

Акад. А. Е. КРИМСЬКИЙ.
Неодмінний секретар Української Академії Наук.
голова Історично-Філологічного Відділу.

„ВОЛОСОВА БОРОДА“.

З учено-кабінетної мітології XIX століття.

Як усім відомо, на Спаса (6 серпня ст. ст.) несуть наші люди до церкви святити яблука й іншу садовину. А що під той час люди вже й пообжиналися, то несе собі кожен до церкви святити й „Спасового снопа“ або — частіше — „Спасового вінка“, що з колосся сплетений. Та воно свято не тільки в церкві: обжинки святкуються в кожного хазяїна ще й на полі, скоро він обробиться (тоб-то ще й перед Спасом), — і отам на лану, на стерні, між іншим, одбувається в декотрих наших сторонах одна дуже цікава обрядова церемонія: женці заплітають „Спасову бороду“. Робиться воно ось таким побутом. Як дожинають женці лан, то не вижинають його вкрай, а лишають жменю колосків на коріню. Те недожате колосся звязують у пучечок червоною ниткою (або й білою), або виплітають колосянну китицю, ніби бороду, пригинаючи колосинки волоттям до землі. Ото і єсть „Спасова борода“¹); на Підляшші звуть її „перепілка“²), так само як на Поліссі „перепелиця“³), на Волиню — „коза“⁴), деинде — знов по інакшому. Подекуди (прим. на Підляшші та на Волиню) оповивають Спасову бороду стрічками та квітами.

¹) Докладна бібліографія відповідних етнографічних записів подається нижче (Метлинський 1854, Чубинський 1872, Коперницький 1887 та Доманицький 1912 — це головна основа).

²) L. Gołębowski: Gry i zabawy (Варш. 1831), ст. 266. З Голембіовського (не зазначаючи однак його імення) подав оповідання про підляську „перепілку“ K. W. Wójcicki: Zarasy domowe, т. III (Варш. 1842), ст. 342. Як з пісень видно, „takowa garstka żuta czy pszenicy, nie złota i zostawiona na roli“, звуться „перепілкою“ тому, що бідна перепелиця там матиме для себе остатнє пристановище; її й потішають у пісні: „Не вилітай, сива перепілко! Вже ми не підем в тое пілько!“ Додати можна дожинкову пісню галицьку (у Головацького III, 2, ст. 189), де перепелиця плаче, що не буде їй де сковатися: Перепілонька кувала: „Де ся будеш ховала?“ Ми пшеницю дожали, В снопоньки пов'язали. І на ст. 191 варіант: Перепілонько мала! Де будеш ся ховала? Ми пшеничку вижали, Та її в снопи пов'язали.

³) Див. в додаткових увагах Срезневського і Метлинського в „Маякѣ“ 1843, XI, 55 до нижчезазначененої статті Сементовського.

⁴) В. Доманицький: Народн. календар у Ровен. повіті — „Матеріали до укр. етнол.“, т. XV (Львів 1912), ст. 75.

Потім обполюють траву навколо Спасової бороди, чи там „перепелиці”, чи „кози”, виминають із волоття трохи зерна та й закопують зерно в землю навколо Спасової бороди, або попросту сіють зерно поміж корінням отих недожатих колосяних стеблів. Подекуди (прим., у Чернігівщині) коло „бороди” кладуть окраєць хліба та дрібок солі. До того приказують: „Роди, Боже, на всякого долю,— і бідного, і багатого”. Упоравши „бороду”, женці співають всяки пісні: співають на славу своєму хазяйнові та хазяйці, що мають зараз женчиків погодувати-постачувати, та на глум чужим хазям, які ще не пообжиналися. Співають¹⁾:

Ой чия ж то „борода”, Сріблом-злотом обвита? Ой чуй, пані, чуй: Вечерять готов!	Ой чуй, пані, чуй: Вечерять готов!
Сріблом-злотом обвита, Красним шовком обшита. Ой чуй, пані, чуй: Вечерять готов!	Сріблом-злотом обвита, Красним шовком обшита. Ой чуй, пані, чуй: Вечерять готов!
Нашої пані борода Сріблом-злотом обвита.	А чужої пані борода Мочалкою ²⁾ обвита. Ой чуй, пані, чуй: Вечерять готов!

Або ось друга співанка:

Ми - то женчики! ми-то
Пожали всенікже жито.
А другій — лініві:
Стойть жито на ниві!..

Вітають свого хазяїна (що зветься, скажемо, Якимом) та висмівають чужого хазяїна (нехай він буде Іван), звертаючися до свого хазяїна ось як:

Оце тобі — „борода” ³⁾ , Хліб-сіль і вода. Ой чий ж то женці Да все шолудивці? Іванові женці Да все шолудивці: Жита не пожали,	Серпи поламали. Якимові женці — Да все чорнобривці: Жито пожали, Серпів не ламали, Таки свому пану Слави доказали ⁴⁾ .
---	---

Часом до такого співання додають напочатку ось яку приспівку: „Сидить ворон на копі, Дивується бороді: Ой чия ж то борода, Сріблом злотом обвита?” і т. д.⁵⁾, — дивується ворон, бо він,

¹⁾ Беру запис Чубинського (III, 227) із Сосницького повіту на Чернігівщині.

²⁾ У Метлинського в „Народныхъ южнорусскихъ пѣсняхъ“ (К. 1854, ст. 327): „мачуламы“. Варіант: „коноплямы“.

³⁾ „Борода“ тут nominativus, не vocativus (vocativus був-би „бородо“). Через те падає здогад проф. Сумцова, ніби в цій співанці „находится указание на жертвоприношение бороды“ („Эти. Обозр.“ кн. III, 1889, ст. 127). Ні, той перший рядок значить: „Оце тобі, господарю-Якиме, сплетяна борода“.

⁴⁾ Запис із Новгородсіверщини (Чуб. III, 229-230).

⁵⁾ Варіант теж із Новгородсіверщини (Чуб. III, 227).

ворон, багато по світу літає, а такої чудернацької бороди ще не бачив. Замість ворона згадують іноді лісового гостя ведмідя¹). Або знов замість ворона й ведмідя часто (мабуть найчастіш) згадують півня, бо одно, що голосистий півень повинен знати всяку новину, а друге — що цей добродій теж з бородою та ще й з не аби-якою: червоною: „Сидить півень на копі, Дивується бороді”²). Або зачинають співати так: „Ходить Ілля по межі, Дивується бороді”³), бо в північній Україні саме зажинають на Іллі (20 липня), а в Україні південній як-раз під Іллю вже одходять жнива⁴). Часом (от, на Вороніжчині), як починаються швидко жнива, то люди кажуть: „Бач як Ількові бороду розчісують — косять!” і — додає записувач — „до Іллі так уже викосять жито, що й на бороду Іллі не оставлять; а хто — так сам оставля бороду в полі”⁵).

Окрім заплітання бороди (а воно звісне не по всіх наших сторонах) одбуваються на обжинках ще йнакші обряди, і співається чимало всяких пісень. Оснівна й найбільш розповсюджена обжинкова церемонія — тая, що женці роблять великого вінка з колосся, уквітчуєть ним гарну дівчину, та й співаючи йдуть з нею до господарів тієї ниви, де для них наготовано частування й гостювання⁶).

Бібліографія наших обжинків величенька. Ми найперше зазначимо скількісні таких виданнів, де є згадка за недожату жменю колосків або й заплітання Спасової „бороди” з колосяного волоття; звідти-ж ми вище й наводили тексти пісень про бороду:

а-б) L. Gołębiewski: Gry i zabawy różnych stanów w kraju całym, lub niektórych tylko prowincjach (Варш. 1831). На ст. 264-270: „Obżynki”, тісніш — обжинки на Підляшші. Згадано про звичай недожинати на полі kilkadziesiąt kłosów, звязувати до купи їхнє волоття і випалювати коло них землю, аżeby na rok przyszły bez śniegi i miotły zboże wzrastało; takowa garstka żyta, zostawiona w polu, nazywa się przepiórka (ст. 266; терміну „борода” — нема). Найбільш оповідає Голембієвський не про „перепелку”, а про те, як заплітають обжинковий вінок-сніп і несуть до господаря обжатої ниви. — Безперечно не звідки як з Голембієвського (бо в тих самих висловах) скопіював відповідні уступи К. W. Wójcicki: Zarasy domowe, т. III (Варш. 1842), ст. 340-345, де він описує „znakomity w Rusi podlaskiej obrzęd: Dożynki”.

