикмети чарівної палочки мають і богові „бубоньчики“ (Чуб. II, 348).

Рiг Бога те-ж може бути замість чарівної палочки. Треба лише сказати: „З рога!“ — і зараз же вискакують відти „жандарй“ й починають бити кого треба (Чуб. II, 352). По наказу: „Хлопцї с торби!“ з Богової торби (N. 2) те-ж вискакує шість „хлопцїв з нагаями“ (Чуб. II, 354).

У мене в рукописних матеріялах „дає закусити“, себто бє сама торба (L. 2), дана Богом (Субот. 189).

Є в Бога й скатерть самобранна, або замість неї столик і торба (Чуб. 335, 351, 354).

При відповідному наказї торба (N. 1) і столик дають усе, „чого тыльки душа забажає“.

Замість „капшука-самотрящика“ (називаю по рукописним матеріялам, Тарас.) у Бога є баранчик (Ч. II, 351), коза (ib. 347), скринька (ib. fl81) або по-просту невичерпана „жменя срібла“ (ib. 354).

Аби покористувати ся чарівними прикметами кози й баранчика, треба наказувати їм: „Коза-коза, розсип ся!“ або: „Баранчику, стрепенись!“ — „то так золото і посиплеця“. Рівночасно і коза й баранчик усе цїлі.

Нарештї чарівній скрипцї, зробленій Сонцем (Ч. II, 10), відповідає „дощечка і різочка“, себто скрипка зо смичком, дані Богом і сьв. Петром Тром сину. Коли Тром-син у перше заграв на скрипцї, „так і баба плаче, і дїти плачуть, і вікна плачуть, і все, що тулько в хатї було — плаче“... Коли він заграв у друге, „так і баба скаче, і ступа скаче по хатї, і кочерги скачуть, і лїжа с тїстом по хатї скаче“... (Чуб. II, 339).

По моїм рукописним матеріялам, сїй скрипцї відповідає богова „сопілка“*). Про неї в казцї сказано ось що. Дурень, сидячи на дереві, скочив з одної галузи на другу, з другої на третю. З дерева сучя посипало ся в кашу купців і „лупцювало їх по чім попало“. „А ті купцї як закричать ни своїм матом, та поскорій на коний: побросали й вози з ладином, а самі на весь брик залопотїли, куди очі бачуть, аж конї попір...ть. А дурак тодї остав ся с тим ладином сам. От уже розвиднилось, дурак зобрав своїх по лїсу коров до міста, а сам узяв той ладин і зовсїм з возами запалив його. От той ладин до того роскурив ся, шо дим пішов аж до самого неба. Покурив ся він до снїдання, дим пішов ще вище, достав уже й до Бога. Бог тирпів, тирпів, дивиця, шо ни дурна шутка, шо прямо вже і дихать ни дає, аж нудно вже стало: послав він анголів до дурака, шоб затушив ладин. От прилитїли анголи та й кажуть дуракові: Брось, чоловіче, ладином курить, а то вже й Богові міста нима! А дурак одвіча: Ни бросю! Скажіть Богові, нихай дасть мінї сопілку таку, як заграю, так шоб уся його тварь скакала — так тодї тілько бросю курить. Анголи звістили Богові цей ответ. Бог подумав-подумав — нїде дїватись; треба дать. Узяв тим же слїдом ту сопілку пиридав анголами дуракові. Дурак, получивши сопілку, той же час ладин затоптав. Потім дурак, получивши такий радісний подарок од Бага, став грать без перегулу. Як заграв же він у ту сопілку — стали скакать гори, лїси, птиця і все животне; кроме того скачуть і корови його“ (Тар.; пор. Грін. I, 157).

Дуже характерна прикмета тут те, що простий попів слуга-дурень за здержанє диму бере відступне, себто виходить повним побідителем Бога. Від чого залежить тут безсильство Бога, не видно нї з попередньої нї з дальшої частини казки.

---

*) В другій рукописній казцї згадують ся: „дудка-всесьвітна-весельчатка, капшук-самотрящик і шляпа-невидимка“, дарована ґенеральськими доньками.

Очевидно тут попсований мотив боротьби сьвітла з темнотою: в иньших казках Іван дурень виходить персонїфікацією сьвітла.

Але як чи так, а наведений тут мотив зовсїм не перечить усьому сказаному вище про фатальне обмеженє власти і сили Бога часом, місцем і вчинком. При таких умовах можлива не лише боротьба з Богом, але й побіда над ним.

Пословиця „Величаєть ся, наче Бога за бороду взяв“ показує, що побіда над Богом справдї вважає ся можливою. Сеся пословиця значить тим більше, що борода навіть у чоловіка признає ся сьвятинею: „Образъ Божій въ бородѣ, а подобіе въ усахъ“. „Безъ бороды и въ рай не пустятъ“ (Даль, I, 16). По бородї честь і пошана чоловікови: „Борода — честь, а усы и въ кобеля есть“ (Воронїж). „По бородѣ апостолъ, а па зубамъ кабель пьострай“ (Вор. Эгн. Сб. N. 715). Ось чому обра́за бороди — найбільша образа чоловіка, а тим більша Бога. Воронїжська пословиця: „Єму, постылому, хоть наплюй въ бороду — онъ только облизнется“ прикладає ся до незвичайно безсовісного чоловіка, що ізза особистих користий мирить ся навіть із такою великою образою. Українець, бажаючи виразити погорду до погрози противника, каже: „Пачхав би я тобі в бороду“!

Боротьба мітичних героїв з богами відбила ся ще в отсїй лєґендї.

[18] „Служив один наш хлопець у Жида в наймах. Раз вони позмагались з Жидом: той каже, що наш Бог старший, а той каже — наш. Ого Жид і каже: коли хочеш привірити, так давай ми запремо тебе у нашу церкву: ти тодї побачиш, що наш Бог старший. — А що-ж, замикайте. Ну, і заперли його на ніч в церкву. Чи довго він там сидїв, чи коротко, коли се захотїлось йому про себе: він, ни довго думавши, взяв і нападлючив там. Одмикають у ранцї Жиди церкву. — Ну, що ти бачив? — Та що, каже, бачив: виходе ваш Бог, а згодом і наш. — Давай биця! — Давай. — От ваш Бог як тьопне нашого — так він і п.....в; а далї наш Бог як розвернеть ся та як смальне ваш го — так він аж у...в ся. Ось хоч поливіть ся, коли не вірите. Коли туди, аж там есть кучугура навернута! Тодї Жиди давай собі тим добром голови мастить. Тим то вони, бісові Жиди, такі й руді“ (О. Пі—нь. 1895, V, 7).

Така лєґенда могла повстати тим лекше, що національна й религійна нетерпимість Українця не допускає, аби у всїх людий був один Бог. Иншовірець навіть не чоловік у строгому

значіню слова: „Це тіко в чоловіка є душа, а в Турків та в разної тварі нима душі: в їх одна пара. Як Турка одхристять, тоді вже Бог дає йому душу“ (Від А. Є. Півня, 1893; пор. Гол. II, 6). В Подільській губ. думають, що Жиди піддані чорта (Єфим. 67).

З часу, як я був дитиною, я памятаю, що посварені товариші 7—10 років старають ся вколоти один одного, викрикуючи: „Ти ни нашої віри!“ „Ти ни нашого Бога!“ Чорноморці дуже часто лають ся словами: „Бісова невіра!“ — „Хамська невіра!“ — „Бісової душі віра!“

Сим я й кінчу своє занадто довге відступленє від предмету розмови. Роблячи се відступленє, я мав на думці суцільність вражіня, яку годі було досягнути при специяльних, відриваних відступах, за які потому треба би було брати ся. Висловлене мною не дає повного, викінченого поганського сьвітогляду; але я й не мав сього на оцї, а давав лише те, що менї здавало ся доконечним для дальших цїлий отсеї працї.

VI. Поганські мотиви, з яких розвили ся мотиви про Миколу.

За найцїкавійші з народніх творів, звязані з імям Миколи, без сумніву треба признати українські колядки та щедрівки. Тут ми бачимо, якою дорогою народня думка повернула „великого Бога“ поганського у християнського „великого Бога“ — Миколу. Не вважаючи на се, наші українські вчені мало користували ся сим матеріялом і не означили того місця, яке займає Микола в народній уяві побіч иньших „великих Богів“ і супроти християнського Бога.

А. А. Потебня і Н. Ф. Сумцов, котрі найбільше студиювали українські колядки та щедрівки, говорять про Миколу лише мимохідь; а для І. Порфірьєва, одного з красних знавців давньої духовної руської словесности, українські колядки та щедрівки мов би то зовсїм не істнували, тим часом як дальша народня словесність в формі леґенд, анекдотів, пословиць про Миколу й т. и. по більшій части сяк чи так звязана ґенетично з колядкою та щедрівкою, яко родом народнього творива, що найбільше відбиває давні прикмети.

Задля лїпшого поясненя колядок і щедрівок, що йдуть до Миколи, треба мати на оцї, що вони належать до „величальних“

пісень, безпосередна-ж ціль величаня в тім, аби „дім звеселяти“ (Гол. IV, 1—2), себто в віншованю „господареви“ дому, з „милою господинькою, зо всею челядонькою“, „щастя“, „здоровля“ і „ліпшої радости“ (Г. IV, 29). Аби досягнути того „щастя“, сам господар дому представляє ся всесильним Богом, або ж орудником у домі, дворі та полї виходить Бог зі сьвятими, себто ми тут маємо одно й те саме рівнанє з переставленєм лише його членів: господарь Бог, Бог-господарь. Можливість таких переставлень залежить усе від тих самих понять, по яким слово вимовлене при певних умовах стає „крѣпко и лѣпко, крѣпче камня и булата“. „Від сього слова“, себто від повіншованя, висловленого в колядцї, мусить справдити ся його зміст (Гол. II, 4, 7, 13; IV, 96—7); сього слова „не измѣнить ни хитрецу ни мудрецу“ (Пор. Пот. II, 48—69; Пот. М. п. XVI в., 43).

Як у зашептуваних, коли чоловік робить закляте „словом“, Бог появляє ся „з поміччю“, так само він появляє ся і в колядцї:

Віншуєм тебе сею колядкою,
А Господь Бог щастям, здоровячком.
(Ч. Ш, 403; пор. ib. 420).

„Віншуєм вас, пане господару, сими сьвятками, а Господь щастєм, здоровєм від сто лїт до сто лїт, поки Пан Бог назначив вік. Добрий вечір!“ (Ч. Ш, 357).

Ось властиво тота провідна нитка, якої я держав ся при поясненю колядок і щедрівок. Далї ми побачимо, що похибки в пояснюваню колядок видно власне там, де вчені відвертають ся від сеї провідної нитки і забувають, що всї мотиви колядки та щедрівки повстали на ґрунтї величаня. Окрім того я старав ся шукати поясненя поперед усього в однородних матеріялах, себто в колядках же і взагалї в піснях і при тому близших до пояснюваних, себто таких, які належать тій самій або найближшій народности.

Переходжу до специяльностий.

1. У господаря в дому гостї: місяць, сонце і дощ. Про них у колядках говорить ся таке:

1 З-за ної (оної) гори з-за високої,
Гей, воли, гей!
Відти ми*) виходять трьох братів рідних:

*) Означенє виразу ми див. Пот. Мал. п. XVI в., 6—12.

Єден братцейко — світле сонейко,
Другий братцейко — ясен місячок,
Третий братцейко — дробен дожджейко.
Місячок ся бере заморозити
Гори, долини і верховини
Глубок-поточейки і бистрі річейки;
Сонейко ся бере розморозити
10—11 = 7—8;
Дожджичок ся бере зазеленити
13 = 7.

(Г. II, 4).

Отсей варіянт колядки, наведений поперед иньших однородних з ним і А. А. Потебнею, більше ніж иньші виражає відносини трьох небесних братів межи собою, та рівночасно він не гармонізує з метою колядки: „місячок" замість добра обіцяє господареви зло. Отсим власне пояснюється те, що варіянт із таким змістом, найінтереснійший з усіх однородних що до мітольогії, більше не повторяє ся, тим часом як варіянтів, де всі „три брати" обіцяють господареви робити лише добро, пятнацять. В однім із них:

Сонейко гварит: „Нїт як над мене:
Як я освічу гори, долини,
Церкви, костели і всї престоли".
Ясен місячок: „Нїт як над мене:
Як я освічу темну нічейку,
Возрадуются гостї в дорозї,
Гостї в дорозї, волойки в стозї".
Дрібен дожджейко: „Нїт як над мене:
Як я перейду три рази на ярь,
Три рази на ярь місяця мая,
Возрадуются жита, пшениці,
Жита, пшениці, всякі ярниці". (Гол. II, 8).

Таке саме значінє мають і всї иньші варіянти сеї колядки (Гол. II, 10, 19 [н-ри 26, 27], 40; IV, 3, 4; Чуб. III, 409 А, В, Г, Д, Е, Ж, З, К; 452).

Таким чином ми мусимо признати, що типовим варіянтом треба вважати другий, а не перший наведений мною: сей мусить бути вже пізнїйшою відміною сього мотива. „В розгляданому варіянтї і в декотрих иньших, — каже А. А. Потебня, — із трьох спірників остатнїй, що до часу прояви його могутности зараз після сонця — дощ. Сей погляд, на який пора, найбільше супротивна зимі, пора дощу (як у Скитиї, де, по словам Геродота, зимою дощу майже не буває, а лїтом він не перестає,

Herod. IV. 28), заховано в слові л ї т о, що має значити дощ (литов. lytus. lëtus, дощ). Таким чином сонце представляє тут середню пору року, весну, і рік дїлить ся на три частини, згідно з поглядом, який Таціт надає Ґерманцям, сказавши, що Ґерманцї не садять (овочевих) садів, не відїляють їх від лугів і не наводнюють, а домагають ся від землї лишежнив, через що й самий (рік) дїлять не на стілько-ж частин (як Римляне); він каже; „hiems et ver et aestas intellectum ac vocabula habent, autumni perinde nomen ac bona ignorantur“ (Tac., Germ. 26; Пот. II, 184).

Висловлене тут А. А. Потебнею не переконує. Порядок прояви сили „місячком, сонцем і дожджейком“ залежить зовсім не від супротивности часу дощу зимі, а через те, що такий порядок прояви сил — locus communis у народнїй поезиї навіть там, де зовсїм і не говорить ся про час. Вище ми бачили, що з двох борючих ся богів яко остатнїй проявляє силу дужший Бог.

Те саме видно в усїх иньших однородних випадках, напр.:

„От змий як подув — так і вгнав його по кісточки в землю; а Сучченко як подув, так і вгнав змия по колїна в землю. В друге подув змий — став Сученко в землї по колїна; у друге подув Сучченко — загнав змия по пояс“. (Ч. II, 153).

„Подув той (Сучченко) — став тічок мідний; подув змий — став тічок срібний (ще сили більше у змия). Начали вони битця — плохо приходитця Сучченкові...“ (ib. 260; пор. Грінч. I, 153—155).

І в иньших казках як остатнї з усїх мітичних героїв показують свою силу сильнїйші: Іван Богодавець (Чуб. II, 243—5), Покотигорошко (ib. 230, 232—4), Іванко-Ведмеже-Вушко (Грінч. 181—3) і и. Іван-дурень в усїх казках є молодшим братом, і через те скрізь виступає на сцену після всїх братів. Із його чарівних коний яко перший показує свою силу также слабший, яко остатнїй сильнїйший. (Грінч. I, 170—5, Чуб. II, 271—2, 275, 277, 278—80; пор. Гол. I, 112).

Така консеквентність у прояві сили основана на психольоґічній пробі: зразу треба звернути увагу слухача оповіданєм про подвиги хоч і слабші, а істоти, що мають незвичайну силу або прикмети, заховати до того часу, коли увага вже звернена.

Звернене уваги прогресивним способом — се головна понука, що заставляє „силу пісьні“ (Пот. Мал. п. XVI в., 37), казки, зашептуваня і т. и. відсувати на кінець. Такий зміст веснянки про чотири броди, де в першому „зузулька кує“, в другому „соловей щебече“, в третьому „сопілочка грає“, в четвертому — „дівчинонька плаче за нелюба йдучи“ (Чуб. III, 142—4), нещасне житє котрої чинить зміст остатньої частини веснянки.

В пісні XVI в., розібраній А. А. Потебнею, згадують ся три роти: турецька, татарська і волоська. В остатній

В Волоскій ми роті Штефан воєвода;
В Штефановій роті [та] дівонька плачет.

Вона то й є головною особою пісні.

В колядці Головацкого (II, 66—7) із трьох згаданих там земель: турецької, нїмецької й угорської, в остатній виступає герой. І таких примірів у народній поезиї дуже богато, особливо в „Истор. пѣсняхъ мр. нар.“ Антоновича і Драгоманова.

Особливу увагу треба звернути тут на те, що „місячок, сонейко і дождженко“ беруть ся в колядках не без відносин, а як атрибути величаня; в цілях же величаня колядка признає за слабшого із братів того, котрий найменьше може бути корисний у господарстві ґазди, і навпаки, — за сильнїйшого того, хто найкориснїйший. Се найяснїйше виходить в отсім варіянті, де з трьох товаришів названо Богом лиш остатнього:

За столом сидять три товариші:
Перший товариш — ясний місячок,
Другий товариш — світлоє сонце,
Третій товариш — сам Біг небесний.

Остатній обіцяє господареви дому:

Як же я спущу дрібного дощу,
Зрадує ми ся весь мирний світок...
Жито, пшениця, всяка сівбиця,
Всяка сівбиця господаренця. (Гол. IV, 4; пор. II, 157).

Обіцяє ся власне те, чого найбільше бажає господар-хлібороб.

„Місячок“, яко найслабшний з усїх, навіть служить у „самого Бога небесного“:

Ішов-перейшов місяць по небі.
За ним зірочка, яко сестричка:
— Ой, почекай же, місяцю!
— Ой, не чекаю, часу не маю,
Ой, бо від Бога в послах до господаря...

(Чуб. III, 347).

Те саме і в иньших варіянтах (ib. 424—5; Гол. II, 165).

Взагалі-ж усї небесні гостї, по словам колядки, „царі", або „королї", себто боги (Гол. IV, 105, 543; див. висше гл. II, про значіне назв бог і король).

З поводу назви небесних гостий царями А. А. Потебня наводить слова А. Н. Веселовского: „Не можна сумнївати ся, що тип колядки про відвіданє дому сьвятими і Богородицею або трьома товаришами повстав під впливом різдвяних обходів, де появила ся Богородиця і Різдво (Берта) і три царі волхви" (Пот. II, 187).

Таке повязанє мотивів про трьох товаришів із трьома євангельськими царями-волхвами А. А. Потебня вважає „ненаручним", — чому властиво, не висловляє.

Сеся „ненаручність", без усякого сумнїву, лежить у тому, що що до поганських товаришів, то замість слова царі можна покласти слово боги, що-ж до волхвів, то нї.

Поганський „мишачий царь" є „мишачий бог" (Эгн. Обозр. XXIV, 122); у білоруських зашептуваних „царь Няптун", „царь зямный, царь нябесний, царь водзяный, царь огняный, царь лѣсовый, царь домовый" (Ром. V, 49, 51) — теж боги, що не мають нїякої звязи з царями-волхвами. До того-ж мотив про трьох небесних гостий-царів мусїв повстати в такім періоді, коли авторам колядки зовсїм не були звісні царі-волхви.

2. Господарь дому — місяць; його жінка — сонце, його дїти — звізди.

Паралєльно з відвідинами господаря небесними гістьми, колядки і щедрівки зачислюють і самого господаря з родиною до мешканців неба:

Ой на горі, на камінній
Там Волохи церкву ставлять,
Церкву ставлять, вікна будують.
Одно віконце — ясне сонце,
Друге віконце — ясен місяць,
Третє віконце — ясні зірки.

Ясне сонце — то господиня,
Ясен місяць — то господар,
Ясні зірки — то його дітки.
(Метл. 342—8; Чуб. Ш, 460 N. 24 А).

На дворі церква (Ш. 378, 389); двір на горі (Шей. 360); Бог у дворі (Ш. 371).

Так само і в иньших варіянтах (ib. 461 Б. В, Г, Д, 463, 280; пор. Гол. IV, 48 і Чуб. V, 735), навіть із перенесенєм господаря — ясного місяця з його родиною на небо (Чуб. Ш, 433).

Від сьвітла, що дає „господарь — ясний місяць“ (Чуб. Ш, 460) „леліє“ (блищить) й його двір:

Гой знати знати, котре господарь:
В його подвірє сріблом леліє. (Гол. IV, 5437).

А. А. Потебня додає тут: „Незвісно від чого“ (II, 192).

Такий самий характер має величанє в білоруській весільній пісні:

Jon polam jedzić — pola lalejić at jaho
Jon lesam jedzić — les zilaniejić at jaho;
Jon sadam jedzić — sad rozćwietajić at jaho.
(Baud. II, 4).

В иньших колядках се сьвітло місяця представлено вже символічно:

В него (у доброго пана) ворота з самого злота,
В него подвірє як сріблo біле.
(Гол. IV, 532; пор. ib. 120; Купч. 374).

Часто замість срібла, яко символа сьвітла місяця, стоїть „біле зелїзо“, що зовсім годить ся зі сталим епітетом місяця; „білий“ (Гол. II, 19, IV, 3):

Ой чим же ти прославив ся?
Що білим зелїзом обгородив ся,
Поставив ворота з самого злота.
(Чуб. IV, 357; пор. ib. 387).

В білоруській колядці величаний:

Огородыў двыръ щирымъ желѣзомъ,
Зробывъ крьесьелко ўсьо штопованье,
А ў томъ крьесьелку сьедыть княжичъ-паничъ.
(Довн.-Зап. I, 43; пор. Ч. Ш, 294, 431; Шейн. 327, 339, 360).

Тут уже значінє господаря, яко місяця, означує ся не лиш обставою, але й самим епітетом „княжич“, сталим епітетом місяця (пор. польське księżyc = місяць; укр. княжич — місяць (Єф. 4) „молодий княже“ Чуб. I, 124; у рос. „князь молодой“ (Майк 453).

Рівночасно з указаною причиною, з якої „леліє“ двір господаря, можна взяти ще й иньшу. А. А. Потебня з поводу вираженя колядки „Піде ми голос по мідяннї“ (Гол. II, 59), завважує: „Сьому в тій самій колядці і в иньших сього типа відповідає „по під небеса“. Те, що труба „мідяная“ (від котрої йде голос. М. Д.) могло нагадати, але не могло на ново сотворити сього образу, очевидячки тотожного з Гомеровим *χάλκεος, πολύχαλκος οὐρανός*, напр.:

ὡς οἳ μὲν μάρναντο, σιδήρεως δ' ὀρυμαγδὸς
χάλκεον οὐρανὸν ἶκε δι' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο.
(Іл. XVIII, 424–5).

Сюди-ж можна зачислити залїзне небо *(σιδήρεος οὐρανός)*, мідяний, золотий тік (серб. гумно), на когрім бють ся казкові богатирі, і мідяне поле — срібне гумно серб. весїльної п.“ (П. II, 299).

Із наведених А. А. Потебнею примірів можна зробити лише той висновок, що для повстаня термінів *χάλκεος, σιδήρεος* з одного боку, і „мідяний“ (v. срібний), зелїзний з другого, мусїли істнувати одні й ті самі причини, що впливали на грецькому і славянському ґрунтї зовсїм незалежно, але не одно джерело, як очевидячки думає А. А. Потебня. Тих причин він не вказує.

Вони-ж тут, на мою гадку, чисто фізіольоґічні. Тепер наука доказала, що всї давнї народи, так само як тепер і дїти, переживали період „краскової слїпоти“. По Праєру дїти голубу краску називають „сїрою“, або „нїчого“. На моє питанє дволїтня дитина назвала оранжеву краску білою, а темно-фіолєтову чорною. Взагалї-ж признано, що дитина протягом двох років мало по-малу привчає ся називати краски лише жовту і далеко пізнїйше зелену й голубу; можливо й те, що зразу дитина знає лише дві краски: білу й чорну, до котрих зачисляють ся всї иньші краски спектра.

По Гельмгольцу, Греки словом *ξανθός* означували цїлий ряд відтїнків спектра між золотистим і синьо голубим; відси ясно, що епітети неба *χάλκεος* і *σιδήρεος* мусїли містити ся в понятю

ξανθός. Із сим зовсїм годить ся твердженє анґлїйського полїтика Ґлєдстона в 1858 р., що Греки були слїпі на голубу краску, тому що для неї нема осібної назви у Гомера*).

Давнї Римляне знали „небесну“ (ясно голубу) краску coeruleus, від coelum = небо, і „василькову“ (темно-голубу) cyaneus, від cyanus = васильок. Нїмецьке blau, прикладане і до краски неба (напр. himmelblau) виводить ся від давнього blow = дути, що вказує на краску повітряної атмосфери.

Обі сесї краски, „небесна“ і „василькова“, змішані в українській і польській назві василька (Bentauren Cyanus L.): блаватки, bławatek, від нїм. blau.

Наближенє „василькової“ краски до „небесної“ тут стало ся через побільшенє сьвітла, а наближенє „небесної“ до „василькової“ через уменьшенє. Те саме видно і що до иньших красок спектра: з побільшенєм сьвітла звязано зменшенє „краскової насичености“ і наближенє до білого сьвітла, а з ослабленєм сьвітла — побільшенє „краскової насичености“ і постепенний перехід у чорну краску. При сьому не треба забувати, що білу краску, як і дїточе „нїчого“ в звичайній розмові бере ся яко супротивність чорній красцї, і яко неістнованє всякої иньшої. На сьому може, по мойому, основана латинська пословиця: Alba rete aliquid oppugnare — ловити що небудь білою сїткою, себто нападати нечайно, бо тут думає ся, що сїтка не має нїякої краски.

З усього сказаного виходить, що рїжні народи могли виробити однакові епітети для неба не лише дорогою перейманя, але, що ймовірнїйше, через властиву їм у певні періоди житя однакову інтензивність сьвітляних вражінь.

При порівнаню двора колядки з небом Гомера, грецький епітет неба σιδήρεος відповідатиме епітетови господаревого двора „зелїзний“ (v. „срібний“); що-ж до епітета χάλκεος, то йому без сумнїву відповідає українське:

Ой славен-славен, пане господару...
Золотим терном обгородив ся,
Коло того терна золоті ворота. (Чуб. II, 357).

---

*) Тут до речі буде нагадати, що в замовляннях вогонь називає ся зеленим (Май. 532); так само називає ся і жовта мідь напр. у мене в рукописи: „и защыты... от меди краснои и зеленои“; а у Ром. (V, 63) згадує ся „синей мѣдзи камянь“; сине море, Гол. II, 157.

де під „золотим терном“ треба розуміти похоже на тернє полумя вогню (пор. колядку Гол. II, 57, де „горить терновий огник“). Золото і мідь беруть ся тут за однокраскові, що побачимо далї.

„Залїзний“ або золотий тин згадує ся не лише в колядках, але й у зашептуваних (напр. у Ром. V, 44—5 і и.): „Мѣсяцомъ освячу ся, совняйкомъ обогрюю ся, зорючками осѣю ся, золотымъ тыномъ обгороджу ся, стану я на мѣдяномъ мосту“; або: [„казать треба на аткрытомъ“:] „И сошлю я васъ [вовків] на мха, на болота, на ницыя лозы, горой закачу, зялѣзнымъ тыномъ загороджу, зобрами обсѣю, мѣсяцомъ накрыю“ і т. д. В однім великоруськім зашептуваню заклинач обертає ся до Богородиці, що стала намісь „зари-заряницы“, і до Бога: „...Закройте и защитите меня, на той вызокой горѣ загораживайте меня желѣзнымъ и мѣднымъ небомъ, затворяйте меня тремя дверями желѣзными“... (Май. 559).

„Ворóта з самого злота“ або „ворітечка з жовтої міди“ (Ч. Ш, 387) при сьому мусять бути символом „зорі зоряниці“, котра „золотом гаптує“, або вишиває „златы пелены“. Найяснїйше зоря бере ся в розуміню воріт у вираженю: „Утренняя заря розмыкается, божій свѣтъ розсвѣтается“ (Майк. N. 337). Далї вираженє колядки: „Буде ся вбірала в Бога за дверми“, про „дївоньку“, котра в тій же колядцї порівнує ся до „ясної зорі“, те-ж може бути потвердженєм висловленої мною тези.

3. Повіншованя замужя дїтям господаря теж мають характер боготворення. Син господаря їде на лови або на війну, себто „Львув розбивати, королевну добувати“ (Чуб. IV, 325; пор. Гол. II, 64. 162; IV, 57, 114, 115, 129) у незвичайному блиску. Побачивши його,

> Міщане кажут, що місяць сходит,
> Міщанки кажут, що сонце сходит.
>
> (Гол. IV, 46, 49 і и.).

Причина такого блиску: „на нїм кошуля, як біль біленька“. „В'на тачана... в Львові на столї та у костьолї (або: „в тернових дворах“) „винним яблочком, золотим праничком“ (Гол. II, 18); а „убрана“ тота „кошулька“ „в Бога за дверми“ (Купч. 380; Гол. IV, 534), або „на райских дверях“ (Гол. IV. 116) себто перед нами „гордий та пишний пан господарь“, що має небесну рідню. (Нагадаємо тут, що блиск сонця те-ж залежить від „сонцевих риз“ Чуб. I, 5).

Останки такого боготворення господаря зберегли ся в білоруській купалській пісні:

Ой єль моя зельоная!
Свекровка моя шальоная!
Загадала мнѣ работку робиць,
Загадала мнѣ одежду мочиць,
У нядзѣльку жлукциць,
На мори бѣлиць,
Ў верхъ лѣсу сушиць,
По небѣ катаць,
Ў орѣшки складаць.
Я ни татарка
У суботу мочиць,
Я ни жидовка
У нядзѣльку жлукциць (золити).
Я не рыбочка —
На мори бѣлиць,
Я не соўненько —
У верхъ лѣсу сушиць,
Я не зорочка —
На небѣ кациць,
Я не щурочка*) —
Въ орѣшки складаць. (Шейн. 532).

Самий епітет молодого господаря: „гордий та пишний“ также вказує на те, що він не хто иньший, як місяць, котрого руський нарід називає власне гордим (Афан. 7,**).

В колядках місяць хвалить ся:

Як зійду я рано з вечора
Та просьвітю гори, долини,
То зрадуєть ся весь звір у полї,
(Весь звір у полї), гість при дорозї.
(Чуб. III, 453; пор. ib. 409 Д, Ж).

---

*) Loxia (v. Corythus) enucleator.

**) В значіню „пишний та гордий“ треба розуміти й повязане „місяцю недобору“ (Чуб. V, 129) з епітетом, звичайнїйшим у повязаню „лїс-недобор“. У А. А. Потебнї (II, 382) „лїс Недобор“ (! з переміною навіть на власне імя) = „медо-бор“ на підставі лише того, що по Головацкому (Карпат. Русь, I, 565—6) є „Медо-бори і Товтри положені на північ від Днїстра“. Таке поясненє тим більше неможливе, що скрізь у народнїй словесности вживає ся епітет „недобор“ (від не добирати ся), в розуміню нетря, пуща, дрімучий і лиш один раз зустрічає ся попсоване „медобор“. Власне в значіню дрімучого розуміє ся лїс у цитованім А. А. Потебнею місці: „в лїсї-недоборі блудило блудців сїмсот молодців“. Вони просять пана, до котрого заблу-

Те саме в весільній пісні:

Слала зоря до місяця:
— Ой місяцю, мій товаришу,
Не зіходь ти раній мене!
Ізійдемо обоє разом,
Освітимо небо й землю.
Зрадує ся звір у полї,
Звір у полї, гість у дорозї.
Слала Маруся до Івасечка:
— Ой Івасе, мій сужений,
Не сїдай на посаду раній мене!
Обсядїмо обоє разом,
Звеселїмо два двора разом:
Ой первий двір — батька твого,
А другий двір — батька мого.
(Чуб. IV, 156: пор. ib. 323).

В колядці „місяць бере ся заморозити гори, долини і верховини, глубок-поточейки і бистрі річейки". „Гордий та пишний пан-зрадник" также представляє ся морозом:

Бодай тебе да морозоньку,
Що зморозив да калиноньку,
Да засмутив всю родиноньку
І близкую і далекую,
І матїнку рідненькую. (Чуб. IV, 470).

Так оплакує ся на весїлю страта дївоцтва „молодою княгинею".

Незвичайний блиск виходить і від доньки господаря; вона:

По двору ходить, як місяць сходить,
Тріски збірає, як зоря сяє. (Чуб. III, 396; пор. 395).

Ішла до церкви, стежка сияла,
Ввійшла до церкви, церква палала. (Чуб. III, 286).

Чи огонь горить, чи місяць світить?
Ни огонь горять, ни місяць світить —
Гречная панна вінком сияє. (Гол. IV, 536)

дили: „Одведи нас з лїса з недобору". В значінню дрімучий „недобор" розуміє ся і в зашептуваню проти „несплячок": „Добри-вечір тобі, лїсе-недоборе! побратаймо ся: ти маєш дочку, а я маю сина — посватаймо ся. На мого сина дрімливиці, сонливиці і сплячки, а на твою дочку несплячки" (Ч. I, 112). І самий „Медобор с Товтрами" Головацкий характеризує, яко „круті спуски відніг", себто недоступні, недобори: таким же „недобором", недоступним виходить і місяць через приписувану йому гордість.

У неї также незвичайна одежа: свої „хусти“ (шматє) вона „прала в краю Дунаю... сушила в горах на зорах“ (себто на небі)... „Качала в краглю на столї... вбіра ся в Бога за дверми“ (Чуб. Ш, 290).

„Як розуміла ся „зоря“ в українських колядках (aurora або stella), не ясно“ А. А. Потебнї (II, 444). А про те з наведених ним побіч хорватських пісень зовсїм ясно, що автор бере тут „зорю“ за „зірку“ (stella).

Односторонність такої тези доказує ся близшими від хорватських мотивами, а то мотивами українських же колядок, розібраних А. А. Потебнею помимо звязи з „зорею-панною“. Сесї мотиви: 1) дївчина вишиває три ширинки, і 2) дївчина стереже „сад-виноград“ (v. яблока, v. „золоту рясу“). Оба сесї мотиви прегарно звязані в отсїй колядцї:

Була в батенька нова світлонька,
А коло неї садок саджений.
Садок саджений, злотом ряшений,
А в тім садочку зелене вино...
Стерегла ж его красна дївонька...
Шитїнько шила, твердо уснула.
Та надлетїли райські пташечки,
Сїли-упали на злоту рясу.
А злота ряса та зазвенїла,
Тай ся дївонька з сну прохопила:
„Ой гиші гиші*), райські пташеньки!
Не ваш батенько садочок садив,
Садочок садив, все злотом рясив,
Зелене вино барзо оздібне:
Маю я брата на оженїню,
Сама молода на віданїню.

(Гол. Ш, 79; пор. Ч. Ш, 399—400)

В другій колядцї красна „панна“ каже:

Ще-ж бим післала (вишиту хустку) своєв матїнков,
В мене матїнка краща від мене:
Мамку похвалят, мене поганят. (Гол. IV, 68).

По иньшим варіянтам колядки зам. матери згадує ся „менша сестричка“ (Пот. II, 670, Гол. IV, 120—1, 536).

*) Гиші = киш, кши, по иньшому варіянту (ib. 135) гушу-гушу = шугу, шугу.

Вище було вказано, що в зашептуваних шиють золотом і сріблом або шовком „златы пелены“ (= „хусти“) зорі-зоряниці, рідні сестриці, і сей мотив повторяється так регулярно, що приписувати шитє шовком, золотом або сріблом яко символ у колядках кому небудь иньшому окрім „зір-зоряниць“ рішучо нема підстави. Така теза виправдує ся й наріканєм панни: „В мене матінка (v. сестричка) краща від мене“. В великоруській пісні „красная дѣвица“ хвалить ся:

Мнѣ матушка — красна солнушка,
А батюшка — свѣтелъ мѣсяцъ,
Братцы у меня — часты звѣздушки,
А сестрицы — бѣлы зорюшки. (Афан. 11).

В иньшій пісні сказано:

Заря-ль моя, зоринька,
Заря, солнцева сестрица! (Ib. 13).

Переходячи до мотива: дівчина стереже „сад-виноград“ і т. д., я вважаю за доконечне встановити, що таке „сад-виноград“ і „вино“. Вираженє „Ой в винї, в винї, в виннім городцї“ А. А. Потебня порівнує з варіянтом: „А в вінци, в вінци, в виннім городци“ (Гол. IV, 124) і думає, що тут „виноград як у віночку“ (П. II). Таке пояснене не можна приняти тому, що вираженє „в вінци“ або помилка збирача, або-ж місцева вимова, або попсованє первісного „в винци“. Сам А. А. Потебня зовсім справедливо думає, що „зелене вино“ в значіню виноградного названо в прикладї до зеленого виноградного листя, а не до плодів, котрі він притягає сюди-ж задля пояснення (Пот. II, 473).

Таким чином „сад виноград“ у первіснім його значіню треба брати не в буквальнім розуміню, а яко „зелений сад“, „зелень“ — символ молодости взагалї і дївоцтва специяльно, а відти й самої дівчини.

В такім же розуміню як виноград, тобто „зелень“ треба брати й „вино“, або „винце“ наведених пісень у первісному їх значіню („Вінце“ = символ зеленого, а „вінець“, про який здогадує ся А. А. Потебня — символ красоти: („у хатї... у саду..., як у віночку“). Так само й „винне яблоко“ — яблоко з „винної“, себто зеленої яблонї, а не „винного смаку“, як думає А. А. Потебня (II, 475).

„Po polsku i drzewo i owoc jego winem zowiemy“, каже Лінде, а далї дає прикмети: „Wino jest drzewo niewysokie, krzywe“ і т. д.

По академічному „Слов. рус. яз.“ вины (пікова барва) розуміє ся яко „виноградъ, зеленый листъ его, по образцу нѣм. названія той же масти: grün“. У Лїндого пікова барва теж winny або zieleń.

Виноград, яра рута, рута-мята (= яра мята), шавлїя, барвінок беруть ся як символ дївоцтва тому, що мають яру, густу зелень. „Шавлїя“ й „барвінок“ уживають ся навіть яко символи густоти ростини. У „шавлїю“ ховає ся Маруся в весїльних піснях (Чуб. IV, 88 і 284 і и.), в ній же яко густій ховає жінка чоловіка, котрого вона „з сьвіта ізгубила“ (Чуб. V, 839). У пісні ж мати, згадуючи неприсутність синів, висловлює бажаня: „Роди, Боже, синам жито густе, як шевлїю... як барвінок“ (Чуб. V, 875).

Густота виноградної зелені также всїм відома, і таким чином виноград, як і иньші ростини, беруть ся яко символ дївоцтва, не случайно, а на строго означеній основі.

Після сказаного очевидна хибність отсього пояснення А. А. Потебні: „Сад-виноград“ (= чудесне дерево) — добробут родини (II, 479). І волочобна пісня (Шей. Бр. п. 453), що наводить ся з сього поводу, каже про сватанє (представлюване при помочи хапаня) одної а може й скількох доньок „гаспадаря“, а не про якесь нещастє, про потїху й заохоту, що знаходить господар у жінцї. В иньшій пісні:

Схадзила ся*) шура да бура,
Садъ-виноград да паламала,
Райски пташки да атагнала.

„Шура-бура“ в значіню молодого лекше розуміти в порівнаню з „виноградєм“ (Єфим. Матер. по этногр. Арх. губ. II, 95), де „добрый молодецъ“ (ловець)

Вострымъ копьемъ подпирается,
Небылыми онъ рѣчами похваляется —

а то розірвати шатро, де вишиває на полотнї дївчина, і повести її до шлюбу (Пот. II, 671—2; Г. II, 72, 73—4; Д.-Зап. I, 14,

*) А. А. Потебня здогадує ся так: „Сходзїла ся (схапіла ся? схваціла ся?)“. Таких замін не потрібно: „схадзіла ся“ = „всхадзїла ся“ або „усхадзїла ся“, себто розмахала ся, розвередила ся.

21. Ibid. 26 N. 212, 29 N. 232. Примір сього наводить ся А. А. Потебнею з иншого поводу.

Після всього сказаного мотив: дівчина стереже „сад-виноград“ (v. яблока, v. „золоту рясу“) значить: дівчина береже своє дівоцтво. І навпаки, укушенє яблока, груші, стрясанє ряси = любов, вихід замуж, утрата дівоцтва.

В народніх піснях дівоцтво найбільше звязано з аблонею й грушею, котрі иноді входять в одно повязанє: „яблонька садовая, грушиця медовая“, за взірцем „вишенька-черешенька“, „рута-мята“.

Така коломийка:

По-під грушу коня рушу,
Дівча, здогадай ся!
Хоть би який у золоті,
Зрадити не дай ся! (Гол. II, 416).

У великоруській пісні мати звертає ся до доньки, кажучи:

Ахъ ты яблонь, ты яблонь,
Садовая моя!
Я садила тебя
Надсадила себя,
Поливала, укрывала,
Отъ мороза берегла.
Я со яблони яблочка
Не сощипывала,
Я со грушицы грушицу
Не кушивала.
(Поповъ, Нар. пѣс. собр. въ Чердынск. у. 222).

„Зотота ряска“, яко символ дівочої красоти, фізичної тай духової, також находить ся на груші:

А в чистім полю грушечка стоїть,
На тій грушечці золота ряска,
Там ся десь взяла красна дівонька...
Збирала ряску тай у запаску. (Гол. II, 88).

Груша в звязи з дівчиною див. Гол. II, 332, 340, 344, 410; III, 402, 431; IV, 483, де „грушки на яблонї“ = дівки 499; Чуб. V, 241, III, 133, V, 33, 417 (душу); Попов, l. c. 20; в звязи з парубком Гол. IV, 461.