в) Про обжинкову „перепелицю” (—Спасову бороду) на Поліссі — див. „Маякъ” 1843, т. IX, кн. 21, ст. 55 в додатках Срезневського та Метлинського (— ст. 45-57) до статті К. Сементовського: „Замѣчанія о праздникахъ у малороссіянъ”.

¹) Приміром у Сосницькому повіті співають за ведмідя (Чуб. III, 229). Тільки-ж „въ отдаленныхъ отъ лѣса селеніяхъ вмѣсто ведмідѣ поють воронъ”, пояснює Метлинський у примітці („Народн. южнор. пѣсни” 1854, ст. 327).

²) Це і в Метлинського і в Чубинського.

³) Вар. із Новгородсіверщини — у Чуб. III, 228.

⁴) А втім і на крайній півночі України співають, що „святий Ілля скрити складає”. Порівн. „Пѣсни Пинчуковъ” М. Довнар-Запольського, К. 1895, ст. 43.

⁵) Митроф. Дикарев: Народний календар Валуйського повіту у Вороніжчині — в „Матеріалах до української етнографії”, т. VI (Львів 1905), ст. 136.

⁶) Головні звітки про це — у Голембієвського (1831, ст. 266), Жеготи Павла р. 1839, ст. 48), Чубинського (III, 1872, ст. 253), Кольберга (I, 1882, ст. 206-207, з малюнками плетяних вінків) та Коперницького (1887, ст. 184). Інша бібліографія подається нижче.

г) А. Терещенко: Быть русского народа, Спб. 1848, часть V: „Обжинки”, ст. 103 - 143 (звістки російські і українські ідуть суміш). Та в часті VI (Спб. 1848, розд. I: „Обрядные праздники”) на ст. 39 коротко згадано, що коли збіжжя до співало, то „женщины [въ Малороссии] отправлялись съ пѣснями въ поле, и одна изъ нихъ, взявъ въ горсть колосья, завивала ихъ узломъ”. (Тільки-ж не сказано, щоб цей вузол звався „борода”, або „перепелиця”, або як).

д) А. Метлинський: Народныя южнорусскія пѣсни, Київ 1854, ст. 322 - 328: „Зажинивныя”. Особливо див. на ст. 325 - 328 тексти пісень із Борзенщини про „бороду”, з описом обряду заплітання.

е) П. Чубинський в „Трудахъ эти.-статист. экспедиціи въ зап.-р. край” 1870-их рр. дещо передруковав із Метлинського, та є в нього й новий, свій матеріал. Див. т. III: „Народный дневникъ” (Спб. 1872), ст. 225 - 253. У Чубинського пісні і обряди - головним чином з Чернігівщини (звідти й пісні про „бороду”, ст. 226 - 230) та єсть і з усіх губерній і місцевостей України. На ст. 253 - про обжинковий вінець.

ж) Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, Kraków 1887, т. XI. I. Kopernicki – Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu, ст. 130 - 228; написана на підставі матеріалів, що призбирала С. Рокосовська на Звягольщині. На ст. 184-187 („Обжинки”) оповідається про „Спасову бороду” (ст. 184 - 185), але побільше про той вінець із колосся (główny przedmiot obrzędowy), який приносять жenці господарю, і подаються тексти 12 пісень.

з) Н. Сумцов: „Спасова борода” (яку він „неоднократно” сам бачив в Охтирському повіті на Харківщині) — „Этнографическое Обозрение” 1889, кн. III, ст. 127 - 128. Головним чином це не етнографічний опис, а фольклорно-демонологічна розвідка.

и) В. с. Доманицький: Народний календар у Ровенськім повіті Волинської губернії – в XV томі „Матеріалів до української етнографії” (Львів 1912), ст. 62 - 89¹⁾. Про „козу”, або „бороду” (себ-то „кілька незжатих стеблик пашні, звязаних чим-небудь близько коло колоса”) див. ст. 75. На ст. 75 - 77 дано тексти вінкових пісень, де женці бажають щастя господареві.

Для звісток не про „бороду”, а попросту про обжинкові пісні (тексти) та про інші (вже без „бороди”) обжинкові обряди (прим., про сніп-вінок та про ходіння із скопом до господаря) назовемо із старшої бібліографії от що:

а) И. Кулжинский: Малороссийская деревня. Москва, 1827, гл. II, „Обжинки” (ст. 41 - 52). Сентиментальне поміщицьке оповідання про те, як женщі, по-обжинавши, величають свого щедрого пана живими піснями (та про „бороду”, як сказано, згадки нема).

б - в) Wacław z Oleśka: Pieśni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego, Львів, 1833. — Звідси передруковано (вже не польськими буквами) у П. Лукашевича 1836²⁾.

г) Żegota Pauli: Pieśni ludu ruskiego w Galicyi, Львів 1839, т. I, ст. 48 - 59. На ст. 48 — про обряд підношення колосяного вінця господареві через нафтуродливішу дівчину (без порівняння з тим, що оповідав Голембійовський 1831 про Підляшшя); а все інше у Жеготи Павлі — тексти пісень, де славлять або жартобливо гудять господаря.

д) Малорусский литературный сборникъ, изд. Д. Мордовцевъ, Саратов 1859, ст. 253 (три пісні).

¹⁾ Прекрасну, широ-народну мову мебжчика Доманицького переробили галицькі видавці на свій лад, покалічивши Й на додаток ще й своїм антиукраїнським правописом.

²⁾ Платон Лукашевич, не називаючи свого прізвища, анонімно, видав збірку: Малороссийская и червонорусская думы и пѣсни (Спб. 1836), де „червонорусскія пѣсни” попросту передруковав із збірки Вацлава з Олеська. Див. ст. 148 - 149, „Зажинивныя пѣсни”, 5 №№ (привітання од женчиків господареві).

е) В збірці „Зоря Галицкая, яко альбумъ на 1860”, Львів 1860, ст. 547 - 548 — дванадцять обжинкових пісень з над Серета.

Оце була найпомітніша література, аж доки з'явилася велики збірки пісень Головацького та вище вже згадуваного Чубинського. Перша з них —

ж) Я. Головацький: Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси. В част. III, отдѣл. 2 (Москва 1878) на ст. 188 - 208: „Обжинковыя или жатвенные пѣсни, когда приносять хозяину вѣночъ изъ колосьевъ” — 23 №№, де величають господаря, що женців частує, і нагадують про свою мелегенку жнизову роботу. Менша, аналогічна низка обжинкових пісень — в част. II (М. 1878), на ст. 531 - 531 — 14 №№ пісень з вінком-спором.

з) Про велику збірку Чубинського (1872) вже сказано вище (бо там є звітка про „Спасову бороду” і відповідні пісні). З ішо пізніших згадаємо тільки дві:

и) О. Kolberg: Pokucie, obraz etnograficzny. В т. I (Краків 1882) на ст. 206 - 207: „Dożynki” — оповідається про піднесення дожинкового вінця з колосся господареві, подається два малюнки таких вінців і ноти до пісні. В т. II (Краків 1883) на ст. 241 - 246 тексти 13 пісень про жнизову роботу (одна з нотами).