Між иньшими піснями на мотив: дівчина стереже сад-виноград, А. А. Потебня наводить витягом отсю сербську пісню:

...Приступит' се не могаше
Од висине вите јеле...
...Од ширине слатке лозе.
Из стабла јој вода тече,
Из њерада (пиа) челе лете,
А у верху вино тече.
Купи челе ђевојчица
За ковадом у њедарца,
Вино љева у ђердане... (Пот. II, 477).

„Дівчина, що стереже вино й золоті яблока, каже А. А. Потебня, нагадує сканд. Ідуну на сьвітовім ясени, зберігачку молодющих яблок... Гесперіди за океаном стережуть золоті яблока, що, як показує имя Гесперид, ізвязано з вечером і заходом. Латишські пісні представляють сонце спячим у яблоневім саду; там засипляють його (засипають очи) яблоневими цьвітами“ (П. II, 486; пор. ib. 126).

Сесї казочні мотиви повторяють ся з варіяціями і в українській казці, про котру А. А. Потебня замовчує.

В ній оповідає ся про царевича, що їде за молодющими яблоками по наказу старого батька в чуже царство, про істнованє котрого він дізнав ся в снї. „...Приснився йому сон, що есть за огняним морем царица, з мезиного пальця у неї Орда-ріка тече (пор. „вино љева у ђердане“ в наведеній висше сербській пісні). І в неї сад, склом оббитий, струнами обповитий, і в тім саду одноразнії*) яблока єсть. І як би він тієї води напив ся і тих яблок попоїв, то він би одмолодїв, другий би вік жив“. Царевич-дурень приїшов туди тодї, коли царица красавица лягла спати на дванацять діб. Кінь радить: „Іди, пане, тільки не гріши“. „Уходить він до неї, аж лежить дівиця-красавиця, шо нїг її написать, нїт її намалювать...: дуже красива. Не міг він: підняв, поцїлував, підставив кубочок, набігло води — согрішив раз. Пішов, по саду походив, нарвав яблучок, сам наїв ся і в торбинку набрав“. Повторяло ся се тричі. Коли вертав ся назад, кінь, перескакуючи через пліт саду, троха ногою зачепив. „Зараз дзвонки як задзвонять, струни як опадуть, вона як схопитця: „„Ах, сякий-такий сину, говорить; квас пив да квасниці не закрив!““ (Ч. II, 322—329).

*) Одного сорту, як „двухразні“ — двох сортів.

„Дзвін“ (брязкіт) дзвонів відповідає тут „звону золотої ряси“ в наведеній вище колядці (Гол. IV, 79) і в иньших (Гол. II, 69, 614, IV, 135), а звонови струн — „шум поворозок“, якими „засновані ліси“ (Ч. Ш, 420).

Вище було вказано, що зорі-зоряниці перебувають найбільше під „грушкой-сивушкой“, чого ніколи не говорить ся про звізди.

Таким чином, чи брати дівчину, що стереже сад-виноград, по латишським пісням за сонце, чи по білоруським і українським зашептуваням за зорю, питанє зовсім не зміняє ся: в обох разах нема розмови про звізди, хоч можна допустити, що „зоря-дівчина“ повстала через помішанє у слові „зоря“ двох понять (stella й aurora).

Колядки дають масу символічних образів сватаня і вибору „пишним паном“ „красної панни“, і навпаки. Велика частина тих символічних образів звязана з водою, себто „синім морем“, криницею, річкою взагалі, і специяльно з „Орданом“, Дунаєм.

Звичайно Іванко або ціла „громада мужыв“ їдуть „краєм Дунаєм золотими човнами“ або „золотим кораблем“ у чужу землю добувати собі „по ясній стрілці, по красній дівці“ (Гол. IV, 534; Купч. 381 і и.; Чуб. IV, 297).

Із иньших символічних образів вибору „милейкого“, звязаних з водою, більше розпросторені: діставанє „миленьким“ із води вінка або перстеня, що належить панні (Гол. IV, 83, 85, 94, 107, 124) і біленє „біли“ або „хуст“ (Гол. II, 74, 152; Чуб. 300, 468, 470 і и.; Пот. I, 139, 177), держанє панною перевозу через ріку (Чуб. Ш. 313, 316 Б, 13, Г, Д; Пот. II, 450), ратованє „милейким“ потопаючої „панни“ (Гол. 80, 89, 161) і и.

Задля цілей отсеї статї однаково важні як сама символізация обопільного вибору, так і те, що в колядках вимагає ся, аби вода в формі моря, ріки, криниці, була у дворі або коло двора господаря. Таким способом нам буде можливо пояснити богато колядок і щедрівок, без прикладаня символів доконче до певних історичних подій і осіб, як роблять В. Антонович і М. Драгоманов і без наданя непотрібно обставин особі, як се робить А. А. Потебня.

А в чистім полї близько дороги
Стоїть грушечка підмурована,
З тої грушечки впала росиця,
Впала росиця на муравицю,
А з муравиці стала кирниця,
А в тї кирниці Господь ся купле... (Гол. II, 71).

Щó треба розуміти тут під грушею, і щó під росою? Чому тут воліє ся груша нїж инша деревина? А. А. Потебня, виходячи з того, що у Болгар груша вживає ся яко належність до обряду вороженя про будущину, робить висновок, що „груша тут, очевидячки, щасливе дерево пісень“ (П. II, 775—6).

До такого висновку автор прийшов, не дослїдивши досить пісенний материял що до символїзациї груші. Я вже висше вказав, що з грушею звязано стереженє дївчиною „ряси“, „вина“ і т. д., себто груша тїсно звязана з любовю, збереженєм і втратою дївоцтва. Тут межи грушею та явором — символом молодого парубка — певний паралєлїзм.

Звичайно парубок, коли „зводе з розуму дївчину“, тягне ії „під явір зелененький“ і там робить „зраду“ (Чуб. V, 335, 337, 345—6). Під грушу-ж дївчина „через дурний розумочок“ звичайно сама тягне парубка:

Ой піду я по-під груші:
Груші мої, груші!
Хиба би мя тот не любив,
Хто не має душі. (Гол. IV, 449).*)

Солодкая яблїниця,
Ще солодша груша:
Гей до мене, легіники,
Бо я ваша душа. (Гол. II, 421 = III, 431).

---

*) Очевидячки про любов оповідає ся в отсїй білоруській пісні:

Ой пуд грушкою, пуд зелєною попонили мєнє,
Да й пуд грушку, пуд зелєную положили мєнє!
Ой ти грушечка, ти зелєчая, не шумі на мєнє,
Ой ти миленький, чорнобривєнький, не свари ти мєнє!
Ох, як ти будеш да сварити ся,
То я буду журити ся,
То я буду журити ся, да недужа буду! (Довн.-Зап. I, 39).

тому, що поєнє дївчини або парубка, або його коня — символ задоволеня, див. Разыск. X, 382.

Наслідок такого закликаня буває той, що

В городзе грушка уже потрушена,
Наша Марьюхна уже поворушена. (Ч. IV, 457).

І сам парубок уважає її спокусницею:

Не я винен, но ти винна,
Ти давати не повинна;
Бо я спав під грушкою,
А ти вийшла з подушкою. (Ч. IV, 538).

Докладнійше і яснійше про сю спокусу розказує ся в отсій великоруській пісні, переробленій на український лад:

Іхали купці з ярмарку,
Та зрубали яблоньку:
Яблонька садовая,
Грушиця мидовая —
Девка чорнобровая,
Чорноброва, хараша,
Та під мислї підійшла.
Цїлувала козака,
Цїлувала-милува́ла,
Ще й роздушинькой назвала:
„Роздушинька — душа мой,
Довиди, душа, домой,
До горнички, до новой,
До кроватки тисовой,
Подушички пуховой,
Застволочки шолковой...

В результатї того всього:

[Да] лижить Маша, спочива,
Ще й маньоханьке дитя;
Вона його обняла,
Слїзочками облила.

(1892, сл. Тїшанка. Зап. від Фед. Тарасевського; пор. Чуб. V, 338, 347).

Такий же сумний кінець має й иньша пісня, также перероблена з великоруського:

Шо ти, грушичка,
Ти кудрявинькая,
Кучирявинькая,
Ой когда-ж ти зошла,
Когда выросла?

— Я висною зошла,
Літом виросла;
Я зорею цвіла,
Дньом осипала ся,
На Дунай річку
Похилила ся.
Дунай річенька
Ізмутила ся;
Красна дівиця зажурила ся.
Позно вечером одна
Зажигала сьвічку
З воску яринькова,
Дожидала дружка,
Розудалого молодця:
— Ти прийди-прийди,
Розудалий молодець!
— Я до тебе пришов
Ни розбойничок,
Я до тебе пришов
Полюбовничок;
Я до тебе прийшов,
Ни гостити ся,
Я до тебе пришов
Разпростити ся.
Чи позволиш, душа,
Пожинити ся?
Ой, жинись [ти], жинись,
Друг бис(с)овісний;
Ти бири-бири
Мою по́дружку (bis),
Гиниральською (!) доч,
І мене ни пороч.
(Харит. 1891; пор. Гол. II, 332, III, 402; Дов.-Зап. I, 71 N. 400).

Иньша серія пісень вказує на житє з чоловіком „грушечки“ — милої (Ч. V, 620; Гол. II, 330 = 790). Одна з таких пісень, де тяжке житє зо старим чоловіком-нелюбом доводить до самовбійства, має присьпівку:

Ей грушечко давна,
Давна, жалібная. (Гол. III, 184).

Таким чином із грушею звязана нещасна любов, нещасне подружє, і в результаті сльози (Пор. Нос. 117).

По соннику сл. Борисовки „груші бачить ни харашо: все якесь пагане“ (Пор. Чуб. IV, 698). Таке значінє груша в борисовскім соннику має тому, що вона, як і всї взагалї кулясті або овальні річи (гарбузи, огірки, яблока, горох і т. и.) —

символи капаня сліз. В малярстві сльози все мають грушковату форму з оберненим у гору хвостом.

Звязь усього сказаного про грушу та чудесну криницю під нею в наведеній вище колядці буде зовсім ясна, коли ми допустимо, що тота колядка співає ся не господареви дому, але вдовиці. Можливо, що тут зробив помилку збирач у ґрупованю, по якому колядку звернено до господаря; але коли навіть тут не було помилки, то можна допустити, що сам нарід, співаючи сесю колядку господареви, забув її первісне значінє. Такий здогад виправдує мені иньша колядка, яку співають удові:

...На подвірячку грушечка-щепка
Красно цвила та не зродила.
Як з грушечки щепи цвіточок паде,
Тож так удовин світочок іде. (Гол. II 50).

себто: житє її сумне тому, що вмер чоловік.

Так само забутєм первісного значіня можна пояснити і звернене до господаря иньшої колядки, однородної в початку з наведеною вище:

А в нашого пана, пана Івана,
А в него двори тай пометені,
На тім подвірю впала росиця,
З тої росиці стала кирници,
А в тій кирниці Пречиста Дїва
...Христа купала. (Гол. IV, 112 = 126)

До такого висновку спонукує ще й иньша обставина: в українських піснях криниця у дворі, яко символ дівчини і вдови, зустрічає ся дуже часто, чого не можна сказати про явір яко символ парубка і взагалї мущини.

Уже зі сказаного можна вивести, що „росиця", котра впала на муравицю — символ сліз нещасної вдови. А про те з працї А. А. Потебнї не можна сього вивести: у нього „роса = дївоча краса", або „роса = правда" (I, 111—3, 182, II, 455—71). На доказ остатнього зрівнаня він наводить ось який примір:

...Стала доброва горіти,
Стали дївоньки гасити,
Вінками воду носити:
Як у віночку роса єсть,
Так у дївоньки правда єсть. (Пот. I, 188).

Значінє роси в сім кусникy А. А. Потебня пояснює зрівнанєм: „вода = розмова, розмова (слова) = правда", отже вода =

правда". На потвердженє такого висновка наводить автор иньший паралєльний ряд зрівнань: „лист дерева (яко шумячий) = правда; слово = правда або бріхня" (П. I, 187).

Полишаючи на боцї другий ряд, я скажу тілько, що перший збудований на фіктивних основах: „у віночку роса" — не розмова (слово), але сльози. Доказує се наведений висше кусень пісні:

Де матуся плаче, тихий дунай тече,
Де сестриця плаче, там стоїть криниця,
Де мила ридає, то й роси не має.

(Чуб. V, 835—8; пор. у „Толк. слов. Даля пословицю під словом роса; Гол. [I, 193, II, 56; Нос. 258).

Значить, правда не в „розмові (слові)", а в щирім жалю, що виражає ся в сльозах.

Окрім того тут іще иньше противуріче. „Віночок" — символ красоти взагалї („да держи в сьвітлоньцї, як у віночку" Ч. IV, 391) і дївочої краси специяльно; краса-ж дївоча означує ся головно красою лиця (пор. Чуб. IV, 353, де „румяний венець"; V, 353; Г. II, 117).

Таким чином вираженє „у віночку роса" може значити лише: „на прегарному лицї сльози" (пор. у Лїндого вираженє: łzami piękne lice rosi).

У Винницькому пов. істнує повірє, що „роса = сльози св. Варвари, котра рано ходить полями та плаче" (Ч. I, 26).

Сим разом сьв. Варвара стала намісь зорі, яко джерело роси, що видно з білоруської пісні:

Ох ўзишла зора з сїняго моря;
Не єсть то зора — святая Варвара.

(Довн.-Зап. I, 133).

В богатьох пословицях і поговірках роса также розуміє ся в значіню слїз: „Доки сонце зійде, роса очи виїсть". — „Слёзы — роса: взойдетъ солнце и обсушитъ" (Даль, Толк. Сл.; пор. Нос. 215).

Властиво паданє роси, яко символ слїз, потверджує ся і в народніх піснях:

Чорна галочка на рокитї сидїла,
Хотїла рокиту обломити;
Рокити не обломила,
Ино росу оббила.

Дівка Домаха на посадї сидїла,
Хотїла матїнку розвеселити;
Матїнки не розвеселила,
Ино гірше засмутила.
(Гол. IV, 288 = Чуб. IV, 165).

Упала роса на м о ї карі очі,
А дрібні слїзки на м о ї білі нуы̑жки. (Чуб. V, 342).

Малесенький соловейко,
Не щебечи рано на зорі,
Та не оббивай ранньої роси,
Нехай обобє та батенько мій,
Та до мене йдучи, одвідаючи,
(Та життя моє розвідуючи?):
Чи я живу, чи я горюю?
Не так живеть ся, як горюєть ся,
Шо род-родина одцурала ся.
(Воронеж. Губ. Вѣд. 1888; пор. Чуб. V, 327, 626, 758; тай Гол. I, 126, III, 58; [Варенц. 80).

Б. „Кирниця“ від „зірниці“, що представляє дальший розвій розбираного мотива, згадує ся лише в одній колядці:

Пане господару, ти спиш, не чуєш:
На твоїм подвірю зірниця впала,
(Зірниця впала) — кирниця стала,
А в тій кирници (bis?)
Пресвята Дїва Христа купала...

Сей мотив А. А. Потебня пропустив зовсїм, а про звізду яко джерело води (себто роси або дощу) він лише натякає в наводжених ним з иньшого поводу примірах:

а) Пара, жонки, дамов іцї:
Пацєрала зара ключі,
Кала постаці ідучі,
А з' мєсяцом гуляючі,
А з соўнїньком гуляючі.
А ўзайдзїцє, я с н и з о р к і,
А знайдзїцє ключі звонкі:
Пара зямлю адмикаці,
Пара расу випускаці,
А перваю лядавую,
А другую мядавую:

Лядавая свікраткавая,
Мядавая таткавая.
(Пот. I, 96 = Этн. Сб. Ш, 212)*).

б) Походящая зіронько,
Ти Мариню дівонько!
Всї двори сходила,
Слізоньки не вронила;
А на батьків двір прийшла,
Тай стала, подумала,
Подумавши заплакала.
(Пот. II, 83 = Ч. IV, 159).

Далї А. А. Потебня наводить іще дві українські пісні (Чуб. V, 495 і 579—8), де „зоря ясная“ або „зіронька вечірняя“ згідно з випадками переміни символа на обставу, а то: означуване представляє ся яко приняте головної особи, що виступає в символї, себто зорі“ (П. II, 85—6). Приняте-ж у тому, що від слїз дівчини „дороженька... слізоньками та прилитая“. Та все те лише натяки.

Далеко яснїйше „зірка“ яко джерело води представляє ся в Винницькім повітї: „Дощу иноді нема через те, кажуть там, що відьми знимають зорю і ховають її в пивницї, в горшок“ (Ч. I, 26).

По моїм рукописним матеріялам із Богучарського повіту: „Сорочиха стара на вінику, а Устя Риштачка на помилї... литїли до Устї у верх і нисли у руках зірницї (утриню і вичірню). ...Хто начав росказувать, що вона диржала у погрібі, у пічурцї, надавлині каминюкою, а'к (а як) напали її усї люди того хутора, так вона і пустила їх...“ (1892. Зап. Петро Тарасевський 18 л. Пор. Іван. Вѣдьм. и упыр. 28, 59).

В. Відміну мотива: „кирниця“ від „зірницї“ представляє білоруська купальна пісня:

У пана Івана посередъ двора
Стояла верба, на вербѣ горѣли свѣчки.
Съ той свѣчки капля упала —
(Капля упала) — возеро стало,
Въ томъ возерѣ самъ Богъ купав ся... (Нос, 92).

---

*) А про те А. А. Потебня не допускає, аби тут „ясни зоркі“ самі росу випускали. „Коли вірші 6—7 певні, каже він, і звязь їх із 8 дальшими не поверховна, то зорі-звізди кличуть ся знайти ключі вечірньої зорі й імовірно передати їх ранїшній зорі, котра випустить ранїшню росу“.

Питанє про вербу яко про символ неба я розгляну окремо, тут же скажу, що й сьвічка виходить яко символ звізди.

На думку мешканців Грубешівського пов. „звізди — ангели, що сидять на ступнях неба з засьвіченими сьвічками в руках“ (Ч. I, 14).

Селяне Орловської губ. те-ж думають, що „звізди — то лямпи, запалювані що ночи ангелами і праведниками перед престолом Господнім“ (Трул. 6).

Г. Дальший розвій мотива „кирниця“ від „зірниці“ — озеро (v. Дунай, річенька) від сльози ангела. На звязь ангела з „зіркою“, окрім наведених даних, є ще й иньші вказівки. В Купянськім пов. Доля представляє ся то ангелом, то душею чоловіка, або його двійником. З другого боку й селяни-Українці називають звізди (зірки) то душами людий, то ангелами, і кажуть, що рівночасно з народинами дитини родить ся й звізда його на небі, і коли чоловік умре, то зараз і звізда його падає з неба і гасне (Ів. Доля, 8, 10—13).

Навіть не виходячи з межі колядки можна бачити, що ангел справді стає намісь „зірниці“.

По одній серії колядок разом із сонцем і місяцем у вікно господаря не „ангел улинув“, а „сходять зірки“ або „зорі“.

В другій же серії колядок з невеличкими варіяціями оповідає ся:

Що в бору-бору да Волохи пють;
Да Волохи пють, церковку будують
С трома верхами, с трома вікнами.
Що в перве да оконце що сходить сонце,
А в друге оконце — ясний місяць,
А в третє да оконце янгол улинув,
Янгол улинув, сльозу уронив.
А с тої слізоньки стало озеро,
А в тім озері да човничок плаває,
А в тому човнику да красная панна.
Що-ж вона діє? Ширіночки шиє...
(Чуб. Ш, 306, де зам. ширіночки хибно тиріточки).

По другому варіянту:

А с тої сльози ручаєць потік,
С того ручайця річенька біжить,
На той річеньці корабель пливе,
А на том кораблі Іван молодий.
Що-ж він робить? Листоньки пише,
Книги читає... (Чуб. V, 305—6; пор. ib. 484).

Себто він дуже розумний.

По третьому варіянту:

А с тої сльози Дунай розлив ся,
На тум Дунаю хицькії кладки.
А там Улитка пшеницю мила,
З гоголем говорила:
— Гоголю, гоголю, припливи к берегу,
Хорошенько вряжу.. (Чуб. V, 306).

Себто, не вважаючи на присутність у мотиві ангела, колядки мають чисто поганський характер.

По білоруській волочобній пісні замість ангела:

Ў треція вокно сокол уляцеў,
Сокол ўляцеў, слязу уроніў —
А с тия слязи рѣчуньки пошлї...
По той рѣчуньцї павінька плила...
Роняла пѣря позлоцїстия. (Шейн. 400).

Д. Поза очевидною звязю з наведеними вище стоїть ось який мотив:

Ой що-ж то було із-предка віка?
Там Жидова Христа мучила;
Шепшові шпиці за ніхті гнали,
І йому муки задавали.
С пальця-мизинця кровка канула;
(Де) кровка кане — там Дунай стане,
А в тім Дунаю Господь купав ся. (Чуб. III, 335).

З поводу сього мотива А. А. Потебня притягає далекі і при тому не українські мотиви, промовчуючи три близші українські*).

---

*) „Звісно, каже він, купанє Христа, се його хрещенє, і образ „Дунай із крови“ вяже ся з вираженями християнських писателїв, в роді наведеного А. Н. Веселовським (Разыск. VI—X, 235): „із ребра його два джерела: води і крови; ними вмиваючи ся, очищають ся народи“. Але можна думати, що згаданий образ лише змінив ся під впливом християнського, а не сотворений ним. Він нагадує походженє Дуная ріки від крови богатиря Дуная (Кир. П. Ш) і болг. Юрьєвську (23 цьвітня) величальну: „св. Юрій об'їжджаючи межі засївів зустрічає змія, відсїкає його 3 голови, із них три ріки чорної крови: 1-а ріка для орачів пшениці — пшениця, 2-а для вівчарів — „прѣсно млѣко“, 3-а для копачів (виноградарів) — „руйно вино“... Стаючи по змозї на точку погляду пр. В., я не бачу, чому він... не користує ся відомістю наведеною ним (ib. 235) задля пояснення трьох рік (вина, моря і рік) румунської

Найблизше до розбираного мотива стоїть наведена вище цариця, що живе за „вогняним морем“, у котрої „з мезинного пальця Орда(н?)-ріка біжить“ (Ч. II, 323).

Нема сумніву, що „Орда-ріка“ української казки безпосередно звязана з молодильною рікою (віджарâпадî) Вед, що находить ся під деревом Ілпа і з напитком безсмертя, що вкупі з молодильними яблоками береже Ідуна, котра находить ся на галузях скандинавського „сьвітового ясеня“ (yggdrasil) (Пот. II, 225—6).

Вказівка української казки на те, що цариця живе „за огняним морем“, через котре вона не може перейти (l. c. 327), бачить ся менї, дає право вважати тоту царицю персонїфікацією зорі. При тому „огняне море“ (при зрівнаню: терновий огонь = золото або мідь = небо, про що див. вище) треба вважати небом. У білоруських зашептуваних є скілька вказівок на небесне походженє ріки. Звичайно „вода-водзіца, божжа помошнїца“ (сталий епітет зорі) тече „с устоку сонца, с-пид ясного місяца, с-под-с алтиря каменя“ (P. V, 148, 168). Про місцеву ріку Чернолутку в зашептуваню сказано, що вона тече „съ усходу на заходъ, исъ подлуныхъ зоръ, съ-подъ жаркаго сонца и съ-подъ яснаго мѣсика“ (ib. 150).

До води в зашептуванях звертають ся так само, як і до „зорі-зоряницї“: „Добры-дзень табѣ, водзица-царица, прекрасная дзявица, морська крыница! Ишла ты съ-подъ крутыхъ горъ (= із над неба), съ-подъ ясныхъ зорь, тонкими жилами, морськими силами, подмывала ты крутыя беряги, мыла ты жовтыя пяски, умывала ты сырое коренння, бѣлое каменьня, колоды вапяныя, шóвкову траву, — ну, прошу цябе, водзица-царица... омый жа ты у раба божаго усю съ яго болѣзнь...“ (P. V, 146; пор. ib. 142). Або: „Добрый вечаръ, вода-водзица, божжа помошница“ і т. д. (ib. 148).

У пісні Пінчуків: „Текла да рѣчка с-пуд обрѣчка“ (після „обрьѣчка“ у збирача знак питаня; — Довн.-Зап. I, 72), себто з того місця, відки виходять сонце й місяць, з їх „усходу“, і де знаходить ся зоря: укр. обрій і білоруськ. обрѣчок (одного кореня з рѣяти) = горізонт.

колядки: в апокріфічному „Слові о видѣнїи ап. Павла“ ангел показує в Едемі дерево, із (?) коріня котрого пливуть води рік Фисона, Гіона, Тигра й Евфрата; Дух Божий спочивав на тім дереві, і від віддиху його наповняли ся ріки медом, вином, єлеєм і молоком“ (П. II, 713—5).

Українська казка не вказує, що́ тече з пальця „цариці дівиці“, через те нема певної підстави твердити, що „Ордаріка“ тече кровю. А про те такий здогад мо́жливий, бо образ кровавої ріки в українській пісні повстав незалежно від християнського впливу. Така прекрасна галицька пісня:

Долів-долів долинами
Їдуть Турки с Татарами,
Везуть собі віз покритий,
А в тім возї хлоп убитий,
За тим возом кінь турецький,
А на кони хлопець царський:
В правій руці палаш держить,
А з палаша кровця цюрить.
С тої кровці річка біжить,
Над річкою явір росте,
За Михасем мати плаче:
— Чи дуже ти порубаний?
— Головонька на четверо,
Білі ручки на три штучки,
Біле тїло як мак дрібно.
Шукай, мамо, лїкарочки,
Зеленої муравочки;
Клади, мамо, сьвітличеньку,
Без оконец та без дверец,
Щоби в дверцї не ходити,
В віконцї ся не дивити.
Куди впала головонька,
Там виросла могилонька;
Куди впали б і л і р у к и,
Туди бігли бистрі ріки;
Куди впало біле тїло,
Та виросло от чом кійло;
Куди впали білі ноги,
Там виросли дза явори. (Гол. II, 600—1).

Додаток.

Між паперами пок. Дикарева знайшов ся ще один зошит п. н. „Толки народа“, який являєть ся мабуть первісним нарисом праці про Миколу, бо подає по части ті самі матеріяли та уваги, а по части дещо й нове, певно таке, що пок. думав визискати в дальших роздїлах своєї праці. Оттим то ми подаємо з сього брулїону всї ті нові матеріяли та уваги як причинок до його розвідки про Миколу. — Ред.

Другим символом „бога“ в селянській хатї є хлїб. У слободї Борисовцї Валуйського пов. говорять: „Хоть в день, хоть в ночі, нїкóли ни прибирайте хлїба з стола“.

„Шапкі нїзьзя класти на столї, шо хлїб, бач, кладуть на столї“. В Переяславськім пов. говорять точнїйше: „На столї гріх класти шапку, бо то місто самого Бога“. (див. Чубинського „Матер. и изслѣд.“ Т. I, 102).

На укр. весїллю хлїб являєть ся головним елємéнтом, що осьвячує подруже; церковне-ж вінчанє, по народнїм понятям, наскілько можна про них судити з укр. весїльних обрядів, або зовсїм не осьвячує подружя, або лише недостаточно.

Десять лїт тому в слоб. Красножоновій Богучарського пов. між сьвященикóм і селянином вийшла ось яка розмова;

— Три цїлкових є за вінчання?

— Нї, нима, батюшка; підождїть, спасибі вам, покі розстараємось.

— А нима — то й дїла нима. А на горілку так є в вас гроші!

— Та биз цього, батюшко, не можна.

— І вінчать биз гроший не можна!

— А коли ви, батюшко, ни хочите вінчать, то ми й сами молодят поблагословимо́: нихай сибі живуть, як Бог дав.

По розповсюдненому українському звичаю молоді не можуть користувати ся подружніми правами доти, доки не „відгуляють весільля“, хоча би прийшлось відкласти його на кілька тижнів або місяців після вінчаня.

В оповіданю „Изъ прошлаго нашихъ степей“, поміщенім в одеськім журналї „По морю и сушѣ“ (Nr. 12, 1895) д. І. Л. подає цїкаві вісти про се, як в часи кріпаччини бурлаки самі вінчали ся.

„Під празник (розказує колишній бурлака, 80-лїтній старець Павло) йде дехто з наших, отаман або старший лїтами до економа й просить хлїба, цїлого хлїба. „На що тобі?“ питає він. „От знаєте, треба нам вінчать“. Тай бере сей хлїб, устромлює зверху грудочку соли й до нього підходять молодий з молодою. Виберемо посажених батька й матїр, молоді кланяють ся їм, а вони їх благословлять і навчають, як повинні жить. Потім молоді підходять до того, хто тримає хлїб, цїлують сей хлїб і обіцюють Богом і хлїбом подружно жить“.

На українськім весїльлю кружлянє довкола хлїба, коровая, що лежить на столї або на дїжі, се неминучий обряд і в деяких місцях повторюєть ся декільки разів. Коровай тут являєть ся „символом небесного подружя сонця й місяця“ (див. Н. Ф. Сумцовъ, Религіозно-миѳическое значеніе малорусской свадьбы“).

Вол. Юр. Часовників оповідав менї: „Купив я раз своєму роботникові Грицькові зажигательне скло. Мій Грицько зараз метнув ся на базар похвастать: он, мов, яке в мене диво є. Скрутив він циґарку і почав на неї навóдить скло. Де ни візьмись козак ззадї — репе́п його по вуху! „Ти шо, сукін син, над сонцем глумляїсь ся?“ Тут підскочив другий козак та розвів їх, а то влетїлоб ще моєму Грицькові“. Очевидно, що тут живе ще в народї память про сонце як бога предків поган. По християнським понятям сонце — твір Бога й повинно йому служити і тільки заміною Бога з Миколою-угодником, на мою думку, можна пояснити отсї слова західно-руської псальми, сьпівансї старцями:

Ой хто, хто Миколая любить,
Ой хто, хто Миколаю служить,
Тому сьв. Миколай
На всякий часъ помогай!

Єму служить, єму служить
Сонце, мѣсяц во дни, в ночи
Непрестанно! *)

(Юл. Ѳ. Крачковскій, Бытъ Западно-русск. селянина. М. 1874, 120).

Микола угодник являєть ся у народа справжнім Богом м. и. і тим, що відхиляє смерть, о скілько можна судити з отсих двох оповідань, з яких друге як раз вийшло через заміну Бога Миколою.

7. „Жив чоловік у чоловіка цїлий год за паску: обіщано йому паску дать. Оджившсь год і дано йому паску. Поблагодарив він за ту паску і пішов до дому чи куди, шо він сирид поля їв її. Чи в його дома ни було — сїв сирид поля і почав їсти. Куди там він шов — Бог й (його) зна. Помолившсь Богу і їсть. Явившсь якийсь старик до його, поздоровкавсь там з ним. „Шо ти чоловіче робиш?“ — „Та паску їм: заробив от тай їм“. Ну, а той говорить: „Дай жи й минї!“ — А він спрашує: „Хто ти такий?“ „Та я Бог!“ „А як Бог, так я тобі ни дам паски: ти, бач, ни той... ни по правдї робиш: як богатих, так милуїш, а як бідних, так нї. (Чи воно правда, хто його зна — нихай Господь простить!) Значить, ни ровняїш, ка', щоб усїх зáровно щитали: усїх зáровно ни щитають. Яґ би смерть пришла, я тій би дав, шо вона ни милує нї бідного, нї багатого, бире усїх душі“.**) Може ни вона бире, може ангил бире. А того ни розсудять, шо може сами винуваті: може багаті ни лижать, ни досипають — роблять та Бога просять“. (Воронїж, у жовтнї 1892 р. Записано від Нат. Вікт. Дикаревої, 63 лїт, неписьменної).

8. „А салдат з полку шов та тоже сирид поля сїв тай їсть. А старик к йому прийшов, поздоровкавсь: „Шо ти, ка', дїлайиш, служивий?“ А він говорить: „Я пасочку їм — в людей випросив“. — „Дай же й минї!“ А він спрашує: „Хто ти такий?“ Він і говорить: „Николай!“ — „Ни дам жи я тобі пасочки, коли ти Николай!“ — „От чогож?“ — „Та я просив тебе у полкý, а ти минї ни пособляв!“ Ну, а він таки говорить: „Дай таки: я типер буду пособлять тобі!“ — „В чім жи ти будиш

*) На жаль, остатнї 3 рядки причеплені до Миколи зовсїм без причини; вони вирвані з пісні на Різдво Христове, що починаєть ся словами: Богъ натуру“, див. Богогласникъ 1790 р. — *Ред.*

**) Пор. в „Жабах“ Арістофана: *Μόνος θεῶν γε θάνατος οὐ δώρων ἐρᾷ*, тобто: Одна між богами смерть не любить дарунків.

минї пособлять?“ — „У хазяйстві буду пособлять тобі: проживьош ти стольки лїт (десять чи що) хорошо будиш жить“. Він тодї обрізав пасочки і дав.*) Він їв — їв, поблагодарив його, шо він дав пасочки, і пішов. А той тоже закусив та й пішов до дому, салдат. А дома жінка, значить, оставалась (тодї-ж по двацять пять лїт служили в старину — ну, дождалась таки вона його). Прийшов, начали жить, хазяйствувать; щастило їм во всьому, і ни замітили вони, як пройшло десять лїт чи скілько. Так оце являє ся йому Николай угодник, говорить: „Времня б' умирать: десять лїт пройшло“. — „Десять лїт як десять дней пройшло, і ни побачили! Яґ би ще скільки пожить!“ — „Ну, ще пять годов поживіть!“ Пішов одь його. Чириз пять лїт опять явив ся таки до його: „Тепер уже пора умирать!“ — „Ну, нїчого дїлать: коли умирать, так умирать!“ — Тай умер. (Зап. від Нат. Вікт. Дикаревої того самого часу й місця. Оба останнї оповіданя із слоб. Борисовки Валуйського пов.).

9. Умова з сьв. Миколою являєть ся звичайним мотивом і в иньших оповіданях. Наслїдком сього, що Микола угодник, як охоронець майна чоловіка, має власть над злодїями, роблять з ним умови самі злодії на випадок помочи, приміром у конокрадстві, тай ті, що бажають охоронити себе від крадїжи, або хочуть відібрати уже втрачену річ. На випадок удачі на нагороду обіцюють Миколї рублеву, трирублеву, або пудову і взагалї „більшу“ („з кінську ногу“) сьвічку.

Сюдиж на мою думку належить поговірка: „Обрекъ Николѣ, пустилъ въ поле — пусть гуляетъ“. Тут Микола угодник має власть рівну власти Івана Воїна. „У слободї Олександрівцї (Павлівського пов.) один чоловік ходив на богомолля; а дома нима нікóго. Люди кажуть: „Хтож у тéби остаєт(ь) ся дома?“ А Миколай сьвятий стоїть на покутї. Узяв, убравсь та й приказує: „Сьвятий Миколай, бирижи тут мою худобу: я на тéби надїюсь; ти будь моїм сторожом: я тобі малебинь отслужу“. Запер хату та й пішов. Прийшов у Воронїж, отслужив малебинь сьвятому Миколаю, помоливсь Богу, пішов до дому. Прихóди до дому, аж хата отперта, все забрано. Він підхóди до сьвятого Миколая та й кáжи: „Тиж сторож тут — настеріг! Яж на теби надїяв ся, шо ти будиш стиригти; а ти настиріг, шо усе поза-

*) Годить ся завважити, що Микола був приневолений згодити ся на предложені умови зовсїм не тому, буцїм би народ не признавав йому божих прикмет; сей мотив повторяєть ся в нар. оповіданях і відносно до самого Бога (пор. висше стор. 131 оповіданє про дурня й ладан).

бирали вори. Нима і у сьвятих правди!“ Як узяв та зняв образ та начав його бить дубинкою. Бив-бив його тай кинув на покутя та ка́жи: „Типер ни повірю, шо святі бирижуть людей!“ Дождав ночі; устав у-ранцї, ди́вить ся — уся худоба прине́сина лижить. Цей тодї узяв, поставив образ та засьвітив (свічку?), зачав молит(ь) ся та просить прощенія. А вори ті розказували, шо прийшов який-то священик та й кажи: „Ви на що забрали худобу у отого чоловіка? Однисїть, а то дивіт(ь) ся, як він мене побив“. Вони дивлят(ь) ся — аж увесь у крові. Вони кажуть: „На що він тебе побив?“—„Я був його сторожом, а ви ни боялись мене та забрали: так ви однисїть, а то буду править каждий день“. Так вони побоялись та й однисли. (Слоб. Попасна, Богучарськ. пов. Записав сел. А. А. Суббота. Зі зшитка, що дістав я 1 лютого 1895 р.).*)

„Яко мога, уповай на Бога. Їхав один прохвесор з одного города в другий і пришлось йому заїхать у Валуйки. Ото він тут остановив ся і пішов у манастир помолицьця Богу. І він за собою носив віксїля́, бо у його був цїлий о́бирем. Ото він одсто́яв там обідню і пішов у го́род на кватирю. Приходе до дому, кинув ся до кармана, аж нима виксилїв. Він тодї і дума: „Деж це вони єсть? Нипримінно вони остались у церкві: як ото я поклоняв ся, вони ото і випали; а манахи той пакет піднїмуть — і тіко їх і бачили“. — Ото він ни довго думавши у той манастир до архимандрита, і пита́: „Ваше преподобіє! Шо ваші манахи тут у манастирі нїчо́го ни піднїмали, як з обіднї уже люди вийшли?“ — „Нїчо́го. Вони як шо на́йдуть, мінї скажуть, а то я нїчо́го од їх про це не чув“. — „Ну, пожалуста, як шо найдиц(ь)ця, то дайте знать мінї“. А архимандрит і пита́: „А шо иминно у Вас пропало?“ — „Та от-шо пропало (для людей воно і нигоже, а мінї дуже дороге): були в мене у пакетї запичатані виксиля, і їх там більше мабуть, чим на десять тисяч, і вони були в мене у боковому карманї. І я як ото поклоняв ся, вони і вискочили“. — „Ага, це дїло плохе!“ сказав архимандрит. „Ну, все таки ни журись: ми може, Бог дасть, найдим“. Ну, прохвесор довго там окола́чувацьця ни став, попрощав ся з архимандритом, поїхав до дому. І дома помолив ся Богу і ставши пирид іконою сьв. угодника Миколи

*) Се переповід середньовікового книжного оповіданя, що маєть ся в збірках леґенд про сьв. Миколу. Пор. І. Франко, Карпаторуське письменство ст. 115 ч. 1. — *Ред.*

сказав слова такі: „Сьв. угодниче і виликий чудотворче, помолись за мене грішного, виручи мої виксиля з рук вражих!“ І поставив пирид його іконою вилику воскову сьвічку. Після того чириз год чи там чириз півгоду стали манахи прибирать монастир к якомусьто празнику, і найшли той пакет у кутку. Найшовши цей пакет прочитали на йому надпись, і там написано, шо принадлижить такому-то професору. Вони дали знать архимандриту. Архимандрит розпичатав його і довнав у йому усе, і зна, якого вони прохвесора. Тодї і послав їх до того самого професора у той город, у якому саме він жив. Той тодї став дуже радий і прославив сьв. угодника, і подарив на Миколу в той манастир шось багато гроший“. (Пригородна слоб. Козацька Валуйського пов. Записав Пав. Конст. Тарасевський. Зі зшитка, що дістав 12 цьвітня 1895 р.).

„Іхали морем на корабли Греки. Знечевя знимаєсь страшна буря. Греки сю мить падають на колїна і давай молить ся: „Миколо угодниче! Поможи нам, прожени бурю: я тобі поставлю за те таку сьвічку, мов отся щогла“. Буря справдї утихла після сего. Тодї иньший питаєть ся: „Деж ти візьмеш таку сьвічку?“ А сей йому відказує: „Чого се чоловік не обіцює; чиж усе, що обіцяне, робить ся?“ (Гор. Катеринодар 29 мая 1895 р. Подав урядник М. П. Пр—ко).

„Раз мужик пустив в лїсї на пашу коняку і згубив ії, не міг найти. Походивши довго по лїсї, вкінци викрикує: „Святой Мікола-угоднїк, разишші мнє лошать: я табє паставлю рубльовую сьвєчкю!“ — Не встиг мужик се проголосить, а його кінь показавсь зза кущів тай заржав. З радости мужик крикнув на ії: „Ідє (де) ти прападала, дуй те гарой? Чіріс табє савсєм била рубльовая свєчка прапала!“ — Опісля мужик сїв на коня, тріснув батогом і обертаючись до місця, де найшов коня, викрикнув: „Тах-та (так-то) вашива брата надувають!“ (Записане зі слів учителя головної школи Нижнедївицького пов. 1891 р.).

10. „Ішов Москаль коня красти і Миколай на шиї висить, тай каже: „Вот каби мінє Мікалай пасабіл украсті, так яб на канє, а он на мінє: яб їму тада бал(ь)шую свєчку паставіл“. — От украв він коня і купив велику сьвічку. Пішов він іще красти та й каже внять: „От как би мінї Мікалай пасабіл іще вкрасті, яб йому іще бо́льшую свєчку, каже, паставіл“. — І не впало йому цей раз украсти. Іде він до дому тай каже: „Іш, нє пасабіл мінє Мікалай! Как би пасабіл, так я б на кане́, тиб на мінє, і абом харашо було б’; а тєпєр колї я пєшо́й, так ідїж

і ти за мной". — Узяв тай привязав його до ноги, щоб він волік ся, так він тяг його аж до дому. Ішов він раз кудись, а Миколай назустріч та й наслав на його бурю та дощ та таке... А тут лежить падлюка, кишки собаки випустили, а сама ще ціла й шкура на ей ціла. Він узяв та туди й заліз. Пересидів він там, виліз та й стрів Миколая. Він увесь мокрий та й питає Москаля: „Де це ти, говорить, був, що сухий? тут така буря йшла та дощ, говорить, а ти сухий". — „Та я, каже той, там пересидів, та там, говорить, так пага́но — на силу висидів: воня та смрад такий, що й..." — „Так оттак же й менїж, каже Миколай, була свічка: смрад був такий, що й... Глядиж, як що коли задумаїш, то не проси нїко́го більше, а йди сам: украдиш — украдиш, а не вкрадиш, дїло твоє, гово́рить". (Зап. 1893 р. 4 квітня від дїда Павла Тарапати, селянин слободи Россоші, Острогожського пов. Б. Я. Черватенко, 18 лїт. — Тарапата, Миколяївський салдат, 80 лїт, неписьменний).

В останнїм оповіданю цїкаві два мотиви: покаранє Миколи Москалем і послух ементів Миколї. Повстанє обох сих мотивів належить до поганського періоду, особливож покаранє образа вказує на істнованє сучасного фетішізму.

11. „Один із моїх товаришів, моряк, розказував менї, що Греки, плаваючи по Чорному морю на вітрильних човнах, возять із собою образ Миколи угодника і як що настане тиша на морі, ставлять перед образом сьвічку та молять ся. Колиж тиша й опісля не минає, тодї Греки за кару спускають образ Миколи на шнурку в море. Там остаєсь образ доти, доки не повіє вітер. Є тут старий Грек, Якумаки, й сей каже, що се правда. (Записане 11 мая 1895 р., в гор. Катеринодарі від ученика клясич. ґімназиї Я. В. Ск—на, 18 лїт.).

12. Сьвятковане памяти сьв. Миколи весною (19 мая — весняний Микола) і з початку зими (в грудні — зимнїй Микола), коли погода часто міняє ся, дало причину народови вважати Миколу творцем сих метереольоґічних відмін.

„Тожи був другий у Воронцеві (Павловського пов., Ворон. ґуб.) купець насїяв багато льону, а він гарний ізійшов там. Са́ми було дїло на Миколая: він про́си сьвятого Миколая, щоб збиріг льон. Тут на дру́гий день як трахнув мороз — пропав увесь льон! Тодї купець із горя як уфа́ти образ — порубав тай закинув". (Слоб. Попасна, Богучарського пов. записав А. А. Суббота. Зі зшитка, одержаного в лютім 1895 р.).

Білоруси думають, що празник на честь Миколи хоронить від граду. (Юл. Ѳ. Крачковскій, Бытъ западно-русск. селянина, стор. 120).

„Як ждуть у хвилипівку морозів, а їх нима, так ка'ть: „Варвара (4 грудня) мости мосте, Сава (5 грудня) заваре (як коваль заварює гвіздки), а Микола закує". Або: „Варвара приготовля, Сава мости мосте, а Микола гвіздками прибива". (Слоб. Борисовка, Валуйського пов).

„На Николу зима съ гвоздемъ ходитъ". „Хвали зиму послѣ Николина дня". (В. Даль, Пословицы русскаго народа, т. II). „Святий Юрій (26 падолиста) снєгом мосцїць, святий Мікола морозом гвоздзїць". (Зап. Им. Русск. Геогр. Общ. по отд. этн. Т. V, 84).

Як володаря елєментів, нарід таки мусить уважати Миколу Богом, або бодай сином Бога, „боженятком". Попри власть розказування елєментам Микола визначаєть ся ще незвичайним розумом, що дає йому перевагу в боротьбі з иньшими володарями елєментів, „Юрієм" і Богом. (Див. Е. Р. Романовъ, Бѣлорусскій Сборникъ, т. I, ст. 20—22 і 163—166).

Пересьвідченє народа про великий розум Миколи-угодника дало навіть поговірку: „Тут сам Мікалай-угоднік нї разбірьоть", уживану там, де людський розум показуєть ся за малим. (Див. „Воронеж. Этн. Сборн." ст. 232, № 6000).

13. Навіть у тих разах, де Миколу вважають не Богом, лиш угодником, нарід ставить його висше всїх иньших угодників („саме вишчий святий"), тому що:

І на морі Миколай,
І на ріцьці Миколай,
І у полї Миколай,
І у долї Миколай!

(З рукописної колядки, свого часу поданої від мене до „Имп. Общ. Любит. Естествозн., Антроп. і Этногр. і переданої менї Св. Е. И. Біл—м з м. Павловська, Ворон. губ.).

В борисівськім варіянті (Валуйського пов.) тої самої колядки, де перечислюють ся найбільші угодники, яких імена пропоновано для названя народженого Ісуса, Миколу поставлено перед усїма з іменем „Великого Бога":

Йа (а) хто, хто Миколая любе,
Йа хто, хто Миколаю служе,
Виликий Бог Миколай
На всякий час помагай!

Потім іде перечисленє иньших найбільших угодників, що їх колядка називає вже не „Великими Богами“, тільки просто „сьвятими“:

Дали йому имня
Сьвятого Ільля...
Дали йому имня
Сьвятого Питра...

По звістцї урядника А. Е. Півня, який сповняє тимчасово обовязки псаломщика в одній станицї Кубанської области й веде реєстр молебнїв замісь свойого батька, псаломщика в станицї Павловській Єйського відділу, козаки служили молебнї найбільше сьв. Миколї. По звістцї-ж В. Г. Часовнїкова в тій самій станицї ставлять сьвічки в тамошнїй церкві більш усїх перед образом Миколи. По його словам уся народня обрядовість звязана з іменем Миколи-угодника.

Отсе оповіданє дасть право до висновка, що дійсно сьвічки передівсїм ставлять ся Миколї. „Прийшов один пяний чоловік до церкви, купив сьвічку, запалив її, а на спідній кінець поплював тай ставляє перед Миколою-угодником. Постановив і почав поклони бухать. Тіхо шо він до землї, коли се свічка — тьоп його по лисинї. Він піднявсь, поплював на неї ще раз, знов постановив її перед Миколою, а сам знов поклони. Сьвічка знов зірвалась і впала йому на потилицю. Той тодї так розлютувавсь, що аж по московськи матюкну́в тай каже: „Коли ти ни хочиш моєї свічки, так я й другому постановлю“. (Р. 1895 червня 4-го, записано від Ст. Ів. Янченка).

На се, що Микола-угодник являєть ся помічником у всїх дїлах чоловіка й роздавником усїх дібр, указують ще й отсї воронїжські міщанські поговірки: „Я пайду гулять — а работать хто будїть? Мікалай-угодьнїк?“ — „Купі!“ „А дєньгі хто дасьть? Мікалай-угодьнїк?“ Обі сї поговірки являють ся парафразованєм великоросийських і українських поговірок, де висловляєть ся відмову з заміною Бога на Миколу-угодника. „Бог дасть!“ говорять старцям у відмову. — „А гроший Бог дасть“, се значить „нема“.

Такий самий паралєллїзм бачимо і в отсїх жартливих формах подяки: „Спасибі Богу, наїв ся, їй Богу: щеб їв, та нима!“ — „Спасибі, Миколї, наїв ся доволї: хлестав — хлестав та й голодний став!“ Ось нам найвірнїйша ассоціяция ідей.

До конечних образів у сїльській хатї належать „окóни“ (або вікони): „Спаситиль“, „Божа Мати“, звичайно „Казанська“,

„Микола угодник“. Иньші образи більш менш подибувані треба вважати другорядними. Навіть „Бог Саваот“ може не бути в хаті, а Микола-угодник усюди знайдеть ся.

А ось отсе оповіданє вказує на те, що і в церкві образ св. Миколи нарівні з образом Богородиці прикрашують богатійше від иньших:

„Збалакались Москалї про свої нужди. От один Москаль і хвалиця другому: „А что нашему Ванькѣ будетъ?“ — „За что?“ — „Да что повѣсился!“ — „На чомъ?“ — „Да на бичовѣ!“ — „За что?“ — „За шею!“ — „Да за какую же вину?“ — „Да онъ церкву обобралъ!“ — „Что жъ онъ тамъ узялъ?“ — „Да отъ (!) что он узялъ: кивало да моргало (кадило та дяконську свічку) да бальшую хлопоту (книгу), да маленькій хлапотничокъ (часослов), да съ Николая-угодника сапоги снялъ и съ Божієй матери ризу“. (1892 р. Слобода Борисовка, Валуйськ. пов. Записав Пав. К. Тарасевський, 16 лїт.).

В замовлянях Микола також відграє значну ролю. Згадуєть ся в зашептуваних для затриманя крови, проти хробаків у худоби, від напасти диких звірів на скотину, від „сояшниці“, від „уроків“, від „пристріту“, від більма й „до суду“. (Див. Т. Чубинскій, Матер. и изслѣд. I, 68, 69, 95, 114, 126, 127, 134, 135, 139). В тих зашептуваних згадуєсь імя лишень Миколи, або разом з іменами иньших сьвятих. В останнїм випадку Микола в ряді иньших сьвятих займає коли не перше, то всеж почесне місце:

„Господу Богу помолим ся і сьвятому Духу і сьвятому Миколаю, сьвятому Михаїлу і сьвятій Причистій, сьвятому Вознесенію, сьвятій Покрові і сьвятому Юрію...“ (Ів. 69). „Святий Адаме, святий Миколай, святий Спаситель, святий Власій, святий Федосій, храбрий Ягорій, святий Іван Предтеча, святий Митрій, святий Митрохван, святий отче Андрій і Мати Марія!“ (Ів. 126). „Святиї угодники божії, станьте минї до помочи: св. Владимер, св. Спаситель, св. о(тець) Миколай, св. Іван Креститель, св. Великомученице Варваро, невістка Христова і всї святиї київські, печерскі, Почаєвські, Єрусалимські, манастирскі“ (Ів. 134). „Святий отче Миколаю, угоднику божий, помошнику скорий, допоможи минї ласкою своєю небесною пристріт вимовити й виговорити“. „В другий раз шепчуть, то замість Миколая говорять так: „В другий раз, в божий час, пресвятая Мати Богородиця!“ А в третїй раз: „Пресвята Варваро великомученице“. В четвертий раз: „Кієвскі печерскі Фтеодосій і Антонїй

і Григорій і Василь і Макарій, всї святії угодники і преподобники". (Ів. 135). „Наперед Господу Богу помолимось, Миколї Миколайовичу і всї святії божії угодники, виликі приподобники київські і печерські і задонські і яросолимські, київські і печерські, моліте Христа Бога об нас грішних". (Село Геленджик, Чорноморського округа. В жовтни 1893 р. Записано від 60-лїтньої селянки Богучарського пов. слоб. Загребайлівки).

В молитвах Миколу-угодника взиває ся також перед иншими сьвятими. „Приїхав один чоловік вирхом до кабака і там напив ся до кінця, так шо вже й на ногах ни встóє. Ото він і кинув ся їхать до дому, та шо киницьця плигать на коня, то на с...у і впаде. Він тодї і почав просить святителїв по їдиночку: „Святий Миколаю пособи мінї!" та як плигне після того і упав упять на с...у. Тодї ще одного став молить: „Святий Петре, пособи минї!" Та як плигне і упав упять на с...у. І ото він прибрав усїх святих по їдиночку і нї один ни пособив йому. Він тодї і просе: „Усї святі пособіть мінї грішному!" та тодї надуїцьця, як плигне — та так і пириплигнув чириз коня, та упав і лижúть, а далї і каже: „Стойте — стойте, хлопцї! Ни дуже пиряйте, трохи полекше: бо по-єдинцю нїхто ни взяв, а усї гуртом дуже здорово кинули". (Слобода Тїшанка, Валуйського пов. В 1894 р. записав Пав. К. Тарасевський, 18-ти лїт.).

Як перший між усїма угодниками Микола являєть ся головним наслїдником Божого престола. „Зійшлись у страшну пятницю два козаки та й балакають: „А чого це до церкви дзвонять?" — „Та, кажуть, сьогоднї Бог умер!" — „Оттакої! Хтож тепер буде богувати?" — „Та вжеж ни хто, як божа мати!" — „Е, та це не бабське дїло у цї кляúзи лїзти". — „Так хтож тепер буде за Бога?" — „Та мабуть уже настановлять святого Георгія, бо він такий гарний, як на конї виїде". — „Е, нї! І цьому ни лúчить!" — „Чом?" — „Та ще дуже молодий! В Боги треба старішого!" — „Так уже коли так, мабуть святому Миколї більш усьóго лúчить Богом бути!" — „Тай справдї, що мабуть так".

У цьвітнї 1895 р. урядник А. Е. Півень записав: „В одно времня, як один охвицер здавав икзамент, то його начали спрашувать по закону божому, і сьвященник його заставив прочитать: Царю нибесний; він йому прочитав. Тодї сьвященник говорить: „Хто тодї будеть Богом, як цей Бог умре?" Він йому отвічаєть, що буде тодї Миколай або Богородиця". (1894 р.

м. Катеринодар, записав козак станиці Старощербинівки Мих. Арт. Стецина, 19 літ.).

При порівнаню народніх оповідань про сьвятих легко можна завважити, що найбільше оповідань присьвячено Миколї угодникови, „сьв. Юркови", сьв. Ільлї, „апостолу Петрови". Апостол Петро і Микола угодник визначують ся сим перед иньшими. Оба вони війшли в приказку: „Сьміливий, як апостол Петро". (М. Номисъ, Укр. Прыказ., № 13651) „Миколаю, я тебе не даю". „Св. Миколо, гаразд з тобою". (П. Чуб., Матер. и изсл. I, 266). „Проси Николу а он Спасу скажет". „Лучше брани: Никола с нами". „На полѣ Никола общій Бог". „Бог не убог, а Никола милостив". „Никола на морѣ спасает, Никола мужику воз подымает". „Со Спаса дерет, на Николу кладет". (В. Даль, Послов. русск. нар. 1879 т. I, 7, 11, 21).

В народніх оповіданях апостол Петро являєть ся нерозлучним товаришем Бога при його мандрівках по землї. При тім апостол нїде не виявляє божих прикмет: він простий чоловік, ініціятор, що піддає Богови добрі думки: сотворити сьвіт, відібрати верховодство від жінки і передати мужеви, постановити Петрів піст, щоб баби могли напрятати сира, масла, сметани і ин., — а Бог сповняє сї Петрові бажаня. Він являєть ся також послом божим: Бог посилає його до чорта, що курить горілку, щоб дізнатись, хто і що там робить, до бідака, аби перемінити назначений йому при народженю деревляний ключ на золотий і т. и.

Мало сього, Петро, як чоловік грішний „спокутував свої гріхи, шо він одрік ся од Христа... і ходив на цїле лїто у лїс прясти вовну і ото його там тяли комарі і кусали його цїле лїто..." (Зап. П. К. Тарасевський у слоб. Тишанцї, Валуйського повіту).

Правда, раз апостол Петро задумав стати Богом і в тій цїли просив Бога: „Пожалуста, будте на стіки добрі, дайти минї хоть на один день Богом побуть: мінї хочиця узнать, чи ловко буть Богом". Бог і каже: „Нї, Петре, ни винисиш Богом буть — це должность трудна: нужно вистй порядок на небі і на зимлї; і іще Богова обязанность сирітських гусей пасти, се й те — прямо й сам нирад будиш, шо й поступиш". Питро тодї похнюпивсь та й каже: „Коли гусей пасти, так яж і ни хочу, як также!" Этих пор і ни став добиваця, гарйкать Богові, щоб настановив богувать". (Уривок з оповіданя записаного 1892 р. в слоб. Борисовцї П. К. Тарасевським).

Сим робом наколи Микола являєть ся вірним сторожем чужого майна, апостол Петро відмовляєть ся від береженя навіть одних сирітських гусий. Паралєль до сього творить оповіданє про мандрівку по землї Миколи з Касіяном. Касіян відмовив помогти мужикови, що „вйоз на базар дрова дай у гразь угруз“; Касіян „пожалєв марать свою райскую одежу“, а Микола поміг, хотя „у гразь упацкав ся“. (Е. Р. Романовъ, Бѣлорус. Сбор. IV, 15).

Тодї як Микола, завдяки свойому розумови, бере верх над Богом (Ром. Бѣл. Сбор. IV, 165; Драгомановъ, Млр. пред. 112), апостол Петро в спорах з Богом усе програє. З одного із чотирьох варіянтів колядки дізнаємо ся ось що:

Сидить Бог, з Петром суперечає:
Бог каже, що земля більша,
А Петро каже, що небо більше.
І мали вони слугу вірную, сьвяту Миколу:

„Бери, Миколо, шнури навколо,
Міряй, Миколо, небо і землю!
Тим небо маленьке, що скрізь рівненькє,
Тим земля більша, що гори, долини. (Чуб. Ш, 345).

Таким робом показалась „Господня правда, Петрова неправда“.

Обернїмось тепер до сьв. Юрія. Він має божі прикмети: розпоряджає зьвірями й наказує елєментам. В тім напрямку не уступає йому й Микола угодник (див. Чуб., І, 68, 69, 167, 171), що про те, як ми бачили, перевисшає Юрія лїтами й розумом. „Розказують, що сьв. Юрій у Бога завідує вовками“, пише П. Тарасевський, а се вказує на залежність Юрія від Бога.

Вкінцї сьв. Ілля як бог, як замісник поганського Перуна, головно розпоряджає погодою, посилає грім і блискавку. Таку власть має, як ми бачили, й сьв. Микола. Маємо натяки, що Ілля в своїм дїлї так само як і Юрій, несамостійний: „Дощ як собирає Бог, так тодї всї сьвяті і ангели субором собирають ся і йдуть попереду — тодї дощ ідє. А сьвятий пророк Ілля й їди колїсницею огненою і гремить — ото що грюкотить. А то що бє громом, то Михаїл архангил пуска стрілку каменну...“ (Уривок з оповіданя, записаного 1893 р. в слоб. Попасній, Богучарського пов. селянином А. А. Субботою).

Так то Микола висший від усїх сьвятих, що їм приписують ся божі прикмети. Коли ті сьвяті „боги“, то між ними Микола „великий Бог“.

Подібно як Мати Божа може він грішників „визволяти од вічного гада“, або „пекельного ада“, як голосить „псальма“. (Чубин. I, 169), прівілей, якого не мають ні апостол Петро, ні пророк Ілля, ні сьв. Юрій.

Друга псальма в честь Миколи говорить:

Ангелъ бысть на земли, человѣкъ небесный:
Ходатай намъ буди и Богу нелестный!
Когда пріидетъ Господь вся судити люди,
С нами Никола пребуди! (З рукопису).

Судячи по народнім оповіданям можна думати, що Микола угодник заступив „на тім сьвітї“ місце Харона-перевізника, що як звісно був сином Ереба, бога пітьми. Ось такий уривок оповіданя: „Після того пройшло багато времени, так баба розка́зувала, що їй снилось, як вона замирала. „Снило ся, каже, і снить ся мінї, що наче-б то я іду́ по виликому-виликому степу, нима йому нїде і кінця, тілько й видно кругом, що степ та небо. Трава шилистить, птички співають, а мінї на душі наче гарно-гарно, а я все іду та іду́. Довго я так ішла тай прийшла до виликої річки; прийшла тай ни знаю, що робить, а здаєть ся мінї, що бизпримінно треба на той бік пириплисти. Коли де не взяв ся сивий-сивий дїд та й іде до мене по берегу. Глянула я на його і показав ся він минї похожий на святого Миколая. Підійшов він до мене (а в його в руцї решито) тай каже: „Сїдай в оце решито та пливи на той бік, бо тут тобі ходить нїчого!“ Положив решито на воду, я сїла в його; він тодї узяв і одіпхнув мене од берега, а я наче і переплила на той бік. Тільке пириплила — коли упять де ни взявсь той самий дїд, подав мінї руку, підвів аж на кручу з берига, а решито взяв упять у руку. —„Ну, тепер, каже, іди собі прямо по дорозї, а там що буде — побачим!“ — Та де й дївсь...“ (Так пише урядник А. Е. Півень про свою бабусю-козачку із слів свого батька псаломщика).

Микола угодник, яко Харон тим більше на місцї, що по народньому розуміню він являєть ся, помагає всюди:

І на морі Миколай,
І на річцї Миколай!

Між головнійшими „празниками Господними“ і миколаївськими празниками істнує свого рода паралелїзм. По „празниках Господних“ у слободї Борисовцї, Валуйського пов. йде „Богородиця“ (иньшими словами Божа Мати), другий день „Різдва“, „Великодня“ і Сьвятої Неділї (Трійцї), а по празниках Миколи

йде „Миколин батько“ 10 мая і 7 грудня. І се знов такий рис, що більше не повтаряє ся в борисівськім народнїм календарі.

Без огляду на євангельський заказ клясти ся як небудь і вживати яких небудь присяг окрім слів: так — так, а нї — нї (Матв. V, 34), руський нарід уживає клятьби дуже часто і в рїжних формах. Та у всїх разах без виємки для лїпшого пересьвідченя потрібний знак хреста й проголошенє звісної присяжної формули, в якій кличе ся Бога на сьвідка невинности того, хто клине ся, щирої правди його тверджења, або накликає ся нещастє на голову винуватця й брехуна на випадок брехливої клятьби. Такі формули: „Да́ле біг!“ „Як сонце на небі!“ „Присяй Богу!“ „Бодай менї очі повилазили!“ „Покарай мене Боже!“ „Побий мене Мати божа!“ „Щоби до вечера не дочекав!“ „Вотте Богъ!“ „Правалїсь я в тартарари?“ „Будь я анаѳемой, трижды проклятъ!“ і т. и. Накликуванє нещасть на винуватця в тім разї тїсно звязане з замовлянєм і основане на тім, що слово чоловіка, вимовлене „в чорну або лиху годину“, „в недобрий час“, „у чорний день“ повинно все сповнити ся.

Не вважаючи на се, що в сїльських і міських судах присяга законом недозволена, в касацийних відкликах на сї суди часто приходить ся читати жаданя, аби сторони та їх сьвідки були переслухані „під присягою“. „Буде возможно, пише один, то желаемъ принять святую присягу о своей невинности“. „Покорнѣйше прошу, пише другий, учинить по сему соотвѣтствующее постановленіе съ вызовомъ въ судъ крестянку Жеданову для личнаго съ нею состязанія, ибо я, на основаніи закона, буде не прекратится между нами дѣло миромъ, предложу ей принять очистительную присягу о томъ, что она не получала съ умершаго отца моего нисколько денегъ, должныхъ ей по распискѣ, и если она исполнитъ это, тогда я внесу ей деньги 50 руб.“.

З допитів у місцевих мешканців кубанської области, як і в иньших місцевостях Росиї знаю, що в важнїйших разах істнує домашня присяга з цїлованєм „образа Спасителя або Богородиці“, що вповнї відповідає вичисленим висше формулам клятьби. З огляду на таке обмеженє в виборі образа при клятьбах, особливого значіня набирає отсе оповіданє: „Один чоловік був бідний — прибідний, а багатїть то йому хотїло ся. От він і став просить у одного Жида, щоб він зайняв йому десять тисяч гроший. А Жид йому й каже: „Я тибі дам, а коли-ж ти мінї оддаси, і іще че буде чим оддать?“ А мужик і каже: „Та Бог дасть, коли нибудь оддам“.—„Ну, ладно; а хтож у нас буде

свідитилем?“ каже Жид.—„А когож нам іще треба? Ось ікона св. чудотворця Миколи: оце нам і свідитиль. Я тобі обіщаю даже угодником і гроші пиридать“.—А Жид і каже: „Ну, добре, чоловіче, я вірю на вашого Бога: нихай він буде свідитилем тибі і мині, та тіко шоб тодї оддав, а то комусь прийдицьця пирид Богом і отвічать“. Ну, мужик пирихристив ся і забожив ся, шо оддам біз усяких свідитилів. Ото пішов той Жид до дому, чи там на кватирю, а чириз скіко времня і одправив ся він у свою родину, де його батько та мате. А цей чоловік став заживацьця і все більше і більше став богатїть, став торгувать красним товаром і разною разностю. Вистрояв сибі дом каменний і іще двойітажний. Ото він нажив сибі грошинят із тих дисяти тисяч та около вже двох сот тисяч. Цьому годів пройшло з пятнадцять. Ото він у одно времня і дума: „От я, Бог дав, забагатів: требаж іще оддать Жи́дові дол(г). Хоч він цими грішми може уже і забув думать про їх, а все оддать треба і чужого своїм нільзя щитать, бо святий Миколай ни потерпе, потому шо я обіщав оддать“. Ото вони сїли пить чай із жінкою, то він її і каже: „Жінко, давай ти після чаю пощитаїм, скіко у нас єсть гроший“. „І видума! на шо їх щитать, вони нам ни мішають, хай лижать“.—„Та нї таки, треба пощитать“.—„Та на шо тибі щитать, скажи таки, раде Бога?“—„Та от на шо: узна́ю, скіко їх єсть, та треба оддать долг, а то може їх і на долг ни хвате“. „Та хіба ти должин?“—„Должин!“—„На гриця́ж ти позичав?“—„Та в ко́го ни позичав, а оддавать треба“. „Та хтож він такий?“—„А от хто: ти знаїш того Жида, котрий у нашому городї колись стояв, а тепер він у Тихли́зї: так у того самого я і займав“.—„І, тепер він і думать забув: на шож ти будиш оддавать і деж ти його іще там будиш шукать?“—„Нї, жінко, нїльзя: тепер у нас, слава Богу, єсть чим оддать, то треба і оддать, а то Бог накаже, бо у нас був свідитилем Миколай угодник“.—„Ну, чоловіче, як така штука, то треба пощитать і одложить йому долг“. — Ото вони і затїяли наводить щот, і оказалось налишними грішми більше двох сотин тисяч та хазяйства іще було тисяч на двадцять. Так він тодї і кроме того положив іще дві тисячі замість проценту, замкнув їх у сундучок че в шкатулочку і положив зверху шкатулочки ключик. А це дїло було та саме висною, як розігралась половідь. От він вийшов до річки, пустив той сундучок на воду і сказав такі слова: „Святий угодниче Миколає і виликий чудотворче! Так як ти був при нашому дїлї свідитилем, то придостав цї гроші Жидові, шоб і він пойняв мо-

гущиством (!) нашого Господа". Сказавши ці слова пішов він до дому; а у той сундучок він уложив і записку, од кóго кому і за шо. От після цього чириз нидíльлю чи чириз дві та саме розгулялась половідь у тому гóроді, де той Жид проживав, і на цю пору багато людей вийшло дивицьця, і пани і мужики. Хто там дрюки лове, котрі нислó по водї, а хто іще шо-нибудь — одним словом, людей багато було у це времня. При цьому стояв Жид із своїм сїмейством коло берига. От дивляцьця — пливе шкатулочка. Тут усї зкричали ся: „Лови, лови її!"—І ото вони як ни захожувались, ни пирийняли її. А вона як направила та прямо Жидови під ноги. Він тодї і дивицьця. — „У сякий-такий, жидовська харя, і так багатий, і йому усе попадаїцьця". І усї подумали, шо ни иначе, це грóші пливуть: може який купець потоп, а шкатулочка попливла. Жид узяв ту шкатулочку до дому; приносе, і стали її одмикать, бо ключик зверху на її лижав. Коли туди — аж там повно гроший, і зверху лижить записочка. Він прочитав — аж то он які це гроші. Він пощитав, аж у її оказалось дванадцять тисяч. А у ті записоцьці було написано так: „Так як у нас був св. угодник свідитилем, то я ним і посилаю вам те, шо займав і даю заміст проценту дві тисячі. Спасибі, шо зайняли!" Жид той сїчас же прославив Господа, і прийняв православну віру, кажучи: „Виликий руський Бог!"

„У нас у Валуйках єсть явленна ікона св. угодника Миколи, і вона вже давно тут — і прадїди ни помнють, коли вона явилась. Вона находицьця у манастирі, а висною її носють у собор і у соборі вона лижить шось нидовго, а то упять односють у манастир. При цьому страсть багато людей бува і кожин даре на ікону. Цю даринку забира архимандрит на всю братію і на починку манастира і двора. Манахи тут дуже гладкі, бо манастир дуже багатий... У времня цього ходу так одного полотна накидають видимо і нивидимо; а шо тих гроший, так і щоту нима. Заможні люди дають по три, по пять і по десять руб., а хто багатий, той читвиртний білєт дасть. Одним словом, жить у манастирі ни плохо, та тіко горе, шо заставляють Богу молицьця та закон ісповнять. Ну, все таки хоч і строго коло їх ходють а кó-які сибі..." (Записав Пав. Конст. Тарасевський у пригородній слободї Козацькій міста Валуйок. Зі зшитка одержаного 22 цьвітня 1895 р.).

Очевидно, що Миколу угодника кликано тут на сьвідка мов Бога; сеж годить ся з істнуючими формулами клятьби: „Вот

тібє Хрістос Гасподь!“ (Вор. этногр. Сборн. ст. 94 № 1031); „Великий Бог — єй Богу!“

Старинні Римляни в присягах також кликали на сьвідків богів: jurare per deos, per Jovem, Jovem lapidem (Jovem lapidem jurare — solemnis jurandi formula. Cic. fam. J. 12). Те саме треба сказати і про старинних Греків: *Ἴστορες θεοὶ τούτων*, тобто: Horum mihi dii testes et conscii sunto — така була атенська формула присяги.

У руського народа при врочистих присягах, як я сказав, треба поцїлувати образ: сим, по народній думцї, скріпляє ся правдивість сказаного.

Доходженє правди через сьвяту річ, головнож через дотиканє до неї стрічаєть ся всюди в народньому житю.

В білоруськім весїллю нетиканість молодих доказуєть ся саджанєм на посад (на дїжу з насипаним поверху житом, чи з тїстом у середині, або на коробцї з житом), що в данім разї має символїзувати жертівник або престол Бога. „В Новоґрудськім пов. молода сидить на посадї за столом з покритою головою. Кличуть жениха і коли він заховав свою чистоту, то перелазить через стіл і цїлує молоду, колиж ні, лїзе попід стіл до її колїн“. (Этн. обозр. XIX, 31—34).

В українськім весїлю доказ невинности молодої переводить ся при помочи проїзду через „багаття“, вогонь розложений у воротах свекрового двора. Селянка села Хлистунівки Черкаського пов. (40 лїт, неписьменна) розказує: „Мій брат побив візника за те, що він повіз молодих ни чириз багаття, а городами, чириз сусїдський двір“. (Записане в 1894 р. в м. Катеринодарі).

„Як шо чесна (молода), тодї понаражають молодих, попиривязують красними лентами, а провідників попиривязують поясами красними у хрест; коровай молода уряди калиною та лентами... А яка молода ничесна та обма́ни усїх, наря́ди коровай, так вона ря́ди або на батькову худобу, або на свекрову, або на свою голову. Так як зря́ди на скотину, то подо́хни скотина, або на свою голову — сама́ фора́ увесь вік“. (1893 р. Сл. Попасна Богучарського пов. Записав сел. Ант. Ант. Суббота). В тім разї й огонь і коровай — символи сонця, себто бога.

На сповіди правдивість слів чоловіка каючого ся, по народнїм понятям, також повинна бути потверджена через дотик до сьвятої річи.

„Віра, Закон Божий один, і цирковні устави однакові, та тіко ни всї однаково його испол(ь)няють. Доводилось бувать

у разних церквах, і скрізь кой-що ізміняїцьця: гляды — там вичи́тують, а там нидочитують; а це все ді́ло зависе у попах. Попи ко́-які розба́лувались так, шо і служить їм ни хочицьця, просто така їм блаж, якої ніхто ни може дістать кроме попів. Які попи добродушні, і знають те, шо вони за свої труди получають гроші, і іще помнять, шо́ гріх, то ті спол(ь)ня́ють твердо свою службу. Доводилось нираз запримітить про сповіда́ньня, як попи сповіда́ють людей. Багато таких попів, шо оце як сповідають, так лижить на столику їванґілія і хрест. І як ото піп стане випитувать гріхи, так накрива́ ипатра́хил(ь)лю, і кожний чоловік довжен класти два пальці на їванґілію, — кажицьця, указатилний і середній — і по́тім, після ісповіди, цїлувать хрест і їванґілію, і три рази кланяюцьця. А по́тім як придивицьця ще до ко́-яких попів, то вже зовсїм і ни те ро́бицьця. Бува часто, шо на столику їванґилії нима, — один тіко хрест — і ипатрахильлю ни накида́ людей, і пальців класти двох нї на шо і кстатї ни заставля, — а гроші одбирать жадні! Ко́-які попи так гроший при тому ді́лї у руки ни бируть, а тіко моргають людям, шоб пхали їх під їванґілію, як, гляди, хто ни догадаїцьця, куди положить. А є такі попи, шо він цього і ни заміча́, а кладе їх у кучу, так шо усїм видно. І оце як назбираїц(ь)ця уже чимало грошинят, то він їх щита́: сам гріхи випи́тує, а сам гро́ші щита — одклада́ пятак до пятака, а гривню до гривні, і ото ними там дзвя́ка і нїкого ни боїцьця. І ото, бач, як нако́пиц(ь)ця на руб че на два, тоді гребе́ у карман, і впять так...“ (1894 р. Пригородна слоб. Козацька, Валуйськ. пов. Записав Пав. Конст. Тарасевський, 18 літ).

Сим робом правдивість сказаного, на народній погляд, упевняєть ся тут повною набожністю того, хто сповідаєть ся і подвійним дотиком „спасеника“: цїлованєм хреста з євангелієм і зложенєм двох пальців на євангеліе.

Битє рука в руку при куповаю, здаєть ся менї, також походить із того самого жерела, себто потверджуваня слів з обопільним дотиком руки об руку.

У старинних Римлян при врочистих присягах також був звичай доторкатись жертовника: „Olim juraturo solennis verbis praeibatur, quo jusjurandum esset firmius... Interdum jurans tenebat aram, quo major esset jurisjurandi religio. Itaque sanctissimum jusjurandum significantes dicebant: Nec si aram tenens juraveris, credam tibi. M. Tullius in oratione pro L. Flacco: Ergo is, qui si aram tenens juraret, nemo crederet,

per epistolam quod volet injuratus probabit?“ (Desiderii Erasmi Roterodami Adagiorum chiliades etc. Hanoviae MDCXVII P. 247).

Тому то про людий дуже віроломних і старинні Греки відзивались словами Арістофана (в Ахарнянах), зверненими до Спартанців: *Οἷσιν οὔτε βωμός, οὔτε πίστις, οὐδ' ὅρκος μένει*, себто: Queis nec ara, nec fides, nec ulla durant foedera (Ibid. p. 347).

Невірна (з'їджена) присяга по народнім оповіданям приводить за собою смерть винуватця, який инколи попереду сходить з розуму, тратить память; инколиж крива присяга караєсь сильною і довгою бігункою. Остання фізіольоґічна обставина тимбільше можлива, що з'їсти присягу вважаєть ся в народі великим гріхом, що безпроволочно стягає за собою страшні кари. Дуже гарно малює народні понятя про присягу отсе оповіданє:

„У нас іще єсть таких багато людей, шо як хто засу́диця у здоровому ділї, а хоть і об маленькому, так це все одно, так оце той виноватий возьме, набере могоричу та підгово́рє кого-нибудь чоловік зо́ два у свідитилї, ото і поштує їх, а тодї уже і їде сміло на суд — зна, шо за його лизоблюдники заступляця — поставлять і виноватого правим. А тим уже того і треба, аби їх гостили та водочкою напували: ото їм уся і слава на білому світї! А протеж, бач, і ни подумають, шо за це треба здорово одвічать пирид Богом. У нас один уже з цього са́мого пропав. Отак один чоловік судив ся за якийсь здоровий обман, ну, він ото бач і підкупив ся за гро́ші у свідитилї тай здуру присягнув. Так він з півгоду пожив тай умер. А тодї як саме присягав, так, кажуть, аж кров із носа у його полила́ ся і будьто ще й з очей цянуло“.

„А то ще от-який був случай. Це разказував мінї один наш (сл. Тїшанки Валуйськ. п.) чоловік, шо він як був на Донщинї, так бачив, як люди присягали. Один там багатий поміщик та зарізав 15 чоловік косарів. Ото, бач, і пиняли на його, узяли його під суд і зовсїм таки упадало, шо поміщикові одвічать; та тіко остановка була за його свідитилим: здорово його оправдовав, шо він бутто у те саме времня, як порізано, та кудито одлучав ся. Ну, ото вони повили їх у церкву на присягу, і на ту приведенцію зойшлось людей диви́(ць)ця багато — прямо як на ярмарок. Ну, і ото вони як ішли до церкви, так стали дзвонить по-мертвому, так як ото ниначе кого нисуть ховать. Так той свідитиль і ни дойшов до церкви — обомлїв увесь,

затрусив ся і упав з ніг. Після то́го здїлав ся він прямо биз памняти. Тут тодї усї так і оторопились, здїлали остановку і стали його допитувати. Він трохи опомнивши став їм признава(ць)ця, шо він бачив, шо пан у те времня був дома, і шо чув, як він порізав. З тим вони і ни дойшли до церкви, вирнулись. А його ото, бач, Бог ни допустив до гріха. Тодї уже того пана закували і задали його, куди слїдує. Та о́так, добрі люди, брихать, кривить своєю душею! Ото як би Бог допустив його до такого пристрашенно биззаконного дїла, так ото-б він там бе і лопнув!"*)

„А то один був случай, так прямо за пустяк одна дївка сама себе із сьвіта змахнула. У одні икономії було багато дївчат, таки(х), шо все пололи панські буряки та там іще кой-що. Ото, бач, одна дївка і вкрала у по́друг оселедиць. Ті кинулись шукать — нима; сюди туди — нима! І стали уже трусить, з тим і ни найшли. А ту дївку усї подейкують, шо вона узяла, і так шо й трохи замітили і напались на її, шоб призналась. Вона божи(ць)ця, а вони стали приставать дужче, і до то́го уже дойшло, шо зняли икону Божої Матирі і стали її силувать, шоб тию іконою поклялась. Та уже дївка і назад бе, та совісно, шо будуть смія(ць)ця, шо осиледиць украла: та тодї узяла ту ікону та пиривирнула її до гори головою та й каже: „Шоб мінї сьвіт так повирнув ся, як оце я ікону пиривирнула, як шо я оселедиць узяла!" С тим та дївчина од того разу здуріла і стала як ніч шала(ць)ця по сьвіту, поки й пропала як собака.**)

„Нима луччого на сьвітї: правдиво жить, нїко́го ни займай — нїхто й тебе ни займе! Зробиш чоловікові напасть, а на само́го у десять раз більше нападе(ць)ця на́пасть. Диржи себе чесно, одним словом, піддержуй ся законові і нї на ко́го ни набріхуй напрасно — ото і спокойний будиш усим, хіба тілько уже Бог накаже" (1893 р. Слоб. Борисовка, Валуйського пов. Усї три оповіданя записані П. К. Тарасевським).

„Страща́ють: як присягнеш нивірно, Бог накаже. У Борисовцї (Валуйського пов.) Ілющиха жила з чоловіком. Вона ни ладно жила: вони бились. В послїднє він приїхав з Огибно́го пяний і хотїв її ножиком зарізать, приїхав і заходив ся. —

---

*) В 1888 р., коли „на Лінії" був великий урожай збіжа і треба було багато робітників, воронїжські косарі заробили більше чим коли то. По сій причині кружило тодї маса оповідань про косарів, убитих і ограбленних козаками-господарями.

**) Очевидно говорить ся тут про люнатизм.

Я (каже) в комнатї, а він у виликі хатї. — „Ідї ка мнѣ, я тібѣ зарѣжу!“—А я й кажу: „Ни піду я до тебе, Питро Сїмьонович, іди сам до мени і тут ріж, а сама я ни піду до тебе наглою смертю умірать!“ — А он ни знав, шо на пічі їво (!) систри муж; (він казав: „Підожди, Микитишна, я послухаю, шо він казатиме, як прийде“). Він із печі як іскочить: „Шо ти, братушка, робиш?“ — А той: „Я нїчого, я нїчого!“—Ну, цей раз обошлось, він ни бив, а в другий раз опять побив; збив, збив, зсинив! Вона пішла у Погромець до Гаєвського (мировий судия) жалуватьця. Визвав його Гаєвський: „На што ти бйош їйо?“— А він одказуї(ць)ця: „Ни бив“.—„Как же ни бив? у нїйо вся спина синя! Хтож побив?“ — „Ни знаю!“—„Шож вона в тебе роспутна?“—„Нѣт, честная“. Так вона указала на зятя: как он хотїв мене різать, так зять був. Позвали їво: „Ти видїв?“ А той, чи спужав ся, чи што, каже: „Ни видїв!“ — Говорить Гаєвський: „Ну, шоб ви до мене вдруге ни ходили!“—Вона каже: „Як він мене ни троне, я й ни піду до вас“. — А Ілющенко забожив ся, шо він більш ни битиме жінки. Гаєвський виніс ікону, заставив усїх поцїлувать в роді клятви. А після того вони пішли. Він ще побив її — в чому тіко її й душа диржалась. С тим Ілющенко з зятим захворали — і зять по́мир і він по́мир“. (Г. Вороніж. В жовтнї 1892 р., записано від Натал. Вікт. Дикаревої).

Порівнюючи оповіданя про покаранє людий, що „з'їли присягу“ з оповіданями про покараних від Миколи угодника танечників і музик, бачимо, що й там і тут караєсь утратою розуму й памяти. Така кара від Бога на людий була звісна й старинним Грекам:

Ὅταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά,
Τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον, ᾧ βουλεύεται. (Софокль, Антіг. 620).

Старинні Римляни також говорили: Quos deus perdere vult, dementat prius, або Quos vult perdere, Jupiter dementat. Та сама приказка повторює ся і в сучасних европейських народів. У воронїжських міщан: „Каво Бох захо́чіть наказать, спірва́ ра́зум атьнїміть“. „Єсьлї хатїть Бох наказать, па́міть атшибёть“. (Ворон. Этногр. Сбор. ст. 135 № 2623).

У Білорусів: „Колї Бог захочець кого покараць, наперед розум отнїмець“. (Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. по отд. этногр. I, 325). У Українців: „Кого Біг хоче покарати, то перше розум віднїме“. (М. Массонъ, Мудрость народа въ пословицахъ р. 7).