і) Б. Грінченко: Этнографические материалы, собранные въ Черніговской и съсѣднихъ губерніяхъ, т. III, Пѣсни (Чернігів 1899), ст. 133 - 140: „Жнивови писни” — близько 30 №№, почаси взагалі про важку жнизову працю, почаси — величання або прохання до хазяїна, якому несуть колоссяний вінок. Окрім чернігівського матеріалу є з десятка пісень подільських та з півдесятка волинських.

Повнішої бібліографії не подаватиму, бо коли яка є їще, то читач легко її знайде погортавши книжку Б. Грінченка: „Література українського фольклора 1777 - 1900”, Чернігів 1901.

Близько до українського церемоніалу справляються обжинки (або „дожинки”) у білорусів і навіть у великорусів. У піснях трапляються при тім очевидачки й варіянти. В Білорусі, як видно хоч-би із збірки П. В. Шейна¹), люди, заплітаючи на обжинках „бороду” з недожатого волоття, співають про те, що мовляв „сядзиць коз’лъ на мяжъ, дзвуница бородзъ: Чыя жъ гэта борода, уся мёдомъ улита” і т. ін.²; себ-то з пісні виходить, що навіть цап, бородатий спеціяліст, повинен на чудну волотяну бороду аж дивуватися. Або знов про білорусів Смоленщини оповідає Шайн³), що „поле жне не дожинають до конца, а оставляють въ немъ недожатымъ небольшой клочекъ, называя его „бородой” того хозяина, у которого работали. Всѣ жне садятся вокругъ „бороды”, поставивъ передъ собою „бабу” (а „бабою” звѣтъся останній дожатый сніп, удягнутый у сорочку і напнутий хусткою) и завтракаютъ. Затѣмъ всѣ съ пѣснями отправляются домой во дворъ хозяина поля; впе-

¹) Див. П. В. Шейнъ: Бѣлорусскія народныя пѣсни (Спб. 1874), ст. 60 і ст. 208. Він-таки: Матеріали для изученія быта и языка русскаго населенія съверо-западнаго края, томъ I, часть 1 (Спб. 1887), ст. 265 (серед великого розділу: „Дожинки или обжинки: обряды и пѣсни”, що міститься на ст. 263-288).

²) Далі співається, що це борода — хазяїна поля, якого величають женці, а разом з тим висміють хазяїна чужого поля, що в нього борода — „уся дзёгцимъ улита, бяросты[нько]й увита” і запрохують жінку-Авдотоньку (того чужого хазяїна): „Авдотанька, ия гуляй! бяростыньку оббирай! Авдотанька, ия ляжи! Бяростыньку облизи!”.

³) П. Шейнъ: Матеріали для изученія быта и языка русскаго населенія съверо-западнаго края, т. I, часть 1, Спб. 1887, ст. 268-269.

реди идеть одна, избранная, съ „бабою” въ рукахъ... По окончанії ужина „бабу” относять въ овинъ”. — Про такий почесний „имя-нинний спопъ” у великорусів Смоленщини та ще й Тульщини спо-пуляризував звістки, літ на п'ядесять перед Шейном, туляк І. Сахаров у своїх, на жаль не раз-у-раз певних, „Сказаніяхъ русскаго народа” (1-ше вид. вийшло 1836-1837 р.). У Сахарова є докладне оповідання про те, як великоруси Смоленщини та рідної йому Тульщини той „имя-нинний спопъ” удягають (чи вдягали) в сарафан і кокошник і несуть (чи несли) з піснями на „господскій дворъ”¹⁾). — „Старина, старина! какъ была ты мила нашимъ предкамъ и какъ мы, ихъ потомки, успѣли скоро промънять тебя на заморскія при-чуды!” — не втерпів Сахаров, щоб при тім гірко не воздихнути (ст. 49). Він додав іще й інакшу звістку: „Въ Костромской губернії при началѣ жнитви оставляють на полянѣ клокъ нескжатого хлѣба, что называется у них: *волотка на бородку*. *Волоткою* называютъ они верхъ спона, а *коло* — волокномъ” (ст. 44). І до цього, в дусі любої для Сахарова „старини, старини”, що за нею він так гіренько зідхав, додав він ще й інші звістки, цілком покладаючися на чужі здогади, яких перевірити не міг. На них ми далі спинимося.

II.

В кінці 1830-их та початку 1840-их рр. вищезгаданий хліборобський звичай — облишати трохи колосся на ниві та й закручувати з волоття „бороду” — притяг до себе увагу ученого протоєрея Ів. Сабініна (при посольській церкві в Копенгагені, в Данії). Він шукав аналогій між мітологією староруською та скандинавською, вірував, що скандинавський бог Одін та руський бог Волос це те саме, і був певен, що, коли люди залишають на полі „волотку на бородку”, то слово „волотку” треба розуміти не як колосяну волоть, а як давальний відмінок од староруського божого ймення. Мовляв: „волотку” = „Володку” = „богу Волосу”; — тоб-то Спасова „борода” є не що інше, як „Волосова борода”.

Попереду (коротко й побіжно) висловивсь о. Сабінін у своїй статті: „О происхождении наименований: бояринъ и боляринъ” в „Журн. Мин. Народн. Просвѣщ.” 1837 (т. XVI, октібрь, ст. 42-85; про Волоса на ст. 80). А за шість літ він у тому самому журналі вмістив розвідку: „Волосъ, языческое божество славяно-руссовъ, сравненное съ Одіномъ скандинавовъ” (Ж. М. Нар. Просв. 1843, т. XL, окт., ст. 17-52), і в ній, між іншим, розвив ту саму свою давнішу думку геть ширше й виразніше.

— „Остались несомнѣнны, очевидные слѣды существованія Одіновой религії между Славяно-Русскимъ народомъ, неразлучнымъ [A. Kr.: неразлучные?] съ именемъ Волоса. Въ Костромской Губерніи, въ Нерехотскомъ Уѣздѣ, крестьяне, скавъ рожь или яровой хлѣбъ,

¹⁾ Сахаровъ: Сказанія русскаго народа, вид. 3-те, т. II (Спб. 1849), кн. 7, ст. 49 та 44.

оставляють клокъ несжатаго хлѣба, по ихъ словамъ, *Волотку* (правильнѣе, Володку) *на бородку*,—каже о. Ст. Сабінін на с. 47-48 і тут-таки додає примітку для тих, хто став-би сумніватися: „Волотка или волотъ не значитъ верхъ спона или всякий колось, особено взятый, какъ думаетъ Г. Снегиревъ (см. Русские простонарод. праздники и суевѣрные обряды. Выпускъ IV, стр. 81. примѣч. 13): но есть Володъ, уменьш. Володокъ, или, что то же, Волотъ, Волотокъ—грубѣйшее произношеніе Славяно-Русскаго божества: Волосъ, уменьш. Волосокъ“. Цілкомъ переконавши не такъ читача, якъ себе самого, що вираз: „волотку на бородку“ значить: „Волосу на бороду“, протоерей Сабінін далі вже зовсімъ сміливо і безъ застережень пише: „Въ Воронежской Губернії, въ Нижнедѣвицкомъ Уѣздѣ, старушки, предъ жатвою, завивають Волосу бороду, то есть, собравъ горсть колосьевъ и не вырывая ихъ изъ земли, перегибаютъ и завязываютъ узель, въ знакъ того, чтобы рука жницы уже не касалась до нихъ¹⁾). Слѣдовательно у насъ еще теперь дѣлается въ честь Волоса то же, что дѣлалось у нашихъ родичей-Славянъ, жившихъ въ Мекленбургскихъ и Ольденбургскихъ владѣніяхъ, и Руссовъ, населявшихъ Скандинавію, въ честь Водена или Одина. И у насъ, по окончаніи жатви, жнецы и жницы возвращаются съ поля домой съ торжествомъ и пѣснями, какъ у Германцевъ, и послѣ жатви варятъ мѣстами пиво, имѣющее, по всей вѣроятности, то же значеніе, что Wodelbier (Воденово пиво) у Славянъ Мекленбургскихъ“.