У Сербів: „Кадъ кога хоће Богъ да казни, најпре му паметь узме“. (Ibid.). У Поляків: Kogo Bóg pokarać chce, zdrową mu radę odbiera. (Ibid.) У Нїмців: Wenn Gott ein Land strafen will, nimmt er den Herren die Weisheit (Ibid.). Wen Gott vernichten will, den macht er vorher verrückt. (K. Eichholz, Lateinische Citate mit deutscher Übersetzung. Hamburg, p. 130). Wenn Gott einen straffen will, so nimmt Er ihm seinem Verstand. (I. G. Seyboldi, Selectiora adagia latino-germanica. Norimbergae MDCCXI Pp. 113, 323). У Французів: Quand Dieu quelq'un veut châtier, de bon sens le fait varier (M. Массонъ, ibid.). Словом, у всїх без винятку разах караючою особою являєть ся Бог. З огляду на се особливого значіня набирають оповіданя про такеж покаранє зі сторони Миколи угодника.

Позбавленє людий памяти й розуму Богом дуже розповсюднений мотив у народнїх оповіданях. Така кара між иньшим стрічає людий, що працюють на „Михайлове чудо“ (6 вересня). В борисовськім народнїм календарі маємо ось яке оповіданє:

„А то ще як чоловік сїяв на Михайлове Чудо жито, люди йдуть тай ка'ть (кажуть): „Чоловіче, шо ти робиш?“—„Жито сїю“, ка' (каже).—„А сьогóдьнї празник же!“ — „А який сьóдьнї (!) празник?“—„Та Михайлове Чудо“.—„На його можно робить“. — Та надїв сам на себе бóрону, тодї ходе по дисятинї й ка' сам собі: „Дивно й чудно! Дивно й чудно!“—Та, бач, гріх робить на його!“ (Серпень 1892 р. Слоб. Борисівка Валуйського пов. Записане від селянки Анни).

Микола угодник, як ми бачили, „покарав“ також і за те, що винуватцї „насьмішку творили“ над ним.

Мітольоґічні уривки.

I. Зевес.

Поки почнемо говорити про самого Зевса, мусимо вказати на ті загальні терміни, якими в старинним сьвітї називано божество. Сими термінами були: *θεός*, deus = бог, *δαίμων*, genius = дух. Ті два терміни часто змішувались один з одним, так що *δαίμων* могло значити кождого бога або богиню і навпаки, слово deus уживалось замість слова genius. З другого боку через додаток до сих загальних термінів звісних епітетів вони приймали характер власних імен і відворотно, власні імена ставались загальними. Так під висловом *Ζεὺς χθόνιος* (підземний Зевес) розуміють ся Плютон або Гермес як провідник духів; Jupiter niger, tartareus, stygius, profundus = Плютон (Thesaurus I, 1320); Juno (Юнона) = жіночий ґеній взагалї; Juno stygia = Прозерпіна, Juno lucina = Люна; *ἰὼ θεῖο* (у клятьбах жіноцтва) = Деметера й Персефона; *ἡ νερτέρα θεός* = Персефона; *ἡ ποντία θ.* = Теміда.

Духи зі свого боку ділились на добрих або охоронців (*ἀγαθὸς δαίμων*, bonus genius) і злих, або местників (*ἀλάστωρ*, genius malus, g. iratus). Християнство не могло знищити віри в тих духів, та тепер вони являють ся вже під иньшими назвами, про що буде мова низше.

1. Зевес, бог неба й подавець дощу.

(„Біг небесний“, „Дрібен дожджейко“, Ілля, Сварог, Михайло, Сьвятовит). Названє Зевса небесним богом було одним із

найбільше розповсюджених, і хоч епітет *Ὀλύμπιος* = небесний*) придавав ся богатьом олїмпійським богам, то одначе вживаний віддїльно (*ὁ Ὀλ.*) відносив ся лише до Зевса.

По старинному культови Додони *(Ζ. Δωδώνως)* Зевес жив на небі, звідки й посилав плодючий дощ. До Зевса належала богина Diona, яко його жінка, представителька тої самої ідеї, що вязалась із іменем Зевса, й вона то, яко володарка туманів, дощу і злив одержала назву „дощевої“ *(ὗάς)*. Сам Зевес також звав ся подавцем дощу, *ὑετίος*.

З культом Зевса Ликейського *(Ζ. Λυκαῖος)* в Аркадиї також була звязана ідея про нього як про давця відсьвіжуючого й оживляючого дощу. В часї довгої посухи жрець Ликейського Зевса по сповненю жертви й молитви звільна затопляв дубову гильку в водї жерела Гаґни, від чого „вода приходила в рух, підималась хмара, з нею лучились иньші й починав падаги дощ, що зрошував Аркадську землю“ (Pausanias VIII, 38, французьк. I, 77). На дощеву природу Зевса вказують і загальнозвісні вислови як: *Ζ. νεφεληγερέτα* = З. хмарозводець, *Ζ. νίφει* = З. посилає снїг, *ὕδωρ ἐκ Διός* = дощ (властиво вода що походить від Зевса), *Διὸς νοῖος* = те саме. Грецькому Зевсови відповідає старо-італїйський Янус, що вважав ся володарем неба й явищ небесних і земних, богом часу, що приводить роки, місяцї та днї. Хоч в історичні часи представляли його з двома лицями, звернеными в ріжні сторони, то старинні письменники згадують і про чотирилицевого Януса, що по поясненю Варрона, у Етрусків з'ображував небо. (Французький перекл. I, 87; Müller, Die Etrusker, II, 58). Як до грецького Зевса належала Діона, так до Януса богиня місяця Яна, називана небесною (Jana Covella), яку вважали розпорядницею змін у житю природи. Ім'я Юпітера, що відповідає грецькому Зевсови, також уживалось в значіню неба або повітря в часї граду або несподіваного дощу (Horatius od. 1, 25; od. 22, 20; Virg. Georg. II, 419; Tibullus I, 8, 26).

Культ грецького Зевса як „найвисшого бога“ неба *(Ζ. ὕπατος, Ζ. ὕψιστος)* відповідний славянському Сварогу, зазначений в Іпатській лїтописи, якої початок являєть ся перекладом з грецької лїтописи Малали. Ось її текст: „И бысть по потопѣ и по раздѣленыи языкъ, нача царьствовати первое Местротъ отъ рода Хамова, по немъ Іеремія, по немъ Феоста иже и Саварога

*) *Ὄλυμπος* ідеальне житло богів, небо; (Одиссея B, 41–47).

(v. Зварога) нарекоша Єгуптяне; царствующу сему Феостѣ въ Єгуптѣ, въ время царства его спадоша клещѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, прежде бо того палицами и каменіемъ бияхуся. Тойже Феоста законъ устави женамъ за единъ мужь посягати и ходити говѣющи, а иже прелюбы дѣющи казнити повелѣваше, сего ради прозваша и богъ Сварогъ; прежде бо сего жены блудяху къ нему же хотяша, и бяху аки скотъ блудяще; аще родяшеть дѣтищь, который ей любъ бываше, дашетъ: се твое дѣтя; онъ же створяше празднество и пріимаше. Феостъ же сій законъ разсыпа и встави единому мужю едину жену имѣти, и женѣ за единъ мужь посягати; аще ли кто преступить, да ввергнуть и въ пещъ огненну. Сего ради и прозваша и Сварогомъ и блажиша и Єгуптяне. И по семъ царствова сынъ его, именемъ Солнце... Солнце-царь, сынъ Свароговъ, еже есть Дажьбогъ, бѣ бо мужъ силенъ...“ (П. С. Р. Л. II, 5).

Звичайно згаданого тут Феоста признають грецьким Гефайстом (*Ἥφαιστος*; Arch. f. sl. phil. IV. 412—27; Фамынцинъ I, 145), а слово Сварожич Ягіч виводить від сл. „сваривать“ в значіню „сковывать“, і притягає сюди новгородське „сварьба“ = свадьба. (Myth. Skizz. I, 425—426, Arch. l. c.).

Всї ті пояснення мають у собі великі суперечности. Передовсїм Гефайста нїколи й нїхто не вважав батьком сонця і раз навіть був він скинений Зевсом з Олїмпа; через те й не міг уважати ся „найвисшим богом“ або особливо богом неба. Так само Гефайст не згадуєть ся в числї подружнїх богів (*θεοὶ γαμήλιοι*), що ними були: Зевес, Гера, Артеміда й Мойри. Слово Феост являєть ся тут результатом попсованя первісного *Ζεὺς ἑφέστιος* (*v. ἐπίστιος*) = Зевса охоронця домашнього огнища або дому: він дїйсно був богом неба (інд. svar, svagra; пор. вр.: Смородина зам. Сварогина = небесна ріка). Вкінцї випадає звернути увагу на се, що в обох разах ґльоссатор пояснює значінє слова Сварог не по оповіданю про встанову подружя, лиш по погрозах висказаних в разї відступленя від постановленої Феостом моногамії. Таким чином ґльоссатор виводив слово Сварог не від „сваривать“, як думає Ягіч, лише від „сварити ся = грозити, погрожувати, й так буде се відповідати названю Зевса „местником“ (*Z. ἀλάστωρ v. ἀλιτήρως*); Гефайст же, спокійний ремісник, не звав ся местником. Назва Зевса ковалем також відповідає дїйсній природї сього бога яко громовика (про що буде мова низше), хоча можна припустити, що в данім разї назва його ковалем вийшла з помішаня рівнозвучних: *Z. ἑφέστιος* і *Ἥφαιστος*.

Иньші звістки про культ Зевса у Славян знаходимо у Гельмольда (I, 6) й Саксона Ґраматика. По їх звісткам такий культ істнував у ґородї Арконї на острові Руянї. По сьвідоцтву Саксона Ґраматика арконський храм, штучно збудований, був у великім поважаню не так задля величньої відправи, як задля поміщеної в нїм статуї. Вона стояла в храмі й своєю величиною значно перевисшала людський ріст; мала чотири голови й чотири шиї, з яких дві немов глядїли вперед, а дві назад. Відтак із голов, що дивили ся наперед і назад, одна була обернена на право, друга на лїво. В правій руцї статуї був ріг, що його жрець рік від року наповнював вином і з його стану віщував урожай будучого року. Найбільшим сьвятом на честь Сьвятовита був празник обжинок, відправлюваний по скінченю жнив. Під сю пору в Аркону сходились мешканцї цїлого острова приносячи жертви, при чім устроювано загальний пир. В день празника жрець брав із рук статуї ріг і пильно дивив ся, чи не поменьшало вина. Коли вина поменьшало, жрець віщував неврожай на будучий рік та радив ховати збіжє сьогорічного врожаю; наколиж вина не меньшало, жрець віщував богатий урожай на будучий рік. Опісля, вилївши старе вино до ніг статуї, жрець наповнював ріг новим вином і для звеличеня статуї подавав їй пити, бажаючи собі й вітчинї щастя, а народови прибільшеня майна й побід. По молитві жрець одним душком спорожнював ріг і наливши його знов вином, вкладав у праву руку статуї. Після сього обряду приношено величезний пиріг; жрець поклавши його між собою й народом питав, чи не бачуть його Руяни? Коли вони відповідали, що бачуть, то він висловлював бажанє, аби на другий рік його не бачили, себто, аби будучий рік був пліднїйший. Вкінцї жрець напоминав, аби нарід щиро поважав свого бога і приносив йому жертви, а за те обіцював побіду на суші й на морі.

Обряд звязаний з культом Сьвятовита звісний і на Вкраїнї. В селї Плосках, Дубенського пов., на „щедрий вечір“, себто вечір перед новим роком, приготовлюють богато пирогів і книшів (= гнишів, від гнути). Пироги й книші на вечерю ставляють перед господарем. Господар сидить за столом, а господиня кличе дїтий, що повинні на сю пору вийти з хати, й каже їм, аби сїдали вечеряти. „А деж наш батько?“ питають дїти. „А хиба ви мене не бачите?“ — відповідає батько з поза купи пирогів. „Нї, не бачимо, тату!“ — „Дай же Боже, щоб завше не бачили!“ Се значить, аби все було так багато поживи, як сего

вечера. (Чуб. III, 438). Купу пирогів і книшів в иньших місцях України заступають страви, обставлені довкола снопами (Костомаровъ, Слав. миѳ. 97).

Зовсїм подібні сьвяточні обряди стрічаємо в Герцеґовинї (Карађић, Срп. пјесн. 356) і в Болгарії (Чолаковъ, Българ. н. сб. 133).

Годї також сумнївати ся, що назви статуй у балтійських славян: Herovith, Gerovit, Rugievith тотожні зі словом Святовит. Семилицевому Руґієвитови в Кореницї на острові Руянї, що мав сїм мечів при поясї й один у руцї, протиставить ся пятиголового без меча Поревита. (Machal, 30; Фамынц. I, 186).

Поки почну говорити про походженє слова Сьвятовит, згадаю, що оба історики, Гельмольд і Саксо Ґраматик поясняють се імя ось яким способом. Корбейські монахи навернули були Руґіян-поган на християнську віру й збудували храм на честь сьв. мученика Вита. За якийсь час Руґіяни повернули знов у поганство, зробили велику статую, названу іменем сьв. Вита й говорили, що вдоволяючись домашнїм Витом не бажають піддавати ся чужому. (Machal, 26, 29). Зі сказаного видно, що ще до введеня християнства у Руґіян був свій „домашнїй Вит". Розвязуючи питанє про се, хто був первісно той Вит, учені дослїдники дійшли до ріжного рода здогадів. У Добровського й Фаминцина він сьвятий витязь, у Ґільфердінґа й Їречка — сьвятий сьвіт, у Первольфа — могутнїй витязь (validus victor), у Маретіча — „statečny vitaný" (fortis laetusque), у Крека — сильний вітер і т. ин. Міклошіч, Кірпічнїков і Мочульский ідучи за вказівками обох істориків догадують ся, що Руґіяни привернувши знов культ свойого старого бога, що жив ще в їх памяти, дали його статуї імя християнського сьвятого, якого культ у них був дуже розповсюджений.

Для розвязаня всїх тих суперечностий треба звернути увагу на отсї дві обставини:

Перше, що при перекладї зложених імен або назв з одного язика на другий, по загально принятому прінціпі, перекладає ся тілько ті части слова, які означають прикмету предмета (звичайно прикметник), а без перекладу лишають ся ті части слова, що означають сам предмет (іменник), або обі части остають ся без перекладу. Таким чином утворені наші ґеоґрафічні назви: Нова Ґвінея, Нова Калєдонїя, а побіч сего Нюфаундлєнд, Нюкестль, Нюйорк і т. и. В нашім фактї маємо отсї альтернациї того самого слова: Святовит, Геровит, Руєвит. Виходячи з по-

даного прінціпу, ми повинні стати на тім, що перша часть усіх тих альтернацій представляє прикмету предмета, а остання частина сам предмет, що перші части: Свято-, Геро-, Рує-, по своїому значіню тотожні. І се буде вповні розумно, коли вихідною точкою приймемо первісну форму сього імени: *Ἱερο-νέτος* = сьвятий дощ, імени, що без сумніву належало Зевсови, подавцеви дощу *(Ζεὺς ὑέτιος)**) Отсе моє поясненє оправдуєть ся ще й тим, що як Зевес, так і Святовит мали назву „найвисшого бога" *(Z. ὕπατος, Z. ὕψιστος, Z. ὑψίζυγος)* або „бога богів" *(Z. ἄναξ, Z. βασιλεύς)*, один і другий були богами рільництва *(Z. γεωργός, Z. μόρος)* і всевідучими *(Z. πανόμφαλος)*.

В українських колядках „дрібен Дождейко" й „Біг небесний" передають ся мов два еквівалєнти, пр.:

З-за ної (оної) гори, з-за високої
Відти ми виходят трьох братів рідних:
Єден братцейко — світле сонейко,
Другий братцейко — ясен місячок,
Третий братцейко — дробен дождейко.
Місячок ся бере заморозити
Гори, долини і верховини,
Глубок поточейки, бистри річейки;
Сонечко ся бере розморозити...
Дождичок ся бере зазеленити...
Будь Богу хвала з нашого слова!
Богу на хвалу, людям на славу!

(Гол. II, 4, село Середнє, Сяноцк. пов.).

Подібнож:

Сонейко гварит: „Ніт як над мене,
Як я осьвічу гори, долини,
Церкви, костели и всї престоли!"
Ясен місячок: „Ніт як над мене!

---

*) Переставка в слові Руєвит пояснюєть ся зате ось яким способом: Звичайно склад, що попереджує наголосний, уважаєть ся найслабшим у слові, а початковий в порівнаню сильнійшим. Таким чином перенесенє звука **р**, що є одним із найсильнійших у фонетичній системі, пояснюєть ся необхідністю надати йому ще більшу силу. З другого боку наступаючі й попереджаючі його губні звуки, яко такі, що закриваючи надставну трубу, дуже часто випадають, або иньшим способом віддаляють ся від сусїдства зі звуком **р**, приміром: жандар, Полїкар, граський, замість жандарм, Полїкарп, грапський. Буває знов, що й сам звук **р** випадає, пр.: расня, супріз, зам.: распря, сюрпріз — кимак, місто кирмак; замінюєть ся звуком **л**: пелепілка, місто перепілка, або губний перетворює ся на придиховий, прим. Свирид зам. Спиридон.

Як я освічу темну ніченьку,
Возрадуются гості в дорозі,
Гості в дорозі, волойки в возі".
Дробен дожджейко: „Нїт як над мене!
Як я перейду три рази на яр,
Три рази на яр місяця мая,
Возрадуются жита, пшениці,
Жита пшениці й всякі ярниці.

В однім варіянті сеї колядки додано ось який конець:

Нїт як над тебе, великий наш боже!
Ти кажеш місяцю: „Свїти всему світу!"
Ти кажеш сонейку: „Свїти всему світу!"
Ти кажеш дожджейку: „Мочи суху землю!"
Роди, Боже наш, жито, пшеницю,
Жито, пшеницю, всяку пашницю! (Пот. II, 106).

А. А. Потебня думає, що тут на прочуд гарно зливають ся мотиви поганські й християнські: з початку славлять ся давні боги, потім відмовляєть ся їм могутність і над усею природою ставить ся Бог християнський (О миѳич. знач. нѣкот. обр. и повѣр. 24). Для такого розуміня одначе нема ніяких даних; навпаки є всї дані для сього, аби признати „великого бога" поганським. Вистане тут вказати на те, що Святовит, подібно Зев сови й Янусови, яко бог дощу й неба вважав ся „богом богів".

В одній колядці разом з „ясним місячком" і „сьвітлим сонцем" гостем господаря, являєть ся „сам Біг небесний". Він „вихвалює ся":

Як же я спущу дрібного дожджу,
Зрадує ми ся весь мирний світок,
Жито, пшениця, всяка сївбиця. (Гол. IV, 3. Nr. 2).

І тут згадуєть ся поганський бог дощу. Далї в другій серії колядок замісь місяця, сонця й дощу у господаря являють ся в гості: сьв. Микола, сьв. Юрій і „сам сьвятий Господь". Кождий із них несе трубу: Микола рогову, Юрій мідяну, а Бог золоту.

Як затрубив святий Николай
Усї се гори (да й) забілїли;
Як затрубив (да й) святий Юрій,
Усї се лїси зазеленїли;
(А) як затрубив сам святий Господь,
Пішли голоса по під небеса!
(Купч., 374 = Гол. IV, 532—3).

Що треба розуміти тут під трубами й під голосами, що йдуть по-під небеса, вияснює поговірка вживана в слоб. Борисовці, Валуйського пов.: „Цибулю садять, коли ще жаби ни кричали, щоб у головки вязалась; а як жаби закричать, то вже ни буде в головки вязацьця. Жаби починають кричать, як грім загремить". (Х. 92. Записав я від матери). Тим то під трубами сьвятих треба розуміти грім.

В останній колядці сьвяті: Микола, Юрій і Господь називають ся вівчариками „пана Івана" задля його звеличаня:

Ци мгла, ци вода, ци білі вівці?
Ні мгла, ні вода, все білі вівці!
Чиї то вівці? — Нашого пана..

Очевидно тут під вівцями співаки хибно розуміли звісні домашні зьвірята й по такому розуміню противорічить собі порівнане овець з мглою і водою. Що се порівнане не припадкове, можна пересьвідчити ся з иньших варіянтів колядки.

Ци тан (тьма; пор. серб. тама), ци туман, ци білі вівці?
Ні тан, ні туман, лиш білі вівці;
За ними ході (ходять) три вівчарикі,
Три вівчарикі, всі три свякії,
Всї три свякії пророки Божі,
Гой носї з собов ба й по трубочці...
(Пот. I, 190 = Kolberg, Pokucie I, 99–100).

Або: Ци мгла, ци вода на двір налягла?
Ни мгла, ни вода, все білі вівці:
С тими вівцями три пастиречки,
Ой ідут-ідут, по трубці несуть:
В святого Дмитра трубочка хитра,
А в Миколая з сирого вая,
А у Юрія трубочка срібна,
А у Господа з самого злота. (Гол. IV, 110).

Відтак в обох варіянтах описуєть ся дїланє труб кождого сьвятого, вказаних висше, а про вівці вже більше не згадуєть ся.

Для поясненя слова „вівці" А. А. Потебня висловляє кілька обережних догадок, привертаючи сюди дохристиянських музикантів і пастухів: між иньшими Пана, Аполльона, індийських Ґандгарвів, що доять небесних коров Апсарас. (Пот. II, 190).

Щоб як слїд розвязати се питанє, треба обернути ся до лєксики. В станиці Григорипольській Лабинського віддїлу, як і в иньших місцях маленькі кучеряві облаки зовуть ся барашками, відкіля й науковий термін „барашкові облаки". Я сам при-

гадую собі, що в дїтоцтві називав лїтні кучеряві облаки „вівцями“. П. Я. Станицький, бувший станичий учитель категорично твердить, що таке називанє облаків у Чорноморі звичайне. У Чехів білі облачки також називають ся ovečky, у Поляків, як і у Великорусів баранцї, у Болгарів вівцї сьв. Іллї. (Machal 162). На мій запит про се дїло П. К. Тарасевський сповістив мене (22. IV. 96) ось про що: „Вівцями називаюцця ни тучі, а ось що. В лїтню пору, коли саме вилика жара і маленький вітерок, а хоч і овсї тихо, дивлючись на воздух, можно дуже примітить, шо він аж мережицця, ниначе шось пирид очима мерещицця; а як гляниш у кінець зимлї, де показуїцця, шо земля зійшлась з небом, то углядиш, шо по тому березї в родї туманних овець одно за другим біжить, ниначе як бурун іде по морю. Оце саме в Тїшанцї і Борисівцї називаїцця вівцями. Дїтвора міркує, шо це Божі вівцї бігають, тїкають од жари в холодок. Вони бувають білі, а часом в родї чорних. Чорними вони кажуцця, коли надбіжить над сонце нивиличка тучка. А хмар чи хоч туч у нас вівцями я ни чув, шоб називали, хіба тіко таку може назвуть, яка муружувата, ниначе аж яблуковата, в котрі те яблутиння все пошти з загнутими кінцями, в родї-б-то як овечі голови видні, тіко ни всї з туловищами, а лиш по груди. Шоб дужче увіриця, ви можете сами коли небудь в жаркий день вийти і подивицця“.

На подібний запит селянин слоб. Попасної, Богучарського пов. А. А. Суббота сповістив мене: „У нас ото божі вівцї, шо то у ясний день біжуть, іздаля видно, вітир на горах блищить. Вони будуть пирид страшним судом уздрівать ся водами. Тодї будуть люди бігать, шукать води: прибіжать, а воно нима, далї здаєть ся; будуть далї бігти, тай не найдуть. Тодї тілько буди у ванцихриста вода та й та с попілу“. (4. V. 96).

„Божі вівцї“, що про них сповіщують Тарасевський і Субота, називають ся на Чорноморії ще „Адамови вівцї“, або „Петрови вівцї, що їх апостол Петро жене батогом“.*) Можливо, що се повітряне явище як раз те саме, що й „вода“ колядки; вівцями-ж в нїй безсумнївно розуміють ся хмари, збирані сьв.

*) В золочівськім повітї про лїтнє мерехтїнє повітря люди кажуть: „Петро вівцї жене“, або „барани сї котять“, хоч би хмарок нї слїду не було. Петрове сьвято припадає як раз в пору найбільшої лїтньої спеки, тому то мабуть і звязане імя Петра з мерехтїнєм повітря. (Дод. Марисюк).

Миколою, Юрієм і Богом, подібно як пастух збирає вівці, або як Зевес хмарозводець *(Ζεὺς νεφεληγερέτα)*.

З розгляду всіх наведених колядок можна побачити, що всюди „дрібен Дожджейко“, або „Біг небесний“, „Господь з неба“ являють ся охоронцями рільництва: від звука його труби „врадувала ся на ріли скиба“, „у горах зело“, „у стогах зерно“. (Гол. IV, 543—4).

По причині порядку, в якім гості господаря проявляють свою могутність, А. А. Потебня міркує ось як: „З трьох спірщиків останній по часови проявленя своєї могутности, се дощ, що йде за сонцем. Сей погляд, по якому порою найбільше супротивною зимі є пора дощу (як у Скитії, де по словам Геродота, зимою дощу майже нема, лїтом він не перестає, Herod. IV. 28) значить у славянськім л ї т о, що містить в собі значінє дощу (литов. lytus, lëtus, дощ)“. (Пот. II, 184).

Міркуванє А. А. Потебнї містить само в собі противорічність. Ідучи за сим розумінєм і приймаючи чергу пор року протягом кількох лїт як неперерваний круг, у якім кожду пору року по бажаню можна приняти то за початок, то за кінець, можемо поставити отсї комбінациї: 1. зима, весна, лїто; 2. весна, лїто, зима; 3. лїто, зима, весна. Всї ті комбінациї не будуть противорічити твердженю А. А. Потебнї, та вони зовсїм не годять ся з колядкою, в якій чергу означено точно. В отсїм разї автор забув про загальнозвісний прінціп народньої поезиї, по якому особа або поява, на яку треба звернути особливу увагу, все ставить ся на кінцї оповіданя. Так приміром у тих казках, де говорить ся про кількох богатирів, найсильнїйший або наймудрійший усе проявляє силу або розум на остатку. В українській пісні по запису XVI віку згадуєть ся про три роти: турецьку, татарську й волоську; остання поставлена на кінцї, тому що на нїй зосередив ся цїлий інтерес пісні, себто ратунок потапаючої дївчини воєводою сеї роти Штефаном. Відповідно до сього прінціпу з трьох гостий господаря останнїй проявляє свою могутність „дрібен Дожджейко“, або „Біг небесний“ тому, що його вважають „Великим Богом“, богом богів, що від нього залежить і дощ і соняшне й місячне сьвітло.

З наведених висше колядок видно, що разом з великим Богом і сьв. Миколою Юрій усюди являєть ся гостем господаря, що присилає оживляючий дощ весною, і що Юрій відповідає „сьвітлому сонейку“ в варіянтї колядки, що заховала свій поганський характер. Таким чином „небесний біг“, що відповідає

грецькому Зевсови, і „світле сонейко“ сповняють ті самі функції. До змішаня грецького Зевса з Аполльоном, богом сонця, або Геліосом допомогло й те, що один і другий носив або зовсім однакові, або хоч в части подібні епітети, приміром: *Ζ. Σωτήρ* (спаситель), *Ἀ. Σωτήρ; Ζεὺς πανδερκέτης* (всевидючий), *Ἥλιος πανόπτης* (ib.), *πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (sc. *Ἥλιος*; Orph. hymn. VIII, 1), *οὐθ' ἂν νῶ διαδράκοι Ἠέλιός περ* (Iliad. XIV, 344). Пізнійшими часами епітет Зевса *Λύκαιος* (Ликейський від назви аркадської гори), рівно як і епітет Аполльона *Λύκειος*, імовірно від *λύκη* = сьвітло, Греки висновували від *λύκος* = вовк. Се помішанє епітетів було причиною, що „верховинний Зевес“ *(Ζ. ἐπακρῶς, Ζ. κορυφαῖος, ἀκραῖος)* злучив у собі значінє і дощевого й соняшного бога. „Таким є ликійський Зевес в Аркадиї, Атавирський на Родосї — первісно фенїкійський бог сонця; сьвятковане верховинного Зевса на вершку Пеліона в пору ферій, коли в иньших місцях сьвяткували Геліоса, та звеличуване Зевса на Тайґетї, що був посьвячений Геліосови, також говорять за зближенєм або пототожненєм обох богів у грецьких віруваних“. (Разыск. VIII, 302).

Отсе пототожненє двох богів, на думку грецького вченого Полїта, якого докази ми навели висше, було причиною введеня пророка Іллї на місце Гелїя, на вершках гір усьвячених присутністю „верховинного“ Зевса, відкритих першому проміню сходового Гелїя (ib.). Відкидаючи пототожненє пророка Іллї з Геліем А. А. Веселовский усе таки допускає, що в Греції в деяких разах, де місцеве сьвятковане Гелїя попереджувало сьвятковане Іллї, внїшнє зближенє імен *(Ἥλιος* і *Ἠλίας)* тай образів могло мати місце.

Одначе пототожненє Іллї з Геліем і Зевсом можна бачити й поза Грецией. Так Осетини вважають Іллю охоронцем рільництва, скотарства, яким був і Гелїй, що мав на острові Трінакії сїм стад рогатого скоту й сїм стад овець, кожде по 50 штук. Тому то в місцях сьвяткованя Гелїя плекали стада білої й рижої худоби (Любк. 462). На Руси Ілля також уважаєть ся охоронцем телят, баранів і козлят, а то певно тому, що він тут являєть ся наступником Гелїя, а не тому, що ті звірі приносять ся в жертву, як думає А. Н. Веселовский (ibid.). Чергованє Спаса *(Σωτήρ)*, Іллї й Волоса, яким „завязують бороду“, себто лишають звязаний пучок незжатого жита на пни по скінченю жнив, також показує на тотожність Гелїя або Волоса (= Велеса, *Ἥλιος*) з Іллєю. Тут треба згадати, що перший пушок на бороді

молодців (prima barba) посьвячував ся у Римлян Аполлонови, Юпітерови й Венері (Suetonius, Nero c. 12). Можливо, що відси йде початок українського звичаю, по якому парубків заставляють проїжджати поміж стеблами „Спасової бороди“ (Чуб. Ш, 226). Осетинська назва Іллї — Тубау = Ваціллa, Уаціллa (Разыск. 316) без сумніву показує на походженє від грецького *βασιλεύς* епітета бога богів Зевса.

Ґурийський епітет Іллї „друбента цінамдздварі“ = провідник хмар, се не що иньше, як дословний майже переклад Зевсового епітета *νεφεληγερέτα*. (Сборн. для опис. мѣсти. и племенъ Кавказа XVII Отд. II, 59). Хотя *γερέτα* виводить ся від *ἐγείρω*, то народня етимольоґія могла витворити се слово від *ἄγω* = провадити, гнати. В деяких місцях Ґурії приносять молитву Богови й Іллї, провідникови хмар, на недалекій ниві, куди зносять вино, пиріг і воскові сьвічки, значить ся, сей обряд нагадує обжинкове сьвятковане арконського Сьвятовита. Громадські банкети, що нагадують арконський, уряджувались на сьвято Іллї в ґубернїях пермській та арханґельській. (Разыск. 348).

В повірках ріжних народів Ілля більше являєть ся громовиком, чим подавцем дощу, тому й більша часть повірок ґрупуєть ся коло Іллї-громовика, про що буде мова низше. Тут зазначу лише, що час сьвяткуваня Іллї припадає на той сільськогосподарський період, коли дощ може принести більше шкоди, чим хісна. Се висловляєть ся пословицею: „Илля (се є дощ на Іллю або після нього) наробе гнильля“ (Чуб. Ш, 224).

2. Геспер-Амальтея-Коза.

Слово *Ἔσπερος* дословно значить вечір, та під ним Греки розуміли ще й вечірню зьвізду Афродити-Венери; в сїм то значінню розуміють ся вискази: *ἕσπερος ἀστήρ, ἑσπέρου φάος*. Для поясненя присьпіву „Щедрий вечер“ може послужити заміна вислову *Ἀμαλθείας κέρας* (Ріг достатку), яко місцевої назви, на пізнїйше *Ἑσπέρου κέρας* (Ріг Вечера).*)

Під іменем *Ἀμαλθεία* у Греків звісна була коза, що її молоком викормив ся кретенський Зевес; в нагороду за се Зевес помістив її на небі в числї зьвізд; була вона звісна у Греків під іменем *αἴξ οὐρανία* = небесна коза.

---

*) Див. у Папе Ш, 395 s. v. *Ἔσπερος: ἑσπέρου κέρας*, das Westhorn, früher *Ἀμαλθείας κέρας* genannt; Dionysius Siculus 368, Plin. 5, 1. 6, 31, 36, Mel. 3 9 і Ptol.

Овідій оповідає, що коли раз Амальтея зломила собі о дерево ріг, одна з виховуючих Зевса Німф підняла його, обвинула зеленими листками, наповнила плодами й піднесла до уст Зевса; останній дарував ріг Німфам-нянькам і обіцяв їм, що все, чого забажають, попливе їм з рога (Пор. Erasmi Rotter. Chil. 101).

Переказ про ріг достатку відбився і в звичаю колядників ходити з козою, при чім сьпівається ся пісня, що обіцює господареви дому богатий урожай:

Го-го-го (ѡ), коза, го го-го, сїра!
Ой розходила ся, розвеселила ся,
При сьому двору, при господару!
Де коза ходить, там жито родить;
Де не буває, там вилягає;
Де коза туп-туп, там жита сїм куп;
Де коза рогом, там жито стогом;
Де коза хвостом, там жито кустом!... (Чуб. Ш, 265).

Говорячи про різдвяну козу А. А. Потебня ставить в паралєлю обжинкові обряди. В білоруській дожинковій пісні („коли завивають бороду“, себто звісним ладом закручують або звязують останнє, незжате колосє на ниві, „завити, завязати Волосови, Іллї, Спасови бороду“, або „лишити Христу, сьв. Миколї на бороду“, в Німеччинї: dem Voden für sein Pferd, Vergodendeelstruss, себто Frau Goden Theilstrauss, див. Аѳанасьевъ, Поэт. Воззр. I, 474, 697—9; Метл. 327; Чуб. Ш, 226), козел на межі, на краю ниви дивуєть ся (завязуваній) бородї:

Сядзїць казьол на мяжє,
Дзівуїцця барадзє:
„Ай чіяж гета барада,
Уся мьодом улїта́,
Бєлим шоўком увіта?

Турілкана барада (і т. д.) — себто звеличуваного господаря, якому протиставить ся иньший, понижуваний, що йому борода дьогтем улита, берестом увита. (Шейнъ, Бѣлор. пѣсни 208; Пот. II, 144—8).

З білоруської пісні можемо бачити, що А. А. Потебня помішав к о з у з кізлом, який має цїлком відмінне значінє. Таке помішанє він підтримує й далї: „Різдвяні обходи попередяганих з медведем і козою звісні і в Болгар (Качановскій, Пам. болг. нар. творч. I, 3—4) і їх не можна віддїлити від подібних обходів у Німеччинї й Швецiї: в Німеччинї в числї попередяганих — є чоловік обвязаний гороховинєм, декуди називаний

„der Bär“ (сканд. Björn, медвідь, прозвище Тора) і „Klapperbock“ (швед. Inleback, різдвяний козел). Приналежність Klapperbock'a — козлова шкіра й деревляна голова з рухомою пащекою, як у руської кози й сербської Турнуж, Карадж. Pjesn. горoje, що нагадують імена козлів Тора: T'anngniôstr (= Zahnknisterer) і T'anngrîsuir (= Zahnknirscher), а також і се, що Бодамбурі Індрі й його ворогови Вртрі приписують ся золоті челюсти, що викликують грім (Mannhardt, Germanische Mythen 123, 237—8; Аѳ. П. В. I, 387; Пот. II, 179).

Що різдвяна коза не тотожна з різдвяним козлом, можна побачити з отсього. В станиці Павловській, Єйського пов. давнїми часами істнував звичай одночасно водити на різдвяні сьвята козу й медведя, що, як показано висше, називав ся також козлом.

В с. Юринівці Новгородволинського повіту при обході з козою колядники сьпівають:

Не ходи, коза, у тее сельце,
Да в тее сельце да в Юриновку:
А в Юриновці всї люде стрельці.
Я не боюсь тих стрельців,
Тілько бою ся старого дїда,
Що в того дїда...

3. Берта-Геката-Ерінїї.

Один з важнїйших і найбільш розповсюднених в Европі звичаїв, звязаних з мітом Берти, як відомо й є в тому, що їй приносять в дар, в залежности од місцевости, то сало, ковбаси, муку, то хлїб і затирку, то взагалї щось з вечері (l. c. 1876, II, 279*) „Вона вимагає, щоб люди вживали в присьвячені їй днї улюблену нею пісну страву (рибу і вівсяну кашу; knödel = клюски? оселедцї і т. и.); звідти і назва її в Альзації й Льотаринґії: Frau Faste, Froufastbenfrau (l. c. 280). На підставі сих виключно поганських забобонів А. Н. Веселовський робить такий висновок: „Коли відтягти від сих сказаній про Берту-Лючію те, що привило ся випадково або має своє походженнє наслїдком безцїльного фантастичного розвитку

*) На Вкраїнї сьому принесенню дарів Бертї відповідають запросини Мороза на кутю з вечора перед Різдвом. Кутя в сім разї відповідає вівсяній каші, улюбленій страві Берти.

(в розумінню розвитку страху і т. и.), то основа їх здаєть ся мені ось якою. Б.-Л. й є персоніфікациєю сьвяточних днїв; вона наглядає, щоб присьвячені їй днї заховувано сьвято. В сьому головна мета її обрядів; з сього виникає її гнїв і ласка. Тому вона вимагає, щоби люди вживали лише присьвячену їй пісну страву — в иньшому разї грозить розпороти їм живіт. Таке саме представленнє злучено і з італїйською Бефанею — епіфанієм (l. c. 281—282).

Всї сї пояснення автора, яко збудовані не на підставі фактів, а на їх довільному „отвлеченію“, усуванню, — виглядають безпідставно, бо Берта-Лючія-Бефана й є не хто иньший, як греко-римська Геката, якій що місяця на роздоріжжі ставили вечерю і улюбленою стравою якої були гіршого розбору оселедцї (*μαίνις* — [від дїєсл. *μαίνομαι* = бішусь, кажусь] = heutig, anchais, укр. бешака), яко їй присьвячені.*)

---

*) Veteres coenam perparcam et impendio frugalem Hecatae coenam apellabant: quod apud inferos' tenuissimo victu, minimoque cibo eoque vilissimo vivitur, juxta poëtarum Theologiam. Siquidem Umbrae plebei ae malua porroque victitant: Hecate maenides et frigli-des pisces apud nos contemptissimos, habet in deliciis, ut sibi sacros. Unde et Athenis locum esse dictum Triglam, atque .....(?) simulacrum Hecates Triglantinae. Alii Triglam illi sacram putant ob nomine rationem, á ternione dicti, cum triformis sit et Hecate. Extat apud Atheneum libro septimo, meminit et octavo. Verum illud expendat eruditus lector, an proverbium accipi possit de coena illa, quam singulis mensibus in triviis Hecatae collocabant divites, diripiebant pauperes. Cujus rei meminit etiam Aristophanes in Pluto:

Παρὰ τῆς Ἑκάτης ἔξεστι τοῦτο πόθειθαι
Εἴτε τὸ πλουτεῖν, εἴτε τὸ πεινῆν (!) βέλτιον. φησὶ γὰρ αὕτη
Τοὺς μὲν ἔχοντας καὶ πλουτοῦντας δεῖπνον κατὰ μῆνα προσάγειν,
Τοὺς δὲ πένητας τῶν ἀνθρώπων ἀριτάζειν, πρίν καταθεῖναι,

Id est:

Hoc ex Hecata, si vis, didicisse licebit,
Utrum potius ditem esse, an egenum, quandoquidem jubet illa
Hos quibus est res, quoque benignam mense uno ponere caenam,
Ceterum egenos hanc praedari prius ac deponere possunt“.

Quo quidem loco in hanc sententiam scribit interpres: Olim in triviis venerabantur Hecatea, quod eadem tribus nominibus apelletur, Zuna, Artemis et Hecate. Ceterum sub novilunium divites mittebant coenam vespere, veluti coenam Hecate in triviis. Pauperes autem esurientes diripiebant et devorabant, quae erant apposita, dicentes, quod Hecate comedisset. Itaque congruet, ubi res per tumulum diripitur (Desid. Erasm. Roterd, Chiliades adagiorum p. 267).

Отже, для гадки А. Н. Веселовского про „самостійність“ християнського миту Берти не лишаєть ся нїчого: усе тут поганського походження. Та навіть само імя Бертй — поганське, бо воно й є альтернацією грецької *Περσεφόνη* або *Περσεφόνεια*, *Περσέφασσα* (але не найдавнїйше Berecta v. Perachta (?) = ясна, як разом з иньшими гадає автор). Перша частина сього імени виникла від дїєсл. *πέρθω* (від якого fut. medii *πέρσομαι*) = нищу, руйную, забиваю. Будучи такого походження слово *Περσεφόνη* в окремих нарічях або говорах могло допускати альтернації: *Περθεφόνη*, *Πέρθα* і т. и., тим скорше, що звуки *θ* і *σ* в вимові Грека мають особливий міжзубний характер (interdentales).*)

Коли взяти імена осіб, що лїчать тотожнїми з Бертою (Bertha, Pertha, Berchtel, Perchtel та ин.) і які наводить А. Н. Веселовский, як то: Lucia, Dyana, Herodia, Minerva, родові: Habundia, Sacia, Strega, Jägerin, Frau Faste і епітети: milde Bertha, wilde Bertha, Eisenbertha, то нї в самих іменах, нї в їх епітетах, нї в переказах про них не можна віднайти нїчого спільного з іменем і переказами персоніфікованого евангельського Різдва (v. Єпіфанії), а навпаки, мало не всї сї особи ототожнюють ся з поганською Гекатою-Персефоною своїми назвами, і всї без виїмку з різдвяними повірями, що пристосовали ся до них. Яко богиня неба, землї і підземного царства Геката іменувала ся трьохвидною**) і мала назви: Місяця (Luna, v.