Найкращий тодішній російський історик М. Погодін поставився до цілої статті прот. Сабініна дуже негативно (1846)²⁾. Що-ж до „Волосової бороди“ з’осібна; то Погодін вилішив із Сабініна оцей самий уступ, якого ми вище навели, та й, замість довго критикувати його, запитав з убійчою лаконічністю: „То ли Володокъ что волосокъ?“ (ст. 310). З Погодіна не був філолог, та мабуть він по-просту здоровимъ розумомъ відчував, що здрібніла форма од „Волос“ не була-б „Володок“ або „Волоток“. Та мабуть і саме вживання здрібнілої форми для бога викликало в Погодіні сумніви: коли нема здрібнілихъ форм „Перунок“ (од „Перун“), „Хорсик“ (од „Хорс“), то чому-ж треба було здрібнити ім’я „Волос“?

По інакшому поставився до Сабініна і рішуче спопуляризував „Володка“ Ів. Сахаров, отой, що журився—бачили ми—чому забувають „милую нашимъ предкамъ старину, старину“. Для Сахарова,

¹⁾ В попередній своїй статті („О происхождении слова боляринъ“ Ж. М. Н. Пр. 1837, № 11) прот. Сабінін написав про це так: „Въ Южной Россіи случалось мнѣ видѣть собственными глазами, что благовѣтнія старушки предъ жатвою завивали Волосу бороду, т. е. собравъ горсть колосьевъ и не вырывая ихъ изъ корня, перегибали ихъ и завязывали въ узель, въ знакъ того, чтобы рука жницы уже не касалась до нихъ“ (ст. 80).

²⁾ Диви М. Погодінъ: „Ізслѣдованія, замѣченія и лекціи о русской исторіи“ т. III, Норманній періодъ, М. 1846, ст. 306-310.

малокритичного збирача-дилетанта, обернути колосяну волотку в бога-Волоса була річ аж надто втішна, бо це справді була-б „старина-старина”. У ІІ томі „Сказаний русского народа” Ів. Сахарова (Спб. 1849, кн. 7, „Народный дневникъ”) ми читаемо на ст. 12-ій: „Въ Южной Россіи, по рассказамъ о. Сабинина, передъ жнитвою старухи завивали бороду Волосу (Журн. Мин. Народ. Просв. 1837, № 11). Собравъ горсть колосьевъ, не вырывая жито изъ корня, онъ завивали ихъ между собою и завязывали въ узель. Борода Волосова жницами оставалась [A. Кр.: оставлялась?] неприкосновенною”. А на ст. 44: „Въ Мало-Руссіи старухи предъ жатвою завивають бороду Волосу. До этой бороды во все жнитво не касается рука жницъ”. Як-же „Сказаний русского народа” Сахарова були приступні для як-найширшого кола читачів, то десь-певне вони найбільше й допомогли тому, що Сабінінів здогад про заплітання бороди богу-Волосу, поданий у Сахарова уже в формі незаперечимої аксіоми, прищепився серед широкої публіки. Перевіряти його не було в нікого охоти.

Ще минуло трохи часу — і „Волосова борода” почала фігурувати, як відомая аксіома, у людей солідніших, ніж Сахаров.

У Хв. Буслаєва, в статті „Русская поэзия XI и начала XII вѣка”, якою починалися славнозвісні Тихонравівські „Лѣтописи русской литературы” (1859, кн. I), ми читаемо: „Волосъ по обрядамъ русского народа, доселъ употребляющимся, чествуется какъ божество земледѣльческое, именно въ обрядѣ завиванья на нивѣ волосовой бороды” (ст. 29). Бачимо, Буслаєв про заплітання „Волосової бороди” говорить уже наче про загально-відомий факт.

Але хто остаточно посанкціонував „Волосову бороду” в науці, так се великий тоді авторитет у справах старо-русської мітології А. Афанасьев у І томі своєї праці: „Поэтическая воззрѣнія славянъ на природу” (М. 1865). На ст. 141-ій Афанасьев коротко каже, не покликаючися на жадне джерело: „Доселъ уцѣлѣль обычай связывать, во время жатвы, пукъ несрѣзанныхъ колосьевъ и оставлять его на нивѣ въ честь древняго бога плодородія; это называется: завивать Волосу бороду”. Ширше висловлюється Афанасьев на ст. 697: „Когда созрѣть хлѣбъ, въ южной Россіи жницы отправляются въ поле съ пѣснями; одна изъ нихъ, захвативъ рукою пучокъ колосьевъ, завиваетъ (закручиваетъ) ихъ на корню и потомъ перегибаетъ или заламываетъ въ какую-нибудь сторону, чтобы всякой могъ видѣть и ни одинъ бы серпъ не коснулся сдѣланнаго „закрута”. Это называется: завивать Волосу бороду, или оставлять, дарить ему на кустъ золотистыхъ колосьевъ; въ честь этой „бороды” поются обрядовые пѣсни. Думаютъ, что послѣ такого обряда никакой лиходѣй и колдунъ уже не въ силахъ наслать на хлѣбъ порчу”. У нотатці Афанасьев називає всі свої джерела: „Терещ., VI, 39; Сахаровъ, II, 12; Журн. Мин. Нар. Пр. 1843, т. XL, ст. Сабинина, 47-49; Мет-

линск., 325-7*. З-поміж названих у Афанасьєва чотирьох джерел двоє (Метлинський та Терещенко) зовсім не кажуть, щоб обжинкова „борода“ звалася „Волосовою“¹). Залишаються, як джерела, Сабінін та Сахаров. А що Сахаров сам зачернив свою звістку про „Волосову бороду“ не звідки, як із Сабініна, то виходить, що і в Афанасьєва одним-однією джерелом про „Волосову бороду“ був той самий прот. Сабінін.

Та так воно й надалі залишилося, і люди могли далі згадувати за „Волосову бороду“, покликаючися ніби на цілий гурток іменнів: на Сахарова, на Буслаєва, на Афанасьєва — а забували або вже й не підозрівали, що фактично вони тим самим покликаються тільки на Сабініна.

В 1878 р., у розгарі тієї пам'ятної спірки про „Слово о полку Ігоревім“, яку викликав Все. Міллер, з'явилося було наче ще одне свідчення про „Волосову бороду“; але те свідчення вийшло з дуже неспокусливого й непринадного джерела.

Все. Міллер у своїй голосній розвідці: „Взглядъ на Слово о полку Игоревѣ“ (Москва 1877) підніс, як колись і Погодін, низку сумнівів проти мітології „Слова о полку Игоревѣ“. І от, на оборону тієї мітології патріотично озброївся Єлпідіфор Барсов. — бо адже-ж — жахавсь він — „гипотеза Все. Міллера затрагиваетъ и подрываетъ мифологическую сторону Слова, самую существенную и дорогую для историка древне-русской литературы“²). Щоб оборонити оту свою дорогу мітологію, Єлп. Барсов наводив приклади, які він — мовляв — сам чував на селі в Череповецькім повіті Новгородської губерні. Декотрі з прикладів були попросту лиш свідоцтвом про нечувану Барсова наївність. Скаже хтось „дасть Богъ!“ замість звичайного „Богъ дасть“ — Єлп. Барсов дочуває тут поганського Дажь-бога. — „Полно тосковать! дасть Богъ все минетъ“ — сказала йому одна баба в Череповецькім повіті³), — і Єлп. Барсов витолкував це читачам ось як: „Полно тосковать! Дажь-богъ все минетъ“. Щоб ствердити не менше дорогоного свого „Велеса“, Барсов не обмежився на сабінінській „волотці на бородку“. Ні! Він зважився подати

¹) Ми вище (ст. 75) навели з Метлинського текст пісні — там співають попросту про хазяйнову „бороду“, не про „Волосову“. На ст. 77 зацитували ми й з Терещенкового „Быта русского народа“ те саме місце (VI, 39), на яке покликається Афанасьєв, і вже бачили, що там у Терещенка не тільки про „Волосову бороду“, ба й узагалі про ніяку „бороду“ згадки нема. Наведім тут Терещенка в повній основі: „Въ Малороссии совершилось слѣдующее языческое обыкновеніе. Когда созрѣвали хлѣбъ, тогда женщины отправлялись съ пѣснями въ поле, и одна изъ нихъ, взявъ въ горсть колосья, завивала ихъ узломъ. Прочія пѣли хороводную пѣснь на завитые вѣнковъ, а потомъ возвращались домой съ прежнимъ пѣніемъ. Это дѣжалось въ томъ предположеніи, чтобы рука лиходѣя и колдуна не могла испортить хлѣбъ“. Це — все; про „бороду“ ані слівця.