---

*) Пор. дор. *σίος* із *θεός*, *μέσσος* зам. methios, і навпаки — лат. frigus зам. *θρῖγος* (грецьке *ῥῖγος* зам. srigos); лат. funebris зам. *funeθris із funesris (пор. funestus); sobrinus зам. *soθrinos, із swestrinos (пор. soror зам. swésor). (Див. Passy, p. 151, § 338).

По моїм особистим спостереженням у багатьох осіб, що вимовляють звук **р** гаркаво, буває майже межзубне **с**; у иньших знов таке **с** після **р** замітне переважно тодї, коли слїдом за ним і є самоголос з наголосом. Але дивнїйш усього тут те, що один із знайомих менї братів завжди вимовляв гаркаво **р** і нормально **с**, тодї як другий навпаки завжди міжзубне майже **с** і нормальне **р**. Очевидно, тут трапила ся діференція одної і тої самої патольогічної особности, переданої спадщинною дорогою. Ся обставина, з наведеним вище має велику вагу для історії мови.

Як що разом з А. Н. Веселовским (Разыск. VII, 118—119) прийнять назви: румун. Брезая (brezai, bresae, brazoe) = привідця кумедійників, і укр. Береза = ватажок, головний колядник, за тотожні з словом „Берта“, то можна допустити також існуваннє і таких альтернацій слова *Περσενη*, як *Περσεία*, *Πέρσα*.

**) Pessinuntica = *Κυβέλη*, велика мати; вона-ж: Rhea, Bellona, Isis, Dea syria.

Lucina) — на небі, Артеміди, Діяни — на землї і Прозерпіни *(Περσεφόνη)* або Гекати*) — в підземному царстві.

У Апулея (1 Miles) Діяна так говорить сама про себе: Me primigenii Phryges Pessinunticam nominant, Deûm matrem**); hinc autochthones Attici Cecropiam Minervam; illinc fluctuantes Cyprii Paphiam *(Πάφος* — місто) Venerem; Cretes sagittiferi Dictynnam; Siculi trilingues Stygiam Proserpinam; Eleusinii vetustam Deam Cererem; Junonem alii, Bellonam alii, Hecaten alii, Rhamnusiam alii; et qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes, Ariique prisca doctrina pollentes Aegyptii, ceremoniis me propriis percolentes, apellant vero nomine Reginam Isidam.

Таким чином тотожнї з Бертою Люція (Lucina), Діяна і Мінерва, як видно з наведеного, лише ріжні назви Гекати-Персефони, а невідома давньому поганському сьвітови Іродіяда (та, що виходить з моря, пор. замовлянне проти трясовиць Майк. 17, Ром. V, 101 N. 254, Гринч. 278—9), є Діяна - Венера, яка теж вийшла з моря, родившись з його піни, та і взагалї Діяною, яка була водяною царицею.***) Назви Габундія (= маюча, від лат. abundare) і Сація (= кормителька, від лат. satiare) належать до Персефони - Артеміди Ефеської, яка була богинею родючости і тому виображувано її в видї мумії з багатьома цицьками, — символ гойної годівлї і плодоріддя. Римську Діяну, яку виображали на зразок Ефеської Артеміди, також уважали за богиню житя, здоровля і плодоріддя, переважно в розумінню дїтородности (Фаминц. I, 87).

Перхтель, „ветха баба" ототожнена з жінкою Пилата, присуджена на блуканнє аж до страшного суду, чинить шкоду дїтям, — а також італїйська стреґа і укр. відьма, що шляєть ся на Різдвяні сьвята по землї (Чуб. III, 436) — походять усї з одного джерела: з початку се Артеміда-Геката, що подібно до свого брата Аполлона забиває стрілами людий, а особливо жінок і дїтий, і насилає на людий і скотину хво-

*) *Ἑκατος* = далекобійний, далекокидаючий, scil. проміння: *ἑκατος Ἀπόλλων; Ἄρτεμις ἑκάτη;* відси назва Берти „ясна".

**) Pessinuntica = *Κυβέλη*, велика мати; вона-ж: Rhea, Bellona, Isis, Dea syria.

***) Est quoque nautarum Dea, unde regina undarum dicitur (Thes. I, 762).

роби.[1]) Тут, розуміють ся, річ іде про шкідливий вплив місяшного проміння. Українці вірять, що місяць, як пан у своїй маєтности, має великий вплив на людий, худобу і ростини (Чуб. I, 7).[2])

В сл. Борисовцї Валуйського повіту кажуть: „Як місяшна ніч, так старинні люде казали, шо ни годицьця приносить дїтей до вікна, а то ни будуть спать“. В сл. Красній тогож пов. також запевнені, що „по заходї сонця не годит(ь)ця піднїмать дитини вище голови, бо ни спатиме“. В Тиролї ж, запобігаючи шкоди, яку Perchtel чинить дїтям, їх кладуть спати на землї, а поверх їх ставлять колиску (Zingerle, Sitten, Bräuche u. Meinungen des Tiroler Volkes, 2-e Ausg. 127—8).

Занотовано ще й иньші шкідливі впливи місяшного проміння на людину, які виявляють ся в сновидстві. „Лунатика, кажуть, напада од луни, хоч по нашому сказать — од повного місяця. Оце як ляжеш на крóвати, або де-небудь, і напроти крóватї вікно, і в те вікно прямо в очі свїте місяць, — од того він і прикидайіцьця до чоловіка, бо він стане чоловіком по ночам орудувать. У це времня орудує чоловіком áгил, которий постоянно з чоловіком находицьця. Бо при чоловікові постоянно находицьця янголь і агил: янголь — на правому пличі, а агил — на лївому. І вони дньом орудують... чоловіком у двох навпиристпор, а вже ноччу, як посвіте чоловікові прямо у очі місяць, тодї агил ним по ночам орудує сам, а янгол спить“ (23, VIII, 95. Подав П. К. Тарасевський).

З приводу згаданих тут янгола-хранителя, який по українським вірованням надаєть ся людині, як вона родить ся, і представляєть ся в видї зорі (Чуб. I, 14) і „агила“, слїд сказати, що се вірованнє також було відоме поганському сьвітови.

Давнїй сьвіт також знав генїя або демона, які народжувались разом з людиною і оберігали його все життє; знав також і злого духа аластора, духа пімсти, що карав за всякий злий учинок або нечестивство.[3])

---

[1]) Пор. тотожність рис, наділених відьмам, з рисами Баби-Яги у Махаля (p. p. 66—8, 172—5). Сама назва баби-Яги виведена на зразок лат. назви відьми: saga — ягня (?).

[2]) Пор. Manil 2, 94: Ad lunae motum variant animalia corpus.

[3]) Genius, *δαίμων*, quod vel nascitur nobiscum, vel genitos nos suscipiat ac tueatur... Epitheton solenne genii esse Magnus, Brouckhusius ostendit ad Tib. 4, 5, 9. Idem Natalis absolute videtur dici ib. v. 19. Veteres genios binos singulis attribuerunt: alterum bonum,

Діяна — Місяць, що вічно блукає, подібно до мисливця, в ряді иньших планет,[1]) у Греків і Римлян увійшла навіть в приказку: *Ἡ Περγαία Ἄρτεμις* = Diana Pergaea, а у Ціцерона має епітет: Annivaga (що блукає цілий рік). Під Перґейською Діяною розуміли бродячий люд, що не мав сталого житла (circulatores et vagierronos etc.; Chiliad. p. 351). Приказці *Ἡ περγαία Ἄρτεμις* відповідає в російському „Вечний жид", „Переежжая баба". В тирольських повірях, які наведено вище, таким „вічним Жидом" і є Перхтель, жінка Пилата, а в українських — Жиди, що мучили Христа, які до сього часу стоять на варті коло гробу Господнього; вони що місяця перероджують ся разом з місяцем (Чуб. I, 10).

Берту-Гекату, помішницю чарівниць, в багатьох місцях західньої Европи уявляють мущиною: Ruprecht'ом, Rubbert'ом, Berchtold'ом, Bartel'ем та ин. (l. c. 277), а в українських — в виді Миколи, що привело до ототожнення її з евангельськими волхвами. По давнім віруванням Геката з душами померлих „блукає" на перехрестї з трьох шляхів, де й відбував ся иноді культ її. Те саме оповідаєть ся і про Берту: „credunt, quod Diana, quae vulgariter dicitur frau Percht, cum exercitu suo solet ambulare per multa spatia terrarum" (Весел. l. c. 278).

Значінне згаданого тут Гекатиного війська (exercitus) напевно мають і українські відьми, що блукають на Різдвяні сьвята, і юрма нехрещених дїтий, які, по ґерманським повірям, слїдують за Бертою підчас її появи в канун Водохрища. А. Н. Веселовський останню обставину поясняє перенесеннєм на Берту символїчних рис персонїфікованого Різдва-Епіфанії, рис Рахилї, що убиваєть ся по дїтях, забитих Иродом; та се твердженнє не має під собою жадних вказівок в народнїх повірях, тодї як на користь моєї гадки промовляють українські та иньші повіря. Згадуючи про одну женщину, яка повісила ся в хут. Плотвянцї Валуйського пов., мати менї оповідали ось що: „Як коний пасуть, кажуть, бачать над її могилою сьвічка горить. Так старі

---

alterum malum, quem *ἀλάστορα* dixere v. Delechamp ad Plin. 1, 7, ubi de eorum effigie quoque agit. Sed suum cuique Genium cum annasci putarent, existimabant tamen, alium alio valentiorem esse eoque fieri, ut is, cujus Genius potentior esset, caeteros omnes excelleret. Coquejus ad August. de C. D. p. 14 (Thesaur. I, 1125).

[1]) *Πλανῆται* = stellae errantes — блукаючі зорі.

[2]) *Περγη*, Перга, місто в Памфілії.

угадують: душа вік не ви́жила, так над нею буде сьвічка горіть, поки вона виживе". Тут слід пригадати, що сьвічки, так само як і зорі, по віруванням Українців, є душі людий (Чуб. I, 14—25).[1]) По повірю слоб. Борисовки, Валуйськ. пов., нехрещені дїти нїколи не попадуть нї до раю, нї до пекла, і не бачитимуть сьвітла (?): себ-то можно припустити блуканину їх по землї разом з Гекатою.

По загально розповсюдненим українським повірям мертвороджені і нехрещені дїти (а також дївчата і молоді жінки, що потопили ся з горя) стають русалками, які блукають коло річок або по полях, лїсах і горбдах, лякають людий і лоскочуть до смерти (Иванов, Разск. 45—52). Звязок Гекати з русалками між иньшим видно ще і з того, що у Гекати в волосї змиї, а у дївчат-русалок шия обвинута „носиками" (змийками), та окрім того Гекату, як подано вище, вважають водяною царицею.

В Швайцарії Берта виступає в виді мисливця (Jägerin) з чарівничою палицею (жезлом) в руцї (Весел. l. c. 280). Епітет і значінне Берти, яко мисливця, неприложимий до персонїфікованого Різдва, цїлком припадає до Діяни, яку справдї вважали мисливцем і покровителькою полювання, і тому Овідій (Metam. 2, 254) іменує її Dea venatrix. Їй, яко мисливцю, були присьвячені усї лїси (silvae).[2]) На мою думку, в звязку з культом Діяни яко лїсової богинї (Dea silvestris) утворилось таке вестфальське повіря: „Хто пряде по заходї сонця на канунї Різдва і дня св. Сильвестра,[3]) тому загрожують кляусом (= св. Микола), який ходить в сей час брязкаючи цепом і велить людям молити ся" (Вес. l. c. 283, Kuhn, Sagen, Gebräuche u. Märchen aus Westfalen, II, 333—361). Тут також слід пригадати, що перший і останнїй день кожного місяця у Греків були присьвячені Гекатї. У Білорусів день сьв. Сильвестра (2 сїчня) також лїчать чорним, нещасливим (Ром. 234).

Епітети Берти milde (лагідна) Berthe і wilde (дика) Berthe, або Eisenberthe так само виникли з поганських переказів про

---

[1]) Щось подібного представляють повіря сучасних Греків що до душ людий, відлучених од церкви, і повіря Лєсбосців про Геллонів (Ворон. Литер. Сборн. 441, 452).

[2]) Lucus omnes, etsi et aliis Diis dicati, Dianae tamen nihilo secius sacros esse, Servius ad Virg. 3 Georg. et Lutatius, vetus Scholiastes Statii ad 4 Theb. docet (Thes. I, 1461).

[3]) 31 грудня по катол. і лютеран. календарям.

Персефону-Гекату і підвладних їй то „лютих“ (δειναί, dirae), то „милостивих“ (εὐμενίδες = benevolae) Ерінїй, але не із христіянських. В найдавнїйші часи Геката значила „божество благодїйне, що відхиляє напасти і дарує благословеніе з неба“. Стотожнившись з украденою і заведеною в пекло Персефоною, а також з азіятською (таврською і ефеською) Артемідою, Геката представляє вже відроджуючу і убивчу силу природи.

Яко лагідна (milde) богиня — Діяна іменувала ся Діктинною (Δίκτυννα) і її вважали винахідницею сїтї (δίκτυα)[1]). Мабуть у звязку з сим стоїть зовсїм непояснене нїмецьке повіре про найбільшу міць ниток, напрядених на сьвятках, і про осібну їх придатність до неводів; в них не заводить ся міль і вони заховують сцїлюшу силу (A. H. Весел. l. c. 285). Яко лиха богиня — Діяна іменувала ся Белльоною (Bellona) або Енїєю (Ἐννώ), богинею війни. Атрибутом її, як каже Вірґілій (Aen. 8, 703) була скрівавлена пуга (sanguineum flagellum). Горацій (2 Sat. 3, 223) іменує її аматоркою кровопролиття (gaudentem cruentis), а Сілїй – лютою.[2])

Преставленнє про Eisenbert'у (залїзну Берту) або Берту з залїзним носом, як її уявляють в західніх повірях, також витїкає з давнїйшої греко-римської симболїки. Ніс в давньому сьвітї вважав ся сам від себе „сїдалкою гнїву“.[3]) Епітет „залїзний“ (σιδήρεος, ferreus) в сім разї й є зміцнення до слова „ніс“ в розумінню гнїву, бо сей епітет в давнїйшім сьвітї, як і у сучасних народів, прикладають до людини нечулої, безжалїсної, невмолимої.[4]) Можливо, що в приложенню до Берти залїзний ніс з початку вживали просто як симбол, а потім уже він перемінив ся в дійсне явище. Значінє Eisenbert-и має і притягнута А. Н. Веселовским венеціянська dona bruta (= нечувственна).

---

[1]) Statius Thes. 9, 632: Mitis Dictynna.

[2]) Silius 10, 2 3: Veluti nondum satiasset Enyo Iros saeva truces.

[3]) Nasum quoque irae sedem esse, observat Raderus ad illud Marcialis 6 epigr. 64 Rabido nec perditus ore, fumantem nasum vivi tentaveris ursi. Quod proverbii speciem habet, quo moneantur homines, ne irritent. Theverit. Idyll. 1, 18 de Pane, καὶ οἱ ἀεὶ δριμεῖα χολὰ ποτὲ ῥινὶ κάθηται. Et Persius Sat. 5, 9 Disce, sed ira cadat naso, rugosaque sanna (Thes I, 1708).

[4]) Ferreus per methaphoram durum significat et inhumanum, umbarmherzig, impitoible, qui a le coeur dur (Thes. I, 976, Пор. епітет Бісмарка „залїзний канцлєр“).

Раніш ніж вести дальші досліди про лиху і лагідну Берту, а вважаю обовязковим упевнити, що наша Баба-Яга і назвою і своїм значіннєм тотожна з Гекатою. Мені здається ся цілком певним, що назва „Геката“, раніш ніж прийняти форму „Яга“, повинна була перейти посередничу фонетичну ступінь: „Єката“ або „Єгата“ (пор. Єгорій, єнерал, реєнт, єрлига, єрмонь зам. Георгій, генерал, регент, гирлига (= Hirtenstab), гармонїка, і навпаки: Генварь зам. Январь). Зниканнє кінцевого склада „та“ може бути виправдане тут і з фізіольоґічного (антропольоґічного) погляду, власне ослабленнєм дихальної енерґії, викликаним ударом воздушного стовпа об заднеязичну перепону, неминичу при вимові заднеязичних вибухливих звуків.[1])

---

[1]) Тому що питаннє про вплив удару і тертє на вимову звуків і їх комбінацій ще не стало популярним навіть у багатьох відомих лінґвістів, то вважаю потрібним сказати кілька слів з сього приводу. По законам механїки, „тїло, що має відому скорість і, значить, має відомий запас механічної роботи, великість якої виказуєть ся його живою силою, зберігає без змін свою живу силу доти, поки на нього не дїйствуватиме яка-будь сила, що може змінити його скорість“. До причин, від яких залежить страта живої сили, належать явища удару і тертя. Сим же законам підлягає і рух того воздушного стовпа, який ми видихуємо з себе, і який відграє дуже важну ролю в утворенню всїх без виємку звуків (Cf. Passy, p. 30, § 48). Тому, коли вимовляти переднеязичні звуки після заднеязичних вибухливих, які й є наслїдком удару воздушного стовпа об заднеязичну перепону, можуть бути такі випадки: 1) переднеязичний, під впливом попереднього удару, вимовляєть ся слабіш, ніж при браку заднеязичного вибухного, і може через се цілком зникнути, особливо коли заднеязичний через ударяємість дужий; 2) з передачою сили переднеязичному, заднеязичний вибухний перероджуєть ся в такий самий спірант, при чому удар переходить в тертє, яке меньше ніж удар впливає на зміну скорости руху; 3) зникає самий заднеязичний звук і таким чином усовуєть ся удар в заднеязичній країні; 4) переднеязичний заступає заднеязичний і 5) змінясть ся ряд звуків, себ-то спершу вимовляєть ся переднеязичний, а потім уже заднеязичний.

Приклади на перший випадок: в рос. Яга, баки, зам. Ягата, бакены, і дїточе: а́ке, и́пя — ди́ка зам. са́хар, Вітя, Дикарев; на другий: укр. хто, хрест, хрещення зам. кто, крест, крещенье; в рос. хрестьянін, хто, гдѣ, карахтер, дохтор, хрептух, зам. крестьянін, кто, къдѣ, характер, Doctor, Gräbtuch; на третий: укр. куля, ґулий (gulyj), ланцюх, лантух (= велике рядно), рептух, вухналь, титарь, ирщінє — зам. Kugel, kugelich, Langzug, Langtuch, Gräbtuch, Hufnagel, *κτήτωρ*, крещиньне; в рос.: алатарь, Фетіс, філат, када, тада, зам. алектор, Феокгіст, Феофілакт, когда, тогда; італ.: destra, dito і лат.: dextram, digitus; четвертий: укр. сто (в реченню: сто́-зна, сто́ йі-зна, яке я чув в ріжних повітах Воронїжчини), стирта, стільки,

Оповідання про Бабу-Ягу також тотожні з оповіданнями про Гекату і Берту. Геката, яку малювали з трьома головами: леговою (або свинячою), кінською і собачою, або взагалі в „огидливім видї", з гадючими ногами і зміями в волоссї (Ворон. Литер. Сборникъ, 449), при зустрічі з людьми так їх настрашувала, що вони ставали нїмими. Бабу-Ягу також виображують бридкою, огидливою, злою бабою, увидївши яку людина робить ся нїмою (Даль, Толк. слов.; Носовичъ, Слов. бѣлор. нарѣч.; Чубин. I, 216; Номис, 242). І Берта також виступає страшидлом, — залїзна, з довгим носом, в чорному лахміттю і з вимазаним на чорно видом (Веселов. l. c. 278).

Гекатою, злою, страшною і убиваючою стрілами дїтий — лякали сих останнїх у давнїй Греції, ототожнюючи богиню з її служницею Емпузою; лякають дїтий і нині, коли вони не слухають ся, малюючи її в видї жінки-мисливця з чарівничим жезлом (l. c. 280), в Мораві — в видї Шперехта, що потрошить живіт свердлом, — Лучиї з веретеном — в Пресбурській окрузї, із свердлом — в окрузї Будвайса (l. c. 281), у Білорусів баби-Яги, що кормить ся дитячим мясом (Носов l. c.), на Україні — баби з торбою, в яку вона забирає неслухняних дїтий (Ном. N. 9273), або Миколи-угодника, який виколює веретеном очи тим дїтям, що поскоромили ся в піст (з переказу селянина П. С. Плугатирова).[1])

Геката мешкає в підземному царстві, в пеклї; баба Яга також мешкає під землею (Чуб. II, отд. I, NN. 8, 25, 80), в „пеклї" або сїм миль від нього (Номис, ч. 242, 243). Підвладні Гекатї

зам. кто, скирта, скільки; хорват.: sto — зам.: kto; рос.: аньдель, Евденія, тість, евандельйо, зам.: ангел, Евгенія, кість, евангелье, і дїт.: сяльосяя зам. хорошая, тютя зам. тюлїтя = куріца; франц.: cheval, chenille і з лат. caballum, caniculum, і дїт. tosson зам. garçon і зам.: cochon; італ. affettuoso, ottava, flessibile, luttuoso, tatto, із лат.: affectuose, octavam, flexibilem, luctuose, tactum; серб. словін. босн. raťuз.: tko зам. kto (навпаки в грецькім: *τίκτω* зам. *τίτκω*; пор. *ὀκτώ*, нїм. acht, *ἑκατόν* — лат. centum, слав. сто. Сим же поясняєть ся цїлковитий брак в початку слів звичайного в грецькій мові сполучення кт (ct) в инших мовах: у росийській, українській, польській (за виїмком слова кто = къто, і в останньому ктóгу — з къ togy, з похідними), латинській, нїмецькій і французькій.

[1]) В станицї Каневській Єйського пов., з переказу козака Захарка Андреєвича Лобасова, дїти, щоб Микола не дивив ся на них і „не лаяв ся", сами виколупують йому очи на образї і потім спокійно вже скоромлять ся.

Ериніï мають назву пекольних драконів, а баба Яга — матери огненних драконів (Пор. Махаль 67 = Афан. I, 384).

Причандалами Артеміди були: сагайдак за плечима і в руках лук і смолоскип, яко симбол ночи. Лукови, на мою думку, відповідає веретено Лучії-Берти і Миколи — ясного місячка; чарівничий жезл швайцарської Берти-мисливця і свердел Лучії і Шперехта, які в сім разї заступають стрілу — симбол сонячного проміння, а смолоскипови, усунувши який настає пітьма, помело венеціянської don[a]-и і brut[a]-и і баби Яги, яким остання замітає слїди (Даль, Толк. Слов.; Носов, Слов. брус. нар.).[1])

Обряди Гекати-Артеміди азіятської і ототожненої з нею Белльони мають на собі слїди людських офір. Баба Яга також кормить ся людським мясом (Даль, l. c., Носов. l. c., Чуб. l. c. N. 25). Вона мешкає в лїсї, в хатинї на курячих ніжках; сю хатину обведено парканом з людських кісток, зам. дверий коло воріт — людські ноги, зам. засовів — руки, зам. замків — рот з гострими зубами (Порфирьевъ, I, 151).[2])

Геката карає гордощі і самонадїю людий, що переступають межі призначені божеством і ображають скромність. „Круг неї брешуть здоровенні чорні пси, — симбол муки; в її товаристві є також Ериніï і Пандора“ (Ворон. Лит. Сборн. 449). Ериніï, як відомо, також були богинями помсти, що карали людий за зламання найсьвятїйших обовязків.[3]) До таких обовязків належало між иньшим віддаваннє в Атенах почести Гекатї, яко богинї місяця, першого і останнього днїв кожного місяця, і гостре захованнє нещасливих днїв (ἀποφράδες ἡμέραι, dies religiosi, atri, viciosi), до яких залїчувано у Римлян один, а у Греків три останнї днї кожного місяця, присьвячені померлим і підземним богам (Feralia, Lemuria). В сї днї заборонено було що-будь починати, під страхом кари богинями-местницями.

Берта, під назвою Frau Faste і Fronfastenfrau, які (назви) А. Н. Веселовский прикладає до „персонїфікациї празникових сьвят“ (l. c. 282), розпатрошує поскоромлений живіт і вийнявши

---

[1]) Усїм взагалї богам сьвітла, як відомо, надані були причандали — лук і стрїли.

[2]) Про значіннє людських кісток в звязку з Бабою-Ягою див. у Воєводского, I, 91.

[3]) Νέμεσις, богиня відплати (ототожнена з місяцем, Воеводск. 36), згадуєть ся і в укр. і рос. замовляннях і одворотних, де вона іменуєть ся: Невія (v. Нивія, Еф. 19 = Чуб. I, 121), Невея (Майк. 28, 103).

звідти скором, набиває його сїчкою, а під назвою Лючиї — загрожує розпороти живіт свердлом тим, хто не дає їй, чого вона просить (l. c. 281); укр. Мороз так само карає тих, хто не закликав його на кутю.

Останки домагання Гекати що до її культу, на мою думку, видко в жартовливій білоруській лайці приложеній до здирливої (?) жінки: „Баба Яга — костяная нога“ (Нос. Брус. Посл. I, 258).

Вказуючи на загально росповсюднену заборону прясти підчас Різдвяних сьвят, А. Н. Веселовский каже: „Чим дальше ми заглублюємо ся в область сьвяточних забобонів, тим ясніш стає загальна, звязуюча їх ідея: на сьвятках не слід пекти дома хлїба, прати сорочки, особливо постїльне бїлє, не вивітрювати біля і одїжи і т. и.“ (l. c. 283).

Для об'яснення подібних забобонів треба пригадати, що вони завжди у звязку з чорними, нещасливими днями. До таких днів А. Н. Веселовский залїчує нпр. пятницю, яко день смерти Христа, день смутку (l. c. VI, 357—8); тут же, в відносинах до Різдвяних сьвят, не можна припустити такого твердження, бо нема жадних причин до смутку. Та й християнські повіря про пятницю, з свого боку, випливають з поганських, на підставі яких, як наведено вище, днї поминок померлих (в сім разї Христа) узнавали за нещасливі (atri, religiosi, vitiosi). На користь того, що заборона виникає тут з культу підземних богів і поминок померлих, промовляє ось що. Сам А. Н. Веселовский зібрав прегарні причинки про принесенне дарунків Бертї-Гекатї власне підчас Різдвяних сьвят, відповідних давньому сїчневому молодикови *(νουμηνία)*, присьвяченому душам померлих і підземним богам. В українських звичаях культ сей виявляєть ся, як я показав раніш, в запросинах Мороза їсти кутї (Чуб. Ш, 263).

На мою думку до культу Гекати, яку в замовляннях дуже часто заступає Богородиця, мусить бути зачислений і звичай „ходить на христини до Богородиці“, що складаєть ся в принесенню (кому — не показано) хлїбів жінками на честь породїлї-Богоматери (Чуб. Ш, 436). Такий культ яснійш видко в звичаї молодих бабів слоб. Борисовки, Валуйського повіту, носити подарунки бабцї-повитусї, вести її з учтою до шиньку і на шану їй перед її двором зводити сьпіви і танцї (див. Куб. Обл. Відом. 1895, ч. 3, мою статю „Рожд. Святки“). Геката — Луцина, ото-

тожнена з грецькою Ілітією *(Εἰλείτυια)*, також була богинею родива. В сл. Яновці Ковельськ. пов. такі самі приносини. дарунків повитусї (книшів, риби і т. и.) бувають на канунї Різдва, після вечері (Чуб. Ш, 264).

Очевидно всї сї звичаї й є останками осудженої духовним поученієм поганської „трапези", яка відбувалась на честь Богородиці і була заведена, як гадають, єретиком Несторієм, що вважав Богородицю „чоловікородицею, Рожаницею".

Сюди-ж належать слова старорускаго обличителя поганьства: „Кое же суть идолослоужители? То соуть идолослоужители, иже ставятъ трапезу Рожаницямъ, кораваи молятъ виламъ и огневи подъ овиномъ" (Посл. XV в., Тихонр., Слова, направл. противъ языч., въ Лѣт. Р. Лит. и др. IV, 94).

„И теперъ по украинамъ молятся проклятому Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Вилам, и то дѣлаютъ тайно" (так ремствує благочестивий ревнитель православія). „Начавши въ поганствѣ, и до сихъ поръ не могутъ оставить проклятое ставленіе второй трапезы, т. е. послѣобѣденной, нареченной Роду и Рожаницамъ". „Ставленнє в дух. поученнях, направлених проти идольства, поруч Мокоши — Гекати (місяця), і поруч Вил, і наіменованнє Рода — Артемидом, а Рожаниці — Артемидою дає підставу припускати, що назва Мокоши означала справдї почитуванне Діяни-Артеміди-Місяця, Астарти, як гадає Прайс, покровительки жінок-породїль, бабки-повитухи і кормительки, божества родива, фортуни і талану, як розумів його античний сьвіт" (Забєлїн, Ист. рус. жизни, П, 293—4).[1])

Окрім того днї поминок померлих в давности, Lemuria, Feralia, представлені в слоб. Борисовцї відправою в церкві другого дня Різдва панихид, запросинами духовенства до дому, поминальним обідом, роздаванням старцям милостинї (Куб. Обл. Від., 1. с.). Таке саме значіннє має істнуючий в багатьох місцевостях на Вкраїнї звичай лишати на ніч в кутї ложки. „Роблять се, дожидаючи приходу померлих родичів, або загадуючи, чи довго ще житимуть". (Чуб. Ш, 263—4; Куб. Обл. Вид. 1895 N. 1).

---

[1]) Єсть вказівка, що Рожаниці (болг. Orisnici, Urisnici, Urisici від грецьк. *ὁρίζοντες* = confirmatrices, constituentes) при кінцї XVI або в початку XVII ст. порівнювано то з римськими Парками, то з Сивілами (Machal, 76, 77 = Bajek Jos., Črtice iz duševnoga života štajerskich Slovincev).

Окрім непочитування днїв, присьвячених підземним богам, Ериниї карали також і за иньші недодержування сьвященних установ, особливо за виступи проти батьків, убийство батьків, образу старшого брата молодшими братами або сестрами (пор. Гюбнер, 397), нарушення клятьби. Все се відбило ся в українських колядках, і Гекату з Ериниями тут заступають Микола з Богородицею-Марією-Оленою. Так в одній колядці колядники упереджують господаря:

Прийде до тебе Дїва-Марія
. . . . і сьвятий Миколай.
Сяде Миколай у конець стола
Книги читати, тебе питати:
Чи навчаєш ти дїти малиї
Богу молить ся, старшим корить ся?
Дїва Марія стане питати:
Чи навчаєш ти дїти малиї
Книги читати, в церков ходити,
Сьвятеє Різдво празниками чтити,
Батька, матїнку вірне любити. (Чуб. Ш, 384—5).

Колядка вказує на те, що нині стало ся не так „як було с первовіку, с первопочатку"; власне „святам Николам пива не варят, святам Рождествам служби не служать, святам Водорщам свічи не сучат.. Царь на царя військо збирає, а брат на брата мечом махає... Ой син на вітця руку знїмає... Донька на матїр гнїв поднимає... Сестра на сестру чарів шукає... Сусїд сусїда збавляє хлїба (Гол. II, 21—2, IV, 126).

Божа Мати, будучи, подібно Бертї-Персефонї, то милостива, то карателька, приходить до Ісуса, який вечеряє, і просить його:

Оддай, синку, райськиї ключі,
Рай і пекло одімкнути,
Всї праведні випустить душі.
Тілько одної не випускать!
Одна душа согрішила —
Отця й матїр наругала,
Не поругала, тілько подумала. (Чуб. Ш, 481).

Або: Перша душа согрішила —
Отця й матїр прогнївила;
Друга душа согрішила —
Царський вінець розлучила [1])

[1]) Недодержала клятьби в вірности мужови.

Третя душа согрішила —
Младенчика ізгубила. (Крамаренко, 14—15).

Або: Ой дай менї, сину, золоті ключі:
Хочу одімкнути разні пекла,
Випустити грішні душі.
Тіки одну душу не випускати,
Що отця й неньку налаяла;
Хоч і не налаяла, та подумала;
Старшому брату дулї давала,
Старшій сестриці: „брешиш!“ казала:
Такій душі в огні горіть, в смолї кипіть...

(1890. З запису учня Павловської духовної школи, — подав сьвящ. м. Павловска Евг. Никол. Белозоров).

Що до постів, то колядки наказують додержувати всіх взагалї постів у протязї цїлого року, а не одних лише днів, присьвячених Бертї-Різдву, як гадає А. Н. Веселовский (l. c. 282): „Милий Госпідь“ або „Панна Найсвятша“ постановляють по книзї, кілька неділь „посту Великого... Петрового... Макового (= спасівки) і Різдвяного“ (Пилипівки): „кто 'го спостит та по щирости, буде йому царство й отворено... а пекло замкнено“ (Гол. II, 7, 41—2; пор. ib. I, 234—5, 236).

Згадані в колядцї „Свята Миколи“ (plural) тотожні з великоруською „Нїкольщиной“, яка є ось чим: „Де-не-де Нїкольщину сьвяткують по обітницї, і часом (с. є. окрім 6 грудня і 9 мая) в осени або зимою: заказний молебінь, хрестний хід, акафист і водосьвятє; обіщатель ріже вола, віддає шкіру причтови, скликає гостий, годує старцїв“ (Даль, Толк. Слов.).

Ще ясніш значіннє Нїкольщини в Абевеґ-у рос. забобон (217—8): „На канунї... св. Миколи чудотворця в містах і селах горожане і селяне привозять бочівки з пивом до кожної церкви і вичірпуючи або націдивши з нього в кружки, подають до церкви разом з восковою сьвічкою; се пиво попи зливають у цебер, а згодом дїлять між собою і се пиво зветь ся каноном“ (Пот. II, 742). С. є. ми тут подибуємо звичай, відповідний до борисовської „Богородиці“, другого дня Різдвяних сьвят.

На Вкраїні зам. зароку справити Нїкольщину, звичайно дають зарік „понедїлкувати“, с. є. постити по понедїлках. В старовину, як переказувала менї моя мати, в слоб. Борисовцї навіть „попи 'питім'ю накладали, вилїли понидїлкувать“. Не трудно прийти до висновка, що наведені вище звичаї виникають з давнього присьвячення трьох останніх днів кожного місяця померлим і підземним богам, яких в сім разї заступають „Микола —

ясен місячок“ і Богородиця-Марія-Олена. Се видко з ось яких порівнань. Перш за все, понеділок, як і *ἀποφράδες ἡμέραι*, день чорний, нещасливий і в зах. Європі своєю назвою (dies Lunae, Lundi, Montag, monday) звязаний з назвою богині Місяця — Гекати. В шалопутській молитві на відхід душі провідником її *(ψυχοπομπός)* виступає понеділок (dies Lunae): „Сьвятий понеділочку, божий (господній) клюшнику, що по морям кладки кладеш,[1]) а невольника з неволі визволяєш! Прийми душу раба божого N да понеси на небеса (Драгоманов, Мрус. нар. пред. 36, 38, 39 = Пот. I, 108).

У Греків, як відомо, поводатарем душ був вістник богів Гермес, а у мене, в леґендї з станицї Павловської Єйського відділу „на тім сьвітї“ душі померлих з одного берега на другий перевозить Микола-угодник, що вживає для сього зам. човна — решето. „Сей останнїй мотив в п. Карадж. II, I, 134, розмір 4+3 і Mikuličić, Nar. pripovjetke, 147: сьв. Микола на човнї перевозить душі на той сьвіт, окрім трьох або одної (Пот. II, 782).

В галицькій же щедрівцї (Голов. II, 156 N. 13) перевізником душ разом з „місячком“ і „соненьком“ (по инш. колядкам се сьв. Микола і Юрій) є „сам Господь“ (як видно з иньших колядок „дрібен дожджейко“, с. є. бог неба), який не пускає до раю одну душу, „що вітця, матїр нї за що немала, старшого брата позневажала, старшу сестройку споличковала“.

В колядках посланцями від Бога виступають то Місяць (Чуб. Ш, 414—5), то Микола-угодник (l. c. 345, Пот. II, 150). Ототожненнє Місяця з Гермесом могло трапитись тим лекше, що в Атенах перший день кожного місяця був присьвячений не тільки Гекатї, але й Гермесови з Аполлоном і окрім того, як Геката так і Гермес були богами шляхів і роздоріжя і визначались мудрістю, Гермес навіть лукавством. Такий саме й Микола, заступник Гекати, який дякуючи розуму й хитрощам, має пере-

[1]) Пор. календарні прислівя: „Варвара мостить, а Сава гвоздить, а Микола крепить“ (Ном. N. 504); або „Варвара мостіть, Савва гвоздї остріть, Нікола прібівает“ (Даль, Посл. 1879, II, 525). Тут слїд звернути увагу на те, що Микола, будучи репрезентантом „ясного місячка“, виступає й „морозом“ (Пор. Пот. II, 184); „понеділочок“, dies Lunae, також виступає „морозоньком“, що видно з порівнання весільних пісень, в яких згуба молодою чести порівнюєть ся то до попсования морозом „калиноньки“, то з відомою механїчною дїєю „Понеділочка“, відбутою над молодою.

вагу навіть над Богом (пор. Ром. IV, 165—6). Нарешті, Гермеса зближують з Гекатою трьохголові Герми (*ἑρμῆς τρικέφαλος*) і гекатеї (*ἑκατοῖαι*), камінні стовпи, що ставляно на честь Гермеса і Гекати на перехрестю трьох шляхів.

Щоб усталити звязок між Богородицею і підземним царством, Еребом, я мусїв обовязково збочити. З порівнання назв в великоруських, українських, особливо білоруських замовляннях можна бачити, що перевагу мають назви з закінченнєм на и н а, і се тому, що вони мають початок в грецькій мові. (*Ἐρινύς* = Еринїя, яка в замовляннях іменуєть ся: Іріна (Майк. N. 176), Аріна (Ром. 107, 111), Ріна (Р. 35 NN. 125, 126, 150, 193), Єріса (Майк. 344), Адаренадиня (= *Ἀιδερινὺς δεινή*, „люта“, некольна Еринїя, Ром. 120), Катерина (v. — тя, — ця = *Ἀιδερινύς*, Р. 15; 21, 35 NN. 125, 126, 89, 107, 108, 110, 115, 150, 185, 193; Майк. NN. 57, 174, 176.[1]) Під сими назвами звичайно відомі: змія, зоря (одна або три), вода цариця і в однім випадку здєзда (Єриса.[2]) Поява назви К а т е р и н а в сїм разї викликана етимольоґічним вирозуміннєм незрозумілого „Гадеринія“ за помічю дїєслова „качати ся“, бо змія „полоз“, „с к о т и т ь с я в клубок і біжить за чоловіком, 'си равно так, як колисо к о́ т и ц я по дорозї“ (1894. Подав П. К. Тарасевский; так само подав і козак стан. Старощербиновки Єйського відділу М.

---

[1]) А. Н. Веселовский каже, що в замовляннях „назви сьвятих покровительок проти змій перенесено на них самих, і тому є: „змєя Марея (а иньша „Наталея“), Марья, Марина і Катерина; назви Марії — Марини зрозумілі в сїм звязку; Іріна, Нечіпа або Катерина — назва сьвятої, доньки Лікіної, яка мала спершу назву Пенелопи; в її апокріфічному житю нераз говорить ся про стоптаннє нею змія алєґорично і дійсно“ (Разыск., II, 102).

Не трудно здогадати ся, що тут культ Еринїй перенесено на сьв. Іріну, тому й назва її змінила ся відповідно до змін назви Ерінїй: *Ἐρινύς, Ἀιδερινύς* = Ірина, Катерина.

[2]) В сїм разї видно мішання понять: 1) зоря = aurora і 2) зоря = stella. А. Н. Веселовский, цитуючи вираз: „*Ἁγια Μαρίνα καὶ Κυρά*“ гадає, що епітет „з а р я“ не що иньше, як непородне пристосованє якого небудь иньшого, може бути, ненародного і на пів популярного (*κυρὰ*)“ (Раз. II, 100). На мою думку, з більшою певністю можна гадати, що з о р я (спервопочатку = stella) є дословний переклад грецького *δράκαινα* = змія, від пня *δερκ* = в рос. з р є т ь, укр. зоріти), с. є. сяяти (пор. Odyss. XIX, 476: *πῦρ δ' ὀφθαλμοῖσι δεδορκώς*): в грецьких мітах під „змією“ (*δράκων*, зам. жіноч. *δράκαινα*) розуміли иноді місяць, а під з м і я м и зорі (Воевод. 16).

А. Стецина), і тому що „водзіца — заріца, красная дзявіца коцілася з рєк, с порєк, с ключей, с подключ...“ (Р. 89 et pos.).

Дальше чергованнє назв великоруських замовлень з назвою *Ἐρινύς* уже значно відхиляєть ся від неї, і осередковою назвою тут стає імя Марина, від якого пішли всї иньші чергування, а власне: Марина (Р. 21, 35, 107, 180, 110, Май. 174), Мар--ій, -ья, -ея (Р. 25, 35, 41, 68, 89, 107, 108, 111, 116, 148, 155, 177; Май. 56, 57, 102, 109, 174, 175, 194, 235, 344), Амти-Марія (= Мати Марія = *Λη-μήμηρ-Ἐρινύς*, Майк. 211;[1]) звідти: а) Дзєва-Маци змєя (= *Λημήτηρ*, Р. 184); б) Дєва-Марея, змєя (= *Δή[Τῆ]Ἐρινύς*, ib. III), Марья Магдалена (Ром. 157), Магдалена (Р. 31 NN. 102, 103, 107).

Окрім властивих імен Ериниї, подібно як і иньші поганські божества (напр. *Ζεὺς Σωτήρ* = Зевес Спаситель, *Ἀπόλλων Παιάν* = Аполльон Цїлитель), а також і християнські сьвяті (напр. Цїлитель, Угодник, Спаситель), мали ще й другорядні родові назви, що виникали з їх прикмет і дїяльности. Сї самі епітети нерідко надавано і самій Гекатї, під владою якої були Ерінії. Такі були: Dirae, *Δειναί* = „люті“ (пор. Wilde Bertha); *Ἀραί* (= Sophocl. El. III) = богині помсти, прокляття; *Μανίαι* (Aesch, Eum. 500) = „бєсіци“ Великор. замовл. (Ляцк, 130),[2]) *Ευμενίδες* (Sophocl. Oedipus de Colono, v. 477) = прихильні (пор. milde Bertha) і *Δράκκιαι Αἴδου* = пекольні дракони.

Я гадаю, що до епітету Diva повинні належати відомі в замовляннях: Дарья-змєя (Р. 108), Дарья-заря з трьох сестер, що замовляють болїсть зубів (і в. 63), Дарья-„тоска“ (нудьга) (Ром. 41).

Як видаєть ся, Ериниї мали ще иньший однозначний з Dirae греко-римський епітет — Barbarae: инакше навряд чи можна пояснити відомі в замовляннях назви: Варвара-„тоска“ (поруч з нею Дарья-„тоска“, Ром. 41), Варвара-ріка (Майк. 95). Значінне останнього імени поясняєть ся тим, що по

---

[1]) Ідея Ериниї з початку розвинулась із представлення про Деметру-Ерінію, гнївну Деметру, яку в давню пору почитувано в Беотії й Аркадії і яка страшенно обурилась гнївом на тиванський рід Лабдакидів, до якого належав Едип (Любк. 378).

[2]) Під сею назвою Ериниї були відомі в Аркадській країні Парразії, і були то чорні, то білі, с. є. то або гнївні або ублагані (Paus. 8, 34, 1 і д.

українським віруванням, „роса — сльози сьв. Варвари, яка рано ходить по полях і плаче“ (Чуб. I, 26). Розуміть ся, що й се останнє повіря має свій початок з поганського представлення Дарьї-Варвари, яко зорі, винуватниці роси. З сим погоджуєть ся колишній сільський звичай ходження, подібно Бертї-Персефонї й Люції-Люцинї в иньших місцях, Барбарок з машкарою на канунї сьвята сьв. Варвари. Подібно як Берта з Люцією, так і Барбарки слухняним дітям дарували ласощі, а непутящим грозили мітлою, закликуючи иноді для страхання чорта, що чекав у сінях, обвинутого цепом (Chvatal, 192).

Епітет Ерінїй *Ἐδμενίδες* в замовляннях заступлено християнськими іменами: Іванїї й Евгенїї, які, з свого боку, підлягли найбільш розповсюдненому способови етимольоґічного зрозуміння, власне за помічю дїєсловної форми ѣл (від ѣсть = їсти) = укр. їв, що вказує на кровожадність. Імена сього роздїлу мужеські: Іван-звір (P. 73), Іва-змий v. вуж (Чуб. II, 236, P. 181), Єва-водзяний (P. 139), Єв-Паралог (ib. 127).

Імена жіночі: Явгиня-гадюка (P. 121), Аугіньня-шиба (тамже 89), Єва-цариця, змея (Ром. 111, 116; пор. укр. Івга-Евгена, і великор. назву трясовиці — Ядою, через такеж саме зрозуміннє; пор. Ляцк. 126).

Епітети Ерінїй *Ἀρά* і *Μανία* зустрічають ся в вел.-росийск. замовляннях то в початковій їх формі, злучені в назві вечірньої зорі: Маремьяна (Майк. 56, 57, 102, 194),[1]) то в перекладї на вел.-руску мову: „проклята, люта змія“ (і в. 187, 188).[2])

Ставлячи поруч білоруські замовляння: „унїмі своіх змей“, „сунїмі свой чер“ (= *θῆρ*), „унїмай свой гад“ або „свой яд болотний, подколодний“ (Ром. 107, N. 276; 110 N. 286; 111,

---

[1]) Альтернації Маремьяна (= *Ἀρά-Μιάνα*) із *Ἀρά-Μανία* відповідає сила иньших подібних грецьких альтернацій, як *κοινός* = зам. **κονjός*, *φαίνω* зам. **φάνjω*, *τείνω* зам. **τένjω* і т. п.

[2]) А. Н. Веселовский гадає, що в назві Маремьяна „випливає, хоч і в попсованій формі, назва Марини: „утрішня зоря Марія, вечірня Маремьяна“ (с. є. мабуть Марина); або Аріди (= *Ἔρις*, Еріда, ототожнена Воєводским [139] з місяцем), Маріди і Макаріди“ (Разыск. II, 101). Змія ж Марина, на думку автора, в росийському замовлянню „є наслїдком перенесення: Марину, що перемогла змія (лєґенда), зрозуміли яко владичицю над ним; тому її й прикликають проти змій: відти й змія Марина в замовлянню“ (тамже 102). Причиною омильного тлумачення тут, як і в иньших випадках, було „углубленіє“ автора виключно в християнські джерела і ігнорованнє джерел поганських.

N. 293; 116 N. 319 et pass.) можна бачити, що в епітетї Ерінній *δράκαινα ἅδου* останнє слово зрозуміли збірно, в розумінню гада взагалї (маємо преціньі поодинокі пристосования, напр. „змєя Вад“ = *δράκαινα ἅδου*, Ром. 177; гад — змєя Паха, гад — зм. Верепаха, гад — зм. Шкурлупея, Ром. 108 N. 281 et pass.,[1]) що, з свого боку, послужило до появи нових епітетів, приналежних до Ерінїй, а власне: 1) *χαμαδράκαινα* = змія, що повзає по землї; 2) *χελύνη* (або *χελώνη, χέλυς*) = „черепаха, всїм гадинам старшаха“ в укр. замовлянню, про яке буде мова далї;[2]) 3) *ταῦρος, ταῦρα* = ящериця (у Ром. 184: ящер — кащер) і 4) висо-жаба.

Від сих епітетів знову виникли такі назви в замовляннях: 1) од *χαμαδράκαινα*, через поняттє „хамкання“ (= їжи, кусання) — змії — царі і царицї: Хам, Хáми, Хаміца (Ром. 115, 118), Хан, Хáниця (Єфим. 18 = Чуб. I, 121), Хава, Хавіца (Ром. 120, 178), Хóмец, Хóма (ів. 112), Хов, Хóвіца (ів. 114), велика цариця Агайя (із Ахамя, ів. 119), Ганна — Гануіська, помішниця їх (ів. 116, Чуб. I, 122), Хóмер — вовк, Хóмеріха — вовчиця (Ром. 48).

2) Від *χελύνη v. χελώνη* — імена чоловічі: Халїмонїй (Ром. 48), цар Данило (Ром. 66, 67, 68, 117, 161),[3]) Данило — звір (ів. 73), вовк Мяльлян (ів. 45); імена жіночі: Хі-

---

[1]) *Ἅιδης* = пекло іменував ся у Греків „чорний, темний“ = *μέλας*, через що останнє слово значило також „пекольний“. Відси вирази в білоруських замовляннях: „Мати-Маланья (= *Μήτηρ μέλαινα*), правялікая господиня: Просі своїх синов, который нам шкоду сдєлав“, або: „Йось у бєлом свєцї трі вужакі: одна Лаха, другая Малаха, а трецїя Чорная подмежная, над усїмі яна старшая, большая“ (Ром. 4, 115). Очевидно, тут Маланею і Чорною іменуєть ся цариця підземного царства і ночи — Геката.

[2]) Грецька *Τιλλώ* або *Τυλοῦ*, що появляєть ся в видї привиду коло постелї народжених і убиває дїтий (Ляцк. XIX, 124), й є не що иньше, як *χελώνη* = черепаха укр. замовляння, тотожна з Гекатою.

[3]) Метатезіс із Далїна = Єлїна, по зразку: „при данілушкі стояле“ зам. „при долїнушке стояле“, яко lapsus linguae. Пор. укр. Тавлий зам. Аврель або Авлей; вел. рус. бактарь зам. алтар (в мові сказительниці Федосової), білор. барлас — зам. алатір = алатор (Ром. 179 N. 85) та иньші випадки простези, за помічю якої закриваєть ся надставна труба перед вимовою дальших звуків л, р, н. Через закриванне надставної труби в тих самих випадках являєть ся метатезіс і епентезіс, напр. булгахтер = бухгалтер, парікматтер = парикмахер, строк = срок, ноздри = ноздри. З тоїж причини укр.: книга, книш — зам. гнига, гниш.

лїца — цариця (Ром. 53), вовчиця Каліна (ів. 153), Єліца — царица, змеия (Май. 179), Єленїца (Ром. 191), Єлина — царица, змія (Єфим. 171), Данилея (= Далїнея = Єлїнея, Ром. 109), Єлена — цариця, змія (Чуб. I, 122, Ром. 180), Олена — змія (Чуб. l. c.), Гальона — Альона, старша́я, больша́я змія (ів. 110), Улита — цариця, змія (ib. 110, 185, Майк. 346), Ульяна — змія (ib. 110, 111, 179, 183), Ульяна — зубна хворість (Майк. 63), Уляна — вовчиця (Ром. 45).[1])

Здаєть ся, назви укр. „царицї-водицї: Єлена, Олена, Олияна, Ульяна (v. Ульляна), Уляниця (Чуб. I, 133, 135; Єфим. 24, 33) повинні завдячувати свою форму слову у л і я н а, с. є. вода налита в посудину для потреб замовляння.

З иньшого боку тут могло надати значінне і слово є л е н ь, о л е н ь, під назвою якого в славянській мітольогії розумів ся місяць. Так „Болгари вірять, що олень (місяць) приносить з собою росу, яка капає з його очий“ (Chvatal, 50 = Афан. l. c. Ш, 793; пор. Ляцк. 128—9). Зооморфізм тут міг бути скріплений аттицькою назвою *ἐλαφηβολίων* (від *ἔλαφος* = олень і *βαλλω* = кидаю, sc. *βέλος*, стрілу), під якою були відомі як місяць Марець (по иньш. товмаченню — грудень або лютий), в протязї якого відбувалось сьвяткуваннє Артеміди, *ἐλαφηβόλια*, з жертвами із оленїв, так і сама Артеміда, яко богиня мисливства, що забиває оленїв кидаючи в них стрілами (Thes. I, 851) і тому вона мала схожий епітет: *Ἄρτεμις ἐλαφοκτόνος* (Eur. I, T. 1113) = Артеміда, що вбиває оленїв. Згідно з сим і Діяну виображали то стоячою поруч з ланею (нпр. Діяна „версальська“), то сидячою на лані, або їдучою разом з Аполльоном на колесниці, запряженій ланями.

---

[1]) Пор. 1) ѣлена (= ѣлї[ні]но море (Майк. 56); 2) „дуб ѣлінін“ або „дуб ѣленін“, який через метатезіс перейшов на „дуб ѣнілін“ або „дуб ѣнелін“, звідки укр. „дуб Не́линь“ (Чуб. I, 132), білор. „дубя Даніла“ (поруч „бяроза Катеріна“, Ром. 83 і „дуб Мельлян“ (Ром. 178) або „дуб Мельлянов“ (ib. 182 іспочатку „дуб Емелїн“ зам. „дуб Єне́лїн“): на них або уроки, або зуб (хороба), або зміяча труна. Метатезіс в сім разї виникнув через необхідність віддалити один од другого два сумежні (resp. в сусіднїх складах) звуки н, яко неможливі в живій мові. Пор. укр.: вірмен зам. вірменин, г р е ц ь к. назва літери н і (*ν*) зам. жид: нін (риба); б о л г.: стамяніне, зам. стані ніне (Пот. II, 76); вел. рус.: Москвітін, Костромітін, Долгін, Туліновъ, Веневітінов, зам. Москвітянінов, Костромітянінов, Должанінов, Тулянінов, Веневітянінов, звідки через фальшиву анальогію: Лукінов, Ільінов і т. и., зам. Лукін, Ільін.

Одначе слово *χελώνη, χελύνη* слїд признати вторичним що до походження, яке виникло через фонетичну сумішку з початковим *Σελήνη* = місяць. На користь такого тлумачення промовляють такі данні в замовляннях: 1) будучи дочкою Титана *(Τιτηνίς v. Τιτανίς,* Titania), вона в укр. замовляннях під назвою Уляни виступає сестрою Титяни (у мене в рукописї з ст. Васюринск. Катеринодар. відд.: „Здрастуй вода Титяна, твоя сестра Уляна“); 2) під назвою Єлени, Гальони - Альони, Олени, Кулїни або просто змії - царицї або „вужа Сїмійона“, вона пробуває в золотому або „Семеновім (= Селїнїному) гнїздї, уміщеному на дереві (грушi, яблонї, дубі та ин.), абож безпосередно на груші (Ром. 115 N. 310; 110 N. 289; 179 N. 83; 180 N. 87; 186 N. 112; Чуб. I, 122 et pas.); дерево-ж у замовляннях є символом неба (Даль, Посл. II, 598; Ном. N. 17, 52; пор. Пот. I, 153, де автор мильно вербу, яко символ неба, приймає за сонце), і скандинавське сьвітове дерево Їдразіль, коріння якого розпросторили ся по небу й землї (Чубин. Сборникъ 20); 3) назва царицї - змії, яка повинна „сунїмать свой чер“ *(θῆρ)* або „унїмать усякаго свойого скота“ та Ульльяною (Р. 111 N. 286) та Соломидою (= *Σελήνη,* ib. 114 N. 308). назва, яка сьвідчить про тотожність їх обох.

Тогож походження назви замовлянь: сама́ Соломá, Соломіда Рососвѣтская, царица - змея; старая Соломоніда - Пуцімая-Росхоцімея; царица Саломаха - сипуха - хрипуха, змія (Ром. 109, 114, 117, 120); бабка Соломія v. Салманїда v. Сололоньюшка, що повивала або купала Христа (Майк. 51, 116, 122, 166, 167). Пор. далї триманнє на руках хлопчика Селеною-Місяцем.

3) Від *ταῦρος, ταῦρα* — білор.: Шаврон, Саура, Савра, Шавра, Хавра, Сарпон (метатезіс із С а в р о н — Р. 103, 112, 115, 181, 184, 185) і 4) від Вихо — білор.: Вóхва, Бу́йма, Бугімá, Бушіха (початково б у х в и х а), Башиха (Р. 94, 95, 113, 119), укр. Бех, Бешиха (Чуб. I, 115),[1]) вел. рос. Пухея, Пухнея, Пухніца (Этн. обозр. XIX, 128).

---

[1]) А. Н. Веселовский (Труды III археол. сьѣзда, 125—176) виводить слово б е ш и х а від лат. vesica = пухир, веред, але наведені зараз мною данні не стверджують такої етимольоґії, яка до того ще й не відповідає загальному характерові замовляння, що визначаєть ся систематичним зооморфізмом.

Тут також слід пригадати раніш наведене „царь Йосип“ (Ром. 116) із *βασιλεὺς ὄφις*.

Взагалі назви в замовляннях та иньших утворах народн. творчости темних мітичних істот злучені з поняттєм їжи, кусання. Так від слова г р и з т и веде початкова назва „царь Гризіца“ (Р. 193) і від слова з ї я т и = роззявляти рот для їжи, кусання: 1) „зяновая-жаба“ (ib. 89) 2) „зїня-людоїдка“ (Чуб. II, 435—6) і 3), укр. назва „зїньське щеня“, Mus tuphlus, злучена з повірєм, що людина, яку вкусить сей звір, повинна вмерти.

„Зїня“ в сім разі — альтернатива слова „Ягиня“ (= баба Яга), яке перейшло через польську форму Jędzyna, а сю останню цїлком довільно виводять то від ї х а т и (Jędza: gorne iędze [!], Arch. f. sl. Phil. XI, 138), або від ąžь (= anguis) (Chvatal 68, де він покликуєть ся на Arch. f. sl. Phil. III, 362), а наспрàвдї се лиш етимольоґічне озмисленнє згаданого слова через поняттє їжи (jedzenia, jedzy, пор. імя Я д а в рос. замовлянню).

Скількість змій або жаб або зір в замовляннях[1]) звичайно однакова з скількістю грецьких Ерінїй, власне три, але буває їх і більше. Вони — дочки жаби, що сидить на острові Буянї, на каміню (Майк. 152), очевидно — баби Яги, і стоять під владою царя Артямона (очевидна перерібка імени Артеміди) і цариці Улити (Ром. 110), абож сьв. Миколи, певно, яко „ясного місячка“ (ib.: сьв. Ягорія, Міхайла, Ром. 68).

Власть Артеміди над Ериніями, причинницями хороб людських, видно з такого епізоду, описаного в житї Сісінія, епископа Лаодікійського, що жив у початку IV в.: „Приближающуся ему (с. є. коміту Патрикію) къ церкви и бывшу едино поприще, внезапу объя его трасавица велика, яко и съ коня пасти ему, и огнь безмѣренъ объя его, и на носилѣхъ въ нѣкій тамо прилучившійся домъ несенъ бысть... И глаголаша ему доместици: „Сильніи бози и с в ѣ т л а я богиня Артемида, — тіи здрава тя сотворятъ“ (Ляцк., 135). На мою думку імя *Μαρμαρού* (від *μάρμαρος* = сьвітлий, блискучий) грецького Номоканона, виданого Котелїєром (loc. cit. 129) власне й значить: блискуча богиня місяця Артеміда. Те саме значіннє очевидно мають і вирази укр. замовлянь: „Місяцю Адаме“ (Чуб. I, 125), „місяць Адавєвич“

[1]) „Трі Мареї“ (Ром. 68), або „одна Куліна, а другая Маріна, а третая Катяріна“ (ib. 110), або „у первом кошалї Ульяна, у другім Аріна, у третьям Солопея“ (ib. 111) і т. и.

(Ефим. 4), зам. „місяцю адаманте“ = „ясний місяцю (ἀδάμας = алмаз).[1])

Перенесенне культа Ерінїй на Богородицю виявляєть ся ось у чому: 1) в замовляннях „от криві“ хорому помагають, чи то красная дївиця с. є. змія, що встає з могили або приходить ізза тридевятьох земель і зашиває рану золотою голкою і шовковою ниткою (Майк. 142, 143, 147 et pas), чи то Богородиця (ib. 139, 140, 141, 144, 149; Ром. 67 et pas); 2) в тих самих випадках помагають хорому три анонїмні сестриці, красні дївиці (в иньш. замовл. три „зорі — зоряниці“ або три змії (Ром. 66, 68, Майк. 150); 3) назви ототожнених з Ерінїями змій: „Єлена“ або „Олена“ в укр. колядках перенесені на Богородицю (Голов. II, 46; I, 233—4; IV, 522, 523),[2]); 4) імя Богоматери перенесено на Ерінїй: „три Мареї“, „Дзєва-Мацї“, „Дїва Марея“, „Амти (= Мати)-Марія (ll. cc.) „Дєва-Марея“ (Ром. 107 N. 277).

---

[1]) Пор. в Посл. Даля (II, 597): двое яхонта = місяць із сонцем і в ординському епосї ерденї на лобі статуї = око одноокого бога сонця, с. є. само сонце. А. Н. Веселовский, підносячи, що Маргаритою (Gretl) звуть куклу на маєвому дереві нїмецького обряду, яку кидають у воду, і ставлячи у звязок імя Маргарити з Мариною (Мараною), каже: „Поруч з показаними нами відносинами Марини — Маргарити до небесної вохкости, до її замикання й одмикання, розвинула ся ще иньша її роля в народних повірях, завважена в кінцевій молитві її апокрифічного житя. Коли вона инодї заступає Діяну (Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythologie, I, 188: Wagenseil про норимберський храм Діяни, який „pro Diana sanctae Margarethae sacrum esse voluit posteritas“) то з другого боку переважує представленнє про неї, яко покровительку жіночої плідности і помішниці при родах“ (Разыск. II, 100).

Автор не вважає тут на те, що й останнє представленнє також основане на перенесенню культа Діяни, богинї плідности, на сьв. Маргариту. Саме імя сьв Маргарита також єсть звичайний епітет місяця: сьвітла, блискуча, бо *μαργαρίτης*, margaritum = перлина, жемчуг — слїд розуміти яко символ блискучости: Ipse Maecenas apud Sveton. in vita Horatii: „Nec praecandida margarita quaero“ (Thes. I, 1532). В старинному сьвітї жемчуг через свій блиск також був символом і зьвізд (Воевод. 5). Пор. „бисарь“ (= бисер) — камінь (= камень алатырь „Голубиной книги“), який „усяму свєту свѣтлось показиваєць, — без сумніву яко символ сонця, і „скіталь“ (= сварогтань); див. дані „дуб ракітан-камінь“ (Ром. 289, 302).

[2]) Тут слїд згадати, що як у друкованих, так і в моїх рукописних укр. казках назви зміїних жінок і дочок звичайно тотожні з назвами Ерінїй: Марья, Олена, Ульяна (пор. Чуб. II, відд. I, N. 143 et pas); дочка відьми (Кул. Зап. ю. Рос. II, 18—9) також „Сучка-Оленка“.

Перенесеннєм також культа Ерінїй на Богородицю слїд пояснити й появу апокрифічного оповідання про ходженнє Богородиці по муках, а також колядок і схожих з ними змістом лєґенд про випусканнє Богородицею праведних душ із пекла і про невипусканнє грішних, яких Богородиця ще й проклинає.[1])

В иньшому місці[2]) я повторив омильне тлумаченнє А. Н. Веселовского (Разыск. II, 102), що назви сьвятих, покровительок проти змій, перенесено на них самих, і тому виникли змії в замовляннях: Марея, Марина, Катерина. Неправильність такого тлумачення доказана вже наведеним вище, а тут ми додамо ще ось що. Походженнє змій в замовляннях і походженнє чорних днїв, як: середа, пятниця, у А. Н. Веселовского стоять як два факти, а тим часом сучасні християнські повіря що до згаданих днїв просто виникли з грецького культу підземних богинь-змій і поминок померлих, а не із євангельських подій, до яких пристосовано вже готовий культ. Таке пристосованнє видно ось із якого укр. замовляння, записаного козаком Ал. Юх. Півнем від селянина слоб. Федоровки Темрюцького віддїлу: „На морі, на окіянї, на острові на Буянї, стояв дуб дубнястий; під тим дубом сидїла Черепаха, всїм гадинам старшаха. — Гадино ти, гадино, научай ти своїх плиминят, а то я найду такого чоловіка, Середу і Пятницю їсть, та й тебе зьзїсть“[3]). Очевидно тут мітична „Середа“ і „Пятниця“ мають споріднені звязки з Черепахою-старшахою.

Потвердженнє сього можна бачити в тому, що „в сербських замовляннях бабу Ягу заступає иноді Вила, в болгарських Велика Пятниця або баба, в хорватських Велика молода неділя або чарівниця, в словінських сьв. Неділька Мудра жінка, стрига, босорка, в чеських чарівниця“ (Chvatal, 67). В хорватській нар. пісні Молодая Недїля, обернувшись в 6-крилого і 4-голового дракона, з'являєть ся перед королевичем Марком, який їде в неділю на полювання (Mažuranić, 1—6). У Словінцїв Неділька, живучи в лїсї, показує юнакові, що прийшов до неї, де тече жива і мертва вода, помагає застрелити птицю пелїкана, — словом, ототожнена з бабою Ягою

---

[1]) В мойому рукописї таке прокляттє призначене курцям тютюну.

[2]) Чорном. каз. й анекд., 40.

[3]) Тут слїд пригадати, що черепаха, як і Геката, визначаєть ся знаннєм чарівного зїля (пор. Чуб. I, 66).

(Гекатою) (Němc. Slov. 130). В Болгарії сьв. пятниці ставлять на ніч вечерю так само, як Греки і Римляни ставили Гекатї (Chvatal, 205—6).

Потім тут придасть ся таке зуставленнє. В Українців „Пятниця“ — персоніфікація смертп (Чуб. II, відд. I, N. 130), а вона, по словам Хваталя, з'являєть ся на роздоріжях (l. c. 86), с. є. там, де з'являлась і Геката. Таке повіря відоме й у Українців. Так у слоб. Шелякіній Бірюцьк. повіту менї оповідали в р. 1892, що відьма, яка ще два днї по смерти рухала руками, просила кревних, щоб як ховати муть, перенесли її через роздоріжжя, — мабуть, щоб смерть узяла її душу, що не виходила з тїла.

Культом підземних богів слїд пояснити й зачисленнє до чорних, нещасливих днїв і днїв присьвячених християнським сьвятим, що мають імена однакові з назвами змій та иньших темних мітичних істот. Так у Е. Р. Романова (V, 234) пораховані ось які імена сьвятих, яких днї „треба наблюдати, не подорожувати (!) і нїчого не починати (!)“:

1) Іван (= змій Їва, Іван-зьвірь) — 26 сїчня, 12 квітня, 24 мая, 2 червня, 18 серпня, 2 вересня, 2 і 28 падолиста і 2 грудня.

2) Евген(їй) (= змія Явгіньня, Аугіньня-жаба) — 21 сїчня.

3) Агавва (= змія Хава, Хавіца) — 22 падолиста.

4) Хома (= Хо́ма-гадина) — 7 липня.

5) Артеман (= змііний царь Артямон) — 24 марця.

6) Улїян (= змія Ульяна, Ульяна — зубна болїсть) — 21 червня і 28 липня.

7) Улїяна (= теж) — 4 марця, 6 червня і 21 грудня.

8) Олена (= змія Єлена) — 21 мая.

9) Ганна (= змія Ганна, Ганнуська і помішниця Анна Івановна у Майк. N. 61, с. є. баба Яга, змієнога Геката, що видно з порівнання Майк. N. 11 і 13 з Ром. 151 N. 48) — 28 серпня і 22 жовтня.

10) Сильвестер (Diana, dea silvestris) — 2 сїчня.

Не навожу тут решти імен сьвятих, яких сьвяткують у днї показані в реєстрі Е. Р. Романова, бо не маю певних підстав до зуставлення з назвами гадин, а головне тому, що реєстр містить в собі лише днї місяцїв, а не імена сьвятих, яких сьвяткують кілька раз на рік.

Серед иньших осібностий страшної Берти (Wilde Bertha), на Заході оповідають про неї, що вона розстелює сїти, щоб ловити парубоцькі душі.[1]) По словам Есхіла (Eumen. v. 175, 255, 470, 715), товаришки Гекати Ерінії, подібно Ламіям і вампирам нових Греків і Далматів, також усяким обманством прикликали до себе дітий, особливо вродливих парубків, і висисали з них кров (Ворон. Лит. Сборн. 450).

Таким чином усї оповідання про страшну Берту, які на думку А. Н. Веселовского „обовязані своїм походженнєм безцїльному фантастичному розвиткови в розумінню побільшення страху і т. и.“, насправдї виникають у всїх найменьших деталях із культа Гекати й її слуг та товаришок Ерінїй, абож Гекатиної служниці Емпузи, яка була страшидлом для дітий і яку уявляли то з одною ногою, то з двома, (але одна з них була осляча або залїзна); дехто ототожнював її з самою Гекатою.[2])

Тут сама від себе просить ся на увагу непримічена А. Н. Веселовским важна созвучність епітетів одноногої (*ἑνίπους*) Гекати з гусяченогою (*χηνίπους*) Сибиллою, яку автор (l. c. 271) ототожнює з Бертою (= Персефоною - Гекатою). Очевидно, що значінне початкового епітета *ἑνίπους* тут попсоване через його фонетичну однозначність з другим. Таким чином утвореннє мита про гусяченогу Сибиллу в початковій його формі належить не до середнїх вікiв, а до давнього сьвіта.

Так само епітет *ὀνίπους* (вїслячонога) слїдує пояснити попсованнєм того-ж таки *ἑνίπους*.[3])

---

[1]) Sicut domina Perchta, quae cum deberet intrare cubiculum suum et orare deum in die dominica, vadit huc et illuc sicut musca, ostendens vultum pictum et pulchra vestimenta, tendens laqueos ad capiendum animas juvenum (Весел. l. c. 1876, II, 278).

[2]) . . . . Interpres adscribit, Empusam spectrum quoddam esse, quod ab Hecate soleat emitti videndum miseris et calamitosis... ...Sunt qui hanc ipsam Hecaten affirment esse. Narrant autem uno videri pede: unde et nomen inditum putant *ἔμπουσαν*, scil. *ἑνίποδα* (Chil. 344).

[3]) Цїлковиту можливість такого попсования можна довести тим, що в грецькій мові звук *ν* (n), як і в иньших мовах широкий, і тому його вимова не рідко викликає розширенне попереднього голосного, напр.: *βουλεύουσι, ὀδούσι* та ин., зам. *βουλεύονσι, ὀδόνσι*, а також *καινός, φαίνω, τείνω* зам. *κονίος, φανίω, τένγω*.

До речі додам, що на сю властивість носового (n) не звернув уваги в своїй, у всякім разї дуже цїнній з боку роздроблення детайлїв працї І. Л. Бодуен-де-Куртене, через що висновки його про сей звук

Тотожність Сибилли з Артемідою — Гекатою — Персефоною було вже встановлено ще в давньому сьвітї: сама Сибилла іменуєть ся Герофилою і Артемідою, сестрою і дочкою, або жінкою Аполлона (Любкер, 927 = Virg. A. 6. 1039; Ovid. Met. 14, 104, 39)[1]).

Яко милостива Берта (milde Bertha) згадуєть ся в замовляннях проти вкушення змій, де вона має назви: Шкурапея, Шкуропея, Шкурепія, Шкулапея, Шкурлупея, Шкарухвея, Шурпея, Шкулапея, Шкурапетина, Шкаралюпина, Сукропея, Скулупея, Скоролюпина (P. 108, N. 181, 109 NN. 283, 285; 110 N. 288; 111 N. 291—4; 112 N. 299; 113 N. 304, 114, N. 305; 116 N. 319; 120 N. 337; 122 N. 349; 165 N. 32; 177 N. 76; 178 NN. 79, 80; 179 NN. 32, 85; 180 N. 38; 182 NN. 94, 96; 183 N. 97; 185 NN. 105—107), Шкура-Пєга v. Шкуропея (Май. 177), Широкоперая змея (ib. 186), Скоропея (ib. 174—5, 178—9) (= *Κόρη Παιάν* = Кора цїлительниця), Старая Портупея (P. 12 N. 349), цариця Протупея (ib. 118 N. 333), змєя Куртупея (= Пуртупея, ib. 177 N 76) (= *Πέρθα Παιάν* = Персефона Цїлителька)[2]).

що походять не з фізіольоґічного, а з психольоґічного погляду, мають серіозні хиби. До таких належать пояснення його польських альтернацій: proszę, wożę, wlokę, strzegę з носовим ę, поруч з prosisz, wleczesz, strzeżesz, без носового звука і без розширення його альтернанта і упереджаючого голосного (Teor. alt. I, §§ 49—52, et pas). Пор. також франц. oē, cousē, āfā, зам. un, cousin, enfant (Passy, p. 222 § 559), (пор. бурґундське: nā, cātā, Dijā ром. non, content, Dijon); укр. початкове **ан** зам. **он** в словах: Андрій, Андрóн, Андріян, Антúп, Антíн, Анцúхрист, Андрíя, і поруч. Огличанка, обат, Оврам, Огій, Олекса, омвон, Опанас із Англичанка, аббат, Абрам, Аггей, Алексій, *ἄμβων*; в росс. кухон, пєсєн, басен, а не кухонь, пєсень, басень, як завжди писав А. А. Потебня.

[1]) Шлюб Сибилли з Аполлоном наводить на думку наведену вище укр. казку про царівну жінку = змію, що мала чарівну книгу: муж її, як показано, подібно до сонця инших казок, порішає космольоґічні питання. Змія в давньому сьвітї, як відомо, вважали втїленнєм божественного взагалї.

[2]) *Κόρη* = pupa; pupilla oculi; puella; pulchra mulier; що до Персефони — як власне імя: Кора. Та що кора означає і куклу, то само собою виникає питанне, чи не через назву Кори слїд пояснити походженне обрядової різдвяної кукли в окрузї Берґамо (в окр. Брешії) (vécia v. vegia) et pas. і инших кукол. — Поява в замовлянню (P. 122 N 349) імени *Πέρθα* поруч з *Κόρη* і *Παιάν* є доказом, який усуває всякі сумнївн, того, що слово Берта походить від *Περσεφόνη*, *Πέρθα*, а не від старо-нїм. Berechta v. Perochta.

З найбільш росповсюджених повірок про „милостиву“ (milde) Берту слїдує вказати також на приносини нею, або особами, що заступають її: сьв. Миколаєм, Лучіею, царями-волхвами та инш., подарунків дїтям[1]).

Таке повіря, нїби суперечне з понятєм про Берту-Персефону, що забиває дїтий, також виникає з її культа. По словам давнїх поетів, примітні на місяцю плями є не що інше, як образ любого їй хлопчика, якого вона носить з собою і який від сорому затулює свій вид[2]).

Без сумнїву, вірування давнїх Римлян про місяць, що носить хлопця, має свій початок в Індії, де бог місяця Чандрас носить зайця, і самий місяць має назву в санскритї çaçadhara (= той, що носить зайця), çaç-âṅka і çaç-in (= той, що має знак зайця, заячий). Будда умістив зайця на місяцю (Крушев. 45 = Аѳан. Поэт. Воззр. I, 642). Про звязок зайця з підземним царством місяця-Гекати знали і Греки з Римлянами, для яких зустрінути зайця було лихим знаком: Lepus apparens infortunatum [s. inauspicatum] facit iter = *Φανεὶς λαγὼς δυστυχεῖς ποιεῖ τρίβους* (Thes. I, 1395—6; Seybold. Adg. 178, Chil. 380)[3]).

Очевидно, латинське lepus = заяць змішалось з lepor v. lepos = краса, красивий хлопець[4]), і таким чином замісь зайця міг з'явити ся на місяцеві хлопець. Ототожнене слова lepus з словом lepos можна видїти з римського повіря про те, що той, хто зїв зайця, мусить бути красивим тиждень[5]).

Назви в укр. замовляннях дають вказівки, що і Греки знали місяць (lunam) яко царицю, що носить зайця; такі: цариця Лага = *βασίλεια λαγώ* (Ефим. 16 = Чуб. I, 122), гадина Ладина, царів цариця = *βασίλεια λάγινη* (заяча цариця).

---

[1]) Порівн. мої „Чорн. казки й анекд.“ р. 38 про сьв. Миколу.

[2]) Lactantius 3, 22: Poëtae maculas in luna puerum esse fingunt, quem delectum secum Luna ferat, prae pudore faciem celantem (Thes. I, 1469).

[3]) По словам моєї матери я буду мусів „на тім сьвітї зайцїв пасти“ — кара за те, що нї разу не був кумом.

[4]) Пор. amor = amatus, deliciae = delicatus.

[5]) Mart. 5 epigr. 30: Si quando leporem mittis mihi, Gelia, dicis: septem formosus, Marce, diebus eris (Thes. I, 1396).

Римське повіре що до місячних плям задержало ся в памяти Словінців, зі зміною місяця на Богородицю, яка тримає на руках младенця Ісуса (Chvatal, 51 = Pajek, l. c. 98).

З меньшою ясністю се повіря виявляє себе в білор. замовлянню, де небо і місяць заступають їх звичайні символи — дерево і камінь („чарасно“ = власне сплетений подібно до рукава пояс = укр. „черес“): „На сіням морі виспа, на виспі зеляна́я ель, на той елі шавковая плеть, на той плеті золотое чарасно, на том чарасне пресвятая матер Божія стояла, Суса Христа на руках держала“ (Ром. 2)[1]).

Нарештї згадаю, що терміни грецкої церкви *ἐπιφάνεια (ἡ)* = *θεοφάνια (τά)* (= нїм. Weihnachten, франц, Noël, церк.-слав. Богоявленне, укр. Різдво) також запозичені з поганського сьвіта: під назвою *θεοφάνια* був відомий весїльний празник в Дельфах на честь Аполлона (Неч. 1, 51), а термін *ἐπιφάνεια* прикладали до богатьох поганських богів[2]).

Пристосованне грецького церковного поганського терміна до Різдвяних сьвят було тим необхіднїйше і можливійше, що, перве, январський молодик сходив ся з сьвяткуваннєм на честь бога Аполлона, а друге тому, що назва Персефони, *Περσεφόνεια*, в честь якої відбувало ся сьвяткованне, своїм закінченєм сходила ся фонетикою з назвою сьвята *ἐπιφάνια*, яке тому народ міг приложити до поганської богині: такаж сама схожість фонетична в закінченнях назв, як показано вище, повела до ототожнення назви Ерінїй з назвами християнських сьвятих.

На користь пристосування християнського терміна *θεοφάνια* до народження бога сонця Аполлона, менї здаєть ся, промовляє закликанне в колядках сабінського бога сонця Ausel'я, с. с. разом з терміном нарід переніс з весни на різдвяний цикль і самий поганський культ, звязаний з сим терміном.

Висновок з усього того, що було говорено в сїй голові, повинен бути такий. Маючи на увазї „самозародженне християнської мітольоґії“ А. Н. Веселовский звичайно підкреслює дані

---

[1]) Пор. вище наведені слова зі староіталїйськ. молитвои: „Siedesi madre Maria in su pietra marmora“, де „мармуровий (= блискучий) камінь“ мус. бути символом місяця.

[2]) De Epiphaniis deorum gentium plurimis Jac. Gothop. dissert. de Myster. pietat. p. 105, 59 (Thes. I, 878).

християнських жерел, не рідко або зовсїм не показуючи ґенетичного звязку з поганством античного сьвіта, або-ж ігноруючи такий звязок. Через такі відносини до предмета досліду автор, як се я не раз показував, мусїв середину або кінець в історії відомого повіря приймати за початок, а наслїдки, результат за причину або вихідну точку. Там де А. Н. Веселовский, завдяки наперед узятій думцї, не перевіреній критичним дослїдом даних, до яких вона має відносини, і супроти хронольоґії, в поганських первісних жерелах бачить „перелицьовку християнських мотивів“, — майже завсїгди можна сконстатувати перенесенне поганського культа на християнські особи.

Г. Н. Потанїн справедливо показував на те, що пояснення А. Н. Веселовского що до запозик у великор. епосї визначають ся епізодичністю і не мають добре усталеної системи; се саме слїд сказати і про пояснення різдвяних вірувань. Хоча тези Г. Н. Потанїна і не можна приложити до тих причинків, які я обслїдував, бо тут очевидна безпосередня запозика з Греції, як твердить А. Н. Веселовский, а не з Азиї, на думку Г. Н. Потанїна (мова йде про билїнний епос); одначе і тут стверджуєть ся теза останнього, що запозика залежала від перенесення цїлої системи культа. В сїм разї такому культови, між иньшим, допомогло й грецьке духовенство, яке хоч і силкувало ся через заведенне християнських обрядів, анальоґічних з поганськими, знищити поганські тридициї, від яких не могли відстати навернені на християнство, — одначе, насьмілююсь думати, і само воно було не вільне від таких традицій, замаскованих християнським пристосованнєм.

4. Юнона-Люна-Яга.

Все мною говорене з приводу загадок досить запевнює в тому, що вони є пробою дотепу, який відграє важну ролю в сексуальному виборі; та досї я не говорив, чому власне пробу пристосовано до колядок, а останнї пристосовано до різдвяного сьвяточного циклю.

А Н. Веселовский цїлком основно звязує походженнє колядок з цїлим циклем греко-римських сьвят, що починались з Врумалїй на честь Діонїза Фракійського (з 24 падолиста по 17 грудня), обіймали Сатурналії, Опалії (з 17 по 23 грудня)

і Воти (з 24 гр. по 1 сїчня) і закінчували ся Каландами (31 по 5 сїчня).

„Поганському почитуванню новорічча (каже А. Н. Веселовский) церква противуставила свій власний празниковий цикль, різдвяний (з 24 грудня по 6 сїчня), поганським споминам — християнські, давнім маскам та игрищам — ходженне із звіздою і царями-волхвами“ (Разыск. VII, 17—104).

З свого боку я додам, що термінови *ἅγια φῶτα*[1]), який можна би цїлковито розуміти в пристосованню до дня народження бога сонця, грецеська церква, що силкувалась здержати ново навернених християн від закоренїлих поганських традиций, додала переносне значіннє[2]). Можна впрочім думати, що сей термін з'явив ся і як механічна перерібка римського vota, під яким розуміли ся не тільки vota publica (публичної обітницї), але й vota privata, між иньшим і період весїльних заручин.

„Д. Кавелїн (каже Н. Ф. Сумцов) висловив гадку, що весїлля в незапамятні часи було частиною відомого поганського празника, від якого й прийняло свою релїтійну осьвяту. Опісля воно віддїлило ся від річного сьвята і відбувало ся окремо (Кавел. Соч. IV, 184). Гадку сю стверджують сьвідоцтва мови і народнїх звичаїв. Так Нїмцї для означення весїлля мають слово Hochzeit, старо-сакс. hôgetidi, — слово, яке колись означувало найвищий і сьвящений час в році. У Поляків „gody“ — весїлля; у нижнолужицьких Сербів „gody“ — різдвяні сьвята. Із первопочаткового понятя gody — час — виникло понятє про сьвяточний час переважно, і відбуваннє весїлля названо тим самим словом, що й сьвяткуваннє Різдва, — обставина, яка сьвідчить про те, що в давні часи весїлля відбувало ся підчас сьвяткування народження сонця. В потвердженнє гадки д. Кавелїна можна навести ще дуже важний, глибоко архаічний звичай македонських Болгарів Мияків призначати для заручин і весїлля якийсь певний, сталий час в році“ (Н. Ф. Сумцов, Религіозно-мифич. знач. мрус. свадьбы 5—6).

Висловлені тут тези Н. Ф. Сумцова вимагають поправки. Не трудно запримітити, що польські та сербські „gody“ і своєю

---

[1]) *Ἡμέρα τῶν ἁγίων φώτων = ἐπιφάνια.*

[2]) Пор. слова різдвяної церковної пісні: „Рождество твое Хр. Боже наш возсія мірови свѣт разума“. Так само символічний епітет сонця *πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (Orph. Hymn. VIII, 1) перетворений християнською церквою у „всевидящее око“ або „глаз божий“, який уміщають в церковній бані, що в такім разі представляє небесний звід.