²) Е. Барсовъ: Критическая замѣтки объ историческомъ и художественномъ значеніи Слова о полку Игоревѣ — „Вѣстникъ Европы“ 1878, окт., ст. 788.

³) Дів. „Вѣстникъ Европы“ 1878, окт., 810.

автентичні (тоб-то самоковані) звістки із свого Череповецького повіту Новгородської губерні, якими сподіався захистити проти скептиків не одну, а разом обидві форми божого ймення: і „Волос”, і „Велес”. — „Когда выжнутся, — пише він, — оставляютъ на полѣ небольшой кустикъ колосьевъ и говорятъ одной жнеѣ: „Ты верти бороду Волосу”, или „Велесу” — другояко скажутъ. Та три раза ходить около куста и припъваєтъ: Благослови-ка меня Господи, Да бороду вертѣть: А пахарю-то сила, А съвцу-то коровай, А коню-то голова, А Микулъ борода” (ст. 803-804¹⁾). Яку ціну можна скласти цій пікантній звістці Єлп. Барсова, що в ній він за одним махом подбав і про Волоса і про Велеса („Волосу или Велесу — другояко скажутъ”), про це дуже влучно обізвався Всеv. Міллер. I в усному рефераті, і в своїм журналі „Критическое Обозрѣніе” 1879²⁾ Всеv. Міллер з тонкою іронією заявив, що за-для блага науки треба негайно, та й то як-найнегайніш, вирядити й послати в Череповецький повіт Новгородської губ. вчену етнографічну експедицію, щоб вона швидше записала ту дорогоцінну мітологію, якої ніде по цілій Росії, Великій, Білій і Малій не можна почути, окрім як у Барсівському Череповецькому повіті: „Въ виду возможности сдѣлать важныя открытія въ Череповецкомъ уѣздѣ, гдѣ сохранился въ живыхъ устахъ народа и Велесь, и Даждь-богъ, было бы крайне важно снарядить туда археологическую экспедицію съ цѣлью отысканія древне-русскихъ боговъ” (ст. 30). Позначна річ: ніхто з пізніших учених не зважувався покликатися на оцеe Барсівське свідоцтво. Бо за Барсовим у Москві встановилася була непохитна слава людини, яка для націоналістично-сенсаційної мети не посортиться піти на підроблення, фальшування. Коли він приміром публікував „Богатырское слово въ спискѣ нач. XVII вѣка” (1881) за власним рукописом і нікому не хтів показувати свого рукопису, то москвичі заочно бували певні, що в рукописі написано мабуть „Богатырская слава во вѣки аминь”, а Барсов публікує: „Богатырское слово. Во вѣки аминь” на користь своїм міркуванням про „Слово о полку Игоревѣ”. Виробилося навіть спеціальне діеслово „съелпидифорть”, тоб-то збрехати архаїчною цитатою во славу „истинно-русской науки”, і це був для всіх зрозумілий жартовливий термін ще й на початку 1900 рр. От чому, коли хтось писав про „Волосову бороду”, то покликавсь на незаплямованого Афанасьєва, а не на Єлпідіфора.

О. Потебня в своїх „Объясненіяхъ малорусскихъ и средныхъ народныхъ пѣсень” II (Варш. 1887)³⁾, випадково торкнувшись (на

¹⁾ „А Микулъ бородаг — це-ж господареві поля Микулъ, не Велесу! Барсов навів пісню справжню, та не позводив кінці з кінцями: не помітив, що ця пісня як-раз і промовляє проти Волоса, якого він ніби при тім чув.

²⁾ „Къ вопросу о Словѣ о Полку Игоревѣ” — Критическое Обозрѣніе 1879, № 3, ст. 20-31.

³⁾ Ці „Объясненія” — відбитка з багатьох книжок „Русского Филологического Вѣстника”.

ст. 177-178) обжинкової „бороди”, рахувався ніби з нестеменним, засвідченим фактом, що обжинкову „бороду” люди звуть „бородою для Волоса”; покликавсь він на Афанасьєва. Тільки-ж характеристично, що сам Потебня, знавець етнографії, витяг з обжинкових пісень зовсім інакші мітологічні висновки,— висновки, де як раз Волос і не мав фігурувати. Ми вже бачили, обжинкові пісні кажуть, що на оту розкішно заплетею „бороду” дивується і св. Ілля (бо на Іллі зажинають у північній Україні), дивується і ворон на копі (бо ворон бувалая птиця, а такої бороди ще не бачив), дивується й „коzelъ на межѣ” (бо бородань-„коzelъ” добре повинен розумітися на бородах, а отакої ще не бачив), дивується й півень, дивується й ведмідь. І от Потебня виставив здогад, що „бороду” заплетею „первоначально” не для кого, як за-для Козла. [A. Kr.: Чому-ж і не задля Ворона? і не для Півня? і не для Ведмідя? Вони в піснях так само дивуються на „бороду”!]. Бо тут Потебня пригадав авторитетну для тодішніх мітологів німецьку розвідку Мангартса про польових богів— і висловився, що „душа нивы (съножати и растенія вообще) есть козло- или козообразное существо (как и Фавн, Сильван), пресльдуемое жнециами и скрывающееся в послѣдній нескжатый пук колосьев или послѣдній сноп” (II, 178). Правду кажучи, отаким витолкуванням Потебня, по суті, касував згадку про великого поганського бога Волоса в обжинкових обрядах, бо навіть з Потебніого та Мангартового витолкування виходило-б, що обжинкова „борода”—то борода дрібненького польового демона, з типу фавнів, не того превеликого поганського „скотяго бога Волоса”, якого ми знаємо з літопису. Але не це ми хочемо підкреслити, а лише те, що й для Потебні після „Поэтическихъ воззрѣній” Афанасьєва (які він і зацитував) не було сумніва, ніби народ зве обжинкову бороду „Волосовою”—таки. Він не спорився проти такого—мовляв—„факта”, але вияснення для „бороди” давав своє власне.

Ученик Потебні проф. М. Сумцов, подавши в „Етнографическомъ Обозрѣніи” 1889 (кн. III) демонологічну статтю „Спасова борода”, зробив те саме (ст. 127-128) що й Потебня. Себ-то Сумцов зазначив, ніби „борода носить название бороды Волоса, бороды Ильи и проч.”, але виясняв тую „бороду” так само, як Потебня, Мангарт, Бастіян і ін., себ-то, що в недожатому волоттю ховається польовий дух і що хлібороби хтять його не випустити, а затримати собі і на той рік, задля врожаю. Бог Волос не грає в теорії проф. Сумцова, як і у Потебні, нікоторої ролі.

Та не те ми бачимо у всіх інших учених. Вони не стільки сподобали фавна-польовика, скільки величного бога Волоса. Кожен професор-історик руської літератури та народної словесності вже сліпо брав той „факт”, що народ знає „Волосову бороду”, що він лишає колосся „Волосу на бороду” (це „волотку на бородку”!), — і таким чином „Волосова борода” увійшла в учено-міто-

логічний симбол віри. Одтоді та й до наших часів старі професори, з університетських катедр, навчають молодих юнаків-студентів вірувати в „Волосову бороду“.

От, візьмімо для наочного прикладу курс київського професора руської словесності П. В. Владімірова: „Введеніе въ исторію русской словесности“ (Київ, 1896)¹⁾. При нагоді зазначімо, що цеє Владімірова „Введеніе“ було аж до самої революції обов'язковим студентським і магістерським підручником не тільки в Київі, ба й по всіх інших університетах, не виключаючи московського. От що ми читаемо у проф. Владімірова (ст. 41): „Память о Волосѣ дожила до нашихъ дней, сохранившись въ выраженияхъ и обрядахъ (оставить колосьевъ на бороду Волосу, заверѣть бороду Волосу“); (ст. 39): „.... популярного языческаго бога Волоса, дожившаго въ нѣкоторыхъ повѣрьяхъ и до нашихъ дней“; (ст. 81): „.... обжиночнымъ жатвеннымъ обрядомъ „завить бороду“ (изъ колосьевъ ржи, пшеницы) Волосу, Ильѣ или Козлу“²⁾; (ст. 106): „.... Важный и древній обрядъ—„завивание бороды“ Волосу, Ильѣ или Козлу“.

Або берім вступний університетський курс репрезентанта катедри руської словесності в казанському університеті, відомого, поважного професора А. Архангельського: „Изъ лекцій по истории русской литературы. Наканунѣ христіанства и письменности“ (Варшава, 1901)³⁾. Виголошуючи перед студентами вступне слово до історії літератури, проф. Архангельський каже (ст. 38): „По сохранившимся до сихъ поръ обрядамъ, Волосъ—покровитель земледѣлія; при началѣ или окончаніи жатвы въ различныхъ мѣстахъ Россіи и теперь отправляются особые обряды, такъ называемые „волот-ки“ [A. Kr.: навіть!],—напр. „завиваютъ бороду Волосу“, при чемъ поются особыя обрядовые пѣсни и т. п.“. Для проф. Архангельського не підлягає сумніву, що недожати „волотку на бородку“ це значить: „богові Волосові на бороду“.

В 1906 р. В. Келтуяла випустив „пособіе для самообразовання“ під заголовком: „Курсъ истории русской литературы“, ч. I, кн. I (СПБ. 1906). Там на ст. 114 подано „для самообразовання“ знов ту саму—мовляв—аксіому: „Къ этимъ (дожиночнымъ) обрядамъ присоединяется еще одинъ, состоящій въ „завиваніи бороды“ Волосу, Ильѣ (т. е. „снопу-дѣду“) или Козлу, который является олицетворениемъ нивы“.

І у акад. Хв. Євг. Корша в його лінгвістично-мітологічній розвідці „Владімірови боги“ 1908⁴⁾ оте зав'язування бороди „богові Волосові“ наводиться без цитатних покликань на джерела, попросту

¹⁾ Почасти це передрук із „Журн. Мін. Нар. Просв.“ 1895. янв., апр., іюнь.

²⁾ Чому ще й не „Воронові“ і не „Ведміdevi“? Вони в піснях теж лівуються на „бороду“

³⁾ Відбитка з „Русского Филологического Вѣстника“.

⁴⁾ Це відбитка з XVIII тома „Сборника Харківського Историко-Філологіческого Общества, изданного въ честь проф. Н. Ф. Сумцова“, Харків, 1908.

як незаперечима, всім відома аксіома: „.... [Это] можно заключить напр. изъ живучести (навѣт!) такъ называемаго завязыванія бороды Волосу на жнитвѣ въ Южной Россіи“ (ст. 4). А звідти у Корша й загальний висновок—що „память о Волосѣ сохранилась въ крестьянскомъ быту чутъ ли не до XX вѣка“ (ст. 7).

Таку саму безкритичну довірливість бачимо ми і в галицько-українській науці. В „Історії української літератури“ проф. (тепер акад.) Мих. Грушевського, т. I (Львів 1923), ми на ст. 193 читаемо: „З обжинкових церемоній найбільш інтересне дожинання поля до останньої купини збіжа, яке завязується „на бороду“ Волосови або Ілі, або нарешті Спасови з ріжними обрядами. Парубкам напр. кажуть пролазити через сю бороду; посівають збіже між стеблом, промовляючи: „Роди, Боже, на всякого долю, на богатого і на бідного“; ворожать про будучий рік, кидаючи по за себе серпа і т. д.¹⁾. Сей звичай завязування недожатої купини збіжа стоїть в очевиднім звязку з широко розповсюдненими поза східно-словянськими краями назвами останньої недожатої купини, або останнього спона „цапом“ або „козою“: се доволі правдоподібно пояснюється, як останній притулок польного духа, представлюваного в виді цапа (катіра)²⁾. Деякі паралелі тому звісні і серед східного Словянства; напр. „коза“ в Словнику Даля³⁾—недожата купина збіжа; у нас, на Волині, воно зветься „козою“ або „бородою“⁴⁾. Ся назва бороди здається найчастішою—борода Волосова⁵⁾, „Ількова“, а нарешті Спасова—мабуть через закінчення обжинок і перенесення посвячення обжинкових вінків на Спаса“. Далі в нотатці М. Грушевського називає свої джерела: „Чуб. III с. 227—8, записка з Сіверщини⁶⁾; завязати Ілі бороду—в Слобідщині і Чернігівщині—Матер. VI с. 136, Сборн. харк. 17 с. 166. Афанасьевъ I, 464⁷⁾; про Волосову бороду—Терещенко VI 39, Афанасьевъ I, 697*.—З двох останніх (на яких М. Грушевський покликається для Волосової бороди) Терещенко, як ми вже бачили з вищенаведеної в нас цитати (ст. 82), не каже, щоб заплетений на полі „узель“ здався Волосовою бородою або навіть будь-чиєю бородою; отже залишається у М. Грушевського єдине для „Волосової бороди“ джерело—Афанасьевъ. А вже ж Афанасьевъ, як ми теж бачили (ст. 81-82), зміг покликатися

¹⁾ Чубинський III с. 226 /М. Г. І.

²⁾ Mannhardt, Wald und Feldkulte, вид. 1905 р. II, с. 155 дд.: Bockgestaltige Korn und Feldgeister in Nordeuropa. /М. Г. І.

³⁾ [Чит. „Даля“. А. Кр.].

⁴⁾ Матеріали етн. XV с. 75 /М. Г. І.

⁵⁾ [Розрядка моя. А. Кр.].

⁶⁾ [А. Кр.: але там про Волосову бороду не говориться].

⁷⁾ [А. Кр.: і тут теж про Волоса нема згадки. До того ж цифрове покликання на Афанасьєва I, 464 у М. Грушевського не правдиве: на тій сторінці у Афанасьєва нема ані слівця про жнива, там говориться про весільний обряд розбивання посуду, „чимъ символически выражается совершившийся акт брачного союза“. Мабуть треба читати: I, 474 (там Афанасьев каже, що на Курщині та Вороніжчині, кінчаючи жнива, зав'язують жменю колосків вузликом, „что называется: завязать Иль бороду“). — А. Кр.].

для „Волосової бороди“ лиш на прот. Сабініна та на Сахарова, що сам зачерпнув свою звістку не звідки як з того самого прот. Сабініна.

Бачимо, тепер і в російській науці і в українській уже забули, що вірування в „Волосову бороду“ прийшло через єдине джерело — прот. Сабініна, який „волотку на бородку“ обернув у „Володку“.

Думається, ми маємо непохитне право — після всього вищесказаного — назвати „Волосову бороду“ кабінетно-вчену мітологією XIX в.

III.

В тім кабінетно-мітологічнім процесі, що я його обмалював, чималу ролю одіграво хліборобське слово „волотка“. Ми бачили, що не всі вчені-кабінетні мітологи навіть розуміли це слово, — тому варто мабуть трохи спинитися на нім. Воно спільно-руське (бо є і в великорусів і в українців) і спільно слов'янське.

В „Толковомъ словарѣ живаго великорусскаго языка“ В. И. Даля, т. I (М. 1863), на ст. 210 подано: „Волот [д]ка, волоть — нить, жилка, волокно растительное или животное. Послѣ трепки, остается чистая волоть, волотка, жилка льна. || Стебель, стебелекъ, былинка, соломинка; || прядка трепаной конопли, пеньки; || (собир.) рученька или горсть стебелей; || (кур.) верхняя часть, вершина снопа, колосовище; (нижній) комель, огузокъ, брить; также у вѣника: волоть и комель. „Что волотка къ стогу“. „По капелькѣ море, по волоткѣ (былинкѣ) стогъ“. „Волотка (колось) на бородку“, говорять въ Костр. губ., покидая небольшой клокъ хлѣба на нивѣ, не скатымъ, что называютъ: „борода завить“.

І в нашій українській мові загально відомі слова: „волоть, волота, волотка, волот, волоття“. Так звуться ті — кажучи по-російському — „косички“ або „кисти“, або „метелка“, яка становить горішню (густу) частину колоса (особливо просяного) або яку ми бачимо на початках кукурузи; рясний, густий колос звуться „волотистий“, або „волотюватий“ (=російське косматий, кистистий). В весільних співах, як розплітають молодій косу, то рівняють її до просяної волотки. Приміром, у Метлинського в його „Народныхъ южнорусскихъ пѣсняхъ“ (К. 1854, ст. 206) ми знаходимо в пісні з Васильківщини (північної Київщини): „Ой просо, просо — волоття! Ой косо, косо — золоття!“. В південній Київщині (напр. у Звіногородці) це співають ось як: „Ой просо, просо — волота! Ой косо ж моя золота!“. У М. Номиса в його „Українських приказках, прислів'ях и таке інше“ (СПБ. 1864, ст. 6, б, № 313) записано чернігівсько-полтавську приміту з Конотопа й Пирятини: „Як миша єсть волот, так буде хліб дорог“. Це слово внесено в усі українські словники, чи будуть вони з Великої України, чи з Галичини, чи з Буковини. В словарі з Великої України Б. Грінченка: „Словаръ украинской мовы“, т. I (К. 1907, ст. 252 а) читаємо: „Волот — колось; метелка проса или овса; уменыш. — волоток. Волота (ж. р.) = волот“.

лот. Волотистий — колосистий (о просі, овсі). Волоття (ср. р. собир.) — колосья проса или овса; у кукурузы — волосообразные кисти сверху*. В словарі галичанина Є. Желехівського: „Малоруско-німецький словар” (т. I, Львів 1886, ст. 1196) читаемо: „Волоть, волота, волотка — Rispe (panicula). Волоте — Rispenbund, — волоть. Волотьоватий — rispenförmig. Волотюга — Speise aus Grünzeug”. — В буковинському „Руско-німецькому словарі” Омеля Поповича (Чернівці 1904, ст. 436): „Волота — Rispe”.

Це спільноруське слово „волоть, волотка, волоття” і т. н. — відоме і по інших слов'янських мовах. По-сербськи: „влат, влатъе” = колос, колосся (у хорватів „lat”), „влатати” = колоситися. По-словінськи: „vlat, lat = Aehre, Rispe”. По-польськи: „prosiana wloć”. По-чеськи: „lat’, lata, latka (u ovsa). По-лутицьки: loš = Kolbe am Getreide. Додаймо до цього литовське „waltis” = Rispe, пруське wolti = Aehre. — Отже треба вважати, що це слово (у відповідній звуковій формі) існувало вже й у мові праслов'янській.

В писаних старих церковно-слов'янських пам'ятках ми однаке, наскільки я міг сконстатувати, не знаходимо сподіваного* „влатъ”, **влат'ка, ***влатък¹**). Але є там інше, таки близьке слово — із звуком *đ*: в пізній церковно-слов'янській мові трапляється *владъ*, так само, як у наших старо-руських пам'ятниках стрічається або „володъ”, або — на церковно-слов'янський лад — теж „владъ”. Та визначає воно там не „колос”, а відповідає грецькому *χόρη* або *πλόκισσας*, латинському *сома, crines*, себ-то „олосся”, „косми” (патли, коси). Німецькі слова *Wald* = „ліс” та *walten* = „мати силу” чи не дозволяють гадати, що найточнішеє розуміння слова „володъ” є „густа поросьль, сильна поросьль”?

Ми понаводимо виписки із декількох старих пам'яток, писаних у нас на Русі, і наперед зазначимо, що в одній з них, а саме в літопису (його ми згадаємо аж на прикінці), слово „володъ” наближається й до „просяного волоття”.

а) В Єфремовій Кормчій книзі, XI-XII в., сказано про покутних клириків (=22-е правило Трульського собору): „Аще ли сего не отъвьргуться, — яко же и простыци, владъ да ростять” (*хъфѣлър и хѣ сѣ лжикъ тѣу хѣрѣръ єлѣтрефѣтъзъ*)²). Те саме й по інших списках Кормчої книги.

б) В Хроніці Іоана Малали в спискові XVI в., в приповісті про Трою, є такі реченнія³): „Осмый [з тих, хто облягав Трою] — Нестеръ: великъ тѣломъ и очима и носомъ, изеркъ, длъголикъ, густою володію, густобрадъ” (ст. 181-182); 11 — Миріонисъ: низокъ, плечистъ, чистъ, добробрадъ, велеокъ, чрънама зѣницама, кудрявъ,

¹) Здається, що й у сучасній болгарській мові (а вона нашадок церковно-слов'янської) теж нема цього слова.

²) Видання В. Н. Бенешевича: „Древне-славянская Кормчая”, т. I, Спб. 1906, ст. 160.

³) Користуюся виданням К. Калайдовича в його праці: „Іоаннъ, экзархъ Болгарскій”, Спб. 1824, додаток № X, ст. 178 - 188.

густою владью” (ст. 182; по грецьки *οὐλόθρης*). Або далі про жіночтво: „Втораа — Андромахи... добра бровма нарусо, кудрява, дльгою владью” (ст. 183); „третіа — Касандра... доброока, чрънама зъницама, русою владью, кудрява” (ст. 183); „четврътаа — Полуксени... чръновласа, кудрява, велю владью” (ст. 183).

в) В февральській Четій Мінєї XV в. б. московської Духовної Академії № 584¹), яку я вважаю за копію з первопису київського: „Зъло възлюбихъ владъ (плокхъмъ, *crines*) и тѣло ея” (162).

г) В можайських (смоленських) „Вопросахъ Сильвестра и Антонія” 1512 року²) волосся на бороді (по грецьки *accus. τρίγχη*) перекладено „владъ” (л. 149).

д) В „Пѣсни Пѣсней” XVI в. Синодальної Бібліотеки (№ 17 за описом Горського) сучасній вульгаті „власи твои (трігома) яко стада козицъ” відповідає рукописне „владъ” (двічі, — IV, 1, і VI, 4)³.

е) В (білоруськім?) „Житії Христа ради Андрея Бл[а]ж[е]наго” XVI віку б. московської Духовної Академії № 684: „Устречеся съ треми отроки во злотѣ в лоди” (л. 24, *capillis flavis insignes, ξανδοκόμοις*)⁴).

ж) В апрільській Четій Мінєї XVI віку Синодальної Бібліотеки (№ 91—265) в Житії св. Акакія слово „владъ” попросту визнача порось (те, що по російськи „растительность”): „Ближняя земля пестрыми цветы украшаются и владъ имуть зеленующая” (л. 262)⁵.

з) А коли ми поглянемо в старокиївський літопис, то там знайдемо натяк і на сучасну „просяну волоть”. А саме: під 6693=1185 роком ми вичитуємо, що той дружинник, котрий приніс до київського вел. князя Святослава звістку про безтаканий похід кн. Ігоря Сіверського на половців, прозвався Біловолод Просович: „Прибѣже Бѣловолодъ Просовичъ и повѣда Святославу бывшее о Половцѣхъ”. Див. в Іпатському списку л. 447 (=друков. ст. 435)⁶). Хіба ж оцеє гінцеве прізвище не надто нагадує нам за „просяну волоть”?

Старописне „володъ” і сучасне „волоть” — чи воно одне й те саме? Семасіологічно слова дуже близькі між собою. Чи й фонетично вони споріднені?

¹) Цю Мінєю описано у Срезневського: „Свѣдѣнія и замѣтки”, т. II (Спб. 1876), № 64, ст. 377-391; пор. ст. 384.

²) Синодальної Бібліотеки, за „Описаниемъ рукописей” Горскаго и Невоструева № 129 — отд. II, част. 2 (М. 1859), ст. 149.

³) Не „VI, 5”, як помилкою зазначено в самого-таки Горського, отд. I, часть 1, (М. 1855), ст. 199.

⁴) Срезневський: „Свѣдѣнія и замѣтки”, т. III (Спб. 1879, № 87, ст. 149-184, стаття: „Житіе Андрея Юродиваго” (а саме ст. 183); та ще див. виписку в його „Матеріалахъ для словаря древне-русскаго языка”, т. I (Спб. 1893), стовп. 275, внизу.

⁵) Приклад цей є і в „Матеріалахъ для словаря” Срезневського т. I (1893) стовп. 269.

⁶) В тім списку, яким користувався Карамзін („Іст. госуд. росс.”, т. III, Спб. 1818, примѣчанія, № 71, ст. 47) цей гонець пишеться: „Бѣловолодъ Просовичъ”.

Для обережності я б утримавсь од позитивної відповіди. Не дурно-ж і Міклошич у своїм *Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen* (Віденський 1886) розглядає „владь“ (= „володь“) під пнем *veld* (ст. 378), а „волоть“ — під „*volti*“ (ст. 394). — В кожнім разі контамінація слів „володь“ і „волоть“ могла одбуватися з дуже давніх часів.

IV.

Можуть спитати: „Добре! коли покинутая на стерні волоть, яку на обжинках заплітають в „бороду“, покидається не для бога-Волоса, то для кого-ж? Та й узагалі навіщо вона не дожинається?“

Мені здається, відповідь не важко дати і без мітологічних екскурсів. Женці сподіваються, що, коли вони невкрай вижнуть збіжжя, а трохи покинуть на розплід, то буде врожай і на той рік. І ця віра стосується не виключно до збіжжя на полі, а й до всякої плоду, що росте чи на полі, чи на городі, чи в саду, чи в винограднику. — „Та не всі-бо груші обтрусяй, покинь одну грушечку на розплід (або „на завод“)!“ — кажуть наші українські селяни тому, хто хоче обтрусити грушеву деревину цілу¹). Більше можна сказати: таку повірку я міг спостерегати, між іншим, серед сучасних православних арабів у Сирії та Палестині; вони, як обирають виноградники, чи яблуньки, чи апельсинові дерева, чи інше щось таке, то покидають на дереві, от — на яблунці, одне яблучко, „тâ mà йкун й“ тім² (= „щоб дерево не було сиротою“). Отже на дерево дивляться так, як на курку-квочку, як на кицьку з киценятами і т. і.: треба одну дитину покинути їй, матері. Заразом сподіваються, що неосиротіле дерево, чи рослина, зародить і на той рік.

Можна знайти й інше поясніння, яке, зрештою, не суперечить попередньому, а тільки його деталізує. Вас. Доманицький у своїм „Народнім календарі у Ровенському повіті“, спираючися живовидячки на слова самих селян, каже що „коза“ або „борода“, тобто кілька незжатих стеблин пашні, звязаних чим-небудь близько коло колоса — це „емблема плодороддя“ і, мабуть для ближчого фізіологічного поясніння, додає: „у цей невижатий кущ кидає робітниця зерно розтертого колоса“³). Може, в такому самому напрямі треба б витоксувати ще й один обряд коло тієї „бороди“, а саме: як закрутити її та промовляти побажання, щоб і на той рік збіжжя добре зародило, то тоді молодь, хлопці й дівчата, починають валити одне одного на стерні, волочити за ноги, качатися по стерні. Таку звичку назначають у західній Україні Голембіовський з Вуйціцьким, Коперницьким. В інакшому варіанті, відома вона й на великоруській пів-

¹) Навіть гроші з калітки не слід, на думку українського селянина, витрачувати всі до останку: треба, щоб хоч одна копійка „на завод“ залишилася.

²) Вас. Доманицький: Народний календар у Ровенському повіті — в „Матеріалах до укр. етнографії“, т. XV (Львів 1912), ст. 74.

ночі, де, закрутівши „бороду“ з волоття, „всѣ, сидѣвшіе кругомъ, припадають къ землѣ спиной (тобто: перекидаються на спину) и, перекувырнувшись черезъ голову, поднимаются на ноги“. Робиться це, безперечно, не „для получения потраченной силы“ ¹), а ма- буть швидше вже, як пережиток емблематичного полового акту. Принаймні, це збігалося-б з думками новіших етнологів: „Продукты, необходимые для питания, всякого рода злаки и плоды, по убеждению руководствующихся магическими приемами, увеличиваются в количестве при выполнении таких действий, которые способствуют размножению“ ²).

Німецькі мітологи, а за ними О. Потебня і його вченик М. Сумцов, мають спеціально для ниви і для обряду з „бородою“ свою особливу мітологічну теорію, про яку ми побіжно й згадували. Можна тут ширше заситувати їх, та й то самого-одного Сумцова, пізнішого-бо од Потебні:

„Въ основѣ повѣрій и обрядовъ съ „бородой“ лежить поклоненіе растительному или полевому духу, какъ покровителю жатвы и подателю плодородія. По нѣмецкимъ повѣрьямъ, кто скашиваетъ послѣдній колось, тотъ улавливаетъ демона. Въ Швабії срѣзвшему послѣдній колось говорятъ: Du hast die Roggensau (или Roggenwolf — зооморфическое представление растительного духа), и затѣмъ связываютъ колосья въ видѣ свиньи и съ шумнымъ крикомъ приносятъ ихъ въ гумно, где оставляютъ до слѣдующаго года. Подобнаго рода воззрѣніе встрѣчается у дикихъ и варварскихъ народовъ. На островѣ Борнео приписываютъ рису духъ Samangatpadi и совершаютъ особые обряды, чтобы удержать этого духа у себя, чтобы жатва была хороша. Карены обращаются къ духу риса съ такими заклятіями: „О прїди, душа риса! Вернись на поле, прїди съ запада, прїди съ востока!“ и пр. Какъ при жатвѣ ржаного поля, говорить Бастіанъ, оставляютъ (въ Германії) отдельный снопъ недожатымъ для того, чтобы дать убѣжище житной теткѣ, прогнанной изъ своей обширной территории, до тѣхъ поръ ею занимаемой, такъ точно при культивированіи лѣсныхъ пространствъ въ Остъ-Індії обыкновенно оставляютъ пару пней для демоновъ, лишившихся доселѣвшихъ своихъ обиталищъ, сосредоточивая, такъ сказать, этимъ міръ духовъ на болѣє тѣсномъ пространствѣ“ ³).

Безперечно, що й така теорія має дещо за собою. Тільки-ж дрібний дух-польовик не є „великий скотій бог Волос“ старокиївської (або й старішої) епохи, і „Волосова борода“ зостається мітологією о. Сабініна та Спілки, а не старих слов'ян.

¹) як хотів-би це витолковувати Барсов — „Вѣсти. Евр.“ 1878, окт., ст. 1804.

²) И. Г. Фрэзэр: Фригийский культ Аттиса и христианство. Перевод с англійскаго проф. Г. С. Фельдштейна, М. 1924, ст. 13.

³) Сумцовъ: Этнограф. замѣтки — „Этн. Обозр.“, кн. III (М. 1889), ст. 127-128.