фонетичною схожістю (в фізіольоґічному розумінню), і граматичною формою (pluralia tantum), і головнїйш усього, своїм значіннєм[1]) виявляють свояцтво з лат. vota, яке у властивому розумінню означає обіт, „помолвку“, „заручини“[2]), а звідти вже шлюб, весїлля (nuptiae[3]). Заручини сї (sponsalia, ἐγγύησις) містили ся в тому, що вимовляла ся формула обітниці (sponsio): — Spondesne? — питав жених. — Spondeo! — відповідав батько. Молода на заручинах одержувала від молодого звичайно перстїнь, і дарувала йому яку будь річ (Любкер, 949). Брак сеї формальности позбавляв дїтий горожанських прав (ib. 1099).

Відповідно до сього і польське gody слїдує розуміти не як час, як се робить Н. Ф. Сумцов, а як зговор, заручини (zaręczyny, umowa, ugoda), що були складовою частиною весїлля[4]).

Потвердженнєм сказаного тут, окрім наведеного Н. Ф. Сумцовим звичаю македонських Болгарів, служить ще й те, що у Греків заручини перед весїллєм відбували ся головою родини (κύριος), звичайно зимою, через що один із зимових місяцїв (від 10 сїчня до 6 лютого) мав назву *Γαμελιών* від γάμος = шлюб. Місяць сей був присьвячений богинї шлюбу і родива Юноні, єдиній законній жінцї Юпітера на Олїмпі; тому й епітет Юнони Stygia, можна гадати, є попсоване первісне Juno Zygia (= Юнона, покровителька шлюбу)[5]). Однако, чи будемо ми епітет Прозерпіни Juno Stygia вважати за первісний, чи за зіпсованє Zygia, питанне від сього нї трохи не відмінюєть ся: ми знаємо, що слово Juno вживали в розумінню жіночого духу взагалї, як Genius в розумінню мужеського; таке саме розумінне мусить мати се слово і в виразї Juno Stygia. Так точнісїнько богато дехто розуміє й иньші епітети Юнони: Juno Jugalis, J. Pro-

---

[1]) Пор. ще: чеське 1) hod swadebný = der Hochzeitschmaus, die Hochzeit; 2) hod boži = vánoce, festum nati v. Chr.; 3) hod = wielka noc i zielone świątki, pascha, pentecostes, — Linde II, 80–1).

[2]) Votum, promissio vel sponsio, qua obligatur Deo (Thes. II, 1259).

[3]) Thes. I, 1259.

[4]) При такому поясненню слів gody, vota само собою виникає питанє: чи не виникло нїм. Hochzeit з початкового Hofzeit = заручини?

[5]) Juno Stygia, i. e. Proserpina apud Reines. Inscr. I, 34, p. 61., qui tamen suspicatur, fuisse Aeolice scriptum SDYgiam pro ZYgia, s. Pronuba (Thes. I, 1320).

nuta, J. Virginensis, J. Domidura, які по анальогії з Juno Lucina (= Luna, що сьвітить ся), яко персоніфікацією місяця (lunae), покровительки родива, шлюбу, дівчат і жінок, повинні були прилучити ся і до Люни — Персефони — Гекати.

З „Луною“ яко богинею шлюбу, в рос. замовляннях тотожні: 1) „баба-сводніца“, що сидить в чистім полї (Май. 1)[1]); 2) стара „матерая жена“, яка сидить „на золотом стулє, между троїх дверей“[2]), якій „дано от Господа Бога і от Пресвятия Богородіци вєдаті.... Адамов закон[3]), Евіну любов“ і вкладати бажанне любячого в серце любимої (Майк. 11); 3) „цариця Ірода, цариця Соломія (*Σελήνη*), що сидить в морському вирі, на білому Латирі-каміню (ib. 28); 4) „толстая баба, Сатаніна угодніца“, що сидить в чистому полї в терновому (= огненному; пор Пот. II, 434—7) кущі (Май. 23), і 5) в білор. замовлянню — баба Яга, яка вилазить з під „сорочінскаго дуба“[4]).

---

[1]) Поле, яко символ неба, і в велико- і малоруських загадках, див. Даль, Посл. II, 597 69; Ном. NN 28, 30, 36.

[2]) Пор. роздоріжжя з трьох шляхів (*τριοδῖτις*, trivia), на яких „порхает“ Геката. В Воронежі підчас Різдвяних сьвят дівчата виходять у ночі ворожити про „суженого“ також на перехрестя, де наводять дзеркало на місяць, сподіваючись побачити в ньому судженого.

[3]) „Адамов закон“ = законний шлюб; пор. укр. „у закон призвести“ = оженити, див. Ворон. Эти. Сборн. стор. 288.

[4]) На мою думку, „сорочинский“ = soractinus (v. soranus, див. Люткер, 944) від назви Soracte (= Sauracte, гора в Італії, присьвячена богови сонця Аполлонови, Virg. A. 11, 785), яку Ал. С Фамінцин виводить від індийськ svar, svarga = небо (I, 143, 179). Одного походження з „сорочинским дубом“ повинні бути: „дуб Ракітанїй“ (Ром. 171, 189), „дуб Ракітан“ (правильніш „сварагтан“, l. c. 180), „дуб бурьян“ (= своргъян, ib. 189), „дуб Прокурон“ (Свогурон, ib. 184) „дуб мамриський (= саврінскій, ib. 49), які через етимольогічне осмислюванне перейшли звичайно в р а к и т у або р а к і т о в к у с т, кругом якого, як коло символа неба з місяцем (Луною) на ньому, в давнину відбував ся поганський обряд вінчання, і який, яко символ мешкання підземної богині, садили на могилах померлих (Пор. Ром. 148 N 35: „царь мѣсік на дубі“ = місяць на небі)

До речі додам, що й назва мітичної ріки Смородіни — очевидна альтернатива первісного С в а р о г и н а, на зразок: Ладина, яндел, Евденїя зам. Лагина, ангел, Евгенія. Про небесне походженне ріки див. Ром. 89 N. 200; 138 N. 4; 148 NN. 36, 38; 150 N. 43; 168 NN. 43, 44; Чуб. II, отд. I, N. 81; Довн. Зап. Пѣсн. Пинчук I, 72: „тьекла да рьечка с-пуд обрьечка“ (укр. = „обрія“, горізонта, від дієсл. р ѣ я т ь).

Вирази: „матера́я жена“, „толстая баба“ в замовляннях виникли з давніх понять про Луну = Селену, яка на художничих образах Греції відрізнялась від Артеміди повнійшим видом, богатшим одягом і луковидним покровом на голові (Любкер, 908).

З порівнання о́бразів, які належать до баби-Яги і „матерой жени Соломії“ (Селени) не трудно помітити, що вони визначають ся тотожністю. Баба Яга звичайно їде у ступі, під якою первісно слід було розуміти місце, на яке ступають ногами, підножок, базіс[1]), який через фонетичну східність перейшов у ступу яко знарядля; Соломія ж находить ся на оточеному морськими хвилями білому Латир-камені: с. є. і камінь і ступа есть символи місяця (Луни)[2]). Їм обом причандалами надані символи місяшного проміння: „шелковой кужельок, веретенце“ (Майк. 11, Chvatal 67) с. є. вони обі „пряхи і ткахи“[3]).

Тіж самі символічні о́брази надають і дівчині, яку сватають або яка хоче узяти шлюб.

А. А. Потебня (II, 600) вказуючи на те, що „ткаха“ в литовських піснях есть звичайна назва молодої, не поясняє, звідки взяла початок така назва: тим часом порівнюючи місяшну символіку з шлюбом, можна відшукати і иньші риси її, тотожні з символікою шлюбу. Так зводник дівчини просить пошити йому сорочку, „не ткавши, не прявши, в руках не державши“, с. є. маючи на увазї тотожність прядіння і тканя з місяшним сьвітлом, що дає можність видіти людські події, пропозиция парубка є ознакою таємного, нікому невідомого, нешлюбного звязку. Дівчина-ж навпаки просить, щоб він вилляв їй перстеня „со краснаво солнца“, щоб вона сьвітила, деб не ходила, с. є. вона хоче, щоб їх любов, основана на шлюбі, була усім видна, всім відома.

Стоянне Соломії на каменю Алатирі, баби-Яги на „ступі“ — також повторюєть ся в шлюбній символіці в виді сто-

---

[1]) Ступа баби Яги, очевидно буквальний переклад грець. *βάσις* від *βαίνω* = ступати.

[2]) Пор. укр. назву каміня: „мармуровий“ (= зах.-европ : peitra marmora, marmorinen Stein, Marmelstein) з назвою місяця-Гекати в грецьк. замов. проти трясавиці: *Μαρμαροῦ*.

[3]) Пор. Чуб. II, відд. I, N. 80 вираз: „на варстаті військо тче“ з укр. погрозою: „Я тобі напряду на криве веретено!“ = я пімщу ся на тобі, причиню тобі лихо.

яння і потопання дівчини на „біліім каменю“ (пор. Пот. I, 190, 59)[1]).

В польському і моравансьому повірі Сибилла сидить на місяцю і шиє сорочку (Chvatal, 50), що слід розуміти як сьвітло. В пісенному мотиві „непорішені завдачі“ — одною з таких завдач виступає також обставлене відомими умовами шитво сорочки. В укр. весільному ритуалі дарунок сорочки молодому від молодої є навіть обовязковим обрядом, хоч в піснях шитво сорочки милому (чумакови) заступлене дарунком йому полотна „на рукавця“.

[1]) Як на приклад відбивання місяця в воді можна вказати на швайцарське поданнє про Берту, що жила в золотому руні, проходила через Аяче як по сухому, при чім її служниця, щоб добрати ся до другого берега, мусїла ступати на покривало Берти, що звисало ззаду (Вес. Ист. лег. 1876, II, 270). Той самий óбраз у зміненім видї єсть в білоруському замовлянню: „Повзéць гад, дзюбка куріна, повзець у мóря, хвоста ня ўмочив, шапунівий“ (Ром. 113, N. 104). Такогож походження і такий óбраз: „Domina Perchta in speculo suo contemplatur faciem suam“ (Весел. l. c. 278).

Пояснення до колядок[1].

Чудесна ріка в дворі господаря.

В сій статї я розглядаю ті колядки, які А. Н. Веселовский, захоплений „углубленіемъ въ христіанскіе источники“ і „самозарожденіемъ христіанской миѳологіи“, або їґнорує, або лїчить їх чимсь побічним, не відповідним розумінню терміна „колядка“. „Те, що лишаєть ся в колядках, за виїмком християнських мотивів, так чи інак перелицьованих“, каже він, „є найріжнороднїйша мішанина сьвітських сюжетів лїрично-епічного, баллядного характеру. Їм не можна-б було дати назви колядок, як би не трапляв ся иноді при кінцї заповідний припів (Barŭ — La dilemarĭ, — Diva de Crăcunŭ, — Si de Bogotéză, — Cândŭ preoti botéză, — Lumea crestinéză), сильцем і недоречі притулений до пісні, що стоїть далеко від ідеї християнського сьвята і не рідко виспівує про любов — то іділлїчно-сантиментально, то еротично-страстно“ (Разысканія, VII, 253).

Ся теза містить в собі великі суперечности. Перш за все, сам термін „колядка“ — поганського походження, і сам собою, таким чином, виключає необхідність у колядцї „ідеї християнського сьвята“. Друге — тим самим „заповідним припівом“ колядки, як і иньших обрядових пісень, є також поганський припів: румунський: Ler-oï-Leo (в перекладї

[1]) Се був титул якоїсь ширшої працї пок. Дикарева, з якої в рукописах маємо лиш отсей уривок, частину IV-то розділу. *І. Ф.*

А. Н. Веселовського: „ай-люли-люли“) = в рос. Авсень (v. Усень) = латиш. — Усінь (Uhszinȩ) = українськ. (у мене в рукописній веснянці м. Бирюча Воронїжської губ., коли заплїтають вінки) Аврелї (= Аврелю, vocativ: Аврелї, криве колисо! Аврелї, куди котись ся? і т. і) і в зіпсованій формі: Тавлий-Ладо (Ивановъ, Игры крестьянск. дѣтей в Купянск. 4, 80), Гей Лелію (Чуб. III, 392), Лелія (ib. IV, 50), Ой Лелія (Гол. II, 33; IV, 31), Лелія (ib. IV, 50); польські — Oj Lelom-Lelom (= Лелю, vocat. Kolberg, Lud, V, 233, 237); в росс.: Лелю (Терещ. V, 16—17), Лелї (пор. укр. Аврелї, Сахар. 3, 45), Лельо (ib. 70) (пор. пол. Lelom); в рос. укр.: — Діді (v. Дід.)[1]).

У всякім разї вивід Діді від Лелї = Аврелї, завдяки своїй простотї чергування з останнїм словом, має більшу перевагу, нїж загально прийнятий вивід від неістнуючого в колядках литовського didis = великий...

Перехідною фонетичною ступінь між Діді і Лелї служить в росс. приспів: Тілілі або Ділілі зам. Лелі-Лелі (Пор. Ворон. Этн. Сборн. 1, N. 6024) = сабінск. Ausel = етруск. Usil = Сонце.

Доказом тотожности в рос. Овсеня і латишск. Усиня з укр. Аврелем, на мою думку, може бути ось що. В Рязанській та Владимірській губ. з вечера перед Новим Роком співають пісень про цапа (козла або бяшку), з додатком: „Овсень“ або „Люлї“ (= Лілю, vocat.); на Вкраїнї подібні пісні співають у масницї, також з додатком: „Тавлий“ (= Авлей = Аврель). Що сей „Тавлий“ тотожний з Аврелем, можна бачити з того, що дві українські пісні, з яких одну співають у масницї (див. Куб. Обл. Вѣдом. 1895, N. 30 мою статю: „Масницї“), а другу, як вище наведено, під час заплїтання вінків, мають той самий початок: „Криве колисо, куди котись ся?“ і остання з них має приспів: „Аврелї!“[2]). Латишська пісня: „Усінь прийшов, Усінь

---

[2]) Paul Passy наводить подібне чергування звуків **l** і **d** в иньших мовах, напр. в лат.: lacrima зам. dacruma, litterae з *διφθέραι*, lingua зам. dingua, oleo і поруч odor; і навпаки: modus з *μέλος*, meditari — з *μελεταῖ*, adeps — з *ἀλείφω*. Мішаєть ся **l** і **d** також в сицилїйськ. beddu, cavaddu — зам. bello = хороший, cavallo = кінь. В ведаїчному санскритї помічене чергуване **d** і **l** між двома самозвуками: в одних рукописах реґулярно трапляєть ся **d**, в иньших **l**“. (Passy, p. 144—5, § 325).

[2]) Про колесо, яко символ сонця, див. Пот. I, 153—5.

прикотив ся“ без сумніву одного походження з українською (див. Фамінцин, I, 244, 250)[1]).

Сам А. Н. Веселовский, з иньшого приводу, коротенько згадує про те, що французькі жонґлєри оповідали „про якогось царя Лера“ (del rei Leri) і гірське царство, куди не заходить вітер“ (Разысканія, VII, 174—175). Сей Лер власне і є укр. Аврель, весїннє сьвяткуваннє якого й іменувало ся Aurelii (Пот. II, 41)[2]).

Розуміють ся, оповідання жонґлєрів про Лера і гірське царство — се не що иньше, як повтореннє і при тім буквальне слів Апулея і Гомера про гору Олїмп, символ неба у давніх Греків і Римлян[3]).

Вода і ростинність, яко дві найвидатнїйші і разом з тим найбільш росповсюджені красоти натури, трапляють ся в такому або иньшому виді в більшости українських пісень. Народна фантазія надає їм таке саме житте, ті самі пристрасти, радости й уболївання, якими живе і людина[4]).

Ростинність і вода — друзї людини, без яких вона не може жити. Народня пісня, багата на символи, в цїли символїзму щедро користуєть ся з ростинности і води, і в сїм разї між ними

---

[1]) Ґануш Махал у своїй працї (p. 190) вживає і далї етимольоґії слова овсень за Снегиревим, від слова обсѣвать (síti), не вважаючи на те, що сю етимольоґію відкинув А. А. Потебня (II, 38—9).

[2]) Порівн. анальоґічні альтернациї пізно-латинських памяток: leriquiae, lerigio, lericum зам. reliquiae і т. и. (Бодуян, латин. фонет., 180), і навпаки: укр. рéля зам. лíра. Тут слїд пригадати, що в франц. мові наголос на останньому складї: се, як можна бачити з говореного раніш про звук r, було причиною його перенесення в слові Lori до останнього складу.

[3]) Olympus, *Ὄλυμπος*, inter Thessaliam et Macedoniam mons omnium toto orbe terrarum altissimus, ut supra ejus verticem nullo avium sublimetur, ut Apulejus de eo loquitur lib. de Deo Socratis p. 46 et ut cineres in subdicto altari, quod est in vertice, relicti nullis ventis toto anno difflentur, selinc. 9 (Thesaur. II, 24). У Гомера: *Ὄλυμπόν δ' ὅδι φάσι θεῶν ἕδος . . . . . αἰεὶ ἔμμεναι οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται, οὔτε ποτ' ὄμβῳ δεύεται* (Odyss. VI, 42 599). А. Н. Веселовский згадує ще Ler împĕroitu румунської казки (Разыск. VII, 227), але не знаючи її змісту, я не можу сказати, чи має сей Ler які відносини до сабін. Ausel'я.

[4]) Один селянин-Українець оповідав менї про свою матїр приблизно так: „Моя мати була розумна жінка — вона мене малого навчала: „Не ламай ти, синочок, з дерева гилочки, не дави ти комашечки, бо вонож по свойому живе, по свойому радуєть ся“ (Слоб. Карибут Острогожського повіту).

існує дивний паралєллїзм. Так напр. „темний луг“ є символом села взагалї (Чуб. IV, 337), двора (Чуб. IV, 141, V, 18), хати (Ч. IV, 408) і особи, а властиво: батька (Ч. IV, 443, 444, V, 50), матери (Ч. V, 624), і „несуженого друга“ (Дик. Зап. I, 102, Кулїш, Зап. о Ю. Р. II, 239; Чуб. V, 249).

„Темному лугови“ відповідає і „вишневий садочок“, який також символїзує з себе то двір (Д. IV, 414), то хату (Ч. IV, 130, 132, 684; пор. ib. 171), то батька (Ч. IV, 287), то миленького („сади зельоні опадають“ = „милий покидає“, рукоп.).

В відносинах до води „чужа сторона“ уявляєть ся за „двома річеньками, за третїм Дунаєм“ (Ч. IV, 73; пор. Гол. IV, 241), або просто за „бистрими ріками“ (Ч. V, 469), за Дунаєм (Чуб. I, 266; V, 336), в каламутній водоньцї (Гол. I, 189), і взагалї „на тім боцї“, себто по той бік ріки.

Своє село малюєть ся в видї „става“, на якому плавають гуси або „каченьки“ (Гол. II, 351, 761); в водї Дуная, в якому гуляє „молода з хлопцями — як рибка з окунцями“ (Гол. I, 247, 311) і взагалї „тихих вод і живих зір, де „край веселий“ і „мир хрещений“ (Ч. V, 934).

Переходом од села до двору є також водяний шлях. Вже раніш ми бачили, що „громада мужів“ іде до „доброго пана“, якого величає пісня, „краєм Дунаєм“. Цїль подорожи — получить по „красній дївцї“.

Звичайно ріка має напрям від того, хто любить, до любимого, себто в більшости від „дївчини“ до „парубка“, або навпаки, від дочки до „роду“, від вдови до козака, якого вона запрошує „на вечерю“ і т. и. (або від дївчини, що кличе козака на пораду. Ч. Ш, 153).

В білоруських піснях „Дунай цече“ через двір короля або „честного мужа“ (ґазди) (Пот. II, 365, Зап. Г. О. V, 739). В українських піснях двір виступає в видї „води“ взагалї (Гол. II, 403, 640; IV, 38), „става коло млина“ (ib. 353, 537; Ш, 246, 349), потока (Кул. Зап. о Ю. Р. 260); абож річка витїкає з саду, з огороду (Ант. — Драг. Ист. п. 65), абож двори закоханих малюють ся як „озера“:

Меджи двома берегами вода каламутна;
Меджи двома озерами рибка баламутна“[1]). (Гол. Ш, 421).

---

[1]) А. А. Потебня з приводу сеї коломийки висловлюєть ся так: „Я гадаю, зам. „меджи двома озерами рибка баламутна“ могло бути:

Хата господаря також виступає під іменем „тихого Дунаю“, в якому плаває „білая рибка“ (Чуб. IV, 369), „става“ з обовязковими „селезнем і утїнкою“ (ib. 390), або „озера“ (Ч. V, 143).

Нарештї вода — символ особи, при чім той, що любить, звичайно — „біла рибочка“, а любимий — „вода“ (Гол. I, 322; II, 261 та иньш.), або „річка“, „дунай“, „криниця“, які стають символами осіб без усяких відносин до риби (Ч. IV, 327; V, 140; Гол. II, 289, 314).

В казках переслїдувані закохані обертають ся: вона — в море, а він — в рибу (Чуб. II, 203) або вона в ріку, а він в лебедя (Ч. II, 193; пор. ib. 393).

Річки від крови і слїз забитої людини, які виступають у колядках, трапляють ся і в иньших піснях. Так напр. від слїз милої „тече вода річеньками“ (Гол. I, 241; Ч. V, 187); „де матуся плаче, тихий дунай тече; де плаче сестриця, там стоїть криниця; де мила ридає — то й роси не має“ (Ч. V, 839, 338).

Із списа, яким забито „хлопа“, також „кровця дзюрчить, з тої кровцї річка біжить“ (Гол. II, 601).

В иньших колядках разом з місяцем і сонцем у вікнах господаря „не янгол линув“, а сходять „зірки“ або „зорі“ (Ч. Ш, 460, А. Б. В. Г. Д. 280).

„Меджи двома козаками (v. легинями, молодцями) дівка баламутна“ (II. II. 644). Така поправка не вдатна. З усього, що я сказав вище про символїзацию двора і шляхів до нього, сусїдство двора — береги, на яких мешкають люди, ворожі залюбленим. І в сім разї виявляєть ся занотований вище пріпціп перенесення рис, що обмальовують „той сьвіт“, на ворожу місцевість, більш близьку співцеви. Тому „круті береги“, яко основна риса „того сьвіту“ — стають характеристикою і ворожого сусїдства; „круті береги“, з епітетом „недобори“, як було показано вище, злучені з пихою, неприступністю людини. В сім разї наведену коломийку треба розуміти так: „кохання хочуть зломати сусїди (рибка баламутна), що мешкають між дворами залюблених“. Тільки при такому тлумаченню можна буде зрозуміти слова пісні:

„Межи двома береги
Стоїть коней три ряди“. (Ч. IV. 322) —

бо весїльні коні стоять без сумнїву на вулиці коло двора між двох сусїдів.

Особливо важне значінне мають пісенні та иньші вказівки на те, що річка або море — в дворі господаря або коло нього. Найяснїш се виказано в білор. купальській пісні:

У караля сірод двора
Тинок висок, Дунай глубок.
Хто гети тинок піраскочиць,
Хто гети Дунай пірапливець,
Каральевначку за сабе возмець“[1]). (Пот. II, 365).

В українських колядках:

Ой над Дунаєм, над береженьком
Стоїть ми, стоїть сьвітлонька нова,
Сьвітлонька нова, гей оріхова.
(Гол. IV, 33; пор. Пот. II, 263, 383; і двір над морем. Пот. II, 236).

На Ордані в новій стані —
Там Тодорко коня сїдлає,
Батько йому присьвічає:
Куди, сину, виїзжаєш?
За границю по дівицю (Чуб. III, 464).

Що в конець мосту да калинового,
Там стояла сьвітлочка помурованая,
А в тій сьвітелочці да красная панна. (Ч. III. 391).

За ворітьми, за праворітьми,
Там стоїть сосна, від срібла ясна,
Від срібла ясна, від злота красна

(Себто від блиску місяця і сонця).

А в тій сосні корабель пливе,
А в тім кораблю грешная панна. (Чуб. III, 418).

Очевидно під сосною розуміють ся ріка, яка чим будь нагадує з себе се дерево. Подібним чином могли виникнути

---

[1]) Теж саме в білор. „волочобной“:

Чі дома-дома честний муж?
Йон дома-дома, да не кажецца..
Через яго двор да Дунай цечé. (З. И Р. Г. О; V, 789).

назви рік: Тихая Сосна, Ольховатка, Березовка, Лозна, Россошь (Ворон. губ.) та иньш.

Звернемось до мітольогії. В білоруських замовляннях „вода водзіца, божжа помошніца“ тече „су тоту (!) сонца, с-под яснаго мєсяца, с-под салтиря каменя“ (Р. V, 148, 168).

Про місцеву річку Чернолутку в замовлянні говорить ся, що вона тече „с усходу на заход, іс подлунних зор, с-под жаркаго сонца і с-под яснаго мєсіка“ (Р. V, 150).

В пісні Пінчуків „тикла да річка с-пуд обрьечка“ (після „обрьечка“ у збірача знак запитання — Довн. Зап. I, 72), себто з того місця, звідки виходить сонце та місяць, з їх „усходу“: укр. обрій — поземник (від сл. рѣять)[1]).

В укр. казці вказівка на вихідне джерело ріки більш ясна: „Єсть десь не десь дівиця-красавиця; сад у неї склом оббитий, струнами обповитий, і з мезинця пальця Орда-ріка (Ордань-ріка?) біжить, і в саду одноразниї яблучка єсть“ (Ч. Ш, 324).

Тільки порівнуючи з наведеним місцем казки будуть зрозумілі слова замовляння: „Добрй-вечер, царіца водіца, прекрасная дзєвіца! Каціласъ ти терез господнюю колясніцу із гор, із долін і крутих берегов“ і т. и.

Сама персоніфікация „царіци-водзіци, прекрасной дзєвіци“ — є перенесенне імени цариці, з якої витікає ріка, на саму ріку[2]). Така персоніфікация стрічаєть ся в білорус. весільній пісні:

— Ох ти, річенька бистрая,
Ти ўчора била бистрая,
А тьепьера стоіш тихая...
Тиж, молодая дзєвонька,
Ти ўчора била вьесьела,
А тьепьерьека сіднш хмурньенька. (Довн. Зам. I, 15).

---

[1]) Чи не од orbis = obrij? *Прим. перекл.*

[2]) Тут до речі буде додати, що назва води властивими назвами: Уляна, Олена, Єлена — виникло через зіпсованнє імени Улїяна = Улита (розуміють ся для чудесних та иньших цїлий, напр. для „заварювання (заговорювання) сояшниць. Ще дальше зіпсованє привело до того, що вода мав назву Титяна та иньш.

Уривки з греко-славянської мітольоґії[1].

Прочитавши в т. XIX „Записок“ рецензию проф. Грушевського на студію д. Louis Leger'a про Святовита, я здивував ся тому, що навіть і французький учений пішов стежкою славянських дослїдників-патріотів, котрим в імени „Святовит“ доконче бажаєть ся бачити цїлком славянське імя. Тільки сим патріотизмом можна вияснити, що Святовит у Добровського і Фамінцина — „сьвятий витязь“, у Ґільфердінґа та Ґречка — „сьвятий сьвіт“, у Первольфа — „міцний витязь“ (validus victor), у Маретіча — „statečný a vitaný“ (fortis laetusque), у Крека — „міцний вітер“ (H. Machal, Nákres slovanského bájesloví, 29—30); а проте всї доводи примушують уважати імя „Святовит“ грецьким.

Збираючи матеріяли про славянську мітольоґію, я що далї все більше запевняю ся, що славянські мітичні імена грецького походження, і імя „Святовит“ в сїм разї не творить жадної виємки. В масї прозвищ, що надавано древнїми Греками Зевсови, було також прозвище *Ζεὺς ὑέτιος* = Зевс подавець дощу,

[1]) Отся статя, писана ще 1898 р. українською мовою, була тодїж прислана до Львова для надрукованя в Записках Наук. Тов. ім. Шевченка. Пізнїйше автор просив не друкувати її, доки не пришле своїх поправок і додатків. Такі поправки він присилав кілька разів, і ми узгляднили їх тепер редаґуючи статю до друку. Свого часу одначе статя не була надрукована. Ми подаємо її тут як кінцевий звід тих думок про студіюванє фольклорного й лїнґвістичного матеріялу, які виробив собі покійник, і як доповненнє того вибору його праць, що містить ся в отсьому томі. Про вартість самої методи і здобутків сеї працї див. передмову. *Ів. Фр.*

а відси повстало західно-славянське *Ἱερουέτος* = „сьвятий дощ“. Доводом сього можуть бути иньші славянські назви, котрі мав *Ζεὺς ὑέτιος*, именно: Святовит, Геровит (= Єровит), Яровит, Серовит, Руєвит, Боревит, Поревит (Фамінцин, Божества славянъ, 126 sq. 186 sq). Що до імен Святовит, Іеровит, Геровит, Яровит, ідентичність їх з словом *Ἱερουέτος* о стільки очевидна, що не потребує особливого висьвітлення: в слові-ж Серовит (Serovitus) звук **s** є альтернацією грецького крутого придиху (spiritus asper), що постерегаєть ся і в иньших дублєтах, напр. sanguis і *αἷμα*, sal і *ἅλς*, semis і *ἥμισυ, οὖ* і sui, similis і *ὅμοιος* і т. д. В імени Руєвит перша половина походить від грецького пня *ῥυ-* (порівн. *ῥυτός, ῥέω*) і надає імени значінне: ливний дощ; на сам кінець в слові Боревит (Borevitus) чи Поревит перша половина вказує на північний, зимовий стан бога (*βόρειος*). Така гадка підпираєть ся тим, що Руєвит зображав ся з сїмома видами під одним тїмям, відповідно сїмом місяцям лїта після стародавнього поділу року, а Боревит з пятьма, відповідно пяти місяцям зими. Надто Руєвит був узброєний, а Боревит беззбройний, як і личить дощеви, котрий зимою не виявляє себе. З сього погляду Святовит був не наступником, але попередником сьв. Вита в Арконськім храмі.

Треба згадати ще й те, що з запевнення Екгарда (Monum. Intreb. 57) Славяни почитали сонце під іменем Святовита (Slavi solem sub nomine Swantowiti coluerunt). І ся звістка не стоїть одинокою, бо билїнний Ілля-Муромець із села Карачарова — не хто иньший, як грецький *Ἥλιος βαρυβρεμέτης, καθάρσιος* = Зевс подавець соняшного сьвітла, тяжко гримлячий і очиститель[1]).

Зевс уважав ся царем богів (*ἄναξ, βασιλεύς*): Святовит теж був „богом богів“. Подібно Зевсови Святовит був і богом неба

---

[1]) Ілля-Муромець на запит про його родину каже:
Я по поѣздкѣ Юришъ, Маришъ, Шишмаретинъ,
По потѣхѣ Борисъ-Королевичъ Младъ.
(Тихонравовъ і Миллеръ, Русск. былины стар. и нов. Записи II, 2).
Юріш тут — *Ζεὺς γεοργός* = Зевс покровитель хліборобства, Маріш — *Ζεὺς μόριος* = покровитель сьвячених олив, Борис — *Ζεὺς βαρυπτολεμαῖος* = Зевс тяжко разячий (згадаймо, що Святовит зображав ся з величезним мечем); Борис Королевич — *Ζεὺς βαρυπτολεμαῖος ἄναξ*; слово Шішмаретін менї невідоме, але я певний, що й воно грецького походження.

і як відомо з одного списка Кнітлїнґ-Заґи, звав ся Swarawiz (= „Небесний дощ“, від санскр. svarga = небо). Назва Зевса Сварогом повторяєть ся ще в другім місцї. В Іпатєвській лїтописї зазначено: „И бысть по потопѣ и по раздѣленьи языкъ нача царьствовати первое Местромъ отъ рода Хамова, по немъ Єремія, по немъ Феоста, иже и Саварога нарекоша Єгуптяне; царствующю сему Феостѣ в Єгуптѣ, во время царства его спадоша клещѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, прежде бо того палицами и каменіемъ бьяху ся. Тъи же Феоста законъ устави женамъ за единъ мужь посягати и ходити говѣющи, а иже прелюбы дѣющи, казнити повелѣваше, сего ради прозваша и Богъ Сварогъ... По семъ царствова сынъ его, именемъ Солнце... Солнце-царь, сынъ Свароговъ, иже есть Дажь-богъ“. (П. С. Р. Л. II, 5).

Проф. Ягїч, уважаючи Сварога-Феосту грецьким Гефайстом, виясняє се місце лїтописи таким чином: „Отже руський оповідач добре розумів імя „Сварог“, він вложив у се слово значінне: основатель союзу шлюбного, звязуватель! Так видавалось руському ґльосаторови слово Сварог, з його людово-етимольоґічного розуміння. Се пересвідченнє в звязку слова Сварог з виразами: „сварка, сварщикъ, сварьба“ і т. д. було очевидно причиною тому, що він в оповіданнє Малали про єгипетського *Ἥφαιστος* надумав вставити ґльосси“. (Myth. Skizz. I, 425—6).

Помилка д. Ягїча видна вже з самого тексту лїтописи, бо оповідач виводив слово Сварог не від слова варити, а від сваритись (= погрожати). Потім Феоста — не Гефайст-Вулькан, як гадає д. Ягїч, бо його нїхто нї з Греків нї з Римлян не вважав батьком Бога-Сонця, але *Ζεὺς ἐφέστιος* = Бог неба, Зевс покровитель хатнього огнища, домівки, *Ζεὺς ἀργικέραυνος* = Зевс, кидаючий блискавку, — *τὰ πυρὰ ἀργά*, — *Ζεὺς γαμήλιος*, чи *ζύγιος* = охоронець подружжя, батько Аполлона, Бога-Сонця, *Ζεὺς ἀλάστωρ* = Зевс местник. Звідсїль само собою виникає, що вираз *τὰ πυρὰ ἀργά* (= блискавка) перекручено в лїтописї на *ἡ πυράγρα* (= обценьки, „клещѣ“), і що етимольоґії лїтописця нїяким чином не можна надавати наукового значіння[1]).

[1]) Що слово svarga (= небо) вживалось у мові Греків, видно ось із чого. Древні поети зображали богиню місяця сидячою на сїй планетї з дитиною на руках, що сховала свій вид від сорому. (Див. мою студію „О царск. загадкахъ“, 57—8). Се зображенне в східній церкві послужило зразком задля зображення Богородицї, котрій надано прозвище

Після всього висловленого я схиляю ся до тої думки, що й Перун не хто иньший, як грецький *Ζεὺς πυρόων* = Зевс блискавкодавець.

Святовит яко бог дощу, сонця, неба, бурі і бог богів має собі повнїйші параллелї в українських колядках, де Дрібен-Дожджейко і Біг Небесний чергують ся яко два еквівалєнти[1]).

З огляду колядок знати, що скрізь „Дрібен Дожджейко“ і „Біг Небесний“, „Господь з неба“ виявляють ся покровителями хлїборобства: від звука Богової труби „зрадувала ся на рілї скиба“, „у горах зело“, „у стогах зерно“ (Гол. IV, 543—4).

З тих же колядок можна бачити, що „Великий Бог“, відповідаючий Зевсови, і Юрий, відповідаючий „Світлому Сонейку“, т. є. Гелїєви-Аполлонови, справляють однакові функції, живлять природу. До помішання Зевса з Аполлоном-Гелїєм сприяло те,

---

„Неувядаємый Цвѣтъ“ (*ἄνθος*), нагадуюче Луну, котра відроджуючись що місяця, не зникає, „не вяне“ цїлком. Друге прозвище Богородиці „*Αὐτοκράτος*“ повторяєть ся в українськім замовляннї в формі „Місяцю-Володимиру“ (Чуб. I, 92). Заступаючи богиню ночи, *Αὐτοκράτος* так саме, як і Matka Boska Częstochowska, має зовсїм темне лице. Потім через співзвучність слова *ἄνθος* (квітка) з іменем Антонїй, в римській церкві стали зображати з немовлятком Ісусом на руках і з квіткою не Богородицю, а сьвятого Антонїя, а через співзвучність імени Веронїка з прозвищем Артеміди *Οὐρανική γῆ* (= небесна земля, Л. Ф. Воеводскій, Введеніе въ миѳологію Одиссеи, порівн. Jana Covella = Luna coelestis) — сьв. Вероніку з нерукотворним образом, замість немовлятка на руках. Відповідно сьому в східній церкві через співзвучність імени Стефан з прозвищем Артеміди *Στεφάνη* (= увінчана) і слова svarga (= небо) з іменем місця Сурожа, нерукотворний образ держить не сьв. Вероніка (= небесна), але Стефан Сурожський (= Сварожський), т. є. знов таки небесний. В один день зі сьвятом Стефана Сурожського (15 грудня) припадає сьвято Анфії (Цьвітучої). До місячного-ж культу належить лунаюча скрізь по Українї і за того що року лєґенда про відновленнє зовсїм потемнїлого від часу образа Миколи Угодника. Ся лєґенда з масою иньших, належних до сьв. Миколи, дає право запевняти, що місяць у Греків мав назву *νυκτολᾶας* = нічний камінь. (Порівн. в моїй студії „О царск. загадках“, ст. 61, другу назву місяця: *ἠλέκτωρ πέτρος* = блискучий камінь).

[1]) Пропускаємо тут із рукопису д. Дикарева уступ про мітичні елємснти в укр. колядках, ідентичний з тим, що було подано вище стор. 190—191, пор. 134—135.

що й сей і той мали або цілком однакові, або хоч по части підхожі прозвища, напр.: *Ζεὺς Σωτήρ* (Спаситель), поруч *Ἀπόλλων Σωτήρ; Ζεὺς πανδερκέτης* (всевидець), поруч *Ἥλιος πανόπτης* (теж); *πανδερκὲς ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (sc. *Ἥλιος;* Orph. Hymn. VIII, 1); *οὔδ' ἂν νῶϊ διαδράχοι Ἠέλιος περ* (Il. XVI, 344). В пізнійші часи прозвище Зевс *Λυκαῖος* = Ликейський (від назви аркадської гори) і прозвище Аполлона *Λύκειος* (правдоподібно від *λύκη* = сьвітло) виводились Греками від слова *λύκος* = вовк. А головна річ та, що у Греків, як відомо з написів, було звичайним сполученнє імен: *Ζεὺς Ἥλιος*, при чім або слово *Ζεὺς* бралось в загальнім значінні б о г а, як і римське Jupiter, або слово *Ἥλιος* в загальнім значінні: „світлий“[1]).

Така мішаниця прозвищ була причиною тому, що „нагірний Зевс“ (*Ζεὺς ἐπάκριος, Ζ. κορυφαῖος, ἀκραῖος*) сполучав в собі властивости і дощового і соняшного божества. „Такий Ликійський Зевс в Аркадії, Антавірський на Родосї — первісно фенїкійський бог сонця; святкованнє гірньому Зевсови на вершинї Пілїя в добу канікул, коли в иньших місцях святкували Геліа, і почитанне Зевса на Талетї, присьвяченій Геліёви вершинї Тайґета, теж сприяють наближенню або ідентіфікації обох божеств у грецьких віруваннях“. (В е с е л о в, Разысканія VIII, 302).

Таж ідентіфікация двох богів, на думку грецького ученого Полїта, доводи котрого наведені у акад. Веселовського, була причиною оселення пророка Іллї, замість Геліа, на вершинах гір, осьвячених перебуваннем „нагірнього Зевса“ і отвертих задля первих промінів сходячого Геліа.

До доводів д. Полїта я знов додам, що й Гелій звав ся „нагірнім“. Сам акад. Веселовський з другого поводу мимоходом згадує, що французькі жонґлери оповідали „про якогось царя Лера“ (del rei Leri) і його н а г і р н є ц а р с т в о, „куди не сягає вітер“ (Разыскан. VII, 174—5). Сей Лер нїхто иньший, як бог сонця Гелій, котрий звав ся у Великоросів: А в с е н ь, У с і н ь, на Україні [Т]авлий-Ладо (И в а н о в ъ, Игры крест. дѣт. въ Купянск. у., 80), Лелїй (Чуб. III, 392), Лелія (Г о л о в. II, 33; IV, 31, 50), у Поляків Lelom (vocativ. від Lel; K o l b. Lud, V, 233, 237), у Румунів Ler-oĭ-Leo (vocativ.; в перекладї акад. Веселовського: „ай люли-люли“), у Сабінців Ausel, у Етрусків

[1]) Порівн. ще сполучення: *Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σέραπις, Ἥλ. Μίθρας, Ἥλ. Σάραπις* (Pape W. Dr. Wörterbuch d. Griech. Eigennamen [1863–1879], s. 457).

Usil (= Сонце), сьвято котрого звалось Aurelii (Потебня, о. с. 41).

Форма Аврелї забереглась досї в містї Бирючі на Воронїжчинї в пісні до завивання вінків:

Аврелї! Криве колесо![1])
Аврелї! Куди котись ся? і т. д.

В слободї Борисівцї Валуйського повіту варіянт сеї пісні, що співаєть ся, коли „козла водять“, на масницю, має такий початок:

— Криве колисо!
Куди котись ся?
— Я котюсь-валюсь
По смородину (!)...

Без сумнїву „смородина“ тут повстала через перекручуваннє слова svarga (= небо), бо „колесо“, що „котить ся по смородину“ (Rhus rubrum L.) — чиста нїсенїтниця.

Відповідна латишська пісня оповідає:

Усїнь прийшов,
Усїнь прикотив ся. (Фамінцин, о. с. 250).

Що до походження і значіння імени Лер (*Λήρος*), його можна вияснити лиш порівнюючи всї альтернації сього імени, як ось: Тавлий, Лелїй, Лелїя, Лїльой (в слоб. Борисівцї Валуйськ. пов.), Алилуй, Ялилуй, Lerої, D'aї Lerої, Ляля, Авсень, Овсень, Усень, Баусень, Тітусень, Таусень, Тусень, Usil, Ausel, Аврелїй, Ярило.

Останнїм проти сього імени висловивсь, здаєть ся, Гануш Махаль (Nákres slovanského bajeslovi, 190), але він не сказав нїчого нового, бо повторив лиш гадки Снєгірьова і Веселовського, що імя Овсень походить від посипання вівсом на честь Овсеневи. Се тлумаченнє свого часу цїлком науково було звалене О. О. Потебнею, котрий показав, що посипаннє вівсом справляєть ся по хатам, а колядки співають ся під хатами; що на Українї, Подїлї, Волинї і Білорущинї, де постерегаєть ся посипаннє вівсом, воно відрїжняєть ся від колядування і щедрування, при котрих згадуєть ся Овсень, і що імя останнього там не відоме (Потебня, Объяснен. мрус. и сродн. народн. пѣс.,

[1]) Порівн.: *καμπύλος κύκλος* = 1) криве колесо; 2) кругле сонце.

II, 38—39). До сього я додам, що на Новий год посипаєть ся не один овес, але всяке взагалї хлїбне зерно, і вівса між сим зерном може й не бути.

Сам Потебня наближує імя Усень до слів: утро (зам. оустро) і лит. auszra (ранїшня зоря); але й се виясненнє не можна признатм вдачним, бо раз, воно виходить з кола наведених альтернаций одного імени, і друге, не виясняє таких форм, як Баусень, Таусень, а тим більше форм типа Лелїй.

На мою думку всї перелїчені форми мають своєю основою не Усень, як гадає Потебня, але Ἥλιος, дорійська форма котрого Ἅλιος дала Θ' Ἄϝλιος = Θεὸς Ἥλιος, укр. Тавлий), а ся остання — метатетичну сабінську Ausel (зам. Aules) і етруську Usil (зам. Ulis; порівн. Ulysses v. Ulixes). Таким чином українська форма Аврелїй, досї не відома в науцї, найближча до форми Ausel[1]).

Форма Ярило, без жадного сумнїву, є вирозумленним людовою етимольоґією іменем Аврелїй, від котрого після метатезісу також повстала і форма Лер[2]).

---

[1]) Порівн. альтернації: грец. πόῤῥω, ἄῤῥην поруч πόρσω, ἄρσην; лат.: jus, corpus, поруч juris, corporis; Aurora зам. Ausosa; франц.: chaise, poussière, arroser, besicle зам. chaire, pourrière, arrorer, berycle. Чергуваннє звуків н (n) і л (l) в формах Усень і Usil так само, як і наведене чергуванє р [r] з с [s]) належить до загальнолюдської фонетики, чому доказом служать альтернації: в.-рус.: фанталъ (фонтанъ), млѣніе (мнѣніе), Апистратъ (Калистратъ); укр.: лебо (небо), підлебеннє (піднебеннє), мгленнє (мгненнє [ока]); маненький (маленький), манесенький (малесенький) і дитяче тинята (тилята); франц.: orphelin, entrailles, aller, câlin, від лат.: orphaninus, intraneae, adnare (canare), caninus; франц.: nivelle, marne, poterne, marionette вїд лат.: libella, margula, posterula, marola; пол.: małżonka, małżeństwo, поруч чеськ. manželka, manželství.

Теж саме О. О. Потебня виясняє не за помочію фонетики, але за помочію морфольоґії, кажучи, що склад ен в слові ус-ен-ь є таким же суффіксом, як в слові греб-ен-ь. Таке виясненнє цїлком хибне, бо про суффікс ен можна булоб говорити лише в тім разї, колиб слово усень було не позиченим барбарізмом, але питомим славянським словом. А надто при суффіксї ен і в сабінській та етруській формах був би суффікс ен, а в грецьких формах — суф. ον, або μα, чого в дїйсности не постерегаєть ся. Порівн.: лат. pecten, грец. κτένιον = гребінь; лат. nomen, грец. ὄνομα = імя.

[2]) Порівн. новолатинські: lerigio, leriquiae, lericum замісто: religio, reliquiae, relicum.

Звуки т (t) і д (d) перед наведеними формами імени представляють скорочені слова: грецьке *Θεὸς* і латинське Dius (зам. Deus), а вираз ба в формі Ба-Усень є скороченою формою грецького *βασιλεύς* (царь) — *βᾶ*[1]). Здається, що й форма Полель є альтернацією первісного Ба-Лель[2]).

Щоб довести звязок слова Усень з auszra і утро, О. О. Потебня наводить приспіви і заспіви колядок, в котрих згадується про схід сонця, напр.:

Ой рано, рано соўнце сходзїло. (Шейнъ, Брус. п., 114).

В неділю, в неділю рано,
Як сонянько сходило. (Голов. IV, 74, 96).

В неділю, в неділю рано
Зелене вино саджено! (Гол. IV. 49, 64, 66, 77, 79; II, 50, 90).

Ой рано! Ой рано, рано,
Барзо раненько на зорях. (Гол. IV, 83).

Але в двох місцях мається ся, яко приспів до колядки, лиш вираз: „В неділю!“ (Гол. IV, 69, 81) зовсім невияснений О. О. Потебнею (l. c. 42—43). З того, що сим виразом заступається ся вираз „рано“, ми маємо право заключити, що обидва вирази що до їх значіння ідентичні, і ся ідентичність могла бути зрозумілою лише в грецькім первотворі, де слово *ἀνάστασις* визначає і неділю і схід сонця. Доводом сього є те, що робота в неділю, особливе-ж до обіднї, як те відомо з апокріфів і лєґенд, уважається великим гріхом, тим-то „вино“ (= виноград) не могло бути в неділю саджено, як оповідає пісня. Таким чином наведені О. О. Потебнею пісні говорять більше про схід сонця, нїж про зорю. В згоді з сим стоїть те, що нї грецька *Ἠώς* (= зоря), нї лит. Auszra зовсім не мали такого торжественного і далеко розповсюдненого культу, щоб можна було признати колядки співаними на честь їм.

Тут же треба згадати і заспів весільних пісень:

А в неділю рано
Море се розиграло:
Не море то играло,
Але сонце се купало..
(Гол. IV, 361; порівн.: ib. 336; Сборн. свз. кр. 267; Шейнъ, Рус. н. п. 415).

---

[1]) Порівн. наведений у горі вираз літописи: „Солнце-Царь“.

[2]) Порівн. також грецький вираз: *Ἥλιο μ', παραήλιο μ'*. (Весел., Разыск. VIII, 300).

Заспів сей стоїть в звязку з українськими оповіданнями, що на Великдень, при сході, сонце грає. Одже ми маємо, яко два еквівалєнти, вирази: играти і купатись. В значінні сих виразів, розуміть ся, нема нїчого такого, що давало-б право признати їх ідентичними, тим-то треба припустити, що один із сих виразів є недокладним субстітутом невідомого третього, котрий треба знайти. Сьому пособляє названнє одним іменем і сьвята і багаття, що запалюють ся на сьвято — купалом.

Імя се, очевидно, повстало через вирозумленнє людовою етимольоґією грецького слова *Καυαλέος* (від дїєслова *καίω* = палити), і указує на найвищий ступінь соняшного сьвітла і спеки, що постерегаєть ся під час сього сьвята. Таким чином в заспіві весільних пісень вираз: „сонце купалось“ треба розуміти: „сонце вельми сьвітило“, а заміcто: „в неділю“ — „при сході сонця“, бо сьвіт сонця при сході є ознакою „доброї години“, щастя. Порівн. приказки: Колися і перед моїми воротьми сонечко зійде. — Колись і в моє віконце засьвітить сонце (Номис, 4886). — Поки сонце зійде, роса очі виїсть. (тамже 5679).

Відкидаючи ідентичність пророка Іллї з Геліем акад. Веселовський одначе припускає, що в поодиноких разах, де місцеве поклоненнє Гелієви попереджало такеж шануваннє Іллї, зверхнє наближеннє імен (*Ἥλιος* і *Ἠλίας*) і образів могло мати місце.

Такому поглядови що до зверхности перечать усї християнські календарі сьвятих, сьвяткуваннє котрих виходить до первих віків християнства, бо сї календарі складались не навмання, але систематично, і духовенство тут дуже пильнувало, щоб поганським сьвятам відповідали підхожі принаймнї з назви сьвята християнські, а поганським богам і їх прозвищам підхожі імена сьвятих. Натурально, що на нових сьвятих народ повинен був перенести свій поганський культ.

Я маю олеґрафічну картину під назвою: The fourteen axiliaries = Les 14 sts auxiliaires = Vierzehn Nothelfer, де з імен сьвятих зложено грецький Олїмп і Гадес. Зевса тут зображають: st. Pantaleon (= *Ζεὺς παντελής*, і наш громовик Палїй, або Палúкопа); st. Georgius (= *Ζεὺς γεωργός*, наш Юрий); st. Aegidius (= *Ζεὺς αἰγίοχος*) з козиням (*αἴξ*) до рук (= царь Давид білоруського замовляння, що „судзержавъ воду и землю“ [Роман V, 144, N. 27 et pass.], *γήοχος*); st. Cyriacus (= *Ζεὺς* = *Κύριος κοσμικός*, наш Кирило-Кожемяка і несторівський „Бога-

тырь-Усмошевецъ“ [Полн. Собр. руск. лѣт. I, 53], або *Κόσμου Δαίμων*, наші громовики Кузьма-Демян, поміж котрими малюєть ся під взірцем голуба Дух Святий — *Δαίμων*); st. Vitus (*Ζεὺς ὑέτιος*) — хлопець з білою повязкою на лівій руці і з півнем (*ἀλέκτωρ*, заміcто *ἠλέκτωρ* = блискучий)[1]); st. Blasius (*Ἥλιος*) з сьвічкою яко символом соняшного сьвітла в руці (= Харлампій і Власій [*Χαριλαμπάς Ἥλιος*] східної церкви), із змієм по заду, у котрого голова до низу і хвіст до гори, *ἀντίπους* — місяць = Адам [*ἀδάμας* = блискучий як альмаз] з того сьвіту [Чуб. I, 125—6], що повернув ся у нас з одного боку в Антипку безпятого, з другого — в сьв. Антипа, ціlителя зубів, і з третього — в „мать Пресвятую Богородицу“ на берéзі, що стоїть „внизъ вѣтвями, вверхъ кореньями“ [Майковъ, Великорус. заклинанія N. 149); st. Dionysius з власною відрубаною головою в руках (= *Διόνυσος*, імя котрого могло виводитись не від *Νύσα*, але від *νύσσω*: начеб то зарубаний Зевсом); заступники Гадеса: st. Christophorus з немовлятком Ісусом на плечі з одного боку і з палаючим пеклом з другого (= Плютон, приносячий багацтво, золото, *χρυσοφόρος*); st. Margaretha з чудовищем на ланцюзї, яко символом власти над пеклом (*Μάργος θεά, Ἑκάτη, Ἐρινὺς Μανία*, чорномóрський „сьв. Марко-Дýшний“, що скотину душе не шануючим його, укр. „Марко-Безкостий, що в погребцї [= в пеклї] замурував ся“ [Драгом. 38] або „товчеть ся по пеклу“); st. Barbara, що на другій картинї співає з приграванням музики (*θέαι βάρβαραι*, deae dirae, Ерінії; змія Даря в замовляннях; славянські „дикі люди“, що „miluji velice hudbu a tanec, a sami rozkošně tanči [Machal, o. c. 127], первісно блимаючі, наче танцюючі зірки); st. Catharina (= *Αἰδερινὺς δεινή*, страшна, пекельна Ерінія, „Адаренадиня“ білоруського замовляння [Романовъ V, 120] і т. д.

Сих дат занадто досить про те, щоб бачити, якими побудами поводилось духовенство установляючи сьвята.

Обернїмо ся тепер до пророка Іллї. Його сьвято відбуваєть ся в східній, католицькій і протестантській церквах 20 липня. В переддень, 19 липня в східній церкві сьвяткуєть ся препо-

---

[1]) З поводу сеї повязки на лівій руці треба взяти на увагу ось який грецький звичай: Graeci cum de coelo servarent, in septentriones conversi ortum a dextra, a sinistra oceanum habebant (Faber, l. c. II, 701). Таким чином західний, дощовий вітер у Греків міг зватись лівим.

добний Дій, очевидно заступник Зевса (*Διός*), а 21 — преп. Іоан, котрого імя нагадує пень *Zav*, Jan, від котрого походить імя *Ζεύς*, і сьв. *Συμεών*, імя фонетично близке до *Ζεὺς δυνάμιος*. В католицькій церкві 19 липня сьвято Vincentii, що нагадує прозвище Зевса-Юпітера Victor, *νικηφόρος* (= переможець, подавець перемоги), а 21 липня — st. Victor, чисте прозвище Юпітера. В протестанській церкві 19 липня припадає st. Albanus, своїм значінєм ідентичний з прозвищами Зевса-Юпітера: Serenator, Lucentius, *Ζεὺς ἀίθριος, Ζεὺς φαναῖος* (= сьвітячий Зевс). В вірмено-григоріянській церкві прор. Ілля 20 липня не сьвяткуєть ся, але імя сьв. Афиногена, що припадає 21 липня, цїлком ідентичне з іменем Зевса, котрий без жінки родив (*ἐγέννησε*) дочку Атену.

Таким чином треба признати, що пророк Ілля заступає не Гелія-Аполлона (Сьвітлого-Аполлона), але Гелія-Зевса (Сьвітлого-Зевса). Причина сьому лежить в тім, що в ту саме добу, коли ми сьвяткуємо пророка Іллю, у Атенян відбувалось сьвято *Διϊπόλια* чи *Βουφόνια (τά)*, д. 14-го місяця Скірофоріона *(Σκιροφοριών)*, що відповідав останній половині червня і першій липня нашого календаря, і припадав до молотьби. На се сьвято приносив ся на жертву віл, яко символ сьвятости зораного поля. Жрець, що вбивав вола, мерщій утїкав геть, а замість його волокли на суд сокиру і з проклоном закидали в море. Шкіру вола, забиваннє котрого виправдувалось тим, що він їв сьвячене жертвенне зерно, випихали, і таким чином відновленого вола запрягали до плуга. (Любкеръ Фр., Реальный словарь классической древности. Спб. 1888, ст. 304).

Заступивши Гелія-Зевса, пророк Ілля у християнських народів прийняв і прозвища поганського Бога. Зевс звав ся *καθάρσιος* (= очиститель) і *εὔβουλος* чи *βουλαῖος* (добрий порадник, consiliator, auxiliator): Ілля теж в церковній пісні, надрукованій в Римі р. 1677, „*νόσους ἀποδιώκει καὶ λεπροὺς καθαρίζει*“, а заснований з народньої чутки Рожером сіцілїйським коло 1080 р. манастир присьвячено сьв. Іллї Ebulo (*Εὐβούλῳ*) за його поміч проти Сарацин (Веселов., l. c. 333—4).

Свої досліди про сьв. Іллю акад. Веселовський закінчує критикою гадок, висловлених що до билїнного Іллї-Муромця. „Полїт бачить в нїм епічний відбиток Іллї-Сонця, инші Іллї-Громовика, обороняючого Сонце-Володимира від Соловія Розбійника, первісно „велетенської птиці, що затемняла все небо,

в образї котрої фантазия втїлила невпинний вихор, котрий наганяючи на небо темні хмари, темнить соняшне сьвітло, хвилює моря і з коріннєм вириває столїтні дерева“ (Афанасєв). Щоб заставити нас увірувати в мітичне, соняшне або громове значінне Іллї-Муромця (каже акад. Веселовський), треба міцнїйших доказів, нїж ті, що наводились доси“ (l. c. 349).

Признаючи справедливість сих слів, я одначе настоюю на мітичне значінне Іллї-Муромця на підставі ось-яких дат. Етимольоґією виразу „Ілля-Муромець із села Карачарова“ я вже подав у горі, тепер же додам, що й імя Соловія-Розбійника грецького походження.

Слово Соловій, по грецьки *ἀηδών*, без сумнїву через співзвучність заступило первісне *Ἀϊδονεύς* = „невидний“ [1]), котре прикладалось до бога смерти і пекла Аіда і взагалї до самого темного пекла з усїма його богинями, з Гекатою-Персефоною на чолї.

До надавання Персефонї Плютонового імени *Ἀϊδωνεύς* могло причинитись ще й те, що вони обидва мали прозвище *Οὐδαῖοι* = „підземні“, котре змішавшись з прозвищем власне Персефони *Ὀδαία* і дало сполученнє *Ἀϊδωνεὺς Ὀδαῖος*, sc. *Δράκων*). А в тім і саме прозвище Артеміди-Персефони *Οὐδαία* збереглось у христіянській мітольоґії, напр. в зображеннї Юди в пеклї на порталах православних церков (до заходу сонця), де в західній Европі зображалась Сибілла-Берта чи Pédauque, і в лєґендї про „Вічного Жида“ (*Ἰουδαῖος*), котрого в Тиролї заступає Perchtel (*Πέρθη, Περσεφόνη*), жона Пилата (! *Πυλάρτης* — прозвище Гадеса; він же без сумнїву і південно-славянський бог судьби Пилат; див. Machal H., Nákres slovanskeho bajesloví, 82). Походженнє „Вічного Жида“ з „Підземної богинї“ виразнїйше відбилось в народнїм оповіданнї Новгород-Волинського повіту. Там кажуть, що через чотири тижнї місяць перероджуєть ся, а разом з ним перероджують ся і Жиди (розум. *Οὐδαῖοι*), котрі розіпяли Спасителя і котрі в однаковім станї і до сього часу стоять на сторожі коло гробу Господнього в Єрусалимі (Чуб. I, 10—11)[2]). Таким чином і сполученнє *Σιβύλλα*

[1]) Імя *Ἀϊδωνεύς* повторяєть ся в Онежських билїнах Ґільфердінґа в виразї „Земля Веденецкая“ (I, 595, 597), уживанім замість звичайного виразу „Индѣя богатая“, *Ἀΐδης Πλούτων*.

[2]) Нашому виразови „Вічний Жид“ що до значіння відповідає грецьке: *Ἡ περγαία Ἄρτεμις*; з вияснення Еразма Ротердамського се Артеміда з міста Перґи, що в Памфілії (Desid. Erasmi Rote-

Οὐδαία треба вважати первісним, але не виведеним з ідентичних Samovila і Juda, як гадає Ягіч (Machal, op. cit. 115).

В християнських календарях „Вічному Жидови“ відповідають сьвята 17-го лютого: лютеранське Constantia (Постоянна, Вічна), католицьке St. Polichron (Довгочасний, Довгоістнуючий), православні: Федор Тірон (*Θεόδωρος* [замість *Δωροθέα*] *Θήρων* = Богиня Подателька, Мисливка, т. є. Артеміда), Міна (*Μήνη* = *Σελήνη, Ἑκάτη, Περσεφόνεια*; Pape, l. c. 915), Маріямна (*Μοῖρα Μανία* = Жорстока Судьба; порівн.: гуценогу Марію-Сівиллу, дочку Давида [розум.: Ейдія, *Αἰγιόχου*] в болгарській легенді; див. Веселовскій А., Опыты по исторіи развитія христіанской легенды, 251 sq., Франко, Апокріфи старо-зав. 277).

Що до Сібилли, їй відповідають сьвята 29-го квітня: лютеранське — Sibylla, католицьке — st. Robert (ідентичний з Бертою [*Πέρθα*], як те довів акад. Веселовський) в православнім — Феогнид (*Θεογνύθος* [замість *Γνυθοθέα*] = Підземна Богиня), Руф (Rufa, *Ἐρυθραία Σιβύλλα*; Pape, l. c. 390], Антіпатра (*Ἀντίπατρα, Ἀντίπους* = наш „Місяць Володимир“, яко антітеза Зевсови-батькови [*Ζεὺς πατήρ*], богови денного неба і сьвітла), Артема (*Ἄρτεμις*). Антіпатра, яко заступниця богині нічного неба, повторяєть ся під иншими іменами в сьвятах 22 червня, коли припадають: у лютеран Emilie (*Αἰμυλία*, замість *Μαμέρθα* = Сьвітла Богиня; порівн. биліїнні альтернації імени Мамерфа: „Намероа, Намельоа, Мамельоа, Мальоа, Амальоа, Емельоа [і в казці Афанасєва — Вамильоа] Тимофеєвна“ = *Μαμέρσα Θεά, Τιμία Θεά*; Ґель Ферд. l. c. II, 93, 276, 277, 431, 488, 525, 550, 648][1]), Helena (*Ἑλένη*, що змішувалась з *Σελήνη* [Pape l. c. 344] і яко богиня мала на Родосї прозвище *Δενδρῖτις* [Paus. 3, 19, 10]), у католиків — st. Emile, у православних Василиск, заступник Змія-Василиска [*Βασιλίσκος*, Regulus], котрий, як каже Пліній (8, 21), sibilo suo serpentes omnes fugat, і котрий з народної віри з півнячого яйця виплоджуєть ся через вісїм годів жабою, живучою в терновім кущі (per rupetam; s. Hieronymus in Esaiae c. 14; cf. Wisła, VI. 98 sq.). Я вже в своїй студії „О царскихъ загадкахъ“

---

rodami, Adagiorum chiliades etc. [1617], p. 350); на мою-ж думку, замість *περγαία* тут на початку було *περιγαία* = „колоземна, вічно ходяча коло землї“.

[1]) Надто тут могло бути ще наближенне імен: *Αἰμυλία* і *Σιβύλλα*.

показав, як вираз сьвітлий місяць = *ἠλέκτωρ βάσις* повернув ся в другі: куряча ніжка і залїзна ступа: таким же робом витворилось і півняче яйце = *ἀλέκτωρ-ὠόν*, заміcто *ἠλέκτωρ-ὠόν* = сьвітле яйце, т. є. місяць, яко міcто перебування Царицї (*Βασιλίσκη*) пекельних змій Персефони-Артеміди[1]).

---

[1]) Виходячи з того, що грецьке духовенство широко користувалось з поганської релїґійної термінольоґії про свої релїґійні цїли, і що імя Ісуса Христа, як те яскраво доводить ся текстами багатьох замовлянь біло-, мало- і великоруських, сполучене з поганським соняшним культом, ми маємо право гадати, що й напис по ореолові І. Х. *ὁ ὤν* є казуістичною перерібкою правдоподібно істнувавшої про сонце народної назви *ἠλέκτωρ ὠόν* (= місяць) і має еквівалєнтами яйце-самосьвіт укр. казки (Чуб. I, N. 127) і яйце з душею Змія чи Костїя (в рус. Кащея) Безсмертного (*Ἀθάνατος Καθεύς*; він же „Вічний Жид“; Чуб. I, NN. 52, 64), котрому відповідає сьвято Атанасия Сидячого (*Ἀθανάσιος Καθεύς*), патр. Цареградського, чудотв. Лубенського. З Костїєм Безсмертним що до імени ідентичний билїнний отаман сорока калїк „Касьянъ Офанасьевичъ“ (первістно: *Καθιάνος, Ἀθάνατος*) (Ґільферд. l. c. 573).

С. Денисівка Лубенського повіту знає сьв. Касьяна, котрий „сидить на стільцї непорушно, зо спущеними віями, котрі о стільки довгі, що сягають до колїн; ізза сих вій він не бачить божого сьвіту. Лиш 29 лютого, на переступний рік, в ранцї він підводить вії і оглядає сьвіт; на що він гляне, те й гине“. Д. Мендельсон, що подав сї відомости, цїлком справедливо вбачає звязок сьв. Касьяна з сьв. Теостіріктом (порівн.: *ἡ Θεός Τήρων* = *Ἄρτεμις*), Федóром Тіроном, Христофором і Варваром, але очевидно, виходячи з теорії „самозародження християнської мітольоґії“, він не міг вияснити причини сього звязку (Див. „Этногр. Обозр.“ XXXII, 1).

На мою-ж думку, оповідання про сьв. Касьяна, билїнного „Касьяна Офанасьевича“ і Костїя Безсмертного містять в собі мішанину мотивів, належачих до Персефони-Гекати і Гадеса, сидячого при воротах підземного царства (*Πυλάρτης*).

Без сумнїву, лиходїйний погляд мають: Perchtel (*Πέρθα*), жона Пилата (*Πυλάρτης*), котрій в Тироли на ніч проти сьвята Епіфанії, становлять вечерю (порівн.: Hecatae caena [*Ἑκάτης δεῖπνον*]; Erasmi Roterod. l. c. 267), і місяць на Українї. Очевидно, маючи на цїли заберегти дитину від погляду Perchtel, дїтий з Тиролї проти Епіфанії кладуть на ніч на долівку, накриваючи їх колискою (Весел. Опыты по ист. разв. христ. лег. 279); на Українї вірять, що дитина не спатиме в ночи, як що під колиску підсьвіте місяць, або місячне сьвітло упаде на дитину, коли її держать коло вікна. Про вплив місячного сьвітла знав уже класичний сьвіт. (Порівн. вирази: Ad lunae motum variant animalia corpus [Manil. 2, 94], Quarta luna nati [*ἐν τετράδι γενηθῆναι*], i. e. infelices et laboriosi [Erasm. l. c. 384]).

Істнувала також віра, що при поглядї на Гекату люди нїміли. Теж оповідаєть ся і про Бабу-Ягу, ідентичну з Гекатою.

В білорус. замовляннях імени *Ἑλένη Δενδρῖτις* відповідає Дуб-Меллян (заміcто Мелин) чи Дуб. Меллянов (= дуб Емилин чи Сібилин — Ром. V, 178, 182), а в українських Дуб-Нелин (Чуб. I, 132, Немелин, Мамелин, порівн. імя *Μαρμαροῦ* в молитві сьв. Сисинія і Синідора проти трясавиці, Весел. Разыск. VI—X, 94). В сім разї так саме, як і в загадках (Номис, ст. 290 sq. Даль [1879] II, 598 sq.) під Дубом треба розуміти нічне небо, підвладне Сібиллї-Персефонї. Теж значіннє має і терновий кущ, де виплоджуєть ся з півнячого яйця Василиск[1]).

З сього саме Дуба повстало і середньовікове Адамово дерево, власне дерево „Сьвітлого як альмаз“ (*ἀδάμας*), т. є. Місяця, за котрим ходив до раю або Сет, син Адама, або Іоніт чи Монїтон, син Ноя. Без сумніву тут дерево Адама — нічне небо, а Монїтон — *Ἀπόλλων Μονῆτα*[2]).

Бувши богинею шляхів, Геката звалась *ἐνοδία, ὁδαῖα, ὁδίοχος*[3]). Місцями її культу були роздорожжа особливо такі, де сходились три дороги[4]), куди вона прилїтала з своїм пекельним гуртом, „пекельними собаками“ (Ерінїями чи Фуріями)[5]) і душами мерців.

З Гекатою, окрім Персефони, ідентіфікувалась ще Артеміда, котра й сама звалась Гекатою і була богинею ночи. Натурально, що вона повинна була мати і прозвище Гекатине — *Ὁδαῖα*.

Потім в билїнї про три поїздки і смерть Іллї-Муромця розбійники звуть ся: „денные-ночные придорожники“. Очевидно слово „придорожник“ тут заступає грецьке *ὁδαῖος*, прозвище Гекати і Артеміди. Таким чином вираз „Соловій-Розбійник“ є перекрученнє первісного: „Темна припутня Богиня“, з котрою й воював Ілля-Муромець.

---

[1]) У мене, в рукописній казцї, три брати Змії під Сьвяту Неділю злїтають ся на всї сьвятки в дім, стоячий в „терну, в страшній гущинї, прямо невилазній“. Очевидно тут пізнїйша заміна схода сонця (*ἀνάστασις*) воскресеннєм І. Х. (теж *ἀνάστασις*).

[2]) Про дерево яко символ неба гл. Воєводскій, op. c. 153 sq.

[3]) Порівн. в білоруськім замовлянні „Пуцимѣя“ — Роман. V, 117.

[4]) Через се вона звалась *τριοδῖτις*, trivia, в білорус. замовлянні [l. c.] — „Росхоцимѣя“.

[5]) Canes apud poëtas Proserpinae comites, vel Furiae. Horat. 1 sat. 8, 35: Infernae canes. Virg. Aen. 6, 257: Visaeque canes ululare per umbram. (Faber, l. c. I, 414).

В друге *ἀηδών* (= соловій), заміcто *Ἀϊδονεύς*, повторяєть ся в биліні про Іллю-Муромця та Сокольника. У сього Сокольника-верхівня

Съ лѣва стремени борзой выжлецъ бѣжитъ,
На правóмъ плечѣ ясёнъ сокóлъ сидитъ,
По одной рукѣ-ли соловей летитъ,
По другой ли жаворолёночекъ,
Перенашиваютъ свисты съ уха нá ухо.

Під Сокольником тут треба розуміти богиню ночи чи місяця, під соловієм місяць в його невидному станї, і під жайворонком — повний місяць, бо грецьке *κόρυς* визначає і жайворонка і голову, під взірцем котрої ще й тепер зображаєть ся місяць. Таким чином сполученнє в биліні про Сокольника голови й жайворонка заступає первісне сполученнє: *Ἀϊδωνεύς-Κόρυς*, т. є. Місяць в невидному станї і місяць повний. Ся етимольоґія пособляє зрозуміти невияснений акад. Веселовським образ Berchta'и (*Πέρθα*, *Περσεφόνη*), котра в Mölthal'і зображаєть ся раз з головою, раз без голови (Lexer, Volksüberlieferungen aus Kärnten u. Steiermark, в Zeitschr. f. deut. Myth. IV, 299—300).

Сей мотив в скороченій формі повторяєть ся в українській казцї про Сучченка багатиря, де згадуєть ся Змій-верхівень з соколом і сукою (Чуб. II, 252, N. 68).

Друге повторенне сього мотиву вбачаєть ся в зображеннї сьв. Трифона, котрий їде на конї, маючи сокола на руцї. Розуміють ся, сьв. Трифон на зображеннї заступає богиню Артеміду, котра мала прозвище: Вельми-Сьвітла, *Τριφῶσα*. І саме імя *Τρύφων Δράκων* (Трифон Змій) було відоме греко-поганському сьвітови (Strab. 16, 751): культ його істнував в Єгиптї, Епирі і Лявінії (Pape, l. c. 322).

Сокіл по грецьки *ἅρπη*, але й серп теж *ἅρπη*: таким чином сокіл в биліні і в українській казцї з'явив ся заміcто серпа, т. є. місяця, яко зброї Змія (*Δράκων*, Змій — прозвище Артеміди).

Хорт Сокольника і сука Змієва — canis inferna, Ерінія[1]).

Словом „верхівень“ без сумнїву виражалось тут грецьке *ἑνίππος*„ котре перекручено в *ἑνίπους* (= однонога) — прозвище Гекати, в *χηνίπους* (= гусенога) — прозвище Сібилли-Берти

[1]) Ще Пітаґор звав планети *κύνες τῆς Περσεφόνης* (Pyth. 41).

(= Персефони)[1]), *ὀνίπους* (ослонога) — прозвище Емпузи, що зображалась або з одною ногою, або двома, з котрих одна осляча, а друга залїзна[2]), і самої Гекати-Персефони, котра під іменами: Sibylla, Sabbe, Балкіс (вірніше *Βάκις* = Пророчиця; порівн. лат. vates) змішувалась з сучасницею Соломона царицею Савською, котрій до ослячих ніг народна фантазія додавала ще обросду волоссєм нижню часть тїла (Див. Весел., op. cit. 245)[3]).

Розважаючи все висловлене, ми маємо цїлковите право заключити, що боротьба Іллї Муромця з села Карачарова з Соловієм Розбійником і з Сокольником, се антропоморфічне зображеннє боротьби сьвітла з темнотою, боротьби відомої в тій чи иньшій формі всїм мітольоґічним системам. Ся боротьба відбилась, як я показав, і на християнській мітольоґії, котра таким чином становить дальший протяг мітольоґії поганської. З такого погляду теорія акад. Веселовського „самозародженнє християнської мітольоґії“, починаючи студіюваннє з кінця, з'являєть ся невиправданою, бо ніяким чином не можна собі уявити, щоб духове житте поганства сусїль перервалось, не залишивши жадних наслїдків. Навпаки, заглядаючи в історію минулого ми бачимо, що в боротьбі поганського сьвіта з християнським одна

---

[1]) Акад. Веселовський, разом з нїмецькими патріотами, виводить імя мітичної Берти від староніменц. Berechtha чи Perachtha = „сьвітла“, насправдї-ж — се скорочене імя Персефони, *Πέρθα* від дїєслова *πέρθω* (futurum *πέρσομαι*) „знищую, руйную, убиваю“. В сїй формі імя Персефони згадуєть ся в білоруськім замовлянні: „Старая Портупея, Скулупея“ (в иньших місцях „Шкурапея“, Роман. V, 122); *Πέρθα Παιάν*, *Κόρη Παιάν*, себто Персефона-Цїлителька, Кора- (вона-ж) Цїлителька. Імя Кори нераз повторяєть ся в онежських билїнах у виразах: „Индѣя Богатая“ (*Ἀΐδης Πλούτων*), Корела Проклятая“ (*Κόρη Ἀρά*, Кора-Богиня-прокляття), або „Корела Упрямая“ (*Κόρη Ἀξησία*; Pape, l. c. I, 696) (Гільферд. I, 109; II, 276 et pass.). Про ідентичність Сібилли з Артемідою див. мою студію „О царск. загадкахъ“ 57—8).

[2]) Дехто ідентіфікував Емпузу з Гекатою: Interpres adscribit Empusam spectrum quoddam esse, quod ab Hecate soleat emitti videndum miseris et calamitosis... Sunt qui hanc ipsam Hecaten affirment esse. Narrant autem uno videre pede: unde et nomen inditam putant *ἔμπουσαν*, *οἷον ἐστὶ ἑνίποδα* (D. E. Roterodami. Adagiorum chiliades [Hanoviae, 1670], p. 344).

[3]) Як християнське духовенство повернуло поганських богів в дияволів, то й *Πέρθα χηνίπους* повернулась в диявола, у котрого одна нога чоловіча в чоботї, а друга гусяча (Див. Mélusine, VII, 152).

сторона становила кари, мордуваннє, смерть, а друга систему компромісів, що довела христіянський монотеістичний культ до культу сьвятих, заступників поганських богів, і навіть до культу бездухих речей: дерева, кайданів, одіжи, стільця і т. д.

Нїчого сього не могла дати Біблія, на котру покликуєть ся акад. Веселовський, кажучи про пророка Іллю, бо хоч у Біблії ми й бачимо вагання і збочення до поганського культу сусїднїх Семітів, але культу сьвятих там не знаходимо, бо він викохав ся на греко-римськім політеістичнім ґрунті, де ми подибуємо боготвореннє героїв, царів і цариць як річ звичайну. Навіть на самі імена єврейських сьвятих християнство глядїло не з погляду питомої їм етимольоґії, але з погляду греко-римського поганства, і таким чином Марія стала *Μοῖρα*, Марко — *μαργός*, Лука — Lucina, Luna, Симеон — *Σελήνη*, Бартоломей — *Βαρυπτολεμαῖος* (громовик), Михайло — *Μέγας βασιλεύς* (= *Ζεύς*, в білорус. замовлянні [Роман. V, 116 N. 320] Михайла, судзя [*βασιλεύς*] правядная), Ілля — *Ἥλιος βαρυβρεμέτης* (Ілля Муромський Київо-печерської лаври) і т. д., і т. д.

Звідсїль само собою виникає, що христіянську леґенду треба студіювати не окремо, але разом з казкою, билїною, замовлянням і т. д. Тільки через порівняннє всїх сих зразків народної творчости і відновленнє їх первісного тексту можна дійти до первісного джерела леґенди.

Етноґрафічний Збірник, т. X Містить: Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко. Вип. I. (А—Відати) 3·00 к.

Етноґрафічний Збірник, т. XI. Містить: Галицько-руські народні пісні з мельодиями. Зібрав др. І. Колесса . . . . . 6.00 „

Етноґрафічний Збірник, т. XII—XIII. Містить: В. Гнатюк, Галицько-руські народні легенди I—II . . . . . 3·00 „

Етнольоґічні матеріяли, (з ілюстраціями) т. I. Містить:
Хв. Вовк, Передісторичні знахідки на Кирилівській улиці в Київі — Хв. Вовк, Українське рибальство в Добружі. — М. Могильченко, Гончарство в с. Олешні у Чернигівщині. — В. Гнатюк, Кушнірство у Галичині. — М. Могильченко, Будівля в Чернигівщині. — В. Гнатюк, Народня пожива і спосіб її приправи у Галичині. — О. Гриша, Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині. — М. О Максимович, Сороміцькі весільні пісні. — М. Кордуба, Писанки на Галицькій Волині. — Хв Вовк, Палеолітичні знахідки на Кирилівській улици у Київі. —Звістки і програми до науково етноґрафічних розвідок . . . . . 8·00 к.

Етнольоґічні матеріяли, т. II. Містить:
Волод. Шухевич, Гуцульщина, ч. I. (з ілюстраціями) . . 4·00 „

Етнольоґічні матеріяли, т. III Містить:
Хв Вовк, Знахідки у могилах між Веремєм і Стретівкою і біля Трипіля. — В. Гнатюк, Ткацтво у східній Галичині. — А. Веретельник, Рубане і виготовлюване дерева. — М. Зубрицький, Народній календар. — В. Житє на віру у сибірських селян. — П. Литвинова-Бартош, Весільні обряди і звичаї в Чернигівщині. — Хв. Вовк, Звістки і листи. — М. Дикарів, Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді . . . . 4·00 к.

Етнольоґічні матеріяли, т. IV. Містить:
В. Шухевич, Гуцульщина, ч. II (з ілюстраціями) . . . . 6·00 „

Етнольоґічні матеріяли, т. V. Містить:
В. Шухевич, Гуцульщина, ч. III. (з ілюстраціями) . . . 6·00 „

Зоря, письмо літературно-наукове р. III, V, VI по 6·00 к VIII, IX, X і XI по 10·00 „
(містить між иньшими етноґрафічні праці Д. Лепкого).

Житє і Слово, вістник літератури, історії і фолкльору, томи I—IV, разом 20·00 „

Руська історична бібліотека, т. XIX. В праці Ю Целевича про опришків зібрано також значне число народніх переказів і оповідань про опришків. 3·60 „

Збірник історично-фільософічної секциї, т. I—IV. — М. Грушевського Істория України-Руси (містить етноґрафічний огляд українсько-руської людности в найдавнійші часи) . . . . . 13·00 „

Збірник фільольоґічної секциї, т. II. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Т. I. Містить: Україна в її словесности.— Про доконечність досліду народньої словесности в прикарпатській Руси. — Про науковий дослід руcько-українських народніх пословиць.— Промова про М. А. Максимовича.— М. А. Максимович. Єго літературне і суспільне значінє. — Відгук лицарської поезиї в руських народніх піснях.— До питання про сліди великоруського богатирського епоса на Україні (Лист до Ор. Ф. Мільлера). — Замітки про систематичне видане творів української народньої словесности. Учена — експедиция в західньо-руську країну.— Материяли й уваги про українську народню словесність (I. Пісьня про здобутє Азова. II. Стенька Разін — козак Гарасим. III. До справи про вертепну комедию на Україні. IV. Песиголовці в українській народній словесности).—Корделія-Замурза Літературно-критичний уривок.—Дві українські інтермедиї початку XVII ст.—Найстарші руські драматичні сцени. — Турецькі анекдоти в українській народній словесности . 3·00 „

Збірник фільольоґічної секциї, т. III. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Т. II Містить: Байка Богдана Хмельницького. — Українські пісьні про волю селян. — Два українські „фабльо" та їх жерела. Нарис із історії загальної порів-

B-3666/6
1986 1992

ниної літератури.— Шолудивий Буняка в українських народніх оповіданях.— До оповідань про Шолудивого Буняка.— Українські народні оповідання у французькій мові.— Іще про українські народні оповідання у французькій мові.— Фатальна вдова (Карно-психольоґічна тема в українській народній пісні).—Псованє українських народніх пісень.— Показчик до тт. I і II. Друкарські похибки в тт. I і II. . . . 3·00 к.

Збірник фільольоґічної секциї, т. V Містить: І. Верхратський, про говор галицьких Лемків. Побіч граматичної розвідки про говор Лемків подані тут також тексти лемківських народніх оповідань і пісень. . 6·00 „

Зубрицький М. Тісні роки . . . . . 0·30 „

„ „ Про рекруччину . . . . . 0·18 „

Клоустон, Народні казки і вигадки . . . . . 1·00 „

Левицький Нечуй І. Світогляд українського народу. (Написано на основі книги Аѳанасєва „Поэтическія воззрѣнія Славянъ на природу“) 0·60 „

Миколаєвич Я. Опис Каменецького повіту . . . . . 2·00 „

Огоновський Ом. Істория руської літератури, т. IV. (Життєписи і характеристики українсько руських етнографів) . . . . . 2·00 „

Олехнович В. Раси Европи і їх історичні взаємини . . . . . 0·70 „

Охримович В. Останки комунїзму у Бойків . . . . . 0·20 „

Руданський С. Твори (т. I—IV). Містять в собі богату збірку народніх оповідань і анекдотів, перевіршованих талановитим поетом 4·00 „

Студинський К. Лірники, студия. (Містить словар лірницького жарґону) 0·40 „

Франко Ів. Жіноча неволя в народних піснях . . . . . 0·70 „

„ „ Коли ще звірі говорили (байки для молодїжи) . . . 0·80 „

„ „ Абу Каземові капці, арабська казка (віршом) . . . . 0·40 „

„ „ Коваль Бассім, арабська казка (віршом) . . . . . 1·80 „

„ „ Варлаам і Йоасаф, старохрист. роман . . . . . 4·00 „

„ „ Лис Микита (віршом) . . . . . 1·00 „

„ „ Наші коляди . . . . . 0·40 „

„ „ Лукин Кобилиця . . . . . 0·40 „

B3666
6

B 3.666
6

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОҐІЧНОЇ СЕКЦИЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
Т. VI.

ПОСМЕРТНІ ПИСАННЯ
МИТРОФАНА ДИКАРЕВА
З ПОЛЯ ФОЛЬКЛЬОРУ Й МІТОЛЬОҐІЇ.

У ЛЬВОВІ, 1903.

Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарского.