Ксенофонт Сосенко

# Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого вечера

Львів
Накладом автора
1928

КСЕНОФОНТ СОСЕНКО

# КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА ПОСТАТЬ

## староукраїнських свят

# Різдва і Щедрого Вечера

ЛЬВІВ

Накладом автора

1928

**В ЧЕСТЬ УСІМ**

**що потрудилися для української етноґрафії і збєрегли великі цінности української давної культури.**

**З особливою присвятою**

**пок. ВОЛОДИМИРОВИ ГНАТЮКОВИ.**

# Передмова

Отся праця має за тему староукраїнську культуру й релігію, яка приявлюється в давних передхристиянських святах — релігійних, господарських і побутових, що досі тревають в українського народу в фраґментах давних обрядів і в звязаних з святочними часами народних піснях. Хоч сейчас велика часть українського народу, особливо нове покоління, що виросло на повоєнних руїнах, не здає собі справи з провідних думок цих свят, але інтуіційно відчуває повагу і святість давних традицій і все таки увесь нарід держиться досі старовіцьких святочних звичаїв і поведінок. Сю інтуіційну свідомість чогось величного й святого, переказаного предками, а звязаного з старовіцькими обрядами, піддержують злучені з святочним часом пісні, — ось як: колядки, щедрівки, гаївки і т. д. і у них то найбільше міститься народних традицій, як релігійних так господарських і суспільних, поданих у мітичній формі. Отся праця є спробою відтворити з тих традицій образ давної української віри і культури. Ця віра треває досі, хоч не є сформулована доґматично, а давна українська культура є в основах сучасного життя народу. Нарід жиє старими ідеями; а інтеліґенція народна переходить над ними до порядку дневного, не здаючи собі справи з їх культурної ціни і сили, не розуміючи психіки народу і будучи в постійній з ним дісгармонії; не цінить культурального давного дорібку, який мав колись свою стійність і мігби бути вихіснуваним і сегодня, хоч інші сейчас життєві й культурні обставини й поняття. Радби я не тільки подати збірку українських культурних традицій та їх проаналізувати; подати реконструкцію староукраїнської культури, але й предявити з неї те, що нарід у великій части і сегодня акцентує, що йому ще завсігди миле і для життя приманчиве. На першу чергу піде студія про староукраїнські свята Різдво-Коляду, й Щедрий Вечер; про їх релігійні, господарські й суспільні прінціпи та їх культурно історичну постать.

Називаю сам отсю працю спробою, тому, що на заложену тему і в сім напрямі дослідів — не було зроблено для української етнольоґії майже нічого. І тому, що хочу взятися до цеї праці новим методом, іменно культурно історичної етнольоґічної школи, якої прінціпи саме отворили мені очи на культурну бувальщину українського народу, бо навчили мене її дослідити й спізнати. Моя праця мусить бути й тому спробою, що етноґрафічний матеріял про староукраїнську культуру є незвичайно богатий — і є неможливою річю використати його в повні; бо при його розгляді виринає незвичайне богацтво давних культурних проблємів. Вони є звязані з заложеною темою, але годі їх всі кумулювати в одних рамцях студії. Це відноситься передовсім до староукраїнських святочних пісень, які є дуже богаті культурними, релігійними й мітольоґічними образцями.

З другої сторони при розсліді цих пісень показуєсь, що матеріял, який вони подають, є незвичайно цінним для етнольоґічних дослідів, — і тому рівночасно відчувається потребу більшої скількости записок — і більше вичерпуючих проблеми, намічені як самим народом, так і дослідником. А є річю відомою, що етноґрафічні записки святочних пісень: колядок, щедрівок, гаїлок і ін. були роблені досі по аматорськи, доривочно і безпляново; не пороблено їх у всіх сторонах і місцевостях замешканих українським народом, так, що вони не вичерпують усіх культурних давних вартостий, які криються між народом. А нераз одно слово, або одна більша фраза має неоцінену вартість для етнольоґічних дослідів. Ще більшу недостачу можнаби закинути запискам народних святочних обрядів, тим паче, що ці обряди є погорджувані й нівечені християнською церквою як „поганські", — а інтеліґенцією як наївні повірки й „забобони" — і нарід укриває їх перед небажаними свідками.

А все таки цей етноґрафічний матеріял, яким міг я розпоряджати в нинішній моїй студії, дав спромогу дослідити старинні культурно-релігійні прінціпи Українців і зібрати давні — господарські, суспільні й релігійні їх традиції. Була можність порівнати ці традиції з культурно-релігійними проявами життя інших старинних і первісних народів та ствердити їх подібности й ріжниці. Може удасться кому опісля ліпше дослідити й красше упорядкувати цей давний культурний дорібок український, та дійти — з більшою певністю чим се мені удалось, — яке було життя українського народу в преісторичній добі, — хто були ці племена, чи племінні ґрупи, з якими лучили його однакі культурні й релігійні основи життя — і скільки виявився він у сім взаємовідношенні независимим і самостійним.

В своїх дослідах послугувався я головно збіркою колядок і щедрівок, виданою пок. академиком Вол. Гнатюком, неоцінною тим, що подавала етноґрафічний матеріял — розкинений перед тим по всяких літературних журналах і бібліотеках — в одній руці, - і дала мені можність цей матеріял опанувати. Рівночасно провірював я й використовував заподані в сій збірці анальоґії й паралелі та не понехав використати, оскільки була змога, окремішні етноґрафічні збірки. Покійному Володимирови Гнатюкови завдячую як досвідченому етноґрафови й етнольоґови вказівки у вишуканні матеріялів.

В моїх етнольоґічних дослідах багато завдячую інформаціям Вп. Професора о. Др. Вільгельма Шмідта, славнозвісного етнольоґа й творця нової етнольоґічної школи; сейчас директора лятеранського етнольоґічного музея в Римі. Відтак дуже я вдячний за незвичайно прихильне відношення до моїх студій і за наукову переписку зі мною Вп. Др. Александрови Ґагсови, етнольоґови й проф. університету в Загребі; а також проф. львівського університету Вп. Ришардови Ґаншинцеви за ласкаве достарчування мені з своєї приватної бібліотеки і з львівських бібліотек потрібних наукових творів.

26 червня 1928 р.

*Ксенофонт Сосенко*

# Література

Етноґрафічний збірник Наук. Тов. ім. Шевченка, т. XXV, XXVII, 1914. Колядки і Щедрівки, зібрав Володимир Гнатюк.

Етноґрафічний збірник Н. Т. і. Щ. Матеріяли до української етнольоґії т. XII. 1909. Гаївки, зібрав Володимир Гнатюк

Яковъ Ѳ. Головацкій. Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси т. II і т. IV, Москва 1878.

Матеріялы и дослѣды, Павла Чубиньского. Т. 1, 2, 3. Трудовъ этнограф. статист. экспедиціи 1872 г.

Олена Пчілка, Українські колядки — Кіевская Старина, 1903 р.

А. А. Потебня, Объясненія малорусских и сродних народных пѣсень, Т. I, Варшава, 1883.

Томъ II, Колядки и Щедровки, 1887.

Н. Я. Весоловскій, Разысканія въ области древнаго русскаго духовнаго стиха, ч. VI—IX.

Проф. Михайло Грушевський, Історія української літератури, Т. I, II Київ — Львів 1922.

Володимир Шухевич, Гуцульщина, Т. I—IV, Львів.

Правда, літер. журнал, Львів, 1877.

Акад. Василь Данилевич, Археольоґічна минувшина Київщини, Київ 1925. Державне видавництво України.

Проф. Володимир Пархоменко, Початок історично-державного життя України. Держ. видавн. України, Київ, 1925.

Владимир Пархоменко, Норманизм и антинорманизм. Известия отделения русс. языка и словесности российской Акад. Наук, 1923, т.XXVIII.

В. Заїкин, З найдавнішої історії Східних Славян. — Журнал Стара Україна, Львів. 1924.

Іван Раковський і Сергій Рудченко, Погляд на антропольоґічні відносини українського народу. Збірник математично-природничо лікарської секції Н. Т. ім. Шевч., т. XXVI, Львів 1927.

Евгеній Желехівський, Малоруско-німецкий Словар, Львів 1885.

Борис Грінченко, Український Словар.

Проф. Михайло Максимович—Украинскія народныя пѣсни 1827, 1834.

Кс. Сосенко, Пражерело україн.реліґійного світогляду, Львів, 1923.

Zoryan Dołęga Chodakowski (Czarnocki), Śpiewy słowiańskie pod strzechą wiejską zebrane; його рукопись.

Wacław Sieroszewski, 12 lat w kraju Jakutów, 1900.

В. Л. Сѣрошевскій, Якуты, Т. I и II, С. Петербургъ, 1896.

Ks. W. Kosibowicz T. J., Problem Pigmejów. Kraków, 1927.

Władysław Matłakowski. Zdobnictwo i sprzęt ludu polskiego na Podhalu, Warszawa, 1901.

А. Спицин, Археологія в темах начальной русской истории. Сборник статей по русской истории посвященных акад. С. В. Потапову 1882 — XL — 1922. Изд. „Огни" С. Птбрг. 1922.

Н. Я. Марр, чл. Акад.: Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. — Известия Росс. Академии истории материяльной культуры, т. III, Ленинград 1924.

Н. Я. Марр: Яфетический Кавказ и третий этнический элемент.

В німецькім переводі: Nicolaus Marr, Der Japhetitische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur, aus dem Russischen übersetzt von F. Braun, 1923.

Г. Н. Потанинъ. Очерки сѣверно западной Монголіи, результат путешествія 1879 г. Вып. IV, Матеріяли этногр. Сибири 1883.

Византійское обозрѣніе, 1915 I.

Ч. В. Анничковъ, Весняная обрядовая пѣсня на Западѣ и у Славянъ.

Сборникъ отдѣленія русскаго язика А. Н., 1903.

P. D-r Wilhelm Schmidt und P. D-r Wilhelm Koppers, Völker und Kulturen, Regensburg 1925.

idem, Der Ursprung der Gottesidee 1912, 1927. B. I.

idem, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1910.

idem, Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien, S. A. aus „Jahrbuch St. Gabriel".

idem, Die Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien 1910, Bd. 53, Abhandlung III).

idem, die Mythologie der austronesischen Völker, Wien, 1909.

idem: Les cercles culturels, Semaine Internationale d'Etnologie Religieuse. Paris 1926.

P. D-r Wilhelm Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschafts lebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. M. Gladbach, 1921.

Heinrich Schurtz, Altersklassen nnd Männerbünde. Berlin, 1902.

D-r M. Ebert, Südrussland im Altertum.

F. Hommel, Hetyter und Skythen und das Auftreten der Iranier in der Geschichte. — Sitzungsberichte der Königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaft. Philolog. histor. Klasse, Nr. VI.

Max Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland, Leipzig, 1923.

D-r Georg Hüssing, Iranische Überlieferung und das arische System. 1909.

Prof. Christian Bartholomae, Die Gatha's des Awesta, Strassburg, 1900.

idem, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904.

A. V. William Jackson, Die iranische Religion. Grundriss der iranischen Philologie, herausg. von Wilhelm Geiger und Ernst Kuhn, B. V., Strassburg 1900.

Christian Bartholomae, I. Vorgeschichte der iranischen Sprachen.
II. Awestasprachen und Altpersisch. Grundriss der iranischen Philologie, I Band, I Abteilung, 1901.

C. Salemann, Mittelpersisch (Grundriss d. ir. Phil. I. B. як в.)

K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes, Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaft, 1902. XXIX, XXX, XXXI.

Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig, 1924.

Franz Cumont, Die Mysterien des Mithra, Leipzig-Berlin 1923.

Leopold v. Schroeder, Arische Religion, B. I. u. II. 1916, 1922.

D-r K. Th. Preuss, Glauben und Mystik im Schatten des Höchsten Wesens, Leipzig, 1926.

Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion, Strassburg, 1904.

V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslawen, I, Quellen. (F. F. Communications, Editet for the Felows by Johannes Bolte, Oskar Hackman, Kaarle Krohn, Kunt Liesttl C. W. von Sydow, vol. Nr. 43). Helsinki 1921.

Oskar Dähnhardt, Natursagen, Bd. I, Sagen zum alten Testament, Leipzig-Berlin 1907.

D-r Hugo Kunike, Astralmythologie der Nordamerikaner. Internationales Archiv für Ethnographie, herausg. v. Prof. F. Boas. u. a. unter der Redaktion Prof. A. W. Nieuwenhuis und Direktor Holwerda, B. XXVII, Heft V—VI, Leiden 1926.

U. Prof. D-r Alexander Gahs, Blutige und unblutige Opfer bei den Altaischen Hirtenvölkern. Semaine internationale d'Ethnologie religieuse, IV-e Session Milano Paris 1926.

P. D-r W. Schmidt, Heilbringer bei den Naturvölkern, Semaine internationale d'ethn. rel як в.

Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie, Leipzig, 1910.

Kaarle Krohn, Die Folkloristische Arbeitsmetode (Instituttet for Samenlignende Kulturforskning). Oslo 1926.

Idem: Kalevalastudien, IV, 1927; V, 1928. F. F. Communications. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.

Moritz Jastrow iun., Die Religion Babyloniens und Assyriens, B. I u. II, 2, 1912, Giessen.

idem, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens.

O. Schroeder, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, Berlin—Leipzig, 1923.

Herman Möller, Univ. Prof., Semitisch und Indogermanisch, I Theil, Konsonanten. — Kopenhagen, 1906.

# Проблєм основи староукраїнських свят

## Загальні замітки

Щоб спізнати старовіцьких українських свят основи, яких сліди криються в темрявах української старини, належалоб дослідити етнокультурні первні, що складалися на ці свята. Основні задатки цих свят переходили свою культурно-історичну еволюцію, укладалися в культурні верстви, що витворилися з культурного розвитку внутрішнього та через чужі етнокультурні впливи. Пересліджуючи отсі культурні наверствовання—по нитці до клубка—моглиб ми дійти до їх найперших початків. Ці етнокультурні первні можуть представляти дуже скомплікову проблєму—і заложена тема не є такою простою й легкою до вирішення, як видається з першої оповістки. Я маю замір розвязати цю проблєму частинно, просліджуючи спершу етнокультурні основи свят Різдва-Коляди й Щедрого Вечера, з'ясовуючи їх у всім їх культурно історичнім виді, зазначуючи їх культурно історичну постать за увесь час їх розвитку. Це не лишень задля великої об'ємистости проблєму про загальні основи усіх староукраїнських свят, але й задля того, що згори виджу в цих двох святах культурні й релігійні основи цілого старинного українського життя. Свята отсі, як і прочі старовіцькі українські свята, зродилися колись в передісторичній добі. Кристалізувалися довгі століття враз з усім культурним життям народу і стали нерозлучною частиною того життя; тому й досі задержалися й досі тревають в упертій, без'оглядній, народній традиції. Що до свят Коляди й Щедрого Вечера, то вони не дають самі собою повного зрозуміння староукраїнської культури й релігії, але, що вони є звязані своєю ідеольоґією, а почасти й часом свого зродження з прочими староукраїнськими святами, яких останки збереглися досі на Україні, а в деяких частях доповнюються взаїмно з ними,—то по одних і других, спізнавши їх провідні ідеї, подібности й ріжниці, можна зложити собі правдивий образ давної української духової культури. Так, приміром, весняна Гаїлка, найвизначнійша з свят по Коляді і Щедрім Вечері та красше збережена чим другі, проявлює дуже багато культурно-релігійного матеріялу спільного з Колядою та Щедрим Вечером—мабуть сінхронічно з ними зродилася й розвивалася на Україні, хотяй вдаряючо виказує пізнійші, чужі, культурні впливи і робить враження свята незгідного

ідеольоґічно з Колядою і Щедрим Вечером. Так само містерії інших староукраїнських свят, як Купала та господарських — весняних і жниваних,—літних та осінних, вяжуться своєю ідеольоґічною основою з Колядою і Щедрим Вечером—і здається зродилися рівночасно з ними,— або розвинулися з цих самих релігійних ідей, що Коляда і Щедрий Вечер. Без сумніву подібно мається річ з староукраїнськими побутовими релігійними містеріями, між котрими на першім місци стоять — весілля й похоронні обряди; а відтак ріжні дрібні, спеціяльно до життя й людського побуту прикладані містичні поведінки українського народу.

Якраз глибші студії українського фолькльору у всіх його напрямах, помоглиб зрозуміти правдиву думку староукраїнських релігійних містерій, а заразом означити близше культурно-релігійну основу давного українського життя. Маю надію, що нинішна студія про Коляду й Щедрий Вечер причиниться в значній мірі до освітлення цеї української проблеми; бо на мою думку, в святах Коляди й Щедрого Вечера суть основні елементи староукраїнської культури й релігії — і на ідеольоґії цих свят стоять прочі згадані свята, містерії й релігійні обряди. А хоч би в тих послідних знаходилися ідеольоґічні відхилення і нерівности культурних степенів в порівнанні з першими, то все таки на основі Коляди й Щедрого Вечера вони дадуться красше зрозуміти.

Предметом нинішної студії будуть Коляда й Щедрий Вечер як самостійні староукраїнські свята, що тревають досі від непамятних часів у виді людових святочних обрядів та містерій—і мають свій особливий вислів в святочних піснях: колядках та щедрівках. Як переконаємося, дають отсі святочні пісні найправдивійший і найповнійший образ староукраїнської релігійної ідеольоґії та ілюструють дійсний зміст свят Коляди й Щедрого Вечера; що більше—вони приявляють і найбільше первісну українську культуру й релігію і, судячи по ріжним признакам, автохтонну українську; коли тимчасом різдвяні обряди й містерії мають багато напливових елементів з чужих культур, а в великій мірі з обрядів християнської Церкви, основаних на передхристиянських культурних традиціях. На мою думку суть колядки й щедрівки дуже давними чисто українськими словесними творами, а не літературно занесеними з инших культурних сфер на Україну. Вони містять в собі такі поважні проблеми старинної релігії, з виразними признаками української оригінальности; вони зберігають і старинні суспільні й господарські проблеми,— і видно в них так наглядно історичну культурну еволюцію ідей, які вони висловлюють, що вплив чужої ідеольоґії на колядки й щедрівки являється дуже мінімальним. Колядки й щедрівки будуть предметом і окремого, основного, досліду в сій праци, але передовсім будуть вони ужиті як пояснюючий і доказовий матеріял про ідеольоґію свят та їх обрядів. Замітити однакож належить, що колядок і щедрівок не співа-

ють при ніяких святочних обрядах як сакральні пісні, молитви або фрази, а лиш вільно і свобідно для збудження і вдержання святочних настроїв. Це, на мою думку, зовсім природно, бо староукраїнські свята приявляються нам зовсім первісними або й пракультурними культово-релігійними маніфестаціями, при яких церковно-релігійні прийоми, з сакральними піснями і фразами не можуть мати місця.

Фактом є, що в святах Коляди й Щедрого Вечера виявлюється староукраїнська культура в великій силі,—як ідейним змістом свят, так і висловами святочних пісень; і по друге: що ці свята якраз задля великої в них життєвої правди й сили тої староукраїнської культури, — задержує нарід уперто, та мимо істнування на Україні християнської віри, святкує їх рівночасно й паралельно з християнськими святами Різдва Христового й Богоявління.

Перше, що нас мусить застановити в огляді цих свят, то проблєм їх старинности. Колиж говоримо про старинність цих українських народних свят і означуємо їх з гори за хронольоґічно старші від християнських свят на Україні, то мусимо дослідити дохристиянську, а в дійсности—доісторичну основу, на якій могли зродитися свята, що їх називаємо староукраїнськими, та на якій витворилася культова ідеольоґія, що стрітилася відтак з християнською. Мусимо поставити й рішити по змозі питання: яким культурно історичним життям жив український нарід перед поширенням християнства на Україні, які були етнокультурні можливости його доісторичного й протоісторичного життя, т.є., яка була ґенеза українського народу та які були від найдавнійших часів його племінні й культурні звязки. Тут вирине й питання, чи був український нарід аборіґеном і автохтоном на Україні, та яке було його племінне й культурно історичне становище до прочої Славянщини. — Та це самі поважні наукові проблєми, горячо оспорювані в науковім світі — і я не осмілююся тут їх з гори дефінітивно рішати; лиш радби я на найпевнійших результатах останніх наукових дослідів, звязаних менче або більше з цими проблємами, оперти й розвинути заложену тему. З другої сторони—сподіюся своєю студією причинитися до освітлення й порішення якраз цих українських етнольоґічних питань. На підставі нагромадженого фолькльорного матеріялу, етнокультурними дослідами, а опісля культурно-історичними крітеріями та мітольоґічним підходом сподіюся багато тут осягнути. Особливо маю надію: ствердити велику старинність українського народу, його велику самостійність культурної творчости та оріґінальність і автохтонність української культури, а тим самим автохтонність її творця,—і рівночасно поставити гіпотезу про культурні й територіяльні звязки староукраїнського народу з чужими областями й народами.

Зазначуючи істнування староукраїнської культури й релігії, маю на думці не так її безпосередну добу перед поширенням християнства на Україні, як радше преісторичну; хоч в добі введення християнства на Україні вона мусіла бути в значній мірі ще та сама, що в преісторичних часах, коли зберіглася до сегодня.[1]) Бо покажеться з сеї студії, що ідеольогія свят Коляди й Щедрого Вечера, а особливо їх пісень має виразні знамена преісторичности і творить окремий світ думок і вірувань. Я назвав би його храмом старовіцьких українських ідеалів — релігійних, суспільних і господарських — що гармонізують з собою і творять цілість — і, можна сказати, стиль — всенародної давної культурної будівлі. Нарід відноситься до него з пієтизмом і виключає з него всьо профанне, з буденного світогляду, набутого з пізнійших племінно культурних взаємин. Цей буденний світогляд міститься в украраїнських казках та прозових легендах і культових поведінках з дуалістичними й анімістичними мотивами — і з ними нема ніякої спільности основній ідеольогії Коляди й Щедрого Вечера, а передовсім колядок та щедрівок.

## Гіпотеза походження Українців та староукраїнської культури й релігії

Питання про ґенезу Українців було до тепер звязане з питанням про прарідню Славян, а одно й друге переходить сегодня фазу еманціпації з під давних наукових поглядів в сім предметі. Прарідня Славян як етнічна одиниця, — цеж фікція, це теорія не поперта науковими доказами, сконструована доцільно, щоб дати точку опертя для наукової орієнтації при розгляді славянських племен виступаючих вже історично, а племінно й політично в більшій части самоозначених, та лиш позбавленнх своєї ґенеальогії. Стверджує це, в найновійших часах, професор Н. Я. Марр, член Ленінґрадської академії, лінґвіст і етнольоґ, — кажучи, що чистота етнічного складу славянства це книжний міт.[2])

---

[1]) Про так званий „пантеон Володимира“ тут буде хиба коротка згадка. Це зовсім чужий українському народови світ релігійних ідей, безперечно накинений йому котримось з його завойовників — пізнійшої культурно-історичної доби; не зрозумілий народови як ідеольоґічно так і поіменно; забутий народом, — хоч далеко давнійші ідеї релігійні різдвяні задержав нарід і досі.

[2]) Известия Российской Академии истории материяльной культуры, Т. III, Ленинград, 1924, ст. 257 - 258: „Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси“. Н. Я. Марр, член Акад. Н. На стор. 262: „Ведь чистота этническаго состава славянства — миф, но миф не народный, а созданный в кабинетах, книжный, постулат лингвистической рабочой теории, построенный на сродстве сбытовавшихся языковых явлений, неразъясненных генетически, да и не могущих быть разъясненных безжизненной гипотетической схемой.

Це ствердили також етнольоґійні досліди над поодинокими славянськими ґрупами. Археольоґійні, антропольоґійні, лінґвістичні й історичні досліди довели, що північна й полуднева ґрупа Славян, котрим обом приписувала наука до недавна ґенетичну й культурну спільноту, зовсім ріжняться між собою і антропольоґійно, лінґвістично й культурно до себе не подібні. Виказують сі досліди неможливість спільного походження, з одної сторони: Москалів, Білорусів та Поляків, з другої: Українців та Полудневих Славян. Самі російські археольоґи й історики (А. Спіцін,[1]) С. Платонов, М. Прісьолков) доказують, що східно-полудневі Славяни, себто Українці, були від непамятних часів основним населенням Галичини й Волині, а вже перед VI століттям після Хр. в Київщині, Херсонщині, Полтавщині й Слобожанщині, — коли тимчасом східно-північних Славян, себто Білорусів та Москалів, єще в VII ст. після Хр. не було на їх теперішних етноґрафійних областях.

Що до Славян західно північних, які з'явилися на Балтійськім побережі в східній Европі около 13 століття була (після В. Пархоменка)[2]) отся ґрупа також окремого походження. — І всі отсі ґрупи жили ґеоґрафійно окремо від себе.

Що Славяни істнували давнійше, перед добою, про яку була бесіда повисше, про це нема сумніву, лиш у тім річ, що їх поодинокі племінні ґрупи не були окремо розріжнювані старинними письменниками Полудня, а всі вони були ґенералізовані як оден славянський тип. Характеристика Славян з доби найблизшої до християнської ери була начеб народу войовничого, неспокійного, що навкруги жив з народами в боротьбі. Се якраз свідчить, що цей славянський нарід, чи отсі славянські племена, мусіли на своїх землях жити віддавна постійно, коли ненастанно з котрим сусідним племенем чи нападаючими переходячими ордами боролися за своє істнування й за свою вітчину. Так згадує Тацит в І стол. про Венедів, що жили в сусідстві з Бастарнами (Німцями) й Фінами і на пограничю все мали з ними боротьбу. Історик Прокопій пише те саме про східно-полудневих Славян — Антів, що жили над Чорним морем і своїми воєнними випадами заганялися так далеко, що непокоїли римські провінції. Хоч він згадує про Антів свого часу, то нема сумніву, як пише проф. Мих. Грушевський,[3]) що ті самі Анти

---

[1]) Ядерне справоздання про отсі досліди подає проф. В. Заїкин в статті „З найдавнійшої історії Східних Славян"—в „Старій Україні" з 1924 р. Львів, стор. 159—161. Окрома статя А. Спіціна „Археологія в темах начальной русской истории", в „Сборнике статей по русской истории посвященных акад. С. В. Платонову", 1882—XL—1921. Видавн. „Огни", Птрб. 1922 (подаю жерело за В. Заїкином).

[2]) Державне Видавництво України, Київ 1925. Початок історично-державного життя України.

[3]) Мих. Грушевський, Історія Української Літератури т. І. ст. 53 (1913, Київ, — Львів).

себто їх прабатьки жили і в таких самих услівях пару сот літ назад — і в борбі з тодішними Тракійцями й Іранцями гартувалися й виробляли ся як нарід; — а я додам: — і давали свідоцтво любови своєї вітчини над Чорним Морем і подальше, де тоді були осілі. Отсю боротьбу антських предків о життя, - не так їх завойовницький хист, їх добичництво й боєве лицарство, про яке згадує Прокопій, — а їх життєву буйність, життєздатність і порив до широкого життя, цікавість до участи у всяких проявах матеріяльної й духової культури, — змалював влучно проф. Мих. Грушевський в „Історії української літератури“ (т. I, ст. 54—62). Так і бачиться в його описі цей повен життя нарід наших предків. В своїм – не розселенні, сказав би я, —а в розмаху життєвім не дармо непокоїв цей нарід римські провінції, заганявся над Дунай і поза Дунай у балканські землі, заливав культурні й політичні грецькі і римські центри — над Чорним і Азовським морем — а на сході навідувався до нижнього Поволжа і границь Азії. Ця доба дужого розвитку чи широкого розселення й культурних здобутків наших предків, яку Мих. Грушевський називає Чорноморсько-дунайською, що тревала около 7 століть (1 –2—8), мусіла мати добу попередну, діточий і молодечий вік народу, який не з'явився на цих землях у тій добі несподівано, ані не примандрував непостережно в такій силі, але очевидно зріс на місци від давних давен. Це признають, загально взявши, всі історики й етнольоґи, що „Славяни“ жили на просторі між Чорним Морем, Кавказом і Каспієм споконвіку. Вони представляли собою одно з життєвих і культурних огнищ, що своєю життєвою силою й культурними спосібностями могло розвиватися постійно а навіть уділятися другим народам. Були близько найстарших культурних світових центрів Азії, Індії Ірану, Мезопотамії, Сирії, Юдеї та Єгипту – й грецько-римського культурного варстату, Своїм ґеоґрафійним і історичним становищем могли бути культурними лучниками-посередниками між Сходом а Заходом і Полуднем.

Та, в сім річ, від коли перебували ці Славяни, чи Анти Праукраїнці на згаданих просторах, який був етнічний склад їх нащадків, чи були вони автохтонним чи зайшлим елементом? Попробую отсю проблему розглянути в світлі найновійших етнольоґійних дослідів. Етнольоґ і лінґвіст Др. Вільгельм Шмідт в своїм творі Völker und Kulturen [1]) пишещо перше розселення скотарсько-номадних племен найстаршого пракультурного округа вийшло з степів північно середної Азії трома ріжноплемінними ґрупами: північно-східною, середною й полуднево-західною. До першої належали палео-азійські й уралалтайські племена, до другої ріжні індоевропейські та арійські, до третої семітські й гаміт-

[1]) Dr. W. Schmidt, Völker und Kulturen, 1913, Abschnitt.

ські. Вітчиною середної ґрупи мали бути північний Туркестан та „полуднева Росія“ (Südrussland, після вислову Др. В. Шмідта). Отся середна ґрупа стикалася прямо з народами північно-східної ґрупи: народи цеї середної ґрупи завчасу увійшли в звязки з неолітичним рільничим центром Туркестану і зналися на рільництві єще як спільна громада в своїй правітчині. Звідтам подалися іранськоарійські народи (Меди, Перси, Інди і прч.) на полудневий схід — Туркестан, Персію й Індії, відтак на Кавказ та Малу Азію; а друга сильнійша й ширша струя залляла Европу, заставши всюда автохтонів з культурою первісною або вторичною, а також подекуди й високі культури. Скити, Траки, Ілірці, Альбани, Пелясґи, Греки, Італьці, Кельти. Славяни, Литовці, Ґермани, — мали бути у тій повени. Автохтонам принесла вона впливи своїх мов та культур, що пізнати по новійших дослідах мовних, антропольоґічних та культурних, які вказують на присутність автохтонних елементів. Так говорить Др В. Шмідт. Ледви, чи цей догадуваний ним прарід Славян, а може лиш Праукраїнців міг бути тоді виклярований етнічно, а коли й оселився на полудни нинішної України і злявся з автохтонами, то хто зна, чи не була перевага етнічна й культурна автохтонів над приходцями така, що приходці зовсім заасімілювалися до аборіґенів — і так доперва сотворили славянський, чи староукраїнський тип. Або, чи отсі аборіґени нинішних українських земель не приявляли собою якраз прототипу Українців, а приходці були елементом зовсім іншим?[1]) Отся гіпотеза Дра В. Шмідта доводить в кождім разі до кон-

---

[1]) Після антропометричних дослідів Хв. Вовка над Українцями, зложених схематично проф. Ів. Раковським і Сергієм Руденком. (Гл. Збірник математично-природописно-лікарської секції Наук. Тов ім. Шевченка, т. XXVI Львів 1927. Ів. Раковський і Сергій Руденко: Погляд на антропольоґічні відносини в українського народу стор. 205. (Французький короткий начерк гл. ст. 215.) вплив орієнтального типу (названого ними східноевропейським, отже найблизшого до Азії) — і типу валдайсько-сарматського (теж східного) — на склад української раси в сучаснім вигляді, є процентово дуже малий (в загальнім розподілі: на північній, середній і полудневій полосі заселення Українцями — першого типу 2·8%, другого 2%. Інші типи: атлянтський, нордійський і мішаний подають проценти: 5% + 0·8% + 23·5. Правдивого типу українського названого тепер альпо-ядранським, виказує згадана праця Ів. Раковського і Руденка 66·5% в усіх трех полосах українських; самаж полуднева полоса дає 75% альпо-ядранського, себто українського типу. Виходилоби з цего процентового супоставлення чужих елементів а своєрідного в українській расі нинішньої доби, що своєрідний елемент втроє перевисшає чужі, напливові. З цего можнаби зробити висновок, що і в преісторичній добі була процентова перевага українського елементу над чужими напливовими—загально, а тим самим була і над напливовим східним племінним елементом В згаданім розгляді антропольоґічних відносин українського народу стверджено, що найсильнійше процентово стоїть українська раса в полудневій полосі розселення Українців. Нотую це вже тут, бо в дальшій моїй розвідці про пе-

кретних висновків: передовсім про дуже старинне істнування Славян, а тим самим і Українців, які, або мали ґенетичні звязи з прастарими племінними вогнищами середної Азії, або походили від преісторичних прастарих предків, аборіґенів нинішних українських теріторій. Цих бо аборіґенів, автохтонів полуднево-східної Европи і дальших її полуднево-західних просторів стверджує Др. Вільг. Шмідт катеґорично. Говорить про їх власну мову й культуру, які підпали впливам налетівших племен в добі великого розселення з Азії. Найновійшіж археольоґічні досліди (про які мова понизше) стверджують фактичність залюднення західних і полудневих українських земель еще в палеоліті й мезо — і неоліті.

Отсю гіпотезу Дра Вільгельма Шмідта про заселення території полудневої Руси себто простору між Каспієм, Кавказом і Чорним Морем в найдавнійшій добі племінних розселень чи то напливовими племенами, чи аборіґенами, — а тим самим про правдоподібність замешкання цих теритерій Славянами, зглядно Праукраїнцями, від найдавнійших часів, — ставлять і інші учені (прим. Dr. Christian з Відня), а зовсім позитивно твердить про побут на цих територіях русько-українських предків проф. Н. Я. Марр, тільки що виходить з зовсім іншого заложення як Др. В. Шмідт. Н. Я. Марр, професор Ленінградської Академії історії матеріяльної культури, є автором нової теорії походження народів Евразії і Середземноморя. Опираючися на біблійній табели первісних народів і на підставі палеолінґвістичних дослідів, він ставить теорію про третий етнічний елемент як чинник в творенні первісних народів окрім Індоевропейців і Семіто-Гамітів, — іменно Яфетитів. Родовим їх вогнищем вважає Н. Я. Марр Кавказ і Середземноморе [1]) якого береги скрізь залюднені основним етнічним елементом — Яфетитами, — розсипаними на ріжні племена, хоч розлученими територіяльно, але звязаними з собою тотемними узлами. Були вони первісними в Кавказі, в полудневій Україні, Малій Азії, Палестині й Египті, — і дальше: в Піренеях, в Британії, в Франції, Італії та на Балканах. З ними ґенетично звязані Семіти й Гаміти й Дравідичні племена. Для нашої теми отсе спеціяльно важне, що пр. Марр вважає Яфетитами тії народи, що говорять Кавказськими мовами і отсі народи старої Евразії, що з Кавказцями були в мовних взаєминах; отже: Сумерійців, Елямітів, Халдейців, Мітанні й численні малоазійські племена; а в ширшім розумінні — Пелясґів, Етрусків, Ліґурійців, Іберійців і Басків, —

---

редісторичні правдоподібности життя українського народу поставлена теза, що староукраїнський нарід жив від непамятних часів постійно в полудневій Україні і на просторах між Чорним Морем, Каспієм і Кавказом.

[1]) Н. Я. Марр, Яфетический Кавказ и третий этнический элемент.

сі послідні одинокі, що говорять еще яфетитською мовою. Від басейну Каспія, від Кавказу й Чорноморя, по всім побережі Середземного Моря були Яфетити основним племенем. Проф. Марр вважає як незбитий доказ перебування — там Яфетитів всюди назви рік і місцевостий, які не є нічим іншим лиш назвами первісних яфетитських племен. Так констатує Н. Я. Марр, що назви рік полудневого Сходу й полудня Россії та України залежні від племінного складу колишньої Евразії. Первісну назву ріки Волги — Rha, тотожну з назвами Oor-Ohar O-rar, про які згадує Геродот, — і з назвою Lagus, яку подає Пліній, — належить лучити з побутом над цею рікою Кавказських Яфетитів Лезґінів, яких південно-кавказська галузь поселилась в Каспійськім басейні в доісторичні часи. Від них відірвалися rask-и, або рачинці, що осіли в понтійськім басейні. В ґеоґрафічній номенклятурі того порядку в зависимости від первісного племінного складу Евразії, назви ріки чи рік Rha і Oor в Россії належить пояснювати в звязку з рікою Rah в Арменії й з долинами Расскою або Рарскою, т. є. Arar-at (назва і долини і гори Ararat), і Уарту над Ванським озером тамже. По вірменськи пізнійше отся назва звучала ərəш-tum, себто область рушів (етрусків, уарту, пелязґів...). Племінне ядро їх творили Скити-Скути, Яфетити. До сего племінного орґанізму належали й Миди (Меди). А постійним і основним місцем оселення отсих Скитів Скутів вважає проф. Марр полудневу Русь - Україну, а Чорне Море вважає за етнічно руське й етнічно скитське море. [1]) Оскільки проблєм Староукраїнців, їх ґенези чи етнічно культурної основи, звязаний з теорією профі Н. Я. Марра, це покажуть дальші досліди. Та все таки: чи теорія Дра В. Шмідта про постійне оселення Арійців між Каспієм а Чорним Морем, чи досліди проф. Марра про доісторичне заселення цих просторів Скито-Яфетитами: рассками, расенами, рушами, цебто руськими-українцями, дають опірну орієнтаційну точку для етнокультурних дослідів в звязку з минувшиною Староукраїнців, бо зафіксовують передісторичний побут Славян, зглядно Українців, на просторах між Чорним Морем, Кавказом а Каспієм. Особливо важні для нашої теми досліди проф. Марра, бо вказують на правдоподібно безпосередні ґенетичні й культурні звязки Староукраїнців з найдавнійшими племенами Чорноморя, Кавказу і Малої Азії — Яфетито-Скитами, Медами й Вірменами, Сі досліди пр. Марра в кождім разі з'обовязують нас звернути наш. досліди над староукраїнськими культурнореліґійними феноменами та-

---

[1]) Про це гл. Известия росс. Академии истории материяльной культуры, т. III Ленинград, 1923: „Легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси ор. с ст. 259—262. В уступі від слів: „Так констатує Н. Марр“ аж по відкличник 2, 3, переповіджені майже дослівно палеолінґвістичні виводи проф. Марра.

кож в сторону, на яку він вказує; а оскільки його дірєктива є правдивою, се окаже дальша наша студія.

Незалежно від проф. Марра висловлюють подібні як він думки — Dr. Christian з Відня[1]), Oswald Menghin професор преісторії в Відні та лінґвіст Herman Möller. Вони вважають Арійців спорідненими з Семітами. Це сходиться з поглядом проф. Марра, що стверджує ґенетичне походження Семітів і Гамітів з первісної Яфетитської рідні[2]) Українців інтриґує отся теорія німецьких учених винятково бо найважнійші археоантропольоґічні досліди на Україні стверджують побут семітської раси на Україні в добі похоронів „скорчених" тамже (гл. н.). Племінне й культурне спорідненння Індоевропейців з Уралоалтайцями хоче видіти патер Др. Вільгельм Шмідт і його школа.

Важне слово в українській проблемі висказують найновійші археольоґічні досліди на Україні. Вони доводять, що український нарід був на своїх теперішних землях аборіґеном і автохтоном та жив на них від найдавнійших діб людського життя. Акад проф. Василь Данилевич доводить в своїм капітальнім творі „Археольоґічна минувшина Київщини"[3]) на основі власних студій і дослідів найвизначнійших сучасних археольоґів, антропольоґів та знавців старинних культур, як: А. А. Спіцін, Хв. Вовк, В. В. Хвойка, Антоновичі, Талько-Гринцевіч, А. Нідерле, Гамі, Е. Р. фон Штерн, Dr. M. Hörnes, а спеціяльно Dr. M. Ebert[4]), що: 1) Київщина була залюднена вже в палеоліті; 2) що ерґотичні камінні знахідки з палеоліту (хоч нечисленні), та з мезоліту, мають безпосередну лучність з неолітичними знахідками на Україні; 3) що усей український неоліт має своєрідну українську характеристику (і зверхним виглядом і мікролітичною формою); він не тратить тих признак в своїй еволюції в енеоліті і в бронзовій добі (вироби бронзові є взоровані на камінних, особливо характерні бронзові сокири); 4) неоліт усієї західної України (т. є. Київщини, Волині, Поділя, Галичини, Буковини) – свідчить про ловецький, рибальський та домашний — найбільше первісний спосіб життя та про постійну осілість мешканців; особливо доводить того домашне знадібя, прядільні та гончарські вироби. Їстівна покидь костей, в другій половині неоліту, свідчить про свійську худобу, про постійне оселення народу й про нормальну господарську еволюцію на місци. Лиш на пограничі степів, на полудни, стрічаються вироби мисливські й боєва зброя, так з каменя як і з ко-

---

[1]) Про становище Дра Хрістіяна до арійських проблем гл. Anthropos XVI XVII H. 4/6 ст. 577—586.

[2]) гл. Известия росс. Ак ист. м. культ. т. III, 1923, стор. 285—287.

[3]) Державне Видавництво України, Київ 1925.

[4]) Dr. M. Ebert, Südrussland im Altertum.

стий, що свідчить про боєву оборону народу від степових хижацьких племен; 5) Антропольоґічний український тип кістяків, з перевагою брахикефалії[1]), нерозлучний з характеристичним українським похороном в цілій західній Україні.. іменнож з трупоскладенням (а не трупопаленням) — з все тою самою орієнтацією сонця (лицем до сходу), рівним положенням кістяка на ознак,—з руками на грудях,—майже усе з браком додаткових предметів у гробі,що тягнеться від неоліту безперервно через пізнійші доби і відріжнює Українців від мандрівних народів та часових або довше перебуваючих завойовників української землі. Все те свідчить про постійне перебування Староукраїнців на українських землях в преісторичних часах на кілька тисячів літ перед нашою ерою. Отвирає се широкі перспективи для досліду староукраїнської культури й релігії: Можна ставити гіпотези про культурне життя українського народу еще в пракультурній і найбільше прімерній добі, на прінціпах найперших культурно-історичних округів[2]). Життя українських предків через тисячеліття постійно на тих самих землях і ґеоґрафічне положення українських етноґрафічних областий, з фалистим, лісостеповим тереном на полудни, з горами Київщини, з багнистим та лісистим Поліссям, на заході з Карпатськими горами, на полудневім сході... з Кавказським Підгірям, сприяло ізольованому життю українського народу в спокійних обставинах, та самсохотній ізоляції того життя в часах народних небезпек; а тим самим сприяло нормальній культурно-історичній еволюції Українців на кождій ділянці людського життя: релігійній, суспільній та господарській. Автохтонне життя пособлювало витворенню в народі культурного консерватизму та відпорности на чужі культурні впливи. Все те повинно було витворити власний український культурний світ, окремий культурно-історичний округ Окажеться,

---

[1]) Антропольоґи стверджують в українського народу майже загальну брахикефалію Чи не значить се, що Українці живучі тепер від пару століть відокремленою масою і не наражені на метізацію з чужими расами, вертають до первісного розродчого напряму? Брахикефалія це знамя монгольської й семітської раси, а заразом признака найстарших народів природи, Піґмеїв у всіх їх відмінах. Гл. Dr. Wilh. Schmidt: Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte der Menscheit. 1910. Чи не виходилоби з цего, що Українці мають в собі дещо з семітської раси, як це твердять деякі етнольоґи; а заразом, що Українці суть одним з найстарших народів? Подаю сі замітки під ласкаву розвагу антропольоґів і етнольоґів.

[2]) Зазначую, що в своїх етнольоґічних дослідах буду триматися методи нової етнольоґічної школи і як крітерій своїх дослідів буду ставити табелю культурно-історичних округів Дра Вільгельма Шмідта (сконструована Дром Вільгельм. Шмідтом в р. 1913 на підставі культурних табель: Dr. Graebnera z r. 1904, Анкермана з р. 1904 і Фойа (W. Foy) з р. 1906). З дотичної нових крітерій етнольоґічних літератури гл. Dr. W. Schmidt u. Dr. W. Koppers — Völker u. Kulturen; Dr. W. Koppers: Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens 1921.

понизше, що такий окремий староукраїнський культурний світ, істнував, ба й досі істнує; а наколи говорити про культурно-історичний округ, то виявиться тут також, що під український культурно-історичний округ підпадали, чи були під його впливом передовсім Полудневі Славяни, а проміння його сягало до північно-східної та північно-західної Славянщини. Ілюстрацією до того будуть староукраїнські обряди свят Коляди й Щедрого Вечера, та святочні колядки й щедрівки з їх незрівнаним багацтвом і ріжнородністю старинних культурних образців з кождої культурної ділянки. Тут найбільше сподіюся дати примірів самостійного українського культурно-релігійного світогляду — твердо і послідовно обстоюваного – і якраз независимого від етнічних культурних впливів, про які згадує проф. Н. Я. Марр.

Коли приходиться брати під розвагу преісторичне пракультурне життя Українців на їх споконвічних землях, то годі забуги на ті народи, яких побут на Україні в преісторичній старині стверджує також археольоґія. Вони етнічно не відомі, але археольоґічні сліди їх культури дають їм культурну характеристику, що може бути вказівкою і для етнічних дослідів. Сі народи могли мати вплив на духову й матеріяльну культуру Староукраїнців. Одним з найдавнійших на Україні, після археольоґічних дослідів були т.зв. Трипільці, які заінтриґували цілий науковий світ своєю оріґінальною ерґотичною культурою, що її останки знайдено в Трипіллі недалеко Київа. Сліди цеї культури появляються на Україні в енеолітичній добі. Зникла вона з уступленням трипільців з України на полудне, до Еґейського моря, де вони відтак дали основу культурі названій деякими дослідниками українсько-еґейською [1]). Як доводить проф. В. Данилевич, уступили трипільці з України около 2200 р перед Хр. Другі вчені означують їх уступлення з України на 3000 літ перед нашою ерою. Після думки вчених [1]) тривала трипільська культура на Україні від 400 літ перед Хр. Нарід трипільців досі не відомий з етнічного свого походження, та, судячи по великім числі похоронів, що їх сліди тягнуться найменше через одно тисячоліття, був се нарід численний, а по відміннім від українського похороні, по укладі померших супроти мерців українського типу, що трапляються в трипільських погребах та по богацтві випосаження похорону, можна здогадуватися, що це були володарі України. Які могли бути впливи їх духової культури на Українців, приміром в прінціпах релігійних, етичних та суспільних, на це нема ніяких доказів ані ніякої вихідної точки до зрозуміння сих прінціпів, бо вони не проявлялися нічим зі сторони трипільців, хиба що вірою в загробове життя і журбою за померших. В кождім разі був це нарід новійшого культурного округа чим Староукраїнці.

---

[1]) Гл. Вас. Данилевич ор. сіт. ст. 60 і пр.

Археольоґія виказує в похоронах на Україні після трипільців нарід т.зв. скорчених, що були хоронені в гробах в скорченій поставі. Їх побут на Україні припадає на довгу добу між трипільською а скитською культурою. Після думки вчених як В. В. Хвойка та Д-р М. Еберт були це кочовики й походили з Малої Азії (отже Семіти, або Семіто - Гаміти, К. С.). Чи вони з'явилися на Україні прямо з Малої Азії, чи через Середну Европу, вчені не погоджуються [1]). В кождім разі у тім згоджуються, що „скорчені" були Малоазійцями. Думку сю підкріплює й се, що Г. Обермаєр вважає бронзову й залізну культуру на Україні зовсім відмінною від европейської і вважає її відзеркаленням азійської [2]); а доба тих культур на Україні припадає якраз на часи „скорчених". З огляду на старинну релігію Українців булаби така гіпотеза дуже приманчивою. Бо старинні малоазійські Семіти відомі з властивої їм релігійної ідеольоґії, що основується на культі астральних світил. Миж побачимо в дальшій студії, що в староукраїнській релігії суть якраз астральні мотиви. Може отсі Малоазійці на Україні були Семіто-Гамітами, а тих знов культура була зближеною до староегипетської. — І египетські мотиви, чи анальоґії, суть слідні в староукраїнській релігії. Чи в ній суть дійсно семітські або семітогамітські задатки, чи вона є оріґінальної чисто української концепції й випливом української елементарної думки, що знаходить свою анальоґію у згаданих народів, — це буде можна справдити при близшім розгляді предмету студії, цебто староукраїнської релігійної ідеольоґії.

В добі неоліту стверджують археольоґи схрещення, на Україні західної й східної культури, що очевидно вказує на рух народів зі Сходу й Заходу на Україну і на можливість чужоплемінних культово релігійних впливів на автохтонів України; та не дає зрозуміння етнічного походження цих культур. Чужі елементи в староукраїнській релігії, які дадуться при розгляді тої релігії відмітити, повинні дати вказівки і що до етнічного походження їх приносців.

В полуісторичних, не зовсім ясних часах і відношеннях на Україні виступають з початком першого тисячеліття до Хр. на полудні України Кімерійці. Етнічно вони невиразні й непевною є історія їх розселення та протяг часу їх побуту на Україні. Археольоґічні досліди стверджують у них оріґінальну їх матеріяльну культуру. Після думки Н. Я. Марра був це нарід яфетидо-кавказський. Вол. Пархоменко вважає їх за Тракійців, або мішанців з Тракійців та Яфетито - Кавказців. Отся думка є схожа зі здогадом Д-ра Хрістіяна про арійську satem-ґрупу аріїзованих Кавказців (Тракійці належать до satem-ґрупи). Я позволю собі завважати, що назва Кімерійців нагадує староіранську

[1]) Гл. Вас, Данилевич ор. с. стор.
[2]) Гл. ор. с. стор. Нота.

фразу [1]); а їх історичні (в половині VII. ст. перед Хр.) звязки зо Скитами (напад на ассирійське царство Асурбаніпаля) свідчать про близкість їх до іранського елементу. Так чи не був це відлом Староіранців? [2]) Деякі вчені вважають за їх потомків карпатських Гуцулів і на підставі того роблять замітки, що Гуцули не Українці. Тому розвязка цеї проблеми має спеціяльне значіння для староукраїнського питання. Я на підставі нинішної студії згори зазначу те, що найбогатші змістом чисто українські взірці староукраїнського релігійного культу, згідні з всенародною українською ідеольоґією, дають гуцульські святочні обряди, а ще більше гуцульські колядки. Це буде демонстроване на своїм місци.

Іранські культурні впливи на Україні належать мабуть до найтревалійших. Впливи сі були місцеві, спричинені около тисячелітним перебуванням Іранців на Україні. Анальоґії до іранської релігійної ідеольоґії можна запримітити в деяких староукраїнських обрядах і технічних назвах в святах Різдва і Щедрого Вечера та в мітольоґічних образцях щедрівок. Відомо, що іранська релігійна ідеольоґія мала вплив на цілий полудневий старинний Схід. Її проміння сягали до Єгипту та до західної римської імперії. На Україну перейшла вона іншими шляхами: мабуть дуже давного преісторичного оселення Іранців на Україні, бо феномени сеї ідеольоґії є інші на Україні чим ті, які завдячує іранщині полудневий схід і захід. Дарма, що проф Н. Я. Марр вважає Іранців за вже індоевропеїзованих культуроприносців в Европі, а вплив культури Скитів-Яфетитів вважає найстаршим на полудневій Україні. Занотую тут думку Hommel-а про випади Іранців на Україну еще в половині другого тисячеліття до Хр. [3]). Мабуть Геродотові Скити з середного й полудневого Подніпровя були Іранцями а не Скитами. Іранольоґи (Vasmer, Ростовцев, стверджують іранські імена в топоґрафії полудневої України. Після моїх помічень многота назв рік, місцевостий і гір на Україні є іранською [4]) Духова культура Скитів ріжниться різко від

---

[1]) Староіранська фраза: Kamna nar. adjectiv.=цей, хто має мало мужви, мало людий. У Pahlavi (Пельві)—„kam mart", в розширені:, „kum vurt u awzārkam, значить: мало маю мужви і мало зброї". Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch.

[2]) Max Vasmer, Iranier in Südrussland (стор. 6) завважує, що у Кімерійців були деякі їх королі з іранськими іменами.

[3]) Fr. Hommel, Hetyter und Skythen und das Auftreten der Iranier in der Geschichte; Sitzungsberichte der königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaft, philol. histor. Klasse. 1896, № VI, S 18. ff:

„З другої сторони годі сумніватися, що Еранці в половині другого передхристового тисячеліття зробили везичезний випад від сторони Каспійського моря на полудневу Русь (Südrussland), Малу Азію і дальше аж до Тракії".

[4]) Виводжу се з матеріялу зібралого особисто.

староіранської. Коли у Староіранців був цілий, величний, релігійний систем з культом Творця та ідеальних цінностей (добра і світла, що поборюють зло й темноту та неправду) і величавий моральний світогляд—еще в добі передавестийській, [1]) то у Скитів, вічних кочовиків і войовників був (після Геродота) культ вогню і меча та антроморфічних божків. Миж побачимо з пізнійшого розгляду свят Коляди і Щедрого Вечера сліди староіранської релігійної ідеольогії на Україні якраз із найстаршої іранської культурної доби, передавестийської,—а свідчилоби це про дуже давний контакт Староіранців з Українцями. Мабуть ішли староіранські культурні впливи на Україну двома переходами. Догадуюся цего по деяких проявах староукраїнського культу змішаного з іранським. За часів першого мабуть, доісторичного, приходу Іранців прилучилися до староукраїнських свят деякі іранські обряди і перемішався український святочний календар з іранським (не затрачуючи своєї святочної ідеольогії),—а в часі другого принялася на Україні пізнійша іранська дуалістична релігійна ідеольогія, якої і сліду нема в святах Різдва й Щедрого Вечера, а яка однакож дуже поширена в українських казках і прозових (не колядкових) космогонічних мітах. На мою думку другий прихід Іранців на Україну є звязаний з мітичним заснованням Київа, київської держави й київської княжої династиї, отже з мітом про Кия, Щека і Хорива. Бо імя Кий—середноперське (mittelpersisch) Kej, а староіранське Kavay, у Пельві (Pahlavi): Kayan, adjectiv Kavay. Це імя староіранського княжого роду і його протопляста—князя чи короля Kavay, т. є. Кия (перське Kej значить король). Про цей рід згадують книги Авеста, що був він противником реформаторсько-релігійної й політичної акції Заратуштри і обстоював прінціпи старої іранської віри та свої династичні права. Переслідуваний королем Віштаспом—покинув Іран зі своїм родом і великою військовою дружиною. Тема ця тут не належить і вимагалаби хиба осібного екскурсу. А все таки ставлю здогад, що в цій добі міг мати місце оден з походів Іранців на Україну. Культурно релігійну акцію Заратуштри відносять учені до IX—VIII століття перед Хр.

Як стверджує проф М. Грушевський, добою дуже сильних культурних струй і найбільших культурних схрещень на Україні, була Чорноморсько-дунайська доба руху Антів, що тривала кілька століть. Не тільки сі культурні могутні чинники, що ввійшли тоді в рух в римській з'єдиненій (східній і західній) імперії, отже цілий полудневий Схід – Іранці Вавилонці, Сирійці, Юдеї, Єгиптяни, самі Греки й Римляни, християнська Церква,—але й Китай, Туркестан, Індії, з якими усіми в контакті мусіли тоді бути Анти Українці, (передовсім задля

[1]) M. V. Jakson, Die iranische Religion.

великого торговельного руху) — творили для них це культурне зачароване коло. Та на мою думку якраз цей культурний вір-вар (абстрагуючи спокійну і певну себе ідеольоґію християнства), — задля самої ріжнородности ідей та їх суперечностий не міг лишити на духовій культурі Українців тривкого впливу. І ріжноплемінність і чужа мова цих догадуваних культуроносців, та доривочність взаємин чи суспільних чи торговельних, або й культово-релігійних, Українців з ними, не промовляють за тривалостю впливів тодішних культурних чинників на Україну. Насильства пізнійших Магометан могли мати вплив на душі поневолених Українців. А мимо того викаже розгляд староукраїнської ідеольоґії, передовсім релігійної, багато анальоґій з ідеями й віруваннями полудневого Сходу в Українців; і в сім багато буде такого, що остало в душі українській як давна чудова мрія, як ідеал вилеліяний, викоханий поколіннями українськими та переказуваний од роду в рід. Все те переказують традиції староукраїнських свят та їх пісень. Не може бути, на мою думку, щоб такі ніжні ідеї виросли на такій непевній основі і серед таких бур і невзгодин, які переживали Українці у згаданій добі. Це мусіло бути в інших часах та інших услівях і з певністю давнійше. Впрочім, щоб зрозуміти взаємовідношення культурно-релігійного світогляду Староукраїнців до такогож світогляду полудневого Сходу у згаданій добі, треба тому близше приглянутись — і на сю тему буде понизше окремий розділ, що трактуватиме про культурно-релігійні впливи Старинного Сходу на народи світа в добі передхристовій.

До культурних впливів, що могли заважити на релігійнім світогляді українського народу належать і східно-азійські з післяхристової доби. Вони вяжуться з побутом на Україні — Болгар, Хозар, Угрів та Печенігів (VIII, IX, X. стол.), а опісля Татар та Турків. На мою думку впливи сі не нарушили майже в нічім старовіцького українського релігійного світогляду, що проявляється в святах Коляди й Щедрого Вечера та в їх святочних піснях; а принялися лише у віруваннях і переказах людових пізнійших. Це висвітлить дальша студія.

## Культурно-релігійні впливи старинного Сходу і Полудня

Розглядаючи ось так ріжні можливости преісторичних та історичних культурно-релігійних взаємин Староукраїнців з іншими народами, щоб могти евентуально зрозуміти цю гру культурних чинників, які спричинили ґенезу староукраїнських свят та їх культових пісень, мусимо звернути увагу на оден культурний чинник світової ваги, що від його впливу не ухилилася й Стара Україна, хоч станула проти него

з самопевністю й свідомістю власного культурного дорібку й тому чинникови опиралася, дуже зручно орієнтуючися серед старинних, а відтак християнських, культурно-релігійних проблємів. Був це цілий комплекс культур старого Орієнту й Полудня: Староіранців, Вавилонців та прочих Малоазійців, — Жидів з Палестини та Арабів з Сирії, прастарих Египтян, та Греків і Римлян, що всі разом з'єдинені під римською імперією, з'асімілювалися культурно та поширили свою збірну релігійну ідеольоґію по всій римській імперії. Мав цей могутний культурний чинник великий вплив на розвиток християнської Церкви, бо хоч не нарушував християнської доґми, але відбився на християнській церковній символіці, на церковних обрядах і релігійній фразеольоґії, а також на церковнім календари. Свята—Різдва Христового й Богоявління зістали введені в християнській Церкві пару сот літ пізнійше по народженні Ісуса Христа: в західній Церкві введено Різдво Хр. між 354 а 360 роком, а в Східній від 378 року, де було довший час святковане в однім дни з святом Богоявління дня 6 січня. [1]) Християнська Церква довго здержувалася з впровадженням цих свят, щоб не входити в колізію з святами поганськими, які обходив нехристиянський світ від давна в днях 25/XII і 6/I. Аж коли християнська віра поширилася й здобула великі маси народу для себе, тоді приняла христ. Церква поганський святочний календар за свій і—використавши передхристиянську культово-релігійну ідеольоґію, повернула її у своє русло. В цей спосіб увійшла ідеольоґія старинних культур Сходу й Полудня в символіку і обряди Різдва Христового й Богоявління,—і з поширенням християнської віри за посередництвом Західної і Східної Церкви стала популярною між многими народами світа

Провідні думки давного поганського церковного календаря, символіка святочних обрядів і старинна релігійна фразеольоґія принималися у неофітних народів враз з християнською вірою, лучилися з передхристиянською ідеольоґією поодиноких народів і витворили в цей спосіб у кождого з тих народів окремий релігійний світогляд, що дав почасти основу до народних звичаїв і поведінок, звязаних з Різдвом Христовим і Богоявлінням.

Український нарід приняв Христову віру кілька століть пізнійше від критичної доби християнської Церкви на Полудни. За тих кілька століть ішла культурно-релігійна еволюція українського народу независимо від християнської Церкви і звязаних з нею старих культурних елементів Сходу й Полудня. Лиш чи не прийшли ці елементи на Україну через інші культурно-історичні звязки, бо присутність їх в староукра-

---

[1]) K. Holl, Der Ursprung des Epiphanienfestes. Sitzungsberichte der preuss. Ak. d. Wiss. 1917, XXIX, XXX, XXXI стор. 428. (Після свідоцтва св. Епіфанія).

їнській релігійній ідеольоґії, або тотожність деяких україн. релігійних ідей з ними, з гори треба зазначити. Тому, що українська культура мала за собою кілька тисячеліть істнування й розвитку, та зрослася з природою українського народу, то християнство на Україні стрітило в ній такогож поважного суперника, як попередно на Полудни. Це доказують взаємини свят Різдва Хр. й Богоявління на Україні з староукраїнською Колядою й Щедрим Вечером; бо ці свята — нової й старої віри — обходжено на Україні, від уведення там християнства аж до сегодня, самостійно й рівнорядно. Нарід уперто додержував вірности старій релігії. З бігом часу асімілювалися староукраїнські й християнські свята з собою або навіть, як окажеться пізнійше з їх розгляду, доповнялися взаїмно, бо їх провідні ідеї гармонізували з собою.

Це, на перший погляд дивне відношення християнської Церкви, з її святами Різдва Хр. й Богоявління, до старинної ідеольоґії Полудня і Сходу: її резерва в проголошенні християнських свят, її пізнійше використання релігійних мотивів і провідних думок старинних народних вірувань для обрядів і символіки християнської Церкви мало свою глибоку причину, іменно в сім, що старинні релігійні вірування і настрої Полудня і Сходу мали велику схожість з старозавітними й евангельськими покликами про грядущого Спасителя світа і всім предметі сходилися з вірою християнською.

Три головні релігійні ідеї одушевляли старинний полудневий Схід в давній добі передхристовій і безпосередно перед народженням Ісуса Христа.

Це — 1) Неодолима туга за первісними, ідеальними ліпшими часами, коли людство жило щасливійше і не було таке придавлене світовим злом, непохитна надія, що сі часи вернуться, що цілий всесвіт мусить відродитися і настане нова доба світа й нового людського життя; 2) — ідея, спопуляризована астрольоґами, що мусить відродитися астральне небо і в нім сонце, як центральна сила світла і життя і це відроджене сонце, божий Геліос, введе на світі правдивий, щасливий, золотий вік (aurea aetas як своєрідне поняття Айона, віку[1]); 3) що, як уособлення нової світової доби, як світлоносець правди, як новий владика світа і приносець щасливого соняшного людського життя, народиться на світ небесна божа дитина, хлопець, що буде мати звязки з небом і як будучий владика світа буде посередником між небом а землею та принесе людям ідеальні духові і земні добра. Висловом першої

---

[1]) Айон, грецький вислів властиво лиш египетського божества, патрона Александрії, й бога жнив; але що отся ідея божества, перенята з Ірану, де означала божу силу віків, їх періодів та їх найідеальнійше поняття вічности щасливих віків, що були з нащади світа і довершать щастя світа,—то так треба сю і тут розуміти.

ідеї було побажання народження Айона (нового віку), його культ, його свято на цілім Сході і Полудни; висловом другої — культ новонародженого сонця – культ Геліоса, Solis invicti, в грецько-римськім культурнім окрузі — а Мітри як символу світлости в іранськім культурнім світі; висловом третої ідеї був культ народження сподіваного містичного хлопчика, що уособлював собою народження Айона і Геліоса — Solis invicti, та будучого ідеального владику нового віку, Спасителя.[1]) Як доводить історія релігій, старинність цих трех релігійних ідей сягала найстарших часів. Вітчиною ідеї Айона, нової й вічної доби правди і щастя, був старинний Іран, де в основі релігійного періоду Заратуштри лежала боротьба добра і зла, світлости з темрявою, — та ідея світових періодів, етапів тої боротьби. Кінцева й рішуча перемога добра над злом, світла над темрявою — і тріюмф правди й світла мали наступити в послідній світовій добі самої правди й щасливости, що мала тривати у вічні віки. Ця послідня доба мала бути немов відродженням найпершої світової доби і відповідати первісним людським ідеалам цілого світа, передовсім Ірану. Найдавнішою однакож релігійною ідеєю староіранців (передавестийських) був непереминаючий вічний час і непереминаюча світлість: Zrvan, бог часу і світла, — іранський вислів Айона. Спеціяльно маніфестувалася божа сила світла ідеєю Мітри, божества неперестанного світла й правди, посередника між небом а землею (μεσίτης), злучника (світляних) днів понад темряву ночі. Про Мітру буде бесіда опісля.[2])

Про ідею Айона і його релігійну містику пише Dr. Edward Norden: Культ Айона це майже непроглядне поле до спостережень наукових... чимраз дальше сягає зір, чим раз виразнійше виходить на яву, що Айон був одною з центральних ідей Орієнту. В Ірані це прастара ідея, за доби Ахеменідів мабуть так переображена, що в ній бере верх світотворчий прінціп[3]) понад дуалістичними силами сві-

---

[1]) Ґенетичний порядок цих ідей: 1) Айон, 2) Геліос, 3) дитя, — подаю за Едвардом Норденом: Eduard Norden, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig 1924, стор. 41.

[2]) Про культ Мітри E. Norden не згадує, бо цей культ не підходить до заложеної ним теми. Про староіранську релігійну ідеольоґію гл. M. V. Jackson, Die iranische Religion.

[3]) На мою думку E. Norden хибно тут ставить відношення первісного світотворчого прінціпу, в іранській релігії, до дуалізму. Виходить з його супоставлення, буцім проява ідеї світотворчого прінціпу, це другий етап еволюції в іранській релігії, а першою ідеєю був дуалізм але мусів уступити на другий плян. Тримаючися крітерій етнольоґічної школи, що спирається на культурно-історичні округи, належалоби — на відворот — поставити світотворчий прінціп, тотожний з ідеєю Бога Творця, у почині іранської релігійної еволюції. Про такий порядок повчає й історія релігійної думки в Ірані (M. V. W. Jackson op. cit.) Цю квестію тут підношу, бо вона знайде

тла й темряви. Ця ідея Айона злучилася на ґрунті Мезопотамії з халдейською теольоґією, після якої біг часу у всіх його розподілах: році, днях, годинах та у великих світових періодах назначений був ходом зір та постановою астральних богів. Отся іранськo-вавилонська айонська містика розпочала свій побідний похід через великі простори екуменії. В Єгипті був культ Айона вже в почині птоломейської доби,[1]) де злучився з культом Озіріс та Ізіс, яку вважано природою Айона, з якої всі народилися і через неї істнують.[2]) Містика Айона має анальоґії в жидівській пророчій літературі і Сібіллинських книгах, що віщують прихід нової доби. Про неї говорять грецькі вчені Евдоксос: (астрольоґ), Арістотель та школа Стоїків; на неї спираються ґностики.[3]) Про популярність ідеї Айона в Римі свідчать римські письменники, панеґірики і поети, між якими найбільше почесне місце в артистичнім опрацьованні цеї теми займає Вірґіль своєю IV-ою іділлею (— яка дала притоку до історично-наукових дослідів над світовою ідеєю Спасителя, Едв. Норденови). Отся то ідея Айона, злучена з культом завсігди живої сили сонця та її постійної віднови з днем 25-го грудня, була основою римських Сатурналій та Брумалій. Грецький культ і свято Діоніза та ігрища і містерії злучені з ними мали чисто солярні мотиви. Одні й другі увійшли в різдвяні обряди римської й грецької Церкви і через неї поширилися у всяких варіянтах майже по всій Европі.

Сам культ світла й сили сонця, як вогнища всего життя на землі, — а після думки астрольоґів як творчого центра всесвіту, що колись віджиє в первісній силі й обновить світ та спровадить щасливу добу, — був не так витвором халдейських астрольоґів та духовників — як витвором культурного округа египетського, звідки, своїм змістом і формою й календаром, перейшов до римської імперії і став там державною релігією. Цей солярний культ стверджують египетські жерела вже в році 1996 перед Хр., коли Аменемгет I, король Теб, основець т. зв. середного царства, уводить його офіціяльно разом з новим солярним

---

пророчисте пояснення в староукраїнській релігійній ідеольоґії свята Коляди і святочних колядок. Там буде багато анальоґій до культу іранського світотворчого прінціпу, з котрих деякі тут зазначу: Бог Творець сам або як творча сила; творча сила вогню й води; Три вогні або Три іскри (колядкові образці) і вода з ними як творча сила освячена купеллю Господа; містичний вогняний птах „Різдво" (різдво світа) — і творча вода.

[1]) Гл. O. Weinreich. Archiv für Religions-Wissenschaft, XIX, 189, 1919 (подано за Норденом) op. cit. 24-25.

[2]) До речі буде зазначити, що Ізіс (Селєне) була символом місяця. Тут наглядно виступає культурно-історичне наверствовання: з первісним египетським культом місяця, що вже сам собою еволюціонував в напрямі культу сонця (Озіріс-Ізіс): їх син Горус, бог сонця), лучиться напливовий здеклярований культ сонця.

[3]) Гл. E Norden, op. c. cm. 31-32.

календаром, орієнтованим після зимового звороту сонця; а усуваючи старий календар орієнтований на Сиріюс, з його початком року 19-VIII (юл. кал.)[1]) Після обчислення K. Sethe[1]) припадає в цім часі (після юл. кал.) зимовий зворот сонця 6го січня, а що цей день був святом Айона у пізнійшій, птоломейській добі, на що є історичні докази, то Ед. Норден[2]) робить висновок що й культ Айона був уже за Аменемгета I і, злучений з культом непобідимого сонця, творив основу цеї великої релігійної ідеї: віднови світа, нового віку й народження Спасителя. Як висловлюється Е. Норден: Ця ідея здобула безпримірним побідним походом цілий світ, сполучила народи й релігії, обняла тисячоліття — і досі, як Епіфанія (Богоявління) святкується церквою. Від тоді то началась нова святочна календарна ера, з вихідною точкою календарною для релігії нової світової доби, що її започаткувала: повна глибокого змісту ідея *Αἰών*.[3])

Розвязкою ідеї Айона через остаточний прихід сподіваного нового віку, й розвязкою ідеї новонародженого сонця, що світ відродить, і персоніфікацією тих ідей був сподіваний Спаситель, божа дитина, що візьме керму світа в свої руки а небо йому поможе, бо з ним тримає, тому що він небесного роду. В Египті пророцтва про могутнього короля, що приверне світови колишній щасливий час (die Urzeit), такі старі, що проти них і найстарші видаються недавними.[4])

Постійна схема цих пророцтв є така:[5])Мудрець віщує наступ тяжкого нещастя, переворот всякого ладу, після чого прийде спасення через праведного, богами улюбленого короля. Звичайно спинювалися ті надії на якійсь могутній королівській індівідуальности, як приміром Аменемгет I. Так думав цілий старий Орієнт. Його вся атмосфера була наладована сотеріольоґічно, неначе електричними струями; тріск і поблиски цих електричних ідейних іскор розходилися з Орієнту по всіх краях римської імперії. Це була релігійна діспозиція, що висловлювала вічні почування[6]). Безперечно, — се праобявлення боже, що лучилося з пророцтвами Старого Завіту й Євангелия.

---

[1]) K. Sethe; Die Zeitrechnung der alten Aegypter im Verhältnis zu der der anderen Völken, in Nachr. d. Gött. Gesell. 1919, 237 ff. (за Едвардом Норденом).

[2]) E. Norden op. c. ст. 38.

[3]) ibidem.

[4]) Гл. H. Ranke. Übersetzungen der altorient. Texte u. Bilder zum. A. T., hrsg v. H. Gressmann, 1909, § 204, ff. (за E. Norden-ом).

[5]) Оба передпослідні речення подані: E. Norden-ом й M. Dibelins-ом, Гл. E. Norden op. c. 53; Sitzungsberichte, Berl. Ak. 1905, 651 ff.

[6]) Гл. K. Halle, Untersuchungen über den Ursprung des Epiphanienfestes Sitzg. Ber. der Berl. Ak. 1902, 417.

Взірцем свят Айона і Сонця в римській державі, були: святкування египетські. В Александрії обходжено свято сонця в ночи з 24-25 грудня. Називалось воно *Κικήλια*. О півночи збирався нарід в підземеллі і на досвітку дня виходив звідтам, несучи попереду статуйку хлопчика як символ новонародженого бога сонця, і рівночасно кликали всі „дівиця породила, росте світло".[1])

Друге свято було в Александрійськім *Κορεῖον* в святини *Κόρη*. І тут нічні церемонії, виношення божка з підземельного adyton і літурґія. Але ріжниця від попереднього трикратна: 1) часом свята була ніч 5 6 січня; 2) воно було в честь Айона, формула звучала: сеї години, нині, породила дівиця Айона; 3) божок був — після опису — ледви чи дитиною на чолі, обох руках і колінах були хрестні знаки; божок сидів і був обношений семикратно довкола святині. Це був божок з'ображений мабуть в силі віку, немов — новий вік в повнім розцвіті сили. Ці хрестні знаки нагадують хрестні знаки на чолі духовників Ізіс; число 5 цих знаків не є з египетської містики, а походить мабуть з Ірану, де було символом Айона. Сі два святочні дни є виразом окремих, хоч в сій добі з'єдинених ідей — і отсю признаку колишньої ріжниці двох культів і свят задержала східна християнська церква, що переняла давний святочний календар, з обома днями, для ужитку християнської віри; римська ж, західна церква задержала лиш день 24-25 грудня.

З особливої причини задержала Східна Церква оба святочні поганські дни, це були виложники спеціяльного культу Сходу, в котрий церква мусіла увійти, щоб заакомодувати його до себе. Кождий з двох днів маніфестував іншу ідею. Оден — 6-І був здавна днем народження часу, ся ідея була первісно розвинена на Сході самостійно без звязку з ідеєю народження сонця; як було згадано висше, правдоподібно за Аменемгета І в Тебах злучено з нею культ сонця. Після обчислення К. Seth-а, уступав від тоді що 178 літ день 6-І назад аж поки не зійшовся з днем 25-XII і в цей спосіб правдоподібно зійшовся культ народження часу з культом Solis invicti, нового сонця, що відроджувалося що року з днем 25-XII. Як видно з повисшого опису двох свят в Александрії, — помимо колишнього зарядження Аменемгета І з Теб що уводив офіціяльно календар сонця і соняшний культ, Египтяни зберігали століттями релігійну традицію про народження часу; Айон — ідея народження чи обнови часу, став патроном новозаложеної Александрії і свято Айона було порізно від свята сонця в ній обходжене. Впрочім, мимо того, що египетський культ сонця зіллявся з культом грецького Геліоса й римського Solis invicti була межи ними основна

---

[1]) E. Norden op. c. 28 + nota 4.

ріжниця в мотивах. Бо, коли в римській імперії культ сонця мав мотиви астрольоґічні, то в Єгипті він опирався на астральномітольоґічних мотивах, — новонароджене дитя і бог сонця Горус був сином Озіріс-а й Ізіс. Крім того Ізіс (як Селене-місяць) була персоніфікацією прінціпу буття праматірю всього що жиє. З огляду на культурно-історичну позицію належав цей культ до скомбінованого 5-го й 7-го культурного степеня, супроти 9 го культ. степеня релігії Solis invicti;[1]) був отже старшим від культу сонця. Додати належить, що египетський культ сонця в мітольоґічнім сформулованні: Озіріс Ізіс — Горус, т. є. дитя Горус, як бог сонця, а син Озіріс та Ізіс, був спрямований до весняного відродження сонця.[2]) Ця ідея відродження сонця зійшлася відтак з поширюваною греко-египетскими астрольоґами містикою відродження всесвіту в день 24 марця, коли сонце стає в констеляції барана і є у зеніту свого становища над рівником. В цей час мав бути після думки астрольоґів сотворений всесвіт; тогож дня буде колись і обнова всесвіту й настане новий вік щасливости. Тоді стане сонце посеред новоугрупованих планет і зір і настане отся містична доба. Мабуть отся египетська скомбінована ідея — дитяти Горуса (золотого) і нової — весняної — доби світа, пішла своїм далеким відгомоном в основу українського свята Гаїлки.

Дуже інтересні для прояснення проблему старинних свят в дни 25-XII. і 6-I суть святковання тих днів передіслямськими Арабами. Пише про це арабський письменник з р. 1904 після Хр. й описує релігійні практики передіслямських визнавців поганства в Арабії ось що:[3]) „Вони звуть себе аскетами й божими слугами, а не приходять до божого дому хиба у свята. А є між ними й такі, що приходять до святині лишень у два великі свята: в свято Різдва, що припадає дня 24. Kanun (— Грудень) і в свято Голови Року. І вони кажуть: Ми беремо участь у зборі народу лиш у тоті два свята, бо одно з них це свято Різдва часу та його віднови, а друге це свято Голови року, бо воно також відноситься до сонця. Так отсе є тоті два свята найвизначнійшими — і вони тому думають, що ми буваємо на обох. І я видів одного з них в святини сонця в день свята народженя часу, першого місяця Kanun... коли сонце зайшло, а ми другу молитву були скінчили“.[4])

---

[1]) гл. табелю культурних округів Д-ра Вільг. Шмідта, — при кінці.

[2]) Після Плютарха, de Is. A Ozir; — Горус син Геліоса і Селене це нове сонце, Ізіс, це прінціп буття і матір всесвіту Гл. Nord. op. c. 115.

[3]) Гл. E. Norden op. c. 40. Norden покликуєсь на досліди E. Reisler-a (Arch. f. Rel Wiss. 1924, 631).

[4]) Гл. Chr. Bartholomae, Altiran Wörterb.

Це найвиразнійше означення свята в день 24-12, як Різдва часу має дуже велике значіння не лиш в проблемі свята Айона взагалі, але спеціяльно до зрозуміння у'кр. свята Коляди, що отсю саму ідею Різдва часу у собі криє. Це ствердить розгляд святочної ідеольоґії Коляди. До цего арабського документу я поверну опісля при розгляді українського Святого Вечера, бо він буде цікавою вказівкою культурно-історичних взаємин Староукраїнців з народами Полудневого Сходу єще в інших характеристичних феноменах святочних тої хвилі.

До святковання дня 6-І. в старині треба записати єще оден культурно-релігійний мотив. Є ним ідея світотворчого прінціпу взагалі, злучена з думкою про народження світа — і спеціяльно ідея животворчих сил вогню й води. Об'явом частинного культу вогню є культ більшаючого світла й тепла соняшного з днем 25 грудня, яким приписувано животворну силу, — а культу води: релігійні практики Єгиптян з водою Нілю, як животворним елементом Єгипту. Про боготворення води у старих Єгиптян свідчать староегипетські релігійні гимни про сльози Господа Творця, що сотворили чоловіка.[1])

Культ води був характеристикою цілого Полудневого Сходу. Староіранський Danav, — мітична животворча струя у внутрі землі, вибиваючася на зверх землі, був символом того містичного елементу. Староір. Ар (-Ап), вода, була в іранській релігії одним з Архангелів святих (Yazata).[2]) Індійський культ святих вод Ґанґесу й інших рік треває до нині. У Староукраїнців оспіваний цей освячений елемент колядками й щедрівками, а могутним його висловом є староукраїнські всенародні Водорщі. З цим культом нерозлучний так в колядках і щедрівках, як і в Водорщах культ астральних світел і вогню. Цей старинний релігійний мотив долучила християнська Церква до своїх найсвяточнійших містерій: культ творчого прінціпу злучила з культом троїстого Бога Творця в Богоявленні, а культ животворної води з освяченими Христовим хрещенням Йорданськими струями. І в цей спосіб завела після старинного святочного календаря християнське свято.

Поширення солярних мотивів і культу сонця в добі близькій до Христа і рівночасній з христовою ерою було в римській імперії дуже виразне. За ними пішли, властиві солярному культови святочні товариські екстраваґанції й гульні, з культом сексуального гону. В Греції свято Діоніса (Бакха) було тотожне з Святом Геліоса. В Єрусалимі після визволення Жидів з неволі Антіоха І, лишилося заведене ним

---

[1]) Гл. E Nord op. c. 66, Nota 2-3. A. Erman, Lit. der Aegypter, Leipzig 1923, 7, 8, I.

[2]) Гл. N. v. W. Jackson, Die iranische Religion.

свято сонця надальше. Хоч з'юдаїзоване, обходжене було все в старім реченци 25 XII й звалося *φωτα*. Про те, як воно було у Жидів популярним, свідчить обставина, що Східна Церква через кілька століть здержувалася з заведенням Свята Різдва Христового в Єрусалимі, бо не хотіла входити в конфлікт з Жидами. В Римі святковано від р. 274 народження сонця 25|XII що чотири роки в святини бога sol ivictus, побудованій цісарем Авреліяном.

В Сирії і Арабії, в містах Петра і Елюза, в день 25-XII було свято в честь Dusares-a, веґетаційного й соняшного бога Наботейців[1]).

З культом сонця звязані були святочні ігрища Brumalia (bruma значить найкоротший день, 24-XII), які мали свій упереджаючий святочний настроєвий місяць від 21-XI до 24-XII. За ними йшли Calendae, перший день першого місяця солярного року як символ нового віку. Зовсім відмінного типу були Saturnalia й Opalia, що 17 грудня тривали 3—5 днів, в честь римського бога Сатурна й його жінки Опс. Було це мабуть дуже давне традиційне свято римського народу в честь бога засівів і урожаю, культурного лицаря народу (Kulturheros) що враз із своєю помічницею Опс, навчив нарід рільництва й пожиткування землею. В культурно-історичній еволюції були Сатурн і Опс безперечно символами прадідів. З того огляду був культ Сатурна і Опси дуже зближений до релігії народів природи з люнарною мітольоґією, спрямованою на культ прадіда. Переємником люнарного культу є порядком еволюції культ сонця і тому то змішались у Римі Сатурналія з Бруманіями й Календами. Але характеристичні обряди Сатурналій, назнаменовані родинною щирістю та давним широкородинним альтруїзмом, всенародним з'єднанням та зрівнанням станів, великим пієтизмом для спільного великого свята, відбивали різко від екстраваґанцій соняшного культу. І лишилися немов на науку народу як традиція попередного культурного періоду й памятка колишнього щасливого людського віку. А сподіваний новий золотий вік сонця, виводжений прастарим Айоном з підземної спелюнки запроторeного світа — з забуття, мав бути немов в мінятурі з'ображений обрядами й духовними веселощами Сатурналій. Було це свято повторенням тужної світової пісні про красші первісні часи.

В тім схрещенню культур і релігій Сходу й Полудня визначну ролю відограв також культ Мітри, святочним днем злучений з культом сонця, але змістом зовсім інший, бо віддавав почесть етичному ідеалови правди й чесноти. Мав цей культ в добу поширення римської імперії на Сході, в Малій Азії, безліч своїх місійних вогнищ. Плекали його там славні на весь тодішний світ перські Маґи. За посередництвом

---

[1]) K. Holl op. c. 428.

римських військ, рекрутованих з Малої Азії, поширився культ Мітри звідтам у західну римську імперію. Староіранський Мітра був ґенієм світла і правди, противником власти тьми, символом чесности й вірно дохованої присяги. В боротьбі за чесну й справедливу справу ставав Мітра все до помочи й був запорукою побіди. Культ такого божества сприяв дуже розвиткови орґанізацій військових. Кличі: до сполуки в обороні чесної справи, в імя правди й справедливости, з Богом, котрий поможе до побіди, фанатизували військо. Поширення такого культу було на руку римським імператорам, вони фаворизували його, ба навіть зробили його релігією свого двора. Поширяли цей культ передовсім імператори Коммодус і Авреліян, — і в II та III стол. по Хр. розлявся він з елементарною силою в цілій західно-римській імперії. Розповсюднюваний також малоазійськими купцями й ремісниками, опанував усе побереже Середземного Моря, поширився понад Дунай і Рен, був відомим в Ґерманії й теперішній Франції, сягав по Лондон на північ, та Еспанію й Африку на полудне. Новочасні археольоґічні розкопи викрили цілу сіть вогнищ культу Мітри по давних криптах, т.зв мітреях, розсіяних в колишних посілостях римської імперії. Повні вони ріжних символів та латинських написів, що стали тепер предметом розслідів для учених цілого світа. François Cumont, в своїй студії про містерії Мітри[1]) подає мапу місцевостий, де були колишні мітреї й начислює цих мітрей звиш 200. В римській імперії злучилося з культом Мітри свято Natalis solis invicti, і отсю памятку святковано, одну й другу, в часі нового conspectus solis, зимового навороту сонця до землі та вбільшення його світла, дня 23-XI[2]). З цим святом зіткнулася ремінісценція народження Ісуса Христа і молода Христова Церква, що тоді

---

[1]) в німецькім перекладі: Die Mysterien des Mithra, 1923, Leipzig—Berlin

[2]) Чи Мітра був божеством сонця, про це є гадки учених поділені. Коли Fr. Cumont у згаданій студії вважає його божеством сонця, бо за такого мали його Вавилонці, то Dr Georg Hüssing в своїй студії Die iranische Uiberlieferung und das arische System (1909) вважає його катеґорично божеством місяця в часі повні. В кождім разі треба завважити, що хоч з культом Мітри йшов в римській імперії рівночасно культ natalis solis invicti і святочний день був обох майже той самий, але предмет культу був ріжний, поосібний, імена божеств були інші (Mithra — Sol invictus, Helios) і святочні містерії були зовсім інші. До того: коли релігійні містерії в честь сонця відбувалися в святинях сонця, то містерії в честь Мітри відбувалися в підземеллях — криптах мітреях. Але що оба культи поширилися зі сходу, де мабуть на вавилонськім терені взаїмно адаптовалися, то на мою думку треба вважати їх і на римськім за культ сонця і місяця посполу, по цій вавилонській ідеольоґії, що зближення в природі місяця і сонця приносить щастя — і злука обох культів дасть щастя їх поклонникам. При тім однакож не можна забувати, що в Ірані, вітчині культу Мітри, був Мітра ідеєю неперестаючої світлости, лучником днів понад темрявою ночи, мрією народів про непереможну силу світла й правди. І мабуть така чиста ідея Мітри є в деяких українських щедрівках.

поширялася в Малій Азії та полудневій Европі, мусіла звести з могутньою релігією Мітри важку боротьбу культурну. Вийшла з неї побідоносно, але зрозуміла річ, що аж після сеї перемоги устійнила найбільше свято своєї віри — Різдво Ісуса Христа — в день 24.25 грудня[1]). Але і з величного релігійного ритуалу, що був звязаний з культом Мітри і сонця, мусіло залишитися багато при святкованні Христового Різдва і чи з тактичного огляду толеровані Християнською Церквою, чи проти її волі, лишилися деякі єретичні містерії й до нині. У Східній Церкві задержали вони багато ідеольогічного елементу Сходу, а Західній надали багато характеристичних признак культури Римлян і народів звязаних з ними. Що до Східної Церкви, то безперечно був нею принятий старинний релігійний церемоніял Сходу, могутного духово й релігійно. Цей церемоніял був без сумніву сконструований на збірній символістиці цілої полудневої Азії[2]), на містицизмі Індійців та Іранців, на астральній релігії Арабів та Вавилонців, — і коли його приноровила східно-християнська церква до своєї релігії, то злучила давну містику з новою так нерозлучно, що надала східно-християнській релігії подобу майже іншої ніж на Заході віри і Церкви.

Такі великі впливи давної культури Сходу й Заходу на обряди грецької й римської Церкви мусіли відбитися й на церковно-християн-

[1]) Для історії свят східно-української церкви цікаве буде ось що: З причини колізії християнського свята Різдва Христового з поганськими святами сонця й Мітри, не святковано на Сході довший час, навіть після IV в. Різдва Христового 25 грудня, але 6 січня, разом з святом Богоявління. Так і пише св. Епіфаній (гл. K. Holl, op. c. 428), що свято народження Ісуса Христа припадає 13 дня після зимового навороту сонця і пояснює це опізнення 12 днів наміренням в честь 12 апостолів. До свята Різдва Христового враз з Богоявлінням лучено єще памятку поклону трех Царів Христу, розмноження пяти хлібів між пять тисяч народу і переміни води на вино Ісусом Христом. Так скумульованих пять свят, що мали величати явління Ісуса Христа як Господа, держалося кілька століть на Сході, в супереч практиці Західної Церкви. І досі в обряді грецької й української Церкви є зовсім схожі містерії церковні т. зв. „всеночного“ богослуження в святі Богоявління з святом Різдва Христового: той сам порядок богослужень, величальних пісень, благословлення хлібів і вина на розмноження між народом. В Єрусалимській Церкві святковано Богоявління враз з Різдвом Іс. Христа в цей спосіб, що ходжено походом (процесією) до Вефлеєма, цілу ніч перебувано там на богослуженні в церкві над місцем народження Іс. Христа, а відтак з початком дня ходжено на ріку Йордан на Водосвяття. Сю давну Єрусалимську практику Водосвяття влучено до обрядів свята Богоявління в цілій Східній Церкві.

[2]) Звертаю увагу хочби на характеристичний церемоніял вбирання духовенства, а передовсім архиєреїв при богослуженнях, у світлі, блестячі, золотисті, ризи, — та в золоту лискучу мітру. Само технічне слово „мітра“ нагадує східний культ Мітри; а блискучі золотисті одяги блестяче сонце або місяць. Не ухибляючи в нічім символіці християнській, бож в релігії вона всюди конечна, — скажу, що християнство приняло готові релігійні рамці, імпонуючу стару форму, а наповнило її своїм глибоким духовним змістом.

ській ідеольоґії та перейти на пізнійше засновувані християнські церкви поодиноких народів, а послідовно й на українську. Наколи отже знайдуть ся які культурно-релігійні елементи Полудневого Сходу в святах Різдва Христового й Богоявління на Україні то їх в значній части належить пояснити впливами обрядів християнської Східної Церкви. Але розгляд староукраїнських свят покаже, що в них є також полудневі й східні релігійні елементи, яких нема в обрядах і символіці східної (грецької, або іншої) християнської Церкви. Їх засвоїв собі український нарід очевидно іншою дорогою, не через церковно-християнські впливи, а через безпосередні взаємини з полудневими народами та їх культурами і певно що в давнійшім часі. Окажеть ся рівнож з того огляду така сила і краса оріґінальних українських релігійних ідей та інших проявів української духової культури, що справдиться гіпотеза, висказана попередно, про велику старину й культурну независимість та творчість українського народу.

# Староукраїнський святочний календар.

## Його схожість з календарами народів природи. Аналоґії староіранські і ріжниці.

Коли маю приступити до розгляду староіранських свят Коляди й Шедрого Вечера, а відтак Гаїлки й інших свят, то перше, що мусить звернути мою увагу, це святочний їх календар. З попередного трактату було видно, яке велике значіння в історії християнської віри й церкви, так самож і нехристиянських старинних вір і релігій найкультурнійших народів, мав святочний календар. На него складалися віки і світ. Мусів бути в психіці народів і в еволюції релігійної містики і в життєвих людських умовинах і у взаєминах фізичного світа й духового—якийсь мотив, що спрямував маніфестацію людських релігійних почувань до менше більше однакої святочної схеми й одного часу. Було в тім усім безперечно почуття неминущої залежности від природи, з якою життя людське фізичне і духове звязане, та метафізичного звязку з її Творцем. Це виступає і в староукраїнських святкуваннях. Перше, що впадає в очі в староукраїнських святях, то це, що вони припадають в той самий час, що християнські, хоча кілька разів було зазначено, що провідні ідеї одних і других є інші — і предмет культу в одних і других є інший. З огляду на глубокий зміст староукраїнської релігійної ідеольоґії та всяку правдоподібність давного її істнування (що спеціяльно буде доказане дослідами над нею) неможливо, щоб український нарід свого власного календаря не мав, а переняв його опісля від християнської Церкви. Наколиж староукраїнський календар святочний істнував а нині згоджується в головних точках з християнським, то очевидно, що був менше-більше таким самим як християнський – і в давнину. Мабуть повторилася на Україні тота сама історія з християнським календаром, що на Полудни з початком християнської ери, лиш хиба з більше подрібними й спеціяльними взаємовідношеннями і взаємними уступками старинного й нового культу. Про істнування української святочної схеми, спеціяльно для свята Коляди й Шедрого Вечера, поучить нас ідеєвий зміст обрядів цих свят в звязку

зо змістом колядок і щедрівок [1]) Про це-ж, що староукраїнський календар, взагалі, не є лишень літературним, але і народним твором, поучить нас анальоґія такогож, дуже схожого з українським, святочного календаря староіранського. Не беруся тут ставити передчасно висновків про якийсь ґенетичний звязок обох цих календарів, про наплив ідей староіранських на Україну і т. п. Ці взаємовідношення виясняються знов із розбору староукраїнських свят і святочних пісень. Се однак можу зазначити, що той староіранський календар мусів бути передавестийський, бо він нічого не нагадує з теольоґуменів дуалістичної віри голошених Заратуштрою, - а є маніфестацією чисто природної первісної релігії староіранського народу; тож, коли окажеться, що він є схожим з релігійними провідними ідеями староукраїнського календаря, то тим самим буде даний доказ культурної старинности календаря й вірувань українського народу. Наколиж староукраїнський календар окажеться при тім оригінальним, своєрідним і автохтонним, то його старинність приявиться тим більше.

Староіранський календар можна спізнати і реконструовати після календара згадуваного в релігійних іранських книгах Авеста. З ріжних відривків і фраз іранольоґи дійшли, що було в Староіранщині шість річних громадянських і селянських свят, з котрих три були основні а їм відповідало других три доповняючих. Іранольоґ хрістіян Bartholomae порівнавши і провіривши досліди других учених подає ось такі конкретні відомости про тії свята. [2])

Перше свято було: maiδyōi. zardmaya (masc.), значить: мéжи вéсни; ймення божества першої пори року й пятидневного свята при її кінци; послідний день (45-ий) був головним і присвяченим Творцеви. Первісно було це свято весни, пізнійше зістало присвячене сотворенню неба. Послідний день припадає на 15-го другого місяця, 45 днів після почину року, т. є. первісно 45 днів після 8-го марця отже на 21 цвітня; нині на початок падолиста.

Друге свято: maiδyōi šam (masc.), по українськи: межиліття, що зовсім схоже з ідеєю, „межінь“ на Вел. Україні [3]) Первісне свято

---

[1]) Про староукраїнський календар є спеціяльні етноґрафічні записки. Не маючи їх під рукою я опруся на датах, поданих проф. Мих. Грушевським в його Історії укр. літератури т. I ст. 143/144. Мих. Грушевський подає там свій розгляд укр. свят після календаря спорядженого П. Чубинським (Труды, IV, 1872) й після календарів Максимовича та Мих. Маркевича—і збірників В. Шухевича, з Гуцульщини, Франка, Гнатюка (в етногр. збірниках тов. ім. Шевченка), Колесси і пр. і огляд початку річного круга, що зачинався місяцем перед Колядою (гл. ст. 144 і пр.)

[2]) Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904, ст. 1117, 1118, 1119; 1287, 1288.

[3]) Гл. Укр. словар Б. Грінченка.

літнього навороту сонця, пізнійше присвячене сотворенню води. Послідний день (15-ий четвертого місяця) є 105-им днем року—і святом Творця. Він закінчує першу половину теплого року численого на 210 днів (7 місяців). Нині припадає на початок січня (знач.: перший день це 14/8). Наколи він в давнину був днем літнього навороту сонця, то старий рік починався 8 марця. Так обчислює іранол. Roth. Другі (J. Darmesteter і West) ставлять початок року на день весняного зрівнання дня і ночи. В такім разі послідний день святочний припаде на 7-го липця (Івана Купала!)

Трете свято maiδyāirya (masc.), ймення божества пятої пори року й пятидневного свята на її кінци; послідний день (80-ий) був головним і святом Творця. Первісно липневе свято зимового звороту сонця, опісля присвячене сотворенню звірят Послідний день (80-ий) припадає на 20/10; але замітна річ, що послідний день цих свят вважали в старину 185-им днем після літнього навороту сонця (20/VI). В такому разі був би се день 22 грудня, т.є. день зимового навороту сонця. Іранське ймення свята „середина року" свідчилоби, що в найдавнійших часах рік зачинався в літне Solstitium. [1])

Іранольоґи орієнтують ці свята після солярних астрономічних явищ і кажуть, що [2]) аж пізнійше зістали ці свята присвячені поодиноким частям сотворення світа. Орієнтуючися після культурно-історичних округів та їх степенів, думаю, що первісна схема цих селянських свят була установлена на підставі загальної обсервації природи та її явищ: теплої пори року й холодної, доброчинного впливу соняшного тепла й животворного елементу водного,—подиву для неба астрального,—рефлексій про Творця неба, води, звірят. Опираюся в своїх думках також на українській святочній різдвяній ідеольоґії (про котру понизше) і українській загально-несолярній орієнтації свята Коляди і Щедрого Вечера. Але безперечно грала тут ролю й солярна орієнтація староіранська, тільки, що вона була пізнійша, з доби безпосередно передхристиянської і перших віків християнства, коли в римській імперії йшла боротьба а відтак ассіміляція культур і релігій старинного Сходу й Полудня. Слідно це по календари східної християнської Церкви, а спеціяльно українськім церковно християнськім, в котрім на найважнійших пунктах староіранського календарного року поставила Христ. Церква свої свята. І так: з першим староіранським святом, весни й сотворення неба, сходиться менше більше Великдень. Другому святови староіранському, сотворення води, відповідає в одній комбінації іранській - Йорданське свято з водорщами і з його антіподом, днем 14/8

---

[1]) Гл. Barthol. пр. с. ст. 1117.

[2]) Гл. ор. с. ст. 1288 * yairya.

(1/8 Юл. кал.) з тодішним водосвяттям; в другій староір. святочній комбінації днів літного свята, коли послідний святочний день був днем літного навороту сонця (21 VI), а перший день того святочного часу припадав на 8-го марця і вважався початком року, — постановила хр. Церква свято першого й другого знайдення голови св. Івана Хрестителя, що займав таку почесну ролю при освяченні Йорданських вод.

В третім супоставленні днів іранського свята сотворення води. (що так невиразним представляється іранольоґам),—коли початок року числено від весняного зрівнання дня з ночію (23 III) припадав послідний і головний святочний день на 7-го липня. А цей день присвячений східною Церквою—різдву св. Івана Хрестителя. Се дійсне поражаюче, коли зважимо, що в цей день припадає велике в староукраїнській традиції свято Івана Купала з культом води і многотою старовіцьких містерій; свято з такою широкою культово релігійною ідеольоґією, що, річ очевидна, не воно є випливом християнського свята, але це послідне злучилося з ним.

Трете ж староіранське свято, котрого послідний і головний день. в честь Творця, був 185-им після літного навороту сонця, кінчилося 22 грудня — і його заступила християнська Східна Церква святом св. Анни, матери Пр. Діви Марії, 21 XII (тепер 22 XII в уніятській Церкві— свято Непорочного Зачаття Пр. Діви Марії). Було це староіранське свято, призначене також памятці сотворення звірят. Ми побачимо пізнійше, при розгляді різдвяних свят, якою популярною була ця ідея в українського народу. Деякі інші старовіцькі релігійні памятки (чи українські, чи іранські, покажеться опісля) заступила Східна Церква цілим цикльом святочних днів в місяці падолисті і грудни.

Так отже є фактом, що супроти староіранських святочних періодів і днів поставила Східна Церква свої свята — і є всяка правдоподібність, що супоставила їх не припадково а доцільно, щоби заступити старий культ новим. Церква розвинула свою умілу релігійну акцію первісно на полудневім Сході й Заході, де, як було це з'ясовано в попереднім трактаті, староіранські ідеї були поширені. Тоту саму практику приноровила Церква до України з поширенням християнства на Україні. Але розходиться о це, чи тоді коли християнська віра поширялася на Україні, застала вона там ті самі що на Полудни іранські релігійні ідеї? Отже окажеться з огляду наведеного староіранського календара, і з порівнання його з українським, що сі ідеї були на Україні, передовсім культ світотворчого прінціпу та світотворчих елементів, спільний Староукраїнцям та Іранцям, і деякі солярні мотиви властиві Староіранцям і Полудневцям. Спільнота культу світотворчого прінціпу в народу староукраїнського й іранського не свідчить про взаємні їх впливи, а лиш про первісність цего культу, вродженого всім

первісним народам, а що до мотивів солярних, то наколи вони які є в українських святах, то безперечно завдяки побутови Іранців на Україні й контактови Українців з полудневим Сходом.

Головне, що звертає увагу в іранськім календари і в темах іранських свят, то їх провідна ідея, культ світотворчого прінціпу взагалі і Творця осібно. В розвиненні тої ідеї на першім пляні виступає у Староіранців сотворення неба, відтак сотворення води неначе елементу найважнійшого в почині світа і найважнійшого чинника на земли. З сотвореного світа земного найбільшим ідеалом народу—звірина, худібка, тож поклін Творцеви за сотворення звірят. Небо, тепла, довго треваюча, бо сім місяців пора року, оживляюча землю, чоловіка і звірину, вода, худібка, — отсе ідеали селянського пастушого народу, ідеали первісних людий Святочні теми повтаряються два рази в році: кожде свято, як видно з іранського календаря, має свій антіпод і варіянти; чи се було условлене переходами річних періодів, чи культурно-історичним розвитком народу, зміною давних культурно-релігійних орієнтацій на солярну, астрономічну — з календара не пізнати.

З порівнання іранського календара з українським можна вивести отсі паралелі:

Весняному іранському святови відповідає українська Гаїлка. Одно й друге свято має безперечно спільний мотив обнови життя на весну, життярадости цілого земного світа. Другим мотивом цего іранського свята, таким простим, послідовним, є культ неба, милого, весняного, і його Творця. Ідея в людській психіці така ясна, виразна, з цілою свідомостю правди, а з культурно-історичного огляду найдавнійша, вроджена пракультурним і найбільше первісним народам, що ідентифікують небо з Богом, його Творцем. Яка є друга тема української Гаїлки, чи сходиться з іранською, це піддав я окремій студії і зазначу коротко що вона виказує, що тема Гаїлки є дуже широкою і складною та має ще інші чужі елементи окрім іранських мотивів. З понизшого розгляду свята Коляди окажеться, що тема сотворення неба, культ неба як Творця, хоч є в староіранськім світогляді, не є чужою й Українцям, а з дальшого розгляду фолькльорного матеріялу, що дасть нам відтворення свята Коляди, окажеться, що це свято має ідеольоґічний звязок з Гаїлкою та що Гаїлка має в святочній темі також і отсі ідеї, що є основою пізнійшого варіянту першого іранського свята, себто сотворення неба.

Друге іранське свято в обох календарних варіянтах, літнім і зимовім та в прінціпіяльній своїй темі, сотворення води, зовсім покривається з святом українським. Зауважую при тім, що українське свято далеко ширше розвиває святочну тему і поглиблює саму ідею, та позваляє нам через те зрозуміти й основну думку свята староіранського.

Бо коли у Іранців це передовсім літне свято теплої пори року і животворної води, яка таку важну міссію сповняє з весною і в літі, а послідний день цего свята й його закінчення припадає на початок січня, то в Українців це передовсім і виключно свято сотворення води і неустаюче її величання через цілий рік. Свято води є злучене передовсім з Колядою і Щедрим Вечером і виступає тоді як одна з основ обох свят: в сім часі оспівує нарід зродження води, її животворність і благодатність[1]), а весняний (великодний—гаїлковий) і літний (Івана Купала) і осінний (1-го серпня — юліян. кал., Воведення з водосвяттями) її культ на Україні, приявлює лишень нерозривність тої самої ідеї і святочної теми: в культі животворної води. Незвичайна популярність тої ідеї, чисто український характер релігійних містерій з водою (з пієтизмом називаної „водицею"), вся поезія культу, так чудово змальована в святочних піснях, колядках та щедрівках, незвичайно широко й ріжноманітно переведена, виключають наслідування цего культу або його накинення Українцям Староіранцями. І доводять до висновку, що цей культ та його свято були на Україні автохтонними.

Трете староукраїнське свято присвячене памятці сотворення звірят, є неначе чуже Українцям, без відгомону ані паралель в українськім календари. Послідний його день припадає або на 20-го жовтня, або 22-го грудня. Ніякий святочний термін цего іранського свята не сходиться з українськими ідеольоґічно, а і солярна орієнтація іранського свята, з оглядом на зимове навернення сонця, є чужою Українцям. Лишень тематовий варіянт цего свята — „сотворення звірят", не зовсім чужий для Українців. Тому, що він дає опірну точку для доглянення деякого ідейного звязку цего свята з українськими, а передовсім до зрозуміння основної ідеольоґії українського свята Коляди-Різдва, то мушу деякі українські анальоґії до цего іранського свята сейчас зазначити. Отсе свято памятки сотворення звірят є на мою думку мотивом українських містерій з відданням домашньої худоби під охорону св. Юрія. 26 падолиста (юл. календ.) проти нападу вовків; уводження до хати молоденької худоби (ялівки, бичка, лошака) в день Воведення Пр. Д. Марії в храм (4—XII), або: ворожби на щастя з приходу до хати, рано на Воведення, молодого хлопця або молодої дівчини, а що єще більше знаменне: уводження на св. Вечер, або досвіта на Різдво, до хати, телятка, ягнятка і т. і. — дальше є наслідування голосів всякої худоби і домашньої птиці, на св. Вечер, дітьми та їх матірю, святочна розмова господаря в стайни з худобою, та мітична

[1]) Порівнайте пізнійше, в колядках і щедрівках, отсі теми: мітична кирниця, росиця, Дунай, море; сльози Господа, купіль Господа; золота роса, золота ряса; вода в мітичних келюхах (свята водиця); свячена водиця як святочний різдвяний напиток.

розмова худоби між собою на св. Вечер [1])Та отсі ідеєві звязки українських передріздвяних і святоріздвяних містерій з іранським святом сотворення звірят мають підставу в загальній святочній темі Різдва, себто в сотворенні світа. Ми побачимо понизше, що українське свято Різдва в глибині і многоті своїх ідей містить також і ідею іранську, але доходить до неї самостійно і природно, бо його темою є сотворення всіх творів земних та їх розмноження; воно в дійсности лучить в собі і всі прочі іранські свята, бо є не тільки памяткою сотворення неба і сотворення води (як іранські свята) — але памяткою сотворення цілого світа: астральних світил, світотворчих елементів води і вогню, землі і сотворінь земних, та містичних духових єств. Воно є святом Різдва Світа і великим культом Творця світа. Отсе, в правді, треба єще більше вичерпуючо доказати, але маю надію, що це зроблю.

Проблем староукраїнського свята Різдва світа повиненби збудити у дослідників старовіцьких релігій заінтересування. Бо, як було це завважано в попереднім трактаті, велика часть народів полудневого Сходу й глибокого Полудня вірила в старину (опісля також за египетськими астрольоґами), що світ був сотворений у весняний час зрівнання дня і ночи (коли сонце стояло в констеляції барана) і що в сій порі року буде колись (при тій самій констеляції) відтворений. Думка народів з доби народження Ісуса Христа, що світ буде обновлений в день зимового solis conspectus, 24-XII, відноситься до обнови земного вікування людського і проблему часу сотворення світа не торкається. А українське свято Різдва-Коляди є виключно памяткою сотворення світа, багато ілюстрованою колядками й щедрівками і лиш деякі натики, спричинені чи полудневими культурно релігійними впливами чи християнською пропаґандою, вказують також на новий вік і на Спасителя світа.

---

[1]) Такі святочні промови до худоби бувають в кількох днях, так званих „полазах“. Про це понизше.

# СТАРОУКРАЇНСЬКЕ РІЗДВО-КОЛЯДА

# Староукраїнське Різдво.

## Передріздвяний святочний час.

Як свідчать етнольоґічні записки[1]), відбуваються через два місяці[2]) перед святом Народження Ісуса Христа ріжні українські народні містерії. Ці містерії не мають звязку з ідеольоґією свята Різдва Христового. Вся містика передріздвяного часу на Україні не має нічо спільного з християнськими віруваннями, а навіть те у ній, що з впровадженням християнства на Україні зістало з ним мимохіть звязане, не має з християнськими ідеями ніякої спільноти. Не можна також утотожнювати укр. передріздвяного часу з римськими брумаліями, що менче-більше припадали в тім самім часі року, бо нічо з того часу не нагадує брумалій (ані слідуючих колись після брумалій вакханалій з культу Діоніза й Геліоса). Час колишніх брумалій не покривається з передріздвяним часом, бо цей триває двайцять днів довше. Нема нічого спільного укр. передріздвяним містеріям з культом сонця у Греків і Римлян: частого культу був ограничений на найближші дни до 25-XII, себто терміну зимового навороту сонця, а їх містерії та всякі екстраваґанції були чужими для української культури. Проф. Мих. Грушевський пробуючи пояснити українське передріздвяне святкування брумаліями, які, мовляв, були поширені між Тракійцями в добі українсько-тракійських взаємин, стверджує на конець, що з цих брумалій нема в українських передріздвяних обрядах ні сліду. Різдвяніж маскаради, ігрища й екстраваґанції в час самого Різдва Христового, популярні на полудневім Сході й Заході в добі народження Ісуса Христа, що змішалися відтак з святоріздвяними тамошними обрядами, мають в собі виразний вислів культу сонця та офіціяльних двірських ігрищ в честь імператорів (vota і пр.). На Україну дійшов з них лиш далекий відгомон. Вони як чужі культурно, не змогли усунути ані давнійше, ані тепер, мимо культурної

---

[1]) Порівн. Мих. Грушевський, Історія укр. літератури т. 1, 1923, де зібраний етнографічний матеріял про різдвяні українські обряди зі всіх дотеперішних записок етнографічних. Гл. ст. 144 і пр.

[2]) Українські етнольоги (гл. також М. Грушевський op. c. ст. 144) вважають сей час одномісячним. Я думаю, що сей час зачинається 26 X стр. ст. Сю думку розвиваю подальше.

[3]) Гл. op. cit. ст. 144.

еволюції на Україні, староукраїнських культурно-історичних прінціпів. Вони остали на Україні непопулярними і хто глядів на ці святоріздвяні ігри, з закраскою солярного культу, спостеріг, що вони не відповідають загальному народному святочному настроєви і хоч схристиянізовані, толеруються народом як щось накинене й чуже, що викликує душевну дісгармонію й разить як християнина так українця. Одні лиш містерії римських Сатурналій схожі в дечім з українськими різдвяними традиціями, та Сатурналії суть зовсім іншого культурно-історичного типу ніж солярні римсько-грецькі містерії, і вони не вплинули на українські традиції, лиш є з ними схожими задля рівнорядного культурно-історичного становища давного народу римського й українського.

Не покриваєтьтя український передріздвяний час і з іранськими святочними періодами в місяцях падолисті й грудни. Український доріздвяний період треває значно довше і українське Різдво припадає в далеко пізнійшім речинци ніж іранський головний святочний день грудневого періоду. Але не згоджується староіранський доріздвяний час і з церковним християнським, бо зачинається—як побачимо — о три тиждні скорше від него. З всего того виходить ясно, що на Україні час перед Різдвом в народнім святкуванні має власний календарний закрій. Він має і окремі українські, а не іранські, провідні ідеї і вся ідеольоґія його виходить переважно українською. Виступають при тім провідні ідеї доріздвяного часу так виразно, що позваляють догадатися ідеольоґії самого Різдва, повчають про неї і упереджують нарід на стрічу грядучого великого свята та святочними днями й релігійними містеріями витворюють для цего свята належний настрій. Опираючись на зібранім дотепер етноґрафічнім матеріялі думаю, що зможу тут ці провідні ідеї українського передріздвяного часу з'ясувати.

Початком цего часу і його першим оповіщенням вважаю день 26|X стар. ст. (8|XI н. ст.), присвячений народом св. Юрови. Християнська Церква (східна) не присвячує цего дня тому святому, мабуть для того, щоби не йти занадто невільничо за думкою старовіцької народної релігії, бо присвятила вже св. Юрови день 23|IV ст. ст. (6|V н. ст.); натомість установила в сей день свято св. Димитрія, котрий з св. Юрієм творить анальоґічний тип Великомученика. Святого Юра вважає український нарід патроном домашної худоби. Його головний святочний день (23|IV ст. ст.) вважається святом розвиненої весни, в котрім може нарід виганяти безпечно худобу на зелене пасовиско, віддаючи її під опіку св. Юра. Пів року опісля, дня 26|X стар. ст. (8|XI н. ст.) віддає нарід знов худобу під охорону св. Юра, щоб її боронив перед вовками, бо худоба вступає тоді в зимовий період року й виставлена на небезпеку нападу вовків. Впадає в очи ідейний звязок цего акту, віддання

худоби під опіку українського патрона весни[1]) й культурного героя, з пізнійшими українськими містеріями з худобою в грудни (т. зв. полазництвом, гл. н.), а відтак на Різдво, Новий Рік і Щедрий Вечер. Мотивом одних і других є культ худоби і утіха, що її сотворив Господь. Вважаю, що ці мотиви є оріґінально.українськими; та мимо того звертаю увагу, що вони мають спільні ідеї з іранськими святами в сій порі року. Вправді, як оба свята св. Юра, так і прочі релігійні містерії з худобою в грудни і січни не опираються о календар іранський, але йдуть своїм календарним порядком: Весняне свято Юра припадає в пору розвиненої весни без звязку з іранською астрономічною солярною орієнтацією; те саме можна ствердити про свято Юра на початку зимового періоду (26.X.—8.XI.). Оба свята мають чисто господарсько-релігійні мотиви; грудневі та різдвяні містерії з худобою не вражають також ніякою чужиною. А все таки, як календарні так і релігійні іранські паралелі суть вдаряючі. Варіянт першого іранського свята припадає на початок падолиста,—близше не означують іранольоґи, в яких днях це було, — а день св. Юра-Димитрія припадає як раз в перших днях падолиста. Святочний період цего іранського свята в память сотворення неба триває 45 днів і кінчиться святом Творця дня 22.XII (нов. ст.). І той самий день закінчує святочний, 185 дневний період іранського свята на памятку сотворення звірят та є з того мотиву днем хвали Творця. Дійсно, є згадані релігійні українські містерії з ідеями іранських свят дуже близькі. І релігійні настрої селян як староукраїнських так староіранських, з приводу щасливого посідання худоби, мусіли бути тотожні; тому й теми і речинці свят були подібні. А, що в українськім святі Різдва, мимо широкости його теми як свята різдва світа святочна ідея радости з посідання худоби і вдячности для її Творця не вважалася в Українців малозначною й послідною, свідчить про це многота колядок (ціла окрема партія в збірці Вол. Гнатюка!)—про творче розмножування Господом господарської худоби і про радість народу з того приводу. Тому то—дуже таки можливо, що колишні взаємини народу українського з іранським причинилися до спільного розвинення іранських та українських релігійних ідей і утвердження речинців свят з культом худоби в обох народів. В цім переконають нас і дальші досліди про український передріздвяний час.

---

[1]) Ідея св. Юра у староукраїнського народу мабуть є комбінацією трех вірувань: 1) в культурного лицаря, предка пастушого народу та ідеального опікуна худоби в весняний час; 2) в ґенія і патрона грому і весняних блискавиць, як символу астральної сили; 3) у вавилонського бога грому і війни: нраґ, котрого ідея могла прийти з полудневого сходу на Україну. Християнський символ св. Юра поборника змії, має іншу мітольоґічну ідею. Про це глядіть в розділі про символіку св. Вечера іменно про культ змії як символу місяця.

# Передріздвяний спеціяльний календар;

**містерії упереджаючі й поясняючі грядуче свято.**

Другим святом, сиґналізуючим наближення Різдва, є св. Михайло—8.XI. стар. ст., 21.XI. нов. с. Воно слідує в чотирнайцять днів після св. Юра—Димитрія—і по части також може бути вважане за комбінацію староіранських і українських мотивів, яка дійсно могла мати місце, коли згадаємо тактику християнської східної Церкви, що всюди поборювала іранські свята християнськими—і так мабуть і на Україні зробила, з оглядом рівночасно і на українські свята. Місяць падолист в другій половині—і грудень в першій половині, т. є. час від 15.XI. до 15.XII., був у Іранців присвячений вогневи як духовному єству. Вогонь був на Ірані одним з архангелів божих: yazata [1]) —і мабуть отсій ідеї архангела протиставила Східна Церква Архангела Михайла (на образах з поломінним мечем)—і установила його свято якраз в падолисті. З іранською думкою про святість вогню зійшлася староукраїнська різдвяна ідея про вогонь—і воду—як творчі містичні чинники при різдві світа. Про вогонь, як творчий елемент, свідчать передріздвяні містерії з вогнем, про які буде сейчас бесіда; в колядках вогонь виступає також—раз як духове єство в постаті голуба, що дише вогнем; другий раз як таємні животворчі іскри, що враз з водою мають творчу міссію; інший раз в астральній тріяді й її символі горіючій восковій трійці як небесна творча сила, що спричинює боже благословенство. Отсі містичні сили, вогонь і вода, це найчастійші мотиви колядок і щедрівок. Все те згадую з огляду на святочні містерії з вогнем і водою, які зачинаються вже в передріздвянім часі—і з огляду на їх неначе вістуна. св. Михайла. Чотирнайцятого дня після св. Михайла, т. є 21.XI. ст. ст. (4.XII. н. ст.) приходить головне свято передріздвяне, християнське „Воведення в храм Пр. Діви Марії", а староукраїнське містичне уведення народу у передріздвяні святощі—і зачинається містеріями з вогнем і водою. Три дни опісля приходить кінець біжучого містичного місяця (на св. Катерини), а за місяць слідує св. Вечер перед Різдвом.—Тут належить звернути увагу на ду-

---

[1]) Гл. A. V. Jackson, Die iranische Religion.

же важну містику з передріздвяного часу, іменно на: люнарну символіку і прояви люнарного культу, спрямовані до грядучого свята і звязані з ним.

Звертає увагу ось що: Український передріздвяний час поділений на періоди—тижневі й місячні, які своїм розподілом зраджують дуже давну календарну місячну систему і давну люнарну містику. По друге: цих тижднів і місяців є подвійний цикль. Оден цикль спрямований до Різдва (Коляди), другий до Щедрого Вечера. І так: 1) від св. Юра (Димитрія) до св. Катерини (24.XI. с. ст. 7.XII. н. ст.) минає оден місяць; а від Катерини до Різдва другий місяць; 2) від св. Михайла до 20.XII. н. ст. минає місяць, а від 20.XII. до Щедрого Вечера (19.I. - Йордан. свято) минає другий місяць. Серед того вдаряє ось яка календарна люнарна норма і люнарна містика, однака для святоріздвяного й щедровечірного циклю, яку маркують християнські свята, що очевидно поставлені були колись проти неї задля християнізаційної акції: від св. Юра (8.XI. н. ст.) до Воведення (4.XII. н. ст.) іде період 27-ми днів, відтак три дни доповняють місяця (з днем св. Катерини); а від св. Михайла (21.XI. н. ст.) до св. Варвари (17.XII. н. ст.) минає також 27 днів, а потім три дни доповняючих місяця. Річ в тім, що окремі святочні дни маркують 27-ий день і конець місяця, і що ті святочні дни без огляду на християнську релігію грають в народній містиці велику ролю. Так: свято Воведення, як згадано, є 27-ним днем різдвяного місяця і одним з найважнійших в передріздвяній містиці; по нім свято Катерини 30-ий день, це день окремих містерій зі спеціяльними мотивами, еротичними. Вага цего дня (Катерини) єсть ще у тім, що він має свій тижневий антіпод у дни св. Андрея (13.XII. н. ст.) з містеріями на таких самих мотивах. Також день св. Варвари, як 27-ий другого тижневого циклю, є днем спеціяльних релігійних і фільософійних міркувань на теми астрольогічні, а за ним слідує третий день, св. Николай,—та третий від св. Николая, а вступний нового місяця, день св. Анни (Непор. Зачаття Пр. Д. М.). Як побачимо, оба сі послідні дни є святочними з давних релігійних мотивів, іменно оба як „полазні“ з культом молодника домашньої худоби й молодіжи, передовсім молодих хлопців, що як нова, молода, твар, навідують того дня хати. А св Николай з культом особистим, як виріжнена мітольогічна постать—культурний лицар народу (Kulturheros), по всій своїй характеристиці—народний прадід і речник народу перед Богом; якого особисті прикмети аналогічні до християнського святця Николая, але нарід хоче видіти в нім (тим більше) того, котрого на св. Вечер спеціяльно величає в культі прадіда-дідуха. Тому день св. Николая є призначений еще спеціяльно варенню пшеничного пива,

зіями до створення, чи почину, світа: творчих елементів і сил природи, нового астрального неба, нової землі та перших земноплодів, а в послідовности й до сотворення звірини та чоловіка. Це проявлюється в цих містеріях наглядно і є дуже поважно обдумане. І так—є дуже поважною містерією і будить глубоке застановлення воведенська містерія з вогнем і водою та спеціяльний культ кождого з цих елементів з осібна і разом в їх сполуці. Як покажеться понизше, нарід вважає їх сполучених за світотворчу силу та захоплюється ідеєю їх сотворення і первопочатку. В день свята Воведення жадає нарід від християнського духовенства освячення води в церкві по богослуженні, хоч се не має ніякого звязку з християнською ідеольоґією свята; а вечером перед Воведенням святить нарід воду, у себе, в оріґінальний спосіб: беруть її в такім місци, де сходяться три води, проливають через полумя підставляючи миску і держать відтак цю воду як цілющу на всякі хвороби та від уроків. [1]) Вважаю цю дивну містерію освячення води через сполуку вогня з водою за спогад великої містерії Різдва світа, в котрій після думки народу, були головними творчими чинниками вогонь та вода; до їх чудодійної творчої сили нарід тут відкликується й рівночасно віддає їм почесть А стверджу се на підставі етноґрафічного матеріялу з дня Святого Вечера, де суть також аллюзії до сотворення світа, та з Щедрого Вечера і Водоршів, де як раз головною містерією, по думці народу, є сполука вогню з водою. [2]) Особливож виходить се ясно з колядок і щедрівок, що оспівують вогонь святощію, співають про чудотворні іскри злучені з водою, співають про три мітичні вогні, вступаючі в двір ідеального господаря; величають росицю з неба, мітичну керницю, мітичний Дунай, море з сльоз Господа,—та вважають їх за містичні, творчі й благодатні сили, а сполуку вогню й води все за містерію, що приносить добро і щастя.

Культ вогню був поширений в старину на сході — в середній та полудневій Азії; культ води як елементу—великих рік, моря і як творчої сили був спеціяльно на Полудни. В староіндійськім весіллю до нині є сакраментальною містерією хоровід доокола вогню і сполука вогню з водою. [3]) Культ святих вод, великих рік Ґанґесу й і. до нині триває

---

[1]) Порівнайте український обряд при Йорданськім водосвяттю: трикратне занурення горіючої воскової трійці у воду.

[2]) Мабуть на тій самій думці про чудодійну силу вогню й води в сполуці, основується загально відоме повіря укр. народу, що „скидування“ жаріючого вугля на воду в мисці дає тій воді силу лікувати від „вроків“. Воду отсю має „вречений“ хорий випити тричі, а поздоровіє.

[3]) Зовсім анальоґічною є містерія після шлюбу в укр. прав. Церкві: Духовник водить молодят доокола аналоя з горючими свічками, а відтак дає молодятам пити вино. Вино замість води, це свідома переміна ідей християнською Церквою.

у Індійців і маніфестується великими святами; те саме діється в Єгипті над водами Нілю. А як у Індійців так у Єгиптян відбуваються ці свята в той сам час, що українські Водорщі на „Йордан". Містерії з водою, дуже старокультурного типу, відбуваються між простим народом і у Греків. У Староіранців був вогонь в найвисшій почести, його вважали за божого архангела і вогонь мав у Іранців пятькратне містичне призвання; найсвятійший, небесний, завсігди горів перед Агура Маздою в небі. У Скитів був культ вогню ессенціональною релігією. Про спільний Іранцям та Індійцям культ вогню пише Lefman. [1]) „Ніякий нарід арійський не годен виказати зі своєї старини такої почести для вогню як Індійці, які також і з цего огляду стають близькими для братнього народу (іранського) віддаючи честь вогневи".

В Уралалтайців є переказ [2]): громовик мав трех синів, — він виставив їх на пробу. Середущий показався хитрим і нещирим, тому став він вічно змінчивим і час-від часу вмираючим місяцем. Двох тамтих сталися: оден все світячим, ніколи не вгасаючим, сонцем, другий всевдержуваним, завсіди триваючим, всьо огріваючим та від усіх поважаним вогнем. Наводжу цей міт не тільки як дальший примір поширення культу вогню в старину, але й на спеціяльний доказ як передавали цей культ один нарід другому, бо в українських колядках є мітольоґічні анальоґії до того міту. В староукраїнськім культі вогню й води є деякі схожости з культом води й вогню згаданих народів. Була згадка про анальоґії індійського й українського весілля. На укр. свято Івана Купала сплітаються культ вогню й води: в іграх молодіжи доокола розложеного вогню та в рівночаснім пусканні вінців на ріку та в інших містеріях з водою. Культ вогню приявлюється й на Різдво в паленні Д'духа в тиждень по Різдві. Однак ми переконаємося з аналізи обрядів Різдва і Щедрого Вечера, а видимо це вже і по передсвяточнім українськім календари, що не культ вогню й води є провідною ідеєю цих свят, а культ астральних світил. Переконаємося і з розгляду колядок і щедрівок про те саме. В цих піснях є дуже багато культу світла і вогню, але вогонь українського культу є мітольоґічно іншим ніж у згаданих народів,—це є вогонь астральний і сила астральна — місяця, сонця і зорі, яким приписує український нарід світотворчу роботу в почині світа і неустанну творчу акцію опісля. І творчість води приписує нарід небови а окремо місяцеви і зорі і мабуть тому лучить вогонь і воду разом. Ідея ця дуже широко розвинена в колядках і щедрівках, на що вказують чудові дуже численні мітольоґічні образці,

---

[1]) Geschichte des alten Indien, стор. 30.

[2]) Гн. Потапенко. Очерки сѣверо-западной Монголіи, результ. путешествія 1879 г. Вип. IV. Матеріялы этногр. Сибири, 1883, ст. 1025

що величають небесні вогні та росицю і дощик, або бистрі ріки, Дунай та море на котрих плинуть астральні світила. В українських піснях ця ідея виступає дуже природною, оригінальною, своєю; але вона має анальоґії на полудневім Сході, - у народів природи в Австронезії й у колишних Вавилонців. Згадаю тут про вавилонські анальоґії, бо хоч вони є іншого, висшого мітольоґічного типу, але мають свій відгомін в деяких щедровечірних обрядах. В Вавилоні був бог сонця Bar-Bar, або Babbar (Баббар), до котрого опісля прилучився бог соняшного світла Ningirsu. Отже у Вавилонців був Новий Рік днем замужя богині вод Ba-u (Ба-у) з богом сонця. Це було за часів Gudea [1]). Отсей вавилонський міт нагадується нам при українських містеріях з Василем і Маланкою та в щедровечірних забавах у весільні пари.

Та розходиться тут о доказ, що передріздвяні містерії з вогнем і водою мають питому українську ідею сполуки вогню з водою та їх чудотворної сили. Наведу пару колядок: дві про вогонь як-світотворчий елемент і одну про містичну злуку вогню з водою:

I.

Йа у лісі, у лісі, йа у медоборі,
Дай Боже!
Блудили блудці сімсот молодціў;
Приблудили си ид цему двору,
До сего двору тай веселого.
Йа ў цего ґазди двори ўметені
Двори ўметені, столи ўстелені.
Ой по за стілю самі сьитії,
Самі сьитії тай веселії.
Бой мижи ними одного нима,
Й одного нима, сьитого Петра:
Ти сьитий Петре, послужи нас
Ой послужи нас на сьижінь зимлі,
Насьижінь зимлі посьите Різдво.

Ой пишов Петро по сьите Різдво,
Його пирийшло сиве голубйе.
Бо сьитий Петро сьа зоселомив,
(перелякав)
Бойтому зи ртаполомінь пишла
Ой бо из очий искри скакали.
Ба й сьитий Петро назад си вернув,
Ой він приходи межі сьитії:
Ти сьитий Петре, чогос си вернув?
—Мене пирийшло сиве голубйе,
Ой йа того си тай перепудив,
Тому з ирта поломінь пашет,
Тому из очий искри скакали.

Ти сьитий Петре, то сьите Різдво!
Ой ми устаньмо тай уклонім си,
Господу Богу тай помолімси.

(Зо збірки Вол. Гнатюка, Коляд і Щедр. З Жабя Ільця—Кол. ч. 21, Б.)

---

[1]) Moritz Jastrow. iun. Religion Babyloniens und Assyriens.

[2]) Вол. Гнатюк, Колядки і Щедрівки т. I і II.

Два моменти тут в сій колядці дуже важні: 1) святого Петра післано на „сяжень землі“, значить під землю, себто у землю, в якій після вірувань народу (і ґеольоґічних помічень) міститься вогонь[1]); 2) вогонь з'ображений у виді голубяти (оскільки „голубйе“ не є тут подумане колективно) — а голуби в космоґонійних колядках є символами духових єств і творчої сили. З рота й очий того голуба пашів вогонь полуміню й іскрами, отже був це вогонь активний, елементарний (з під землі). Мав цей вогонь божі прикмети, або був орудником божим, бо сказано про него: „Господу Богу тай поклонімся“, — отже міг мати творчу силу, щоб спричинити різдво світа. Тому названо його символічно Різдвом. Подальше в розділі про колядки на тему почину світа будуть подані до цеї колядки анальоґії світових переказів про почин світа і там буде поданий зовсім тотожний з українським образцем вогненного голуба мітольоґічний образець американських північних Індиян про вогненного птаха — творця світа.

Варіянт до повисшої колядки, записаний П. Чубинським[2]), є такий:

II.

А всі святії ослоном сіли — Ой [дай Боже!?
Тільки нема святого Різдва.
Рече Господь святому Петру:
Петре, Петре, послуго моя,
Піди принеси святе Різдво!
Не вийшов Петро як на пів дороги
Здибало Петра чудо-чудноє
Чудо чудноє, вогнем страш- [ноє!
Петро жахнувся, назад вернувся.
Рече Господь до святого Петра:
Ой Петре, Петре, послуго моя,
Чом ти не приніс святеє Різдво?
Ой здибало мене чудо чудноє,
Вогнем страшноє,
А я жахнувся, назад вернувся!
Ой не єсть то, Петре, ниякe чудо,
А то єсть святе Різдво.
Було єго взяти, Петре, на руки
Сюди принести, на стіл покласти.
Зрадовали би ся всі святії,
Що перед ними Різдво сіло.
Ой дай Боже!

(З ушицького уїзду.)

Ні в першім ні в другім варіянті не згадується про Різдво Ісуса Христа. Після з'ображення другої колядки – „Різдво“ це конкретне єство, птах, що його можна було на руках принести і посадити перед конґрес святих. Але це мітольоґічна постать, се мітольоґічний „numen“, що орудує силою природи, в тім разі вогнем, і має сповнити свою міссію. Ця сила природи іде тут на поклик Господа, хоч св. Петро

[1]) Про отсю думку народа гл. П. Чубинський, Труди, т. I. стор. 36, (Холмська Русь, Канівський уїзд).

[2]) П. Чубинський, ор. с. т. III, ст. 551, ч. 80, А.

цего не порозумів. А її міссію вказує замітка до першої колядки, себто: сотворення світа.

Про творчу силу вогню в сполуці з водою співає слідуюча колядка:

III.

Пане господару!
На твоїм двору ялинка стоїть,
Тонка, висока, листом широка.
На тій ялинці трійця горіла
Три гискри впало, три [морі стало
У першому морі Господь купався,
У другому морі у ризи вбірався
У третому морі став на [престолі.

Послав ангела до господара:
Пане господару!
Просить вас Господь на порадоньку
Перша радочка, то й хаточка,
Друга радочка, то й комірочка,
Третя радочка, то й обірочка.
Ой у хаточку — щастя, здоровя,
А в комірочку — жито, пшеницю,
А в обірочку — воли, корови
Всьо половії крутрогії...

(Вол. Гнатюк, Кол. і щ. ч. 47).

Годі з'образити більше поетично містичну сполуку вогню з водою і її творчу силу. В цій колядці виступають вогонь і вода активно, як первовічні два елементи, з котрих вогонь був першим і своєю вдаряючою творчою силою викликав (з землі?) елемент другий, воду — і разом з нею став орудником божих світотворчих починань. Що це за іскри з містичної трійці, з райського дерева, чи прадерева? — Ми впізнаємо в колядках про почин світа тоту саму троєпальну трійцю: вона сплила з райським деревом на землю. Воскова горіюча трійця, яку ми знаємо з українських різдвяних свят та з Йорданських водорщів, це її символ, а мітольоґічна трійця на райськім дереві, це три небесні світила: місяць, сонце і зоря, про яких співають колядки, що їх принесло первовічне дерево пливучи по первовічних водах. Це астральний творчий вогонь, про який була бесіда повисше. Він в сполуці з водою був творчим чинником в почині світа. Ідея наглядно виступає: Вогонь як животворна троїста сила, будить життєве тепло у всесвіті і рівночасно покликує до акції творчу воду. Сам Господь у тій воді купається — така вона свіжа й животворча. Мабуть чи не сам Господь є символом того первовічного вогню і vice versa: вогонь символом Господа (ідея відома з мітольоґії біблійної і світової). В кождім разі на цих сполучених двох первовічних елементах стає „престіл" божої слави її основа благословенства божого людям.

Ось українське містичне весілля: вогню й світла, з водою; про яке згадують в мітольоґічній, пізнійшій культурно-історично, формі —

Вавилонці. Тут можна наглядно ствердити ріжницю в культурній позиції ідей українських а вавилонських.

При тім — отся ідилля взаємин чоловіка з Господом: отся зворушлива пошана й довірчивість Господа до „пана господара“, це свідоцтво первісних людських почувань і думок, традиція найстарших людських переживань і також доказ, що український міт про світотворчу сполуку вогню й води є одним з найдавнійших.

Я так довго задержався при темі передріздвяної містерії з вогнем і водою, бо ідея про творчу силу вогню і води є одною з основних в ідеольоґії Різдва і Щедрого Вечера; а зрозуміння цеї містерії дасть ключ розуміння інших культурно-релігійних феноменів в обох святах.. Її зрозуміння устійнює також думку, що провідною ідеєю свята Різдва є сотворення світа, котру Щедрий Вечер відтак доповнює. Розвиваючи дальше студію над староукраїнським культом, ми побачимо, що отся різдвяна ідея та і різдвяна містика з вогнем і водою, оперта на астральнім культі, є властиво основою всеї староукраїнської мітольоґії й релігії. Для того годі тему про цю містику поверховно перевести, а навпаки треба буде досліди в сім напрямі еще поглибити й розширити. А сейчас тим більше, що передріздвяні етнокультурні проблеми еще не вичерпані.

Отже підношу еще раз, що передріздвяний та передщедровечірний цикль тижднів є переповнений символікою в напрямі культу вогню й води. Особливо вдаряючою є символіка а с т р а л ь н о ї сили вогню, а спеціяльно с и л и м і с я ц я. На початку оба циклі тижднів, різдвяний і щедровечірний, немов переплітаються символікою люнарною; культ місяця горує над прочим культом цілий час. Колиж прийде Різдво, лунає більша часть колядок піснями про водицю, росицю, Дунай і т. і а на Щедрий Вечер приходить величаве свято води. Астральний культ лучиться тоді з культом води.

Погляньмо еще раз на голозні календарні точки обох циклів. Зачинається святим Дмитром, рівновартником св. Юра. На цих двох святих хочу звернути особливу увагу, бо є правдоподібність спеціяльної люнарної символіки, злученої з тими святими. Оба мають с в о ї символічні знаки, к о п і я; св. Юр пробиває копієм змия, святий Дмитро гине від списи як мученик. Змий в мітольоґії світа є символом місяця[1]), а копія (кінець) списи своєю подобою нагадує голову вужа і може бути й о г о символом. Погляд про символіку копія опираю на думці професора Н. Я. Марра. Культ змия й місяця поширений був особливо на полудневім

---

[1]) Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie.

[2]) Н. Я. Марр — легенди про Куара в Арменії й Кия на Руси. Изнѣстия росс. Академии История матеріальной культуры, Ленинград, 1924, ст. 278.

Сході (взагалі в тропічних сторонах), а всенародним був в передісторичній Вірменії. Мабуть против цего культу змия поставила християнська церква символічних святих, Юрія й Димитрія. В українських містеріях передріздвяних, з люнарною символікою, почавши від св. Дмитра — та в доцільнім настановленні церквою обох святих проти культу місяця й змия, є очевидне свідоцтво культу місяця на Україні. Ми сейчас увидимо цей культ подрібно. Св. Дмитро і з ним мітольоґічно тотожний св. Юр закривають лиш своїми символічними образцями народний культ місяця. Цей культ проявляється якраз святочними містеріями з худобою, бо місяць після народних вірувань має вплив на веґетацію землі й на розродчість ростинного й звіринного світа Це буде ілюстроване колядками й щедрівками, а особливо поданим понизше образцем св. Николая.

Другий, щедровечірний цикль тижднів зачинає св. Михайло, символ вогню не лишень староіранської, але й біблійної та християнської ідеольоґії В Давидовім псальмі 103 сказано до Бога: „Ти, що твориш ангелів своїх духами, слугами як поломінь вогненна". В з'ображеннях св. Михайла пламенний меч в його руці це символ його вогненного, палахкотіючого вогненною силою, єства. А в староукраїнських віруваннях він є символом вогню — та новю місяця. Цеж є історична правда, що патроном Великої України є св. Михайло з мечем в руці, але це є мітольоґічна постать люнарна після старинних українських традицій: адже на запорожських хоругвах була по при хрест астральна тріяда — серп місяця, сонце і зоря. Коли прослідимо дальше колядки, то ми отсю козацьку астральну символіку зрозуміємо як-слід.

27-го дня після св. Дмитра припадає вечер перед Воведенням і зачинається таємний час новю і того вечера відбуваються містерії з вогнем і водою; а досвіта опісля вводять молоду худобу до хати. Трийцятогож дня є св. Катерини, день любовних фліртів молодіжи. Все те відповідає люнарним мотивам дня св. Дмитра. А 27-ий день від св. Михайла це свято Варвари; в три дни опісля св. Николай. Оба свята вдаряють люнарною символікою. Постать св. Николая се pendant до св. Михайла, прикрашений мистецько сконструованою люнарною символікою. Ось примір: В Колядці ч. 50, В. (збірка В. Гнатюка Кол і Щедр.), співають як Господь посилає послугу свогою, св. Петра в стріть Николая, котрого кличе в гостину до ґазди, де вже сам гостює з св. Петром.

Малу годинку, перегодивше
Тай и сес иде сьвйитий Николай,
Николай идет тай весну ведет
Я весну ведет, а зимку женет.
Так весну ведет крутим колачем
А зимку женет ясненьким мечем,
Ясненьким мечем, теплим вітриком,
Теплим вітриком, дрібним дождіжком
А на Николі свйита коруна
А в руках йиму золотий кубок.

Анальоґічна з повисшою отся колядка (ч. 46, ор. с.):

А в нашого дядька, да в його дому
Святий вечер!
В кінець стола там стояв Микола,
Підперся мечем під праве
плече.
А в лівій руці кубочок держав; [1]
А з того кубочка сльоза капнула,
А з тії сльози Дунай розлився,
А в тім Дунаю Христос купався,
Христос купався на муку здався!...

Меч в одній руці у св. Николая, це новий місяць, кубок у другій. це повня місяця; теплий вітрик, дощик, це атрибути весняного місяця його добродійна астральна еманація. Але в першій колядці можуть бути комбіновані астральні мотиви: меч, себто новий місяць, його доповнення є символ повні місяця, кубок; свята Коруна це сонце, а дощик є символом Господа і в деяких укр. мітольоґічних образцях символ зорі. Це відповідає одному з найкрасших мітольоґічних колядкових образців, тріяді: місяць, сонце і дощик—сам милий Господь Бог. Теплий вітрик можнаб також уважати за символ Господа [2]). Сам св. Николай, на мою думку, це символ прадіда і послідовно: персоніфікація місяця. [3]) В другій з повисших колядок таємна сльоза з кубка, з якого Дунай розлився а в нім Христос купався, це рівновартність дощику з неба. Цей дуже популярний колядковий мотив буде окремо обговорений.

Про день св. Варвари нема докладних етноґрафічних записок. У проф. М. Грушевського [4]) подано лиш дві замітки: 1) народну фразу „св.Варвара ночи урвала, дня приточила“ і 2) що се день офіціяльного зготовлення й варення вареників, т.е. пирогів задля зближаючихся свят: а разом з днем св. Николая варення пива для свята Збору (II день Різдва). Перша нотатка вказувалаби на солярну орієнтацію народу і огляд на близьке збільшення дня а меншання ночи; а така орієнтація при люнарних мотивах староукраїнських свят та колядок і щедрівок вказувала би на чуже її походження, може іранське, або вавилонське. [5]) За те у маловажній на перший погляд містерії варення пирогів, [6]) я виджу велику містику люнарну. Звертаю тут увагу на се, що в день св. Вечера, на св. вечеру, приготовляє нарід велику многоту пиріжків

---

[1]) В оріґіналі „клубочок“ lapsus linguae.

[2]) Нагадую біблійну анальоґію: тихий вітрець, як символ Господа.

[3]) В світовій мітольоґії прадід є символом місяця або сонця (Гл. Paul Ehrenreich o. c.) Ціла нинішна моя студія викаже, що в Коляді і Щедрім Вечері є дуже заакцентований культ прадіда і місяця.

[4]) Гл. Іст. укр. літ. т. І. ст.

[5]) Хто знає, чи не має тут впливу вавилонська ідея бога світла Babbar, або Bar-Bar, про якого була бесіда попередно.

[6]) Варта знати близше сі обряди, примівки, пісні, які суть без сумніву при тій містерії—а досі не записані.

всякого рода: начиняних садовиною, огородовиною та крупами збіжа. Є там дання пирогів окремо - з яблоками, сливками, грушами ягодами; є з крупами гречаними, з пшеницею й з пшоном; з капустою, бараболею, з сиром. Одним словом—зі всіх земноплодів, здобутих господарськими заходами подається у тісті святочне дання в подобі пирогів. А це подоба відома: тісто виараяне округло й зліплене до купи в виді ріжкатого півмісяця. Загально теж відомо, що ріжкаті пироги це спеціяльність українська, що її нема нігде не то у чужих народів, але навіть у других славянських народів [1]) В народу українського пироги це взагалі святочна страва, заживана в святочні дни, передовсім в неділю, з особлившим відріжненням печених три дни наперед (в пятницю) пирогів. Се очевидно культова страва, а зверхна подоба пирогів виразно вказує на культ нового місяця, або культ місяця в його астрономічних фазах. Сам факт заживання через цілий рік обовязково в неділю пирогів, вказує на люнарний мотив, коли завважати, що неділя є семим днем тиждня люнарного. Тому-ж, що день св Варвари припадає в щедровечірнім першім місяци, а Щедрий Вечер — як переконаємося пізнійше—це самостійне свято місяця, виходить еще більше наглядно, що обрядове варення пирогів в день св. Варвари се одна з первісних і ессенціяльних культових передсвятових містерій Деяке ідеольоґічне доповнення для обгрунтовання повисшої тези дає „калета“ на св. Андрея, про яку сейчас буде бесіда.

У святочнім варенні пшеничного пива виджу мотив культу прадіда, першого господаря культуроносця, сівача пшениці. Про прадіда, а також про значіння святочних напитків, буде бесіда опісля.

День св. Андрея зачислюю до передріздвяного циклю; кінчить він перший (семидневний) тиждень другого різдвяного місяця, що зачинався днем св. Катерини. Сей цілий настроєвий тиждень присвячений еротичній емоції молодіжи—вечерницям, музиці, товариським забавам; а як день св. Андрея вкаже, присвячений сильно культови місяця Однакож як тиждень різдвяного циклю, він криє в собі передовсім ідею новонародження світа. Ся ідея зовсім гармонізує з культурою еротики молодіжи, яку на мою думку радби нарід піддержати в сім часі подаючись за ідеєю і побажанням відроження роду в первісній силі світотворчого гону. Що природнійшого, як, згадуючи про красу здоровля, життєву силу новонародженого світа мати побажання видіти тую жизнерадість і життяздатність у своїх дітий, домашної худібки й у всего окружаючого світа? Я помину дівоцькі ріжноманітні

---

[1]) Дрібне печиво в подібній ріжкатій формі я завважав у Жидів на свято Гамана; отже в кождім разі отся анальоґія походить з Полудня, де був поширений культ місяця молодика.

чари й ворожби вечером перед св. Андрея, що вказують лиш на менче або більше розбуджену еротику, а зверну увагу хиба на одну тільки андріївську містерію виливання горячого розтопленого олова або воску на зимну воду, для ворожби будуччини, бо вона дуже нагадує переливання води через полумя і злуку води з вогнем, перед Воведенням; за те зупинюся довше над містерією з „калетою“ або „королем“. Задля андріївських вечерниць печуть круглу пшенишну паляницю, або „короля“, калету, обмазують її медом і завішують на шнурку посеред хати й колишуть нею. Присутні стараються кожний захопити калети та надкусити її. Хто знає містерії пізнійшої святоріздвяної Вечері, той нагадає собі сейчас, що пшениця з медом це сакральна частина св. Вечері, і то в двоякім виді, як зерно пшенишне з медом т. зв. кутя, або як колач або хліб та мід. Кутя се передова страва св. Вечері і обєкт жертви киданої в гору; а хліб та мід в чашці, це жертви настільні, освячені фактом жертвоприношення—і з ними та з водицею як сакральними річами обходить господар хату, подвіря та стайні з худобою, несучи всюди благословенство Вечера. Ми переконаємося з дальшої студії, що святоріздвяні хліби то символи трех астральних світил, головних обєктів святочного культу т. є. місяця, сонця і зорі. Надкусувана калета се символ меншіючого місяця. [1]) По зникненні місяця наступить нів, а відтак новий місяць, відновлена астральна сила, що несе для землі і для народу нове життя, нове добро. Знаю анальоґічну до калети містерію з хлібом на Щедрий Вечер: після Богоявленських Водорщів обходить господар з свяченою водою своє подвіря, стайні і пр. а за ним ступає молодий хлопець його синок, несучи в руках бохонець хліба та від часу - до часу відкусуючи з него кавалок. [2]) Що в обряді калети маніфестутьеся культ місяця, виходить також з розмови, яку провадять при забаві в калету, або короля. Оден каже: „Їду, їду, калети кусати!“ Другий відповідає грізно: „А я буду по зубах писати!“ — „Ой, чи будеш чи ні, а я їду на воронім коні!“—„Засмійся!“—„Не буду!“ — „Засмійся!“—„Не буду“! І так до трох разів. Коли їздець витримає не засміявшись, тоді його перепускають. Вороний кінь в світовій мітольоґії се образ таємної темноти нову [3]) і сили природи, що криється, за нею. Так з'ображений нів і в щедрівках, на що будуть приміри у відповіднім розділи.

---

[1]) Меншіючий місяць, його ущухнення, є з'ображуване символічно в цілім світі ріжними мітольоґічними постатями (Гл. Paul Ehrenreich op. c.), приміром грецьким кулявим Гефайстом, українським безпятим Антипком. Та отся символіка калети інша, вона більше первісна, природна-звичайна; вся астральна мітольоґія святоріздвяна й щедровечірна—первісного, найнисшого, типу.

[2]) Записано автором в Конюхах, повіту Бережанського.

[3]) Paul Ehrenreich op. c.; Dr. G. Hussing: Die Iranische Überlieferung.

Проти короля, чи калети,—спадаючого зі своєї сили і краси місяця в повни — жене їздець, молодий місяць. Про це часто співають щедрівки: про білого молодця на кони, що воює з королем. Однакож треба ствердити, що люнарна символіка згаданої святоандріївської забави не є чисто українська, природна, елементарна. У ній суть також задатки чужі, налетні, а іменно вавилонські, яких присутність в українській культовій ідеольоґії прийдеться нам час - від часу в сій студії стверджувати. В містиці з калетою вказує на них саме те слово калета. Воно відноситься до місяця і впевнює нас еще більше про культ місяця в андріївській містерії, тільки що уявлює місяць в іншім образі. Отсе в культовім вавилонськім центрі Сіппар (Sippar) мало сонце Шамаш, як батько, наречену, „kallatu" (слово значить: наречена, невістка), іменем А-і, або Аja, що була жіночою постатю місяця. Є очевидно, що калета і „kallatu" це подібні слова і приявлюють заразом одну й тоту саму ідею, місяця в ролі нареченої сонця. Отже цілком вавилонська ідеольоґія замішана в українське свято, яке приявлюється в колядках зовсім відмінним ідеольоґічно у відношенні до місяця. Та про це пізнійше. Тут хиба можна замітити, що кушання калети як нареченої, ще й до того з солодким медом, що саме при забаві все пригадується учасникам, дуже годиться з прочими містеріями на св. Андрея, які відносяться по більшій части до женихань і будучої долі, про яку мріє молодіж.

Так отже ясно, куда прямують провідні думки передріздвяного й щедровечірного часу: в напрямі астрального, а передовсім люнарного культу, що розвивається на основі ідей про народження світа. Ідеї отсі виявляються в передріздвяному часі частинами і постепенно — але що дальше то все повнійше й виразнійше. Остаються до розгляду й пояснення деякі поведінки народні, а властиво релігійні містерії, звязані з святом Воведення.

## Інші містерії свята Воведення, заповідаючі різдвяні свята.

### Святочна пошана для води; пошана для землі; культ перших культурних здобутків.

Як містичним епізодом свячення води через вогонь, на свято Воведення, заповідається колядне свято сотворення світа й акції водного елементу, так приходять в інших містичних староукраїнських практиках перед Різдвом аллюзії до святости води; а також заповідження інших партій свята різдва світа. Ось приміри: Від Воведення до д е в я т о г о четверга не годиться бити білля праниками на воді, бо се

може навести опісля тучу на ниви. Це очевидний пієтизм для води в її святочний час: тої води не годиться зневажати биттям за помочю праника. Треба поновно зазначити, що вода в святочнім часі Коляди й Щедрого Вечера дуже широко подумана. Це не лише елемент земний в подобі моря, Дунаю, Йордану, але й животворна сила з небес в подобі росиці й дощику, сльози з очий Господа, що творять ріки і моря. Вона у всіх видах оспівувана колядками, а в подобі дощику сходить на землю сам Господь. Зневага такого поважного і всесторонно приязного людям елементу, а при тім з світотворчою силою, є провиною і може стягнути на нарід кару в виді всенівелюючої тучі.

Від Воведення до Благовіщення не можна копати землі-глини: се очевидна пошана для грядучого свята сотворення землі як епізоду сотворення світа. Орієнтація на Благовіщення, лучення грядучого Різдва з святом Благовіщення, яке припадає на день 25 марця н. с., має без сумніву основу в традиції полудневого Сходу, поширюваній колишними єгипетськими астрольоґами про майбутню і все сподівану віднову світа в наслідок величавих астрономічних констеляцій в часі мартового зрівнання дня і ночи (23/III). [1]) Отся орієнтація є одним з доповняючих доказів на те, що провідною святочною ідеєю Різдва є народження світа, бо обі ідеї Різдва і Відродження дуже собі близькі. Ідею відродження світа містить в собі і староукраїнське свято Ґаїлки, і Великдень що припадає на провесні після мартового aequinoctium; а Різдво, Богоявління (Щедрий Вечер) і Великдень це свята, які укр. нарід все лучить ідеольоґічно і на їх взаємний звязок покликується часто в колядках.

На Воведення, по опівночи, жінки сідають голі на порозі хати та прядуть „самосівні“ коноплі. Се очевидна алюзія до первісних, еще не добутих людською управою, конопель. Жінки обсипують сімям конопель або льну корови і мастять маслом вимена коровам, щоби добре доїлися. Се пієтизм для конопель і льну, найконечнійших в життю ростин: наколиб їх не сотворив Господь враз з іншим насінням в часі творення землі, мусілиб люди сидіти голі, як ті жінки на порозі в ночи, жилиб у біді та соромі. Насіння льну та конопель благословенне, а дуже сівке й родюче, тому то й отся містична поведінка обсипувати цим насінням корови: щоб вони часто були плідні, родили телят і доїлися здорово. Сій містиці відповідає і згадане вже вводження досвіта, того дня, молоднику до хати.

Про першу пшеницю, перше жито, про „овес самосій“ та „ячмінь колосій“, про першу сійбу зерна Господом, співають колядки і величають Бога за ті здобутки культурні; але коноплі, льон, повісма і пряжу, цінить нарід може більше чим збіжжа. Золоту, ідеальну, пшеничку

[1]) Гл. трактат передовий про культурні впливи полудневого Сходу.

вважає так дорогою як прядиво: найкрасший добуток з пшениці це плетений колач, виплетений наче з пряжі з пшеничного тіста.

Ось яка ідеольоґічна сполука стає в душі народу на спомин цих неоцінних його перших культурних здобутків:

Колядники під вікном хати співають:

Ци є ту в дома господинечко?
Служеньки кажуть, нема їй дома;
Нема їй дома гей у кімнаті.
Щож она діє? Золото пряде.

Ходім до неї колядувати,
Ой, чейже нам дасть по колядочці
По колядочці хоть відзадячко
Хоть відзадячко, хоть відпрядочки.

(Кол. ч. 13. Збірка Ів. Вагилевича з видання Вол. Гнатюка К. і Щ.)

А господареви колядують:

Ци є ти дома, пан господарю?
Служеньки кажуть: нема го дома,
Нема го дома, на загуменю.

Ой, щож він діє? Золото віє
Золото віє, срібло леліє...

Як рівнається вартости золота зерно в господарстві та в життю, так неоцінна, краща золота є пряжа. Як із повісма напряде господиня на шеріночку для своєї челяди і отся шерінка для них вартує за найдорожшу золоту парчу, так господар вивіє на загуменю зерно золотистої пшениці, з котрої буде передовсім жертва „плетений колач“, на святовечірний стіл, а з сріблистого жита хлібець на прожиток. Як оттут, вже в передріздвянім часі, є повний звязок ідей з пізнійшими святочними, вказують згадані містерії з пряденням конопель, сипанням сімени, а обрядами самого Різдва і змістом колядок. Коли „божі служеньки“ колядники приходять під хату колядувати в різдвяні свята, виходять у стріть їм господар з хлібом або колачом, а господиня з повісмом льну, що ним перевязує хрест в руках провідників „берези“. Се очевидна жертва із хліба і льну в честь і вдяку Богови за ці найважнійші середники до життя, найпереднійші і рівновартні. Їм признає нарід ідеально високу ціну і приписує їм навіть містичну і надприродну силу. В одній мітичній колядці[1]) Матір св. Петра пропадає на дні пекла. Св. Петро хоче її ратувати. Він поскладав волоконця повісма, що матір колись дарувала „на боже“ і подав матери, щоби вона їх хапалася, а він її витягне з пекла.

Але жертва матери „на боже“ була лукава: вона дала була іно пів повісма і то плоскінного, підлійшого. Тому, коли вона хопилася повісм, стали чіпатися попри неї інші пекольні душі — і повісмо не

---

[1]) Гл. Вол. Гнатюк, К. і Щ. ч. 65.

витримало, а матір св. Петра лишилася в пеклі. Це вже вершок ідеалізації сего першого культурного здобутку, майже культ його[1]).

Але послухаймо ось якої анальоґії: Повторю оден уступ з наведеної повисше коляди про св. Николая:

Николай идет тай весну ведет
А весну ведет крутим колачем
А зимку женет ясненьким мечем...

Які чудові супоставлення: Крутий колач уводить тріюмфально весну, бо новий хліб є першою хвалою весни, найкрасшим добром, що вона приносить, і символом прожитку людського. А повісмо може випровадити грішну людину з пекла; дати їй спроможність людського життя, бо подає шмаття на охорону тіла від холоду та спеки, а ослону від сорому. Тому то крутий колач стає настільною жертвою св. Вечера, а повісмо прикладається до самого св. хреста.

Ідеальність пожитку зі льну і конопель так увійшла в душу народу, а містика з ними є така поширена, що не кінчиться на згаданих примірах і входить глибше як у самі свята різдвяні, так і в життя народу. Сімя льну і конопель посівають господині вечером перед св. Андрея; а на Різдво в святий Вечер сиплють його по чотирох углах святочного стола. Загально умовлюються господині стерти коноплі на терлицях перед святом Воведення, щоб їх не зневажати тертєм (биттєм) в часі святочного їх помину. З пієтизму до льну і конопель і з вдяки Господеви за них, складає нарід дари повісем від кождої рідні у громаді, рік-річно, коли священик відвідує по Богоявлінню усе село і кожду рідню осібно з свяченою водою, окроплюючи хати і подвіря. Але окрім святоріздвяних і щедровечірних містерій з повісмами, бувають вони звязані і життєвим побутом народу. Так ось — весільні рушники, на яких стають молодята в церкві до шлюбу, жертвується на церкву. За відвідання священиком тяжко хорого і принесення йому св. Причастя та за рівночасну св. тайну олейомпомазання, відвдячується нарід найкрасшим своїм добром: хлібом, мискою льняного або конопляного сімени — і повісмом. Дійсно, велика ніжність почувань і правдивий пієтизм для прадідних традицій. Святощі церкви, — св. Олей — стирається святощами домашними. Хліб віддають за хліб небесний.

---

[1]) Про загальну думку народу про містичну вартість повісма, свідчить те, що подане в збірнику В. Гнатюка, Кол. і Щедр. т. І. ст. XXV (подане за записувачом Петром Шикириком): „Ґаздиня домашна перевязує хрест лененим повісном і то в кождій хаті, бо в нас (Гуцулів) вірють в то, що як буде страшний суд і падуть грішники вже в пекло, то кажуть, що Пречиста Діва собі випросила у Бога таке, що як си скінчеє страшний суд, то Пр. Діва має умочети тричі в пекло межи грішні душі тим повісмом, шо як ним перевязує хрест на коляді и котрі тоді имутци грішники за то повісмо, то Пр. Діва их виратує и вни будуть спасенні“.

Вроджена культуральність народу відгадує високий етичний мотив: sancta sancte sunt tractanda.

Ідея „Різдва" в українського народу, мимо дуже глубокої й широко розвиненої думки, яка міститься в міті про різдво світа, звужується й дебеліє в своїй еволюції, коли принимає мітольоґічні конкретні форми. Образцем того є мітольоґічна постать вогненного голуба, прозваного Різдвом[1]). Незалежно від цеї ідеї вогненого голуба є Різдво подумане у народу як персоніфікація культурної сили, що принесла народови аґрікультурні здобутки. Такою персоніфікацією бувають в світовій мітольоґії культурні лицарі. В Українців в культурі другостепенній приявлює такого лицаря прадід, добродій народу. Таким культурним лицарем, чи спасителем (Heilbringer), є також український гаїлковий Див-Ладо (також: „Дід Ладо"), що наладив тай благословив сійбу проса або гаїлковий Галілей, що вчив чи помагав при першій сійбі пшениці[2]). Такою містичною постатю і культурним добродієм уявлює собі нарід „Різдво". Його даром є перші плоди земні, які згадуються і приносяться в жертві на святий Вечір в стравах святої Вечері і через цілий час Різдва; його даром є й крутий колач і повісмо.

---

[1]) Гл. Гаїлки, зібрав Вол. Гнатюк; Матеріяли до укр. етнольоґії, т. XII вид. Т. ім. Шевч. на стор. 16, гаїлка 1) „просо", на ст. 17, гаїлка 2) суперечка:

А ми просо сіяли, сіяли
Ой Див, Ладо, сіяли, сіяли...
А ми просо видопчем, видопчем,
Ой Див, Ладо, видопчем, видопчем і пр.

А ми поле виорем, виорем
Галилейом виорем, виорем.
Ми пшеницю засієм, засієм
Галилейом засієм, засієм і пр.

[2]) Гл. стор. 39, 40.

# Святий Вечер.

## Святовечірний вогонь. Перша зірка.

Вже передріздвяний час виявляв, що зближається дуже святочна хвиля, глубоко прочута народом, наперед опановуюча його всю психіку й всі почування. Се Святий Вечер, властиве свято Різдва-Коляди, що містить у собі всю суть того свята. Се велике громадянське й культурне українське свято: вислів найстарших народних традицій і атавістичних почувань та день духової, культурно-релігійної, всенародної обнови. Обряди слідуючих днів, хоч нарід лучить їх формально з Різдвом Христовим, належать в суті річи до староукраїнського св. Вечера і маніфестують його ідеольоґію. Старовіцькі колядки і щедрівки, своїм змістом так дуже не підхожі до церковно християнської ідеольоґії Різдва, гармонізують натомість на причуд з українським св. Вечером і поширюють якраз його провідні ідеї Їх колядує та щедрує нарід не тільки зараз після св. Вечера, але і опісля, через цілі свята різдвяні та Щедрий Вечер, ба, і далі аж до Стрітення Господнього (27-го дня після Щедрого Вечера) і що цікаве: через цілий світлий час люнарний!

Нарід розпочинає святовечірний день приспособленням „святого вогню“, який розпалюють на припічку і в печі з дванайцяти полін, наготовлених 12 днів наперед. Це ідея первісного світотворчого вогню, знакомого нам з містерій передріздвяного часу, що тепер в святовечірній великій містерії виступає як перший головний аґенс таємних починань Містичне число 12 відразу звертає на себе увагу. На перший погляд це солярно-люнарна кабалістика або символіка грядучого нового року, останок вавилонсько-египетських традицій астрольоґічних та світової ідеї нового спасенного часу. Але в дальших містеріях, в час святої Вечері, буде містика чисел змінною й іншою і покажеться, що в ній є можливі інші, далеко старші мотиви, іменно племінних і родових традицій. Отсим таємним вогнем має бути зготовлена свята Вечера, бо вона сама має знамена великої таїнниці. Нарід на Гуцульщині на-

зиває цей вогонь живим, а вечеру — тайною вечерою.[1]) Вона має всї признаки збірного суспільного святочного акту і спільної жертви Богови. Але роля живого вогню на св. Вечер є мабуть трояка: як мітичного світотворчого чинника, як обєкту культу і як суспільно-обєднуючого ідеального чинника: домашної ватри, родинного тепла.

Кличем до почину св. Вечері є перша вечірна зірка. Хоч отся зірка признана християнським різдвяним обрядом за символ новоявленої в ночи Різдва Ісуса Христа звізди і український нарід цей християнський символ поважає та про него не забуває, але все таки дає сїй зірці в староукраїнськім святі окрему ролю. В колядках про астральну тріяду є вечірня й рання зоря предметом культу враз із місяцем та сонцем. В таких астральних тріядах часто на її місце виступає „сам Господь Бог". В колядках і щедрівках зоря має попри місяць часто містичну ролю післанниці від Бога до господаря;[2]) в щедрівках вона є товаришкою місяця і разом з ним є символом животворної й плодородної сили в природі; особливо патроном роси або „дрібного дощику", як чинників сприяючих еротизмови,—се дуже частий мотив щедрівок. В одній колядці про сотворення світа ранна зірниця як свитаннячко

---

[1]) Гл. Вол. Шухевич, Гуцульщина т. IV, Святий Вечер Живим вогнем називають на Україні вогонь добутий тертям об себе двох куснів сухого дерева. Так добувають вогонь народи природи і всюди приписують такому вогневи таємне або й мітольоґічне значіння. Про живий вогонь в цей спосіб добуваний в часі містерій Собіток Святоіванських, над р. Волховом, згадує вже З. Д. Ходаковський в своїй розвідці: O Słowianszczyznie przed chrześcijanstwem (Ćwiczenia naukowe 1818, Pamiętnik lwowski 1819). Пише про „живий вогонь" і L. v. Schroeder, в Arische Religion. Відділ II.

[2]) Мітольоґічне значіння зорі на Україні виказують дуже наглядно колядки й щедрівки. Тому подаю тут кілька їх примірів.

Ишов, перейшов, місяць по небі
Та стрівся з ясною зорею.
Ой зоре, зоре, де в Бога була,
Де в Бога була, де маєш стати?
Де маю стати?—В пана Івана.

У пана Івана на його дворі,
Та на його дворі та в його хаті.
А в його хаті та дві радости:
Першая радість—сина женити,
Другая радість—дочку віддавати.

(П. Чубинський, Труды, З. К 140. А.).

Ой ходив, ходив, місяць по небі
Святий Вечер!
Ой шукав, шукав, ясної зорі:
Ой зоро, зоро, моя зорице,
Ой ходімо ми Бога шукати,
Бога шукати, людий спасати.

А пан господар за столом сидит,
За столом сидит, три кубки держит.
В першому кубку вино зелене,
В другому кубку пиво щедрове,
В третому кубку медок солодок,
Медок солодок для його діток.

(П. Чубинский, Труды—К.ч.42 з Козельського уїзду).

ясне була найперше сотворена.[1]) Отся надзвичайно важна в культурно релігійнім розвитку українського народу постать зорі маркується еще тим, що українська мітольоґічна зоря приявлює анальоґію до староарабської Athar[2]) (зорі Венус) і вавилонської Іштар[3]) (Ištar) богині —

---

[1]) В колядці ч. 102, зо збірки Вол. Гнатюка К. і Щедр., основується сотворення світа трома голубами, які сидять на прадереві-праростині, чемерушці серед космічного моря. Порадившися, оден з них виніс з дна моря піску, другий розсіяв його „на чотири часточки“:

Першая часточка свитаннячко ранне,
Другая часточка сонце правидненьке,
Третая часточка—ясен місяченько,
Четверта часточка - дробен дощик сіє.

Для зрозуміння цего мітольоґічного образця і значіння свитаннячка ранного, яке нарід утотожнює з ранішною зорею, подаю другий колядковий образець: (К. ч. 102, Л. ор. с.)

Отсе в ідеальній церкві, символі первосвітного небозводу, побудовано троє дверий і чотири вікна:

В одно віконце вой місяць світи,
В друге віконце зірничка чяє (варіянт—пляше, цебто граєсь, миготить),
В трете віконце зоря зоряє,
А в то четверте сонце сияє.

Як розуміти мітольоґічну постать ранної зорі вказує інша колядка (ч. 102, 3, ор. сіт.):

В дворі господаря являються три королі—оден з них ясна зірничка:

Ясна зірничко, чим си пофалиш?
Ой я си маю чим пофалити!
Тай як я пустю дробен-дошьику,
Урадує си жито, пшениця...
Бо як ізійду дуже досвіта

В інших колядках на місце зірниці поставлений прямо дощик і то як символ Господа

[2]) і [3]) Гл. Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion, стор. 19—20—22. Moritz Jastrow iunior, Die Religion Babyloniens und Assyriens, II Theol. 2 Band (v. Index):

В культі астральної тріяди в полудневій Арабії була Athar першою постатю з ряду і першим обєктом культу. Вавилонська Іштар (Ištar), богиня і зоря Venus була одною з трійці—сонце місяць і зоря—і третою в культі; а була патронкою любови й символом животворного дощу. У вавилонській мітольоґії зоря самим своїм іменем (Inanna-Anuit і Dil Bat) висловлювала ідею вістунки і віщунки небесної та була символом післанництва божого. Невідомі спричинення зрівнують український полукульт зорі вістунки з культом арабським та вавилонським. Однакож близші досліди доказують, що вавилонські мітольоґічні традиції не є для українських різдвяних свят ґеніторичними. Радше можнаби добачити в українській астральній релігії мотиви арабські. Правдоподібність арабських впливів на староукраїнську релігійну ідеольоґію знайде деякі докази в дальшій студії. Вавилонська й ассирійська астральна релігія основувалась на староарабській—і якраз із арабською первісною релігійною ідеольоґією знаходяться в українськім давнім культі схожости основні, коли з вавилонської релігії попалися в українську лиш деякі мітольоґічні фраґменти. Вавилонська ідея зорі вістунки не повиннаби мати рації побуту в українськім святі різдва світа і для

і зорі Венус, що вважалася у вавилонців вістункою й віщункою небесною. Без сумніву, що через ідеольоґічну сполуку старих вірувань з християнськими сталась українська святовечірня зірка вістунка небесна—звістункою години народження Ісуса Христа. Після старовіцьких українських традицій вона звіщає добу народження світа, рішаючу хвилю космічної ночи і початок вселенної.

# Дідух—Корочун—Коляда.

## 1. ДІДУХ.

Коли сиґналізують появу зірки, вносить до хати хлопчина, звичайно синок господаря, або пастух від худоби, вязку сіна („отавки") та вязку соломи. Сіном устелюється стіл (скриню) і землю під столом,— по хаті стелять солому. Господар вносить Дідуха або Діда, себто святочний сніп пшениці, або, якби того не було,—сніп жита, чи іншого збіжа; витає всіх домашних з святим Вечером і Різдвом — і ставить Дідуха на „покутті", на почеснім місци, підстеливши сіна. Отсею першою містерією Святого Вечера зазначується святочність хвилі і почин свята. Господар, що виступає через усі свята в ролі духовника, сповняє цею містерією перший святочний культово-релігійний акт і маніфестує релігійні почування усеї рідні. Хлопчина, що вносив сіно й солому, є його духовним послушником.

Належить тут конечно порушити проблему святоріздвяного українського Дідуха і еї дефінітивно розвязати, хоч доси була полишувана етнольоґами без розвязки. А мітична постать Дідуха приявлює в святій Вечері зовсім ясну ідею: всякі сумніви про значіння цеї постаті ухилюють колядки, що символічними образками в ріжних варіянтах оспівують те, що не доповіли обряди св. Вечера. Дідух се безперечно прадід, перший предок народу (Ahnherr), сама назва про те свідчить. В народних традиціях цілого світа це постать окружена на пів-мітольоґічним, на пів-божим німбом. У многих народів пракультурного округа [1])

---

того, що анальоґічного свята у Вавилонців не було; а сама ідея про сотворення світа була і первісно у Вавилонців іншою ніж в Українців (Гл. в екскурсі III про вавилонський міт про сотворення світа Gilgamesch і окремий трактат в сій студії про космоґонічні колядки) і опісля як ідея з доби передхристиянської про відродження світа розвинулася на солярній орієнтації, якої в Українців автохтонів не було. Тому вавилонська Dil Bat, мимо великої схожости з українською різдвяною зіркою, правдоподібно не має з нею в основі звязку.

[1]) В пракультурнім третім ступіни, близькім до первісних культур. Гл. табелю Культ. істор. округів.

це об'єкт релігійного культу. Мітольоґічним символом прадіда є у пракультурних і первісних народів—майже загально—місяць; подекуди лиш є культ прадіда орієнтований солярно Як предок народу жиє в традиції народній в мітичній постаті культурного лицаря (Kulturheros), що передав народови перші культурні здобутки і навчив користуватись ними; для того його мало-що не боготворять і дійсно: у многих народів природи його постать злялася з поняттям найвисшого Єства, Творця і Добродія світа. В традиції українського народу має мітична постать Дідуха ріжноманітне значіння. Се найперший і все живий предок народу; раз виступає Господь в його постаті,—іншим разом виступає прадід як первісний ідеальний господар, а знов іншим разом як мітольоґічна поява місяця. Таким оспівують його колядки. Незрівнаним богацтвом колядкових образців прадіда, а заразом прямотою думки й первістностю мітольоґічних образців ріжниться отся українська ідеальна постать від світових хоробливо вибуялих креацій прадіда. Та, найбільше оріґінальною є ідея різдвяного дідуха у тім, що він є символом не самого одинокого попередка народу, але батька первісної рідні, яка в традиції різдвяній в цілости виступає. Вже на святім Вечері виступають господар, господиня й їх дітина (або діти ґреміяльно) в ідеальних ролях — неначе світлина першої рідні — як служивці святочних містерій; за таких ідеальних, уважають їх співці колядники, коли вітаючи їх своїми колядками, ампліфікують їх та величають зарівно з ідеальною праріднею. Це вказує кожда колядка. Але єще красше та виразнійше ідеалізують колядки первісну прарідню, величаючи її як первосвітну небесну появу в астральній подобі. Відкладаючи колядки про самого прадіда до окремого розділу, задля ідейного багацтва образців, що його з'ображують і достарчують мотивів до розвідок на спеціяльні теми, наведу сейчас колядки про прарідню на доказ актуальности тут розвідки про прадіда взагалі. Тимчасом на підставі зроблених повисше завваг хочу освітлити постать Дідуха, який. поминувши його фамілійну ролю в первісній рідни, являється на святім Вечері окружений особистим німбом.

Самі формальности з внесенням до хати дідуха (снопа пшениці), само оповіщення рівночасно Святого Вечера вказують, що дідух це таємна мітична постать. Господар, вступаючи в хату, каже: Святий Вечер! Здоровлю вас з Різдвом святим! (або: з Колядою!).[1]) Завважи-

---

[1]) Повнійша форма поздоровлення звучить: „Слава Ісусу Христу! Дай Боже ті свята щасливо опровадити і до Нового Року дочекати—од Нового Року до Богоявлення, од Богоявлення до Воскресення, од Воскресення до сто літ, поки Пан Біг назначив вік,—всім посполу, хто є в тім дому!" Згадані три свята вважаю не лиш за християнські в мотивах, але й за люнарно мітольоґічні, як це було замічено

ти належить, що Дідуха називають також Колядою, а Коляда це синонім Різдва, отже з входом Дідух зачинаються таїнниці Різдва. Дідуха ставить господар на покутті, на почеснім місци, а хлопець підстелює під Дідуха сіно. Опісля, коли господиня зачинає вносити вечеру, ставить на сіно й на солому, попри дідуха, хліб та кутю себто варену пшеницю з медом і маком. З всякою певністю можна ствердити, що в цім обряді, а спеціяльно вставленні хліба й куті біля Дідуха нема культу прадіда як помершого, ані його угощення. Це є акт жертви, але не помершим, лиш Богови, зовсім анальоґічний до інших жертв, приношених Богови на св. Вечер. Про них буде окрема розвідка понизше. До Дідуха відносяться з пієтизмом як до предка роду та народу; але його вважають за невмірущого, вічно живучого (—тому його символом є місяць, що все відновлюється, хоч на час загибає). Він є прошеним і ожиданим гостем св. Вечера на великім родиннім та народнім зборі. Він первородний з народу, бувший свідок і приємець перших дарів божих—у почині світа,—то він повинен завитати між зібрану рідню, розрадовану дарами св. Вечера. Його не бояться, але тішаться уявленим його приходом. Тож не культ померших ані жертва помершим є в поставленні хліба й куті перед Дідухом, але очевидний вираз моментального з'єднання ідеї прадіда з найвисшим Єством. Про розвиток ідеї Дідуха в поняття найвисшого єства і про впливи на цей розвиток буде еще пару слів понизше. Що українська традиція держиться первісної ідеї Дідуха, цебто його як предка і культуроносця, свідчать всякі обрядові детайлі. Так ось—господар вітаючи домашних з приносом Дідуха, вітає їх з Різдвом, з Колядою; і самого Дідуха зве нарід Колядою т. є. Різдвом. Покликуюся на ге, що було вже сказане на стор. 48. про змішання ідеї Різдва як приносця тих дібр, що ними тішиться нарід на св. Вечер, з культуроприносцем лицарем, якого символом є прадід,—так, що Різдво—Коляда стається само мітольоґічною постатю Не даром також є обряд на св. Вечер, що на Дідуха кладуть плуг або борону, а під стіл на сіно й солому кидають всяке дрібне господарське знадібя з заліза. Сіно на столі й солому розкинену під столом та по хаті називає нарід також дідухом—і в його честь як приносця перших здобутків рільничих та культурних, як ось виробів з заліза, кладуть їх на него. Очевидно, що залізо належить до пізнійших культурних здобутків, але цей обряд свідчить, який сильний був в українського народу давний культ прадіда, коли йому дякують за увесь довговіковий культурний розвиток як найдавнійший так і новійший.

---

про передсвяточний час. Повисшу формулу народного привітання на св. Вечер записав я в Конюхах біля Бережан, але думаю, що вона в сій подобі є поширена всюди.

В українській скомбінованій релігії свята Різдва постать дідуха супроти християнських святовечірних ідей не разить дісгармонією, а якраз дуже влучно до них достроюється. В св. Вечер народження Ісуса Христа стрічає (по думці народу) ідеальний прадід враз з усім українським народом велику таїнницю різдва світа—й свого Творця, а рівночасно й народженого Спасителя. І тоді колишня думка про прадіда як добродія і спасителя народу відживає в ідеї народження Спасителя Ісуса Христа. Й ідея українська відродження народу в первісній красоті і силі сходиться з християнською. Адже і християнська церква називає Ісуса новим Адамом. Символічний дідух — сіно — стелиться на святовечірний стіл та під столом на памятку прадіда, що перший збирав сіно для худібки, яку навчився плекати, а рівночасно робиться те з пієтизму для маленького Ісуса, лежачого в яслах на сіні та окруженого домашньою худібкою, неначе в первісних обставинах людського життя. Коли велика українська рідня очікує прадіда як небесного гостя і з ним приходять містичні астральні світила, уся тая ідеальна громада віддає спільний поклін Ісусови. Чи може бути красше віддана хвала Богові, по думці такого мрійливого, все посеред поетичних уяв живучого, народу, як український?

Правдивою поезією навіяна постать прадіда в його астрально-мітольоґічнім з'ображенні. Його з ображує нарід поодинокого—і посеред рідні. Тут зверну увагу на цей другий образець. Прадід це місяць, небесний господар посеред астральної рідні. В колядках на отсю тему приявлюєсь найвиразнійше люнарна орієнтація міту про дідуха та означуєсь культурно-історична позиція цеї постаті. Ось приміри з колядок і щедрівок:

Щедрий вечер, добрий вечер,
Добрим людям на здорове!
(В колядках і щедрівках світілка, нова церковця і т. і. це образці первосвітної будівлі —небозводу.)

Що-ж місячик—то господарик,
Щож сонечко—то господинька,
Ясні зірки його дітки.
(гл. Труди Чубинского. Щ. ч. 24, Б з Дрочичина ad Кобрин).

Стояла світілка новозрублена
А в тій світьолці три оконечка:
В першім оконечку ясний місяць,
В другім оконечку ясне сонце
В третім оконечку ясні зірки.

Ой затяти, зарубати
Там церковцю становляти!
А в церковци три оконця:
В першім оконци ясний місяць
і т. д.

Ясний місяць—пан господар,
Ясне сонце його жона,
Ясні зірки—його діти.
(ор. с. ч. 24, Б. з Славути)

А з клену листу нападало,
На тім листі написано:
Ясний місяць, то господар

Що й у нашого панотця
Золотії ворітця,
А за тими ворітцями
Стоят стовпи золоті
А за тими стовпами
Стоят столи заслані.

Ясне сонце—його жона,
Ясні зорі—його діти.
(ор. с. ч. 24, Ж.)

А за тими столами
Сидить батько з синами
Пише листи перами:
Що на небі молодик
Да то божий чоловік;
Що на небі зоря,
Да то божая жона;
Що на небі зірочки,
Да то божі діточки.
(Борис Грінченко. Етноґр. матеріяли III. с. 3.)

Що отся група родинна приявлює першу рідню, виходить з порівнання з іншими подібними колядками, або щедрівками. Як повисше в містичній будівли, що є образом небозводу з астральними творивами, являється отся рідня, так появляєсь вона на райськім дереві, що вважається в різдвяних мітах першим твором світа і приносцем найкрасших творів в Різдві світа.

Ой долів, долів, долів луженьки,
Ой течать ними бистрі річеньки.
Ой плинеж, плине, райское древце
Райское древце з трома вершеньки:
В однім вершеньку сив соколонько,
В другім вершеньку сива кунонька,
В третім вершеньку сив—ластовлята.

Ой не є ж тото сив соколонько,
Але є ж тото господаренько.
Ой не є ж тото сива кунонька,
Але є ж тото ба й ґаздинонька.
Ой не є ж тото сив ластовлята,
Але є ж тото єїх дитята.
(Зо збірки Ів. Вагилевича з Ясеня).

Хоч в повисшій колядці з'ображена прарідня алеґорично, першими звіринками світа принесеними райським деревом, то всетаки отся алеґорія говорить про першу рідню, а про неї співають на Різдво Коляду. Подібно, а єще виразнійше, мітольоґічно з'ображує першу людську рідню інша колядка як місяць, сонце і зорю, що виступають з трех конарів прадерева в почині світа—і пояснює, що це—не місяцъ, а господар, — не сонце, а його жона, — не зоря а його дітина. Отся перша родинна трійця в ролі астральної тріяди не лиш замітна як українська оріґінальна креація, бо до неї нема чистої анальоґії нігде в окрузі України, ані нігде в світовій астральній мітольоґії—окрім одної, яку подаю понизше,—але отся астральна прарідня посуває постать Дідуха в далеко дальшу культурно історічну добу ніж тота, на яку вказує святовечірний господарський сніп з плугом на нім—як документом господарської й культурної еволюції; бо отся астральна прарідня

цеж хиба образ пракультурних ідей. Анальоґію до української мітольоґічної прарідні дають нам пракультурні Піґмеї Андамани з індійського заливу, а також, по части, Семанґ з Малякки, що жиють досі як народи природи, одні з найстарших народів світа. У них є міт, що місяць це чоловік (муж), сонце то його жінка а зорі то їх діти. [1])

## АНАЛЬОҐІЇ СЕРБСЬКО-ІРАНСЬКІ. [2])

Подібну ідею про прадіда і прарідню, як дають отсе колядки,— хоч не в астральній, мітольоґічній формі, висловлюють сербські святорідвяні обряди. У Сербів є обряд палення на Різдво трех дубових пеньків дерева, помазаних медом і посипаних пшеницею, або й поллянних вином. Отсі горіючі стовпці, що їх називають Серби: бадняк, бадняччица і їх дете (Божіє), є на мою думку символами прадіда і його рідні і мабуть з'ображують також астральні три вогні. Не маю на це доказового сербського етноґрафічного матеріялу, але здогадуюсь цего по анальоґіях українських. Знаю, що українські колядки, які співають про трех небесних гостей—місяць, сонце і зорю, що прибувають на подвіря ідеального господаря, називають їх трома вогнями. Є українська анальоґія до пшениці з медом на сербських бадняках, бо на українськім святовечірнім столі фіґурує пшениця з медом і маком, як найкрасший дар Різдва і як передова святовечірня жертва Богови. І вино, яким поливають бадняка, має українську анальоґію святовечірну, бо воно є сакральним напитком при святій Вечері і також жертвоване Богу. А як пшениця так виноград є в укр. колядках символом райського дерева; миж побачимо, що сербське баднякове дерево має також всі познаки символу райського дерева. Тимчасом етимольоґія імени Бадняк вказує, що це тота сама мітольоґічна постать, що український Дідух. Сербський словний пень бад – той самий що в українськім іменнику бать-ко (отець); що в гуцульськім баді-ка (найстарший з братів в родині, який заряджує усею родинною челядю); те саме, що староіранський іменник patar, себто володар, господар, - муж (maritus);

---

[1]) D-r Wilh. Schmidt: Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit, c. 27, 216, 264. Красну анальоґію основної думки про прарідню й люнарної символіки прарідні, дають міти народів природи з острова Borneo й Nias, глядіть про се у Д-р Wilh Schmidt: Grundlinien der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker.

[2]) У Сербів є святий Вечер святом померших. В кождій родині є осібний патрон роду під іменем якогось християнського святого. Найпопулярнійшим є св. Dordie (Юрий) і до него моляться за всю рідню живих і померших. З святом померших звязаний є культ прадіда, а таким приміром Джорджія приявлює постать прадіда.

індійське patay—значіння те саме; середно перське pad, — новоперське bad—схоже з староіранським patar, — pitar - т. є. отець, батько.[1]) Окінчення—няк (в бад-няк) є анальоґічне з українським в іменниках: крев-няк, гірняк і пр. і означує, ким хто є з роду. Так означавби бадняк того, хто є з роду господарем, мужем, першим в родині—анальоґійно до українського колядкового „пана господаря". Однакож з огляду на деякі староіранські елементи культурно реліґійні, які даються ствердити в українських різдвяних а особливо щедровечірних містеріях а тим самим і з огляду на допустимість культурно реліґійних іранських впливів на прочих полудневих Славян, не можу здержатися від ґіпотези, що креація бадняка є більше іранською чим сербською. Бо іранський етимольоґічний вивід іменника бадняк далеко красше покривається з ідеольоґією прадіда чим сербський, а культово-реліґійна сторона сербських містерій з бадняком є орієнтована солярно і відповідає поавестійскій іранській. Іменно староіранське patay, а середно й новоперське bad—значить володар господар, а староір. nyākā, masculinum, і nyākā, femininum, значить: дідусь і бабуня (Grossvater, Grossmutter) Слово nyāka вживається як закінчення слів зложених (Kompositionsende),—в злуці з bad буде bad-nyāka (бадняка) і означуватиме: господар дідусь. В іншій композиції ара nyāka [2]) значить: прадід дідуся (Vorfahr des Grossvaters Ur-Eltervater). Мабуть в слові бадняк є скрите скорочення композицій ара. bad. nyāka. Думаю, що цей іранський етимольоґічний вивід на слово бадняк мігби бути доказом, що в ідеольоґії сербського бадняка криються задатки іранські. Та нам ходить о се, що культурно-реліґійне значіння мітольоґічної фіґури бадняка і цілої ґрупи: бадняк, баднячіца і їх дете Божіч, та взагалі сербські святоріздвяні й святовечірні обряди в головних мотивах є анальоґічні з українськими і що постать бадняка і його рідні є схожою з українським прадідом і прарідне́ю. Отже українські колядки і святовечірні містерії кажуть здогадуватися ідентичности української мітольоґічної прарідні з ріднею бадняка. Зазначу поперед одну важну ріжницю між ними. Божіч дете бадняка й баднячіци, це молоде сонце — так співають сербсько-хорватські свято-різдвяні пісні,[3]) отже в мітичній ґрупі бадняків, є орієнтація солярна. Це стверджувалоби впливи іранські, або вказувалоби на культурно-реліґійні впливи полудневі, мабуть єгипетські, — бо ґрупа бадняк, наколи вона є астрально мітольоґічною, дуже нага-

---

[1]) Гл. Christian Bartholomae. Altiran. Wörterbuch, ст. 821 і дальше.

[2]) Chr. Bartholomae op c. ст. 109.

[3]) Гл. op. c. ст. 75. 3) Подаю текст хорватської колядки: Božić ide uz ulicu, te se veseli — pred njim ide žarko sunce te mu svijetli (Світить йому). — Granu sunce iza brda, veselo, veselo! Nije sunce, nego Božo (= Božić), Koledo, Koledo! Svak u kolo (Кождий в коло!) Božić nam je, Koledo, Koledo!

дує ґрупу: Озіріс, Ізіс та їх сина Горуса. (Озіріс — заходяче сонце, Ізіс (Селене) — місяць, а Горус — молоде сонце). Однакож мимо того я обстоюю ідеольоґічний тісний звязок бадняка з українською праріднею.

Окрім повисше згаданих примірів спільноти ідеольоґії св. Вечера в Українців та Сербів; окрім етнічної й культурної близькости обох народів — як полудневих Славян, хочу видіти той звязок; а причину того ідеольоґічного тісного звязку креації сербської з українською в спільноті первісного мітольоґічного мотиву. Бо українська мітольоґічна прарідня дуже виразно поставлена як місяць, сонце і зоря. А між варіянтами української астральної тріяди знаходяться і такі образці: Місяць, сонце і — замість зорі — дощик; або місяць, сонце і, замість дощику, Господь Бог. Ці відміни є мітольоґічно оправдані: бо зоря в українській мітольоґії (в щедрівках) є символом дощику, а дощ з неба є всюди у народів природи символом Бога. В українській різдвяній мітольоґії є це дуже виразно зазначене. Отож сербський Божіч, хоча в постаті божого сина (— може через християнізацію сеї постаті —) є Богом; а наколи бадняк і баднячіца се місяць і сонце беручи по українській анальоґії. то можливо, що Божіч займає місце мітичного дощику в мітольоґічній тріяді. На цей здогад наводить сербсько-хорватська колядка.[1]) Da okupam, koledo! malog Boga, koledo! (най скупаю, колядо, малого Бога, колядо!); а ще більше скріплює цей здогад сербське повіря, що коли на Різдво паде дощ, або хочби небо хмарами вкрите, то буде багатий рік. Від цего походить і сербсько-хорватська пословиця; Bog te sačuvao vedra Božica (— най Бог стереже від погідливого, ясного Різдва). Але, наколи Божіч є божим сином (— suffix-іч є патронімічний), — то бадняк є Богом... І тут як раз сходиться ідея українського прадіда з бадняком, бо і в традиціях українського народу зливається постать прадіда з Найвисшим Єством. Перед Дідуха на покуті кладуть хліб і пшеницю з медом — і хоч сі обєкти є символами перших культурних здобутків, але рівночасно є вони предметами жертви Найвисшому Єству; а баднякови теж присвячують пшеницю й мід, — а відтак спалюють їх — і це є наглядним доказом їх жертівного характеру. Сам горіючий пень бадняка є відай символом райського дерева, з котрим в уяві народу є нерозлучний прадід; бож від него, після українського міту, прадід походить. Можна цего здогадуватися і по тім, що пень бадняка як райське, перше, дерево, дуже надається на ідеальну пріміціяльну жертву, бо це дерево по думці міту, принесло і символізує найкрасші добра світа. І українського Ді-

[1]) Всі подробиці про сербсько-хорватське Різдво завдячую ласкавій інформації Д-ра Александра Ґарса (A. Gahs) професора університету в Загребі.

духа в подобі снопа пшениці можна вважати за символ райського дерева, спеціяльно підібраного до ідеї прадіда як першого сподвижника культури цего найкрасшого роду збіжжа. А в українських колядкових варіянтах райського дерева є дуже популярною пшениця.[1]) Цей тип райського дерева в світових космоґонійних мітах є винятковим і спеціяльністю лиш українською — і арабською.[2]) — Анальоґії Дідуха з бадняком проявляються також в інших різдвяних містеріях. Бадняка палять на Різдво,—а Дідуха, палять третого дня по Рівдві. Бадняка палять третий раз у вечер перед Богоявлінням, — а те саме роблять в той самий час подекуди на Україні з Дідухом. А всі ті містерії палення Дідуха і Бадняка годі інакше розуміти як палення жертви, присвяченої Богови за посередництвом прадіда.

## Найвисше Єство а Прадід.

В ідеольоґії староукраїнського Різдва дуже виразно проявлюється культ Найвисшого Єства. Виступає цей культ дуже поважно особливо в обрядах святої Вечері. Але безперечно культ прадіда є одною з основ ідеольоґії Різдва, тільки має він інший релігійний характер, є культурно-історично пізнійшим і неначе другорядним або додатковим. Мимо того, прослідкуючи святоріздвяну ідеольоґію, стрічаємо змішання народом обох обєктів культу.

Про змішування, деколи, ідеї Прадіда і Найвисшого Єства, українським народом, свідчать передовсім колядки:

Подаю дві для приміру:

Ой ходить — ходить місяць по небі,
Гей, дай Боже*)
Та прикликує зороньку д'собі:
Ходиж ти з нами Бога шукати,
Найдемо Бога йа в господаря
Йа в господаря по конец стола
Щож він там діє? — Пшеницю сіє.
(Вол. Гнат. Кол ч. 81, А.)

---

[1]) Про пшеницю як райське дерево є богато щедрівок і деякі колядки. Подаю одну (В. Гн. К. ч. 108, Б.).

„Ой там в поли пшениченька росте
Зайшов до неї ґречний ґосподар („Ґречний ґосподар" мітична фіґура, — якраз прадід.)
Тай зібрав з неї райскії цвіти...

[2]) Гл в сій праці розділ про космоґонійні колядки. Порівн. Oskar Dähnhardt, Natursagen I.

Цеж Бог і культурний лицар — прадід, в одній особі.

Ишов перейшов місяць по небі, — Ходим до мене Бога шукати!
Зірниця сестриця каже: Найшли ми Бога пана господаря.

(Труды — П. Чубинського, т. 3, стор. 345,6)

Ніяким чином не сказавби український чоловік послідньої фрази на адресу живого господаря, хочби хотів віддати йому велику честь. Це ґльоріфікація ідеального господаря, яким може бути лиш прадід, що перебуває на небі.

Друга часть сеї колядки співає, що по конець стола попри того божого господаря сидить св. Николай і сльози ронить, а з тих сліз робиться Дунай, а в тім Дунаю Господь купається. Це еще більше унагляднює, що той, що сидів біля св. Николая, був Господом.

Та велика часть містерій св. Вечера, а також багато колядок вказує, що ідея Найвисшого Єства, хоч нераз спливається з ідеєю прадіда, має над нею виразну перевагу. Думка про присутність Господа на св. Вечері горує понад всіми іншими. Розуміється, що ідея християнська про народження Спасителя світа скріплює отсю давну віру Українців в Бога Творця, що він навідається до своїх людий, принесе їм благословенство і охоронить від злого. І без сумніву відома була й Староукраїнцям загально-світова, а особливо полудневого Сходу думка про неминучий прихід Спасителя з Неба: сліди цеї старої ідеї можна доглянути виразно в старинних колядках і щедрівках. Все те витворює незвичайно поважний релігійний настрій і віру в Бога без застережень. Весь настрій святого Вечера з'осереджується в одній зворушливій думці, що Господь прийде в гостину і буде на Вечери. Колядки, що змістом їх перенята вся думка народу, хоч їх не співають в сам святочний момент, але аж опісля, по Вечери, — накликують господаря, щоб готовився, опрятував подвіря й свою хату, приготовляв столи, стелив льняні обруси та ставляв настільні жертви. „Господонькови" кладуть три колачі та три свічі, вино в киліху (— ідеально: так співають колядки), — або три киліхи з трояким напитком, наколи є сподівані з Господом два товариші, місяць та сонце, або в їх місци християнські святі Петро й Никола. Господь є мабуть подуманий антропоморфічно як небесний чоловік, але ідолятрії в культі того небесного чоловіка нема і сліду; за те показуєсь ідеальна близкість і безпосередність того Єства, що є предметом культу і сердечність взаїмовідношеиня народу. Чекають на него, наче на когось найблизшого собі; найріднійшого й найлюбійшого та найбільше шанованого з рідні.

Ой у нашого господарентя, Біг йому дав!*)
Біг йому дав. Не завидуйте милоє братя! Підвіренько красно вметено,

На тім підвіріньку світлонька стоїт,
А в тій світлонці тисові столи,
А по тих столах тонкі обруси,
На тих обрусах все колачеве,
Все колачеве житні, пшеничні.
Коло колачів жовтії чеши,
Жовтії чеши з дзеленим вином,
З дзеленим вином, з солодким медом,
З солодким медом, з вареним пивом
За столом сидет три товариші:
Перший товариш ясен місячик,
Другий товариш світлое сонце,
Третий товариш сам Біг небесний
Перед ним стоїт господаречко.
Ой стоїт, стоїт, шепочку держит.
Шепочку держит, нисько ся кланет:
„Ой я вас прошу, три товариші,
Ой я вас прошу, на що ми Біг дав,
Ой я вас прошу, їжте та пийте...

(К. ч. 102, А. зо збірки Вагилевича, з Синевідська в.).

---

Що з'ображування прадіда Богом є з культурно-історичного огляду старшим ніж його астрально-мітольоґічна креація, це річ ясна, таксамо, як, що думка про найвисше Єство і віра в него були старшими, ніж ідея прадіда як Бога. Бо, коли нарід уявляв собі прадіда Богом, то мусів мати про Бога якусь ідею. Але одна і друга культурно релігійна креація вдержалася в народній традиції, нарід обома дорожить, бо кожда з них нагадує йому давну життєву ідеальну сторінку. Релігійний настрій концентрується доокола ідеї Бога, але рівночасно відноситься нарід з пієтизмом до прадіда; бо спомини про него належать до памяток про переживання родово суспільні й господарські, які зазначилися з ідейної сторони в памяти народу і нарід за ними тужить та за прадідом, що є їх символом. Істнування потрійної ідеї прадіда-Дідуха: як культурного лицаря, як боготвореного предка роду і як астрально-мітольоґічної появи, свідчить лиш про еволютивні степені цеї ідеї і про задержання народом усіх старих традицій. А межи ними зберіг нарід і стару ідею Бога.

На поширення в українського народу ідеї прадіда як Бога могла вплинути християнська доґма про сина Божого і сина людського. Але не виключені впливи чужоплемінні, іменно іранські, бо ми понизше побачимо далеко ширші анальоґії іранських ідей про прадіда з українськими. На отсю думку наводить мене саме імя Дідуха, хоч воно українське. Бо це ймення занадто ексцентричне й мало уживане в поточній бесіді. Його етимольгоґія вправді чисто українська. Є анальоґічні до него іменники в живій українській мові, приміром старух, татух. Їх окінчення побільшують значіння кождого з них: старух це дуже старий дід; тат-ух це той, що є татом для многих. Спеціяльно значить татух: той, що патронує всім як батько, тато. Але ймення дідух, хоч відповідає вповні ідеї прадіда як дуже старого й давного діда і патрона роду, не містить у собі такого широкого й високоідеального по-

няття про прадіда, яке надає йому нарід, що уявлює собі його вічно живим та перебуваючим на небі й рівняє його з Богом. Тимчасом такій ідеї прадіда дуже відповідає староіранське слово майже однозвучне з іменем дідух. Це слово: daδvah daduš,—daϑuš adjectivum—т. зн. той, що сотворив; Творець; творчий. Це слово вживалося в Староіранців лиш про Бога Творця,[1]) а опісля про Агура-Мазда (Ормузда). Не забуваймо, що найбільше первісною релігією Староіранців був культ світотворчого прінціпу (гл. минувший трактат про культурно релігійні впливи старого Сходу й Полудня); що староукраїнський календар дуже близький до староіранського; що три головні іранські свята були присвячені Творцеві; — і що староукраїнське Різдво це свято сотворення світа. Сліди релігійної і святочної термінольоґії іранської суть частійші в українських святах Різдва і Щедрого Вечера; це покажеться в дальшій студії. Томуж є дуже правдоподібне, що на приняття народом святочного терміну Дідух вплинуло вживане староіранськими поселенцями на Україні слово dadvah, daduš. або daϑuš — і рівночасно поглибило його значіння.[2]) Додати належить, що староіранський культ Творця належав до передавестійської доби, культурно й історично може рівнорядної й сінхронічної з первісним українським культом Дідуха.

## КОРОЧУН

Якою важною мітольоґічною постатю в староукраїнськім Різдві є Дідух, видно з попередного розділу. Що отся постать має підставове значіння в різдвянім святі, ба навіть входить в основу всеї староукраїнської релігійної ідеольоґії і є лучником українських свят між собою, викаже дальше студія над Дідухом, а особливо в порівнанні з Корочуном, мітичною фіґурою, рівнорядною в релігійній почести з Дідухом, хоч мітольоґічно мабуть інакше поставленою. Над проблемою Корочуна застановлялись поважні українські й чужі етнольоґи й лінґвісти, як А. А. Потебня, А. Н. Весоловський, А. С. Петрушевич, Ф. Мікльосіч— і лишили її не вирішеною, або, як А. Петрушевич, поясненою, на мою думку, ошибочно. Тимчасом, релігійні містерії з Корочуном вказують, що се фіґура ідентична з Дідухом, та лиш з іншою мітольоґічною

---

[1]) Фраза з староінських реліґ. пісень Yašt: „Коб ми могли творчого Творця творче світло побачити"... гл. Christian Bartholomae Altiran. Wörterbuch.

[2]) Дуже правдоподібне, після того, що мітичний український Дажбог це композиція староіранська: daϑuš baγa = Творець Бог.

орієнтацією й неукраїнського, а чужого походження. І в мітольоґічній орієнтації постать Корочуна клониться в сторону українську, себто люнарну; бо є всяка правдоподібність, що Українці принявши сю чужу, може накинену собі релігійну ідею, заакомодовали її до своїх культово релігійних ідей і вона відтак сплинула з ними в одну, прадавну українську ідею Дідуха. Етноґрафічних записок про Корочуна є мало, мабуть культ Корочуна затерся в памяти народу як чужий, — зовсім противно як культ Дідуха, що будучи традиційним і чистонародним, остався незміненим. Я опруся на етноґрафічнім матеріялі, коротко зібранім з чужих записок і упорядкованім А. А. Потебнею в його об'ясненнях колядок і щедрівок. [1])

А. Потебня наводить одинокий примір містерій з Корочуном, взятий з записок Терещенка [2]) зазначуючи, що Терещенко взяв його з словацьких жерел, бо на це вказує неповногласна, буцім зісловаччена форма імени Корочуна — крачун, та деякі додаткові звичаї, звязані з цим іменем, а не належні до різдвяних обрядів. Терещенко не подає також місцевости, де містерії з Корочуном відбувалися, а лиш зазначує, що це було на Карпатській Руси (=Закарпатській Україні, К. С.). Тому так Потебня, як і Мих. Грушевський,[3]) квестіонують етноґрафічну вартість цих записок Терещенка. На мою думку, записка Терещенка має всі признаки правдивости поданих ним народних обрядів, сі обряди суть згідні з різдвяними обрядами всеї України, хоч відбуваються під знаком Корочуна; а з огляду на однозгідність українських різдвяних обрядів в цілій Україні — мимо деяких варіянтів — з огляду на згідність староукраїнської релігійної ідеольоґії у всіх сторонах України, згідність релігійних і мітольоґічних мотивів у святочних піснях,—можна сміло приняти записку Терещенка як етноґрафічний субстрат до дослідів про Корочуна. Здогадуватися належить, що ці обряди були відомі і в інших сторонах Карпатської України, а з ними й ідея мітичного Корочуна. За цим промовляє і це, що у Гуцулів називають передріздвяний піст Корочуном; що таксамо Корочюном називають подекуди Москалі різдвяний піст і свято Різдва; та що на Карпатській Україні називають Святий Вечер Керечун вечер. [4]) Те, що у Болгарів та Словаків називають Рідздво — Крачун, таксамо Мадяри — Karacson і Румуни — crăciunŭ або creicunŭ,[4]) — свідчить що міт, про Корочуна був по-

---

[1]) Гл. А. А. Потебня. Объясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень II. Коляды и Щедровки. Варшава, 1887, стр. 166 і пр.

[2]) Терещенко, Бытъ Русскаго народа.

[3]) Історія української літератури, т. І.

[4]) Гл. А. Потебня, op. cit.

ширений в цілій полудневій Славянщині (і від Славян мабуть переняли його Мадяри й Румуни, живучі в поміш з Славянами) — і містерії з ним були популярні, а не ограничилися на поодинокім, наведенім через Терещенка феномені. Те все доводжу для того, щоб ствердити вагу наведеного приміру і об'основаність висновків, що з него слідують. Терещенко подає його в отсей спосіб: „В передодень Різдва (день св Вечера), займає в Карпатській Руси головне місце посеред хлібного їства величезний білий хліб, що називається к р а ч у н и й або к р а ч у н. Його саджають в піч около 3-ої години й обставляють доокола колачами. Під вечір приступають, щоб привітати Крачуна. Від сінешного порога до головного стола, вкритого полотном, устелюють дорогу чистою соломою. На столі кладуть велику миску, повну домашних овочів і хлібного зерна; відтак вносять страву, а посередині ставляють великого Крачуна, окруженого маленькими крачунами. З появою вечірної Зірки звіщають п о х і д К р а ч у н а. Двоє вносять з повагою великий ячмінний або вівсяний сніп [1]) і ставлять його в куті кімнати; прочі вітають його посівом зерна, взятого з миски (подібно як у Сербів посипають пшеницею бадняка — А. Пот.). В часі входу Крачуна всі, що є в хаті, засідають за стіл, не виключаючи слуг".

Є очевидне, що всі оті містерії з Корочуном чи Крачуном є по формі й по своїй провідній думці тотожні з описаними вже містеріями з Дідухом; хиба може є вони еще більше святочні й виразнійше відзначені в подробицях. Суть в містеріях з Корочуном й малі ріжниці, що мають своє окреме значіння. Та, головною їх характеристикою є введення в подобі снопа збіжа на св. Вечер. Се очевидно тота сама містика, що з описаним вже Дідухом, recte прадідом. Отже — без сумніву, — Корочун це прадід. Святочність його привітання свідчить, що це головна особа свята. На його прихід вистелюють дорогу соломою — дідухом (я сказавби соломою дідуховою), застелюють на св. Вечер підлоги в хатах по всій Україні, а під Дідуха, ставленого на покуті, підстелюють з особливою почестю сіно й солому. Не ставлять перед Корочуна хліба й куті з медом, але за те посипають його зерном. Те зерно, як і настільний хліб „крачун", є тоюж самою жертвою в честь боготвореного прадіда, що хліб і кутя, ставлені перед Дідухом. „Малі Крачуни" в округ великого хліба-Крачуна, це образ прадіда з ріднею, а заразом символи астральних світил, хоч не означених поосібно так, як в українських колядках про місяць сонце і зорю (зорі). В сім мабуть є ріжниця а б о з а х и т а н н я мітольоґічної української орієнтації, бо хліб-Крачун і малі колачі-Крачуни, це мабуть сонце посеред

---

[1]) Належить звернути увагу, що подія відбувається в горах, де росте лиш ячмінь та овес, а пшениці нема.

астральних світил: мотиви подаю понизше при поясненні імени Крачуна. Сніп збіжа й сипане на него зерно характеризують безперечно Корочуна як культурного лицаря, першого сподвижника культури збіжа, та взагалі як першого господаря; подібно, як сніп пшениці, хліб і кутя з медом характеризують Дідуха, як першого господаря й пасічника.

Потебня звертає увагу на окремі практики звязані з іменем „Крачуна", в день св. Вечера; іменно на краканн, т. є. здирання вовни з овець — і ставить в сумнів українськість цеї практики, підозріваючи її словацьке походження, бо словацьке слово kŕákati т. є. рвати волося або Čachrati, нагадує фразу „кракати вівці". Тимчасом і чіхрати (порівн. фразу „розчіхране волосся") є українським словом, — і кракати, розкракати, т. є. розірвати, рознести на всі сторони — се також українські фрази, а не лиш словацькі.[1])

А практику з чіхраннєм чи краканням овець (етимольоґічно тотожне: хра-кра) можна вважати якраз за спеціяльну містику в честь прадіда: сеж очевидний спомин про того, культурного лицаря, що впровадив не лиш першу культуру збіжа, але й культуру овець і овечої вовни, — такого важного придбання бідних гірняків. Се чудова анальоґія до всеукраїнських передріздвяних і святовечірних містерій з пряденням льну й конопель, з повісмами й сіменем, — про які вже було згадано і еще буде мова при розгляді містерій з святовечірним столом. Отся карпатська різдвяна традиція поширює й доповнює, як немож красше, духовий образ прадіда. Тут в сім місци еще раз стверджую, яку важну ролю в культурно-релігійних традиціях українського народу займає прадід: Дід,-Дідух, — Корочун. Це полубоже єство і незабутний культурний лицар доброприносець народу (Heilbringer) і мітольоґічна астральна поява: небесна, велична як найкращі небесні світила,—богоподібна.

## Поширення ідеї Дідуха і Корочуна на прочі страроукраїнські свята.

Культурно-релігійними традиціями про прадіда пронята є вся староукраїнська релігійна ідеольоґія і майже усі українські народні свята. Постать прадіда — Дідуха — Корочуна виступає сильно не лиш в святі Різдва-Коляди, але так само сильно й визначно у інших релігійних і побутових святах. І так: виступає вона в Щедрім Вечері в культі місяця молодика, про що буде окремий розділ; приходить і в староукраїнському гаїлковому великодному святі, де головною ідеєю, хоч

[1]) Гл. Український Словар Евгена Желехівського.

прибраною в чужі окраси, є місяць, арабсько-вавилонська ідея A-ji, (гл. в розділі про калету на св. Андрея) та арабська ідея hajj-ile, т. є. Господь; Пан-Біг; пан-господар; де так як на Різдво хліб-дідух, хліб-корочун, грає визначну ролю велика паска (господар) з поменшими хлібами (дітьми) і баба (господиня). Паленням Дідуха, або діда, називається палення по всій Україні вогнів в Велику (страстну) Середу (в ночі з середи на четвер)—і в Великодну Суботу. (Порівнай: Вол. Шухевич „Гуцульщина".)

Ся постать є безперечно також основою ідеї весільного коровая-хліба, символу місяця й заразом сонця,[1]) а рівночасно прадіда (присутного на весіллю з благословенством для молодої). Символом прадіда є й весільне гільце, образ райського дерева, що принесло першу, благословенну прадідну рідню – а весілля цеж символ завязку нової рідні—це райське дерево, признане мітольоґами за символ місяця, а місяць сеж прадід. Було вже сказане, що в українській мітольоґії вважається за райське дерево й пшениця, а святовечірний сніп пшениці – це прадід. Отже отся сама мітольоґічна постать виступає і в українських обжинках. Завершенням жнив є послідний жнивяний сніп з буйно звисаючою „бородою" колосся, прозваний дідом, або св. Іллею (теж символом місяця, гл. Новорічні містерії); а хвалою жнив це вінок збіжа, неначе прадідова коруна. Як неможе красше ілюструє цю думку білоруська обжинкова пісня:[2])

Ходзіў Бог по полю
Пацерaў карону (потеряв, загубив).
Ваши жнейкі жалі,
Карону паднялі.
(Шейн, Білор. пісні, ст. 216;—за Потебнею)

Цим Богом то боготворений прадід. Це той самий, до якого відкликуються українською весільною піснею:

Помолімося Богу,
Бо поїдемо в дорогу,
Абисмо не зблудили,
Коровай не згубили.
Місяцю побоженьку
Світи нам дороженьку
До панни молодої,
До дружини нашої.
(Головацький IV, ст. 193., Чубинський III, 240.)

---

[1]) Звертаю увагу на подібність імен: Коро-чун і Коро-вай; про це буде еще мова при кінци розділу.

[2]) Білоруські анальоґії в колядках, піснях обжинкових і весільних є дуже цінні, хоч їх, особливо старовіцьких колядок, є мало. Вони не раз доповняють думку українських святочних пісень. І є доказом, що Білорусини старинною своєю культурою й релігійною ідеольоґією найблизші зі всіх Славян до Українців. Найновійші погляди етнольоґів про культурно-історичну єдність Білорусинів з північними Славянами з цим фактом культурно-релігійної спільности Білорусинів з Українцями, — не гармонізують.

Цей побоженько - перший по Бозі—боготворений, якого образ змішався в уяві народу з Богом,—той самий, до котрого співають обжинкову пісню:

Місяцю розроженьку
Світи нам дороженьку,
Щоби ми не зблудили,
Віночка не згубили.
(Головацький IV с. 193, Чуб. III, 240 —за Потеб.)

Це місяць молодик з ясними ріжками, головний обєкт староукраїнського релігійного культу (гл. н. Щедрий Вечер)—і символ прадіда, що не вмирає на віки, а все відроджується, вічно живий наче Бог. Нехай свідчить про правдивість цеї завваги отся колядка:

А в полі, в полі,
Плужок ходит,
А за тим плужком
Сам Бог из рожком.
А Божа мати:
Отдай, Господи, рог!
(Гл. Чубинс. Труды III. ст. 161.)

Це Господь в ролі культурного лицаря - прадіда і з мітольоґічним емблемом, ріжкатим місяцем. Уподобання в ассоціозації тих трех ідей таке вперте у народу, що нарід сам з того кепкує і хоче через Божу матір відобрати ріжок від Господа.

Обжинковий вінок це слава прадіда, а заразом його символ. Свідчать обжинкові пісні:

Бо наш вінонько красний
Як місяченько ясний,
Іще висший від плота,
Ще дорожший від злота,
Іще висший від гори
Ще яснійший від зори.
(Головац. IV. ст. 199). Żegota Pauli.

Чудовий образ вечірнього сходу місяця: Після обжинку видно його зразу як підноситься висше плота, ясніє як золото, підноситься висше від гори, а яснійший від зори. Алеж бо се не місяць а вінок зі збіжа, він нагадує святовечірного дідуха, і прабатька, роду що колись справляв перші веселі обжинки. Знов-бо: Тож не дідусь, не прабатько, а місяць сходячий, а в його товаристві зірниця-сестриця, найстарший український мітольоґічний образ і найдавнійша й наймилійша народна традиція.

Що вінок се окраса самого прадіда і символічна святість, божий аттрібут, каже обжинкова пісня:

Замітайте двори,
Застелайте столи,
Сподівайтеся вінця
До свого гуменця.
Сивая пава літала,
Крилами двір змітала,
Сподівалася вінця,
До свого гуменця.

Сеж чиста анальоґія до колядкових заспівів, взиваючих ідеального господаря до приготовання подвіря й дому на прихід небесних гостей, астральних світил і Господа самого. А цей ідеальний господар, що має

гостити у себе Господа—це знов сам прадід. Отсю гостину Господа у прадіда оспівує многота колядок; а колядники ампліфікуючи господаря й рідню, котрим про це співають, рівняють їх з прадідом. Щоб зрозуміти провідну думку сих українських колядок, що неначе граються з образом прадіда та прикладають його до звичайного „ґречного господаря“, досить порівняти їх з румунським мітом про „старого Кречуна“: Коли гонили Жиди-Каїни за мною (Христом) з дому до дому, від столу до столу, догонили мене на горі в Єрусалимі на канун (Різдво), в домі Кречуна...[1]) Румунські різдвяні міти, хоч їх дуже мало, мають багато схожости з українськими колядками; цей, що тут наведений, стверджує ролю Корочуна як прадіда (до котрого загостив Бог – Христос)—і є близшим поясненням до українського мітичного прадіда.

І оловита чаром поезії й містики обжинкового вечера дівчина-жаля, що несе жниваний вінок на голові, серед настроєвих і символічних пісень, до господаря, є лиш одною з дієвих осіб того міту, що вяжеться з прадідом. Темою більшої части щедрівок є ідеальна дівчина, що стереже райського дерева, а садить його і плекає та відтак доглядає. Найчастійше стереже вона золотої ряски чи то золотої роси на райськім дереві, або винограду, або золотистої, колосистої пшениці. Райське дерево є символом місяця, а дівчина є символом зорі. Це найстарша астрально-мітольоґічна українська двійця. Але місяць є символом прадіда і мітольоґічна постать дівчини—жалі ясно з того виходить: це його ідеальна товаришка, це служебниця райського дерева, приятелька прадіда, що зберігає його добро й його славу. Вона збирає з поля колосисту сівку пшеницю, якої перед тим доглядала – і з тріюмфом несе обжинковий вінок на голові на хвалу прадідови, що перший пшеницю управляв. Такою самою хвалою прадіда буде відтак весільний вінок на голові тої дівчини,—зелений, прикрашений квітками та золотою ряскою, - образ райського дерева, яке дівчина стерегла і зберігла. Справедливо вказував єще А. А. Потебня на ідеєву лучність обрядів різдвяного дідуха з весільними та обжинковими обрядами й на взаємну гармонійність різдвяних, обжинкових та весільних пісень,—хоч не подав їх провідної ідеї. [2])

---

[1]) (Весоловский, Коляды, ст. 230; –за Мих. Грушевським Іст. у. літ. ст. 148).

[2]) Гл. при кінци: Екскурс ч. І. Проблєм лінґвістичного й історичного походження імени Корочун.

## 3. Коляда.

Дідуха звуть також Колядою. Коли вносять на св. Вечер сніп пшениці, або жита чи іншого збіжжа, називають сей сніп Колядою. Окрім поданого вже пояснення, що Дідух це символічна постать Різдва і що його звуть Різдвом для того, бо прадід це мітичний культурний лицар і приносець культурних дібр; а саме Різдво як різдво світа дає народови перші культурні здобутки: збіжжа, пашню, звірину і пр. і через те уявляється народови доброприносцем і якоюсь ідеальною фіґурою,—має Дідух еще особливу ролю з'ображування кожного з цих благ, які Різдво приносить, та висловлення собою усіх святочних мотивів. Тому звуть його Колядою, бо Коляда це друга технічна назва різдвяного свята. Значіння Коляди як свята повинноби виходити з єї імени. Походження того імени темне з лінґвістичного й етнічного огляду і лишень з його аплікації при різдвяних містеріях і обрядах можна робити здогади про його значіння й етнолінґвістичну приналежність. Отже називають колядою: 1) саме свято різдвяне, як згадано попередно; 2) Дідуха—прадіда, що є мітольоґічною постатю свята; 3) називають Колядою настільний колач або хліби на святій Вечери. Ми увидимо понизше, що тим колачем чи тими хлібами складає нарід свою пріміціяльну жертву Богови,—4) це святочна жертва. Було сказано повисше, що святовечірний хліб називають Корочуном і що це не тільки символ особи прадіда, але і тих первісних культурних здобутків, які приписує нарід прадідови. Таке саме значіння—5) символу культурних первісних здобутків, виражених загально „хлібом", має і хліб-коляда. Як переконаємося з опису святої Вечери, колач і хліб це ессенціональні її артикули. Вони появляються на ній як найкрасші, ідеальні, здобутки і в богатшім виді: як хліб з чаркою сирого меду на нім, пшениця з медом (кутя), хліб печений на меді (медівник)—звичайно в подобі великих виплітаних медівникових звізд. [1]) Се святочне сполучення двох артикулів поживи, хліба і меду, є висловом ідеалу первісного українського рільника й пасічника разом і вважається народом колядою par excellence. Пшениця, мід та віск і пчоли є особливо ідеалізовані колядками про сотворення світа. 6) Називають Колядою два або три хліби святочні разом, зі спеціяльною їх символікою як фіґури астальної тріяди: місяця, сонця і зорі, або: місяця, сонця і Господа, фіґури небесних святовечірних гостий. З отсимито символічними хлібами обходить господар хату, своє подвіря та стайні з худобою. 7) Називають

---

[1]) Великі медівники в астральній подобі, звичайно як восьмигранні, з виокругленими гранками звізди, я зауважав в Підчаєчнині (східна Галичина) в селі Мужилові і в околичних селах.

колядою святовечірні хлібні дари: одні з них призначують на пожертвування для церкви, другими обділюються взаїмно з дальшою й близшою ріднею, відносять як „коляду“ [1]) або „вечеру“ своякам, крівним, убожині, приятелям.

Хлібом-колядою обдаровують колядників-співаків, яких уважає нарід за небесних післанців або за святочних духовників. 8) Називає отже нарід колядниками цих ідеальних своїх духовників-піснярів, які суть уособленням старовіцьких українських традицій і мрій про послів небесних, звіщаючих народови велику світову містерію, тайну різдва світа і появу Господа. Постаті тих колядників зливаються в уяві народу з мітольоґічною астральною тріядою, що приходить в гостину до ідеального господаря. В дивнім загально поширенім і всею народною психікою заволодівшім містицизмі різдвяних свят отсі духовники-колядники стають в очах народу оповиті таємним німбом святости, — вони самі собою приявляють первовічні небесні явища, себто астральну тріяду. Їх називає нарід „божими служеньками“, трома небесними товаришами, трома братами, королями. Примірів є повно в колядках. [2]) Вони звіщають народови давні таїнниці світа, приходячи в гостину до господаря несуть йому благословенство для роду і плоду і всяке добро і щастя від Господа. Вкінци 9) називаються колядами або колядками святоріздвяні старинні пісні, що проголошують та поширюють між народом провідні ідеї свята коляди, всю його містику, весь його релігійний чар і зміст.

Це богацтво й велика ріжнородність ідей, які містяться в українськім понятті імени Коляди, наводять думку, що ідеольоґія коляди це українська народна властивість і що саме імя будучи таке близьке до душі Українця, коли не є українського походження, то було Українцями колись засвоєне і зовсім знаціоналізоване. Та, твердження се колідує з тим фактом, що імени подібного як українська Коляда, вживає кільканайцять інших народів для означення деяких святоріздвяних феноменів — і з загально принятим поглядом етнольоґів, що основою імени (укр.) коляда, kolęda (польс.) і прочі суть римські calendae, яких святочний час і обряди враз з римськими Brumalia-ми й Saturnalia-ми, припадали менше-більше в той самий час, що християнсько ка-

---

[1]) Сі преріжні містерії з хлібом і колачем і називання їх неустанно „колядою“ наводять здогад про етимольоґічну єдність слова „колач“ і „коляда“; подібно як був піднесений попередно здогад про такуж єдність імен Корочун і Коровай. До тої самої ґрупи слів належить зачислити і передріздвяну „калету“.

[2]) Колядників можуть бути більші гуртки та все між ними є три передові. Звичайно однакож гурт колядників, виступаючи колядувати, ділиться на гуртки по три особи і так, трійками, розходяться колядувати (евентуально „щедрувати“).

толицькі свята Різдва Хр. змішалися з християнськими обрядами і передали їм своє імя — календ. Я хочу понизше доказати, що імя коляди, календа, чи коленда, не має і тіни цего культурного значіння, що римські calendae; що це імя коляда навіть у відмінній подобі у чужих народів зближене ідеольоґічно до українських святоріздвяних ідей, — і ще раз ствердити, що римські свята, передовсім calendae й brumalia, не могли мати з українською Колядою нічо спільного культурно, бо староукраїнське свято Різдва є під оглядом культурно історичним далеко раньше; а тим самим також імя коляда, що містить в собі весь ідеольоґічний зміст свята, мусить бути старше, чим calendae. Першу часть цеї тези можна вирішити через провірення значіння слова коляда і йому подібних, у цих народів, що його вживають. Подаю перегляд форм, значіння й святочного застосування цего слова у згаданих народів, після дослідів пок. академика А. Н. Весоловського.[1]) Я поділив би сі народи на дві ґрупі: одна, яка вживає цего слова однозвучного з українським, — друга, в якої це слово зближене звуково до латинських календ.

## I. ГРУПА.

1. Українці: Коляда=свято; хліб як символ. Коляда=святочний хлібний дар; те саме: колядь, як collectivum. Коляда, колядка: пісня святочна калина[2]): свят. пісня і святочний дар.

2. Білорусини: коляда=святоріздвяна пісня.

3. Москалі, Великорусси: колядская пѣснь.

4. Чехи й Словаки: koleda=пісня.

5. Словінці: kolednica=св. різдв. пісня.

6. Болгари: колида, коледа, коляда=пісня і дар.

До тої самої катеґорії різдвяних термінів треба зачислити болгарський і сербський бъдник і бадняк, бо їх ідеольоґічне значіння рівняється подекуди з колядою:

7. Болгарський бъдник, бадник=свято Різдва або його навечеріє; також: різдвяний хліб; заклад бъдник: різдвяне горіюче поліно;

Сербський бадняк: різдвяне горіюче поліно.

8. Литвини: kalëda=дар, милостиня.

9. Мадяри: koleda=збірка дарунків, коллекта.

10 Сицилійці: caténnuli di Natali т. є. 12 днів перед Різдвом, після яких вгадується погоду кождого місяця в році.

11. Провансальці: caligneau.

---

[1]) Разысканія въ области древнаго русск. дух. стиха VI—X ст. 103.

[2]) Записано в Козівці ad Бережани.

## II. ГРУПА.

1. Болгари: коленде
2. Поляки: kolęda=святор. пісня і дар.
3. Французи: tsalenda, chalendes, charandes, анальоґічне до альбанського colëndrë; французське: charendar, т. зв. „королівський хліб“.
4. Провансальці: chalendas, chalendal; colinda (новий рік [1])
5. Новогрецьке: *κολάντα*.
6. Альбанці: colëndrë, т. зн. свято Різдва і хліб, печений в день перед Різдвом і роздаваний дітям 10—15 літним, що ходять по хатах о півночі по Різдві;
7. Абхази: коланда (новий рік [2])

З порівнання виходить, що форма „коляда“ в уживанні народів значно перевисшує форму другу, подібну до римських calendae. В українській формі, окрім виключно українського значіння імени коляда як свята різдва світа і культу прадіда, бо такого значіння коляда у інших народів, навіть славянських, сейчас не має, — вживається у всіх народів І. ґрупи імя коляда або колядка, koledniса, як назва різдвяної пісні. Крім того означує це імя в Українців різдвяний хліб, колач; у Болгарів цей хліб названий бъдник, але він тотожний з укр. колядою в її символі прадіда і заразом як „заклад бѣдник“ т. є. різдвяне горіюче поліно, враз з сербським бадняком, приявлює прадіда. Крім того коляда в Українців, Болгарів, Литовців та Мадярів є тотожною з святоріздвяним дарунком. Ориґінальною є окрема українська назва коляди — калина, що дає привід до окремих культурно лінґвістичних здогадів, які сходяться з понизше поданим (вавилонське kalû). Звертає увагу, що мимо звукових ріжниць українська коляда, виражуюча різдвяний хліб і різдвяний дар, схожа своїм значінням з альбанською colëndrë, яка також означає різдвяний хліб і дар, а при тім ідентична в своїм обряді роздачі хліба 10—15 літним дітям з новорічним українським обрядом. [3]) А еще більше інтересне те, що українська коляда схожа своїм значінням різдвяного хліба з французським charendar т. є. королівським різдв. хлібом. Ми бачимо при тім усім, що в ідеольоґії коляди і прочих анальоґічних назв нема ніякої ні лінґвістичної ні ідеольоґічної схожости з римськими calendae, хиба у сій загально понятій ідеї, що — у Римі було народне свято і тут є народні свята. Натомісць

---

[1]) Назву colinda подає Олена Пчілка (Українські колядки, Кіевская Старина, 1903, ст. 162).

[2]) Олена Пчілка, ор. с., стр. 162.

[3]) Гл. Обряди новорічні.

оказується отсе феноменальним, що французське charendar і альбанське colĕndrĕ є немов відгомоном страроіранської фрази. Іменно: староіранське $x^v$ar, verbum, (чит. хар, - v є ледви чутне), значить: споживати, зїідати (geniessen verzehren) заживати: їсти або пити. Кавзативно: давати кому їсти, пити. Infinitvum: $x^v$arətəə, $x^v$airyąn. $X^v$arənti значить: заживання, їдження, пиття (Geniessen. Essen, Trinken); новоперське: **$x^v$ al**, значить їда. Варіянт до $x^v$ar подає Pahlavi: $x^v$ardan; новоперське: $x^v$arad. Ми бачимо, що звуково й ідеольоґічно (як хліб і пожива) фрази французька й альбанська покриваються з іранськими. Та найважнійше тут є отсе, що наведені староіранські фрази вживалися не лиш про звичайне споживання страв і пиття напитків, але і про релігійне споживання святої, містичної, страви, про акт символічний і спасенний, який мав придбати вірному безсмертність. Проф. Christian Bartholomae з а в в а ж у є в примітках до слова $x^v$ar [1])—що в двох місцях Авести є бесіда про харчування таємною поживою, сакральним мясом, яке дає людям „Yima" (Йіма, або Йам), полубог, мітичний володар майбутнього спасенного віку: хто тоє мясо від Йіма прийме і спожиє, той стане безсмертним. Коли подумати, що український святоріздвяний хліб є символом прадіда, то анальоґія з святочним мясом Йіма поглубиться єще більше, бо як прадід так і Йім є мітольоґічним добродійним лицарем — (Heilbringer). В кождім разі святочне їство й пиття, чи в Українців, чи у Французів, чи загалом у всіх святкуючих народів, набирає з повисшої точки огляду окремого освітлення. І чи не буде іранська ідея містичною $x^v$arənti чи-то $x^v$al,— хочби лиш як окремий святочний мотив, основою технічного імени charendar, colĕndrĕ, а послідовно й коляди, окрім інших культурно-лінґвістичних задатків, які не є виключені у тих словах.

Виходить з повисшого порівнання і з поширення назви Коляди між многими далекими ґеоґрафічно і чужими собі культурно народами, що отся назва взята цими народами з спільного, чужого, жерела. Під римські культурно-релігійні мотиви вона не підходить, вже більше під староіранські, але й тії не покриваються з святочною ідеольоґією кількох згаданих народів, а найменше з українською. Отже мусіло бути те жерело інше і мусіло воно вдаряти таким сильним культурним ключем, що йому не могли опертися численні народи. З давен-давна била культурна сила з Орієнту, і я хочу звернути увагу на те старинне культурно-релігійне огнище, котрого проміння сягало в якийсь безконечний округ, бо всюди в т. зв. старім світі знаходяться сліди ділання й культурні окрухи тої давної сили. Це вавилонсько-ассирійський культурний

---

[1]) Altiranisches Wörterbuch, стор. 1866. Nota 2 ad $x^v$ar.

центр. Одну з памяток його впливів ми бачили: українську передріздвяну калету, як вавилонську назву місяця (A-ji) в ролі нареченої сонця: kallatu. І хоч на калеті є лиш вавилонська назва, а мітольоґічна ідея українська є відмінною, то все таки звертає увагу, що назва калети є майже однозвучна з колядою, а одним з староріздвяних символів є хліб і мід, (подібно як з хліба і меду складається калета) і приявлює прадіда та його двійника - місяця. Таким же вдаряючо подібним до коляди іменем є вавилонське kalû, що значить духовник (Priester) і ka-lu-ti, що значить духовенство (Priesterschaft). [1]) Зваживши цей незвичайно високий і вселюдний підйом релігійний в староукраїнськім різдвянім святі; зваживши тую всенародну участь в многоті релігійних містерій, цей молитвенний настрій тисячи колядок, це загальне почуття потреби активної жертвенности,—яке слово моглоб здаватися українському народови влучнійшим для названня його великого свята і всіх святочних містерій, як не згадана вавилонська фраза kalu й ka-lu-ti, т.є. духувенство з постійною службою Богу,—наколи отся вавилонська фраза була йому відомою; а цего можна здогадуватися, бо Староукраїнці, мешкаючі на Підкавказю й над Чорним морем були до вавилонського культурного центра зглядно дуже близько. Тому якраз можна вгадувати, що вавилонська фраза kalû й ka-lu-ti це прототип імени Коляда. Може вона затрачена в памяти народу що до свого походження, але не забута через атавістичні почування як ідея вселюдного покликання до служби Богови. Як могли бути відомі цілому старинному світови іранськo-халдейські Маґи, так могло бути відоме загально, в старині—і до української відомости дійти—імя ka-lu-ti. духовенства могутної і культурної держави.

З цего виходилоби, що слово Коляда виражує активний культ і вселюдний релігійний настрій народу, народний душевний зов до релігійної служби Богу. Може і тому є в українського народу в великій пошані інституція колядників (ka-lu-ti), ревних служивців старого культу. Впрочім на полуднево-східне походження імени колядників може вказувати й інша ідея. Вірменські Ѳoveleaѳən, народні піснярі розкажчики старовірменських епосів, є анальоґічними до українських колєдників—і назви одних і других виглядають також на лінґвістично споріднені. [2]) А культурно-історичні взаємини Староукраїнців з Вірменами є дуже поважною проблємою.

---

[1]) Гл Moritz Jastrow, iun. Die Religion Babyloniens und Assyriens, II, 2 Bd. 1912, ст. 1017.

[2]) Примір взятий з Н. Я. Марра, Легенды об основании Куара и Киева, Изв. Росс Академии истории мат. культуры, 1924, III, Ленинград. Здогад про споріднення імен укр. колядників і вірменських Ѳoveleaѳən опираю на етно-лінґвістичній теорії проф. Н. Я. Марра (на яфетидольоґічнім проблемі).

З повисшого розгляду культурно релігійних мотивів свята й імени Коляди та з порівнання їх з останками передхристиянського культу в народних різдвяних мотивах інших народів, виходить, що ідеольоґія свята Коляди не тільки інша, але культурно й історично далеко старша, чим ідеольоґія римських календ. Установлені Юлієм Цезарем вони були властиво лиш промульґацією нового солярно-люнарного календарного систему; а що найбільше були святом нового року після зимового solis conspectus. З римськими календами були злучені культові свята Сатурналій та Брумалій [1]) - і одинокі Сатурналія з помежи цих трох римських свят були ідеольґічно в части подібні до староукраїнського свята Коляди. Бо Сатурналія були святочним спомином первісних культурних переживань римського народу й культом Сатурна і його жінки Опс як народних культурних лицарів і доброчинців. Сатурналія дають лиш деяку анальоґію до староукраїнської Коляди, а не суть з нею ґенетично звязані. А Брумалія, з святочним волокитством народу і маніфестованням розбурханих еротичних почувань були типовим святом сонця з культом розплодового сексуального гону; отже святом культурно-історичного типу далеко пізнійшого, чим староукраїнське свято Різдва і Коляди.

## Святий Вечер (продовження).

### Варіянти містерій.

Крім обряду почину св. Вечера через внесення у хату з появою першої зірки святочного снопа збіжа, бувають і інші обряди, особливо на Гуцульщині. Святоріздвяна ідеольоґія Гуцулів не ріжниться основно нічим від ідеольоґії усієї України Релігійна ідеольоґія староукраїнська була і є тота сама від Карпат аж по Кавказ, як в Західній Україні так і на усій Придніпрянщині. Про це свідчать колядки з усіх сторін України, які суть тотожні, приміром, в Чернигівщині й на Гуцульщині. Це буде видно наглядно в примірах колядок і щедрівок, якими буде оперувати нинішна праця і на яких буде зазначене місцеве їх походження. Так і в обрядах св. Вечера на Гуцульщині являються провідні ідеї тоті самі, що всюди на Україні, а лиш льокальне забарвлення є у них інше.

В Космачі (на Гуцульщині), як тільки покажуться зірки на небі, зганяє ґазда худобу до одної кошари, а ґаздиня засвічує

[1]) Brumalia були святом в часі найкоротших днів зими, перед зимовим наворотом сонця. Для того пояснюють загально слово bruma як найкоротший день На мою думку походить назва Брумалій від староіранського verbum bram,—що значить починати волочитися, блукатися наокруги. Порівн. староіндійське brhamati, brhrāmayati„ він блукає доокола". (За Chr. Bartholomae, Altiran Wörterbuch, ст. 971.)

в хаті; потім виймає ґазда „столове вікно“, бере під паху перший хліб, який ґаздиня упекла, веретено у ліву, а сокиру у праву руку, обходить з тим три рази обійстя, при тім за кождим разом стає перед „вібраним вікном“ і каже: „Добрий вечер!“—на що відповідають хатіні: „Дай Боже здоровя!“ По сім висказує, з почуттям спасенної активности містичної години, побажання, щоби, як тихо і мирно, ні тучі ні бурі ні грому, нема на св. Вечер, так аби їх не було у цілім році; а дикі звірі, щоб не напаствували маржини. Відзивається властно, що затикає роти і пащеки цих звірів залізними обручами й залізними ключами, щоб не їли його худоби. Говорить повен віри в силу св. Вечера та немов її речник. Опісля замикає усі ворота й двері і входить у хату. Від тої хвилі не сміє ніхто з хати виходити. Хліб, що його держав ґазда в часі згаданого містичного акту під пахою, засушують і дають худобі з вуглем із живої ватри і сировицею. [1]) і [2])

Звертаю тимчасом увагу на деякі моменти в описаних містеріях: 1) Вийняття столового вікна (т.є. вікна з стіни, вздовж якої стоїть святовечірний стіл) символізує впущення святого Вечера до хати, між рідню; воно вказує заразом, що нарід той св. Вечер персоніфікує і вважає його духовим єством, а це нагадує згадану попередно персоніфікацію „Різдва“ сивим голуб'ям. При тім є вийняття столового вікна мабуть спогадом первісних пракультурних обставин життя, коли хатних вікон не було. [3]) 2) Перший хліб в обрядовім обході ґазди доокола хати є очевидною жертвою неназваному духовому єству, а тим єством може бути хиба тота висша сила, до котрої апелює душевно та чується нею скріплений ґазда, що виконує згаданий обряд. Дальші святочні обряди розвивають близше тоту ідею і вказують, що цею силою є найвисше єство, яке спричинило різдво світа: в цих обрядах повторюється отся хлібна жертва і приявлюється виразно жертвою пріміціяльною (цеж перший хліб, який ґаздиня упекла). 3) Містика з веретеном є зовсім анальоґічною з передріздвяними містеріями з льняним чи конопляним сіменем, з пряденням конопель в ночи перед Воведенням і з ріжними містеріями з повісмами в часі різдвяних свят та в інших святочних хвилях, про які було попередно писано. Вона вяжеться з культурою льну і конопель, як дорогоцінних і найперших культурних здобутків, а також з культурою вовни на Гуцульщині.

---

[1]) Подано за Вол. Шухевичом, Гуцульщина, IV, стор. 12.

[2]) Живу ватру розпалює ґазда рано в день св. Вечера. З неї роскладає вогонь у печі й на припічку і на сім вогни готовиться „тайна вечера“. Порівн. повисше розділ про передріздвяний час і про містерії з вогнем перед святом Воведення. Про розпалювання вогню в день св. Вечера з 12 полін була попередно згадка. Глядіть тамже замітки про живий вогонь.

[3]) В колядках співають про вікно з „оболонки“ (міхура і т. п.), але і се є вже пізнійшим культурним здобутком.

Містика з сокирою, чи топором, в правій руці, при обході хати, є культом прадідних ловецьких та господарських практик. Топір, це первісний господарський знаряд пракультурних людий. Доказом цего палео-й неолітичні кремінні викопалиска топорів всякої подоби. У Гуцулів топір є головним орудником ловецьких та господарських здобутків. Топором полює Гуцул на звірину—і топором спускає з гір деревину на доли та вимінює її за хліб з поділя. Обряд з топором має без сумніву звязок з старинною традицією і є релігійним актом. Його релігійне значіння виступає дуже виразно при анальоґічнім обряді, який буде наведений тут понизше.

З містикою з топором в почині св. Вечера є тотожний вистріл з пістоляти в деяких сторонах Гуцульщини: „Як уже добре смеркнеся, (описує Вол. Шухевич, ор. с., ст. 11), виходить ґазда з хати, стріляє з пістоляти на знак, що час на тайну вечеру. На той знак, або почувши його від сусіди, перебираються усі у чисте лудине, почім бере ґазда каганець з ладаном, обходить і обкурює 3 рази хату довкруги...“ Цей сиґнал є якраз маніфестацією одвічного ловецького призвання Гуцулів, споконвічних ловців дикої звірини і змагунів зо звіриною. Є він виразом кипучого в їх душі ловецького завзяття. Знаменито ілюструють це згадані повисше застерігаючі промови супроти диких звірів, в часі обходу ґазди доокола хати з хлібом і топором. Лук і топір були з давен-давна ремеслом Гуцулів; оспівують їх та ідеалізують гуцульські щедрівки. Нині заступає первісного лука пістоля та кріс, а топорець остався й до сегодня ловецьким знарядом Гуцулів та ознакою їх ловецької справности. Заразом є він мітольоґічним символом—виразом культу місяця молодика, що буде можна справдити при розгляді мітольоґічних елементів в щедрівках опісля; а не забудьмо, що місяць є в українських віруваннях символом прадіда.

Релігійний обряд, з яким нерозлучно іде в парі містика з топором, а який хотів я задемонструвати, належить вже до тих, що зачинають святу, тайну, вечеру. А є отся тайна вечера найбільшим релігійним актом староукраїнського Різдва. Тому належалоби описати за початком усі дії сего великого акту.

# Свята Вечера.

Вже було вказано в розділі про передріздвяний час, як нарід заздалегідь приготовляється до Різдва; духовними і обрядовими практиками присвоює собі наперед ідеольоґію свого великого свята та старається настроїти для него свою душу й свої почування. Та з особливим пієтизмом приготовляється нарід до найбільш містичного й найдивнійшого з святочних актів Різдва—святої, „тайної", Вечері. Вона сама собою має характер свята, глибоко релігійного і всю суспільність зворушуючого—зарівно ідеали народні, релігійні, як і суспільні та господарські займаючого. На тій Вечері мусить бути вся найблизша і найширша рідня; у ній бере участь кожда родина в народі і увесь нарід посполу; під острахом будучого нещастя, позбавлення божого благословенства й утрати на будуче родинного звязку, старається кождий Українець бути на святій вечері—і вся рідня про те дбає, щоб нікого з поміж неї на тім святі не забракло. Цей святовечірний обовязковий збір приявлює одну з найповажнійших народних традицій; це ідея великородинного і усеплемінного збору, що була давно заповітом і переказана зістала од рода в рід як народний імператив. Се імператив усіх первісних племен, подиктований потребою об'єднування племени для самозбереження, для скріплення племінних традицій і звязків. Освячений авторитетом релігійних мотивів і обрядів ставав законом і так перетривав тисячоліття та стався вродженою племінною потребою. Приміри цеї ідеї можна до нині видіти у народів природи Сходу або Полудня. Клясичний її примір дають якутські ysyah, кількократні в році свята народного Збору, злучені зі спеціяльним святом кумису і загального угощення жертвенним мясом домашньої худоби, якої придбанням тішиться ціле племя. [1]) Такі самі свята є досі у народів природи глибокого Полудня; цікавий примір дає племя Galla (в північно-східній Африці), про яке

---

[1]) Гл. Wacław Sieroszewski: 12 lat w kraju Jakutów, 1900, стор. 213: Ysyachy, święta kumysu, są właściwie uroczystością wznowienia i zaznaczenia przyjaznych związków rodowych".

В сім творі знайде читач правдивий образ первісного племінного життя скотарських азійських племен; з якого дещо перейшло мабуть і на Староукраїнців. Анальоґії суспільного й релігійного життя староукраїнського, хоч не повні,— будуть вказувані в сій студії.

буде понизше ширша бесіда. Таким самим святом по своїй ідеольоґії були й римські Сатурналії, — отсим близші до староукраїнського свята, що були також висловом почувань рільничого народу. Ми переконаємося довідно, що українське різдвяне свято має старі племінні мотиви й традиції, анальоґічні з святочними традиціями згаданих народів; але і спостережемо, що українські мотиви свята виходять передовсім з почувань релігійних, основаних на найдавнійших традиціях, мабуть старших ніж традиції племінні, — бо про перші релігійні почування людства.

Було вже згадано про найважнійші релігійні приготовання до св. Вечера й святої Вечері, між ними про зготовлення живого вогню (в Гуцулів „живої ватри"), сиґналізованого єще в передодень свята Воведення, а зладженого досвіта в день св. Вечера. Нарід зазначує ним свою віру в світотворчу акцію вогню і ненастанну його творчість; а при тім хоче висловити думку, що як цей вогонь дав почин світови так спричинив і перший ріст усіх плодів земних, що дають такий благословенний пожиток для народу. Бо отсі плоди земні, а свої — після традиції — найперші й найкрасші культурні здобутки, приносить нарід в жертві Богови у своїй тайній вечері. Тож з незвичайним пієтизмом приготовляється нарід до цего релігійного акту. Кілька днів наперед роблять ґаздині лад у хаті, білять, миють і прибирають її. Господарі порядкують на обійстю, вичищують стайні, — а що особливо звертає увагу, миють та чешуть худобу, стараються, щоб вона була вся на св. Вечір в загороді та брала участь в святі і в тайній вечері. Це відзиваються в душі народу його колишні первісні почування для худоби, коли він перший раз її придбав і мав утіху з її сотворення. З пієтизмом приладжують ґаздині до тайної вечері, „усьикого хліба", що Бог уродив":[1]) миють біб, фасолю, сушениці, сливи; вибирають, обовязково, найкрасше зерно пшениці на „Кутю", причиняють хліб, стараються, щоб мати живу рибу на традиційну святовечірну юшку та студенець з риби, або мочать сушену рибу; готовлять „росівницю" з капусти та борщ, бють сіманий олій, труть мак, щоб добути макове молоко, приготовляють страви з всякого зерна збіжжа. Між тою зернистою стравою на першім місци повина бути пшениця, т. зв. „кутя з медом і маком", а у горах: ячмінь з олієм, або медом, т. зв. „логаза", або овес з медом; також пшоно „наряжене" олієм, горох наряжений олієм та чесником; завивані капустяним листям „голубці" з пшона, або іншого зерна; а в горах і на Підгірю лущена кукурудза: „кокоші". Страв має

---

[1]) Гл. В. Шухевич, ор. с. стор. 10. Зазначую, що при описі св. Вечері послугуватися буду записками Вол. Гнатюка (гл. Коляди і Щедрівки т.. I, Передне слово); рівнож записками Вол. Шухевича (ор. с.) й Мих. Грушевського (Історія укр. літер. т. I.).

бути обовязково 12; з них надбирає відтак ґаздиня з святовечірного столе 9 страв задля збірної святочної жертви й молитвенного акту з почином св. Вечери, який буде з'ображений понизше. З усіх 12 страв (з „усего хліба") бере еще перед вечерою ґаздиня по ложці та пече з него книшик,[1]) щоби відтак засушивши його дати худобі на св. Юра, коли будуть виганяти її на зелену пашу. Усе те готовиться на святочній живій ватрі; на ній готовлять теж горівку з корінням, або з калиною і такий трунок має своє окреме святочне означення. Про містичне значіння деяких родів святовечірних страв, як: пшениці, логази, голубців, риби, конопляного олію, маку, меду і чоснику, буде опісля бесіда. З перегляду готовлених святовечірних страв видно, що це самі первісні і як напрімітивнійше зготовлені середники поживи. На перший погляд впадає в очі, що це господарські здобутки такі, які людина з б и р а л а колись в пракультурній добі свого життя, беручи те, що самосівно родила земля, а чоловік надибав, збирав і пожиткував. Прімітивне зготовлення святовечірних страв демонструє первісне зготовлювання народом земноплодів на прожиток. „Перша вечера" це біб — кажуть у Гуцулів, коли господиня, посоливши його вносить насамперід на святовечірний стіл. Відтак ідуть фасулі, сливи, сушениця, — знов сама первісна городовина й садовина. Пшениця, варена цілим зерном і заправлена медом, це також найпрімітивнійше в світі зготовлення страви. Те саме треба сказати про ячмінь, або овес, з медом або з олією; так само про пшоно, т. є. о б т о в ч е н е (опихане) зерно проса. У Гуцулів називають варену пшеницю „дзьобавкою"; се очевидно для того, що колись їлося її, дзьобаючи т. є. визбируючи зерно за зерном та жуючи. Подібно з вареною лущеною кукурудзою, яку називають Гуцули „кокоші" мабуть тому, що її визбирується їдячи по зерняти, як збирає зерно курка кокошка. Цеж усе тепер не конечність — а традиція. І мимо цего прімітивного зготовлення й споживання, се великий дар божий — і за такий треба його вважати та споживати святочно, молитвенно і з почуттям вдяки для того, хто їх сотворив і народови придбав. (Найвисше Єство і — прадід, Дідух'. Подібно споживають досі вандрівні Араби-Бедуїни, зернисту пшеницю як святочну страву, частуючи нею гостя, д з ь о б а ю ч и її відповідними шпиля-

---

[1]) Знаю варіянт цего обряду, що має навіть глибшу символіку. В Конюхах, Бережанського повіту (Західна Україна) в ч а с і к о л и в а р и т ь с я в е ч е р а, збирають з к и п я т к у кожної страви густий навар, старку, і на тім усім наварі замішують книшик і, спікши його, заховують як святочне печиво для худоби, яке дають худобі рівнож на св. Юра, випроваджуючи її на пашу. Думаю, що в містерії печення сього хліба — є провідною ідеєю культ вогненого кипятку, що заварує кожду святовечірну страву.

стими прутиками.[1]) Яка дивна анальоґія і які можливі й чудні культурно-історичні порівнання і висновки. Мало хто може звертає увагу на те, що святовечірну пшеницю з медом називає український нарід кутею, а кутя це арабське слово „kut“ (кут), що значить пожива, страва (Nahrung, Speise) в красшім розумінні слова. На перший погляд: який звязок ідей арабських з староукраїнськими? А однакож він показується в староукраїнській ідеольоґії релігійній частійше і на него прийдеться нам в дальшій студії нераз відкликуватися.[2])

Перед самою св. Вечерою застелюють стіл сіном („отавкою“) і під стіл накладають сіна. По конах (рогах) стола кладе ґаздиня по головці чеснику, або зубцеви його, т. є. поділивши чесник на його природні, біленькі, криві як серпики, зубчики. По при чесник насипає ґаздиня по жмени конопляного сімени,[3]) а відтак накриває стіл білою скатертю. У Гуцулів накидують на стіл під скатерть усякого іншого насіння. Поверх отави під столом кладе господар ярмо, або цілу упряж з коня; в багатьох сторонах кладуть під столом на сіно плуг та інше знаряддя господарське з заліза — взагалі кидають ріжне залізсзя. Декуди кладуть плуг або борону на Дідуха на покутті хати, що в дійсности має те

---

[1]) З опису гостини у Бедуїнів польського письменника Осендовського.

[2]) Тимчасом я покличуся на мою замітку у вступі до цеї праці, на стор. 20, де згадано, що одна і тота сама релігійна ідея мала бути основою староукраїнського свята Різдва та святочного дня, „голови нового року“ у Арабів з Петрас. У Староукраїнців се свято народження світа, а у Арабів свято майбутнього відродження світа в той день, в який він колись зродився. Анальоґія святочних ідей Українців та Арабів поширюється еще дальше через колишню рівнорядність святочного календаря обох народів. Крім того, згадані свята, одні і другі, не тільки припадали в той самий час, але мабуть також згоджувалися з собою ексклюзивностю релігійної ідеї, не признаючи ніякого іншого свята ані культу. У замітці, на яку покликуюся, було сказано, що Араби з Петрас святкували за цілий рік лиш два свята: перше — народження світа, а друге — голови року. Одно з цих свят припадало на староукраїнське Різдво, а друге на український Щедрий Вечер (Новий Рік і Йорданське свято). Хто жиє з Українцями в близьких взаєминах, той знає, що по українських селах стрічаються досі уперті християнські недовірки, звичайно старі люди, які не ходять до Церкви лиш два рази до року: на Різдво і на Йордан, або: на Різдво і на Великдень. Кождий з цих святочних християнських днів був перед християнським святом Полудня: Різдво було святом народження світа, а Йордан (Епіфанія) колись тотожним святом, а опісля святом обнови року; а Великдень був колись єгипетським святочним днем майбутнього відродження світа (Гл. Вступ: Проблєм основи староукраїнських свят). Годі не зазначити поваги думок, які вяже нарід з почином староукраїнського Різдва і з містичною годиною святої Вечері. Безперечно, що вони не є історичними ремінсенціями, але інтуіційно відчутими правдами, та вони проявляються дуже виразно в містеріях і обрядах святої Вечері.

[3]) Поведінка заобсервована в Конюхах повіту Бережанського а з оповідання знаю, що так роблять і в інчих сторонах Західної України.

саме символічне значіння і є культом прадіда та його культурних здобутків. (сіна, соломи, збіжжа, та господарських знарядів). Очевидно, тут перемішані вже часові періоди та степені культурних здобутків. На Гуцульщині кладуть на столі під скатертю, ножиці, перевязані волічкою та перевязують волічкою перехрестя під столом, яке стіл вдержує, виражаючи при тім побажання, щоби дикі звіри худоби не нищили, а стіл був усе повний заставою. Ця містика дуже нагадує згадані вже словацькі містерії на „крачуна“ — з краканням, т. є. торганням вовни з овець перед св. Вечером. Містерія з ножицями — очевидно, до стриження овець,—бо перевязаними благословенною вовною, та з перевязаним вовною, перехрестям стола, подібно як обрядове сторгування вовни з овець на крачуна, відноситься до памяти прадіда та його культу задля первісних культурних здобутків, які йому приписує нарід. Вовна, волічка, повісма льняні та конопляні, — це таке благословенне культурне добро, що лиш щастя приносить; і на нім як добутій святости опирає нарід свої надії та щасливі мрії. А Дідух — це перший господар, перший скотар, культуро-приносець, і все й на кождім місци в свята — ідеал народний. Чи не свідчить се про провідні думки Різдвяного свята: благословити первосвітні часи — і події та святкувати їх памятку?

Господиня вносить святочно хліби й колач, укладає хліби в два ряди а поверх них кладе колач і дві топки соли. Буває, що вносить і ставить на стіл хліби і колач а відтак пшеничну кутю малий хлопчина, „невинна душа“. Відтак бере господар каганець і ладан та обкурює тричі хату в'окруки. Почім господиня переціджує насамперед біб, солить його і кладе у мисці на стіл: це є „перша вечера;“ за бобом кладе рибу, варені пироги (з пшеницею), голубці, сливи, дзьобавку - пшеницю з медом, бараболі „рьижені“ олієм і товченим чесником, вар (з сушених овочів), горох з олієм та чесником, пироги з маком — і інчих до 16. старовіцьких, попередно згаданих, страв. Вважаю сакральним число 9, або 14, також 12 страв — про мотиви таких чисел скажу опісля, — а остальні числа страв вважаю за повторення згаданих страв, іно в іншім зготовленні; а бараболі як недавний культурний здобуток, вважаю за додаток без традиційного значіння, але подані в тій самій, що інші страви релігійній інтенції.

З кождої з цих страв набирає господар по трохи у корито, домішує муки або ґрису, солить — і несе худобі, яку всю зігнав попередно до одної загороди — і дає кождій худобині покушати „тайної вечері“. Благославить худобу хлібом, доторкаючися хлібом до голови худоби, та маже їй медом межи очима хрестик.[1,2]) В кого є пасіка, йде до пчіл і дає їм покушати сити з меду.

[1]) Волод. Шухевич, ор. с., стор. 11. [2]) Мих. Грушевський ор. с., стор. 151.

Отсе памятання про домашню худобу і віддання їй першенства в поживанні святої вечері характеризує велике благородство душевне українського простого народу, який видить в худібці твар божу та своїх помічників і приятелів. Воно вказує, як не забуває нарід старинної традиції про це, що різдвяний вечер є також святом худоби й її сотворення. З цего огляду має угощення й благословення худоби вид окремого культурно-релігійного акту.

Все, що далі діється перед св. вечерою є неперервним, суцільним, родинно-племінним релігійним культом. У нім ролю духовника сповняє рівнорядно жінка господиня з своїм мужом-господарем. Це вказує на пракультурність традиції, що походить очевидно з доби рівноправности мужа і жінки в родині.[1]) Властиво починався цей релігійний акт попереднім окадженням хати через господаря та обрядовим внесенням святовечірних хлібів і колача та зложенням їх на столі, а перерваний він був інцідентом благословення і угощення худоби.

Господар бере малий хліб „кокуцик“ та маку на кружочок, а в в черепок або яку іншу посудинку накладає грани й ладану та обходить з тим ціле обійстя й усі закутки, іде до комори, на під, словом — „усюди, куди ходьи люде“. Часом обходить все поле. Обкурює все ладаном та посипує всюди самосівним маком, виголошуючи промови та заклинання, що їх уважають враз з іншими святовечірними промовами, українські етноґрафи за маґічні акти. Приміром промова: „як відьма не годна визбирати того маку, так аби не годна пошкодити худобі“. Я вважаю всі акти святого Вечера за чисто релігійні і культурні традиції, а так звану маґіку за вираз індівідуальних почувань і поривів темпераменту. Вони переривають провідну ідею релігійного акту, але не затемнюють Так ось в наведеній повисше фразі про відьму, головну ідею приявляє самосівний мак, первісне господарське добро, предмет настільної жертви (в кути, в окремих поданнях як страва, і в печиві) — а заразом символ великої розродчости. Посіваючи його господар немов висловлює свою молитву, щоб худоба множилася як самосівний мак; а гадка про відьму, про злу шкідливу силу — находить на него неначе несподівано. Анальоґічною містерією до посівання господарем маку по обістю, є посівання дівчатами на св. Андрея конопляного насіння, з побажанням, щоби вийшовши заміж бути такими плідними й родючими як коноплі; або — посипання святовечірного стола конопляним сіменем через господиню, матір родини, — сімї. Сівке насіння є символом розсівности й розродчости родинної й господарської, — ідеалу первісних родів і племен та й українського на-

---

[1]) Гл. Культурно історичний округ: I, 3 (Табеля Д-ра В. Шмідта).

роду. І сегодня ідеалізує укр. нарід родинне й господарське розмноження; свідчать про це повисші обряди та співають про це всі колядки й щедрівки.

В кождім разі дасться запримітити, що релігійний і молитвенний настрій горує в святовечірних містеріях і є перевісним та чисто українським мотивом святочним, а маґічні та ворожбитські поведінки,—наколи їх такими вважати—це пізнійші святочні додатки, мабуть переняті від племен Сходу і Полудня, з якими укр. нарід був у зношеннях. Такі додатки чужі ми стрічатимемо в цій студії частійше, а при їх аналізі завсігди окажеться, що вони не схожі з основною ідеольоґією свята.

За той час поки господар освячує ціле обійстя, мусить бути у хаті святочний, молитвенний настрій,—усі чекають тихо. Іно господиня є діяльна враз з курсом розпочатої релігійної акції. Вона світить свічки і збирає у нову миску (за яку не можна у місті торгуватися) потрохи „усякої вечері", але лише з девяти страв; на верх кладе колач, а в середину оден пугарчик з медом, другий з водою, а на колач накладає оріхів та яблок і чекає на прихід господаря. Той, повернувши у хату, бере в одну руку приготовлену жінкою миску, а в другу сокиру і виходить ще раз, затворивши за собою двері. Серед двора стає і говорить отсі знаменні слова: [1])

„На свят вечір родив'ємся, на свят вечір хрестив'ємся! Пречиста Діва на золотім крижмі мя держала, у змиєвім озері мя купала".[1])—Чи може бути єще сумнів, що святий Вечір є по думці народу містичною добою Різдва світа, коли то і чоловік народився? Цілий мітольоґічний образ, який приявляється в повисшім святочнім оклику, не має в собі нічого з ідеольоґії християнської мимо двох християнських фраз, за те—глубоку мітольоґічну символіку, на яку хочу звернути понизше увагу. По сім відклику до свого містичного народження у святий Вечер, в почутті святости своєї ролі духовника в таке велике свято, певний себе за спасенність хвилі, яку переживає, звертається господар - в уяві - до всіх неприязних людий, що орудують злою силою, до шкідливих диких звірів та до могутних, а небезпечних сил природи—і кличе їх на вечеру. Чи се маґіка? — Мабуть ні, а якесь дивне, глубоке почуття своєї праведности, докір за свою кривду і пересвідчення, що зла та кривди не повинно бути, бо їх не було в почині світа. [2]) В святовечірную годину, коли

---

[1]) Вол. Шухевич, ор. с. стор. 12.

[2]) Цю думку народу стверджують колядки які кінчаться відкликом до первовічного почуття у народу—правди і гідности.

усе повинно бути під знаком любови і з'єднання, як було з первовіку, господар в імени своєї близшої й дальшої рідні простягає злим елементам руку до згоди; не про свою наївність або боязкість, а з великого благородства душі і з почуття правди. Він кличе:[1]) Градівники, чорнокнижники, мольфарі,[1]) планетники, — лісні вовки, медведі, лиси, — прошу вас на вечеру! Так кличе, але знає, що як в хвилю різдва свята ворогів не було, так і не може бути в тую саму хвилю сегодня. Тому говорить далі: „Як не маєте моци явитися на Різдво і на Великдень (символічний другий день відродження світа!) - так аби не мали ви моци ані волі тої, мені що злого зробити в хітарі моїм! І як вас тепер не видно ні не чути, так аби вас не було видно та не було чути через цілий рік!“ Потім запрошує бурю: „Будь ласкава і виходь до нас на вечеру! Коли тепер не ласкава прийти на святий вечер, на дари божі, на ситі страви, на палені горівки, на велике добро, як ми тебе просимо, то не приходь до нас в літі, як ми тебе не потрібуємо“. Кличе мороза: „Морозе, ходи до нас кутї їсти! А коли не йдеш, то не йди на жито пшеницю і всяку пашницю.“[2]) Вертаючися до хати викручуєся господар три рази проти сонця[3]) (в напрямі противнім, як іде круг сонця), запирає й засуває двері, немов виключаючи в святовечірнім містичнім моменті свій „хітар“ і свою рідню від усего світового лиха. Відтак обкурює ладаном хату та всіх домашних три рази та кладе черепок з ладаном на камінь під стіл. Це робить (як пояснюють тепер Гуцули), щоби викурити з хати нечисту силу.[4]) Я виджу в цім глибоку люнарну символіку, про яку буде понизше окрема розвідка.

За тот час, як господар був на дворі, накладає господиня в другу миску усякої вечери, а на верх кладе перший хліб, той що насамперед виняла з печі, а як тільки господар поверне до хати, зажегає свічку, приліплює її до миски, кладе тоту миску на полотно і подає господареви; сей обходить три рази довкруги хати, потім кладе миску на стіл і уклякає, а за ним усі хатїні, потім бють поклони та „просять щире Бога, аби його ухвалити і упросити:[5])

---

[1]) Гл. Волод. Шухевич, op. cit. ст. 12.

[2]) Варіянт: А коли не йдеш так не приходь — І не морозь жита та пшениці-проса та гречки, ягнят та телят, гусят та циплят—а тільки йди на жіноцьку цибулю! (жарт.)

[3]) Гл. Мих. Грушевський, op. c., стор. 153.

[4]) Гл. Вол. Шухевич, op. cit. стор. 12.

[5]) Цілий опис і слідуюча молитва наведені за Вол. Шухевичем, op. c., ст. 13-12. Ритмічний поділ молитвенних слів поданий після взірця у Мих Грушевського, op. cit., ст. 153.

Аби і тих душ до вечері допустив, що ми їх не знаємо,
А їх дожидаємо;
Що за них ніхто не знає, що вони припадками пропадають,
Що вони бутинами побиті, дорогами покалічені,
Пострачувані, водою потоплені,
За котрих ніхто не знає,
Лягаючи і встаючи і дорогов ідучи
Ніхто не згадає.
А вони бідні душі гірко в пеклі пробувають
І цего святого вечера чекають.
Що у нас у цес вечер молитви великі идуть
Що такі душі сі найдуть
Що тоті душі помянуть.
Щіре Бога просимо, поклони б'ємо
І споминаємо усі душі—і тоті, що їх не знаємо!
Господи, заборони хрестянську [1]) худібку і мою
Від звіря і від поганої віри
На росах, на водах,
На кождих переходах!
Дякувати Богу святому,
Що поміг дочекати у мирности, радости й веселости
Сих божих святок!
Та поможи, Боже,
Їх у радости відправити і від сих за рік других діждати!"

Ось така щира молитва, повна найглибшого альтруїзму, який сягає поза гроби; правдиво з душі й серця ідуча. Їй відповідає молитва без слів, виражена в повисше описаній жертві з первенців хліба, страв і меду та води, щоби Бога ухвалити і ублагати. Це одна з типових молитов народів природи з пракультурними традиціями. При таких щирих релігійних актах нема бесіди про маґіку.

По тих молитвах встають усі, а господар бере зі стола миску, в яку вкинула господиня по ложці з усякої настільної страви, і, звертаючися до котрогось одного з тих, що окружили стіл, промовляє: Ми усі з усего щирого серця і з Божої волі кличемо і божі і грішні душі на вечеру й даємо її, аби вони на тім світі так вечеряли, як ми тут; я даю за тоті померші душі, що на світі погибли, поратунку не мають,—най Бог прийме перед їх душі! Я їх тілько запрашаю і закликаю на сю Божу тайну вечеру, кілько у цім полотні є дірочок, по тілько аби їх було на одній дірочці.[1]) По сих словах подає миску тому до кого промовляв, а тот кладе її на стіл. [2])

---

[1]) Хрестянську, не значить: християнську, а людську, селянську, народню.
[2]) Взято дослівно за Вол. Шухевичем, ор. с., ст. 14.

Аж тепер засідають усі за стіл: на переднім місци господар поруч з господинею, далі їх діти, найблизша родина, слуги, бідні сусіди й знакомі, що не мають спроможности справити собі тайну вечеру.

З усего попередного опису видно, що осередком, який всіх притягає в тім святочнім моменті, є думка про тайну вечеру. Доокола святовечірного стола збирається не тільки всьо, що найблизше серцю й душі господаря та господині, але вона є сама собою тим світляним центром, доокола котрого горнеться всьо що живе. Ми виділи, що як добра домашна худібка так і дикі звірі були прошені на вечеру; як з'єдинена вся рідня, в широкім розумінні цего поняття, враз з душами померших, для яких це свято було за їх живіття життєдайною містерією, а навіть ворожі злобні людські одиниці та ворожі сили природи були кликані до спільної вечери. Ніхто не є відтручений від цего свята: воно має усіх з'єднати, відродити і поправити. Це не є свято померших, або для померших, але свято життя, містерія життєвого відродження, чи відсвіження, передовсім духового, етичного, а в даних услівях і фізичного; відродження, що обнимає і звіринний світ. Про все те, красше і докладнійше чим описані обряди, роскажуть колядки і щедрівки.

Коли усі позасідають, зачинає господар вечеру: вставши, набирає ложкою найбільше сакральної страви—пшениці з маком і медом (куті) і кидає її в гору до стелі. Так робить тричі. За кождим разом висказує побажання, щоби молода худібка здорово й весело розвивалася і щоби ягнятка весело стрибали та блеяли, щоби телятка росли, брикали й порикували; а за третим разом говорить, щоби пчоли множилися й роями сідали, як пшениця з медом і маком стелі чіпається або тихо на стіл опадає. [1])

По тім вступі кладе господиня по пів ложки пшениці й усіх страв у кутики обох вікон, та по горнятку сити, бере бобу в руки і мече його по усіх чотирох кутах хати. Се усе: „ангелам та помершим душам, що в отсю ніч приходять поживитися.“

Отсе виявлюється по другий раз найбільше культуральна суспільна прикмета укр. народу: цей старовіцький альтруїзм, розвинений до саможертви, що каже господареви й господини та всім присутним забувати в найсвятійший момент вечері про себе, а згадати наперед про

---

[1]) На Гуцульщині, кидаючи пшеницю до гори, каже господар за першим разом: прра, за другим: шкне! Слова мабуть з первісних форм, коли не запозичені, чужі. Я нотую, що в староїранській мові frā, prā значить: вперід, на перед; xšnav, значить: коліно; xšnaoϑrī, значить: добре міцне коліно (у верблюдів). Може тут в значінні: здорові коліна, добре міцне покоління, м. рід.

свою худібку та свої пчоли і перші куски вечері відступити душам померших. Аж по отсім поживають всі живущі святу вечерю. Кушають насамперед пшениці—та віншують собі посполу всяким добром, щастям та здоровям, та щоби Бог поміг діждати нарік святої вечері. Відтак вечеряють усіх страв після святочного порядку, заховуючи мовчанку і молитвенний настрій. Міжтим пють святочні напитки, заховуючи традиційний порядок і обряд. Зачинає господар, підносить чарку до своєї жінки й каже: „Здорова була, жінко! Дай, Божічку, до нарік такого самого вечера діждати! Вона відповідає: Пий здоров! Дай, Боже, здоровя нам і всім ирщеним! [1]) Жінка пє до найстаршої дітини і в цей спосіб переходить чарка до всіх присутних. Є звичай в українського народу—як на св. Вечер, так і при інчих анальоґійних нагодах, перехиляти повну чарку перед випиттям, щоби напитку трохи сплинуло. Є це, як буде стверджене анальоґіями подібних практик у інших народів, рід пріміціяльного пожертвовання. Такі пожертвовання бували у старинних народів і досі є у прімітивних народів природи, як раз у тім, що зливаючи напиток перед питтєм на землю, жертвують отсю першу струйку Найвисшому Єству. Так само жертвують Йому перші частки страв і аж опісля заживає їх нарід сам. Додати належить, що пиття напитків при святочних нагодах належить до найстарших культурнореліґійних традицій многих народів. У Староіранців, колишних українських співжильців, мало пиття напитку з зілля Гаома та пиття меду сакральний характер. Їх заживано задля підйому реліґійного настрою підчас культових актів, щоби довести себе до реліґійної екстази. Може від Іранців перейшло в звичай і на Українців пиття святочних напитків, а може було в Українців вродженою реліґійною ідеєю подібно яку багатьох народів природи. У Якутів та Монголів вживають досі в подібний спосіб при нагоді свят кумису, а у полудневих народів кедрового пива. Так заживають і Українці

---

[1]) Дивна святовечірна українська поведінка, що як зачнеться вже тайна вечера тоді нікому з домашних, або святовечірних гостий не вільно йти до пасіки й непокоїти пчіл. До пчіл відноситься нарід з містичною пошаною. Українська мітольоґія, вважає пчоли райськими сотворіннями, занесеними на землю райським деревом. Так співають колядки і це буде виказане примірами в окремім розділі. В світових мітах пчола вважається послужницею божою, що сповняє божі поручення (гл. Dähnhardt, Natursagen I.) В українських колядках вважається пчільний „воскочок“ первосвітним творивом, призначеним з первовіку для церковці на свічі, подібно як перше світове зілля „пахучий лотань“ призначене до кадильниці. Пчільний мід належить до пожертвовань і дань св. вечері. При тім, пчоли з своїм незрівнанним господарським і суспільним ладом, з маткою-господиною пня, представляючи велику рідню, дають чудову анальоґію до українського святовечірного, великородинного та племінного збору. Мабуть усе те творить мотив виняткової народної пошани для пчіл у св. Вечір.

на Різдво питного меду і вина, а на свято Збору пшеничного пива, приготовлюваного заздалегідь, еще на св. Николая в передріздвянім часі. Та не в цім річ, що Українці пють на святий Вечер, обовязково, напитки, а у цім, що зливають перші каплі напитку в честь Найвисшого Єства; бо так роблять прімітивні народи природи. Це стверджують приміри, які будуть подані. Після святої вечері усі враз встають дякуючи молитвою Богу. У кого є пасіка, там вийшовши всі зза стола присідають серед хати і сидять так кілька хвиль тихонько. Висловлюють побажання, щоби так сідали тихонько рої [1]) У кого є тільні корови, там господиня прилягає тихо серед хати на сіні й висказує побажання, щоб корови щасливо родили телят, спокійно лягаючи в своїй загороді. Чи се маґіка—сумніваюся; бо здається мені очевидним, що се давна побутова традиція, чи не по народах Сходу й Полудня, з їх звичаями присідати на долівці серед хати; або традиція степових пастуших народів, що серед степу або в степових шалашах та в гірських колибах колись присідали. Тоді то серед богацтва природи рої тихо сідали, а корови роскішних телят родили. Після вечері забирають бідні люди, що були на ній, потрохи з кождої оставшої на столі страви до кобелі, собі до дому; а коли їх не було в гостях на св. Вечер, то домашні розносять кобелі з хлібом, пшеницею й іншими святовечірними останками по сусідах, родині, приятелях та убожині в селі,—діти своїм бабкам повитухам. Усе те на знак приязни, щирости й милосердя. Відношення вечер є взаїмне, так що св. Вечер стається особлившою годиною підйому альтруїстичних почувань і сповнювання актів любови. Це відношення вечер практикується досі всюди на Україні; воно буває більше або менше задержане, але загально вважається українським народом за акт етичний, поручений старовіцькою традицією і давним законом взаїмної любови. Пригадкою цего закона кінчаться найкрасші колядки й щедрівки. Він чудово сходиться з християнським законом любови ближнього і є одним з мотивів, чому староукраїнські різдвяні свята бувають святковані й цінені народом на рівні з християнськими

Після закінчення всіх містерій святої вечері, не збирають зі стола начиння ні ложок і лишають на столі окрушки страв і хліба, щоб „душі померших“ з них пожиткували. Вони їх лижуть і збирають, вдоволяються тими окрушками й тішаться святою вечерою. Коли хто в хаті вміє грати на скрипці, то по св. вечері грає, бо душі померші дуже тим радіють. [1]) Так і для померших є великим святом і найкращою памяткою їх життя: свята, збірна, вечеря.

На однім кінци стола, близько постелі, лишає господиня 2 хліби, колач на них і топку соли. Там вони зіставляються аж до свята Но-

---

[1]) Вол. Шухевич, op. cit.

вого Року. Вони є символами трех астральних світил, головних аґенсів містичної доби Різдва, та символами самого Господа. На цю тему буде окремий розділ.

Закінчуючи опис найважнійших феноменів тайної різдвяної вечері, не можу поминути еще одного варіянту містерій, попереджаючих вечеру. У Гуцулів в Космачи, між завороженнями, що мають відвертати бурю, описує Вол. Щухевич (ор. с., ст. 13) таке: „Як готовиться вечеря, треба в девяти горшках варити девять страв: борщ, фасолі, рибу, сливки, голубці, пироги пшеничні, вужені пструги, сушеницю і пшеницю. З кождої страви беруть по ложці, замісять усе разом і додавши муки зроблять колач і спечуть. Вечером перед вечерою беруть шутку, яка від Великодня стояла за образами, свічку, що була приліплена до паски, а до того у мисчину всеї страви, яка варилася на свят вечер і колач та з тим виходять на двір, де вже маржина в одній кошарі зігнана. На дворі треба викрутитися у той бік як іде сонце, опісля так промовити: „По перший раз прошу тучу, бурю, чорнокнижників, що товчуть град, дуже прошу на тайну вечеру!" — так три рази; відтак знов викрутитися за сонцем і увійти в хату не оглядаючися та замкнути її". Всі обставини цеї містерії вказують, що вона є актом жертви земноплодів а заразом благословення худоби святими жертвенними предметами—і мабуть актом ідейного пожертвовання худоби. Кликання бурі на св. вечеру є додатковою містерією. Замітне це викручування господаря „за сонцем". Воно виразно вказує на звязок містерії з культом сонця. Через те саме належалаб вона до феноменів пізнійших з культурно-історичного огляду,—і дійсно вона не гармонізує з прочими старовіцькими різдвяними обрядами. Подібно виглядає і святовечірна містерія з шуткою на пізнійшу культурно-релігійну поведінку. Про шутку буде бесіда опісля, тоді ми побачимо, що у ній злучилися два мітольоґійні мотиви: оден світовий, що має звязок мабуть з світовими мотивами культу сонця, а другий автохтонний український, опертий на староукраїнських різдвяних мотивах.

# Критичний розгляд ідеольоґії святої Вечері.

Вона проявляється як цілий комплекс ідей звязаних з собою, які є в головній части висловом старовіцьких культурних переживань і мають виразно означену культурно-історичну постать. Є в ній елементи раньшої культурної доби – і пізнійші, що витворилися або дорогою культурно-історичної еволюції, або шляхом чужих культурних напливів. Ідеольоґія святої Вечері має троякі культурні мотиви: релігійні, господарські і суспільні. Як свято релігійно-культове є вона в великій мірі святом природи — є культом природи первісної, нової, весняної і святом її Творця. В цім розумінні є вона заразом святом господарським з радісними рефлексіями з приводу користування народу багацтвами природи. З того огляду це свято лучиться ідеольоґічно з літним і осінним святом жнив (українськими обжинками), бо є також висловом радости з приводу зродження земних плодів „усякого хліба, що Бог уродив", хоч своєю порою до того не надається. Воно є анальоґічне з річними святами господарськими первісних природницьких народів (Naturvölker), які їх святкують звичайно весною і літом,[1]) але і в довільних інших термінах: при нагоді всенародних зборів, або і при важних родинних подіях. Так святкують Якути—ysyah, як своє менше господарське свято, на весну, а більше серед літа; Монголи святкують таке свято на весну, Катхіндзі в літі. Сі анальоґії будуть опісля докладнійше переведені. Та українське різдвяне господарське свято не є ані весняне ані літне, бо припадає серед зими і воно є передовсім релігійним святом, хоч має визначно господарську закраску; воно є традицією про перші первосвітні плоди землі і славить Бога, що їх зародив. Лучиться воно ідеольоґійно, з особливших мотивів, з весняним українським святом Великодня: бо через ріжні аллюзії, які то в різдвяних і новорічних обрядах, то в радісних колядкових окликах говорять про слідуючий після Різдва й Богоявлення Великдень.[2]) А цей Велик-

---

[1]) У староіндійців святковано їх трьократно до року. (Гл. Reallexikon der indog. Altertumskunde O. Schroeder.)

[2]) Різдвяні взаїмні віншування висловлюють побажання вимріяного неперервного щастя й добра: „від Різдва до Богоявління, від Богоявління до Воскресення",—іменно, здоровля, врожаїв у поли, щасливости в родині, многих літ. Те саме дослівно про містичний святий час повторюють колядки.

день вважає тут нарід за свято весняне, свято обновленої природи і мабуть прилучується в тім до світових традицій і вірувань (полуднев. Сходу), що в цім великім дни буде колись відродження світа. [1]) Господарська ідеольоґія укр. народу впадає тут також в світові традиції, але нарід задержує при тім свою традицію про народження світа в різдвяний час. В цей спосіб поглиблює український нарід свою святоріздвяну думку про народження світа і первісний молодечий, весняний, час в природі, що дав людям перші й богаті пожитки з землі.

Бо яке інше значіння може мати на святий Вечер лагодження „усякого хліба, що Бог уродив", його жертвоприношення й святочне споживання, — як не радісний вислів з його посідання, й почуття вдяки для Того, від кого той хліб походить. Та це не є одинока реліґійна й господарська думка українського народу в святоріздвяний Вечер. Ми бачили з святочних обрядів, як, перше чим всяким хлібом хотів нарід потішитися своєю худібкою та пчолами; ми почуємо з колядок про народження світа, про небесну астральну тріяду, що наче сам Господь, або, що враз з Господом приходить в гостину на подвіря ідеального (першого) господаря; почуємо про появу першої пшенички, жита та пахучого лотаня; про перше (райське) дерево світа, що сплинуло з водами на землю та принесло перші звіринки при своїм коріни, пчоли в дуплі, а сивого сокола на верху, — або перше дерево (в варіянті), що принесло астральну тріяду — місяць, сонце та зорю, а то не вони були, але перша, прадідна, рідня. Та попри отсі мітичні світотворчі традиції з реліґіним підкладом, які звязує нарід з святим Вечером, є традиції більше реальні про господарське й суспільне давне народне життя і вони творять з тамтими збірну основу староукраїнського свята.

Ми бачимо понизше з анальоґій подібних свят у первісних народів природи, що таке пояснення ґенези староукраїнського свята Різдва мотивами господарськими й реліґійними є влучне. З господарських свят примітивних народів виходить, що їх мотивом є також бажання народу усвідомлення собі того найвисшого Єства в природі, що дає їм спроможність життя, даючи їм земні плоди й худобу. І в слід за тим стає мотивом свята реліґія вдяки для найвисшого Єства. Це є згідне з фільософією реліґій та її потреби. Про це висказуєсь в найновійшім часі так само проф. K. Th. Preuss, [2]) який говорить, що святочні обряди, пісні та пляси народів природи зроджують у них ідею Бога. Вони є тими середниками, що викликують у народу почуття близкости Бога, яка є неодолимим бажанням народу і його потребою.

---

[1]) Гл. вступ: Про впливи культури старинного полудневого Сходу і Полудня.

[2]) Prof. Dr. K. Th. Preuss, Direktor am Staatl. Museum für Völkerkunde: Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens, Leipzig, 1926. — Гл. стор. 43, Die höchste Gottheit und die Götter.

Так отже є об'основана перша теза, що святий Вечер (і св. вечера) є святом природи й її Творця, зродженим на старовіцьких українських традиціях про почин світа. Традиції сі мусять бути дуже давні, бо як релігійні так і господарські феномени, які в них виступають, годяться в самі первісні, пракультурні часи. Зачну перше від господарських. Про старину господарських феноменів свідчить передовсім незвичайно старинний вигляд і прімітивність т. зв. „тайної вечері". Всі земноплоди, подавані на вечеру, це очевидна господарська збірка найнизшого типу з прімерної, може й з пракультурної доби; а традиція їх прімітивного зготовлення „на вечеру" й їх споживання може не має собі рівної між іншими селянськими народами, святкуючими Різдво. Я звертаю увагу на оден феномен української св. вечері. При ній є захований такий строгий піст, якого нема у ніякого ані славянського ані чужото народу на св. Вечер, хиба у манастирських аскетів. Не тільки нема на св. вечері нічого з мясних страв і мясної омасти, але навіть з молочних приряджень: ані так улюбленого укр. народом сира, ані масла, ні яєць. Абстрагуючи від християнських мотивів українського святого Вечера та строгого завсігди християнського посту, який заховує виняткозо твердо український нарід при інших святочних нагодах (а я стверджую, що й його заховує нарід по своїй старовіцькій традиції)—є виразна народна лінія думок в святовечірнім пості. Усе робиться на олію з конопляного сімени, що має традицію первісного культурного здобутку і традицію усвячення задля особлившого добра, яке народови приносить. Другим родом омасти є макове молоко, що має свою окрему символіку задля містичної в очах народу сівкости маку і його опіятичних прикмет; третим родом омасти є солодкий мід, мітичний первовічний здобуток, вихвалюваний колядками; четвертим— рибний товщ (і то лиш при зготовленні на вечеру риби, яка теж сповняє на св. Вечер містичну і символічну ролю); відтак — сік товченого чеснику, яким заправлюють горох і бараболі, — а має чесник на св. Вечер особливе культово релігійне значіння, про яке буде бесіда сейчас. Приправу страв сіманим олієм або чесником називає нарід „ряженням" або „заряженням", що має в українській мові значіння релігійно-обрядове.[1]) Є очевидне, що всі святовечірні страви є приряджені так, як позваляла природа й культурні обставини в часі первісного їх здобутку. Крім прімітивно варених овочів, борщу, росівниці з капусти, звертає увагу на св. вечері пшениця дзьобавка, кокоші-кукурудзи, товчене просо. Чи жожуть бути примітивнійші „каші"? Зроблю увагу,

---

[1]) Говориться: „нарядити" молоду до вінця, — молодому шапку на голову на весіллю, говориться: „нарядити" мерця, т.є. прибрати в обрядове смертельне шмаття, в шапку на голову, уложити його на марах. Про „зарядження" страв: В. Шухевич ор. с.

що декотрі назви цих продуктів земних свідчать про їх первісність. Так приміром назва проса містить у собі загальне поняття „зерна“, „насіння“, у найдавнійших народів. Первісний єгипетський мовний пень: [1]) pr(i̯)t значить плід, збіжа; первісне p - r - i значить виступати, виходити (прозябати); p - r - A значить родити; ассирійське riʒu значить парість, приплодок; семітське b - r -, єврейське p - r - i - знач. видавати овоч; перське brz, prz, значить насіння.

У фразі, „кокоші“ (кукурудзи) видніє перське kišt, що також значить — насіння, а подібне до українського каша. Про анальоґію вживання пшениці дзьобавки арабськими первісними племенами була споминка. Святовечірні пироги, хліб та колач є безперечно рільничими продуктами пізнійшої культурно історичної доби, але мають символічне значіння: перші — люнарне, другі — астральне в ширшім розумінні, отже суть також спеціяльно святовечірними стравами і можна їх числити до подібної релігійної катеґорії, що перші. Всі пісні святовечірні страви є подавані з доцільним культовим або символічним призначенням. Стверджую, що українські традиції про якість і пісноту страв ріжняться основно від традицій інших народів про святоріздвяні обряди. У Сербів подають на святовечірний стіл варені головки усякої домашньої птиці. [2]) Рівнож у Сербів та Болгарів, Румунів, Москалів, а так само у Сицилійців, Англійців, Германців та Скандинавців є сакральним данням різдвяних Святок — а у Москалів ще й Василівського Вечера (під Новий Рік)—свиняча голова. У Французів є сакральною стравою св. Вечера печений індик. У Москалів стоїть на столі від Різдва до Боголовлення свиняча голова. У Румунів її кладуть на полумисок, покривають полотном та прикрашують лентами і обносять з піснями. [2]) Подібним святочним данням була свиняча голова на Сатурналіях. Все те ледви чи має характер жертв, а тимбільше — пріміціяльних, бо получене з масним богатим пируванням та екстраваґанціями, властивими солярному культови, які так само як жертви кроваві належать до пізнійшого культурно історичного округа. Українські святовечірні пісні страви, жертви земноплодів і цілий стиль святкування ріжниться основно від згаданих різдвяних практик інчих народів. Нічо з живої звірини не творить страви святої вечері; хиба одна риба, що має знов окреме мітольоґічне й символічне значіння. Худобу приводиться у хату над ранком Різдва — і то — щось з молодника (бичка, лошака, ягняток з матіркою) і це має, — як буде доказане анальоґіями у чужих, пер-

---

[1]) Ці лінґвістичні виводи взяті з книжки: Herman Möller, Indogermanisch und Semitisch. Kopenhagen.

[2]) А. Н. Весоловскій, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, III, V, ст. 108.

вісних народів, знамена посвячення живої худоби Богови, або безкровної пріміціяльної жертви з худоби.

Все отже на св. вечері: добір страв і їх приряджения, примітивний спосіб їх споживання та їх піснота, пієтизм для них, їх жертвенний характер, — характеризує тую святу вечеру як акт пракультурної доби з господарського огляду. Релігійні й родинно суспільні прінціпи, що проявляються за святою вечерою, будуть подрібно розважані понизше. Вони є таксамо старинні і загально беручи пракультурні.

Та різдвяний святий Вечер є святочною традицією многоти століть і переживань народу,які переходили культурно-історичну еволюцію. Тому було вже зазначено, що на св. Вечер і в святій вечері слідні культурні наверствовання давнійших і новійших діб. Є вони в кождій ділянці. В господарській, попри пракультурні феномени і найблизші їм культурно первісні і еще пізнійші,— є вони зовсім виразні. Багато святовечірних обрядів відноситься до пастушої і скотоводської доби, до часів першого здобутку й плекання худоби. Вказує на те святочний захват народу для худоби і пієтизм для неї; благословення худоби жертвованими хлібами й стравами та медом, годовання худоби святою вечерою. Ілюструє це багато колядок, що величають розмноження худоби й господарське упорядкування її самим Господом. Величається в колядках мітичне первісне розмножування Господом рогатої худоби, коний та овець, так, що перед нашими очима стають цілі стада всякого рода худоби, дарованої Богом господареви і виринає правдивий образ первісної, пастушої, господарської доби. Сам образ Господа, що упорядковує господареви його скотарський добуток, вказує на давні, мітичні часи.

Характеристичне з господарського огляду, що як при ніяких святовечірних обрядах нема згадки про приховок безрог, або пожиток з них, так нема про них спомину в ніякій колядці ні щедрівці (около тисяча колядок і щедрівок). З преісторичних народів лиш Індійці, Іранці та Скити не знали, чи не хотіли знати культури безрог (по свідоцтві Ктезіяса і Геродота); також первісні Турко-Татари не знали хову свиний, а всі Семіти загалом вважали їх за нечисті звірята. Хоч у деяких з них була в пізнійших часах культура безрог, але виняткова і релігійно протизаконна. [1])

Це для характеристики українських святоріздвяних традицій, їх старинности, ґенези, чи культурних впливів на них — дає важні вказівки. Про індоіранські й скитські впливи нема сумніву; але і семітські застереження проти хову й уживання мяса цих „нечистих“ звірят могли мати в староукраїнських традиціях своє значіння; зваживши,

[1]) Гл. O. Schrader Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, Berlin u. Leipzig 1923, ст. 359 і пр.

що в культурно-релігійних традиціях українського народу видно багато семітських анальогій, — як це опісля нераз буде відмічено. Впрочім відома річ, що український нарід, сейчас, мимо дуже поширеної між народом культури свиний, в поточній мові, коли називає свиню, порося, говорить про них з застереженням, як про нечистоту і погань („перепрошуючи Вас"., „шануючи Вас" — і пр.). І самою назвою „безроги" — протиставить їх рогатій худобі, яку має в особлившій пошані.

Про незвичайне святочне захоплення народу домашньою худобою свідчить культ дідуха у виді сіна на столі й під столом та соломи, розкиненої по хаті. Без сумніву, що цей скотарський культ дідуха підносить християнська традиція про народження Ісуса Христа в стайни і зложення його в яслах, на сіні, посеред худоби.

Найновійшою культурною верствою, в святовечірних господарських традиціях, се демонстровані поступи аґрікультури, здобуті при помочі коний і худоби та господарських знарядів. Тому під святовечірним столом кладуть на сіно усяке господарське знадібя, ярмо або упряж з коний, плуг; всякі вироби з заліза; а плуг або борону [1]) на дідуха в куті кімнати. Чудове це задержання з пієтизмом всяких культурних памяток та упорядковання культурних традицій. Почавши від спомину про перші здобутки зерна й овочів, їх примітивної збірки та початкової культури бачимо цілі образці постепенного господарського та аґрікультурного розвитку. Тому то постать дідуха така велична в українського народу.

Релігійні феномени, при святій вечері, проявляються так само як господарські наверствованнями культурно релігійних елементів, витвореними культурно історичною еволюцією українського народу та культурними напливами чужими. Але домінуючою між ними є віра в Бога. Під ідеєю Бога, котрого, як в часі обрядів, так і в колядках, називають майже виключно Господом, розуміє нарід найвисше духове Єство; а коли навіть згадує про Ісуса, Христа, особливо в старовіцьких схристиянізованих колядках, то має Його за Господа світа і Добродія народу, коли не змішує його з мітольоґічною постатю прадіда. Взагалі думає нарід на Різдво про справи релігійні катеґоріями старинними і маніфестує свої релігійні почування по старому. Це видно по святовечірних обрядах і так висловлюються усі старовіцькі колядки і щедрівки. До-

---

[1]) Залізний плуг та борона як культурна новість принята українським народом дуже недавно, около 50 літ тому назад — і мимо сего знаходжено в послідних літах по цілій Україні традиційно задержані деревляні плуги, рала та борони. Тому, на мою думку, кладення плуга на дідуха требаби відносити до преісторичних традицій уживання плуга та рала; що зрештою є доведене наукою.

казом того є цілий перебіг святої вечері. Є це високорелігійний пракультурний акт, яким маніфестує нарід свою віру в Бога як Найвисше Єство, себе вважає залежним від него і жертвує йому первенці плодів земних, щоби його ухвалити і ублагати. Отсі жертви, особливо їх предмет, спосіб пожертвовання та їх служивці характеризують без всякого сумніву культурний степень релігії, яка на святий Вечер маніфестується. Це є типові образці пракультурні, на причуд вірно збережені народною традицією. Це не лиш історична памятка, але це глубоко прочута народом душевна спадщина, що увійшла атавістично в його життя і мусить мати явний і суспільний вислів; і має його отсе в родиннім вогнищи. Служивцями культово релігійних актів св. вечері є майже рівнорядно господар і господиня; а щонайменче, є господиня при тих актах духовною помічницею з службовим характером. Бере в них ділову участь часом і дехто з рідні і це дає доказ, що до участи в культі є покликана уся рідня. Починається перша дія внесенням на святовечірний стіл, господинею, хлібів і колача. Це має безсумнівний характер жертви, і то пріміціяльної, бо при тім внесенні маніфестує господиня перший упечений хліб, вибраний нею на сам перед з печі. Декуди вносить на стіл цей перший хліб малий хлопчина, „невинна душа". Це вказує на великий пієтизм для переводженої релігійної справи, т. є. зложення Богу в жертву першого пожитку, з бажанням — бути гідним її зложення.

Впрочім малий хлопець, як духовний служивець і жертвоприносець, виступає у многих природних народів; а ми стрінемося з тою культурною проявою в Українців і на іншім місци (на Новий Рік і в день Богоявлення). На співучасть усеї рідні в святовечірній жертві вказує й отсей момент, коли господар принявши з рук господині жертвенний хліб і миску з надбраними святовечірними стравами, звертає свою молитвенну промову до всеї челяди а відтак віддає в руки одного з поміж челяди цей святочний піднос. Властивим духовником св. Вечера є безперечно сам господар і батько рідні, він сповнює перворядні культові функції перед св. вечерою і в часі неї; але по правді, майже все нерозлучно з господаром виконує якісь обрядові культові справи і господиня. Вона вносить перший хліб та прочі хліби й колач; вона вносить „першу вечеру" (біб) — вона вносить їх сама всі, за початком. Господар іде з хлібом, водицею і медом, до кошари витати з св. Різдвом худобу, — жінка набирає з девяти страв потрохи у миску — (це наглядно пріміціяльна жертва!) — і коли господар вернеться до хати подає все те йому на полотні, а він, відобравши, обходить з цим як з святощами, та з курним кадилом тричі доокола світлиці; а відтак, тримаючи все те в руках, промовляє до Господа свою молитву і, щоби його ухвалити і ублагати, „дає те на душі

померших". По молитві здає жертву одному з рідні. Яка духово велична жертва, хоч проста і дрібна. Бере в ній духову участь уся родина, а коли зважити, що ця жертва повторюється рівночасно в кождій українській родині,[1]) то стається вона правдиво соборною, всенародною.

З того огляду — допущення жінки як матери родини до активної участи в святочних жертвах, ця прилюдно виражена почесть для неї, є ознакою давної високоетичної культури українського народу. Роля жінки в часі св. вечері є взагалі дуже почесна — і як раз через її позицію як матери рідні. Ідея матери в пракультурних моноґамних округах мусіла стояти дуже високо. Міркую се потім, що на Сході у народів, у яких не затратилися традиції пракультурних прінціпів життя, як прим. у Якутів, ідея матери світа, як найвисшого Єства, міняється з ідеєю Творця і батька світа, або її заступає.[2]) По тій високій думці, вшанування на святій вечері матери, слідує в Українців і вшанування жінки від мужа. Тому то засідає жінка господиня поруч мужа господаря на чільнім місци при святій вечері, приймає від него чарку напитку з святочним привітанням і передає чарку найстаршій дітині та дальше усьому родови. Це піднесення в чести жінки святовечірними обрядами не ограничується лишень мотивами суспільного життя, бо воно проявляється на св. Вечер і в господарській ділянці, хоча й як визначно має ціле свято патріярхальний характер. В деяких сторонах Гуцульщини,[3]) коли ґазда обходить із жертвенним хлібом і мискою надпочатих вечерних страв свою хату, подвіря й кошару, жінка вбирає мужеву шапку (ознака господарської власти у пастуших народів!) і товаришить йому в цім жертвеннім, молитвеннім і благословлячім поході. Це, згідно мужем і жінкою переведене, святочне діло, наглядно зрівнює їх господарське становище — в цей момент. Отся подія дає відтак жінці право ходити цілий рік простоволосою.[3]) Згадана святовечірна практика це безперечно виїмок з традиційних господарських прінціпів, бо нормально господар все обстоює свою передову господарську ролю і вона йому безсуперечно признана усею ріднею. Коли господар помер, а вдова сама з дітьми святкує тайну вечеру, тоді хтось найстарший з роду, наколи нема дорослого сина, сповняє ролю господаря і духовника. А всеж таки жінка на св. Вечер має ви-

---

[1]) В подібнім виді або в варіянтах є такий почин св. вечері з виступом господаря, його молитвою і пр. — в кождій українській хаті.

[2]) Гл. Wacław Sieroszewski, 12 lat u Jakutów. Маю на думці чудову молитву старого Якута до матери світа в свято ysyah перед жертвою кумису. Ідею матери світа подибую як щиро українську в щедрівках. В трактаті про щедрівки буде ширше розвинена отся думка.

[3]) Гл. Вол. Шух. ор. с. стор.

няткову почесну ролю і — критично беручи, культурно історичних прінціпових ухилів в святовечірних взаєминах господаря й господині нема; бо цілий сей образець зовсім правильно підходить під схему культурно історичних округів як пракультурний 3-ий степень з першого відділу (I, 3), з рівноправністю мужа і жінки в подружжі. Впрочім хоч дотеперішні етноґрафічні записки про св. Вечір не подають іншого субстрату, себто з патріярхальними прінціпами, до розсліду, то мимо того можливість винятків з патріярхальних обрядів є допустима, тим більше, що є часть колядок і щедрівок, які незвичайно ідеалізують матір і господиню, — а також колядки й щедрівки, що співають про орґанізацію мужви задля еманціпації від жінок, а це вже вказує на матеровладні суспільні взаємовідношення з поневоленням мущин. Мимохіть зійшов я з розгляду релігійних старовіцьких мотивів святої Вечері на родинно суспільні; але інакше й не могло бути, бо як релігійні так суспільні й господарські прінціпи розвивались в первіснім життю українського народу — і розвиваються завсігди і у кождого народу, посполу, а в культурно-історичній еволюції народу є вони залежні один від другого.

З релігійних проявів святої вечері вдаряє в очі велика щирість релігійних взаємин народу з Господом. Сю щирість виявлює нарід в колядках про прихід Господа на спільну святу Вечеру. Лучить свої традиції про Бога Творця з християнською вірою про прихід Ісуса Христа — із того виходять ось які чудові образці:

. . . . . .
Коло престола Матер Христова
Книжку читає, Христа благає.
Святий Николай за Богом ходит
Тай Бога просит, тай Бога просит:
Ой Боже Ви наш, придіт Ви до нас
На святий Вечер на вечеречку,
Зваримо ми Вам пшениченечку...
(Колядки з Раранча на Буковині[1])

Чудова простота і щирість народу перед Богом. Христос є в очах народу Богом, що перебуває в небесній церкві. (Початок колядки співає про новозбудовану мітичну Церкву). Його як небесного Бога запрошує на свою бідненьку вечеру господар. Матер Христова і св. Николай в імени господаря благають Христа, щоби прийшов до господаря. Не виключене, що св. Николай є символом прадіда:

Колядка з Мурахви, Богодух. пов.[2]) співає:

Прибирай сі, славний господару
На тайну вечеру,
Буде в тебе Господь на вечери
Да й менший гості.
Став півмиски все оріховії[3])
Став фляшки, склянки, дорогий напій:

[1]) Вол. Гнатюк, Колядки і Щедривки, стор. 203. [2]) ор. с. стор. 167, В.
[3]) оріхові півмиски — безсумніву — стара культура.

Стели обруси всі шовковії
Клади хлібове все пшеничнії
Мід, вино солодке!
Буде Господь на вечери!

Колядка зо збірника Ходаковського (ч. 333) співає:[1])

Прилетіли щебетоньки
Перед ваші окононьки:
Сіли, пали, защебетали:
Будете ви тут гостеньки мали.
Перший гостонько, Сам Господонько.
Закликав Господь в окенонько:
Ой вийди, вийди господареньку!
Господар вийшов, Богу ся вклонив:
Щоб мені Господь доленьку дав!
Обозри ся господароньку,
Чи світит зора на подвіроньку?
Вже вийшла, розсвітила
Всю челядоньку розвеселила,
А за зоронькою доленька іде.[1])

В повисших колядках являється постать Господа в невиразнім з'ображенні, а на пів антропоморфічна, бож се має бути гість святої вечери і взяти в ній чинну участь. Але ідея Найвисшого Єства горує тут понад всякою уявою і формою. Думаю, що навіть християнська ідея Ісуса Христа як Богочоловіка і Спасителя уступає тут перед первісним народним поняттям Бога. Тим більше уступає на другий плян мітична постать Дідуха. Постать Господа є тут типовою приявою Бога природних народів: з особистими неозначеними обрисами, але все як уявлення Найвисшого Єства і Господа світа, що людям сприяє і людьми не гордить. Що Господь має бути учасником св. Вечері, споживати її, заживати святовечірні напитки, хочби був духовим Єством, — це одно другому не противорічить у думках народу, коли пригадаємо собі, що на св. Вечер і душі померших приходять та поживають останки св. вечері.

---

[1]) Гл. Вол. Гнатюк, ор. с. стор. 149. Етноґрафічна збірка першого польського етноґрафа Ходаковського є одною з найстарших. Зоріян Dołęga Ходаковський (Адам Чарноцкий) записував українські пісні в другім девятиліттю XIX стол. (подаю це за Вол. Гнатюком, ор. с. ст. XIII). Зазначую цю обставину з огляду на те, що записки Ходаковського дають давний етноґрафічний матеріял, з часів, коли було в народній словесности еще не одно, що тепер загинуло. Як раз повисша колядка з культом зорі одинокої належить до рідких примірів давного українського культу, найстаршого з астрально-мітольоґічних. Порівняйте в слідуючім трактаті устуи про культ ночи.

# Астральна релігія в містеріях св. Вечера.

**Культ Бога в небесній тріяді. Культ астральної трійці і астральної двійці. Перевага культу місяця.**

Невиразність ідеї Господа на св. Вечер спричинена отсею важною обставиною, що на неї зложився цілий комплекс релігійних ідей нагромаджених народом в часі його довговікової культурно-історичної еволюції. Такий спліт ідеольогічний, цілий світ релігійних ідей, міститься в астрально-мітольогічній релігійній концепції, яка поезією й богацтвом з'ображень полонює на св. Вечер всю психіку українського народу. В сутті річи астральна релігія в українського народу поглиблює ідею Бога і змірює до Його звеличання; але рівночасно розбиває вона релігійні поняття народу на окремі образці, які поодиноко притягають його увагу так, що він через них забуває деколи про головну ідею Бога. Найвизначнійшими астрально-релігійними ідеями на св. Вечер приявляються отсі: 1) небесна тріяда, яка виступає в двоякім виді: місяць, сонце і дощик, або місяць, сонце і сам Господь, — і є властиво культом Господа в астральній ґльорії; 2) астральна трійця, що є символом астральним попередної — і 3) астральна двійця: місяць і зоря, як божі післанці до народу. Як астральну двійцю і окремий обєкт можнаб уважати місяць і сонце в небесній тріяді. Всі тоті небесні ґрупи з'ображують символічно Господа, котрого всею душею і серцем прагне нарід видіти гостем у себе на св. Вечер і на тайній Вечері. Отся то містична гостина має народови принести щастя і добро і взагалі — спричинити обнову земного світа і людського життя.

Коли в культі астральної трійці місяця, сонця і зорі, (або в порядкови: сонце, місяць і зоря), видимо культ Господа в астральній ґльорії та в небесних символах, то в культі астральної двійці видимо дві провідні думки цего культу і двояку його форму. Наколи вважатимемо місяць і сонце (і vice versa) з небесної тріяди окремим обєктом культу, то буде це безперечно культ дня і ночи; або поклик до безперестанного культу Творця, в день і в ночи, за дар небесних світил, без яких не булоби життя на світі.

В культі-ж місяця і зорі увидимо ще глибші таємниці. Це культ небесних світил, яким нарід приписує окрему ролю аґенсів усего життя на землі в первопочині світа.

Це сили, що безнастанно впливають на життя земне — і це містичні єства, що посередничать між Богом і людьми. Але в культі сеї астральної двійці міститься передовсім культ ночи. Є він в українського народу не лишень свідоцтвом про полудневу племінну й культурну ґенезу українського народу, — бо тільки на горячім полудни пізнають людські племена добродійство ночи, що всьо оживляє після дневної спекоти і дає народови змогу наладити своє життя, — та зрозуміти всю красу і велич астрального світа і хвалу його Творця. Наколи українське Різдво є святом різдва світа і культом Творця світа, то без сумніву перші мотиви релігійні для того свята зродилися в місячній і зоряній ночі. Тому то дослідники астральних мітольоґій стверджують, що первісна і найдавнійша астральна релігія була в культі місяця і зорі. Тому-то і українське свято Різдва зачинається святим Вечером з появою першої зірки. І воно є властиво святом ночи. Бо лиш в чудові ночи різдвяних свят уноситься під ясні зоряні небеса музика українських колядок і щедрівок та підносить чар природи і святочність ночи. Відома річ, що українських колядок в день майже не співають, а щедрівок тим більше, бо щедрівки всі переповнені алюзіями до щедрого Вечера і місяця та зорі.

Ми побачимо з примірів, що астрально-мітольоґічна релігійна символіка, задля своєї прімітивности дуже мало колідує з ідеєю Бога; вона радше цю ідею поширює й поглиблює та додає своєю поезією народній вірі в Бога духового підйому й сили; се врешті доказує непохитне береження народом цеї релігійної традиції, бо він видить у ній заспокоєння своїх релігійних почувань, а він їх дуже виразно маніфестує в різдвяне свято для свого Творця і Господа. Після мітольоґічних критерій така астральна мітольоґія, як отся українська, стоїть на первіснім і природнім рівни: астральні явища — місяць, сонце і зоря та атмосферичні прояви як дощик, росиця, — називаються поіменно і виступають природно; майже ніякої персоніфікації в отсій мітольоґії нема, ніякої ідололятрії цих небесних сил та ніяких хоробливих збочень думки і уяви. Се чиста ідеольоґія пракультурної доби. А на дальший розвиток релігійних ідей та взаємин культурно релігійних наверствовань ріжних діб вказують колядки. Сі культурні наверствовання бувають в колядках неначе відмежені від себе; поодинокі ідеольоґічні образці є з особливим уподобанням відзначувані. А все таки лучить їх усіх одна ідея провідна — віра в найвисше Єство, котре усе назване Господом. [1]) Нема колядок чисто народних, в яких не булоби комбінації

---

[1]) Нарід робить ріжницю між іменами Господь і Бог. Господь — це господар світа, його творець і володар. Бог, це загальна ідея духового найвисшого Єства.

релігійної ідеольогії у її культурно-історичній еволюції, почавши від пракультурної доби. Ось примір одної з колядок з характером — на перший погляд — новійшим, [1]) а в суті річи давної.

Святи, Боже, вечереньку
На святий вечір! * (рефрен)
Ходит сам господар по світлойці,
Ставит столики в три рядойки
Кладе обруси все шовкові!
Кладе ножики все сталенії,
Просит Боженька на вечерейку.

Посадив Бога посеред стола,
Святу Пречисту при другім столі,
Усі святії та коло неї.
Приймає Бога зеленим вином,
Святу Пречисту солодким медом,
Усі святії шумнов горівков,
Свою челядку чисто водою
І сам пє воду з свою женою.

Світит їм сонце в одно віконце
А ясен місяць в друге віконце,
Яснії зори світят довкола.

Тут виступає ассоціяція двох, а властиво трох релігійних світоглядів. Бо коли перша половина колядки приявляє Бога в таких ідеально сердечних взаєминах з господарем, які можна собі уявити хиба в пракультурних обставинах людського життя і за часів пракультурної безоглядної віри в Бога — а при тім лучить первісну релігійну ідеольогію з християнською — то друга часть колядки, а властиво її кінець, бере цілий образець в астральну ґльорію і натякає на астрально мітольогічні ідеї. Можна подивляти отсю ніжність і артистичний такт народу, що так обережно і заразом справно годить одні релійні ідеї з другими.

Астральною релігійною символікою переповнені всі колядкові образці. Про гостину небесної тріяди (Господа в астральній ґльорії) та гостину символічної астральної трійці або двійці, з ріжними варіянтами цих ідей, є багато колядок. Наведу декілька:

I.

Пан госпопар, уставай з постелі!
Славен, ясен, наш милий Боже
на небесах! *) (рефрен)
Уставай з постелі, застиляй столи,
Застеляй столи, клади колачі,
Клади колачі з ярої пшениці.

Будуть до тебе з неба гості.
Що перший гостю — ясен місяць
А другий гостю — ясне сонечко,
А третий гостю — дробен дощ іде.
— — — — — — — — —

З Мурахви, Богодх. пов. [2])

---

[1]) Вол. Гнатюк, ор. с, Кол. 101, А, зо збірки Ів. Вагилевича.
[2]) Вол. Гнатюк, ор. с. ст. 167 168 К. ч. 100 Г.

II.

Ой у нашого господарентя
Біг йому дав! Не завидуйте милоє [братя!
Біг йому дав! *) (рефрен)
Підвірінько му красно вметено
На тім підвіроньку світлонька стоїт
А в тій світлоньці тисові столи
А по тих столах тонкі обруси
На тих обрусах все колачове,
Все колачове житні, пшеничні.
Коло колачів жовтії чеші,
З дзеленим вином, з солодким [медом,
З солодким медом, з вареним [пивом.
За столом сидет три товариші:
Перший товариш — ясен місячик
Другий товариш — світлоє сонце,
Третий товариш, сам Біг небесний.
Перед ним стоїть господаречко,
Господаречко на імя NN.
Ой стоїт, стоїт, шепочку держит,
Шепочку держит, низько ся кланет:
„Ой я вас прошу, три товариші,
Ой я вас прошу, на що ми Біг дав,
Ой я вас прошу, їжте та пийте.
Вихвалює се перший товариш:
— — — — — — — — —

Зо збірки Вагилевича.[1])

III.

В нашего брата а в єго дворі, ой [дай Боже!
А в єго дворі два-три королі:
Перший королю — ясне сонечько,
Другий королю — ясний місяцю
Третий королю — ясна зірничько...[2])

Варіянт до ч. III. (кол. ч. 40, Б.) [1])

Я в цего ґазди білії двори
На його двору три царі стойи
Вой стойи, стойи, тай перечутси.
Вой оден каже, що земля бирша,
Вой другий каже, що небо бирше...
— — — — — — — — —
То й один цар світлий місяцю,
А то другий цар світлоє сонце,
А то третий цар дрибенький дощик.

IV.

Пане господару, вставай з постелі—
—Рай розвив ся, Христос родив ся [сьому дому! *)
Буде до тебе троє гостей, троє ра- [достей!
Ой первий гостю — дрібен [дощику.
А другий гостю — ясен місяцю,
А третий гостю — ясне сонце.
А що ізмовиш дрібен дощику?
Ой як я зійду тречи на мая
Зрадуєть ся жито, пшениця,
Всяка пашниця.
Ой що ізмовиш ясний місяцю?
Ой як я зійду рано з вечора
Возрадують ся діти маленькі,
Й баби старенькі. [3])

---

[1]) ор. с. 172, А. [2]) ор. с. ст. 178, З. [3]) Груды — Чубинського, III. кол. 138, А, стор 409. [4]) Вол. Гнатюк, Кол. і Щедр.

V.

На святе Різдво тай на Рождество..
Сім апостолів...
...пішли...
Ой в чисте поле, на сине море
Тай зустрітили Ісуса Христа,
Ой зустрітили тай не пізнали
Своєго Бога Ісуса Христа.
Склали вони си по червоному,
Купили собі золотий човен,
Золотий човен, а срібне суло
Перевезли си на сине море,
Тогди пізнали Господа Бога,
Господа Бога Ісуса Христа,
Бо в правім личку — світле сонечко,
А в лівім личку — ясен місяцю,
А в грудех єму — ясна зоречка...
— — — — — — — — —

(З Ясеня горішного, ad Косів.[1])

Варіянт до V.

...Божая мати каже:
Мойого синка лацно пізнати:
На правім плечи ясне сонінько,
На лівім плечи світельний місяць.
Межи плечима чорна кунонька,
А у боченьку ясна зброєнька...

(Кол. ч. 159, Б).

Ми видимо в повисших колядках цілком новий релігійний світ, не той, що був попередно, з своєю природною, простою й виразною ідеольоґією, а інший, неначе який зачарований круг ідей, з інших сторін та інших духових сфер. Це одним словом — інша культурно релігійна креація. Вона приявляється самостійною й не торкає попередної та не нищить її. Господа називають тут по імени лиш в однім колядковім варіянті, в якім Він вправді особисто являється, але в астральній ґльорії, посеред небесних світил, котрим віддають окремо почесть Образці прочих колядок кажуть нам лиш догадуватися Господа. Головною змістовою основою цих образців є культ неба: живих, неначе персоніфікованих, астральних світил та благодатного дощику з неба. Безперечно це астральна релігія, ясно здеклярована народом. Але і є з нею, без сумніву, злучений культ Бога, хоч означеного символічно. Деякі колядки проголошують його культ виразно попри культ небесних світил і возвисшують його в чести понад них. Але звичайно — українським нарід любується в колядках мітичними, символічними образцями і рідко коли висказує свою думку прямо; буває, що висказує її ясно аж при іншій нагоді, немов нарочно, щоби не було коли непорозуміння. Що до колядок про мітичну небесну тріяду, то попри великім числі колядок про гостину на св. Вечер у господаря — місяця, сонця і до-

[1]) Так повчає про культурно істор. становище Уралалтайців Dr. Wilh Schmidt. Про релиґ. культ Уралалтайців гляди: Dr. Alex. Gahs, Opfer bei den Altaischen Hirtenvölkern, Internationale Woche für Religionsethnologie — ст. 217 (Semaine internationale d'Ethnologie religieuse, Paris, 1926.)

щику, я лиш одну знаю колядку, що прямо називає дощик Господом Богом. Записана мною в Конюхах, бережанського повіту, співає ось як про святовечірних небесних гостий:

VI.

Перший гостенько — ясне й сонінько
Другий гостенько — ясний місяченько,
Третий гостенько — дрібний дощенько —
— Сам милий Господь Бог.

У варіянті II, повисше наведених колядок, замість дощику являється „сам Біг небесний". Можна цей варіянт зрівнати з ч. III, а тоді сам Біг небесний буде намість ясної зірнички. Є колядкові образці, в яких замість дощику стоять зорі колективно. Що нарід розуміє під дощиком з неба самого Господа, це нормальна старовіцька ідея, бо дощик є продуктом неба, а небо є символом Бога; на цей мітольоґійний образець будуть наведені анальоґії від прімітивних живучих природних народів. Але Господь на місци зорі це мітольоґійна ідея, виведена послідовно з попередної. Вона є одною з найцікавійших і найстарших мітольоґійних ідей полудневого світа; а в Українців виступає вона в деяких колядках та у многих щедрівках: Зоря є символом дощу з неба. Так у Вавилонців богиня Іштар була символом вечірної зорі і оживлюючого дощу. Цілий ряд щедрівок співає про небесну росу або рясу (рясну росу), або рясний животворний дощик; і аллюзіями до до зорі або дівчини як зорі, рівняє ідеольоґічно росу і дощ — зорю і дівчину, — з собою. В щедрівках ідея спричинення дощу зорею розвинена як найдальше, з всякими можливими нюасансами (є їх більше, ніж повисше наведено). Але в колядках вона стоїть на первісній основі: дощ є на місци Господа; а коли зоря стоїть на місци дощу, то це вже інша катеґорія ідей, що є в звязку з щедровечірним ідейним кругом. Очевидно: ідея дощу і Господа є старша, більше пракультурна, пряма, без усякої хитрости; ідеї щедровечірні мають вже мітольоґійну закраску, хоч все таки дуже примітивну.

Що „дощик" в українського народу є виразно символом Бога небесного і тому нарід відноситься до него з релігійним пієтизмом, свідчить найкрасше IV-ий варіянт наведених колядок, де між небесними гостями, через яких „рай розвився, Христос родився цьому дому", до котрого вони приходять, — на першім місци і в першій почести стоїть „дрібен дощик". Фраза „Христос родився цьому дому" є без сумніву сполукою первісного і нового ідеалу Бога і збільшує Його почесть.

Додати належить, що небо як символ Бога є предметом культу у многих прімітивних народів; особливож в Уралалтайців, пастуших, номадних народів пракультурного округа[1]) Формою і змістом ріжниться цей культ від українського, але мотив релігійний є той самий.

## Українська астральна релігія супроти анальогій чужих.

Українська астральна релігія, яка приявлюється в колядках та в різдвяних і щедровечірних обрядах, не має собі правдивої анальогії в ніякій історичній старинній релігії ані в релігіях примітивних народів природи. Вона є мітольогійно неначе в завязку, подумана природно і без ніякої хитрости, та є властиво посередним культом Бога в величанню його творів. В тім вона неподібна до відомих досі старинних астральних релігій — вавилонської, єгипетської, а навіть арабської, з якою в основі і формі є ще найбільше схожою. І так, не може бути схожости української тихої-мрійливої астральної релігії з вавилонською ідололятрією сонця, місяця і зорі (Шаман—Сін Іштар) як персоніфікацій ідолів вавилонських деспотів королів. Не подібна вона й до такоїж ідололятрійної і полученої з боготворенням королів астральної релігії Староєгиптян, хоч в їх культі надибаємо деякі мітольогійні мотиви дуже схожі з українськими. А ріжниця є передовсім в культурно історичнім степени кождої з цих релігій, між котрими українські традиції — на диво — являються найбільше початковими і первісними. Та, шукаючи етнокультурних звязків українського народу в передісторичній давнині, прослідкуючи ґенезу його культури й релігії, ми мусимо дорожити й малими вказівками, які помоглиб нам зблизитися до цілі; а такими вказівками можуть бути і дрібні анальогії в формі і мотивах релігійних культів, які порівнуємо з українським. І тому я спинюся тут коротко на кількох дрібних анальогіях: культу єгипетського, арабського, народів природи з Індо- та Австронезії, та Уралалтайців, що можуть кинути світло коли не на ґенезу то хоч на культурно історичне значіння деяких релігійних образців з повної містицизму „тайної Вечері“.

В однім українськім мітольогійнім образци Ісуса Христа, поданім повисше в колядці ч. V. і єї варіянті, на ст. 117, є велика схожість з єгипетським образцем Горуса, якого одно око є сонцем, а друге місяцем. Ріжниця образця українського в тім, що у Христа в однім

---

[1]) Гл. примітка на ст. 118.

личку сонце, в другім місяць, а в грудях зоря, отже ціла тріяда. В поданім варіянті є сонце на правім плечи, місяць на лівім плечи, а межи плечима чорна кунонька а при боці ясна збруя. Колядок з таким мітольоґійним образцем є кілька варіянтів; вони є дуже популярні особливо на Гуцульщині, а в усіх провідною ідеєю є ґльоріфікація Христа як Бога, астральними світилами. Про рівночасну мітольоґійну ролю Христа була бесіда в розділі про Корочуна. Виключність особи Христа в сій ґльоріфікації вказує, що цей мітольоґійний образець, схожий ідейно з єгипетським, зродився в добі народження Христа і походить правдоподібно з Полудня, де сходилися тоді всі релігійні ідеї про майбутнього Спасителя і володаря світа. Та межи мітольоґійною постатю Горуса і Христа є в самій суті ідеї велика ріжниця. Постать Горуса, котрого одно око сонцем а друге місяцем, є символом його ґенетичного походження від сонця-Озіріса і місяця-Ізиди; вони були батьками (родителями) новонародженого, нового, сонця, символу молодого, сподіваного, володаря світа. А Христос приявляється Богом в ґльорії місяця, сонця і зорі; а коли і Йому додають деякі колядки постать лицаря, з лицарським плащем на плечах і збруєю при боці, то це тоді ґльоріфікований культурний герой – прадід, а не син сонця місяця. Впрочім було вже вказано, як цей мітольоґійний образ Христа схожий з улюбленим образом колядок про Господа в небесній славі посеред астральних світил і що це лиш поетичний варіянт української небесної тріяди. Розходиться лиш о те, чи цей поетичний варіянт автохтонний український чи запозичений. Щоб цей варіянт мав виключно єгипетські мотиви годі твердити. Могла це бути релігійна ідея поширена в світі в добі народження Христа; на що вказувалаб і тота обставина, що український а єгипетский нарід за далеко віддалені від себе ґеоґрафічно, а інших примірів цего мітольоґійного образця на полудневім Сході і Полудни не можна сконстатувати. Могла дати почин цій релігійній креації звичайна, природна, елементарна думка народу, що видів велич Творця в астральних його творах і уявляв собі Спасителя, про котрого говорив цілий світ, в ґльорії найкрасших творів вселенної. За таким здогадом промовлялиби як раз мітольґійні образці Христа в колядках, іменно через ріжноманітні варіянти одної й тої самої ідеї ґльоріфікації Христа. Ці варіянти доказують свобідність і незавісимість української думки, бо в них нема найменших признак наслідування єгипетського мітольґійного типу. Ось подаю чудовий примір української релігійної поезії на тему Христа в астральній ґльорії й заразом явне свідоцтво самостійности української ідеї Христа як Господа і Небесного Чоловіка:

Ой селом, селом, селом дорога,
Ой ідуть-пливуть два три ангели,
Все колядники, все робітнички.
Ой була туди здавненька стежка.
Ходилаж туди Діва Пречиста.
Ой ішла, ішла Христа шукати,
Їх іспіймала, їх ся питала,—
Чи не виділи мого сина?
— Ми хоть виділи, ми го не знали!
— То в мене синок ба й назначений:
Із чола єму все місяць світить,
Із плечей єму зірниця сяє,
Із грудей єму бо й сонце грає [1])

Що образ Христа з астральними світилами міг зродитися в украньского народу не лиш під впливом єгипетських мітів, але й інших і тових, або міг бути автохтонною українською концепцією,—свідчить дуже цікава для тої квестії леґенда—пісня фінська [2]) про визволення Спасителем сонця й місяця з неволі. Їх забрала злюща чарівниця мітичного краю Pohjola та осадила: сонце у скалі, а місяць під каменем. Це широка тема фінських мітів про пошукування містичного чинника щастя Sampo, з яким деякі варіянти мітів утотожнюють сонце і місяць. З браку сонця й місяця люди дуже мучилися і з розпукою кликали: хто відшукає сонце, вислідить, де пропав місяць. Тоді Божий одинокий син, Ісус, послухавши розказу, скоро вибрався щоб вишукати сонце і місяць. По перепонах, які усував Божий син своєю всемогучістю, добився він до ворожого краю Pohjola, кинув клубок сну на його мешканців—і визволив сонце та місяць Божий одинокий син взяв місяць на свою скрань, а сонце на верх голови, ішов малий кусник дороги і прийшов до свого краю. Поставив сонце, щоби світило та місяць, щоби блестів, посеред низьких конарів дерева (мітичного, первосвітного). А коли сонце не світило рівномірно, лиш світило богатим а не світило бідним, тоді поставив його на горішні конарі дерева і тепер воно світить як для богатих і любих, так для бідних і жебраків.

У варіянті цеї леґенди сказано, що визволила з неволі небесні світила невинна дочка мітичного коваля (фінський Творець світа, деміурґ), а у фінських примівках-заклинаннях згадується попри Христа визвольницею небесних світил Діва Марія. Ми видимо в фінських леґендах постать Христа ідеольоґічно більше зближену до мітольоґійного Христа в українських колядках, ніж постать Горуса. Навіть отся обставина, що в колядках—на Христа в астральній ґльорії вказує Матір Христова, каже догадуватись, що тема міту фінського й українського є споріднена. В фінських переказах Христос виносить людям

---

[1]) Вол. Шухевич op. cit. IV. ст. ст. 154. Усі гуцульські образці Христа, прибраного астральною тріядою, ставлять місяць на чільнім місци: на чолі Христовім. Гл. op. c., стор. 65 12; 151 - 152 17 і 154 21.

[2]) З під редакції Aarne-го Suomi, IV, 18, ст. 27. Подаю за Kaarle Krohn, Kalewalastudien IV. Helsinki 1927. Стор. 108—110.

сонце і місяць - в колядках Він носить на собі місяць, сонце і зорю, як їх Творець,—в одних і других приявлюється Христос як Господь світа і доброприносець та спаситель світа. Думаю, що ані фінські ні українські перекази не є звязані з собою ґенетично, але йшли за первісною світовою думкою. А в кождім разі переказ український є старшим по своїм змісті і культурно історичнім становищи. У нім Христос виступає раз як Творець неба, іншим разом, як вже було завважано (гл. про корочуна)—як символ місяця і прадіда доброприносця. Фінський міт про Христа, як визвольника небесних світил, іде за поширеними в Европі а навіть в Америці переказами про визволення сонця, про які в колядках нема сліду. Але, при тім усім, фінські традиції є дуже важні для порівнання з українськими, бо є в них, хоч не численні але дуже вдаряючі анальоґії. Про деякі буде згадка в розділі про українські космоґонійні колядкові традиції, між ними дуже цікавий варіянт про зродження небесних світил.

Коли українська астральна тріяда ріжниться в своїй основі (первісне, природне її розуміння, ніяких ґенетичних звязків) від арабської, вавилонської, єгипетської,—то астральна двійця: місяць і зоря, якої культ виразно виступає в щедрім Вечері, щедрівках та деяких колядках, має велику схожість з староарабським культом місяця і зорі. Ґіпотеза цего культу на Україні буде докладно опрацьована в розділі про щедрий Вечер, а єще більше при аналізі щедрівок. Деякі анальоґії спеціяльно в культі місяця, дають до українських образців міти староіранські, які будуть наведені пізнійше.

Дуже близькі, майже тотожні образці астральної тріяди, в особлившім варіянті: її появи на світі враз з прадеревом і в символічнім з'ображуванні людської прарідні, знаходимо у найпрімітивнійших народів природи, Піґмеїв, в Індо—та Австронезії. Приміри будуть подані в розділі про прадерево. Важні ці анальоґії тим, що ставлять українську релігію астральної тріяди поруч найстарших вірувань світа і тим самим означують українську різдвяну ідеольоґію як одну з найстарших.

## Символіка астральної релігії в святочних обрядах.

### СИМВОЛІКА ХЛІБІВ І КОЛАЧА.

Ідея небесної, а спеціяльно астральної тріяди займає в українських народних віруваннях дуже поважне місце; вона має у всіх старовіцьких обрядах свої символи і на ній властиво стоїть вся староукраїнська релігія. На святовечірнім столі стоять як сакральні предмети

два хліби і плетений колач, або три хліби, і вони по святій вечери залишаються на столі аж до Нового Року. Два хліби се безперечно символи місяця і сонця (вони їх нагадують своєю подобою); три хліби це місяць, сонце і зоря; це саме означають на святовечірнім столі два хліби і топка соли (біла і округла!)—хоч вона становить вже тут культурну новість, але заакомодовану до старовіцьких ідей. Колач, на мою думку, це символ прадіда як культурного лицаря, який про себе є символом перших продуктів рільничих: золотої пшениці і плетеного прядива (гл. повісмо) – оба продукти, скомбіновані під одною ідеєю найкрасшого добра, одержаного колись від Бога. А ідея прадіда є тут люнарно мітольоґійна і часто змішана з поняттям Бога. [1])

Тому то бере господар ці хліби і колач як святощі й обходить з ними хату, подвіря й стайні з худобою. І святощі се подвійні: раз як символи небесної тріяди, другий раз як жертвенні предмети, піднесені Господеви.

Таке саме символічне значіння мають ці хліби на Новий Рік, коли досвіта рано вступає за ними господар в ріку та занурює їх в воду, освячуючи її; те саме,—коли на Йордан, по водосвятті, обходить з ними обійстя і кропить його свяченою водою: небо іде за ним: pars pro toto, астральні світила є тут символом неб — а небо символом божої сили

Те саме символічне значіння має пасхальне печиво, з тою мабуть ідеольоґійною ріжницею, що пасха і т. зв. баба та дрібне печиво приявляють первісну астральну людську рідню, про яку співають колядки, і що пасха є скомбінованим символом місяця й сонця. Таким самим скомбінованим символом сонця і місяця є весільний коровай, про що наглядно свідчать весільні пісні до коровая, згадуючі і місяць

---

[1]) Подаю примір прадіда, а за ним колача, у найчистійшій люнарній символіці:

Сидить собі наш пан господар
По конець стола єворового
Ой на тім столі чисті скатерти
На тих скатертях круті колачі.
Де вни кручені? В тура на розі (роги тура творять півмісяць)
Де вни печені? У печи божій!
Ой на тім газді шовкові шати,
На нім сорочка як біл біленька,
На нім чобітки сафяновецкі,
На нім шепочка соболевая.

Впадаючою в очі є тут символіка турових рогів і незвичайно білої сорочки, в яку одягнувся мітичний господар. Ми побачимо в щедрівках, що це два найвизначнійші символи люнарні, дуже часті в щедрівках для звеличання місяця. Спеціяльно люнарно мітольоґійне значіння має біла сорочка білого молодчика, себ-то місяця.

і сонце. Свідчить про астральну символіку на українськім весіллю і „гільце“ на короваю, яке є без сумніву символом райського дерева, на якім появилася астральна тріяда як символ першої рідні. Буде це красше зрозуміле опісля, коли перейдемо сю тему при розгляді космоґонійних колядок.

В часі українських весіль ідуть на весільні відвідини господарі, несучи два хліби, а господині несуть по мисці білої муки (подвійна символіка—ясність білої муки, округлість миски). Те саме робить нарід ідучи на крестини. Одним словом: при всіх святочних релігійних та суспільних нагодах зазначується ідеольґія астральної тріяди та її символіка.

## Символи астральної двійці в обрядовім печиві.

### ВУЖ (ЗМІЯ) ЯК ЛЮНАРНИЙ СИМВОЛ. СВЯТОВЕЧІРНА РИБА — СИМВОЛОМ МІСЯЦЯ.

Домінуючу ролю в астральній тріяді переняв місяць. Це покажеться зовсім виразно з дальшого розгляду астральної тріяди і в загалі української астральної релігії, в якій розвинувся був широко культ місяця, передовсім у звязку з святом Щедрого Вечера. Але замітна є—як вже було згадано—в українській астральній релігії окрема комбінація культових об'єктів, іменно: культ місяця і зорі з виключенням сонця. Я завважив також в символіці стосованій до святочного печива як найвиразнійше зазначуваний культ місяця і зорі (у двійку). Так приміром я бачив (в Конюхах ad Бережани) великодні паски, на яких по середині була вироблена з тіста, артистичними півкругами, велика восьмикінчаста зоря (ассирійська восьмираменна звізда!) а по чотирох рогах доокола зорі були з'ображення місяця очевидно 4-х його фаз в подобі чотирох вужиків. Вуж як символ місяця був популярний в цілім стариннім Сході, спеціяльно в Вірменії [1]). Та—вуж (змія) як символ місяця приходить лиш в декілька щедрівках; це мабуть ідея неавтохтонна, а занесена на Україну. Я її виджу, окрім у згаданих прикрасах на пасках, єще в гаїлкових хороводах; [2]) а вже було зазначено, що в гаїлкових мітольоґійних образцях є багато неукраїнських культурних елементів. Але може бути, що вуж як символ місяця є лишень менче популярним в українського народу в цій формі, себто у виразній своїй подобі, а спеціяльно з огляду на свято Різдва, в якім є многота висших та ідеальнійших по думці народу мотивів.

---

[1]) Гл. Н. Я. Марра про походження Куара в Арменії й Києва на Русі.

[2]) Гл. у партії про Щедрівки: Змія.

І треба те завважати, що ідея вужа як святости занадто колідує з біблійно-християнськими поглядами на вужа, символа сатани, - і тому може бути християнським українським народом ухилена. Але в суті річи цей мітольоґійний мотив в святі різдвянім істнує й займає в ідеольоґії свята дуже поважне місце,—а лиш в інчій формі. Зазначений він в святій вечері в необхіднім її артикулі—рибі та є основою найбільше містичних мітольоґійних образців у колядках про виза (рибу), дуже численних і популярних. Ця тема, незвичайно поважна з культурно-історичного огляду, буде окремо порушена—і відтак відновлювана при поосібнім розгляді цих колядок.

Вертаючи еще раз до паски з мітольоґійними емблемами, ставлю здогад, що вона може бути також скомбінованим символом астральної тріяди, в такий спосіб, що сама пасха це сонце, а над нею зоря і місяць в подобі чотирох вужів.

Чи перевага культу місяця і зорі, який дуже виразно виступає особливо в щедрівках, є пізнійшим культурним еволютом, що вийшов з культу астральної тріяди, чи він є первісною основою українського астрального культу,—сподіюся вирішити се питання в трактї студії. На мою думку культ місяця в укр. Різдві і Щедрім Вечері є двоякий: оден первісний і автохтонний, другий пізнійше витворений чужими культурними впливами. Появляється оден і другий в деяких феноменах святого Вечера а особливо святої вечері. Його ідеєвий зміст натякають святовечірні обряди, а доповнюють колядки й щедрівки. Тема про культ місяця (і зорі зокрема), дуже широка і їй присвячена ціла майже друга часть сеї студії. Культ сей проявляється і в обрядах Щедрого Вечера а вжеж дуже виразним є в безчисленних варіянтах колядок та щедрівок.

## Приміри колядок і щедрівок з культом місяця і зорі.

Та, щоб об'оснувати мій погляд, що культ цей є в обрядах святого Вечера й святої вечері, бо має підклад в душевнім настрою українського народу, хочу навести деякі колядки й щедрівки, в яких наглядно проявляється культ місяця й культ місяця і зорі у двійку. Мотивами цего культу переняті заспіви колядок та щедрівок, що неначе згори зазначують культово релігійне становище співця, а також колядкові рефрени, які це становище звичайно також маркують, що кілька стрічок колядок, чи щедрівок:

I. Там за горою, за камінною,
Там дзвін дзвонит місяць сходить
Там Іванонько коника пасе
Коника пасе, сукні крає,
Йому єдної пулоньки (поли) не стає.

Дальше люнарний образець: доповнення бракуючої поли та прихід дівчини:

. . . . . .

Ой синоньку, твоя пулонька
В сусіди дівонька!..[1])

II. Там на горі, на високій
Де дзвін дзвонит—місяць сходит.
Там Михаленько Церкву будує... і т. д. [2])

Одна з дуже многих щедрівок про містичну Церкву, символ неба астрального.

III. За горою я дзвін дзвонит,
Ясен красен місяць сходит.
Там Н Н. Церкву малює... [3])

IV. Серед села керничейка
—Святий Боже з вечеройка! *(рефрен)
Там Іванойко личенько вмивав

. . . . . .

До него прийшла милейка його...[4])

Одна з многих символічних щедрівок про прояснювання лиця місяця та про появу зорі. Примір символіки місяця з'єднаного з зорею

V. Оден примір з дуже богатої символіки місяця:
Стоїть світлонька горіховая,
Світи, світи, місяченьку! *(рефрен)
А в тій світлонці тисові столи
За тими столами сидять панове
Межи тими панами гойний панич [5])
На нім кошуленька як день біленька,
На нім ремінець золотом оббитий,
На нім чобітки—срібні підківки
На нім кожушок як мак дрібненький...[6])

Ремінець, це частий символ місяця нового (серпа), а підківки, своєю формою нагадують теж пів місяць; кожушок, це знамя власти („гойний пан")

VI. За горою не дзвін дзвонить
Не дзвін дзвонить—місяць сходить
А на новій стайні огонь горить.
Там Грицуненько коника сідлає
Єму матінка свічечку тримає.

. . . . . .

. . . . . .

Поїду мамонько на Україноньку
Собі по дівоньку, вам по невістоньку. [7])

Кінь в українських щедрівках це пророчистий символ місяця,

---

[1]) Гл. Вол. Гнатюк Кол. і Щ. Кол. ч. 158.
[2]) Ор. с. Щ. 165, Б.
[3]) Ор. с. група щедрівок на цю саму тему, ч. 232.
[4]) Ор. с. щ. 161.
[5]) У богатьох щедрівках стоїть Гойний панич. Я відношу цю фразу до арабського hаjі, володар, Господь, Бог.
[6]) Ор. с. Щ. 159, В, стор. 5.
[7]) Ор. с. щ. 224, Д.

противно як в деяких світових мітол. образцях, де кінь символом сонця. Тут сам заспів вказує на українську символіку люнарну. Матінка (місяця!) це окрема мітольоґійна фігура в щедрівках, про що буде мова на своїм місци.

. . . . . .

VII. Ой ідуть-пливуть два-три янгелі
Два-три янгелі, все колядничкн,
Все колядничкн, все й робітнички[4])

. . . . . .

Ходилаж туда Діва Пречиста,
Ой ішла, ішла Христа шукала,
Христа шукала—їх іспіймала
Їх іспіймала в них ся питала:
Ци не виділи, моего сина?
Ми хоть виділи, ми го не знали!
То в мене синок ба й назначений
Із чола єму все місяць світить
Із плечей єму зірниця сяє,
Із грудий єму ба й сонце гріє,
Ой сонце гріє, світ веселіє.
Ой місяць сяє світ величає,
Світ величає, цвіт процвитає.
Цвіт процвитає по всему світу,
По всему світу, маковім цвіту,
Маковім цвіту ба й сему дому.
Ба й сему дому, все веселому.
(Гл. Гуцульщина IV. ст. 154, 21.)

Найвимовнійший примір передового культу місяця й його мітичної сили, побуджаючої ріст, цвіт і життєздатність природи.

VIII. Одна з аллеґорій з'єднання місяця з зорею: [1])

На небесах ясен місяць
Освітив небо і землю,
Небо і землю і двор при дорозі,
Двор при дорозі, нові воротечка.
На тих воротечках соколонько,
Коло соколонька золотая короговонька,
Туди ішла Іванкова мати
Яла (за) свого синонька питати.
Не так бачив, (сокіл каже, К. С) як добре знаю.
Служив же він при королю
Да пише листоньки до дівоньки.
А она єму одказує і одказує:
Не присилайся, не утрачайся,
Я до тебе сама буду.
Я до тебе на двор дробним дощем,
А в сіни ясним сонцем,
В хату паненкою,[2])
А за столом миленькою[3])

---

[1]) Ор. с. Щ. 223, В.

[2]) Сокіл це персоніфікація духсвого єства і надземної сили а найчастійше місяця молодика, якому укр. нарід приписує вплив на плодоносність землі, росту збіжа, розмноження рідні. Є дуже часто посередником в жениханнях молоді. Про сокола співає безліч колядок і щедрівок. Про його культ буде окрема розвідка. Золота миготлива хоруговка біля сокола це символ молодого місяця.

[3]) Ор. с. зо збірки Ходаковського, старинна щедр вка.

[4]) Гл. Гуцульщина, IV. ст. 154, 21.

Ось приміри культу місяця й зорі у двійку:

IX. Ходить, походить, місяць по небі
Тай кличе, кличе, зорки до себе:
Ходімо, зірко, Бога шукати!
Найшли вни Бога у господаря:
За столом сидить, головку склонив
Головку склонив, слізоньку вронив.
А з тої слізки Дунай розлився
А в тім Дунаю Господь купався
Господь купався, з Петром змагався..[1])

Це оден з клясичних примірів колядкової гостини Господа у людий і великого його жалю над недолею людською. Велика культурність і ніжність становища чоловіка до Господа: не жалуєсь перед Богом, який прибув до него в гості — видить, що Господь сам переймається людським горем, — не треба Йому зайвих та прикрих слів казати.
Мотив сліз Господа має широке мітольоґійне значіння. Про його культурно реліґійне значіння опісля.

Варіянт того самого мотиву:

Ой ходить, ходить, місяць по небі
Тай прикликує зореньку д собі:
Зоронько ясна, ходиж ти з нами,
Ходиж ти з нами Бога шукати,
Найдемо Бога а в господаря.
Щож він там діє? — Пшеницю сіє [2])

Тут — знов, ніжність у просьбах, не наприкрювання, а далеке, ледви висловлене бажання, щоб Бог прийшов і поміг у сійбі пшениці.

X. . . . Родила сина Івася
Такого, що ні здумать, ні згадать,
А хиба тільки в казці сказать:
По пояс у сріблі,
А по пояс у злоті,
На грудях звізда,
А на потилиці місяць.
(З записок М. Мартиновича)

Цікавий примір культу місяця і зорі, мабуть дуже старинний, винятковий своєю ідеольоґією дає отся пісня: (з Київської Старини, 1901, V, стор. 309).

---

[1]) Гл. бр. с. К. 66, Г.

[2]) Ор. с. кол. ч. 81, стор. 138.

XI. Ой встань ґаздо тай підоймися,
Відсунь кватирку тай подивися:
На твоїй оборі божая милость
Божая милость, божая радість:
Спала росиця—стала керниця,
А в тій керниці чашенька плавле
Христос ся купле із святим Петром...[1])

Символом місяця як раз отся чаша, плаваюча в керници: це місяць над небом глибоким—в керници прецінь відбиваеться небо з місяцем ясним.

Тут также дуже цікаве орудування культовими нюансами: „Упала росиця" цеж те саме, що „дощик" із неба. Дощик є символом Господа —і небо є символом Господа. Росиця творить кирницю — і кирниця стає небом (в кирници відзеркалюється небо!). На небі перебуває Христос—і він немов купається в небесній безодни. Але в кирничній чи небесній безодни видно місяць, плаває як чаша, і це не дивота, адже місяць, це прадід на небі

Значиться, св. Петро заступає тут місяця. Є він отже мітольґійним образом прадіда в товаристві Господа. Це дуже важна мітольоґійна характеристика цего святого, бо він часто приявлюється в колядках в таких самих ситуаціях. Розріжнюючи отсі мітольоґійні нюанси ми зможемо легше зрозуміти значіння інших колядок про гостину Господа і св. Петра в ідеального господаря. Одну з них, як примір, яку мітольоґійну ролю приявляє прадід. а тим самим св. Петро,—наводжу:

XII. В нашого ґадзи садок саджений
А в тім садочку стала росиця,
З тої росиці в саду керниця.
У тій керници Господь ся купав
Господь ся купав зі святим Петром.
Покупали сі, повбирали сі,
До сего ґазди на вечеру прийшли.
До хати входьи з ниска ся клоньи,
За стів сідають, шапки здіймають
Шапки здіймають, раду витають..[2])

В звязку з колядкою ч. XI, і з замітками до неї, не можу поминути без особливого зазначення цего, найбільш улюбленого й поширюваного колядками й щедрівками мотиву: містичної росиці, спадаючої на подвіря, або у садок, ідеального господаря · перед приходом і гостиною Господа. Ми той мотив стрітимо в цілій поезії і красі в щедрівках – і я не маю заміру тут довше над ним спинюватися, а запримічу тільки одно: Ажде росиця паде на землю лиш серед

---

[1]) Ор. с. ст 65, варіянт до кол. ч. 48, В. (з Берегомету—на Буковині).

[2]) Ор. с. варіянт до к. 66, В.

погідної місячної ночи—і неначе зовсім природно вяже нарід її появу з місяцем. Але від цего до містики тільки оден степень. Український нарід вважає місяць аґенсом веґетації земної і буйности земноплодів. Вона залежить також від роси, що паде на землю - і це доводить еще більше до споріднення ідей про місяць і росу. Колиж зважимо, що нарід вважає св. Вечер за Різдво свята і в святій вечері приносить Творцеві жертви з земних плодів. то зрозуміємо, чому в тім моменті звертаються його думки й до місяця і він видить в нім та в росі отсю з'єдинену силу, що з первовіку такою доброчинною була для землі й для людського роду. Символом тої росиці є і водиця (свячена), якої вживають поруч інших святочних напитків при святій вечері.

Оден зо схристиянізованих символів місяця подаю тут на примір:

XIII. Зза тамтой гори,
зза високої
Славен еси, гей славен еси
Наш милий Боже на високости
На небеси! *(рефрен)

Виходит ми там золотий крижик,
А під крижом сам милий
Госпідь...

Се очевидно схід одного з астральних світил. З попередних анальоґій про схід місяця (гл. в. наведені щедрівки) та з будучих, які в цій студії наведу в розвідці про щедрівки, ясно виходить, що це схід місяця. Рефрен з щедрівки ч. IV. (гл. в): „Святий Боже з вечеройка", потверджує се. Фраза в щедр. ч. XIII: „а під крижом сам милий Госпідь", дуже нагадує фразу з кол. VI. (ст. 25) Третий гостенько—дрібний дощенько, сам милий Господь Бог," лиш що тут, в щедр. ч. XIII. без сумніву переважує ідея християнська боготворенням хреста. Але й глухий відгомін скритого культу місяця відзизається з тої щедрівки до нас і мимохіть нагадує нам попередну IV) з рефреном: „Святий Боже з вечеройка!"

## Ознаки культу місяця в обрядах св. Вечера і св. Вечері.

Найбільше активним і впадаючим в очі в часі Різдва є культ місяця під постатю прадіда, який в світовій мітольоґії загально є признаним за символ місяця,—і на відворот: місяць за символ прадіда. Культ прадіда тягнеться ясним слідом через усе Різдво в його обрядах

та колядках; а в звязку з цим всюда, чи в обрядах чи святочних співах, стрічаємо символи місяця і його культ. Дещо з того було вже відмічено; але, що тема про прадіда є широко розвинена в колядках та буде при розгляді дотичних колядок обсуджена, то на сій короткій замітці тепер її залишую.

Символіку місяця, а тим самим його культ, виджу в деяких феноменах з святої вечери, іменно - в містеріях з чесником; в числі святовечірних страв—девять; в камени під святовечірним столом, на якім то (камени) ставить господар посудину з горіючим кадилом (ладаном з смереки, або лотанем); в деяких святовечірних стравах, особливо в пирогах, голубцях та рибі; а також в фразі господаря, висказаній на подвірю, перед святою вечерою, про змиєве озеро. Отсі то феномени хочу критично розглянути.

Роля чеснику в святовечірних містеріях.

На святовечірнім столі по чотирох його рогах, у сіно кладе господиня чесник, звичайно поділений на „зубці", т.є. розібрану головку чеснику, а попри чесник сипле жменю сімени. Це обрядове кладення чеснику на стіл належалоб передовсім уважати за пріміціяльну жертву бо усі продукти землі, виложені у святовечірну годину, мають характер жертви з первісних культурних здобутків Богови. Та попри сю первісну релігійну ідею має кладення чеснику на святовечірний стіл ще й друге культове значіння, на вид другорядне, буцім магічне, а в основі таке саме поважне, як ідея пожертвовання усего Богу, бо воно лучиться з культом укритих сил природи, які будив Господь в первопочині зродження світа. Чесник є символом місяця, зверхна подоба його білих „зубців" нагадує серп місяця молодика, а внутрішні вартости цего зілля, палющого і побуждаючого життєву людську енергію, піддали народови ідею, що в нім криється таємна сила, яка йде від місяця. А місяць вважає нарід жерелом творчої енергії світа земного і невсипущим чинником вегетаційним і розродчим. Тому кладе його матір і господиня дому на стіл разом з сіменем, як два символи великої родючости; з молитвенною думкою, щоб як її челядь так худібка, птиця і весь домашній добуток множилися і зростали. Про культурно-релігійне значіння чеснику глядіть еще в екскурсі ч. II.

Очевидно символічне число „девяти" страв святої вечери вказує також на люнарний культ в містерії св. вечери; так само символами цего культу є деякі з тих страв сами собою. Про люнарну символіку числа 9 на Україні свідчить багато щедрівок та деякі колядки. Ці щедрівки будуть окремо відмічені в трактаті про щедрівки та їх мотиви. Люнарна символіка числа 9 лежить в тім, що на Сході в давнину ділено астрономічний і календарний місяць на три тиждні по 9 днів; ці три тиждні творили суму 27 днів, які доповнювано трема

днями з новою місяця, що разом творило 30 днів. Календарний місяць ділено на три тиждні, додаючи до кождих девяти днів - десятого. В щедрівках, переповнених люнарними символами, одним з таких символів є число 9, або 9 + 1 = 10. Таким самим числовим символом місяця відзначується велика сила староіранських мітів, [1]) там міняються числа: 9, 3,—і 7; а тії міти мають багато анальоґії з щедрівковими образцями і символами, де також приходять числа: 9, 10, 3 і 7. Очевидно, що числа 3, 10 і 9 + 1, належать до категорії символіки трех тижднів люнарних, а число 7 (також 14 = 7 · 7) належить до символіки 4-х люнарних тижднів. Не утотожнюю мітольоґії іранської з українською, бо є між ними й великі ідеольоґійні ріжниці (це буде доказане), але вказую на їх спорідненість і на факт істнування української люнарної числової символіки. Символіка числа 9 є прикметою культовою цілого старинного азійського Сходу,—і на ній то основується с х і д н а система поділу війська на десятки (+ 1 десятник) сотні (+ 1 сотник) а опісля на тисячки (тисячники). Так отже є культурно-історична основа видіти люнарну символіку в девяти стравах української святої вечери і в цій символіці та в святовечірних обрядах, злучених з нею, приявлюється дуже замітно первісний, оріґінальний і правдиво релігійний люнарний культ. Мусить він бути фактично правдиво первісним, бо є властиво лиш посередником в культі Бога Творця, до котрого в прямій лінії відноситься передова святовечірня містерія жертви земноплодів Творцеви

Господиня приготовляє наперед свята д е в я т ь нових горшків для зготовлення девяти святовечірних страв, — і закуповує нову миску, до якої відтак надбирає з святовечірного стола кождої з цих страв, коли прилагоджує з них жертву. При закупні цеї миски не вільно господині торгуватися за неї, [2]) бо сама миска вважається за предмет доброохотної жертви, для того, що в ній подаватиметься збірна жертва з усіх земноплодів.

Було описано, з яким пієтизмом надбирає ґаздиня ті девять страв у миску, як кладе на них символічні хліби і колач, освічує їх свічкою; з якою почестю бере цю жертву в руки через біле полотно й подає господареви; а він іде з цими святощами в благословляючий похід доокола: хати, подвіря й обори, - а відтак, повернувши до хати, доокола світлиці—та молиться над ними й жертвує їх Богові, щоби його ухвалити і ублагати.

Може бути, що з релігійно-люнарним мотивом лучиться й інший — і я підозріваю в нім як раз традицію великоплемінного поділу на девять родів. Поділ такий може й був тільки ідеальний, а не ре-

[1]) Гл. Dr. Georg Hüssing, Iranische Ueberlieferung und das arische System.
[2]) Гл. Вол. Шухевич, Гуцульщина IV стор. 12.

альний та приявляє лиш побожне бажання поодиноких великих родин; але така ідея могла бути на Україні відомою, бо відповідала світоглядови первісних племен Сходу. Вона має свій первовзір в життю і традиціях пракультурних східних народів монголоідних. Клясичний примір такого ідеального поділу племени, опертого на релігійній містиці і люнарній символіці, знаходимо у Якутів.[1]) У них бісь і джон—це два жиючі з собою в згоді роди. Кождий бісь (також названий: улус= рід) складається з девяти родів; кождий рід з девяти осіб а радше гнізд, т. є. старших враз з дітьми, слугами й помічниками,—що мають назву свого начальника. У Якутів містичне число 9 має більше реальних пристосовань. І так: є девятькратний поділ бісів, — девятий степень споріднення, sylg; девять невинних хлопців з пугарами повнять святочну службу в свято літного ysyah. Шамани при своїх заклинаннях кличуть трех бісів: горішного (небесного), середного (земного) й долішного (підземного). Перший складається з 9 родів, другий з 12-ти родів, — третий з 8-и родів. Може бути, що з цими азійськими культурними традиціями має звязок українське традиційне святовечірне число девять[2]). Та я думаю, що хиба тільки посередно. З Якутами не мали Староукраїнці ніяких культурно-історичних взаємин, але мали їх з Іранцями та Скитами; а Якути мають власну традицію[3]) про своє походження з Полудня і це стверджують деякі учені, а Vamberi вважає їх за колишніх Саків (вони звуть себе urungaj saka.[4]) Ми увидимо понизше, що суть еще другі культурні анальоґії між Українцями а Якутами, іменно в українськім різдвянім святі Збору і в якутськім ysyah. Сі анальоґії кидають світло взагалі на преісторичне суспільне життя народів полудневого Сходу Европи й Азії.

Подаю 2 приміри колядок (чи щедрівок) одну з люнарною символікою числа 9, другу як зразок суспільної ідеольоґії на люнарнім мотиві.

.І Вой забарився місяць у крузі,
Місяць у крузі, гість у дорозі,
Дай Боже! (рефрен).

Ой ішлиж туди ба й девять купців
Ба й девять купців—хлопців-
молодців.

---

[1]) Гл. Wacław Sieroszewski, Dwanaście lat w kraju Jakutów, 1900, стор. 258, 259

[2]) Буває їх також 12 або 14; але до строго обрядової містики св. вечера вони не належать. Число 12 є мабуть вже пізнійшим культурним висловом, як аллюзія до 12 місяців календарного року; або є висловом християнської традиції в честь 12 апостолів,—або передхристиянською традицією про 12 дневний протяг часу від Різдва до Щедрого Вечера, а заразом про два передхристиянські святочні терміни. Число 14 страв може бути люнарним символом двох тижднів половини місяця. Гл. вступ. Буває також 8 страв. (порівн. якутську ідею родів підземних бісів).

[3]) і [4]) Op. cit. стор. 102.

Ой питалися тай десятого,
От сего ґазди тай і ґречного.
Тут ми його ся тай допитали:
Він собі сидит у своїм домі
Вой коло стола яворового,
Поперед него білі колачі... і т. д. [1])

Люнарна символіка стане тут виразнійшою, коли згадаємо, що з'ображений в колядці ідеальний ґазда, це символ прадіда, — а прадід символ місяця.

Ци дома, дома, пане господарю?
Щедрий вечір, добрий вечір! (рефрен).
. . . . . .
Чи дома, дома, ґаздині єго?
. . . . . .
А ци дома сте, синове мої,
Синове, синове мої,
Тих девять синів, синове?
Ой дома, дома, на пелевни суть,
На пелевни суть, злотїчко віють...
. . . . . .
А ци дома сте, зятьове мої?
Зятьовеж, зятьове мої,
Тих девять зятів, зятьове?
Ей, дома, дома....
А ци дома сте, невісти мої,
Невісти, невісти мої,
Тих девять невіст, невісти?
Ой дома, дома, у світлонці суть...[2])

## Українські пироги символом місяця.

Вже в розділі про передріздвяний святочний час я був поставив здогад, що спеціяльний присмак українського народу пироги, яких не стрічаємо у нікотрого іншого славянського народу, а мабуть нема його і у нікого з чужих народів,—це символічна страва злучена з культом місяця й нагадуюча полумісяць, або серп місяця. Здається мені, що у Жидів є подібне символічне печиво, що нагадує астральні світила, іменно випікані всякі ріжкаті мучні тісточка на „Гамана". Думаю, що у Жидів, як Семітів, не може бути в їх народній поезії без символіки астральної, бо вони як народ Полудня, жили в культурних зношеннях то з Єгиптянами, то з Вавилонцями, то з Арабами, вродженими поклонниками місяця й інших астральних світил. Після моїх попередних заміток про люнарні мотиви в українській святій вечері, я послідовно беруся шукати їх у ній дальше - і виджу їх в святочних пирогах. Перше що в очі впадає, то їх подоба — ріжката й півокругла, [3]) що нагадує півмісяць. Друге, їх якість: подають їх на св. Вечер раз (з пшеничного тіста) з пшеницею, другий раз з маком. Пшениця, подавана повним зерном як святочна страва, це спеціяльність не лиш українська, але

[1]) Гл. Вол. Гнат. К. і Щ., стор. 3, ч. 2. Колядки з Жабя-Ілця ad Косів.
[2]) Гл. Вол. Гнат. К. і Щ. т. I, стор. 14'15.
[3]) Ліплять з округлих платків тіста, викроєних звичайно округлою малою посудиною.

як було згадано, і Арабів-Бедуїнів, фанатичних поклонників півмісяця. Пшеничне зерно—золотисте, овальне й розділене на дві півкруглі половинки, це немов злучені, в мініятурі: місяць на склоні повні та місяць молодик. Так виходилоби, що пироги з пшеницею це всесторонний символ місяця: зверхною подобою зерна пшениці, її продуктом—пшеничною мукою та пшеничною начинкою, а в кінци зверхною подобою пирогів. Пироги з маком, це подвійна символіка: бо крім їх символічної подоби є в них і символічний внутрішний зміст пирогів: мак. Мак на св. Вечер це символ сівкости й розродчости, яку таксамо приписують силі місяця. І не треба забувати, що на св. Вечер послугуються самосівним маком, т. зв. зіркатим; бо мак як повний овоч маку нагадує своєю головкою повний місяць, а над його головкою розпростирає своє проміння, приросла, звичайно дванайцятькінчаста, плівочка-зірка (тому зветься він зіркатий). А як зоря так місяць, в українськім святі, а спеціяльно в щедрівках, це символи росту й плодовитости. Тому то не жалують маку на св. Вечір: його дають до куті з медом (також, як пшениця, це люнарно символічна страва)—він є у колачах, маківниках та в іншім дрібнім печиві.

Так отже пироги з маком це подвійний символ, — місяця і зорі. З ужитком пирогів є в українського народу звязані і позаріздвяні святочні ріжні містерії. Се обовязкове дання, печене або варене, на неділю, цебто семий день тиждня (мотив люнарний!). Їх не вільно, під гріхом, (з якого, баби, часто сповідаються, бо грішать по старій традиції)—печи в неділю. Це очевидно скрупул з християнського мотиву пошани неділі, яку нарушують старою релігією. Їх звичайно зготовлюють в пятницю,—три дни наперед: [1]) це символ трех днів новю, після яких слідує поява місяця молодика. Ми зрозуміємо красше цю символіку тоді, коли прийдемо до розгляду символіки Щедрого Вечера, який зачинається властиво під Новий Рік (7 днів наперед Богоявління—символ люнарний!) т. є. в вечер перед св. Василя. Мушу упередити читачів, що після моїх дослідів, це, спеціяльно улюблене українське свято: мітичного Василя і Маланки, є найщирійшим культом місяця з його женихальними мотивами (ними суть переповнені щедрівки). Тоді мітичну постать Василя мішають часто з мітольоґійно-люнарною постатю Іллї—Ілії, який є в українського народу патроном урожаїв збіжжа, особливо жита (сніп жита, дід Ілля — в часі жнив, це фіґура місяця). Для усунення сумнівів подаю, що старовірменське слово ўаціля (рівнозвучне з іменем Василя,—Вас-Ілля) значить: місяць; а про значіння

---

[1]) Це також робить сільське жіноцтво з релігійними скрупулами і сповідається з того поступку. Це ознака як уперто мимо душевних скрупулів тримається нарід старих релігійних традицій.

етно-культурних взаємин Вірменів та Староукраїнців була вже споминка (у вступі) і буде еще бесіда. Для іллюстрації повисших заміток наведу отсі дві щедрівки з Вечера під Новий Рік:

I. Гиля, гиля,
На Василя.
А у Василя
Житня пуга:
Куда мáхне —
Жито пахне!

II. Святая Василля
Дьяжу місила,
Пироги пекла
І рогатие і букатие...

Слово „Гиля" це ймення Г'Ілля, з spiritus asper, Г,—перед Іля.

Дьяжа, діжа, це посудина, в якій замішують баби хліб; завсіди лучить з нею укр. нарід ріжні полуреліґійні містерії, особливож в часі весілля, коли виробляють і печуть коровай та співають при тім пісні, повні поезії, а особливо астральної символіки. Діжа своєю круглістю, круглою накривкою з обручем доокола, (це обовязково) це без сумніву символ місяця. Порівнаймож тепер „Святая Василля" з Уаціля-місяць, а побачимо, як виразно перенявся укр. нарід культом місяця. Роблю при тім одну замітку для ствердження культурно-історичного степеня, з яким звязані наведені тут щедровечірні містерії. „Святая Василля", безперечно — місяць, є тут жіночого роду. А після табелі культурно-історичних округів, культ місяця жіночого роду належав до культури первісної, II, 5, округи. Отсі щедровечірні містерії суть отже пізнійшими культурно й історично, ніж святовечірні. Це покажеться опісля і з инших феноменів Щедрого Вечера. Чи первісна культурно-реліґійна основа обох свят була спільною? Мабуть так: лиш що опісля в українськім святі Щедрого Вечера появилися чужі культурні елементи.

Додатково що до природних властивостий маку та його аплікації в містеріях святовечірних; а також що до анальоґії в тім напрямі конопляного сімени, замічу ось що: Мак, маючи в собі наркотичні складники, хоч в дозрілім виді дуже лагідні, є на святовечірнім столі анальоґійним данням з святочними напитками, подаваними, як згадано, для піднесення реліґійної екстази. З тих реліґійних інтенцій подають його в куті (пшениці), пирогах, маківниках та як макове молоко. Подібним сакральним наркотиком вважає мабуть нарід конопельне сімя і взагалі коноплі і для того також сипле сімя на стіл та вживає до святовечірних страв омасти лиш з конопляного олію. Цей особливий конопляний наркотик міститься передовсім в зеленій билині і в цвіту конопель, що видають з себе гострий наркотичний запах; знаходиться він також в мочених коноплях, коли їх виправляють в воді та калужах. Хто обсервував, як жіноцтво сортує або вибирає з грядок зелені коноплі той спостеріг

те його одурманення і нервове подражнення. Cannabis sativa (конопля) а Cannabis indica (гашіш) це той самий рід рослини, тільки ріжниться в трійливій силі. Cannabis sativa ділає сильно на мозок і сексуальну сферу орґанізму. Мабуть і тому святочні містерії з конопляним сіменем і олієм є в звязку з мріями про розмноження роду і плоду.

До тої самої катеґорії святовечірних споживчих артикулів належить зачислити чесник та „заряджування“ товченим чесником декотрих святовечірних страв (прим. гороху).

## Голубці—символом люнарним.

Подібним люнарним символом як пироги, є голубці, т.є. завивані в капустяних листках каші, передовсім пшоняна, „заряджені“ олієм та цибулею, припікані, або душені в огріванім округлім горшку. Сама назва цего дання вказує на його символічність. Живі голуби це часта появя в колядках; вони вважаються духовими єствами і символами творчих сил при різдві світа. В космоґонічних традиціях світа вони є дуже рідким феноменом, — виступають лиш в традиціях Єзідів (вавилонських Арабів, в двох чи трех варіянтах, [1]) —значить, суть майже виключно українським мотивом. Як український мотив, „сивого голубяти („сиве голубйи“), що „вогнем дише, і з його очий іскри скачуть“ є воно окремим мотивом і символом вогняної творчої сили і не має собі повної анальоґії в космоґонічних світових переказах, хиба в двох переказах північно-американських Індіянів про вогненного птаха, творця світа. [2]) Я вважаю українське, сиве голубя „вогнем страшноє“, за символ живого вогню й символ місячної містичної творчої сили, для того, що цей символ з'ображений в подобі вогняного літаючого (по під небеса) птаха, отже може бути порівняним до астрального піднебесного світила як місяць, що немов пливе під небесами. Яке важне місце має в українській мітольоґії голуб, вказує й те, що між українськими великодними символами є також голуб, утворений з писанки, до котрої приліплюють головку з тіста, крильця, хвіст та ніжки. [3]) В різдвянім виробі є він іншим ніж великодний. Може на цю його відмінність впливає провідна думка св. вечера: подання жертви з всяких земноплодів, між якими просо (пшоняні голубці) є одним з найбільше первісних рільничих здобутків і артикулом, яким передовсім годують птицю.

---

[1]) Гл. Oskar Dähnhardt, Natursagen I.

[2]) Гл. дальше, розділ про космоґонічні колядки.

[3]) Голубці та райські пташки є улюбленим мотивом вишивок (узорочі) на Великій Україні.

Може має вплив на думку роблення святовечірних голубців і те, що їх звивають з капустяного листя; а капуста це городовина, з якої управою лучить український нарід найбільше містерій, т. зв. забобонів. Ріст її має велику анальоґію до росту місяця, коли то вона своїми наче серпок місяця пів округлими листками, вгненими до себе, укладається листок на листочку, звивається до купи й утворює повну, тверду, округлу головку, наче місяць у повні на небі. Як раз тому ростови й звиваннюся капусти надає укр. нарід найбільше містичного значіння.

Так отже є святовечірні голубці символом — символу: мітольоґійного творчого голуба і мітольоґійного місяця.

Дуже переконуючим приміром люнарної символіки в святій вечері є р и б а на святовечірнім столі

## Святовечірна риба як символ люнарний.

Хотячи доказати, що риба на святовечірнім столі має мітольоґійне значіння і є символом місяця та його культу, ставлю отсю альтернативу: або ґенезу того символу спричинили етнокультурні взаємини Староукраїнців з Вірменами, про які каже здогадуватися яфетитська теорія пр. Н. Марра, або він це автохтонна українська концепція, яка вдаряє незвичайною оріґінальністю помислу і розвинення ідеї. Про доісторичні етнокультурні звязки мешканців Чорноморя з Вірменами пише проф. Марр в своїх яфетитольоґійних студіях,[1]) вважаючи передісторичних „Русских“ з над Чорного Моря та від Каспія, нащадків Скитів, Вірмен та Мидів, етнічним відломом Яфетитів або яфетитськими гібрідами, звязаними первісно з собою ґенетично, а опісля об'єднаних реліґійно яфетитським культом змия. На думку пр. Марра є дуже виразні сліди етнічних і культурних звязків „Полудня Россії“,—отже нинішної полудневої України, з басейном Уанського озера і Урмійського озера та долиною Уарту. Сліди цих звязків виказує палеонтольоґія назв рік та місцевостий в Арменії, які основувалися на іменах преісторичних племен, що мешкали в цих сторонах. Імя „Русских“ вяже проф. Марр з преісторичними: расами, рассенами, уартами, етрусками, пелясґами, а їх імена виводить від імени ріки Rah в Арменії та долини Раскої, або Рарскої, т.є. Арарату й Уарту. Старовірменський реліґійний

---

[1]) Гл. (1) Н. Я. Марр. Яфетический Кавказ и третій этнический элемент.
(2) Н. Я. Марр, Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. Известия Ленигр. Академии материяльной культури, 1924, т. III.

культ має свої памятки і вислів у відкритих в р. 1909 в Ґелямських горах камінних рибах великанах, або камінних драконах-змиях, названих (одні й другі) вішап-ами. Що Вішапи були культовими ідолами змиїв, свідчить старовірменське слово vішар (вішап), що значить дракон, великий змий, велика риба; а також свідчать про це старинні християнські церкви й культові місцевости в Вірменії, основані в давних поганських культових місцях з іменами змиїв. Сі церкви й монастирі, присвячені тепер християнським святим, ось як виглядають: Ошакан, колишне місце культу Вішапа, нині гріб вірменського народного святого Месропа; Муґні, місце культу дракона Mogə (ідентичного з шумерським Mošge, драконом ночи)—обернене на монастир св. Георгія (Юрія) змийоборця; Аштарак, колишне місце культу дракона Аштарак і Айдагак. Таких святих місць є більше. Рівнорядний з культом змия був в Арменії культ копія (списа), давного символу змиєвої голови, або „змиєвого жала", перемінений опісля на християнський культ списа, яким пробито Христа; або на культ списа св. Юрія змийоборця [1]). Були назви племенів подібні до назв місцевостий, звязаних з культом та іменем змиїв. Так приміром імя Мидів або Медів походить етнольоґійно (після проф. Марра) від Mel або Mad, що значить—змий. Старовірменське Gel (Mel) означало: вуж, змий; а в Ґелятських горах відкрито камінні культові риби-великани, або риби-змиї. І виходилоби, що ці гори були присвячені культови вужа.

Перекази про змиїв є розсіяні по цілім світі і є свідоцтвом колишнього культу змия, а що змий признаний мітольоґами за символ місяця, [2]) так свідчать сі перекази про культ місяця в подобі змия. Мотивом люнарного символу у виді змия є отсе, що змий, чи вужгадюка, зміняє (скидає) періодично свою шкіру й тим відновлює свою подобу, так як місяць зміняє періодично свою подобу. Світовим люнарним символом, як змий, є небесна „молочна" дорога, „вуж світа" (Weltschlange), а місяць є буцімто головою цего вужа. І цему місяцеви приписують деякі народи (також і український) таку вдачу, що він захланяє (проглочує) зорі. [3]) Та чому як раз належить нам іденіфікувати мотив риби з української святої вечері з яфетито-вірменським культом змия, евентуально вважати різдвяний культ риби за люнарний? Думаю, що для того, що 1) Культ змия серед яфетитських племен, з якими мав по всякій правдоподібности етнічні й культурні звязки

---

[1]) Очевидно, св. Юрій є тут символом боротьби християнства з культом змия.

[2]) Гл. Paul Ehrenreich, Allgemeine Mythologie, гл. Index: Schlange.

[3]) Клясичний примір, без сумніву взятий з української народної поезії, виджу в стишку Маркіяна Шашкевича п. з. „Нещасний" — ...журба з'їла му серце, як змия зіроньки.

староукраїнський нарід в передісторичній добі, ствердив проф. Н. Я. Марр, а його яфетитську теорію та її висновки приняли без застережень найповажнійші етнольоґи й лінґвісти;[1]) 2) для того, що вішапи це риби і заразом змиї; отже наколи був культ змия та риби злучений разом, то він був або тотожний, або дуже між собою близький; 3) тому, що імя вішап є зближене до імени української мітичної риби, колядкового „виза"—і 4) тому, бо окажеться з дальшого розгляду, що ідея змия або й змії як символу місяця – хоч є в українських різдвяних мотивах, то займає другорядне місце, а в прінціпі є чужою Українцям і перенятою мабуть від Вірмен або взагалі від Яфетитів. Попри неї є в українського народу далеко популярнійша, більше відповідаюча святоріздвяній ідеольоґії—і на Україні раньше, мабуть автохтонна мітольоґійна ідея риби, як доброго ґенія святої Вечери і взагалі українського народу. Може свідчити про це глибокий мітольоґійний зміст цего мотиву і його популярність між народом, який ставить його в однім ряді з найповажнійшими культово-реліґійними традиціями українськими. Як мотив мітольоґійний риба, серед космічних вод моря або Дунаю, приявлює місяць у своїй самостійній активности у почині світа. У повнім мітольоґійнім українськім образі виступає місяць як світотворчий чинник нерозлучно в астральній тріяді, як збірна сила первовічних творчих чинників; окремішно він є всеживим чинником і символом людської щасливости. Як риба серед моря так місяць плаваючий по небі є приманчиві, та невловимі; а як риба виз у колядках, так само і місяць - все людям сприяють. Є дві чужі анальоґії цего містичного явища, – ні то риби на просторім мори ні то місяця серед неба:[1]) староіранське $x^v$arənah=слава, велич; щастя народу;[2]) воно плаває серед мітичного моря vourn kaša, як миготлива, блискуча, приманчива поява. Його хоче вловити ворог народу, демон узурпатор, але, щойно посягне за ним рукою, так воно промкне помимо — як місяць з неба, невловимий у воді. Здобуде те щастя $x^v$arənah мітичний князь і майбутній спаситель іранського народу, Йіма і тоді буде довга, вічна, доба щастя народу. Другою анальоґією це є мітичний, невловимий чинник щастя людського—Sampo в фінляндських поетичних мітах. За ним шукають, його знаходячи не пізнають, не розуміють; його тяжко здобути, але хто його здобуде, буде творити чуда та мати щасливість, яку схоче. У фінських мітах Sampo невідомий з виду; з поезії мітів його годі відгадати; фінські мітольоґи декотрі вважають його за рибу—

---

[1]) Між іншими: P. Dr. Wilhelm Schmidt, оден з найповажнійших сучасних етнольоґів і лінґвістів. Гл. його твір: „Die Sprachenfamilien und Sprachenkreise der Erde. Mit einem Atlas von 14 Karten. Heidelberg 1926.

[2]) Altiranisches Wörterbuch, Chr. Bartholomae.

інші за сонце і місяць, яких ціну тоді люди спізнали, як чарівниця їх взяла в неволю. Спаситель здобув це добро людям знов.

Подібний цей фінський переказ буцім до українського: на синім мори риба виз і пливучий місяць на небі, є символом щастя українського народу. Тільки дуже цікавий мітольоґічний зворот дають українські колядки: Сокіл з райського дерева (подвійний символ місяця), далекозорий, приятель господаря ідеального, з'очує виза на далекім мори, ловить його і приносить господареви на св. вечеру! (Гл. колядки про виза.[1]) Міт іранський та фінський поруч українського вказують, що первісна ідея цего невловимого щастя, яке лиш ґеній народу здобуває, — мала своє жерело в первіснім вогнищи етнічного й культурного життя; а кождий нарід, що її відчув, — з'образив її по свойому.

Як примір дійсного колишнього культу змия, чи змії, між українським народом, є також згаданий вислів Гуцула господаря, що вийшов перед св. вечерою на своє обійстя з жертвенним приносом та промовляв: „На свят Вечер родив єм ся, на свят Вечер хрестив єм ся! Пречиста Діва на золотім крижмі мя держала, у змієвім озері мя купала!" Змиєве озеро це мітичне, а заразом реальне озеро на Гуцульшині. Є це мабуть одно з так званих морських ок-безодень. Після гуцульських переказів[2]) живе в нім „планета", цебто нечистий дух, що поневолив грішні душі померших та тримає їх в цім озері й каже їм з ледяних криг град та зиму (сніг) товчи, на пакість людям.[2]) Вода в цім змиєвім озері зимна як лід. Сама назва нечистої сили — „планета" допускає здогад, що тут мається до діла з астральною колишною релігією, тепер осудженою християнством. Згадка Гуцула про своє нарождення на св. Вечер, це аллюзія до Різдва світа і зродження чоловіка. Купіль новонародженого, в змиєвім озері, це наче паралелля до Тайни Хрещення; а святочний настрій Гуцула, з яким він про цю купіль згадує, свідчить, що він вважає змиєве озеро, не лиш освіжаючою й скріпляючою водою, але й містичною животворною силою — з часів, коли змий був добрим ґенієм народу.

Золоте крижмо, на яке покликується Гуцул, це безперечно символ астрального блеску. В щедрівках все суть люнарними символами: золотий човник, в якім сидить, або лежить „білий молодчик", сріберні весла при човні; золотий стільчик, золота колиска, — взагалі як золото або срібло блескучі предмети, що скріплюють люнарну символіку головного мотиву, яким є звичайно дитя, молоде пахоля або білий молодчик. Мабуть отже й золоте крижмо, а на нім дитятко гуцульське

---

[1]) Kaarle Krohn, Kalevalastudien, IV Sampo. Helsinki 1927.

[2]) Гл. Вол. Шухевич, Гуцульщина V, стор. 223/4.

є таким люнарним символом. Його прототипом змий серед озера, — місяць серед глибіні небес, — творчий чинник у почині світа.

Не можу поминути одної замітки. Містичні слова Гуцула про хрещення в змиєвім озері є характеристикою мабуть лише Гуцульщини; свідчить про це льокальна прикмета цих слів, бо це містичне озеро знаходиться в гуцульських Карпатах. І, хоч старий релігійний гуцульський світогляд не ріжниться основно від релігійного світогляду усієї України, то таки є річю ствердженою, що культурний тип Гуцула має деякі свої окремішности — а при тім подібности з Кавказцями. (Ствердив це Хведір Вовк в своїй розвідці: Кавказ і Карпати). Тому тим більше є правдоподібність, що релігійний культ змия на Гуцульщині походить з Кавказу та єсть Яфетитським.

Подаю пару щедрівок про лови на змію; упереджуючи, що стрілець — білий молодець — це частий образ щедрівок і є сам символом місяця. Змія, яку він хоче стріляти з лука (символ люнарний), стає на його услуги. Після моїх дальших дослідів, змія це сила природи, яку білий молодець опановує.

I.

Поплинь, поплинь . . . човен
А в тім човні білий молод;
Струже стрілоньки з малиноньки,
Хоче пострілити люту змію.
Він до неї постріляє,
А вона до него промовляє:
Не стріляй мене, не губи мене,
Скажу тобі три радости,
Три радости, а три городи:
В їднім городі будеш коня сідлати
В другім по дівку їхати
В третім городі жити-мешкати. [1])

II.

А в полі, в полі, біл камень лежить, святий вечор!
Під тим каменем та люта змія.
Ой туди їхав да NN
Став з коня вставать, змію рубать;
Ой тая змія тай промовила:
Не рубай мене, посічи мене,
Буду я тобі в великій пригоді:
Ой як будеш ти женитися,
Помощу мости все перснёвиє,
Поставлю столи все тисовиє,
Поставлю стовпи все золотиє
Повішу коври все шовковиє.
Як будеш ти дівочку везти
Забряжать мости все перснёвиє,

Засяють стовпи все золотиє,
Замають коври все шовковиє,
Загоряться свічі все восковиє. [2])

---

[1]) Гл. Збірку Ходаковського ч. 815, зпід Белза. Вол. Гнатюк. К. і Щ. ст. 27 щедр. 176, Б.

[2]) Гл. Чубинський, III, Чернигів. уїзду

З обох щедрівок видно, що змія, про яку вони співають, це мітичне сотворіння. В обох символіка люнарна: човен, у нім білий молод — в одній, а лицар на коні[1]) — в другій, — це типові люнарні символи в щедрівках, звичайно дуже широко розвиваючі тему місячних перемін (фаз). В щедрівці II суть люнарним мотивом перстеневі (каблуковаті) мости, завішені коври (тіни дерев та лісів). Ясні свічи, що супроводжають переправу дівчини, виразно вказують, що романсова пригода відбувається у ночі. В щедрівці II є люнарним символом „білий камінь“ серед поля. Цей символ люнарний приходить більше разів в щедрівках, а він має анальоґії в мітольоґіях інших (полудневих) народів.[2]) Чи не з цим подвійним люнарним символом: білим каменем і змією під ним, є звязана містерія виконана Гуцулом, коли то він перед вечерою обійшовши з жертвенною мискою, хлібом і кадилом, тричі, світлицю, кладе посудину з курним кадилом на камінь під святовечірним столом?[3]) Як цікаво з обрядового боку приявляється тоді святовечірний стіл: на земли символічний камінь, на нім тліюче кадило, а понад тим наче вівтар стіл, вкритий скатертю та святовечірними жертвами, окурюваними з долу димом кадила!

Щедрівок про змію є всего кілька. У всіх виступає змія як добрий ґеній молодіжи і посередник в женихальних справах; тому завсіди її щадять, не стріляють. Зовсім анальоґічна до них є одна білоруська пісня про змію, її мітичну долю та відношення до стрільця молодця. Натомість великоруські пісні-перекази про змия (прим. пісня про купіль Добрині), в яких змий вважається за злу й погубну силу, — і гине з руки молодця-лицаря. Поширення мотиву змії між деякими Славянами та в світовій мітольоґії свідчить про його колишне спільне походження. Але цей мотив на Україні ріжниться від світового. Є ориґінальний своїми мітольоґійними образцями й ідеєю змия, як доброго ґенія народу. У сій послідній характеристиці є найблизчий до мотиву Яфетитів.[4])

---

[1]) Коня вважають декотрі мітольоґи символом сонця Але в щедрівках є кінь символом місяця; це покажеться наглядно в розділі про щедрівки. Там кінь виступає як сила природи, що зроджує, приносить новий місяць. На чорнім кони причваловує, вибігаючи з темноти, білий молодик.

[2]) За символ місяця вважає катеґорично білий камінь серед поля, або серед моря, Др. Вільг. Шмідт, в своїй студії про реліґії й мітольоґії Австронезців.

[3]) Гл. Волод. Шухевич, Гуцульщина, IV, ст. 12 на долині.

[4]) Я вважаю боротьбу на Україні між ідеєю змії як доброго або злого духа не лиш за наслідок біблійних та християнських культурно реліґійних впливів, але також, і передовсім, від первісного українського культурно реліґійного світогляду. Ми увидимо понизше, підчас критичного розгляду колядок і щедрівок, що пракультурний

Культ риби на святій вечері не приявлюється нічим визначнійшим хиба тим, що вона вважається необхідною стравою тої вечери. Коли не можна мати на св. Вечер живої, так стараються о сушену, селедця і пр., аби тільки не було без неї. За те про її мітичну ролю співають коляди і щедрівки і висловлюють настрої думки народу в напрямі цего культу. Подаю їх приміри:

I. [1])

Й а в ліску, в ліску, на жовтім [піску,
Росте деревце, тонке, високе,
Тонке, високе, й а в лист ши- [роке,
Й а в лист широке, в корінь [дуплаве
В к. д., в верху кудряве,
Гой у тих кудрях сив сокіл [сидить,
Сив сокіл сидить, в Дунай ся [дивить,
В Дунай ся дивить, там в и з а [видить,
Там виза видить, з в и з о м [г о в о р и т ь:
Гой, ци тепер так, як з п е р в о- [в і к у?
Гой, тепер не так, як з первовіку:
Гой син на вітця руки знимає,
Донтя матери суперечає,
Гой брат на брата ніж винимає,
Сестра й на сестру чарів шукає,
Сусід сусіда до пана вдає,
До пана вдає, сам свідком стає,
Через неправду світ ся скінчає.
— — — — — — — —

(з Пасічної ad Станиславів.)

Три феномени в цій колядці коротко відмічу: 1) типовий колядковий образець райського первосвітного дерева, на якім, або при якім діються ріжні таємні річи. Воно є мотивом, що збуджує у народу первосвітні традиції і памятки, а само є символом творчої сили природи і символом місяця. 2) На нім сидить містичний сокіл, духове єство з первопочину світа, що все виступає як приязний людям посередник між висшими силами, а земним світом. Він далеко-зорий і видить на далеких космічних водах (Дунаю) рибу виза та з ним говорить. 3) Цей виз очевидно також духове єство, що не тільки говорить, але інтересується етикою народу, слідить її, знає про неї і осуджує її, що не така тепер, як була з первовіку. Всі повисші теми будуть окремо й широко розвинені в сій студії; але і з сих коротких заміток видно, яке

---

український світогляд не знав ідеї злого духа. Про него нема ніякої споминки в староукраїнських різдвяних обрядах, ані в колядках, ні в щедрівках. З повиж 1000 колядок і щедрівок є лиш три, що згадують про діявола „мирського царя". Вони проняті християнською релігійною ідеольогією, а в основі є походження чужого.

[1]) Гл. Вол. Гнятюк, Кол. і Щедр., т. I, ст. 206, Д.

містичне значіння має риба на св. Вечер і чому про неї не забувають в сей час.

Сокіл і риба виз єднаються в тім, щоби послужити чоловікови. Але чоловік цей мусить бути ідеальним. Він має дорівнувати свому прообразови з первовіку, а цим був прадід-дідух. Його ідеалізують колядки. Співаючи про него, колядники ампліфікують господаря, до якого заходять, бо рівнають його та його рідню з прадідом і праріднею. Такому ідеальному господареви бажають послужити до святої вечері мітичний сокіл і мітична риба. Вони неначе нагадують йому первовічні часи, коли вся природа служила прачоловікови доброохотно. Риба на св. вечеру має бути немов одуховленою стравою і чародійною. Вона з'єднує старовіцькі часи з теперішними. Вона була добром первісного господаря і сприяє теперішному господареви, а в його семейнім святі дає себе в жертву для него. Про сі ідеальні справи дбає добрий ґеній господаря (первісного), сокіл. Все те знаходимо в колядках і щедрівках:

II.

Весь двір на горі,
Явор на дворі.
На тім яворі
Сив сокіл седить,
На море гледить.
Зобачив рибу чечуру:
Ой рибо, рибо, чечуро,
Побратаймо ся, посватай-
[мося... [1])

III.

Над морем глибоким
Стояв двір високий —
Грай море, радуй ся земле
Вік до віку! (рефрен)
А на тім яворі сиз орел сидить
Сиз орел сидить да в воду гле-
[дить
У воду гледить, з рибою го-
[ворить:
Ой буть нам, рибо, у одного
[пана,
Пана Івана,
Тобою, рибо гостий витати,
А моїм пером листи писати.

— — — — — — — —

(Зо збірника Метлинського.)

Варіянт (Б. ibid):

Ой рибож, рибо, ти моя паро
Ой буть нам, рибо, у одного пана, — пана Івана.

(Це одинока колядка, в якій замість сокола являється сизий орел; але ідея тота сама.)

---

[1]) П. Чубинський, Щедрівки, 5.

IV.

— — — — — — — — —
Сив сокіл сидить, далеко видить.
Ой видить же він синеє море,
Вісмотрив він рибоньку в мори:
Ой плини рибко, близько д'краєви,
Нашому пану на вечероньку. [1])

V.

— — — — — — — —
Сив сокіл сидить, в Дунай ся [дивить
В Дунай ся дивить, з визом [говорить:
Ой визе, визе, приплини ближе,
Най я тя зловлю своєму пану
Своєму пану на вечероньку
На вечероньку, на святий вечір. [2])

VI.

... Сивий сокіл в Дунай ся дивить
В Дунай ся дивить, рибоньку ви- [дить.
Ай вязю, вязю, мій побратиме,
Тобою вязю постріт клеїти,
А мнов соколом попюровати. [3])

В колядці VI. видимо подвійну саможертву, обох цих добрих ґеніїв господаря, для него, — але цікаву, бо в іншім виді: виз дає клий рибячий для свого ідеального пана на клеєння стріл і лука, а сокіл свої пера, щоб ті стріли опірити. Образець найдавнійшої культурної старини, з первісної ловецької доби.

В колядках про ідеальне господарство та щасливі, немов первосвітні, богаті жнива, сокіл служить господареви як добрий ґеній його гумна. Соколом завершують стіжок на гумні і він з висоти його глядить зорким оком на-округи, немов стереже господарства перед якою ворожою силою. І тоді він радби свому господареви прислужитися, йому утіху зробити. Він з висоти вигляне рибу на далеких водах і звабить її для господаря:

VII.

— — — — — — — —
Накладемо кіп, як на небі звізд.
Стоїть господар межи копами,
Як ясний місяць межи звіздами.
— — — — — — — —
Поставим стожок в споду широчок
В споду широчок, в верху височок
Та завершимо сивим соколом.
Сив сокіл сидить, далеко видить,
Далеко видить, в Дунай ся дивить,
В Дунай ся дивить, виз-рибу видить,
Виз-рибу видить, із нев говорить:
Ой визе, визе, де би нам бути,
Деж би нам бути ой на вечері? —
Ой тобов, рибко, юшки перчити,
А мнов соколом стожки вершити. [4])

---

[1]) Гл. Вол. Гнатюк ор. с. ст. 134, Б. [2]) ibid В. [3]) ibidem, Д. [4]) ibid. ст. 136, Х.

Риба виз має містичну спеціяльну місію: вона має вшанувати народини дитяти, а може — йому щастя принести. Чи не є вона мітольоґійним сприятливим аґенсом людського народження? Свідчить про це одна колядка, хоч схристиянізована, але натхнена містикою звязаною з рибою-визом:

VIII.

Ой рано, рано, куроньки піли,
А ще найраньше ґаздонька устав,
Ґаздочка устав, слуги побуджав:
Ой уставайте біднії слуги
Та вікачаймо вози ковані
Та повеземо визину рибу
До Пречистої на народини. [1])

Може в цій колядці є й щирий християнський поклін Пречистій — і пожертвовання їй своїх давних ідеалів, але не дасться обминути думки, що ці старинні ідеали істнують.

В повисших, очевидно мітольоґійних образцях риби звертає увагу — далеке море, далекий Дунай, як космічна сила. На вид це нічо надзвичайного, бо риба жиє в воді, а виз це риба устя рік українського Чорного Моря. [2]) Але в дійсности річ мається інакше. У великої части колядок головним мотивом є космічне море, космічні води, бо багато колядок співає про почин світа, — цеж головний мотив свята Різдва— і в цих космоґонійних колядках є загально світовий мотив космоґонійних переказів: перше, космічне море. В колядках є цей мотив взятий двояко: первісне „синеє море“, або Дунай та буйні ріки. Після згідної думки всіх мітольоґів всяка мітична поява серед космічного моря, є символом люнарним.

Перворядним таким символом є прадерево, або райське дерево, серед моря; але є ним й інші появи, як білий камінь, або живе водне сотворіння: утка, лебідь, водний змий — і риба. Спеціяльно іранським люнарним символом є прадерево (дерево всякого насіння) і морська потвора (черепаха) напастуюча прадерево, якого боронить мітичний птах. [3]) Я не вказую на іранську мітольоґію як жерело української, тільки на її анальоґії, які доводять рації істнування наведених повисше колядкових мітів. Ми переконаємося опісля, в дальшій студії, що староукраїнські мотиви, хоч подабають на перший погляд на староіранські, але ріжняться дуже своїм змістом і етичним життєвим напрямом, який представляють. Але все таки є деякі поражаючі приміри схожости іде-

---

[1]) Гл. Вол. Гнат. op. c.
[2]) Виз = Accipenser huso; der Hausen.
[3]) Гл. Dr. Georg Hüssing, Iranische Überlieferung: Koresaspa,

ольоґії староукраїнської та іранської. Так, приміром, староіранське слівце vāsī, (femin.) є іменем мітичної риби званої також vās; це риба цариця (sarčāīīh [1]), що під її владою жиє вся водна твар; іранське vazar, значить могутний. Хоч не про цю іранську мітичну рибу vās говорить переказ іранський, що оповідає про напад морського потвора на дерево життя, але все таки український виз набирає в порівнанні з рибою vāsī або vās, поважного мітичного значіння: ото вона як представниця, чи королиця усего морського сотвовіння готова послужити святоріздвяному ідеальному господареви. А наколи вона — після мітольоґійних світових анальоґій — є символом місяця, який, неначе живе єство, плаває як вона по небесних глибинах і — за свою красу може (в уяві своїх поклонників) бути представником чи королем усіх зір, то вона може мати і його мітольоґійні прикмети й бути аґенсом життя та зросту земних творів і життя, зросту та щастя людської рідні.

Йдучи послідовно за мітичним явищем святовечірної риби, ми спостережемо також, що її мітольоґійне значіння може бути ще ширше. За її появою на мори слідить з прадерева сокіл, немов акцептує сю появу і спрямовує її на добро чоловіка. Сокіл це духове авторітетне єство. Його мітичне значіння дуже поважне, хоч не зовсім виразне, буде окремо розглянене. В одній з гуцульських колядок (гл. Гуцульщина, V, ст. 63, К. 28) замість сокола на прадереві сидить сам Господь, далеко видить — і пр.; і хоч проти такого високого духового степеня сокола говорять прочі колядки й щедрівки, що співають про сокола, то все таки можна його вважати за символ Господної сили. Тому не дивно, що він сторожить над первовічними космічними проявами. Отож — є колядки й щедрівки, де сокіл з тої самої своєї позиції на прадереві бачить на мори інші появи, а не лиш рибу-виза. Він видить там або місяць (у ріжних символах, — приміром — як човен, корабель, білий камень з першими ростинами), або — що більше, він видить первовічну астральну тріяду, пливучу на космічнім мори. І виходить отсе цікава мітольоґійна комбінація: Риба-виз, пливуча морем або Дунаєм, є символом місяця, а місяць є звязаний з небесною тріядою, що скріплює його містичну місію. Так і риба-виз є в сфері німбу і впливів небесної тріяди. Чиж не є це ознакою більшого мітольоґійного значіння риби на святий вечер? Подаю приміри колядок для порівнання — цих збірних ідей.

I.

— — — — — — — — — — В море ся дивить, там визу ви-
Ой сокіл сидить, в море ся дивить [дить,')

[1]) Звертаю увагу на жіночу форму імени виз, — подібно як в староіранськім vāsī.

Там визу видить, з визов говорить:
Ой визо, визо, як ти глібоко,
Як ти глібоко, а я високо.
Сподобало ся йа в купці бути
Йа в купці бути в брата (NN),
В брата (NN), йа в нових [дворах
Йа в нових дворах йа в но- [вих хатах! [1])

II.

У господаря двір городжений
Двір городжений, явір саджений.
На тім явори сидять соколи.
Соколи глядять на Чорне Море.
На Чорнім Мори червоний кураль,
А в тім курали нова світлойка,
А в тій світлойці три воконойці.
Перше віконце — ясноє сонце,
Друге віконце — ясний місячик,
Трете віконце — ясная зоря. [2])

— — — — — — — — —

III.

Ой в ліску, в ліску, на жовтім піску,
Росло деревце тонке й високе
В корінь глибоке, в листок широке.
В листок широке, в цвіток багрове,
В цвіток багрове, в вершок кудряве.
Ой на тій кудри сам сокіл сидить,
Ой сидить, сидить, далеко видить.
Як задалеко? На сине море.
Края Дуная корабель плавле.
Що в тім корабли?
Самі столове,
Коло тих столів все старі [люде,
Ой старі люде й старі ґаздині,
Старі ґаздині, радочку радя:
Що не так тепер, як стародавно,
Що кум до куми з вечерев не йде.
Син на таточка ручку здіймає
Донька матери не послушає
А брат на брата ніж витягає...
і т. д. [3])

Належить порівнати повисшу, III колядку з першою про виза поданою на ст. 145, щоби зрозуміти, які вони близькі суть провідною ідеєю. Виз говорить там, як мітичне духове єство, те саме, що говорять на мітичнім первовічнім корабли серед моря старовіцькі люди. Святий Вечер є спомином старовіцьких часів і прадідних традицій, культом давних етичних прінціпів і прадіда. У колядках співають колядники офіціяльно:

„Будем співати й старі дідове все споминати".

Риба виз (в колядці I, ст. 145) боронить старих традицій і стародавної етики; вона їх патроном, а це можна сказати також про дідуха-

---

[1]) Вол. Шух. Гуц. IV, стор. 97—98 Кол. 13. — Нові двори, нові хати— символами святоріздвяного відродження.

[2]) Вол. Гнат. Кол. і Шедр. ст. 270, Д. [3]) Вол. Шух. Гуц. IV ст. 32, 4.

прадіда. А коли цего самого боронять і старики на мітичнім первовічнім корабли серед моря, то їх з визом може звязувати лиш одна містерія: культ місяця, якого символом є таксамо виз, як і первовічний корабель, що ним пливуть первісні люди, що збірно з'ображують прадіда й місяця. Тому цілком анальоґійною до цих двох порівнюваних колядок є трета, що подана під ч. II. і співає про астральну тріяду в новій світлици серед праморя. Бо отся астральна тріяда, хоч є символом первовічних і завсігди в природі чинних сил, то є заразом символом первісних часів, первовічного життя і первісних людий. Тому є в колядках часто такі образці про астральну тріяду:

Сивесенька зазуленька
Йа всі луги облітала,
А в одному не бувала.
А в тім лузі три церковці
(потрійна церква К. С.)
А в тій церкві три віконці:
А в одному ясний місяць,
А в другому ясне сонце,
А в третому ясні зірки.
—То не місяць,—сам господар,
То не сонце—господиня.
То не зірки—то їх дітки!

Цей оден луг,—то первісний луг; потрійна церковця, це та сама нова світлонька первовічна: небо, де мешкають три святці: сонце, місяць і ясна зоря, про яких співає колядка II. а все разом в первовічній добі, якої був свідком і в ній брав живу участь—таємний виз.

## Мотив передвеликодної шутки у святім Вечері.

Між мітольоґійними мотивами св. Вечера й святої Вечери відбиває своєю невиразністю і на перший погляд недоцільністю мотив шутки передвеликодної, приложеної до святоріздвяних містерій. Це в річи пальмова галузка полудневого Сходу з християнських містерій цвітної неділі, а на Україні вербова (євова) весняна галузка з першими весняними бростиками, також з християнським мотивом. Але по правді це мотив прастарий і світовий, поширений від непамятних передхристиянських часів в цілім полудневім Сході, особливо у Індійців та Іранців, звідки—мабуть—поширився по цілій Европі,—і досі як весняна зелена галузка є символом надходячого весняного відродження. Вважається за маґічний орудник, побуджаючий весняний розвиток в природі, відновлення життя в світі звіриннім і рослиннім —та охороняючий від елементарних нещасть. Нею вдаряють корови при першім вигоні худоби на зелену пашу (на Україні на св. Юра); її втикують по нивах на поли і пр. Про символічне її значіння є гадки мітольоґів і етнольоґів поділені. Kuhn[1]) вважає її за символ вогню

[1]) Adalbert Kuhn, Mythologische Studien, Ст 125, 126, 159. Гл. Е. В. Аничков: Весняная и обрядовая пѣсня на Западѣ и у Славян—гл. Сборникъ отд. русск. языка Акад. Н 74, 1903.

в природі; L. v. Schroeder [1]) за символ весняного сонця як жерела вогню і животворного тепла в природі. Kuhn, пояснючи обряд вдарювання худоби шуткою при веснянім вигоні на пашу, наводить стих з Рiґ-Веди (IV, 27, ст. 4), де розказуєсь про це, як птиця, що несла на землю божеський напиток Somâ, зронила перо і отсе перо стало деревом palâça або çami. Kuhn пояснює цей міт так, що перо це властиво вогонь, а вдаряюча зелена галузка це також вогонь; стадо, що йде на зелену пашу, це символ облаків, а галузка символ весняної блискавки. Пояснення A. Kuhn-a, хоч не умотивоване мітольоґійно, є близьке до правди, як се покажеться при близшім розгляненні української ідеольоґії в мотиві шутки; а індійський міт про птицю, що вронила перо, з якого виросло дерево, послужить як раз до пояснення правильного розвитку цеї ідеольоґії. Приложення великодної шутки до українських святоріздвяних містерій є зовсім льоґічним по староукраїнській ідеольоґії свята Різдва і Великодня, бо оба свята проголошують нове життя: перше є святом Різдва світа, а друге є святом майбутнього відродження світа. Українська весняна великодна шутка має своє ідейне угрунтовання в святі Різдва світа і може стати поясненням всесвітних містерій з весняною галузкою та їх первісного мотиву. Бо на мою думку як великодна так і різдвяна шутка це символ райського дерева або прадерева. Про него співають усі колядки і щедрівки і воно є не лишень символом перших проявів веґетаційного життя на земли, але і символом первісної творчої і безупинно активної сили в природі. Може бути, що і по думці народу українського цею первісною силою був творчий вогонь, бо в українських святоріздвяних містеріях бачимо також культ вогню. Але всі українські колядки і щедрівки дають доказ, що цею містичною силою, хочби і вогнем, вважає нарід астральну силу небесної тріяди, в якій перворядне місце займає місяць. Він є аґенсом веґетаційного життя і плодоносности земного світа, а заразом аґенсом небесного вогню. [2]) Райське дерево, найпопулярнійша ідея колядок та щедрівок, є тільки символом місяця і живоносної сили природи. В пізнійшім розділі про українське прадерево будуть наведені колядки й щедрівки, з яких увидимо виразно, що великодна і різдвяна шутка є символами люнарними, бо таким символом

---

[1]) L. v. Schroeder Arische Religion B. II. 1923. Leipzig, Haessel Verlag.

[2]) Персоніфікацією небесного вогню, а заразом родючої сили природи є в щедрівках Ілля, а він без всякого сумніву є українським символом місяця. Покликуюся на те, що було вже сказане на сю тему на попередних сторінках. В щедрівках, які співають про виправу білого молодця, про дівчину між люнарними символами, що сю постать окружують, є й блискавка та грім, а отсї явища приписує нарід Іллі. Мітольоґійне значіння тих символів можна зрозуміти щойно в повнім їх звязку.

є там прадерево; в колядках також найдуться анальоґії до індійського мітичного дерева çami, які стануть заразом поясненням для цего індійського міту. В кождім разі буде можна ствердити, що український мотив шутки відбиває від світових своєю ясною характеристикою і доцільністю; що—як прадерево—має призвання принести людям та їх худобині обнову життя.

# Жертви пріміціяльні св. Вечера.

## Їх тип і культурно-релігійне значіння.

Хоч як виразно проявлюється культ місяця в святоріздвяних обрядах і піснях, то всетаки він не є основою святовечірної ідеольоґії, а лиш пізнійшим степенем культурно-історічного розвитку дуже давних релігійних ідей. Він є пізнійшою поетичною їх прикрасою, з поза котрої виглядає первісна релігійна основа. А є нею віра в найвисше Єство, господаря світа і його творця, пошана і вдячність для Него, почуття Його близкости та залежности від Него, світа і людий. Все те має вислів в пріміціяльних жертвах св. Вечера; а є вони для культурно-релігійної характеристики свята Різдва (Коляди) такими важними, що муситься згадати еще раз про них і присвятити їм глибшу увагу. Помину вступну і загально поняту жертву св. Вечера, - Дідуха, що становить наче прольоґ до всіх містерій і жертв св. Вечера. Про неї було вже вичерпуючо говорено і вона знайде без коментарів повне своє освітлення в теперішнім розділі, а перейду еще раз найвизначнійші моменти святої Вечері, в яких містика жертв дуже виразно виступає а їх характеристика не підлягає ніякому сумнівови.

Накривши стіл білою скатертю, господиня ставить на його середині різдвяний колач і хліби, по при них кутю з медом; а відтак заставляє стіл девятьма, або дванайцятьма стравами, вношеними по черзі. Нім начнеться вечеря, господиня набирає у миску по трохи з кождої страви, кладе на миску перший хліб, який сегодня, пекучи хліби, виняла першим із печи, приліплює до миски засвічену свічку, кладе миску на полотно і подає господареви. Господар обходить із мискою тричі хату,—вернувши стає посеред хати і тримаючи в руках миску та хліб дарує їх за душі померших; відтак ставить миску на стіл і молиться до Бога, а за ним його домівники „щоби Його ухвалити і упросити“.

Сеж очевидна і типова жертва Богови, піднесена до особливо-святочного релігійного акту рівночасною празничною обстановою, — жертва первенців, пріміціяльна. Треба бути посеред народу в цей святочний момент, щоби видіти той його щирий вираз радости і вдяки

для Бога за все те, чим Він людий обдарив і чим нарід в сю хвилю тішиться. З хліба, з меду, з кождого плоду рільного, всякої огородовини і садовини, мусить бути жертвована перша частка Богови як Найвисшому Єству. Ставиться також, в настільну жертву, всякі пожитки землі і в другій інтенції: земноплоди як добро з новосотвореної землі і рибу як добро з первовічної, животворної „водиці"—бо такий релігійний мотив проголошують святочні колядки і щедрівки: це жертва величальна і подячна Творцеви світа за його сотворення. З домашної худоби і дичини не приладжується нічо на св. вечеру, шануючи мабуть день їх сотворення (пізнійший святочний календарний мотив); може також тому, щоб не обтяжувати серця їх убиванням, а також з жертвенної абнеґації, на поклін їх Творцеві. Але в кождім разі з тої причини, що серед пракультурних традицій нема місця на жертви кроваві, а свято Різдва й святого Вечера, основане на пракультурних прінціпах — і традиції пракультурні зберігає український нарід дуже скрупулятно. За те вводиться в хату як жертву символічну живі сотворіння: молодого бичка, телятко, яке щойно народилося—з коровою маткою, або й саме, новонароджені ягнятка з їх матіркою. Всі повисше згадані жертви, це самі характерійні величальні й подячні та благальні жертви, з виразними знаменами жертв первенців. Знаменний є отсей перший хліб винятий з печи, — відтак перша частка з кождої страви. За особлившу пріміціяльну жертву треба вважати першу ложку куті з маком і медом, коли, перед почином вечери і перед покушанням куті, як виїмково сакральної страви,—духовний провідник св. Вечери, господар, надбирає її ложкою і кидає в гору до стелі, де вона, чіпаючися стелі, унагляднює через усі різдвяні свята, і довго опісля цей акт жертви і молитви. Всі оті акти пріміціяльних жертв на св. Вечер характеризують не тільки Різдво як давне культурне свято, але вони характеризують і цілу старовіцьку українську віру, якої окремим висловом є свято Різдва; бо пріміціяльні жертви не є признакою виключно лиш Різдва, але практикуються по всій Україні і при інших культурно релігійних нагодах, святкованих українським народом традиційно та маніфестуючих час-від-часу його старовіцьку віру.

Відсутність яких небудь мясних страв, а тим самим і жертв, на святій вечері свідчить про відсутність кровавих жертв в стариннім, правдиво українськім культі. А це є найкрасшим доказом, що містерія українського св. Вечера є вповні пракультурною. Замість жертв крівавих подає нарід Найвисшому Єству на св. Вечер дрібні жертви земноплодів а вони, як переконаємося дальше, суть як раз характеристикою пракультурного округа.

Особлившою пріміціяльною жертвою святої Вечері є господарські напитки, якими зачинається після покушання пшениці вечера, — і переплітається ними вечеру поодиноких страв: се мід, пшеничне пиво і вино. Є се продукти господарські, а з між них мід належить мабуть до найстарших, коли зважимо, що про сирий мід згадують колядки як про оден з перших культурних здобутків. Але і пшеничне пиво і питне вино, хоч є вони продуктами з певністю пізнійшої культурної доби, належалоб вважати за дуже давні, коли не первісні господарські перетвори з огляду на те, що пшениця і виноград мають виїмкове значіння в українській традиції, бо суть мітольоґійними символами космоґонійних колядок і щедрівок. Іменно суть вони найбільше поширеними й улюбленими мотивами українського прадерева. Українські колядкові космоґонійні міти мають знамена великої старинности, тож мід, пшеничне пиво і вино мусять бути дуже давними традиційними напитками. „Шумна горівка“, як називають її деякі колядки, це безперечно пізнійший суроґат тамтих напитків. Длятого пє їх нарід на Різдво з реліґійним обрядком, зливаючи з чарки верхну струйку на землю. Ми переконаємося з наведених понизше анальоґій у чужих народів, що зливання перших капель святочного напитку на землю це його пожертвовання для Найвисшого Єства.

**Пріміціяльні жертви як реліґійна ідея загально принята українським народом і як його культурна характеристика. Анальоґії таких жертв у сучасних природних народів.**

Ідея пріміціяльних жертв є в українського народу здавен-давна і загально принята. Через саме різдвяне свято вона є спопуляризована по всій Україні, бо це старинне свято є по цілій Україні, всюди і однаково святковане, а через те саме суть всюди приношені святорідвяні, пріміціяльні жертви. Але такі жертви є на Україні приношені й при інших—господарських, суспільних та реліґійних нагодах, що буде понизше приявлене. Повну культурно реліґійну характеристику цих жертв зможемо осягнути через їх супоставлення з анальоґійними жертвами інших народів, іменно народів природних, які жиють досі на пракультурних — реліґійних, господарських та суспільних прінціпах; бо лиш між такими народами знаходимо жертви, анальоґійні до українських.

Жертви пріміціяльні практикуються досі у деяких народів природи з найстаршими культурами. Пріміціяльна жертва є прототипом жертви Богови та найбільше первісним реліґійним актом. Взірці таких жертв знаходяться у народів природи, признаних етнольоґами за най-

старші, себто у Піґмеїв: Андаманезів, Неґрітів, Неґріллів, Семанґ й і.[1]) та у палеоазіятицьких племен пракультурного округа; відтак у деяких семітогамітських та гамітських племен північно-східної Африки. Всюди у пракультурних народів приносять лиш пріміціяльні жертви і по при них ніяких інших жертв не приносять. Характеристикою жертв пракультурного округа є жертви, віддавані Найвисшому Єству з виразом почести і любови, або як жертви благальні, а часом як надолужуючі й переблагальні за провини. В пракультурних округах, а подекуди і в первісних округах не бувають вони приношеними для боготвореного правітця, також ніколи для померших предків. В такім наміренні для правітця і померших—вони бувають лише у вторичних культурних округах. Про померших згадується, їх проситься до себе, їх гоститься символічно, ось як на святій Вечері, але без острах у, без ніяких признак культу.[2])[3]) Подам приміри жертв пріміціяльних у архаїчних народів.[4]) Неґріти, вполювавши звірину, витинають з неї частку мяса і мечуть в гору, кличучи: Се також Тобі! Боні Неґріллі в східній Африці беруть найкрасшу частку забитої звірини і печуть на вогни—ліпшу частку спалюють для Бога, а рештку поживає батько з дітьми. Знайшовши мід, не покушають його, поки не кинуть частину з нього в напрямі неба і до ліса. Прирядивши пальмове вино, ллють насамперед трохи на землю. При сім так говорять: Waka (Боже), Ти дав мені сего вола, сей мід, се вино. Ось, Твоя пайка! Дай мені за це силу й життя та щоби нічо злого моїм дітям не приключилося. Збираючи оріхи, йдуть процесіонально до великого оріхового дерева—співаючи: Ходіть, ходіть, збирати дар божий! Зривають наперед пару оріхів, найкрасший і наймарнійший—і палять їх на приготовленім до того вогни, танцюють доокола него, співають і дякують Богу. У Андаманів є відмінна пріміціяльна жертва, яку можнаби назвати неґативною. В осени, в часі першого періоду дощів, не вільно нікому їсти ніяких овочів. Колиб вони на них спокусилися—як перші люди—то бувби знов потоп світа. Очевидно росходиться тут о первенці овочів. Андаманези мабуть думають, що їх Бог—Пулюґа—сходить в часі дощу на землю і бажає сам цих овочів покушати і нарід з почести для него закладає собі піст від всяких

---

[1]) Піґмеями суть отсі народи: Андаманези в заливі Бенґальськім,—Веда на Цейлоні,—Піґмеї на Філіппінах,—Боні Піґмеї, Неґріллі, в центральній та північно-східній Африці,—Семанґ і Сеної на Малляка,—Піґмеї Яґан (Yagan) на Вогняних Островах в Полудневій Америці—й інші.

[2]) v. D-r Wilh. Schmidt, Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien: Характеристика жертв.

[3]) Духова спільність живого народу з душами померших се інша справа ніж культ померших.

[4]) За Д-р. Вільг. Шмідтом op. cit.

овочів. D-r W. Schmidt думає, що пріміціяльна жертва в тім виді якраз є первісною, а всі прочі пріміціяльні жертви це вже ухилення від первісної форми, або її сублімація. Подібна жертва абнеґації від овочів відбувається у Боні-Піґмеїв в Африці. Кому з Українців не прийде на гадку український (спеціяльно лиш український, одинокий між усіми Славянами) піст „Спасівка", коли то нарід, після церковного календаря на тиждень перед святом Преображення Господнього (Спаса), а в дійсности далеко наперед, через увесь час дозрівання овочів, відмовляє собі навіть покушання якогось овочу і меду, офіруючи свій піст на честь Господа. Відтак в сам день Преображення Спасового приносять першу збірку овочів і меду до Церкви, складають овочі вздовж Церкви на земли, а мід на підвисшенні і просять священика о їх посвячення. По окінченні посвячення, старшина братська збирає з кождої купки овочів верхні (найкрасші), як дар для Церкви. Тут впадає в очі українська оріґінальна, подвійна жертва, одна в абнеґації і пості до слушного часу, а друга в дарованні на честь Спаса. Додати належить, що цей піст від овочів і меду є зовсім окремим від приписаного в той сам час християнського двотиждневого посту в честь Успення Пр. Д. Марії. Цей другий треває дальше, після „Спаса", цілий тиждень аж до свята Успення, а перший кінчиться з днем Спаса і необовязуючий ніякими приписами Церкви; за те обовязаний традицією народною. Андаманези подають за мотив посту від овочів колишню неповздержність перших (родичів) батька і матери і кару за неї. В Українців є також другорядний мотив посту від овочів, але без звязку з біблійною традицією, за те натхнений дуже ніжними альтруїстичними почуваннями: Ото матері померших маленьких дітий постять „спасівку" на інтенцію тих діточок: „аби їм Господь не боронив яблочок в раю". Виходить з того, що абнеґаційна жертва українських материй є величальна і благальна.

Але в традиціях Андаманів про піст від овочів треба відмітити мотив старший від біблійного і в цім мотиві з'єднуються вони з Українцями в його пракультурних знаменах. Це мотив дощу. Андамани з'обовязують себе здержатися від овочів так довго, аж поки Господь не зійде на землю з першим осінним дошем. Дощ з неба є у них символом Господа, що до них приходить. Якаж велика ідейна близкість міту Андаманів з українським колядковим мітом про гостину небесної тріяди: місяць, сонце і дощик—„сам милий Господь Бог"—сходять з неба до господаря—і приносять йому таке саме благословення для роду і плоду, як осінний перший дощик для племени Андаманів. Про український піст „спасівку" я не чув, щоб нарід через него надіявся приходу дощу з неба, але в душі українського народу є без сумніву нероз'єднана вже ніколи сполука ідей про дощик і Господа.

Зовсім, навіть усею обрядовою поведінкою, є подібна до української жертви овочів жертва гамітоідного племени Дінка в північній Африці. Вони приносять, окрім інших ріжних жертв, Найвисшому Єству Денґдід, жертву з перших овочів. Їх сиплять по земли, вимовляючи слова: „Батьку, що нам ці овочі даєш, благослови нас і отсі овочі!“

Ідея пріміціяльних жертв є загально принятою і удержуваною українським народом. І досі лучаться часто з українськими християнськими обрядами жертви, так звані „на боже“: первенців худоби або овець, перших звоїв полотна (власного виробу)... Сюди належать загально поширені народні жертви хлібні, що-осени, як пріміціяльні подячні дари жертви з осінних зборів збіжа. Нарід не покушає „нового хліба“—з нового зерна, - поки не принесе жертви хлібної до церкви (звичайно—на поминку за померших).

До жертв пріміціяльних належать віночки або китиці з перших цвітів приношені до церкви на освячення у визначнійші літні й осінні свята; так само віночки, пускані на воду в народне свято Івана Купала. Мотив пожертвовання віночків і пускання їх на воду в день Івана Купала є подвійний: це жертва цих перших рослин і цвітів, якими так тішиться і кожда людина і худібка серед літа—і це культ животворної води, без якої тої буйности і краси рослин не булоб. Українська ідея в паленні вогнів на Ів. Купала лежить правдоподібно в спаленні на жертву Богови перших пожитків літної природи та в запобіганні божої ласки і помочи на час грядучих жнив.

Такоюж пріміціяльною жертвою є обжинковий вінець, несений на голові найліпшою жалею, серед обрядових обжинкових пісень; дарма що з цим первісним обрядом злучився пізнійший культ прадіда та місяця.

І розпочинаючи сійбу в осени кидає український сівач першу жменю насіння в чотири напрями світа, на землю, як жертву для Бога. Зовсім в цей сам спосіб кидають рільники архаїчного гамітського племени Кунама перші продукти своєї господарки, зерно дурра (durra), по земли, як жертву подячну Богови. [1])

Для культурно-історичної характеристики українських святовечірних містерій, а між ними пріміціяльних жертв, приявлюють цікаві анальоґії архаїчні свята Уралалтайців. Уралалтайські племена, після теорії проф. Д-ра Вільгельма Шмідта, творили колись спільний номадно-скотарський округ—і нині їх весняні та літні стародавні свята суть висловом пракультурних традицій народу. Монголи і Самоєди святкують весняне і літне свято т. зв. urus sara, абаканьско-татарські Катхінці.

---

[1]) Dr. Wilh. Schmidt, Etnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien

і Саґаї—літне; Якути—мале весняне й велике літне свято—так звані: ysyah, а також анальоґійні до них принагідні ysyah. Для порівнання з українськими святами дають особливо цінний матеріял якутські ysyah: два головні і всенародні—весняне і літне (в середині літа)—і принагідні приватні, святковані при особливих суспільних нагодах (приміром весіллях). Вони, своїми мотивами: релігійними, суспільними й господарськими, нагадують святий Вечер (абстрагуючи його спеціяльний різдвяний мотив); еще більше, (особливо весняний ysyah), нагадують українську гаїлку, а почасти й українські обжинки. З огляду на біжучу тему пріміціяльних українських жертв, для нас інтересна релігійна сторона ysyah. Вона стоїть у Якутів на першім пляні, а її висловом є передовсім жертви пріміціяльні. Оповідання Якутів так, т.є. як пріміціяльні, ці жертви з'ображують; а усі дослідники якутського життя за таких їх уважають. Деякі з тих дослідників (В. Л. Приклоньский і В. Йохельзон) мають весняний ysyah загалом за свято пріміціяльних жертв. [1]) В Уралалтайців суть поширені й крівавi жертви, яких служивцями суть шамани; однакож в часі ysyah бувають лиш жертви безкровні і при них шаманів ніколи немає. Як усе свято ysyah своїми релігійними, суспільними й господарськими мотивами, так і його жертви приявлюються чисто пракультурними актами. Старі уралалтайські традиції виявляють культ неба як символу божества, але лучать з ним виразно й ідею особистого Бога-Творця, якому і приносять жертви. Якути приносять в часі весняного ysyah жертву „Білому Богови-Творцеви" (Urün-Ai-Tangara), або—Білому Князеви (Ai Toen). Безкровні жертви Монґолів в часі весняного urus sara—і Якутів в часі обох всенародних ysyah.—бувають лиш з двох елементів: жертвоприношення (присвячення Богу) живого коня і з лібації кумису; у Самоедів приносять в жертву рена[2]). Жертви отсі, як релігійні акти пракультурні,характеризуються молитвою, що її говорить перед моментом жертви батько родини або найстарший з племени на всенародних ysyah; знаменем їх пракультурности є як раз отся сердечна, прямо до Бога звернена молитва, та простота усеї жертви. Наведу вступну молитву з мітичного першого ysyah, яке сповнив мітичний Єллей, і яке в переказах Якутів ставиться взірцем свята, його молитов і інтенцій. У сій молитві є частини, на які і опісля треба нам буде покликатися. Подаю її після записок Wacław-a Sieroszewsk-ого[3]) а також подаю за ним опис „першого" ysyah.

---

[1]) Гл. Dr. Alexander Gahs: Opfer bei den Altaischen Hirtenvölkern, Semaine internationale d'ethnologie religieuse, Paris, 1926, ст. 228.

[2]) Op. c. ст. 226 і пр.

[3]) Wacław Sieroszewski: Dwanaście lat w kraju Jakutów, 1900, ст. 260.

На подвірю березової ураси (хатини), прикрашеної взірцями, зубчиками й рисунками, окруженої господарськими будинками, палилися купи сміття стелючи дими; подвіря заметене. Перед хатою рівним рядком стоять ялинки з обструганими від долини пнями, що є „чечір"; посеред них стояв ворок (міх) з березової кори до роблення кумису. Єллей вкляк на одно коліно і молився до Творця і до Матери світа, опікунки і володариці:

Вісьми небес Творче, Батьку наш! Чотирма небесами (4 сторони світа) управлююча Мати! Девятигранно-бережна Земле! Вісьмогранно-бережний Мати-степе! Місцями обсихаючий, з рідкими лісами, буйнородючий середний степе! Родіть для мене! Осьмигранно-бережний степе—дяка тобі, що ти мене сотворив, — ти сотворив, отож жию! На цего світа вершку стопами опертий, стою й благаю тебе:

Троє небес зневоль. Чотиром небесам накажи. Семи небесам заповідж, отворивши вісім своїх заповідий. Девяти небесами володіючи, накажи! Десяти небесам назначи їх долю своєю волею! Вчини се, сідячий на біломолочнім камени, Білий Сотворителю й Володарю! Біла Мати, Володарко! Тебе, Сотворителько сеї четвертої землі, дитина твоя, вроджена на сім осереднім світі,—благаю Тебе—заходячого сонця лагідних обичаїв, Тебе—сходячого сонця зичливих мислей—прошу! Як чоловік праведний звертаюся до Тебе, як мужний уранґаєць—кличу! Мати, заступнице, володарко і душе світа! Звінким голосом взиваю Тебе: чисте срібло зруш, скаламуть, з'явися!! Отворив я ворота моєї трикратної огорожі і прошу! Повен найліпших намірів, мудрих порішень, стою й чекаю. Заступнице, Пані і Мати наша: виховану нами худібку окружи плотом, уповиті нами діти заколиши. Творице неба, Родильнице трех небес, з білохмарного стільця Твого кинь від нехочу поглядом на мене! Пані і Творице плодюча вислухай нас! Творче, Господи, благослови нам! Уруй!.. Уруй!.. Уруй!..

Перестав співати і варехою підкинув тричі маслов гору, відтак віддав її жінці і казав положити на місци, горі жолобленням. Жінка сповнила приказ, а він взяв деревляний пугар з кумисом, підносив до гори і знов те саме співав. Коли скінчив, прилетіли відкись три лебеді, тричі кружили над ним й припали та пили з пугаря кумис.

Подібно відбуваєсь містерія святочного пожертвовання кумису і тепер в часі ysyah, у Якутів. Провідник свята бере в руки пугар наповнений кумисом, вклякає і проспівує молитву до Білого Бога-Творця. Відтак підносить пугар тричі д'горі та покликує: уруй! Зливає трохи кумису на землю, або у вогонь, пє сам трохи з пугара, дає найзнатнійшим з присутних і ті пють по черзі; а відтак роздають пугарі між нарід і нарід пє і веселиться. Молодіж співає стародавні пісні, бігає на перегони, бореться і т.п. Давнійше мали бути, після пере-

казів якутських в часі літного ysyah пожертвовання коний для Бога Творця: жертвовано білого оґера й білу самицю. В той сам час (на літне ysyah) жертвують в Абакані Катхінці молоді коні.[1])

Нема сумніву, що все-оте пракультурні релігійні феномени. Вони дуже відбивають від теперішньої поширеної між Уралалтайцями дуалістичної релігійної ідеольоґії, від ворожбитства та шаманізму з дикими крівавими жертвами. З пракультурними релігійними обрядами Якутів та пракультурними релігійними прінціпами релігійний дуалізм і шаманізм не має нічо спільного, вони очевидно імпортовані між Якутами (мабуть від Тибетанців)[2]). Про автохтонність згаданих старинних прінціпів у Якутів свідчать і рівнорядні їм культурно-історичні господарські й суспільні прінціпи, збережені традицією і маніфестовані на святах ysyah. Якути стараються ці прінціпи як раз на ново вщіпити в душу народу. Ставлять до приміру первісну племінну взаємну любов та єдність, величають в святочних піснях первісну етику родини та взаємини поодиноких верств народу: мужів до жінок, молодих до старих, богатих до вбогих. Ідеалізують давне господарське життя: чисте скотарство, свобідне життя номадів наче перелетних птиць, ріжноманітність соціяльну. Все те оживлене на ново святочною пропаґандою, прочуте всенародним святочним збором. А той збір має свою окрему ідейну ціль: морального й фізичного обєднання, скріплення, самоохорони: національної, культурної, господарської, політичної. І все те під традиційними старинними кличами. Ми супоставимо понизше українську святовечірну ідеольоґію з її релігійними, суспільними й господарськими провідними ідеями, до повисшого образця якутського і побачимо, як багато анальоґій знаходиться по обох сторонах, які подібні до пракультурних якутських свят українські: Святий Вечер, Різдво, свято Збору. Дуже велику подібність видимо під релігійним оглядом: той сам культ Бога Творця, лиш, що в Українців більше поглиблений через упритомнення Різдва світа (на св. Вечер); той самий тип жертв глибоко релігійних, щирих і простих та пріміціяльних; з очевидною ріжницею з причин іншого господарського типу в українського народу а в Уралалтайців: у них номадне скотарство, культура ренів або коний та релігія їх пожертвовань[3]) та пожертвовання кумису як господарського продукту,— в Українців: первісне хліборобство, або скотарство постійно осілого народу, з жертвами перших земних плодів та господарського продукту

---

[1]) Гл. Dr. A. Gahs op. cit.

[2]) Sieroszewski, Jakuty I. ст. 462—463; Радлов, З Сибіри. Цитую за Д-ром А. Ґагсом, з наведеної висше розвідки.

[3]) Спеціяльну анальоґію до якутської і катхінської жертви коний приявлює водження, по дорозі, молодого здорового лошака, мабуть річняка, на Щедрий Вечер. Про це буде бесіда в розділі про Щедрий Вечер.

— вина, або пшеничного пива, а мабуть і з жертвою нової живої худоби, коли пригадаємо ці таємничі виходи українського господаря, з жертвенним хлібом і початками святої вечері на обору, до худоби, торкання святочним хлібом голови худоби, уводження до святочної кімнати молодих теляток та ягняток, або лошака. Очевидна схожість елементарних релігійних думок між Українцями а Уралалтайцями. На тему пракультурности уралалтайських і українських традицій та їх подібности маю інший вдаряючий примір. В Уралалтайців задержався традиційно їх первісний культ неба як Бога; — в Українців знов культ дощику з неба, а також культ астральної тріяди сходячої, замість Бога на світ, до господаря, та культ місяця й сонця сходячих з Господом на землю, крім того мітольоґійна поява Христа в ґльорії астральних світил. Це безперечно дуже близькі релігійні ідеї з алтайським культом неба. Але рівночасно мушу ствердити, що вони занадто ріжняться від уралалтайського культу неба, іменно поглибленням і поширенням думки та самостійними ідеями. Зновже по при отсі окремішности ідеольоґій цих двох, таких віддалених від себе, ґеоґрафійно й культурно світів, впадають в очи деякі релігійні ідеї такі подібні, майже тотожні, що муситься допустити думку про якісь культурно-релігійні взаємини між ними. Взаємини ці були хиба пізнійші, може з татарської доби на Україні, бо слід їх не зазначується в українській різдвяній ідеольоґії, але в гаїлковій: Уралалтайський Білий Князь — Ai Toen, або „Білий Господь-Творець“, Ai Ürün Tangara, це поява дуже подібна до гаїлкового „Білого Танчика“, „Білого Данчика“ (Гаїлка —„Ой мій милий Білотанчику, поплинь, поплинь по Дунайчику!“). Схожість не лиш в звуковій подібности фрази: Ai (білий) Toen і Ai Tangara до Білотанчика, але і в мітольоґійній фіґурі. Бо в наведеній повисше молитві Єллея до Білого Творця Володаря сказано, що він сидить на біломолочнім камени. А камінь серед степу, чи серед моря, це в мітольоґії всего світа символ місяця; таким він є і в українських щедрівках та колядках. А Білий Творець своєю білою подобою нагадує білого молодця з щедрівок, так як Ai Toen—Білотанчика. Цеж очевидні люнарні символи, як одні так другі. Не без причини оперує мітичний Єллей частими числовими люнарними символами: 3 (тиждні, або три епаґомени до 27 днів), 4 (тиждні), 7 (днів), 9 (днів) та 10 (днів—тиждня—місяця).

Мітольоґійне переображення ідеї Бога, як у Якутів в „Білого Князя“, так в Українців в люнарну появу Білотанчика, хочби навіть ця поява була символом прачоловіка, свідчить про обниження й затемнення першої ідеї (Бога) та про її пізнійший культурний степень. І з того роблю висновок, що здогадувані уралалтайські культурно-релігійні впливи на Українців, наколи були, то були в новійшій добі; а прочі культово релігійні анальоґії між староукраїнськими а староал-

гайськими святами треба приписати елементарній думці двох чужих собі племінних ґруп, що жили колись в пракультурній добі, в подібних життєвих обставинах.

Є ще одна можливість пояснення причини культурно-релігійних анальоґій в староукраїнських і староякутських святах. Причина може бути в етнічнім походженні Якутів. Назва Якутів російська, а вони зовуть самі себе урунґай сакá. Це піддало думку ученим, що Якути це відлом давних Саків-Скитів. Так думає Vamberi; іншіж, як G. Müller і J. Fischer, вяжуть Якутів з Саґаями, або з Саґалями, яких останки, ок. 1000 люда були в р. 1772 в полудневій Сибірі, а прийшли — як розказували — з полудня.[1]) Якути самі про себе говорять, що походять з полудня. У них суть традиції про верблюдів та львів; в орнаменті їх приходить осьмигранна ассирійська звізда, а в наведеній висше молитві Єллєя приходять фрази про осьмигранні фіґури (осьмигранно-бережна Мати Степ), а з релігійних ідей найбільше впадає в очи культ творчого прінціпу („Білий Сотворителю Володарю... Біла Мати Володарице, Сотворителько...“), стародавна ідея Полудневого Сходу, а передовсім іранська (гл. тут: вступ). З того виходилоби, що в основі уралалтайських та українських старинних свят є деякі релігійні ідеї властиві старинному Полудневому Сходови, а передовсім іранські, або скитські (гадка проф. Марра). Про фраґменти староіранської релігійної ідеольоґії в українськім святі Різдва були вже завваги і таких ознак впливів іранської культури й релігії в українськім світогляді буде тут намічено більше. Хоч всі вони оказуються лиш чужими додатками до оригінальної, автохтонної, української культури й релігії.

Реасумуючи все, що було сказано про українські святовечірні пріміціяльні жертви і про релігійні провідні ідеї святого Вечера, можемо ось що ствердити: В українських різдвяних віруваннях виступає виразно культ Найвисшого Єства. Се Найвисше Єство уявляється народови в троякій ідеї, відповідно до культурно-історичних наверствовань, що зложилися на староукраїнське свято Різдва: 1) Культ Найвисшого Єства, загально прочутого, без його дефініції; 2) Культ Н. Є. в небесній тріяді (Місяць, Сонце і Дощик; Місяць, Сонце і Господь) — і культ Н.Є. в астральній тріяді; 3) Культ Найвисшого Єства, затемнений ідеями культу прадіда як народного предка культуроносця. Цей культ прадіда перенесений або на культ астральної прарідні, або на люнарний культ прадіда, або розвивається в чистий культ люнарний з затраченням первісної релігійної ідеї. Першій ідеї Найвисшого Єства віддає нарід пріміціяльні жертви первісних (культурно) плодів земних: зерна — пше-

[1]) Wacław Sieroszewski: 12 lat w kraju Jakutów, стор. 102.

ниці, проса, бобу..., всякого збіжа в первіснім, неперетворенім виді, — та садовини (овочів); другій ідеї належать пріміціяльні жертви хліба, який є продуктом пізнійшої господарської доби, а своєю подобою нагадує астральні світила. Третий прояв культу не є звязаний з ніякими жертвами.

Цим релігійним культом в збірнім вислові, трома сими варіянтами —ріжняться Українці від всіх окружаючих їх племен, славянських і чужих.

Зазначую тут, що ціла отся різдвяна релігійна ідеологія відбивається, як в зеркалі, в колядках і щедрівках—і що, чого не домовляють різдвяні обряди, чого не висказує словами українська рідня, це дзвенить піснею в душі народу. Для того аж при основнім розгляді колядок і щедрівок буде можна сю душу народу красше спізнати. На взір, як ідеали й почування релігійні народу відбиваються в колядках, поміщую понизше ґрупу колядок, що подають ідею українських жертв.

## Українські ідеальні пріміціяльні жертви.

Для повного доказу, що в українського народу жертви для Бога суть релігійними ідеалами і задля доказу незмінности його пракультурних релігійних традицій і настроїв а також для естетичного вдоволення, подаю взірці колядок про жертви. Приявляють вони поважний етнольоґічний матеріял.

1) Гей, як то було на початку
світа, Боже наш! *(рефрен)
Гей, не булож там ні неба, ні
землі,
Гей, інож там були темненькії
моря,
Гей на тих морях зелен яві-
ронько
На тім явіроньку на верху
гніздонько,
Гей, а в тім гніздоньку тріє
просфороньки,
Тріє просфороньки, а всі три
маленькі.

Се правдиво ідеальна, вимріяна жертва. Обставини її незвичайні, містичні.

Се початок світа. Як отсю жертву розуміти? На висотах першого світового дерева тріє просфороньки, три малі хліби, піднесені народом. Чи можна інакше це пояснити, як висловом радости народу та його вдячности для Бога у почині світа? Може це жертва правдивого хліба, а може цей хліб є відомим нам символом астральних світил, за які дякує нарід Богови. „Тріє просфороньки, а всі три маленькі", —це незвичайно ніжний натяк, що жертва народу своєю дрібнотою не відповідає ве-

ликости з'обовязань народу для Бога. А при тім — типова жертва Богови все буває маленька скількостю. Бог не глядить на велику скількість дару, а на підйом душевний і його щирість.

2) Колядка ч. 78, Б. зо збірки В. Гнатюка, кінчиться так:

Будем складати та три стиртоньки:
Єдна стиртотька для насінінька
Друга стиртонька для челядоньки,
Трета стиртонька Богу на хвалу,
Богу на хвалу, людьом на дору.

„Людьом на дору", се значить, щоб люди, а властиво сам господар, могли принести жертву—дору Господеви. Але я тут виджу з'ображену ще іншу жертву—над вираз щиру в жертволюбивости подавця і незрівнану в його великодушности: мабуть господар жертвує з добутого жнива третину добра, цілу стирту, для того, щоб людям дати спроможність принести Бобу дору. Через поширення між людьми ідеї хвали і вдяки Богови і через мультіплікування своєї жертви збільшує цю честь і вдяку для Бога; а заразом дає незаможним людям спроможність піти за голосом серця й побожности. А, колиб розуміти цю фразу „людям на дору" як пожертвовання одної стирти на дар людям в імя приязни, або милосердя для незаможних, а всьо, безперечно, з афекту до Бога за щасливий урожай, то і в тім приявлялабся висока душевна культура господаря та ідеальне зрозуміння обовязку жертви.

3) По усьому двору господарському—
Завитай, завитай, Боже,
У господаренька й а у тім домі *(рефрен)
(Господарю!) . . . . . .
Побуди усю свою челядоньку,
Най вона піде по домонькови
Як ярі пчілки по цвітонькови
При тузі-лузі при калинонці.
При калинонці плуженько оре,
Ореж він оре четвериною
А святий Петро за плугом ходит,
А святий Павло волики гонит,
А сам Бі—Господь сам посіває,
А святий Юрко поволочує.
Біжая Мати обід виносит:
„Май-Бі, помай-Бі робітниченьки,

Робітниченьки, плуготареньки!
Ой ходіть зо мнов чом на обідець!"
— Ми не підемо, покиль не ўробимо,
Покиль не поорем широкі лани,

Широкі лани. довгі нивоньки.—
Біжая Мати все й питаєся:
„Що сам Бі-Господь ўсе посіває?“
— На широких ланах яра пшениця,
На доўгих нивах шоўковий ленок:
Яра пшениця — Богу дариця,
Шоўковий ленок—Богу світильце.
(З Кропивника ад Дрогобич, кол. ч. 78, Д. збірка Гнатюка)

Я нарочно наводжу цілу колядку, щоб вийшов виразно образ життя народу і доба, в якій нарід жив, коли такі ідеальні по щирости і правді жертви приносив на пошану і подяку свому Господеви. Образ, коли сам Біг-Господь з своїм небесним почотом, господареви орав і сіяв яру пшеницю та шовковий ленок, сеж пракультурний сон життя перших людий на світі.[1]) Чи це Господь з своїм небом, чи це прадід і його рідня? Все зіллялося у тім сні чи переказі народнім. Але лишилася памятка на взір і примір: жертва—Богудардиця і світильце, з перших культурних добутків народу. Яра пшениця і лен—се таж пшенична куття, пшеничний плетений колач—та сімя, посипане на святовечірнім столі, а опісля повісмо на стрічу колядникам. Ось у тій колядці дозрівали мотиви до святовечірних жертв і містерій з пшеницею та льном.

Подібна колядка друга (ч. 78, Ж. зб. Гнат.)

. . . . . .
. . . . . .
Ой пшениченька як тихий Дунай,
Як тихий Дунай, — широкий Дунай.
Витяти стебло, золоте дзерно—
Ой стебелечко на світильнечко,
А пшениченька на проскуроньки,
На проскуроньки ой до церквоньки.

Стебло, завинене шматинкою, дають замість гнота до лямпи з маслом до церкви. В обох колядках виступає подвійна пріміціяльна жертва: одна приносом хлібним, що в ідеольоґії різдвяній має заразом значіння жертви витальної та послужити до угощення Господа,—друга спаленням льну-світилця та пшеничного стебелця.

Комбінацію жертв: похвальної, подячної і переблагальної, що має принести душевне потішення чи успокоєння, приявлює отся колядка: (ч. 78, Г. К. і Щ. Гнатюка зо збірки Вагилевича, з села Кальниці).

4) На оней горі, оней високій—
Собота, Собота, гора висока!
*(рефр.)
Там же ми оре золотий плужок
Там же ми оре сам милий Господь.

[1]) Се дійсний образ пракультурний: Люди сами не господарили, не трудилися — Господь сам орав, сіяв і родив. Співець послугується лиш деякими з'ображеннями з пізнійшої культурної доби господарської, а головна думка буяє в пракультурнім світі. Тому називаю цілий образ пракультурним сном.

А святий Петро єму поганят,
Божая Мати насіння носит,
Насіння носит все троякоє:
Єдно насіння пахнячий ладан,
Друге насіння яра пшеничка,
Трете насіння зелене вино.
Пахнячий ладан до кадильниці,
Яра пшеничка до проскуроньки,
Зелене вино на потішення,
На потішення, душ очищення.

Культурно-історичне значіння сеї колядки таке саме як колядки під 3). Очевидно, що всі тут згадані жертви, се жертви пріміціяльні. З кождого добутку дар Богови; це перша гадка господаря—і нема навіть жадного застереження з його сторони про свою частку.

Є ще кілька колядок з такими самими настроями:

5) К. ч. 78, А—конець (зб. Вол. Гнат.)

. . . . . .
Будуть снопоньки як дробен дощик,
Будуть копоньки яко звіздоньки,
Будуть стоженьки як місяченьки,—
Будуть молотнички — все нарубочки
Що снопочок, то хліба бохоночок,
Що колосочок, то пирожочок,
Що зерняточко, то проскурочка.

Колядка—окрім натяків на богослужебну жертву з „проскурок" має містичний підклад, який добачую в ґрі слів: дробен дощик, звіздоньки, місяченько, за надто нагадують небесну тріяду—дощика як Господа, місяця і зорю. Хліба бохоночок це символ одного з небесних світил, пирожочок це символ місяця молодика, проскуроньки—при тім усім—це символи мабуть небесних світил, хочби громадки зір.

6) К. ч. 104, А, зо зб. Вагилевича, з Ляхович. (Зб. Вол. Гнат.)

Ґосподаренько...
Ой сидит собі по конец стола,
Перед ним колачі з ярої пшениці,
Помежи колачі воскові свічі,
Помежи свічі золоті кубки.
Щож у тих кубках?—Зелене вино.
Зелене вино службі служило
За ґосподаря та за ґаздиню,
За всю челядку, за всю громадку.

Знов жертва комбінована, як під ч. 4.—Колачі з яроі пшениці це жертва витальна і подячна; воскові свічі се цілопальна жертва—Богу на хвалу, зелене вино жертва благальна за всю рідню. Фраза, „яра пшениця" має своє окреме значіння, вона є символом збіжа весняного, зродженого у весну світа, т. є. в його почині. Ця фраза часто повторяється в колядках в сім значінню і я прошу звертати на неї увагу. Характерійна фраза „зелене вино службі служило"—вона значить: сі золоті кубки з вином зеленим не для гостинних випитків, але, щоб

послужили Богу. Подібно пояснює значіння приносів з вина колядка під 4): „зелене вино на потішення — душ очищення". Це найчистійша жертва переблагальна, щоб здобути відпущення провини і очистити душу та відзискати веселість пригнобленому серцю.

Всі колядки, що співають про ріжні пожертвовання для Бога від ідеального, т. є первісного господаря і його рідні дають типові, пракультурні образці. У них на першім пляні виступають жертви пріміціяльні, а сі жертви як раз є свідоцтвом колишніх пракультурних почувань і практик народу.

Є однакож колядки, що дають цим жертвам особливу характеристику незвичайної старинности культу, якому вони служать. Головними признаками тої старинности є отсе:

Їх приносить сам господар, як батько рідні, — а всюди в колядках це господар ідеальний, колишній, отже прадід і патріярх роду. Цего прадіда та його роду взаємини з Господом приявляються дуже близькими, немов Господь, а ця первісна сімя творять одну родину. Подавані жертви все суть простенькі і скромні, — хліб та вино, самі первісні найконечнійші артикули поживи, ніколи нема мясних приносів; а Господь загощує на це приняття, не гордить цими жертвами і сам їх заживає.

Колядкові приміри таких взаємин дуже часті:

7) Кол. ч. 104, Е. (Зб. В. Гн.)

Пан господар . . . . . .
світлицю будує,
А в тій світлойці три тисові столи
А на тих столойках три лінних
[обруси,
А на тих обрусах три киліхи вина.
З першого киліха Господь Бог
[заживав,
З другого киліха єго син заживав,
З третого киліха Пресвятая Діва.

Світлиця господаря, як святиня божа, — чи се не ознака най більше первісних людських переживань?

9) Кол. ч. 104 Ж (Вол. Гн.)

Господар ставить світлицю:
Із трома верхами, із трома столами.
Ой на трех столоньках три хлі-
[бове разові,
Ой на тих же хлібовах три киліхи
[золоті:
Ой у першім киліху солодень-
[кий медок
А у другім киліху студененьке вино,
А у третім киліху свяченая
[водиця,
З першого киліха сам Господь
[уживає,
З другого киліха свому сину
[хиляє,
А з третого киліха усі люди
[чістує.

Яке наївно ідилічне, а притім яке ідеально релігійне відношення жертводавця до Господа, та ідеальне поняття релігії як звязку з Богом.

Єще красше вказує се отся колядка (ч. 105, Л.)

. . . . . .

А в тій церковци три престоли [стоят,
На тих престолах три киліхи стоят;
В єднім киліху хліб житний- [пшеничний,
В другім киліху мід-вино солодок.

А в третім киліху сам Господь заживав,
Сам Господь заживав тай всім людям роздавав.

Предивна се ґльорифікація жертви: вона є так з щирого серця віддана Богу, так уся для Него, що стається з ним нерозлучною, тотожною, святою як сам Господь. Він проживає [1]) в тих киліхах, де суть жертви, приймає ці жертви і відплачує за них з тогож місця людям. А хочби стилізацію двох послідних рядків колядки так розуміти, що в третім келіху було те, що лиш сам Господь заживає, а відтак людям уділює, то це однаково вказує на високість ідеї жертви і на ідеальність взаємин з Господом, які вона викликує.

Правдивий образ жертви величальної є слідуюча колядка. Її особливість у тім, що Богу на його звеличання ставиться хліб та — „миро-кадило". Але Він не заживає, не споживає нічого, за те його святі гостяться медом і вином. Ріжниця в гідности між Богом а Його святими очевидна. Святі являються тут людьми, а Господь висшим духовим Єством.

12) Кол. ч. 101, В.

— — — — — — — —
А суть там з нього (господаря) [тисові столи,
А на тих столах лінні обруси,
А на тих обрусах хліби пшеничні,
Хліби пшеничні Богу величні.
А є там в нього а три келюхи:
В єднім келюху миро-кадило,
В другім келюху медок солодок,
В третім келюху медок зеленок,
Запросив він си а три гостоньки:
Їдного гостонька— Господа Бога,
Другого гостонька — святого [Петра·
Третого гостонька - святого Павла.

Посадив він Бога конец стола
А коло Бога святого Петра,
А коло Петра святого Павла:

---

[1]) Слово „заживати" має двояке значіння, — одно: жити, зажити — постійно, — друге: споживати щось, приймати поживу.

Господу Богу миро-кадило,
А перед Петром медок-солодок,
А перед Павлом медок зеленок.

Мало коли виступає Господь, в колядках, в такім неприступнім маєстаті, що не бере участи в угощенні, яке подає йому господар своїми жертвами, — так, як се з'ображено тут в послідній колядці. Бо миро-кадило в келюху для Господа, це немов висказ, що Господь з келюха не заживає як гості людські, бо йому належиться похвала кадильна, як звичай єсть віддавати честь Богу.[1]) Але у всіх майже колядках з'ображена гостина Господа з великою Його ласкавістю до людий. Господь приймає жертви хліба і вина і сам їх заживає. Окрім повисше наведених колядок є дуже багато таких, в яких Господь являється у господаря в ґльорії небесних світил, господар очікує Його з найбільшою почестю при святочнім столі, або при „трех престолах", ставляючи перед Ним свої жертви хлібів і напитку; а ніколи Господь не гордить поставленими дарами, заживає їх і позваляє гоститися ними своїм святим— і Сам угощує тими дарами нарід. Такі думки про споживання Господом жертв від людий мали все народи пракультурного округа, які уявляли собі взаємини людей з Господом патріярхальними. І нині суть архаїчні народи, що приносять жертви Богові в тій думці, що Він сі жертви особисто спожиткує.[2])

Такі самі думки й почування очевидно мав в старину український нарід і досі їх традиційно зберіг, даючи їм чудовий вислів в колядках. Якаж щирість і правда, ідеальна безпосередність релігійного відношення до Бога, яка неповинна дитиняча довірчивість в Бога, що Він ніколи не відречеться чоловіка, коли той до него очи підносить.

Та чи може бути більше пракультурний своїми життєвими обставинами і своєю прімітивною праведною душею — чоловік, як цей колядковий тип господаря, що Бога очікує на свою бідненьку вечеру і так уперто надіється його приходу? Або, чи може бути красший примір традиційної почести для Бога, привітання його й відзначення жертвами як отсей:

14) Встань господарку, довго не [лежи!
Славен єси на небеси
Славен єси, Господи! * (рефрен)

---

[1]) Фраза „миро-кадило" мабуть значить: пахуче кадило; а може смирненське кадило.

[2]) Гл. Dr. Wilh. Schmidt, Ethnologische Bemerkungen zu den theologischen Opertheorien.

Рано вставайте, челядь побуджайте,
Челядь побуджайте, личка вми-
[вайте, —
Личка вмивайте, столи засте-
[ляйте,
Пацер помовляйте, двори замітайте,
Двори замітайте, столи засте-
[ляйте!

Сподіваймо ся а трох гостеньків
А трох гостеньків колядниченьків.
Зажурила ся господинонька:
Чим же я тії гостоньки втрактую?
— Не великов річев — яснов
[свічев,
Ясною свічев, пшеничним хлібом

Пшеничним хлібом, зеленим вином,
Перший гостенько — ясне й сонінько,
Другий гостенько — ясний місяченько,
Третий гостенько — дрібний дощенько —
Сам милий Господь Бог...
. . . . . .

(З приватних записок Кс. Сосенка
з Конюх, Бережанського повіту — Зах. У.)

Бога витають типовим пракультурним способом — жертвами. „Ясна свіча“, — горіючий перед Богом вогонь, це прастарий всесвітний вислів пошани для Господа. Це не лиш старозавітний, а християнський взорець висловлення культу для Господа. В староіранщині найкрасший вогонь — первень (vaźista) все горів перед Господом в небеснім раю. Такими релігійними думками поводився і український нарід в старину. Хліб та вино це тип жертви також старинний. Він був поширений в Полудневім Сході. Згадаймо клясичну жертву хліба й вина, принесену Богу Мелхиседеком, сучасником Авраама. Сеж були близькі до пракультурних часи. Вдаряючу анальоґію до колядкових жертв хліба і вина дають жертви мітраістів, поклонників Мітри, бога непереминаючої світлости і правди, якого культ ширився в цілім Полудневім Сході, а передовсім в Іранщині ще в передісторичних часах. І хоч свідоцтва про мітраічні жертви хліба і вина суть з часів сполуки східної й західної римської держави, але як культові традиції мають жерело в передісторичнім культі Мітри. Після знавців історії цего культу були первісно жертви мітраічні з хліба і води, [1]) а опісля при поширенні

[1]) Гл. ор. с. ст. 143: При Мазда-йській літурґії освячував служивець хліби і воду, яку мішав з приготовленим попередно соком зілля Гаоми (Haoma) і споживав сі артикули в часі богослуження. Сі обряди збереглися в мітрейських ініціяціях (при приняттях нових членів культу Мітри), з цею ріжницею, що воду заміняно вином. Образець жертв хліба і вина надибано у мітрейській Крипті.

Гл. Fr. Cumont (в німецькім перекладі): „Die Mysterien des Mithra“, ст. 145, 146, 149, 157. Крипт таких (spelaea) викрито около двіста по всім північнім побе-

цего культу на полудни заміняно воду вином. В колядках згадуються одні й другі жертви, себто: попри хліби свячена вода, або вино, але нема в колядках найменчого натяку про Мітру або його культ; тому й нема причини вважати ці колядкові жертви не оригінальною українською ідеєю. Як раз виджу тут оригінальність української концепції, на яку зрештою вказує цілий стиль тих жертв, серед українських старинних господарських і суспільних акцесорій зі всіми знаменами первісної життєвої доби і відповідних до тої доби понять релігійних. Додати належить, що у многих колядках об'єктом жертви є саме вино і свячена вода та медок солодок, без жертви хлібів, чого в жертвах мітраїчних не бувало. [1])

Цікаву жертву видимо в колядці ч. 9 (гл. в.), де хліб поміщений в киліху. Це виразно ідея сполуки обох жертвенних об'єктів. Чи ця ідея,—така близька до християнської ідеольогії Евхаристії і Літургії,— є мимо того староукраїнською, оригінальною,—чи це відгомон яких передхристиянських традицій, — поки що за мало даних, щоби це питання рішати. Але і нема в колядках найменшого натяку на звязок

---

режи Середземного Моря. В одній з них, в Дальматії, знайдено різьби, зображуючі причастя (мітраїчне) хліба і вина. Гл. ор. с. табелю I. і образець 6. Цікаве є отсе, що на сій різьбі зображені чотири просфори, кожда з перекроєм навхрест, для ломання просфор при спільнім споживанні. Це ідея старинного полудневого Сходу. Мимоволі нагадуються колядки: про тріє просфороньки на верху первосвітного дерева (кол. 1) та намічена господарем у жнива яра пшеничка на жертвові просфори. Якийсь спільний ідеольогійний підклад у тих старинних практиках, по одній і другій стороні, мусів бути; але це свідчить лиш про анальогії, а не про ґенетичні звязки.

[1]) На мою думку містерії з жертвами напитків мають на Україні первісно люнарний мітольогійний підклад. Полишаю на боці жертву свяченої води (побіч хліба), якої ідея звязана з мітичним спогадом про первісну творчу воду — і почин світа — та прадерево космічного моря, — отже також з мотивом люнарним, — про що буде окремо бесіда. Але звертаю увагу на три алькоголічні напитки, як обєкт-жертв. т. є. зелене вино — „медок-солодок“ — і „вороне“ (чорне) пшеничне пиво, про які згадують колядки. Отсі всі три напитки бувають ставляні разом у жертву. Їх жертвовання має мітольогійну основу. Вино і пшениця як ростини суть в українських колядках, а особливо в щедрівках, символами райського дерева, про що буде мова при сій темі, — а райське дерево є символом місяця. Про мід згадує Fr. Cumont (ор. с. ст. 145), що після старих вірувань, мід зробився під впливом місяця, для того — каже — вважано, що мід має в собі охоронну силу. При мітраїчних ініціяціях мазано ним уста, мачано в меді палець, кладено в рот і мазано ним язик. Отсю думку про походження меду далеко красше видимо в колядках про почин світа де співається, що пчоли прибули на світ в пни (дуплі) райського дерева, пливучого первовічними ріками. А райське дерево — як сказано — є символом місяця. Колядкові космогонійні міти — як переконаємося опісля — належать до найбільше первісних з огляду на свою мітольогію; коли тимчасом культ Мітри та іранські маздаїчні реліг. ідеї належать до вторичних культур.

Про космогонійні колядки буде окремий розділ.

цих жертв хліба і вина з християнською Евхаристією; нема навіть в жадній з цих колядок згадки імени Христа.

З особистих помічень знаю, що оспівувані в колядках жертви хліба і вина бувають фактично приношені українським народом. Бачив я їх на Підгірю в Станиславівщині в девятьдесятих літах XIX-ого століття.

„Пахучий ладан“ (гл. в. Кол. ч. 4), та „миро-кадило“ (К. ч. 12), — роз. ся як дим кадила і — горіюча свіча, це подвійна адораційна палена жертва Богу. „Невеликою річю, — ясною свічею“ — як каже колядка ч. 14 — витає нарід Господа; а це дуже характерійне для тої жертви, бо дрібна скількість жертвованого об'єкту є якраз признакою первісних чи пракультурних жертв. Такаж сама первісна — є і отся щирість привітання Господа та його небесного почоту. Фрази: "гостенько“, „сам милий Господь Бог“, — нагадують відому українську фразу: „гостеньки милі“, що нею вітають гостий як своїх — рідних — і наймнлійших.

# Свято Збору.

Після релігійного, другим мотивом українського свята Різдва і святого Вечера є мотив суспільний. Я відмітивби в нім згори три варіянти: родинно-суспільний, громадянський і загальноплемінний, який в послідній культурно-історичній добі України ставався чим раз більше національним і патріотичним. Аналізуючи цей мотив суспільний видимо у нім передовсім маніфестаційний вираз любови родинної, плеканої традиційно і поширеної на як найдальші родинні круги, племінну солідарність з загальним почуттям потреби—об'єднання на підставі тоїж любови для самоохорони родинної і племінної та охорони старовіцьких традицій: релігійних, етичних, суспільних і господарських. Патріярхальний родинний настрій, почесть для батька і матери, любов, згідливість карність родинна, вдаряють у вічі з цілого образця св. Вечера. Колиж взяти на увагу повторюранняся і тотожність цего образця в кождій українській рідни, то бачиться в нім імпонуючий вираз згідних почувань і настроїв усієї України; бо однодушне переведення ідеї любови і обєднання в кождій рідні на просторах усієї України, робить ці ідеї й кличі всенародними. І так є фактично, бо виразом загально народного почуття любови і з'єдночення, є формальне свято народного Збору в другім дни Різдва Христового. Свято це явного клича народного Збору не має, бо воно покривається святочними кличами християнськими, але за ним стоїть тихе почуття і зрозуміння цего т р а д и ц і й н о г о клича усім народом а висловом і свідоцтвом цего є колядки, що про святий Збір співають і його коментують. Є фактом, що свято „Різдва" на Україні, в першім і другім дни того свята, є очевидним великолюдним зборищем народу — і зовсім не ослаблює враження про загально народний племінний характер збору в ці свята факт рівночасного мотиву християнсько релігійного. Мотиви—племінний і християнсько-церковний — суть змішані і піддержують та скріплюють себе взаїмно; але, безперечно, первісним був і в своїй силі остався племінний; і його це виразом є формальне свято Збору, другий день Різдва. На отсій ідеї племінного Збору оперлася і вихіснувала його Церква в часі свята Христового Різдва. І дійсно так є, що від різдвяного всенародного збору, або від рівнорядного з ним збору на Щедрий Вечер, ніхто з народу не ухиляється. В Різдвяну ніч і Б о г о я в л е н с ь к у,

церкви на Україні суть переповнені такою силою народу, що мимохіть чується доокола себе українську стихію, навалу елементу. Сказано, що від громадянського з'єднання в ці дни ніхто з української громади не відсувається. До церкви як до офіціяльного місця збору іде кождий, хочби його християнські почування були дуже слабенькі, або й ніякі.

Хто з Українців на Різдво, або на Йордан цурається всенародного Збору, того вважає нарід одиницею поза громадським гуртом, неначе виключеним з громади та чужим. Такого не вибирають до ніяких громадських установ, до нічого не вживають, іґнорують його та мають в підозрінні. Вже було згадано, що в цій українській різдвянній соборности є мабуть і старинний чужий релігійний мотив, одна з традицій полудневого Сходу – сирійських Арабів,—про два всенародні річні свята: народження часу й світа та обнови світа. Але, як у цих арабських релігійних святах не могло обійтися без мотиву соціяльного — у Арабів був він сильно розвиненим і підтримуваним,—так і в українськім різдвянім святі є мотив оден і другий, релігійний та суспільний, а тим робом є він і подвійно могутний. Це той зов душевний сильнійших індівідуально племен до самозбереження своїх релігійних, суспільних та господарських ідеалів, та поклик до їх оборони спільними силами й засобами. Анальоґічні ідейні кличі, освідомлюючі та оживляючі нарід, заховуються як традиція у многих старовіцьких народів і дають спонуку до таких же анальоґічних, традиційно уряджуваних, всенародних свят. Їх приміри подаю понизше. Та, в українського народу ці мотиви зазначуються виїмковим характером: за великим ідеалізмом народу і його безмірною пасивністю, яка спинює орґанізацію і активність народних сил для самоохорони і оборони. Це булаби тема до окремих студій над біольоґічними й культурно-історичними чинниками в психіці теперішного українського народу. Оден з них я тут коротко згадаю. Це найбільш ідеальний з суспільних прінціпів виражених в святі Різдва й св. Вечера: безграничний український альтруїзм. Є він загальною характеристикою життя найдавнійших, пракультурних народів; [1]) а як святочна традиція українського народу, незмінно і непохитно переказувана з роду до роду, свідчить про довголітну добу життя Староукраїнців серед пракультурних обставин і на пракультурних прінціпах. Отся любов другого і взаїмна любов, в імя якої збирається на Україні на Різдво кожда рідня, є одною з найбільше зворушуючих старовіцьких різдвяних ідей. Вона найбільше гармонізує з ідеалами свята Різдва Христового і своїм здвоєним містицизмом володіє над кождою українською душею та з'єднує для святоріздвяного часу і найхолоднійше серце. Вона дає спонтанічний імпульс до святовечірного

---

[1]) Гл. P. Dr. W. Schmidt u P. Dr. W. Koppers, Völker und Kulturen, v. Altruismus.

широкого родинного збору і через неї, в значній части, удержується святочний підйом душевний і сердечний настрій через усі свята. Згадаймо отсю запобігливість усеї рідні, щоб на св. Вечер нікого з рідні й домашної челяди в дома не бракувало; цей забобонний острах перед нещастям, наколи хто в дорозі, або перешкоджений, на св. Вечеру не прибуде; це взаїмне посилання собі вечер; великодушне, всепрощаюче, взаїмовідношення до ворогів; отсе запрошення на св. Вечеру душ померших зі своєї рідні і чужих, безрідних, всіми забутих душ померших; згадаймо отсю ідеальну і висококультурну молитву Гуцула за душі померших, його запрошення цих душ на св. вечеру і жертву святовечірних дарів на їх користь. Але сей альтруїстичний мотив такий могутний і ідеальний, що своїм богацтвом і силою почування повиненби розворушити як найбільшу громадянську активність народу, чомусь розвинувся в українського народу в нездоровім напрямі, виродився в хоробливий сентіменталізм, що ослаблює душевну енерґію й спричинює погубну пасивність народу. Отся пасивність проявляється навіть у самім формальнім виді різдвяного св. Збору. Є це свято основане безперечно на пракультурних традиціях, анальоґії до него знаходимо у нинішних народів природи з пракультурними традиціями, як ось приміром у Якутів і ін., про яких буде понизше бесіда. Та, наколи у цих народів святочні племінні збори є засобом громадянського й культурного з'орґанізовання й обнови племінної життєвої енерґії, для боротьби о майбутнє, - на Україні вони не викликують навіть на тільки енерґії, щоб оформити себе і збудити народню свідомість про це, що атавістично криється в народній душі і домагається вислову. Нарід іде за глухим зовом душі і пассивно, невільничо, бере участь в давнім традиційнім Зборі. Відчуває його потребу, його висші мотиви — святість, думає безперечно катеґоріями старими, — але не хоче знати нових реальних обставин життя та боротися з ними. Чи се таке безмірне привязання до старих традицій і туга за ними,—чи зломання душ - і перед чим? Чи перед могутньою християнською ідеольоґією, що ставить ідеал спасення душі понад всі ідеали світа?— Чи перед елементарним напором нових життєвих струй та нових життєвих кличів? Подив будить український нарід, коли проти стихій нового життя стоїть опірно, але непорозуміння і здивування, що так н і м о боронить старих племінних традицій і давних культурних вимог свого істнування.

Святий Збір як окреме народне свято поза святовечірним родинним збором формально не виступає. Про него говорять лиш глухі вісти в народі, які час-від-часу даються чути про „святий збір", або „свято збору". І про него свідчить, завсігди реаґуюче проти него, християнське свято церкви: Собор Богородиці,—другого дня Різдва. Зовсім катеґорично стверджують давне свято Збору старовіцькі колядки. День

св. Збору як давного свята не дається зафіксувати. Після св. Вечера й св. Вечері, що збирають і з'єднують кожду українську близшу й дальшу сімю і суть вже першою вказівкою про істнування в народі ідеї збору, слідує великанський святочний збір в християнських церквах досвіта першого дня Різдва Хр., збір такий імпонуючий всенародний, що на нім не бракує ні однеї живої української душі. Не ухибляючи християнським мотивам і християнській вірі укр. народу, але знаючи християнську культурну недорозвиненість укр народу—і з огляду на істнуючі старовіцькі традиції народу, стверджую, що найменьше половина побудок до цего всенародного різдвяного здвигу творять старі релігійні й суспільні почування. Християнська українська Церква ставить народови перед очі в другий день різдвяних свят ідею соборного, збірного, культу Богородиці і всіх її свят. Мотив християнський цего свята зрозумілий і вказаний: материнство Матери Спасителя, це збір усіх мотивів її культу. А однак цей мотив робить враження областної церковної справи. В римо-католицькій Церкві другий день Різдва Хр. є присвячений культови трех царів, що прибули з поклоном до народженого Спасителя. В Євангелії східної християнської Церкви (української) на день Собора Богородиці читається також про поклін трех царів Христу та про утечу Христа перед Іродом до Єгипту. Виходить з цего, що християнські, церковні, мотиви свята є властиво інші ніж ідея збору всіх мотивів культу Богородиці. Другого дня Різдва є менший наплив народу до церкви, хоч нарід називає цей день святом збору (по вказівках Церкви). Дивна річ: нарід лучить цей день з старовіцькими обрядами—жертвами, особливого характеру, приношеними по церквах: в многих сторонах приношено перед війною, а і тепер декуди приносять до церквей, жертви – або святочних великих медівників в подобі виплітаних зір, або миски пирогів, — з виключенням приносів хлібних. Се очевидно в звязку з ідеольоґією св. Вечері про жертву пшениці і меду та святочних пирогів,—а по всій формі культ зорі і місяця молодика (ідеольоґійна особливість пирогів). Отсе булоби вказівкою, що з цих містерій проглядає релігійна тема культу, а не мотив збору. Значна часть старинних колядок не відокремлює трех днів Різдва так як це робить християнська Церква: І-й день—Різдво Христове, ІІ-ий—Собор Богородиці, ІІІ-ий—святого Стефана, а відзначує головні ідеї великого свята, яке розтягає властиво аж до Водорщів. Колядки, які нагадують давні традиції, а корять нарід за евентуальне їх понехування, співають приміром: „Чи печуть (люди) колачі на Різдво, чи варять пива (меди) на св. Збір, чи сучать свічі до святих Водорщів“ Тож колядки не вказують святочного дня народних зборів. Але свідчать вони про народний ідеал св. Збору, вказують на його конечність і святість і пояснюють його значіння, ухиляючи всякі сумніви про його

характер як збору народу. Тож першим моїм завданням булоби виказати примірами з колядок, яку думку має нарід про значіння свята збору.

Отсе приміри таких колядок:

В колядці з Орелця, повіту Снятинського (З. У.)[1] — два голуби просять стрільця, щоби їх не стріляв і промовляють:

„Ми не голуби, але ангели,
Нас післав Господь з неба на землю,
Як люди си (-ся) тут ба й ісправують
Ци даютъ вино людям
на закон,
Ци ситьи (ситять) медці
д'світому Збору
Д'світому Збору—Богу на хвалу;
Ци гаразд си тут люди справують?.
Ни гаразд си тут люди справують.
Син з своїм отцем до права стає,
Донька на мати руку здоймає
Брат на брата́ ніж витягає....

Тут ясно виходить з контексту колядки, що святий збір то збір людий, котрим дають вина, бо так закон каже і приймають їх сиченими медами для більшої хвали божої. Це збір народу для релігійної цілі, для піднесення релігійного культу, а згадані напитки мають цей настрій релігійний збільшати. Було вже згадане в розділі про жертви, що пиття святочних напитків було в давнину на Україні обовязковим, анальогійно до іранських релігійних понять і служило до піднесення релігійної екстази. Фраза: „чи ситять медці Богу на хвалу", на це як раз вказує. І нині в многих сторонах України вважає простий нарід заосмотрення себе в напитки, хочби в мінімальній скількости, на різдвяні свята, за справу обрядову. Що однак в українськім святім зборі видить нарід передовсім своє старовіцьке, племінне свято, виходить з повисшої колядки ясно, бо в ній нема ані одного спомину імени Ісуса Христа або Преч. Діви і ніяким натяком не дається цему зборови характеристики християнської.

В іншій колядці[2]) ось як співають:

С-перед церковці біл камін стоїт
Та на камени дві галузоньки,
А при вершечку два голубоньки.
Та іде нею білий молодчик,
Білий молодчик, то пані стрільчик.
Ой иде собі тай несе собі
По правім боці ўсе тугий лучок,
По лівім боці ўсе сніпок стрілок.

---

[1]) Вол. Гнатюк, Колядки і Щедрівки, ч. 106. I.
[2]) Ор. с. стор. 192. К. з Зелениці ad Надвірна.

На голубонька все позирає,
По одній стрілці все набиває
Та наміряє — недокигає.
И промоўлюют два голубоньки:
Ой стій, не стріляй, білий молодче
Та не стріляй нас, не погубляй нас.
Ой бо ми не є два голубоньки
Але бо ми є два ангелоньки.
Бо ми учера з неба зіслані,
Ой ми зіслані на признавання,
Ци так на земли, як даўно було,
Та даўно було из предовіку;
Ци сьвитьит медку д' сьвит вечерови,
Ци варьи пиво д'сьвитому Збору
Ци сучут свічі д'сьвиті(й) Водорщи.
Що де-ж му, Богу гидно постало,
Гидно постало — не так бувало
Не сьвитьит медку д'сьвит вечерови,
Не варьи пива д' сьвитому Збору.
Гидно постало, — не так бувало;
Бо по ўсім сьвіті почьирувано:
Ой бо син вітцьи до пана зове,
А дочка матір все проклинає
Та проклинає, Бога гніває;
А брат на брата мечем збиває,
Сестра на сестру чьиріў питає,
Чьиріў питає, Бога гніває;
Сусід сусіда хліба збаўляє,
Хліба збаўляє, Бога гніває;
А кум на кума права складає,
Права складає, Бога гніває.

Я нарочно навів всю колядку, хоч у ній про святий збір всього дві стрічки. Бо всі образці, змальовані в ній, свідчать про велику старину з життя і думок українського народу: Образ стрілця з луком і сніпком стрілок належить до пракультурного періоду життя народів. „Біл камінь“ перед церквою, символом неба ідеального і астрального — це місяць; а на камени „дві галузоньки і при вершечку два голубоньки“ з'ображують райське дерево в почині світа. В цілій колядці нема й одного слова з християнської ідеольоґії, а ще й фраза про білого молодчика належить місяцеви.[1]) І фрази: „свят вечер“, „святі во-

[1]) Гл. н. розділ про щедрівки.

дорщі" це також старовіцькі українські ідеї, як це чим раз яснійше виходить з нинішньої студії. Тож і святий Збір належить до старовіцьких традицій — і безперечно так давних як і всі акцесорії повисшого образця — і для того виріжнюється як окреме, етнічне, свято з поміж християнських святих днів.

## Глибокі, етно-культурні, основи староукраїнського свята Збору.

Є в повисших образцях еще одна характеристика старинности українського свята Збору. Це ті етичні рефлексії й адмоніції, висказані мітичними голубами. З такими рефлексіями й моралами можна часто стрітитися в колядках. Вони очевидно мають свою ціль і належать до проґрами свята. Отож цікава річ, що подібні моральні науки і так само з покликом на первісну етику народу, бувають на вселюдних святах пракультурних народів природи, приміром у Якутів, або у інших палеоазіятів (про те еще опісля). Ці анальоґії, як самих всенародних свят так і моральних адмоніцій і пісень, ставлять українське різдвяне свято, і окремо св. Збір, в ряді свят такого самого, первісного типу. Здається мені однакож, що спеціяльно етнічний характер укр. свята Збору висновується з далеко глибших преміс життя укр. народу. На це вказують як раз моралізуючі святочні практики українського народу і анальоґійні їм практики народів природи. Бо такі періодичні, святочні, моральні поклики мають свій початок в ініціяційних поученнях, даваних пракультурними народами своїй молодіжи перед уведенням її в молодецький або дівоцький стан. Таке уведення буває попереджуване окремими обрядами і релігійно-моральними науками. Після довершення обряду ініціяції творять з ініціятів, обовязково, полові гурти (хлопців і дівчат) з метою сепарувати молодіж обох полів від себе, а заразом улегшити, обом сторонам, вибір дружини — з більшого гурту. Отож такі полові гурти повинні задержувати приписану їм етику і культивувати її на будуче. З бігом часу і життя ці релігійно моральні норми моглиб затрачуватися, що звичайно й буває; тому їх пригадується в часі святочних племінних зборів; а сю пригадку сповняє звичайно сама молодіж святочними піснями.

Є сензаційне в піднятих тут етнольоґічних дослідах над українським народом, що згадані висше суспільні прінціпи і норми, властиві дуже старинним народам природи, зберіг український нарід традиційно в колядках і щедрівках, — а тим самим дав доказ, що ці прінціпи і норми не перестали бути для него інтересними як провідні життеві ідеї — і до сегодня. В колядках і щедрівках є образці полових гур-

тів молодіжи і вікових кляс молодіжи і старших людий. Є там спомини про вандрівні й осілі гурти хлопців молодців; про гурти для релігійної пропаґанди (типові гурти пізнійших колядників); про вандрівні гурти для полагодження економічних справ (гурти „купців"); про гурти спеціяльних ремісників, працюючих в дома для родини; гурти фахових рільних робітників обох полів, працюючих сепаратно і гурти працівників старших; гурти мужви з тенденцією еманціпувати себе від жіноцтва задля ідейних цілий — і такіж гурти задля еманціпації чисто полової (безперечно пізнійші, в округах, де вибивалася на верх матеровлада); гурти боєві і козацькі. Всі оті гурти уложилися в памяти народу неначе степень за степенем в міру культурно-історичної еволюції — і приявляються нам сегодня у відповідній культурно-історичній характеристиці. Таке гуртованняся народу в полові, станові та вікові гурти лежало безперечно в прінціпах старовіцького суспільного світогляду укр. народу, а не було ділом припадку. А що воно перейшло було в суспільну норму, свідчать про це колядки й щедрівки, які згадують часто про установу трех сел на Україні і дають докази, що були вони не тільки в старинні часи, але перетривали до новійшої доби Були це окремі села: старих людий, молодців (парубків) і дівчат. Є таких колядок і щедрівок про три села, більше, та з образцями не однакової культурної доби, що якраз свідчить про колишню довготривалість тої суспільної установи.

Отся дуже інтересна староукраїнська суспільна проблєма вартна всесторонного опрацьовання; я відкладаю її до ширшого розглянення при розділі про щедрівки, бо найбільше на сю тему є щедрівок; а тут радби я дати вибрані приміри з колядок і щедрівок, щоби удовіднити, що тенденція народних чи племінних, зборів, — а вслід за тим і свято всенародного Збору на Україні (яке розширивби я, окрім збору різдвяного й богоявлінського, і на великодний) має в основі дуже поважні етно-культурні задатки — і від них зачинаючи, требаби ці свята поясняти. Бо — і сейчас українські всенародні святочні (церковні) збори, приміром різдвяні, йорданські й і., мають давне етно-суспільне забарвлення: загального збору поодиноких полових гуртів і кляс віку. Хто не довіряє, нехай придивиться до збору народу в великі свята по всіх церквах на Україні: нарід стоїть там самочинно поклясований: по правій руці — на переді діти-хлопчики, за ними підростки, відтак старші господарі, за ними молодші господарі, а далі гурт парубоцтва; по лівій руці — на переді дівчатка недолітки, за ними дівоцтво, за дівоцтвом бабусі (звичайно біля лавок), а в „бабинци" матусі та молодиці з маленькими діточками на руках. Такий старовіцький лад є без виїмку по всій Україні, а нема цего у ніяких інших т. зв. індоевропейських народів, що окружають Українців. Щось

подібного знаходимо у жидів в їх святинях, де мущини в часі богослужень займають долішну наву святині, а жіноцтво перебуває на горішних її галеріях. Гуртовий поділ полів є і у турецько-арабських святинях.

Майже всі колядки і щедрівки на тему вікових і полових гуртів відзначуються люнарно-мітольоґічною символікою, що вважаю за характеристику старинности тих пісень та і цеї теми. Через отсю мітольоґічну закраску набирає і сама тема мітичного значіння, що однакож не відбирає їй значіння реальної традиції, а за те окружує її німбом-святости і творить з неї окремий об'єкт культу й скріплює її повагу. Але все те вказує, що традиції сі не історичні, але преісторичні.

Це стверджую, супроти того, що дехто з українських істориків видить в колядках про більші молодецькі гурти („700 молодців") — спомини історичних військових орґанізацій, буцім-то з'орґанізованих військових полків, готових до найму. Забарвлення цих колядок є може пізнійше, але воно не затирає в них старинних традицій.

Подаю заповіджений вибір колядок і щедрівок про староукраїнські клясові й полові гурти:

I.

Ой забарився місяць у крузі,
Місяць у крузі, гість у дорозі.
Ой ішлож тудав бай девять [купців
Ба й девять купців, хлопців- [молодців.
Ой питалися тай десятого
Отсего ґазди тай і ґречного
Він собі сидить у своїм дому
А в своїм дому вой коло стола
Вой коло стола яворового
Поперед него білі колачі.
. . . . . .
Він собі сидї, тай раду ради
Тай раду ради я из ґаздинев
Я из ґаздинев из діточками,
Що до них прийшли я в рік [гостеве,
Як би й удати відвінувати?
Відвінуємо сріблом золотом,
Сріблом золотом, яров пше- [ницев.

(З Жабя-Ілця, гл. Кол. і Щедр. В Гнат. К. ч. 2).

І вступ до колядки, з покликом на місяць і нічну годину, та і символічні числа 9+1, що нагадують старовіцький астрономічний тиждень місяця й одну з фаз місяця (тут — послідну), вказують, що девять купців хлопців-молодців, це полумітольоґічні постаті. З дальшого тексту виходить, що це гурток бурлак-блудців, що не мають своєї хати (не так як ґазда в своїм дому посеред святочних обставин) та, що може не мають куска хліба і радіб його добути („купці"). Але ці бур-

лаки приходять до ґазди зі спеціяльною міссією, вони є вістунами великого свята, святкованого раз в рік, вони віддані ідейній справі, релігійній, за те і суть в такій великій пошані, що господар з ріднею не жалує їм ні срібла ні злота, ні ярої пшениці, щоб їх відвінувати. Може це й спекуляція тих бурлак (може тому зве їх нарід купцями), але в кождім разі спекуляція не без ідейної сторони.

Подібною є друга колядка, але з дуже виразною характеристикою гуртка хлопців як відчужених від жінок, аскетів та людий ідеї, що стараються звеличити велике свято красними піснями та зворушувати господарські рідні співами й піддержувати їх релігійний підйом.

II.

Ой опоздався місяць у крузі,
Але забарився й гість у дорозі.
А йшли туди все й девять купций
А й девять купций усе чужожонців
Ой йшли они питаючіся
Десятого ґазди тай у тім домі:
Ой ми єго ся ба й допитали
Ой щобих єму прищебетали
Як соловія я в тузі у лузі
Як зазулечка при буковині
Як ластівочки при новім домі.
Він бо сидит си тай у своїм домі
Але у дому тай коло столу
Радочку радить... і т. д.
(Конець як висше).

Опізнення місяця, в обох колядках, це нів. Число девять (днів) це послідний тиждень місяця. Десятий (день) це кінець темного новю. Девять блудців є символами блудячого в темрявах місяця; десятий — ґазда, це символ нового місяця. Се сходиться з українською святочною мітольоґією, бо оспівуваний колядками ідеальний господар (ґазда) є символом прадіда, — а прадід є люнарно-мітольоґійною появою. Але попри отсю люнарну символіку в колядках виступають і реальні образці, а на першім пляні гуртки хлопців-молодців, чужожонців.[1])

Після цих двох колядок належить розуміти й другі колядки або щедрівки, з люнарною символікою, які співають про полові гуртки молодіжи під іншою подобою.

III.

Йа в лісі, в лісі, йа в медоборі
Блудили блудці, сімсот молодців.
Приблудилися ід цему двору,
До сего двору тай веселого.
Йа в сего ґазди двори ўметені,
Двори ўметені, двори ўстелені,
Ой поза стіллю самі святії
Самі святії та веселії...

[1]) чужожонці, се ті, що відчужилися від жінок.

Сімсот бурлак, — вигнанців суспільности, — а веселий, святочний двір господаря, де люди щасливо жиють наче святії — який контраст! Заразом доказ, якою твердою установою були колись в українській суспільности такі ізольовані полові гурти молодіжи. Є також в цім очевидна вказівка, що всі оті бурлацькі гуртки не були самовільним еманціпаційним зворохобленням хлопців-молодців, бо вони за родинним життям тужили і до родинної громади заглядали. Це були гурти орґанізовані через примусову постанову громадянства, задля досягнення етичних цілий. Це: союзи клясові і парубків, а не союзи мужви.

Число 700 є тут ідеальне і символічно звязане з числом семи днів місячного тиждня, — подібно як перед тим було сказано про число 9. Ми увидимо з дальших примірів, що тим числом означувано ріжні гурти молодіжи, без огляду на її пол і фахове призначення гуртів. Дуже багато колядок співає про полові гурти молодців і дівчат, окремо з'орґанізованих для рільних робіт. Звертають увагу колядки, де співається про гурти самих хлопців; так неначеб був час, коли дівчат держано безоглядно в дома, або ізольованими гуртами, не пускаючи їх навіть на конечні господарські роботи. Колядки чи щедрівки, в яких співається про робітничі гурти збирані після полів, а працюючі поруч себе, роблять враження пізнійших культурно.

IV.

Що в полі, полі, близько дороги,
Ой там N.N. арлами оре.
Арлами оре, стрелкою сеє.
Стрелкою сеє, лучком валочить,
Лучком валочить да й Бога про-
[сить:
Й уради, Боже, жито густеє
Жито густеє, каласистёе.
Поставим женцуов, семсот маладцуов,
Нажнемо куопáк, 'к на небі зуорак,
Поставим стажок, залатенький вершок.

(З Чернигова, Кол. ч. 80. I, збірки В. Гнатюка).

Образець очевидячи пракультурний: стрілецтво покривається з первісним рільництвом. Стрілець сіє зерно при помочи стріли як копача, волочить, — засуває засіяне, лучком. Первісне, степове, поле орали вірли своїми міцними кігтями, присідаючи серед степу. Золотий вершок мабуть алюзія до місяця. Фраза „сімсот молодців", попри люнарну символіку, все таки говорить про великий гурт робітників, самих хлопців, які очевидно заступали в рільній роботі жіноцтво в ці первісні часи, коли може й не було конечної потреби послугуватися жіноцтвом, — або, коли жіноцтво верховодило.

Дальші дві колядки потверджують попередну кінцеву заввагу:

V.

— — — — — — — — Зберемо женців сімсот молодців, —
Ой та ще будем Бога просити, Гей, то молодці добиранії!
Бога просити, женців збирати:

(Кол. ч. 78, Ж. Збірка В. Гн.)

VI.

— — — — — — — — Зберемо женці, женці молодці,
— — — — — — — — Самі молоді, молоді хлопці.

(К. ч. 79, Д. ор. с.)

Про виключність мужеських, молодецьких, робітників в первісні часи говорить понизша колядка, характерійна тим, що господар, збираючи женців самих хлопців, заохочує їх в цей спосіб, що обіцює говорити з ними все про дівчата.

VII.

— — — — — — — — Зберемо возів із усіх світів,
Та вродить нам ся земчужний [колос. Звеземо її (пшеницю) у край [Дуная
Земчужний колос, золоте зерно. Складемо її до б і л - к а м е н я,
Зберемо женців сімсот молодців І складаючі тай говорячі
Нажнемо сніпків як дробен дожю Все за дівочки як пуговички.
Складемо кіпок як звізд на небі,

(з Красної ad Косів
К. ч. 80, Ж., ор. с.)

Що в повисших колядках виступають гуртки виключно молодецькі, а дівоцьких поруч них нема, це доказ, що була колись доцільна ізоляція молодців від дівчат. Що це однак гурти дозрілих молодців, видно з того, що вільно їм думати й говорити про „дівочки“. Це були без сумніву молодецькі гурти, зібрані після старовіцької ініціяції — і як готові формації були використувані для робіт в часі жнив.

Але суть в колядках описи жнив, в яких бере участь і молодецька і дівоцька громада, тільки, що кожда з них працює порізно. Такі колядки є побільше з доби розвиненого рільництва, коли управу рілі ведено плугами. Але і це мусіла бути еще дуже давна доба, бо описи переповнені люнарною символікою.

VIII.

Гей понад лужок оре там плужок —
Чотири — чотири — воли
Все в золотеньку ходили! * (рефрен)
А ходить за ним гречний молодець;
Приходить д'нему таточко его:
Ориж ми синку з-дрібненька нивку, —
Будем сіяти яру пшеницю,
Дасть Бог урожай як зелений гай.
Чим же ми тото заволочимо?
Ой підемо ми до коваленька,
До коваленька, до слюсаренька,
Покуєм собі густії щити,
Заволочимо яру пшеницю,
Дасть Бог урожай як зелений гай.
Як же ми тото ой та зіжнемо?
Зберемо женців сімсот молодців
А вязальничок сімсот дівочок.
Ай деж ми тото ба й ізвеземо?
Звеземо тото над тихий Дунай
А й ізложимо в круглий стожочок.
Завершим тото сив соколоньком.
Сив соколонько в Дунай ся дивить, —
В Дунай ся дивить, рибоньки видить.
„Ай вязю, вязю, мій побратиме
Тобою вязю постріт клеїти,
А мнов соколом попюровати!"

(К ч. 80, Д, ор. с. — з Угринова
ad Станиславів.)

Колядка мусить бути дуже старинна, бо хоч в першій части очевидна висша рільнича культура, але злучено з нею люнарно мітольоґічну символіку: воли, своїми рогами (ще й золотими) є символами місяця; чотири воли є мабуть символами чотирох люнарних фаз. А конець колядки дуже близький до пракультури, бо сокіл є також фіґурою люнарною, але образець про клеєння постріту (цебто усего стрілецького оружжя, лука і стріл) і про попюрування стріл належить хиба до чисто пракультурних. Серед таких обрамовань мусимо і образці молодецьких і дівоцьких, окремих, робітничих гуртків вважати за дуже старинні.

Анальоґічна колядка ч. 80, Г. ор. с. — клясична українською збірною люнарною символікою і характеристикою прадідної доби:

IX.

А в ліску, в ліску, на жовтім піску
Росте деревце тонке високе
Високе тонке, в корінь глубоке
В корінь глубоке, в верху кудряве.
На тім кудрявци сив сокіл сидить,
Сив сокіл сидить, з крута ся дивить.
Ой видить же він на чисте поле:
На чистім поли сам плужок оре.
Ой за тим плужком сам Господь ходить,
Святий Николай волики гонить
Свята Пречиста їсточки носить
Ой носить, носить тай Бога просить:
Ой оріть синки та довгі нивки,
Мемо сіяти жито пшеницю,
Жито пшеницю, всяку пашницю.
Скличемо женців сімсот молодців
Да вязальничок сімсот дівочок.
Ой звеземож ми на край Дуная,
Складемо же ми в велику стирту,
Тай завершимо сивим соколом.

(з Печеніжина)

Що в Староукраїнців був фактично поділ дозрілої молодіжи громадами після полів, свідчать дані про це, що коли в консеквенції такого поділу оставалися старші люди і родини з дітворою, та вони творили окреме зборище. Про те співають колядки і щедрівки. Такий поділ громадян на три ґрупи був задержуваний постійно і до него застосовувано громадські і господарські справи. Подаю понизше колядки про жнива, при котрих брано цей поділ під увагу; а дальше колядкові й щедрівкові згадки про формальні села, громади — окремо старих людий, окремо хлопців, а окремо дівчат.

В колядці ч. 79, А, ор. с. (початок без люнарного образця прадерева, — конець майже тотожний як під IX.) співають:

X.

Зберемо женці — гречні панянки,
А носілочки — молоді хлопці,
А кладільнички — старії люди . . .
— — — — — — — —

Варіянт до цеї колядки такий:

— — — — — — — — — — —
Зберемо женці — дівки панянки,
А носільнички — хлопці молодці,
А вязальники — середні люди,
А порадничкн — старії люди.

Та хоч тут названо чотири суспільні ґрупи, але очевидна річ, що дві перші це полові ґрупи, а дві другі це розділена громада старших людий, тільки для того, що старці не годні працювати; за те вони радять — повчають, що слід робити.

Вдаряючий доказ староукраїнського поділу суспільности на дві полові громади молодіжи і трету старих людий, дають колядки і ще дрівки, зложені спеціяльно на сю тему.

Ой садом, садом тай виноградом
Блудили блудці, сімсот молодців.
Приблудили ся до пана Йвана:
Ой, пане Йване, виведи нас,
Як виведеш перейму буде;

Ой дамож тобі три селі славні:
Ой перше село з старими людьми,
Ой друге село ба з парубками,
Ой трете село ба з дівочками.

З старими людьми на ради би йти,
А з парубками село во грозі,
А з дівчатками село весело!

(З Джурова, Щедр. ч. 169, А, ор. с.)

Щедрівка отся має моральні побудки. Бурлаки молодці бачать сами своє змарноване через волокитство життя і просять ідеального господаря, щоб їм поміг вийти з невідрадного положення. Ідеалом їх є згадані три села, до котрих вони моглиби пристати, евентуально поженитися, а відтак господареви відвдячитися.

Такі ідеальні села мусіли бути дуже давно на Україні. Одна щедрівка ставляє їх в цілком мітичні часи.

А в соколонька я двір в острозі, —
Соколе!—Я в соколонька
Чорні оченька і брови! * (рефрен)
А в тім острозі зелений явір,
А в тім яворі сильне гнізденько,
А в тім гнізденьку сив сокіл сидить.
Сив сокіл сидить, жалібно квилить.
Туда ми лежить з давна стеженька,

Надійшов нею красний молодець,
Красний молодець, премудрий стрілєць,
Лук натягає — сокола стріляє.
А він ся в него хороше просить:
Не стріляй мене красний молодче,
Крастний молодче, премудрий стрільче!
Я тобі стану я в пригодонці
Загану тобі три загадонці,
Три загадонці — три городеньки:
В першім городци коні сідлати,
В другім городци бояри брати,
В третім городци собі панну взяти,
Собі панну взяти, із нею жити.

Мимо мітольоґійної обстанови (рай-дерево; сокіл з чорними оченьками і бровами — символ місяця в часі темряви новю молодець-стрілець, з луком, — як новий місяць; женихальна акція в зароді) зарисовуються виразно реальні життєві образці: Перший городок господарський, де можна коня дібрати, — другий молодецький, де можна весільних бояр замовити, а третий городок дівоцький, з якого можна подругу вибрати.

Дуже важна характеристика третого городка: у нім живуть дівчата не для іграшки мужеської, але з него беруть подругу, щоб з нею жити.[1])

Та суть щедрівки, з яких виразно виходить, що суспільна установа трех сел перетревала на Україні до пізних історичних часів. В щедрівках чч. 185 і 188, Д, (ор. с.) співають, як на підгіря орда напала, а на іншу часть України Турки — і зруйнували двір господаря, що мабуть був господарем тих сторін, бо тримав військову челядь. Цей господар, оден і другий, зібрали свою челядь, напасників здогонили та розгромили, а вернувши домів говорили: оден казав —

Я в своїй землі три селі садю
Три селі садю, а всі три ревних
Я перше село самих стариків,
А друге село самих парубків,
А трете село самих дівочок.
Там де старики, село зраджене
Там де парубки, село збуйнене
Там, де дівочки, село веселе.
Другий говорив:
Моє Підгіре назад оберну
Назад оберну, краще насаджу.
Як орду догонив тай ї розгонив,

[1]) Може бути, що в повисшій щедрівці з'ображення трех полових осад-городеньків в такій поетичній декорації — райського дерева, сокола і стрільця — є натяком на тотемістичне означення, що найменче двох осад, як екзоґамних громад але було би це хиба далеке світання тої ідеї, бо на це вказує виключно люнарна символіка образця; а тотемніж громади підходять під обсяг солярного культурно ст. округа (II. 4).

Своє Підгірє назад обернув,
Назад обернув, краще осадив.
Й осадив же три села людьми:
А одно село старими людьми,
А друге село парубочками,
А трете село паненочками.
Старії люди та всім судили,
А парібочки в війську служили,
А паненочки шитінко шили.

(З Кропивника. гл, рукоп. Оссол. 2411, II.)

А всетаки головна ціль установи трех осад на Україні був лад суспільний, етична карність — і управильнення полового подружого життя. Це без жадного сумніву вияснює кол. ч. 98 (ор. с.):

Перше селенько з старими людьми
Друге селенько з парубочкаии
Трете селенько з відданицями.
З старими людьми — до пора-
[доньки,
З парубочками — до оженька,
З відданницями — до відданенька.

Подаю еще два-три приміри колядок про самочинне гуртовання себе молодців, або мужви взагалі, незалежне від старовіцьких суспільних установ, але якого ідея безперечно зродилася і розвинулася з старовіцької ідеольоґії.

А в густім лісі на лебединці
Блудили блудців сімсот молодців.
Відблудилися в чистоє поле,
В чистоє поле, над тихий Дунай.
Посідали си края-берега
Тай заложили раду радити.
Стали радити, щоби купити:
„Не купуймож ми на жони злота,
На жони злота, на дівки срібла,
Покупуймож ми золоті човна,
Золоті човна, сріберні весла
Тай ходімож ми краєм Дунаєм
Краєм Дунаєм, за добрим паном
За добрим паном, за ясним
[царем,
Що він нам добре служенкам
[платить,
Ой на рік дає по коникови,
По коникови тай по шабельці,
Коника в сідлі, шабельку в срібні.

(Щедр. ч. 22, Б, ор. с.)

Це очевидна ідея еманціпації мужви з під впливу жіноцтва, але еманціпації висшого типу, з лицарського мотиву визволення духа від пережіночення. Образець пізнійшої культурної доби, але не вільний від люнарно мітольоґійних ідей. Свідчить про це і число сімсот і золоті човна та сріберні весла — часта фіґура пливучого місяця молодика, в українських щедрівках. А навіть фраза — ходження, слідкування за ясним царем нагадує пливучого по небі ясного місяця. І коник в сідлі

й шабелька в сріблі це частий в щедрівках символ люнарний, хочби на зовсім іншу тему. А все таки реальною є подія самочинної орґанізації лицарської дружини. Цеж прототип українського козацтва, котрого завязків належить шукати в етнічній прикметі українського народу, в його первісній суспільній тенденції до орґанізації союзів мужеської молоді. Подібною, а при тім дуже характерійною для пізнання еволюції староукраїнських гуртів молодецьких, є отся колядка:

Ци дома—дома—господаренько?
— Кажуть служеньки, що є він дома.
З б е р і м с я б р а т я, ходім до него.
Ходім до него на порадоньку.
Ой дасть він нам м и с у з о л о т а
[(символ люнарн.)
Мису золота, а д р у г у с р і б л а,
Покуєм собі з о л о т і ч о в н а
Золоті човна, срібні весельця.
Ударилиж човна по-під паркани,
Що ся паркани бай поздригали,
Що їм вершечки ба й поспадали.
(К. ч. 95, з Ясеня, Ор с.)

Є щедрівки про боєві гурти і про орґанізації воєнних походів і з пізнійшою історичною закраскою, з іменами історичних міст на Україні, або Царгорода; але ніяка з них не є вільною від мітольоґійних мотивів і не має характеру історичної традиції, хочби на тільки, що українські козацькі думи. І це свідчить, що ці дрібні історичні проблески в щедрівках, це пізнійші налети серед давної культово релігійної містики та інших, полумітичних, старовіцьких традицій.

До повисшого справоздання про мітичні гуртки і кляси на Україні я повиненби додати приміри гуртів ремісничих, про які попередно натякнув я. Знаходжу їх в колядках на стор. 13/14. видання В. Гнатюка і в деяких щедрівках тамже. Це гурти кравців та шевців. порядкує ними „добрая жона“, себто жінка господаря. На мою думку образці тих гуртів, хоч також не без люнарної символіки (звичайно гурти по 9 осіб), належать до новійшої доби, іменно до часів матеровладних проявів на Україні, а лиш злучені зістали вони з старими мотивами. Взірців старших подібних орґанізацій можнаби доглянутися в осадах трех сел. Приміром згадується в щедрівці ч 175. (Гл. тут ст. 145. колядка з Кропивника) про село „панночок“, що шитінко шили. Окремі ґрупи фахових господарських робітників, хлопців, дівчат та старих людей, ми бачили попередно в колядках про жнива. Є також в щедрівках натяки про рибалські гурти, але лишень в символічнім значінні як т р и містичні рибалки, що уявляють собою астральну тріяду (це посвоячення ідей, бо астральна тріяда спливає по небозводі, як пливуть рибалки водою). Є дуже цікаві щедрівки про стрілецько-ловецькі гурти, але йно в родинній орґанізації—красного молодця з його братами й слугами, і цим іменно характерійні я к п е р в і с н і ловецькі орґанізації.

Загалом беручи можна ствердити, що проблєм гуртів з чисто соціяльним підкладом, є виразно порушений староукраїнськими споминами.

З повисшої хоча не повної збірки колядок і щедрівок про полові і клясові гурти на Україні виріжнюються, як більше активні і частійші союзи молодців. Я згадував, що цілу отсю проблему староукраїнських гуртів требаби основнійше опрацювати і лишаю це на пізнійше. Але тут належить зазначити ось що: факт істнування в старину полових союзів і вікових кляс на Україні є великої ваги для етнічно культурної характеристики українського народу, бо такі суспільні твори у первісних племен не всюди істнували, або істнують. Етнольоґи стверджують мало примірів такого прояву життя у народів світа. Табеля кляс віку і союзів мужви „як основних підстав суспільности"—зладжена Heinrich-ом Schurz-ом, [1]) виказує їх в Европі лиш в Тироли; а в інших частях світа лиш на відокремлених полосах: в одній Австралії є вони поширені всюди між тамошними прімітивними племенами і то в найбільше первіснім виді, кляс віку та потайних союзів мужви; по інших частях світа є вони понайбільше в формі пізнійшій — домів мужви. Heinrich Schurz, опираючися на дотеперішних реляціях етнольоґів виказує ці кляси або союзи в отсих сторонах: В полудневій Океанії, передовсім в Мелянезії, Молюкках, Мікронезії, Ґільберт, Борнео, Ява, Суматра, Баттак та в Австралії. Вважає їх за спеціяльну прикмету маляйської раси і споріднених з нею рас. Також в передних Індіях— в Сіямі й Анамі, Бірмі та Ассамі; в Кавказі у Хевзурів. Знаходяться ці старовіцькі установи в північно-східній Африці (у племен Ґалля й Массаї), в середній Африці у племени Вадаї й на полуднево західнім побережи Африки. Не слідно їх в прочій Азії, де наколи були колись, то зникли по них сліди. Суппонує (H. Schurz) що були в Іранщині; я замічу на те, що воно правдоподібне, бо в українських гуртах молодців колядників можна подибати староіранські технічні назви (про це буде бесіда пізнійше). І знаходить їх аж у сибірських палеоазіятів Остяків та на Камчатці. Дуже цікаво, що звідтам наче перейшли ці установи до Ескімосів на західній Алясці, де збереглися в дуже прімітивній формі домів мужви. Може й тою самою дорогою перейшовши з північної Азії, знаходяться, також в первісних формах, у індійських племен західного побережа Північної Америки і в полудневих її сторонах. Суть вони там як купальні доми мужви,—на мою думку— з напрямом рітуального очищення і усюди, менче, або більше, виобразувані в святині і святочні доми нарад. Таким характером святочним відбивають ці доми мужви передовсім у Пуебльо-Індіян, у Арізонів (у цих сходяться старі люди на наради і богослуження) — впрочім —

---

[1]) Гл. Heinrich Schurz, Altersklassen und Männerbünde Berlin, 1902.

у Індіян: Tlinklit (Тлінкліт), Вашінґтон, Тшірокі, Канса, у Альґонкін і інших; у полудневоамериканських Індіян—у Шастік--Індіян, де суть окрім домів мужви і доми дівоцькі; в північній Каліфорнії і у Азтеків; у Ассіна і Натхез, в полудн. Америці, доми мужви всюди є заразом святинями; а у цих послідніх ховають по смерти старшину народу.

До клясових і полових союзів усіх цих згаданих народів є анальоґійними такіж союзи староуркаїнські, про які згадують святоріздвяні й щедровечірні пісні. І треба підчеркнути, що ці образці, які подають українські традиції, приявляють клясові і полові гурти може в найбільше первіснім виді. Анальоґії отсі є дуже важні для етно-культурної характеристики українського народу, особливо з огляду на велику старинність згаданих народів, між якими значна часть, як ось народи Австралії та полудневої Океанії, а також декотрі племена Африки, належать до найстарших, можна сказати первородних, народів світа (Піґмеї). Вага цих анальоґій здвоюється через те, що окрім цих анальоґій них установ суспільної катеґорії, є між староукраїнськими релігійними традиціями а релігійними ідеями Піґмеїв з Океанії та Індіян з Америки також визначні анальоґії. А вони в кождім разі, суть доказом дуже великої старинности початків української культури. Без сумніву, що коли були у Староукраїнців такі суспільні установи, про які говорить їх святочна довговікова традиція, то вони мусіли з розвитком українського народу стати його поважним життєвим чинником В згаданій книжці Heinrich-a Schurz-a розказано, як у племен Галля (в Африці) плянова постійна орґанізація молодців почавши від 1? віку, дорослих мущин і старших при силі і здоровлю, сповнює на причуд корисно свої завдання господарські, суспільні, громадянсько політичні, та оборони краю й народу; як з другої сторони союзи мужви у північно американських Індіян служать ідейним справам, жиючи в безженстві до 35 або 40 літ життя, удержуючи боєву або ловецьку орґанізацію, а всі враз мущини на традиційних зборах у своїх святинях поширюють та піддержують релігійні й суспільні ідеали. Безперечно є такий самий звязок староукраїнських суспільних традицій з пізнійшим укладом суспільних установ на Україні. Згадатиб хоч про: установу народних віч на Україні та про типові старовіцькі громадські ради як чисто мужеські громадянські встанови; про союз мужви Запороської Січи—і взагалі про орґанізацію Козацтва, яке вважаю за зразковий вицвіт української етнічної природи, унаслідженого по предках нахилу народу до витворювання таких суспільних формацій. Звертаю ще раз увагу на поділ громадянства після кляс віку і полів в українських церквах. Вказую на етику і карність в полових взаєминах в подружжі й між молодіжю укр. народу та на замітну етику еротичних народних пісень на Україні. А вжеж на очевидний звязок

з давними суспільними традиціями і з давною дисціпліною показує величне українське свято св. Вечера, з великанським народним Збором в день св. Різдва, або Богоявління, з окрема святом Збору другого дня Різдва—та зберігання самої ідеї племінного Збору й почуття святого обовязку бути його учасником.

—— * ——

Як pendant до зрозуміння ріжниці, яку робить нарід між українським святом Збору, а церковним святом Собора Пр. Богородиці, поставлю щедрівку ч. 37, II, група Б (ор. с.) Початок її співає про народження в стайни у господаря—дитяти „чистої діви". „Ґазда із ґаздинею" занесли його до „світлоньки", положили на столі і скликали церковних братчиків на нараду, як би назвати Сина Пречистої Діви. Братчики вгадували імена: Святий Вечер, Новий Рік (се очевидно мітольоґійні імена й фіґури і дуже нагадують такеж мітольоґійне імя „Різдво", надане містичному „сивому голубяти"). Але не угодили Пречистій Діві і вона сумувала. Тоді пішли святі по усім світі і на їх заклик:

„Ой на святий день та й на Збори—
Збори великі збиралися
І зійшли святі на святу землю
Посходили до ґосподаря
Ой посідали округи стола"...

Межи ними оден був старший і називався Іван Хреститель. Він подав гадку назвати дитя іменем Христос. Пречиста Діва стала веселою—і тоді понесли дитя до церкви на божу службу, відтак на Йордан, де його скупав отець духовний, а голос з неба свідчив: „Отто мій син охрещав си, що ми самому исподобав си". І тоді:

Ввеселило ся сонце в полудни,
Ввеселив ся місяць у крузі
І ввеселив ся гість у дорозі
Звеселило ся мир, худобонька
Вся ся домашна ба й челядонька.

Нарід тут поступився своїми старовіцькими ідеалами в користь християнських, але відступив від старих ідей іно на хвилинку. Народження Христа в темній стайни, Його поява в світлонці, відтак похід з Ним до церкви, на Йордан, та Його прославлення, — це немов схід і похід астрального світила — і кінчиться його астральною ґльорією. Ясне сонце вполудни, поява нового місяця на виднокрузі, радість з тої появи „гостя в дорозі", та всього миру і худобоньки, ба й челядоньки—вказують, що нарід думає старими катеґоріями, а Христос є для него мітольґійною астральною появою. А—ті збори великі, святих і всего миру, це все

таки збори народу в імя спільного народного ідеалу. Безперечно, що окрім згаданих суспільних мотивів велику силу має тут містично-релігійний мотив—ідея Спасителя. Тут християнський ідеал Спасителя Ісуса Христа лучиться з вкоріненою в душі народу етнічною традицією про спасителя. Не забудьмо, як міняється в обрядах укр. св. Вечера об'єкт народного культу: Господь—Найвисше Єство і Творець світа, Прадід—ідеальний приятель роду, культуроносець і помічник народу і сподіваний на св. Вечер небесний Гість в астральній ґльорії, добрий і могучий, всеблагословляючий і спасаючий. Ідея того спасителя витворюється з ідеї прадіда, котрого не боготворять, але мішають з ним сподівану появу Господа, з причини його антропоморфізації.

Є в повисшій, простенькій на вид колядковій поезії про збори народу велика думка. Заклик святих до всенародних зборів—чи це не той таємний душевний зов, залишений атавістично в душі народу, кинений там колишніми, ідейними, „святими" найліпшими одиницями народу,—що кличе, збирає й єднає нарід в рокову годину? Ця іскра ідейного запалу, вона одна спасає нарід від омертвіння й загибелі — наколи нарід має таких „святих", що цю іскру вдержують і роздувають її час-від-часу. Тому прімітивні народи, що бажають жити, підтримують її всенародними зборами в імя одноплемінности, одної віри та батьківських традицій.

В розумінні українського народу належить всенародний збір до релігійних з'обовязань народу і є сам собою святощію. Сам Господь кладе обовязок святкування цего збору на совість народу, як це стверджує одна з колядок (ч 113, Г, стор. 205 ор. с., з Кут біля Косова).

Ой цес сам ґазда за Богом ходить
За Богом ходить, шьипочку носить,
Шьипочку носить, Господа просить:
Ой, Господи наш, вступи ко до нас,
Вступи ко до нас на вечьирочку!
Ай Господь речет до пана Митра
Ти йди до дому, а я там буду,
А я там буду тай відознаю,
Ой чи так тепер, як старих давен:
Чи смажуть меди к'святому Вечеру,
Чи варя пиво к'святому Різдву,
Чи душе вино к'святому Збору.
Ой не так тепер, як старих давен.
Не смажуть меди к'святій Вечери,
Не варя пиво к'святому Різдву,
Лиш куря горівку к'святому Збору!
Тепер на світі тяжко постає,
Тяжко постає,—люди ся сварє,—
Земля божая людям не стає;
Ближен до ближня вже не вступає,
Вже не вступає, стежку копає,
Стежку копає, перелаз строжить
Перелаз сторожить терновим глогом.

Вже отець сина д'пану тягає,
Бо син на вітця руку здіймає.
Мама з донькою кров проливає,
А брат на брата міч витягає,
Сестра на сестру чарів шукає.
Дивіться люди, миріться люди—
Не за довгий час страшний суд буде,
Страшний суд буде судити люди.

В повисшій колядці видно перевагу релігійного й етичного мотиву св. Збору, а суспільний мотив неначе усувається на другий плян. Та це не вказує на менше значіння або меншу активність суспільного мотиву в святі. Як раз противно авторітетом релігійно етичних прінціпів він скріплюється. А крім того, ця перевага релігійно-етичних мотивів вказує на велику старинність цілого колядкового образця і давнину ґенези святого Збору; бо таке взаємовідношення прінціпів людського життя і його поодиноких ділянок, буває правильно, як стверджують етнольоґи, у пракультурних народів природи. В пракультурнім окрузі суспільний прінціп ограничується на почуваннях і вимогах родинних, і ширших громадянських ідеалів ще не захоплює. Вони є там іно-що в зародку; але істнують, розвиваються і ростуть. Колядки (і староукраїнські обряди) дають нам старинні традиції і здраджують нам пракультурні ідеали українських предків. А коли в колядках (і цих обрядах) приходять образці життя народу з пізнійшої культурно-історичної доби, то дуже часто їхня ідеольоґія лучиться безпосередно з попередною, так, неначе випливає з неї правильною культурно-історичною еволюцією. Одна і друга не тратять авторитету, а образці старої укр. культури набирають сили виразу і правди життєвої. Тому заволоділи всею душею народу.

# Святий Збір—як політичний ідеал.

## Оден епізод з української преісторії.

Знаходжу три старинні колядки чи щедрівки про св. Збір, в яких культово-релігійні феномени належать до великої старини, а суспільні так самож старинні, але прибрані в багато новійшу форму, хоч все таки преісторичну. Головною їх темою є св. Збір, але технічна назва його змінена: називається він Кіоство. Записчик колядок, етноґраф П. Чубинський, [1]) поставив при імени „кіоство“ (або „киоство“'—мабуть: Кийовство) питайний знак, квестіонуючи очевидно його значіння або відповідність. Для мене це імя приявлюється одним з тих дорогоцінних етноґрафічних здобутків, що кидають світло на темну староукраїнську минувшину.

I.

. . . . . .
Ишов—перейшов місяць по небі,
За ним зірочка, як острічка.
„Ой почекайже, місяцю“.
—Ой не чекаю, часу не маю
Ой, бо від Бога иду я в послах,
Від Бога в послах до господаря.
Чи почекає по старосвіцьку,
Чи ситив медок на святий вечір,
Чи варит пиво до свято-
Кіоству,
Чи пік калачи з ярої пшениці.
Ой дай Боже!

(Кол. ч. 76, А. Ушицький уїзд.)

II.

Ой дай Боже!
Ишов-перейшов місяць по небі;
За ним зірочка, як сестричка:
„Ой почекай же місяцю!“—
„Ой не чекаю, часу не маю“.
Ой бо від Бога иду я в послах,
Від Бога в послах, до господара,
Чи починає по старовіцькому,
Чи ситив медок на святий вечір,
Чи варит пиво до свя-
того Киоству,
Чи пік калачи з ярої пшениці?
Ой дай Боже!

(К. ч. 139, Ушицького у.)

---

[1]) Труды географическо статистической экспедиціи, Этнограф. матеріялы— т. III ст. 347, 414 А, Павла Чубинскаго.

Обі колядки тотожні; з сею лиш ріжницею, що перша є закінченням колядки більшої, оспівуючої, як Бог господарить на подвірю у господаря, який того не помітив,—тому колядка йому про се звіщає; —друга колядка співається самостійно і має ще ось який варіянт:

Ой ходит-бродит місяць в хмарі,
А за ним зірниця єго сестриця:
А зажди-же місяцю брате,
Бо я послана по зелене вино
По кудряве пиво,
Щей по медок солодкий;
Бо зелене вино Богу приємно,
А кудряве пиво—гості приймати,
А медок солодкий—пчилки годувати.

(К. ч. 139, Б, Ушицький уїзд)

Варіянт до колядки ч. 139 Б, тотожний з колядкою ч. 139, А,— з виїмкою одного імени „киоство", яке в варіянті 139, Б, бракує. Обі колядки співають про таку саму астральну двійцю і висловлюють одну й тоту саму ідею культово релігійну; [1]) а обосторонні дальші їх анальоґії суть собі взаємно доповненнями і поясненнями. Томуж, коли в А. є бесіда про варення пива „для святого киоству" [2]), а в Б. зірниця приносить пиво „гості приймати", [3]) то розуміємо, що киоство а товариство це одно поняття. Колиж про киоство, чи кіоство співають не в однім місци але і другім - в тій самій окрузі, - то є воно чимось реальним, а не похибкою, як думав П. Чубинський. Щож отсе таке киоство? Про кийоство (властиво—кийовство, київство) належалоби писати окремий культурно-історичний трактат. Се, на мою думку, синонім дружини Кия, засновця київської преісторичної держави; дружини понятої в найширшім розумінні слова. Отже: його княжого роду, династії; його дружини військової найблизшої та всього його війська; відтак тих, що політично й віроісповідно з ним держали, отже всього народу київської держави. Здогад мій ставлю на підставі анальоґій таких політичних уґруповань та їх взаємин в українськім київстві і староіранськім: а властиво на гіпотезі, що українське київство вийшло

---

[1]) Про культурно-релігіне значіння астральної двійці--зорі і місяця--в українській минувшині. Глядіть в однім з розділів про святу Вечеру.

[2]) Мабуть: „для святого дня--Киоству", т.є. товариству, зборови.

[3]) Нотую мітольоґійний образець: зірниця післана з неба, щоб заосмотрити люди в святочні напитки і припильнувати, щоб були угощені учасники збору. Чи не святий це--дійсно--збір? Зірниця піклується годівлею пчіл. Це теж небесні сотворіння, як побачимо понизше. Тож не диво, що медок солодок вважається містичним святочним напитком.

з староіранського, що київська держава була заснована первісно Староїранцями. [1])

Ідеольоґія і етимольоґія „киоства“ чисто староіранська, але принялася в українськім народі: Колись Кий, як староіранський князь Kavay [в еволюції слова: Кеj (так як є у Персів)=король, князь] на чолі інших князів і племен іранських покинув Іран задля нетолеранції родової й політичної та релігійної іранського княза Віштаспа (в добі Заратуштри), та помандрував на Захід, поки опинився над Дніпром. Це припадало рівночасно з первісними племінними вандрівками з полудневої Азії на Захід. Осівши над Дніпром утворив державу, заставши там автохтонів України. Його перший город—отсе Київ, його держава Київство. В староїранській мові це звучить kəvītat. Суффікс tat, тотожний з українським—ство, або тво. Імена і фрази виняті з Авести [2]) Це історична гіпотеза, для котрої я маю більше основ, бо зібрав більше матеріялу історичного, культурного й лінгвістичного,—в недрукованій еще студії, на котру однакож мушу тут покликатися. Фраза киоство лиш скріплює мої здогади, там наведені. А рівночасно вона дає тут доказ, що в українського народу в святоріздвянім народнім здвизі, в ідеальнім колядковім святім Зборі, була в своїм часі свідомість політичної і племінної независимости. Ця свідомість, може й на такім самім ідеольоґічнім підкладі, до нині заховалася, хоч може іно в малій части, на Подніпровю,—коли український нарід зберіг там досі останки колишніх політичних фраз.

---

[1]) Гл. додаток: з етнольоґічних проблемів історії українського народу.

[2]) Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch; Gatha's des Avesta.

# Єще про анальоґії до свята Різдва, святої Вечері і святого Збору.

Було згадано про анальоґії якутські: в їх святах природи—з господарськими ідеалами, з культом Творця та суспільно-політичними мотивами; та про анальоґії арабські в їх святі різдва та обнови світа, майже ідентичнім з українським святом Різдва своєю ґенезою, релігійним мотивом та його перевагою над прочими мотивами та крім того зовсім схожим в календарнім терміні і таким близьким астральною релігією й господарськими проблемами. Було також згадано про подібність святочних релігійних актів і жертв у природних народів Полудня, з релігійними практиками українськими; а що більше про схожість основних мотивів укр. свята Збору з суспільною ідеольоґією племен Полудня, між ними племени Ґалля. Для повноти етнокультурної характеристики староукраїнських свят і самого укр. народу через порівнання з чужими, подам дещо більше з життя племени Ґалля (Galla) в середній східній Африці, а передовсім з його релігійно-суспільних практик, дуже подібних до українських. А відтак наведу святоріздвяні анальоґії між Українцями, а Сербо-Хорватами, що як полудневі Славяни своїм етнічним характером і своєю культурою приявляють важний матеріял для порівнання при дослідах над ґенезою українського племени і його культури. Про племя Ґалля пише P. Dr. Wilhelm Schmidt так: [1])

Семіто-гамітські й гамітські племена Східної Африки вшановують Найвисше Єство, подумане часто прямо монотеїстично, всякими жертвами. В виразний спосіб зазначується те в релігії племени Ґалля (Galla), де Вакка (Wakka) є не лиш найвисшим, але й одиноким Богом, котрий всьо проче сотворив і всім рядить. До Него звертається Ґалля з частими молитвами, повними глубокої думки і краси. Також ріжнородні жертви кроваві й некроваві, бувають там часті. Найбільше святочним актом тої релігії є Wadadja,—союз, збір; він може бути фаміліяльним,

---

[1]) P. Dr. Wilhelm Schmidt, Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien, ст. 27; де подано отсе за P. Martin de Salviac—Un peuple antique au pays de Menelik: les Galla, 2 ed., Paris 1901, pag. 137 - 138

реґіональним і національним. В першім випадку бувають батько й матір дому асистентами при rabsa (духовнику). Свято зачинається літанійним співом до Вакка. Відтак батько і матір подають пиво, хліб і поленту (лемішку) священикови, а він сі дари благословить. Потім зливає кілька капель напитку на землю і мече кілька кусників хліба або поленти на вхрест на чотири сторони світа на честь Вакка. Відтак заживає трохи сам з напитку та страви і роздає між прочих учасників збору. На-при-кінці приводять дітий — і духовник, батько та матір, благословлять їх, попльовуючи їх слиною. Дуже часто звязують з сею церемонією жертви овець або худоби. При такій жертві, яку може і батько рідні сам приносити, пускають кров з жертви на землю, щоб утішити душі померших родичів. Присутні мастять собі теплою кровю чола. Відтак поживають жертву. Частку, призначену для Вакка складають на камінь, поки не прилетить суп і не пожре її.

Коли мають поживати яку страву моляться: Страву, що мені сегодня припала у мирі, найби я міг і завтра її мати. Щоденну частку давай мені Боже! Коли знайдуть мід в лісі, розкидають часть з него довкола і моляться: Боже, що єси небо і землю сотворив і даєш мені всьо земне добро — гляди, ось Твоя частина![1])

Анальоґія між реліґійними практиками племени Ґалля, особливо їх збором wadadja, а українським святовечірним збором, очевидна. Звертає також увагу спільність їх святочного збору з душами померших та участь душ померших в святочному пирі. Нагадаймо собі молитву українського господаря перед св. вечерою і його сердечне запрошення душ померших на вечеру. Ріжниця лиш у більшім числі культуральних мотивів по стороні українського народу і в більшій сердечности в їх вислові. Зазначити належить, що етнольоґи зачислюють це племя Ґалля[2]) до номадів скотарів первісного культурного округа послідної доби.

Відгомін українського святовечірного збору знаходимо потрохи у святоріздвяних обрядах Сербів та Хорватів, але дуже замітні ознаки його ідеольоґії знаходимо в сербській „Крстній сляві“, та „Заветині“ або „Крстіні“. Нині ці свята у Сербів[3]) є лиш родинними, але є сторони в Сербії й Чорногорі, де вони є реґіональними, святкованими цілими селами або племемами (великородинними громадами). З приводу цего

---

[1]) Гл. P. Dr. W. Schmidt, Ethnologische Bemerkungen, ut s.

[2]) Є кілька племен Ґалля.

[3]) Опис сербських святочних обрядів завдячую Д-рові Алексанорові Ґагсови (Gahs) професорови університету в Загребі — і майже дослівно його передаю — і отсе йому за цю прислугу дуже дякую.

родинного свята вимагаються діла любови, муситься дарувати бідних і гостий, а особливо памятати за померших, котрих згадується також промовами в часі святочної вечері. Сей святочний день належить вважати за день мира навіть супроти найтяжших ворогів. Також про вязнів належить памятати і згадувати їх. На те свято мусять бути свічі (в одній стороні вживають трійці свіч, звязаних до купи). Це вже, беручи по анальоґії українських святочних трійць, символіка астральної тріяди і алюзія до свята Щедрого Вечера. З якого жерела зачерта? Чи не з спільного Українцям і Сербам староукраїнського? На святочній вечері мають бути і колачі та інші хліби, вино, або горівка — та „коливо" себто пшениця з медом, яку звичайно лиш при похоронах ставлять.[1]) Господар дому мовить молитву до Бога і до прадіда, якого в послідних часах заступають котримсь християнським святим, звичайно іменником господара. Відтак моляться „**за** сонце, що нас огріває", „**за** місяць і **за** всі звізди, що нам світять"... **за** землю, **за** вогонь і **за** воду; на-при-кінці: за душі всіх померших свого роду, сусіда, свояків, приятелів, гостий, свого села — і цілого світа — і за душі загибшої або побитої худоби. В часі обіду величають святого і просять його за щастя цілого дому й читають з помяника імена померших. В Чорногорі має цілий рід („братство") свого святого; а в Сербії попри „святих" в кождій родині (задрузі) згадує ціле село громадянського святого святом „заветіна" або „крста". Виразно голоситься, що заветіна для села це саме, що „крстна слява" для родини. Крім спільного споживання колача йде ціле село процесіонально через поля — коли можливо — на який горбок, а в часі походу відвідує весь нарід святі дерева, де тепер відновлюють хрести. В околици Тимочка (Тімочка країна) приношено еще у вісімдесятих роках минувшого століття в часі заветіни правдиву кроваву жертву, а іменно при корени „святого дерева": між корінням дерева роблено діру, а молодець „чистий і нежонатий" заколював ягня над цею дірою, так, що уся кров сходила межи коріння. Діру відтак засипувано і землю добре затоптувано, — а ягня пекли і споживали. Свято „Крстіна" святкується звичайно в літі, а „крстну сляву" кілька разів до року.

Подібні провідні думки приявлюються у сербських святоріздвяних обрядах. Головною річю є святочний збір на основі старинного релігійного культу з приношенням жертв кровавих. Замість цих в крст-

---

[1]) Термін „коливо" є загально принятий на Україні і вживається якраз більше при нагоді поминок за померших. Етимольоґічно мабуть анальоґічний до слів коляда, калина, калета, колач, — про які було вже писано в розділі про „Коляду".

ній сляві приходять жертви хлібів і напитків (очевидно це більше первісна ідеольоґія, анальоґічна з українською). Святий збір в часі крстної сляви спонуканий також альтруїстичними мотивами, які дуже виразно в ній зазначуються. У святовечірнім сербськім обряді різдвянім їх не видно.

Дуже знаменною характеристикою в крстній сляві і в сербськім святовечірнім зборі є культ предків, а передовсім прадіда, якого боготворять і палять на його честь жертву дерева, пшениці з медом та вина. (Глядіть мої етнольоґічні пояснення про бадняка в розділі про Корочуна). Безперечно є анальоґія між культом святого дерева в часі заветіни, а паленням бадняка на св. Вечер. Вона вказує, що в однім і другім культі дерева криється культ прадіда як фіґури мітичного прадерева.

Ідеольоґійна спільність між сербськими а українськими святочними обрядами є дуже велика. В сербських молитвах за сонце, за місяць і за зорі є святоріздвяне українське величання Творця небесних світил, лиш що серби видять в них і удухотворені єства, за які моляться. Спільний Сербам і Українцям є культ дерева (у Сербів: святих дерев) як мітичної сили. Ми побачимо понизше з опису українського походу в поле, зовсім анальоґічного до сербської заветіни, які схожі оба обряди в цім культі прадерева серед засіяного поля, коли нарід сподівається від святого дерева благословенства плодів земних; цеж очевидний звязок ідей про мітичний вплив прадерева на природу, а вплив св. дерева на урожай в поли. В українськім святі Різдва світа і радости з плодів земних, майже у всіх колядках і щедрівках звенить перша похвала райському дереву. Ми видимо з того, що і заветіна так як і українське Різдво є старинним сербським господарським святом радости з плодів земних і побажання богатого їх урожаю.

Але є в святочній ідеольоґії обох народів і великі ріжниці. Перед культом дідуха в українськім святі іде культурно-історичним порядком, і стоїть на передовім місци, та є виразно і тепер відмежений культ Бога (Господа). Богу приносять жертви пріміціяльні, а не дідухови. Дідуха не спалюють в часі свят, як у Сербів бадняка, але аж по святах і то, так сказатиб, з конечности, коли спалюють понівечену солому, що була розстелена по земли, шануючи і охороняючи її, щоб не була викинена в поміш з хатним сміттям. На святу вечеру просять Українці душі померших в імя з'єднання усего великого роду і з мотивів альтруїстичних; але не приносять їм жертв. Мимо популярних на Україні поминок за померших т. є. поминальних обідів і хлібних жертв, не роблять Українці ніколи таких поминок в перші два дни різдвяних свят ані на св. Вечер, хиба на ранішнім богослуженні перед свя-

тим Вечером, бо на св. Вечер вважають померших за гостий, що прибули з тамтого світа, а не за тих, що остають на другім світі і потрібують людських молитов. Вкінци, коли пригадаємо собі українські обряди св. Вечера й св. Вечері, як крізь них проглядають всюди пракультурні прінціпи релігійні, господарські й суспільні, то побачимо в тім самім часі різку ріжницю в обрядах сербських, з переважуючим у них культом сонця, та крівавими жертвами. Отся ідеольоґія втиснулася і в значну часть обрядів завєтіни, хоч тота має більше ідеальний, пракультурний вигляд. Для того і там є жертва крівава в часі походу в поле, під святим деревом; а що вражає — є там здеклярований анімізм, що каже народови уявляти собі душу в кождім творі світа і у загибшої худоби, за котру нарід молиться.

Та все таки вдаряючу в очі анальоґію приявляють сербсько-хорватська завєтіна і українські відповідаючі їй свята й обряди. І в Українців є традиційним обовязком робити поминки за померших т.зв. обіди і хлібні жертви кілька разів до року. Все те з традиційних народних мотивів, хоч очевидно злучене тепер з християнськими молебнями й богослуженнями і все при нагоді свят християнських святих, при так званих празниках. Як у Сербів є християнські святі символами родових прадідів, так без сумніву є вони такими і в Українців—і поминки померших з нагоди празників календарних святих криють в собі старинну ідею культу прадідів. Є також вдаряючою ідеольоґійна схожість сербської завєтіни з українськими півхристиянськими а півнародними містеріями в часі росту нового збіжа. Містерії завєтіни відбуваються в літі, а на Україні відбуваються вони безпосередно після Зелених свят в часі повного розвитку весни. Процесіональним церковним походом у поле, обовязково після маніфестаційно-святочного освячення води в сільській кирници, іде нарід з своїм духовником, щоб освятити ростуче нове збіжжа. В часі того походу роблять в чотирох напрямах світа беручи село в хрест, чотири стації під деревляними хрестами. Нарід дбає про це, щоб такі хрести серед поля все були в ріжних сторонах. Під хрестами читає духовник виїмки з Євангелія відповідні до господарських побажань народу, відтак благальні молитви та заклинання й екзорцизми проти елементарних шкід та напастий діявола. Після цего робить хтось з брацтва кілком діру під деревляним хрестом а священик вкладає в отсю діру папіровий образець св. хреста з написаним на нім іменем одного з Євангелистів, окроплений свяченою водою. Відтак оден з присутних затовкає паличкою діру. Містерії отсі зовсім схожі з завєтінськими, враз з їх кроравою жертвою. Можна сміло ставити здогад, що імя св. Євангелиста, написане на образци, відносить нарід до прадіда; замість крівавої жертви приноситься більше популярну в українського народу

жертву містичної „водиці“ оспіваної колядками, — і без сумніву жертву більше первісну, відповідаючу пракультурним традиціям укр. народу. А символічне колишнє райське дерево з українських традицій, християнська церква свідомо змінила на друге символічне дерево життя — „животворний хрест“. І ось так знов сплелася стара віра з новою. А я з особистих помічень знаю, що нарід уперто думає старими катеґоріями і захоплюється давними ідеалами.

# З проблєму культу сонця в українськім святі Різдва.

Сходиться він, на диво, з проблємом колядників — на гуцульськім терені. Було згадано про колядників попередно, особливо в розділі про українські полові гурти а спеціяльно молодців, як одну з основ староукраїнського суспільного ладу. Порушено було релігійні і суспільні мотиви в установі колядників і стверджено цих як етнічну і культурну особливість українського народу. Їх конфесійну характеристику як визнавців і служивців святоріздвяної ідеольгії, належалоб лучити з релігійним культом, якому вираз дають староукраїнські різдвяні свята і різдвяні пісні; а з цілого попереднього огляду свята ясно виходить, що цей культ не був орієнтований солярно. Та з деяких обрядів і технічних назв, принятих установою колядників особливо на Гуцульщині, виявлюється, що солярна ідеольогія колись втиснулася була в староукраїнський різдвяний круг ідей і з тої ідеольогії лишилися отсе сліди в обрядовости колядників, мимо того, що нарід святкує своє старовіцьке свято на цілком інших релігійних прінціпах. Брак солярної орієнтації в основі свята Різдва, а феномени солярного культу як чужі налети у нім, я мушу тут катеґорично ствердити, також і з цеї причини, щоби поправити власну похибку в моїм первіснім погляді на мітольоґійну орієнтацію українського свята Різдва,[1]) яку я вважав за солярну, опираючися на деяких обрядах цего свята, а не звернувши уваги на колядки і щедрівки, що справу в іншім світлі приявляють. Сі колядницькі обряди, які збуджують сумніви що до мітольоґійної орієнтації, є злучені з святочним походом колядників „на колядування“ і з поодинокими діями колядницького святочного виступу між громадянами Той святочний похід і інші додаткові обряди заховалися спеціяльно на Гуцульщині і відбуваються в сей спосіб.[2]) Першого або другого дня свята Різдва, після богослуження, збираються фахові колядники з своїм провідником „березою“ на колядування

---

[1]) Гл. Кс. Сосенко, Пражерело українського світогляду, Львів.

[2]) Опис рітуального походу, плясу і прочих обрядів колядників винятий зо збірки Вол. Гнатюка. Коляди і щедрівки, том І, вступ. Близші подробиці цего плясу описує проф Мих. Грушевський в своїй Історії укр. літератури т. І.

і роблять рітуальний обхід доокола церкви „за сонцем“, цебто в напрямі, в якім уявляють собі хід сонця. Обійшовши церкву, ступають на дорогу, що веде до духовника (священика) не походом, але рітуальним „плясом“ (танцем). Поперед цілого походу йдуть вмілі плясаки, нераз найстарші гуцули; йдуть несучи топірці підвязані дзвінками, на плечах. Вступивши до хати господаря пляшуть знов обрядовий танець: парами з дзвінками в руках, при відчинених дверях (неначе на вільнім поли. К. С.), гуляючи, то з хорім до столу, то—плічми звернені — в хороми від стола, похитуючися в оба боки, викручуюся то в правий то в лівий бік; присідаючи й викручуючися „гайдука“, або зриваючися раптом на рівні ноги і знов присідаючи, а все співаючи веселої. Відтак сідають до стола, колядують і гостяться. Чи цей рітуальний пляс є дійсно в честь сонця, можна поставити ось такі сумніви. Одиноким натяком на майбутній культ сонця є фраза з обходу церкви „за сонцем“. Чи колядники своїм походом наслідують уявлений круг сонця і тим виражують свій культ для него, чи почувають себе його трабантами і мають на думці яку іншу астральну силу? Питання етноґрафічно непояснене. Пригадую таку саму невиразну обрядову містерію, коли перед почином святої вечері господар виходить з хлібом і жертвенними дарами, як святощію, на подвіря, йде до стайні, до худоби і пр., а відтак на подвірю „викручуєся“ „за сонцем“. В кождім разі не можна забувати, що ідеольоґія св. Вечера і символів святовечірних з‘осереджується при небесній тріяді, в якій місяць і сонце і дощик, або зоря, разом взяті, ніколи не сходять з памяти народу; а місяць буває головним обєктом культу, а крім того ціле свято робить враження культу неба в ночі, коли культ сонця виключений. І самі колядники, по думці народу, як свідчать колядки, є символами астральної тріяди, о скільки виступає їх три. Є лишень дуже невелика ґрупа колядок які співають про ідеальну церкву, що в ній з трох віконців вигля, дає сонце, або звідтам сходить і туди заходить; а також є мала частина колядок, які ампліфікуючи господиню, до котрої звертаються, порівнують її з сонцем. Та особливо сі послідні не дають певности про самостійний культ сонця, а радше вказують вони на ідеольоґійний звязок з астральною тріядою, коли собі пригадаємо, як співають деякі колядки: ясен місяць то господар, ясне сонце господиня, ясні зорі то їх діти. Але можливо, що колядки з персоніфікацією сонця в подобі господині, були утворені народом винятково, іменно в пізнійшій культурній добі, при господарських або льокальних обставинах, коли вибивалася на верх матірна влада. Тільки що серед Гуцулів, в їх окремих услівях ізольованого гірняцького життя і давнійше такі суспільні прінціпи були сумнівні і сегодня еще позиція жінки в родині є низша (навіть дуже принижена!). Тому рітуальний гуцульський похід і пляс

колядників, начеб орієнтований солярно, треба брати з застереженням. Рітуальний пляс Гуцулів нагадує рітуальні танці доокола вогню народів природи. Етнольоґи й мітольоґи вважають їх за танці в честь сонця. (Sonnentänze), бо культ вогню в народів природи відносять до культу сонця. Та, чи зовсім справедливо? Schroeder, [1]) пояснюючи приготовлення вогню з 12 полін на св. Вечер, відносить його до практик пракультурних, схожих з праарійськими і заразом вказує на мексиканські анальоґії культу вогню, а всякий культ вогню відносить до культу сонця. Тимчасом подаючи мексиканські приміри культу вогню, дає їх двоякі. Було, мовляв, два свята вогню в Мексику. В часі одного зрубували дерево, розпалювали пень, танцювали довкола—і вкидали у вогонь жертви людські. Друге свято було святом розпалу нового вогню через тертя двох дерев; на цей вогонь кидали упольовану дичину, котру відтак споживали. Тут культурно-історична ріжниця обох свят очевидна. Коли перше свято вогню, з жертвою людською, це неоспоримо свято сонця, бо лишень з солярним культом були по всім світі звязані жертви людий; то свято друге, це очевидно свято пракультурне живого вогню, на що вказує сакральне приготовлення вогню пракультурним способом. Упечення дичини на цім вогни, се без сумніву жертва Богови; бо на тім пирі з дичини з певністю, судячи по анальоґіях у народів природи, перша частка припадала Богови. Культ „живої ватри“ мають як раз Гуцули на св. Вечер - і по цілій Україні, як свідчать обряди перед святим Вечером, є незабутний первісний культ живого, природного, вогню,—а не культ сонця. А вже найкрасшим цего доказом є тема свята Різдва, що трактує про сотворення світа, і всі колядки на сю тему. Тимчасом з колядок і щедрівок виходить, що світотворчим агенсом у почині світа був астральний вогонь загально, а спеціяльно еманаційна сила місяця, що впливала на внутрішний гін життя усеї природи.

Рітуальний танець вважавби я взагалі лиш за вираз релігійної екстази, без огляду на її культову орієнтацію. Пригадую хочби відомий з біблії танець царя Давида з арфою і співом, в поході перед Кивотом Завіта. В українських народних обрядах маємо такий екстатичний танець в ніч на Івана Купала, з культом живого вогню і води;[2]) або в обряді весільнім, коли молода перескакує вогонь, розложений на подвірю молодого, а цебер води перед порогом його хати. Рітуальним плясом є український гаїлковий „кривий танець“, поміж три символічні

---

[1]) Schroeder, Die arische Religion, стор. 595, 596, 597.

[2]) По правді мотиви культу суть скумульовані, по при очевидний культ живого вогню й води є без сумніву втягнений і культ літнього сонця. Але я підтягнувби всі ті мотиви під одну староукраїнську ідею тріяди: місяць, сонце і дощик (колядкова росиця, водиня).

горщики або стовпчики, а він є типічним висловом культу місяця, що доведу в розділі про щедрівки. Мабуть більше вже виразом культу сонця є другий танець колядників т. зв кругляк, який відбувають вони у господаря на пасіці. Господар веде їх на місце, де стоїть пасіка літом, там вони стають колесом, упадають усі враз на коліна, роблять перед собою хрести топірцями, укладаючи їх лискучими бардками до середини, а топорисками до себе—і в цей спосіб творять лискучий центр з промінням жовтих, висаджуваних узорчатими бляшками палочок. Відтак складають на бардки свої шапки, які господиня наповняє золотистою пшеницею—і взявшися за руки крутяться в оден бік „за сонцем". Відспівавши в часі кругляка якусь веселу пісеньку, „аби бжоли були веселі", колядники знов упадають на коліна і роблять хрести топірцями. Пшеницю з шапки зсипають господини до запаски вінчуючи: дай Боже, аби пасіка була така велична, як свята були величні. Сю пшеницю ховають господарі як освячену, до весни, та обсипують нею вулії, коли випускають бжоли перший раз у світ. [1]) На відходнім беруть колядники духовника, або господаря з господинею, між себе, а враз з ними свого трембітаря аби грав, складають шапки до середини і взявшися за руки, крутяться у послідне кругляка та закінчують співом: „Сидів когут на вербі, пустив коси до землі". При тих словах клоняться господареви, від разу кождий розхапують свої шапки та дякуючи за привіт: „шьистем, здоровлем, многа літами", розходяться. Описаний кругляк має багато познак культу сонця. В загально світовій мітольоґії вважається символом сонця від'осередне проміння, звичайно у виді промінистої коруни. [2]) Таким як раз образом промінистої коруни може бути в гуцульських містеріях шапка (символ власти у пастуших народів) як центр промінистих топірців. У Вавилонців була символом сонця хрестовидна звізда з чотирма жмутами промінистих блискавок від осередка у чотири сторони, обведена кругом [3]) (анальоґ. круг колядників?). У Вавилонців сам хрестик був символом бога сонця. Звертає увагу також прощальна приспівка колядників після послідного кругляка—про когута. У ній є когут очевидячи якоюсь персоніфікацією; а у Вавилонців був когут (по вавилонськи Kurkīe) символом бога сонця. [4])

---

[1]) Опис цей поданий за Мих. Грушевським, гл. Історія укр. літератури т. I, ст. 148.

[2]) Гл. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie, 1910, ст. 246.

[3]) Гл. Moritz Jastrow. iun., Bildermappe zur „Religion Assyriens und Babyloniens".

[4]) Гл. Mor. Jastrow. op. c., також O. Schroeder, Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde, 1923, S. 6 + 8.

Так отже виявляється, що впливи солярної ідеольоґії в обрядах колядників досить ярко зазначуються. Але, щоби се була чисто солярна культова орієнтація, годі на се згодитися. Не буду повторяти доказів вже виповіджених, а зверну увагу лиш на оден мотив у плясі кругляка, і у рітуальнім поході попередно, а це на мотив топірців. У многоти щедрівок це мотив улюблений, бо топірець це слава, майже тотем Гуцулів, але він має своє визначне значіння мітольоґійне, [1]) — це символ місяця молодика. Як його погодити з культом сонця? Я думаю, що одиноким і конечним поясненням булоби це, що у Староукраїнців був культ місяця й сонця в одній стадії культурно-історичній злучений разом, іменно в астральній тріяді. А знов, після вавилонських астрольоґічних традицій наближення місяця з сонцем вважалося містичною подією і ворожило щастя для світа й людини. Може й тому, по якійсь традиції з полудневого Сходу, задержує український нарід попри свої власні культові ідеали і отсі напливові.

Що фраґменти солярного культу могли втиснутися колись в староукраїнську різдвяну ідеольоґію також за посередництвом Староіранців, що мали культурно-реліґійні зношення з Вавилоном, булиби на те докази в деяких святоріздвяних технічних назвах, вживаних колядниками. І так: бурта, себто відділ колядників, це староіранське participium futuri passivi, іменно: barata, в еволюції слова: середноперське apurtan, а нороперське burda—і значить те, що має бути несене, чи ношене,—тут безперечно в значінні збірки колядних дарів; ґрупа колядників, що носить коляду, персоніфікує її. Провідник колядників „береза“ має або староіранське ймення bərəǰua, то значить той, що має когось, або щось величати—і його самого треба величати (величальний); або це behredar т. є. той що свою участь в чім має, або свою частку приділу має; а найкрасшу характеристику берези дає староір. bərəzant т.є. високий, стрункий; визначний; з високим, співучим голосом. „Вайда“, теж оден з провідників але другої ранґи, це

---

[1]) Подаю оден з примірів символіки топірців, щедрівку А, з ґрупи ч. 170 в Кол. і Щедр. В. Гнатюка, т. І. ст. 16. Щедрівка співає про мітичного молодця, що гине в темнім лісі, нападений трома розбійниками. Вони немов на наругу питають його: чи має він батенька, матінку, братійка, сестрицю. Він відповідає: В мене батенько, ясний місяченько, в мене матінка, ясне сонінько, в мене братійчик, ясний топірчик, в меме сестриця, ясна зірниця. Мітичний молодець в темнім лісі, нападений трема розбійниками, це символ місяця на новю. Йому батьком місяць, бо він місяцем народився; його мати сонце, бо після мітольоґії світової, з боротьби місяця з сонцем о істновання, зродиться місяць молодик, себто братійчик місяця, в подобі серпа і топірчика; а йому сестриця—зірниця. Три розбійники, се три фази ясного місяця, бо довели його до погибелі, до темного новю.

іранська фраза wajedar, себто такий, що бере у чімсь участь або партіціпує; отже подібно як береза.[1])

Звертаю увагу при тім на ймення б е р е з а, що знаходить в староіранській мові таке просте і влучне вияснення — і, як про і згадані назви, має повну свою леґітімацію в українськім ужиттю, коли зважимо все те, що було досі сказане про культурно-релігійні староіранські впливи на Україні та їх історичну і річеву доказаність. Це ймення і його значіння було спеціяльно об'єктом наукових дослідів еще з часів пок. акад. Н. Весоловського. Весоловський наводить[2]) анальоґії цего імени святоріздвяних обрядів: у Румунів, Болгар, Словінців та Німців. Сам він вяже це ймення з санскритським bhraj=φλεγω, fulgeo та з німецьким Berchte, Perchte (Eisen) і з німецькою мітичною фіґурою Eisenberta. Сю думку піддає йому догадуване значіння статі берези в Румунів та Болгар, та її назва: у Румунів „бреза", у Болгарів „брезая". Тому, що в румунській мові brezaia, brezae, brăzae, значить чоловік вбраний у довгий, сорокатий, яркими платками й лентами обвішаний плащ, - а у болгарській мові брезая значить святочна маска, — думав він, що береза, це фіґура святочної м а с к а р а д и. Тої думки є й проф. Михайло Грушевський, хоч констатує, що український береза ніколи в масці, або маскараднім убранні не виступає. Очевидно, що всі отсі здогади основуються на цій хибній гадці, буцім українські колядники мають свою ґенезу у римських brumalia-х і їм подібних звичаях та екстраваґанціях. В моїй студії було довідно стверджене, що українська святочна установа колядників походить з далеко старших часів, чим римські та інші маскаради, які всі суть орієнтовані на культ сонця і належать до пізнійшого, вторичного, культурно-історичного округа. Українські ходження з козою, на які покликується проф. М. Грушевський,[3]) є зовсім іншого типу — і в н и х „б е р е з и" н е м а. Вони належать передовсім до обрядів новорічних і щедровечірних та лиш через перемішання з різдвяними увійшли в різдвяний час і мають свою власну мітольоґійну орієнтацію й характеристику.[4]) Безперечно—румунський бреза і болгарський брезая, це тота сама фіґура, що український береза, тільки, що перейшла культурно-історичну еволюцію в напрямі культу солярного. Тою самою появою є й німецька Берта (Eisenberta), розуміється з додатковою мітольоґійною характеристикою в дусі народних німецьких мітів, але близшою ідеольоґійно до святочної ідеольоґії української. Бо як усі мітичні і полумітичні святоріздвяні й ще-

---

[1]) Українські назви взяті з етноґрафічних жерел; а всі фрази староіранські й перські виняті з Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch.

[2]) Н. Весоловський Разысканія въ области русск. языка т. III, ст. 118.

[3]) Мих. Груш ор. с. ст. 155.

[4]) Близше пояснення при розгляді новорічних обрядів і Щедрого Вечера.

дровечірні постаті орієнтовані люнарно, так і Eisenberta, в цій характеристиці, яку дав їй безіменний Чех, що описав її перед XV стол. вона, виявляє чисто люнарне мітольоґійне забарвлення. [1])

При тім думаю, що етимольоґійно як укр. імя береза, так і румунське breza, болгарське брезая, і німецьке berta perchta, словінське vehtra baba,—є всі одного походження від староїранського berezant або bərəǰya. Про Румунів та Болгарів можнаби хиба те доповісти, що було сказане в розділі про Корочуна, що ці народи опанувавши в своїм часі українські области й племена, хоч винародовили їх, та були самі поневолені від них культурно і переняли від них отсю культову й обрядову традицію.

---

[1]) Отсю німецьку мітичну „Die wilde Bertha -- Eiserne Berta, Percht mi der eisernem Nase," описує згаданий Чех у своїм творі Candela rhetoricae, ось як: Perchta, quae habet aureum caput, stagneos oculos, ereos aures, ferreum nasum, argenteam barbam et plumbeum collum... (Karl Müllerhof, Mythologisches). Подаю це за Н. Веселовським. Цеж на мою думку чистий образ змінчивости місяця. А крім того мітична постать Берти у Німців є з'ображувана сліпою на очі. Чи не буде цей образець символом темноти новою?

# Про український ідеал семейного щастя—і про кінцеві містерії святого Вечера.

Присвятивши тільки уваги етно-культурним мотивам українського племінного святочного збору, не хочу поминути одного мотиву, що був колись першою побудкою цих зборових, гуртуючих і об'єднуючих тенденцій. А є він в святовечірних обрядах і піснях виразно зазначений та усім народом зберіганий й плеканий. Цим мотивом є любов рідні, що поширюється на як найдальші родинні круги, а відтак на усе рідне племя. На це було вказано при розгляді обрядів святої Вечери і отсю ідею любови рідні підносять колядки. Вона є суттю тої „давної правдоньки старих людий", за котрою колядки тужать. Тому вони ідеалізують сімю – господаря й господиню враз з діточками, — малюючи майже в кождій колядці чудові образці семейного щастя. Кожду колядку кінчать колядники, „божі служеньки", побажанням ідеальних семейних взаємин. Рідня в гармонії й любовн це святість, це боже улюблене місце; тому на збірну св. Вечеру прибувають небесні гості — сам Господь посеред небесного блеску, місяць і сонце й усе небо Йому товаришать, або прикрашують Його стать.

I.

Що в пана Степана по його двору,
Святий Вечер!
Сам Господь ходить з трома святими
З трома святими із янголями.
Що перви янголь у Бога просить:
Ой пошли, Боже, пану Степану
Пану Степану у полю долю,
У полю долю, густеє жито,
Густеє жито, частії снопи.
А другі янголь у Бога просить:
Ой пошли, Боже, пану хозяїну,
Пану хозяїну в пасіці долю:
Тисячу роїв, сто бочок меду,
Сто бочок меду, сто пудів воску.

А трейті янголь у Бога просить:
Ой пошли, Боже, сьому хозяїну
У дому долю:
З жінкою жити й з дітками добре!

(гл. Б. Грінченко, Етнограф. матеріяли)

II.

А в пана, в пана Івана, — Святий вечер!
Стояла яблоня посеред двора,
На той яблоні золота кора.
Золота кора то єго жена,
А что почечка, то єго долечка,
А что віточки, то єго діточки,
А что сучечки, то єго синочки.
Бувай же здоров сам, пан хозяїн
І з Новим Годом із усім родом,
Ні сам з собою — з своєю семєю!

(Сборникъ матеріяловъ Малинки.)

Або, чи не чудовий отсей образ рідні:

Остроже — остронога двір;
В тім остроженці три віконці.
В першім віконци ясний місяць,
В другім віконци ясне сонце,
В третім віконци ясні зорі.

Не єсть же то ясний місяць,
А єсть же то пан господар.
Не єсть же то ясне сонце,
А єсть же то ясні зорі,
Не єсть же то ясні зорі,
А єсть же то дітки його.

Сидить собі конець стола,
Їсть кутицю пшеничную;
Коло його жона його,
Коло жони дітки його,
Коло діток челядонька.

(Збірка Ходаковського, ч. 450.)

Культура альтруїстичних почувань, цеї пракультурної людської чесноти, що була основою життя найдавнійшої людської сімї і на якій і нині кожда сімя держиться, є одним з найважнійших покликів святого Вечера, Різдва й святого Збору.

Ся чеснота треває й досі в українського народу і він, оглядаючися на старину, шукає в ній освіження і підпори.

З святовечірних родинних містерій годі про одну не згадати. Перед Вечерою, а декуди після Вечері, господиня з дрібною челядю присідають або прилягають на сіно й солому під столом і по хаті, наслідуючи голоси всякої домашньої худоби, птиці бжіл і т. п. При тім приповідують всякі примівки, щоб щасливо велася худоба, птиця і пр. Це діється на заманіфестування загальної радости, яку повинна виявляти вся божа твар в отсю рокову святу годину. Безперечно криється в сім також невинна маґіка з побожними побажаннями, щоб усе в дома і господарстві множилося: зростала рідня, розмножувалася худібка, птиця, бжоли. Згадаймо містику господині дому з посипуванням сімени по чотирох рогах святовечірного стола, з кладенням тамже зубців чеснику, — всю символіку місячну з тим звязану та вірування народне, що місяць це аґенс плодородности землі й родючости всякої твари. Але я думаю, що отся загальна, неповинна, дитиняча радість, яку обявляє матір з діточками, криє в собі поезію загальної радости усеї божої твари в містичну добу сотворення світа. Святий Вечер сеж година перед досвітком вселенної — і після думки народу, як людина так звірина, птиця і мушка повинні дати вираз радости і вдяки перед Творцем за своє життя. А святкуючі рільники і скотарі не повинні в отсю годину забувати, що уся тая домашня худібка — приятелі, помічники й кормильці родини, сотворені від Бога Творця людям на радість, Йому на славу і вдяку. Такі думки проявлює більша часть колядок, передовсім колядки про почин світа, які найбільше вказують на те, що українське свято Різдва це свято на спомин різдва світа. Тому-то співає колядка (ч. 37, Вол. Гнат. ор. с.):

Ввеселило си сонце в полудни
И ввеселив си місяць у крузі
И ввеселив си гість у дорозі;
Звеселило си мир, худобонька
Вся домашна ба й челядонька.

(З Жабя-Ілця ad Косів.)

У тім вибухови жизнерадости на св. Вечер, в сій потребі виявлення щасливих почувань серед сімї і в бажанні втягнути до того усьо, що живе, криється як-раз глубока ідея свята Різдва. А без сумніву сплітаються тут сейчас обі ідеольоґії, старовіцька й християнська. Нарід дуже справно згармонізував первовічну пісню вселенної з радісними піснями про народження Спасителя Ісуса Христа.

---

Є багато більше елементів у святім Вечері, порозкиданих, неповязаних, на перший погляд незрозумілих. Та всі вони знаходять вияснення

у колядках та щедрівках. Багато там є нового, самостійного, а не вираженого ясно в поведінках святовечірних. Цілий світ старовіцьких ідей. Хто колядок і щедрівок не знає, той не вгадає святочних душевних мріянь українського народу. Тому нашим завданням буде зясувати в дальшій части отсеї студії провідні ідеї цих культових пісень докладнійше. А для красшого зрозуміння проблємів, порушених в першій части праці, буде поданий сейчас розгляд колядок про почин світа в слідуючих розділах.

# Колядки і щедрівки.

Вони не будуть тут віддільно опрацьовані, хоч уся дальша студія буде по правді лише їх розслідом. Заложена з початку головна тема праці про свято Різдва і Щедрого Вечера може бути іно на підставі розсліду колядок і щедрівок вичерпана; а навіть евентуальна дальша тема про Гаїлку знаходить в них своє опертя; бо вони є висловом староукраїнських традицій релігійних, суспільних та господарських, на яких основуються свято Різдва і Щедрого Вечера, а з цими святами має Гаїлка ідейний звязок. Передовсім однак є колядки й щедрівки висловом релігійних ідей, які в довговіковій культурно історичній еволюції народу назбиралися й уложилися в культурні верстви. Святочні обряди булиби для сучасного українського народу пустою формою, колиб не виповнювали їх ідейним змістом колядки і щедрівки. Тому будуть вони розсліджувані в звязку з дальшою темою культурно історичної постаті староукраїнських свят. Наперед будуть обговорені космогонійні колядки, відтак колядки іншого культово релігійного змісту; опісля буде розглянене свято Щедрого Вечера і Водорщів; а за цим будуть опрацьовані щедрівки.

## Колядки про почин світа.

### Вступні замітки.

Староукраїнські колядки мають в першій мірі всі характер культово-релігійний, з кількома варіянтами релігійного культу відповідно до культурно-історичної еволюції в українського народу. Та, основою цего культу є ідея почину світа і його Творця. Для того всі українські колядки можна скваліфікувати як міти про почин світа і первовічне людське життя. Тому то і традиції про первісне господарське й суспільне життя народу містяться в колядках. Абстрагуючи ці послідні і лишаючи на пізнійше критичний розгляд культових мотивів, хочу взяти передовсім за предмет досліду головний мотив колядок—проблем почину світа, упорядкувати схематично колядки з космогонійною темою й розглянути їх критично.

Отож суть колядки космоґонійні двоякого типу: одні співають виключно про подію почину світа, або про поодинокі космоґонійні події первовічної доби, — другі, між котрими є також багато щедрівок — подають уривочні спомини про першу світову добу. В цих послідних, звичайно в їх заспівах, поет неначе лиш покликується на первовічні мітичні події, або робить до них алюзії; але ці поклики й алюзії приявляють цінний матеріял до проблєму почину світа в українських традиціях та до порівнання їх з світовим фолькльором на сю тему. Перших колядок є мало; мабуть багато космоґонійних колядкових традицій уступило перед біблійною й християнською ідеольоґією. Других колядок, а властиво цих мітичних космоґонійних заспівів, є многота; вони входять і в колядки з християнською ідеольоґією, як поетична їх окраса; а в дійсности суть лучником старої ідеольоґії з новою. В старовіцьких колядках про почин світа нема спомину про особистого Творця; у деяких бувають лиш рефрени з окликами до Бога і Сина божого. — Не можна бути певним, що вони є пізнійшими додатками з доби християнської. Вони якраз роблять враження фраз мітичного змісту про Сина божого, хто' зна чи не в звязку з традиціями Полудня про спасителя світа; але все таки криється в них, хочби й старинна, ідея про Бога. Значна часть колядок, як побачимо опісля з люнарною символікою, має за тему ненастанну творчість „Господа", яка приявлюється у всевідживаючій природі. Вони подабають на релігійні рефлексії з приводу сотворення світа, бо вказують на залежність від „Господа" всего життя в природі. І вони по своїй суті — і змістом і формою—належать до колядок про почин світа. Релігійна їх ідеольоґія є дуже старинна, можна сказати — пракультурна, мимо того, що бувають вони попереплітані ідеями й іменами християнськими. А зовсім самостійний світогляд виявляють колядки, присвячені спеціяльно проблемі почину світа. Вони в цій темі не звязані ані християнськими ані біблійними поглядами і очевидно складені народом дуже давно і в більшій части самочинно та независимо. Вони дають матеріял великої вартости для культурно-історичних етнольоґічних дослідів над українським народом. В звязку з головною темою праці отся часть колядок, з якими лучиться ідеольоґійно багато щедрівок, утверджує в нас наново погляд, що провідною думкою українського старовіцького свята Коляди була ідея різдва, себто зродження світа і поклін Творцеви.

# Замітки про проблєм почину світа в світових традиціях.

## Окремішність світогляду українського.

Проблєм почину, чи сотворення, світа зацікавлював народи безперечно єще від часу коли зачалося людське життя на земли та наставали людські помічення над природою. Традиції про почин світа належить про те звязувати з найпершою добою людського життя, та і нема в світі переказів на сю тему, які не булиби звязані з тою добою. Вони мусіли переходити традиційно від найперших людських поколінь аж до сегодня. Але життя й культура поодиноких народів підпадають змінам — або улягаючи чужим впливам та культурним переломам, або зміняючися в повільній еволюції. Безперечно, що перші думки народів про почин світа требаби лучити з їх першими ідеями про Бога, коли візьмемо на увагу, що після новійших етнольоґічних дослідів, віра в Бога Творця й Господаря світа була знаменем пракультурної або найбільше первісної доби[1]) – і аж в пізнійших часах або підпадала деправації або й затрачувалася. Та виходить з того дальший і правильний висновок, що й думка про почин світа мусіла підпадати змінам відповідно до процесу розвитку релігійних понять. Але думка про почин світа належить також до фільософійної катеґорії думок і можна догадуватися, що первісна людська думка і в цей спосіб працювала над розвязкою питання про почин світа. Такі фільософійні думки залежні знов від степеня культури людського ума. Коли у пракультурних народів могли вони бути, хоч здорові і влучні відповідно до первісного здорового й свіжого людського інтеллєкту, але прості й нерафіновані, то у пізнійших, може здеправованих фізично, інтелєктуально й морально народів могли приявляти деяку анормальну культурну вибуялість, властиву вийшовшому з природних норм біольоґічному процесови. У вторичних, більше рафінованих культурах, були вони відповідними до розвитку й характеру релігії та степеня культурного розвитку поодиноких народів. В кождім разі треба числитися з тим, що в світогляді поодиноких народів на почин світа можуть бути задатки оріґінальної й самостійної думки, тим багатші й більше независимі, чим більше індівідуальности було і єсть у якого народу.

Думаю, що булоби вказаним з такими крітеріями приступати до розсліду космоґонійних переказів українського народу і порівнання їх з преріжними світовими переказами про почин світа. Може в цей спосіб буде змога з'орієнтуватися серед того виру людських думок і їх стремлінь, які виступають у космоґонійних переказах народів світа — і дійшовши до їх культурно-історичних основ, спізнати степень їх культурного взаємовідношення одних до других, їх взаємну залежність —

[1]) Порівн. табелю культурних округів Д-ра Вільг. Шмідта.

або оригінальність і самостійність. В цей спосіб радби я обійтися з українськими космогонійними переказами, а передовсім колядковими, які є сейчас предметом особливого досліду. Хочу їх супоставити з переказами інших народів і з ними порівняти,—але не спускати рівночасно з виду можливости їх самостійного зродження та не забувати про сильну культурну індівідуальність українського народу, про звязок цих переказів з українським старовіцьким релігійним культом та про загальні культурно-історичні обставини, серед яких розвивався український нарід.

Серед моря світових первісних думок про почин світа та серед великої наукової літератури в напрямі їх пізнання й зрозуміння здається мені український нарід з своїм світоглядом — окремим культурним островом, недоціненим і непрослідженим як належить етнольоґами. Це треба сказати особливо з огляду на ріжницю світогляду українського народу а народів Східної Европи й Азії — взагалі (ціла нинішна студія буде цего доказом), а в подрібности на ріжницю між їх переказами про почин світа. Величезна многота переказів про почин світа в цілій Східній Европі, в північній, середній і полудневій Азії, творить майже оден і той самий тип. Всі ті перекази переняті думкою про дуалізм духових сил. доброї і злої, при творенні світа. Почавши від вавилонських, іранських, а в части й індійських старих вірувань, відтак у віруваннях середної й північної Азії, а в слід за тим і в Східній Европі, віра в дуалізм є провідною думкою переказів про почин світа. Вправді цими віруваннями Сходу перенята також значна часть українських традицій про почин світа, а властиво про сотворення першого чоловіка — іменно казок, переказів і леґенд прозових; але давнійша катеґорія таких традицій, що заховалися в колядках, є зовсім від них відмінною. Коли тамті, прозові, міти є виразно дуалістичними, хоча з очевидною висшостю доброго духа над злим, то в колядкових нема і сліду думки про дуалізм, а ясна, виразна, ідея доброго духа, Творця світа, якому служать низші, але добрі духові єства. Посеред около тисячі колядок і щедрівок є лишень дві, майже тотожні колядки, а третя трохи відмінна, з дуалістичним світоглядом — і то запозичені ідейно й змістово з українських прозових казок. Ці колядки зовсім відмінні навіть своєю формою, чисто епічною, від прочих колядок. Ствердити належить, що окрім згаданої пари колядок дуалістичних, не тільки нема ніякик подібних до них, але між усіми колядками і щедрівками нема ані однісінької згадки про злого духа. Коли прослідимо відтак всі типові українські колядки про почин світа і порівняємо зі згаданими двома винятками та з переказами чужими подібними до них, то наглядно спізнаємо, що перекази колядкові є більше старинними та давнійшими від отсих прозових, а тоті є пізнійшими і занесеними на Україну з чужини. Двоїстість світогляду українського народу в справі почину світа, цебто ко-

лядкового й казкового, — і необізнаність етнольоґів неукраїнців з усім етнографічним українським матеріялом, що відноситься до проблєму почину світа, є причиною незрозуміння через етнольоґів окремого культурно-історичного становища, яке займає український нарід проти світових традицій про почин світа. З огляду на головну тему нинішної студії будуть цікаві передовсім колядкові міти, тим більше, що вони є нерозлучно звязані з святами; а казкові будуть служити лиш принагідно як матеріял до порівнання та для доказу, що давний український космоґонійний світогляд не був таким як подають казки. І цей старинний світогляд не тільки, що не затратився, але нарід зберіг його наче святість і рік річно дає йому наново санкцію святочними співами про него.

Щоб мати перегляд космоґонійних переказів північного та полудневого Сходу, буде подана їх збірка в осібнім екскурсі при кінци першого випуска цеї праці; а іменно найважнійші, себто ті, які правдоподібно дали основу мітам прочих народів Европи та Азії, а мабуть перейшли поза Океани. Покажеться з перегляду мітів українських в порівнанні з тамтими, що є в Українців оріґінальною, своєрідною концепцією. Вибір українських колядкових космоґонійних мітів буде поданий в однім з слідуючих розділів.

Для влекшення орієнтації при розсліді колядкових мітів та їх порівнання з переказами світовими належить згори поставити тезу, перепроваджену опісля—що головною прикметою колядкових переказів є їх реліґійний прінціп монотеїзму. Спеціяльно: отсе віра, що в почині світа було первовічне добре Єство, або збірно-добрі Єства, не так первовічні як відвічні, про яких зродження нема ніякого спомину — і що лиш вони причинилися до ґенези світа Первовічним добрим Єством приявлюється найвисше Єство духове,—Творець і Господь світа,—Бог. Всі прочі народи, з малими виїмками, мають космоґонійні міти з дуалістичним світоглядом. Справді дивне, що серед такої многоти народів, які жили, або й жиють в округ Українців - як от: усі племена азійські й полудневого Сходу, відтак усі Індоевропейці,—удержався монотеїзм в українських колядкових традиціях. Поруч цих колядкових традицій зберігся монотеїзм на Полудни в космоґонійних переказах староіндійських та в одинокім арабськім і в деяких космоґонійних мітах австронезських; а на Півночи в переказах дрібних народів: Фінів, Естонців, Калмуків, Мансів та Воґулів. Вони будуть подані окремою ґрупою в заповідженім екскурсі про світові космоґонійні міти.

В екскурсі про світові космоґонійні перекази інтересним буде для красшого зрозуміння культурної позиції колядкових переказів розділ про реліґії й мітольоґії деяких народів природи з Індо—і Австронезії. Це буде річ про вірування відвічних автохтонів цеї области світа:

Піґмеїв індомаляйської та чисто маляйської раси, споріднених етнічно й культурно з первісними народами Австралії, які, мимо чужих етнічних заливів та культурно-історичних перемін у себе, задержали досі свої питомі пракультурні релігійні і мітольоґійні ідеї. Є ними передовсім Андамани з Індійського заливу, про яких була вже згадка при розгляді української святовечірної ідеольоґії, а відтак племена, що замешкують острови Борнео та Ніяс: Даяк-и, Каян-и. Батак-и.

Вони досі задержали чисту ідею Найвисшого Єства, а їх мітольоґія визначуєсь найнизшим мітольоґійним степенем та лиш малими ухилами від первісної віри в Бога; основуєсь вона також на культі прадіда і його символу— місяця —в найпрімітивнійшій формі; має характер астрального культу (місяця й сонця, або місяця, сонця і зір) в найбільше первіснім вислові. Річ у тім, що ніякий тип первісних релігійно-мітольоґійних вірувань не підходить так до вірувань староукраїнських, як вірування згаданих австронезських племен. Ці вірування мають такі визначні подібности до українських, що суть майже ідентичними з ними. Особливо виявляється це в космоґонійних переказах (в Українців у колядкових і щедрівкових)—та в спеціяльнім уподобанні вважати прадіда (або його символ — місяць) за духове єство у виді сокола;—подібно вважати астральну тріяду за мітольоґійну прадідну рідню. В дійсности—ані етнічні, ані ґеоґрафічні, ні історичні условини не дають оправдання цим культурно-релігійним анальоґіям індо-й австронезських племен та Українців. Але на факт цей годі не звернути уваги. Може це лиш нормальний хід елементарної думки, викликаної обсервацією природи і рефлексіями суспільними й релігійними. Впрочім були тут і будуть подані культурно-релігійні анальоґії інших далеких від Українців і чужих для них етнічно-первісних народів і народів природи—і нехай вони послужать як матеріял задля близших дослідів і висновків для етнольоґів. Приміри з релігій і мітольоґій індо і австронезських первісних племен, які подаю в долученім екскурзі про релігійні й космоґонійні традиції чужих народів, виняті з праці: P. Dr. Wilhelm Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Буду на них покликуватися в першім томі праці і опісля.

Але в колядкових космоґонійних мітах вражаючо звертатимуть нашу увагу також інші, виразно-релігійні мотиви, які на перший погляд суперечні будуть з вірою в Найвисше Єство. Це будуть символи містичних сил природи, які, хоча в характері добрих чинників, але самочинно й на свою одвічальність, немов порізно від духового єства будуть виступати. Ці символійні чинники мають в колядковій космоґонії своє перворядне призвання; є їх кілька і вони будуть тематично опрацьовані а тут згадаю про оден найвизначнійший—первовічне або рай-

ське дерево. Ця ідея так заволоділа святочною психікою укр. народу, що заслонила йому ідеал духового Творця світа і вважається народом за перший світотворчий чинник. Майже винятково проглядає, в одній лиш колядці, думка, що це первовічне райське дерево завдячує своє зродження акції духового єства в подобі птаха.[1]) Спеціяльно для теми почину світа сконструовані колядки приписують зродження світа акції духових єств, які перебувають невідступно на райськім дереві і звідтам ведуть своє світотворче діло. Але велика часть колядок і щедрівок оспівує первовічні світотворчі події райському деревови, не згадуючи про духові єства. Є це очевидно релігійна ідея мітольоґійна з пізнійшої культурно-історичної доби. Райське дерево є символом місяця і посередно об'єктом його культу. Але знов увидимо при близшім розгляді космогонійних колядок і щедрівок, що в Українців отсей символічний люнарний культ спрямований посередно до Господа світа; що отся астральна мітольоґія стоїть на найнизшім культурнім ступіни, так як ми—одно і друге,—віру в Найвисше Єство і мітольоґійні ідеали, вже виділи в обрядах святого Вечера в культі Бога Творця і виідеалізованого прадіда. І мотив прадерева в мітольоґії цілого світа вважається за символ місяця[2]) а також в українських космоґонійних мітах виявляється це виразно, а містичну творчу силу прадерева відносить нарід до місяця. Нагадую відомі вже колядки про райське дерево з астральною тріядою,—цеж очевидно троїста астральна світотворча сила, що по думці народу спливає на світ. Ідеольоґія обрядів св. Вечера каже нам догадуватися, що космоґонійне прадерево, як символ місяця—а радше як символ троїстої астральної сили, належить в народній поезії до ґльорії Бога Творця.[3]) І з огляду на те, що в переважній части колядок про почин світа виступає мотив прадерева рівночасно з побічним виразом віри в найвисше духове Єство як Творця світа, думаю, що колядки виключно з мотивом прадерева приявлюють лиш свідоме вкорочення ідеольоґійне з рівночасною критою, для народу самозрозумілою, думкою про духову першу причину різдва світа.

Іншою характеристикою колядкових переказів про почин світа, яку згори треба зазначити як особливу їх прикмету, це їх тематовий зміст, дуже багатий і ріжнородний в ідеях, супроти убогого на ріжнородність змісту космоґонійних переказів чужих. Та, що в колядкових оповіданнях про космоґонійні події дається спостерегти систем, прямуючий до вичерпуючого з'ясування цих подій, і до розвязки ріжних проблємів людського життя. Це послідне замітне особливо в щедрівках.

---

[1]) Гл. дальше, на ст. 239, колядка ч. 6.

[2]) Гл. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie.

[3]) Порівн. обряд жертви трох хлібів, або двох хлібів і колача.

Одно і друге дало імпульс до створення незвичайно богатих ріжнородністю й поезією мітольоґійних образців з природи й людського життя; а це знов спричинило розширення й поглиблення головної теми. Тому наперед можна заповісти, що опрацьовання колядок і щедрівок буде широке й що як одні так другі мусять бути трактовані після окремого пляну. Працю над колядками зачну збіркою найвизначнійших космоґонійних колядок і поділом їх на ґрупи після їх тем; відтак будуть опрацьовані найголовнійші мітичні чинники космоґонійних подій; опісля будуть колядки критично розглядувані після тем і після поодиноких мітольоґійних мотивів; заразом буде їх порівнання з космоґонійними переказами чужими. Подаю понизше збірку космоґонійних колядок, поділених на отсі ґрупи:

I. Колядки про заснування неба і землі;
II. Колядки про прадерево;
III. Колядки про найперші рослини і про походження збіжжа;
IV. Колядки про першу живину-звірину;
V. Колядки (й щедрівки) про первовічну людину:
   1) Про первовічного хлопчика (дитятко); про мітичного молодця на космічних струях.
   2) Про первовічне дівчатко (дитя); про первовічну дівчину-відданицю і про дівчину-матір.
   3) Про першу людську пару.
VI. Колядки про першу людську рідню;
VII. Колядки про сотворення світа—зовсім іншого типу як під I.
VIII. Колядки з неукраїнською, запозиченою, ідеольоґією.

# Вибір колядок про почин світа.[1]

## I. Колядки про заснування неба і землі.

I.

А йак то було с почітку сьвіта,
Не було тогдй нéба, ні землї
А лишень було синеє море,
А на тім мори ой два дýбочки,
А на тих дýбоньках два голý-
[боньки
Два голýбоньки з неба зіслані
З неба зіслáні на відпитáні.
Стали радити, як сьвіт
[сотворити
Спустімся в море до самóго дна
Віберім собі синий каменéц,
Синий камéнец, сúнеє небо.
Віберім собі жовтий каменéц,
Жовтий каменец, жовтая земля́.

(Бандрів, пов. Лісько. Зо збірника Вол. Гнатюка, т. I. кол. 66, Б.).

II.

Колй не било з нащада сьвіта,
Подуй же, подуй, Господи,
Із святим духом по земли!*
Тогди не било неба ні землі,
Ано лем било синеє море,
А серед моря зелений явір,
На явороньку три голубоньки,
Три голубоньки радоньку
[радят,
Радоньку радят, як світ
[сновати,
Та спустеме ся[2]) на дно до моря
Та дістанеме дрібного піску;
Дрібний пісочок посієме ми:
Та нам ся стане чорна землиця.
Та дістанеме золотий камінь,
Золотий камень посієме ми:
То нам ся стане ясне небонько,
Ясне небонько, світле сонінько,
Світле сонінько, ясен місячик,
Ясен місячик, ясна зірниця
Ясна зірниця, дрібні звіздочки.

(з Кальниці, збірка Ів. Вагилевича. Зо збірника Вол. Гнатюка, т. II кол. ч. 66., А).

III.

Є світ великий, є ще й сине море;
Гей дай Боже!*
На тих синих морях росте че-
[мерушка
На тій чемерушці три голуби
[сидет
Три голуби сидет та радочку
радет.

---

[1]) Всі колядки і щедрівки будуть наведені правописом, яким записували їх поодинокі етноґрафи, що старалися задержати всі звукові нюанси української мови, якими нераз віддаються дуже відтіни думок. Знаком * відмічені рефрени й апострофи, що повторяються за кождою стрічкою.

[2]) Самостійна постанова!

Єден голуб каже: я сі пущу в море,
Другий голуб каже: вінесу пісочку
Третий голуб каже: я єго розсію
Я єго розсію на штири [часточки:
Першая часточка — свитан- [нячко ранне,
Другая часточка — сонце пра- [видненьке,
Третая часточка — ясен місяченько
Четверта часточка — дробен до- [щик сіє.
— — — — — — — — —

(ор. с. Кол. ч. 102, Е з Угринова гор. ад Станиславів).

IV.

На ріці, на бистрици плинуть листи написані, —
Щедрий вечер, добрий вечер!
Написаний ясний місяць,
Написана ясна зоря,
Написані зірки його дітки.[1])

(З рукопису З. Д. Ходаковського ч. 449).

V.

У господаря двір городжений, —
Сива, мала, зазулейка!*
Двір городжений, явір саджений
На тім явори сидьит соколи
Соколи глядьит на чорне море
На чорнім мори червоний [кураль
А в тім курали нова світлойка,
А в тій світлойці три воконойці.
Перше віконце: ясноє сонце,
Друге віконце: ясний місічок,
Трете віконце: ясная зоря.

(ор. с. щедр. ч. 276 Д. З Зіболок ад Жовква).

VI.

Гл. гр. II, 3

VII

Ой як то було з початку світа, — [Боже наш!*
Ой як не було святої землі
Ой-но на морі павутиноньки.
Ой там братоньки радоньку радять:
Як би нам брате світ обснувати? —
Пустися брате в глубокі води,
Тогди ми брате світ обснуємо,
Світ обснуємо і наситимо,
Світ наситимо і наповнимо.
А за тим словом бувай ти здоров
Бувай ти здоров господареньку...

(З Кудобинець ад Зборів запис. Евгеній Желехівський, Правда, 1868).

VIII.

Ой як то було з початку світа
Як ще не було неба ні землі,
Ой но на морі єдна павутинка,
На тій павутинці три [товариші.
Єден товариш — ясне соненько,

[1]) Місяць, зоря і зірки пливуть первовічною водою).

Другий товариш — ясний місяченько,
Третий товариш — дробний до-
[щенько
Чим ся похвалиш ясне соненько?
— Ой як я зійду в неділю рано
Ой як огрію діти малії,
Діти малії і люди старії.
Чим ся похвалиш ясний місяченьку?
— Ой освічу я гори долини,
Гори долини, церкви й костьоли,
Церкви й костьоли — г о с т я
[у д о р о з і.
Чим ся похвалиш дробний дощику?
— Ой як я впаду три рази в маю
Ой зрадується жито, пшениця,
Жито, пшениця, всяка яренциця.
А за тим словом бувайте здорові
Здоровля у той дім на челядоньку,
Щастенько на двір на худобоньку.

(зап. Евг Желех. Правда 1868).

IX.

Як то було з прежде віка,
Спрежде віка зачате світа?
Вигравало синеє море
На синему морі три явори,
На тих яворах три кріслечки.
На першому кріслі сам Господь
[сидить,
На другому кріслі святий Петро,
На третім кріслі святий Павло.
Рече Господь до святого Петра:
Порни, Петре, на дно в море,
Достань, Петре, жовтого піску,
Та посій по всьому світу,
Сотвори небо і землю,
Небо з звіздами, землю з квітами!
Петро полинув і дна не дістав
І піску не взяв, світа не сіяв:
Не сотворив Петро неба ні землі,
Неба з звіздами, землі з квітами.
Рече Господь до святого Павла:
Порни, Павле, на дно в море,
Достань, Павле жовтого піску,
Та посій на всьому світу,
Сотвори, Павле, небо і землю,
Небо з звіздами, землю з квітами.
Павло порнув і дна не дістав,
І піску не взяв і с в і т а н е с і я в:
Не сотворив Павло неба ні землі,
Неба з звіздами, землі з квітами.
Порнув сам Господь на дно у море,
Достав Господь жовтого піску,
Та посіяв на всьому світу,
Сотворив Господь небо і землю, —
Небо з звіздами, землю з квітами.

(Nowosielsky, Lud ukraiński, II, 103).

# II. Колядки про прадерево.

## (Райське дерево.)

I.

А що нам було з нащаду світа?
Славен єси Боже тай у сім світі
[і на небесіх!*
Ой не билож нам хиба с и н а в о д а
Синяя вода т а й б і л и й к а м і н ь
А прикрив Господь сиров землицев,
В и р о с л о н а н і м к е д р о в е
[д р е в о.
Барз височейке і барз слічнейке.
— — — — — — — — —

(op. cit. К. ч. 107. з Кієвскої Старини т. I. 885).

II.

С перед церковці біл камінь стоїть
Та на камени дві галузоньки,
А при вершечку два голубоньки..

(op. c. ч. 191)

Гей, як то було на початку світа?
[Боже наш!
Гей не булож там ні неба ні землі
Гей інож там були темненькії
[моря,
Гей на тих морях зелен яві-
[ронько,
На тім явіроньку на верха гнізденько,
Гей, а в тім гніздоньку тріє
[просфороньки
Тріє просфороньки, а всі три
[маленькі.
— — — — — — — — —

(Зб. Вол. Гнат. К. ч. 66, Г. Рудно ад Львів).

IV.

Летіла соя в кунец села
Упустила жолуденьку.
Рости дубе тонкий, високий,
А в том дубові три користи:
У корені чорни бобри,
У середині яри пчоли
А из верху ясни соколи!
Чорни бобри на шубоньку,
Яри пчоли на свічечку,
Ясни соколи на втішейку.

(Труды, П Чубинського, т. 3, кол. ч. 46, з Голобів ad Козель)

V.

Ой долів, долів, долів луженьки
Ой течат ними бистрі річеньки,
Ой плинеж, плине райскоє древце,
Райскоє древце з трома вершеньки...

(ор. с, ч. 47, А.)

VI.

Ой течут, течут, бистрі річеньки
На тих річеньках сплавиноченьки
На тих сплавоньках по три вершечки·

(ор. с 63, В.)

VII.

Ой біжуг, течут, бистрі річеньки
— Бриніла, бриніла вода по каміненьках
[дрібненько! *)
Винесли собі всьо сплавененько.
На тім сплавеню біл камінь лежит,
На тім камени золотий стільчик...

(ор. с. ст. 153, ч. 249
з Горуцька біля Дрогобича)

VIII.

Й а в ліску, в ліску, на жовтім піску
Росте деревце тонке, високе,
Тонке, високе, а в лист широке
Й а в лист широке, в корінь дуплаве,
Гой у тих кудрях сив соків сидит,
В Дунай си дивит, там виза видит,
Там виза видит, з визом говорит:
Гой, ци тепер так єк з первовіку?
. . . . . .

(ор с. ст. 206, ч. 113, Г.,
з Бабина біля Косова)

IX.

Зажурили ся гори, долини, ой, дай
[Боже! *)
Гори, долини всі полонини,
Шо не зродили жито пшеницю,
Але зродили зелене вино.
Зелене вино д'горі ся вило
Д' горі ся вило, сино зацвило,
Сино зацвило, сильно зродило.

Стереглаж єго ґречная
[панна
Ґречная панна, на імя Анна,
Та стережучи твердо заснула,
Твердо заснула, вино забула.
Ой надлетіли райстії пташки
Та як летіли, в крильця дзвонили
В крильця дзвонили, панну збудили...

(ор. с. ст. 190, ч. 360, Г, з Ляховець біля Богородчан)

X.

...Садок саджений, злотом ря-
[шений.
А в тім садочку зелене вино,
Зелене вино, що Богу мило.
Стерегла єго красна ді-
[вонька

А стережучи... твердо уснула.
Та надлетіли райскії пташеньки
Сіли, упали на злоту рясу
А злота ряса та зазвеніла
Тай ся дівонька з сну прохопила..

(ор. с. ст. 188, ч. 266, збірка І. Вагилевича з Ясеня).

XI.

На заріченьку на заточеньках, Гей дай Боже! *)
Тамтуди ішла здавна стеженька,
Коло стеженьки яра пшеничка,
Стерегла її ґречна паннонька...

(ор. с. ст. 152, В. Записка Ів. Франка)

XII.

По горі, горі, яра пшениця —
Камянная Камянная там світличенька стояла *) (рефрен)
Ой жне єї молодиченька.
Надійшов жеж т ній завидь—завидько
Позавидовав же на пшеницю
Ой на пшеницю, на молодицю...

(ор. с. ст. 151, Ч. 249 — записав І. Вагилевич)

XIII.

А д сему двору, а д веселому,
На сес день: Гей! на сес день
Тай святоє Рождество! *)
Господарейку як стародаўно...
Пред оконійком диў деревейко,

Під тим деревом жоўте корінє,
А у вершейку золота ряса.
Десь ся узяли райскі пташейкі
Золоту рясу а й обшибнули.
А увідіў тото ґосподарейко

Як шинуў, линуў, праворуч ручейков:
А шуга у гай райскі пташейкі!

Райскі пташейки ў гору злинули,
[золота ряса ў долину ўпала...

(гл. ор. с. ст. 105, ч. Е.
з під Турки)

XIV. Гл. ґр. III, 3 і IV, 4.

Додатково для характеристики віри українського народу в таємну силу райського дерева, подаю дві весільні пісні. Образці райського дерева у весільних піснях є анальоґічні з колядковим:

XV.

На городі зелений явір, студениця кирниця.
Там Гануся воду брала — з Богом розмовляла
Ой, гойже, гойже, мій моцний Боже!
Що я тепер учинила?
Ой когож я вірно любила, то од його одступила....
Ой я батенька вірненько любила — та од його одступила...

(З рукопису З Ходаковського,
ч. 76, з села Здзяри)

XVI.

В полю городжено,
Вином засаджено
Винограде, винограденьку, іду до тебе на порадоньку:
Хоче мій батенько за нелюбонька дати! ...

(З рукопису З. Хоодаквського ч. 82.)

## III. Колядки про найперші рослини і про походження збіжжа.

I.

Шож нам було з світа почитку? — Боже наш! *
Не було нічого, їдна водонька.
На той водонці їдне деревенько
На тім деревеньку шовкове гніздонько,
А в тім гніздоньку три голубоньки:
Юж ся впустили в глубокоє море,
В глубокоє море на самоє дно.
Винесли нам три пожитоньки:
Перший пожиток — возиме жито, [1])
Возиме жито людям на хлібець;
Другий пожиток — яру пшениченьку,
Яру пшениченьку на проскіроньку,

[1]) „Возиме жито“ = озиме (— „в“ це придих).

До служби божой, до церковоньки;
Третий пожиток — зелену траву,
Зелену траву для худобоньки.

(Гл. Вол. Гнатюк, т, кол. ч. 66.

II.

Сидів голуб в тихім Дунаю —
Гей, гей, Дунаю, все в (о) милім Бозі гадаю! *)
Крилцями стрипав, у Дунай упав.
Вилетів звідтам та за три літа,
Виніс він відтам троє насіня:
Перше насіня яра пшенойка,
Друге насіня пахнячий лотань,
Трете насіня — святий воскочок.
Яра пшенойка — на проскуройки
Пахнячий лотань — на кадильниці,
Святий воскочок та на свічейки.
Бувай ми здоров господару наш
Із діточками, із звіздойками.

(ор. с. к. ч. 66 —
Бандрів ad Лісько)

III.

Ой в чистім поли каменець стоїт
Калино! Калино — вино, винная моя ягода! *
На тим каменци три прутки ростут:
Єдин ми прутик чом калиновий.
Другий ми прутик чом малиновнй,
Третий ми прутик йа горіховий...

(ор. с. к. ч. 135. [1])

---

[1]) Що три ростучі на каменци прутики — і сам каменец — се дива первовічні, свідчить фраза „в чистім поли“, яка означує чисте — безмежне — поле, а це є ідея простору так само як„ темненькії моря“, „їдна водонька“ — в інших колядках.

Доповнення колядки глядіть в ґрупі IV, ч. 4. Є в ній мова про первовічну звіринку на трех первовічних прутиках. В такім доповненні є це типовий український образ райського дерева.

# IV. Колядки про першу живину-звірину, на земли.

I.

Ой долів, долів луженьки,
Ой течат ними бистрі річеньки.
Ой плинеж, плине, райскоє древце,[1])
Райскоє древце з трома вершеньки;
В однім вершеньку сив соколонько,
В другім вершеньку сива кунонька,
В третім вершеньку сив ластовлята.
Ой не єж тото сив соколонько,
Але єж тото господаренько.
Ой не єж тото сива кунонька
Але єж тото ба й ґаздинонька.
Ой не єж тото сив ластовлята,
Але єж того єї дитята.
(Зб. Вол. Гнат. К. ч. 67, А, зо зб. Ів. Вагилевича; Ясень Гор.)

II.

Ой течут, течут, бистрі річеньки
На тих річеньках сплавиноченьки,
На тих сплавоньках по три вершечки;
В першім вершечку сив соколонько,
В другім вершечку сив зазуленька
В третім вершечку ластовлятонька.
Ой не тото єсть сив соколонько,
Але тото єсть господаренько.
Ой не тото єсть сив зозуленька,
Але тото єсть ґосподинонька.
Ой не тото єсть ластовятонька,
Але тото єсть їх дитятонько.
(Ор. cit. кол. ч. 63, В, з Новиці ад Калуш).

III. Гл. 4. ад III, колядку про Сою.

IV.

Ой в чистім поли каменец стоїт,
—Калино, Калино вино, винная моя ягода![1])
На тім каменци три прутки ростут:
Єдéн ми прутик чом калиновий,
Другий ми прутик чом малиновий,
Третий ми прутик й а горіховий.
На калиновім сив соколонько,
На малиновім сива зазуля,
На горіховім ярі пчілоньки.
(Ор. с. ч. 135).

---

[1]) Варіянт; райскоє древо.

# V. Колядки та щедрівки про первовічну людину.

**(З двоякою темою: космоґонійною і люнарно-мітольоґійною.)**

**а) Про первовічного хлопчика (дитятко); про мітичного молодця на первовічних водах.**

I.

Ой у поли, в поли, в широкім поли
У широкім поли близько дороги
Ой стоя ж там є два явори.
Я у тих яворах по конареви,
А у тих конарах жовта колиска
А у ті колисці біла перина,
На тій перині білий молодчик...
(Далі співається про зріст цего молодчика, все в люнарних символах)
(Гл. Кол. і Щедр. Вол. Гнатюка ст. 78, ч. 203, Д.)

II.

Ой в поли, в поли, близько дороги
Стоїть садочок обгороджений
А в тім садочку біла постілка
А в тій постілці красноє дитя.
(Дальше—як дитя грається а коло него мати).
(Кол. і Щ. як в. ч. В.)

III.

Ой там у поли там два явори
А міжи ним чом колисочка (чомусь то колисочка)
А у тій колисці гайноє[1]) паня.
Колишеж його старая ненька[2]).
Старая ненька його матінка:
Ой люлю, люлю, гайноє паня...
(Ор. с. ст. 369. ч. 60. з села Ліктя ад Дрогобич.)

IV.

А з гори з долу вітрец повіват,
Вітрец повіват, Дунай висихат,
Дунай висихат, зільом заростат,
Зільом презільом, всяким пахільом.
Спасає єго сивий оленець,
На тім оленци три-десять рожків
На першім рожку золотий терем
А в тім теремци можний панонько..
(Ор. с. ч. 203, Б.)

V.

На оней горі, оней високій
В раю, в раю, ангели грают!*
Там же ми стоят два явороньки,
На явороньках чуть ретіжоньки,
На ретіжоньках колисанонька.
В колисанонці Біжеє дитя.
Колисала го Біжая мати...
(Ор. с. щедр. ч. 36).

---

[1]) Прикметник „гайний“ походження арабського: hajj, adjec'iv = живий, живучий; substantiv=Бог. Haiauanun=res vivens, perennis. Це відповідає символічному значінню появи „памятка“: місяця молодика і арабському культови нового місяця.

[2]) В щедрівках згадується символічна матір місяця: темна ніч, або: старенька матір молодця.

VI.

В бору, в бору, да волохи поють.
В. п., церков будують.
Збудували церков з двума вікнами.
В перше віконце вскочило сонце,
В друге віконце—ясен місяць,
В трете віконце—дрібен дощик,
В четверте віконце ангел влинув.
На престолі став, слізку вронив,
А з тої слізоньки потік ручай,
А з того ручая да розлився Дунай,
А в тому Дунаю да пливе човничок,
А в тому човничку красний панич.
У правій ручці весельце держить
А в лівій ручці щучий гребішок.
Гребішок держить да кудерки чеше,
Кудерки чеше, на Дунай несе:
Пливіть, пливіть мої кудерки
Бистрим Дунаєм к крутому берегу...
Там моя матка водицю бере
Водицю бере і вас зачеркне,
И вас зачеркне, мене спомяне:
Сеж таки кудерки да мого сина...

(З рукописної збірки Куліша. Гл. Труды—П. Чуб. ч. 172.)

VII.

А в тій церковці три гроби стоїть
А в першому гробі Сус Христос лежить
А в другому гробі святий Ілія [2])
А в третому гробі свята Марія
Над Сусом Христом свічі палають,
Над Илійою свічі палають,
Над Марією рожа процвіла,
А з тої рожі вилетів пташок.
Не є то пташок, то Божая сила,
Що по всьому світі
Людий розмножила.

(Труды П. Чубинського, т. III. стор. 447 і 10 А).

VIII.

Початок як VII), дальше: замість св Ілії=св. Николай.

Над Марією рожа процвітає,
А з тії рожі та велетів птах
Та полетів птах попід небеса;
Усі небеса розтворилися,
Усі святі поклонилися.
А цеж не птах, це син божий,
Це син божий людий намножив.

(Вол. Гнат. ор. с. 106, 2, В.).

IX.

Початок, як в.; зам. імени Марія — Матка Божа.

Над Матков Божов ружі зацвила
А з тої ружі вилетів пташок.
Не є то пташок, є то Син Божий.
Є то Син Божий—людий нам множить.
І по всім світі і по всім землям.

(Вол. Гнатюк. ор. с. 106, 2, Б.)

---

[1]) Містична церква.

[2]) В других анальоґічних колядках зам. св. Ілії є св. Николай. Всі три постаті мітольоґійні. Їх трійця відповідає трем астральним світилам. Три гроби з мітичними особами з євангельськими та християнськими іменами є символами прадідної рідні на небі.

### б) Про первовічне дівчатко (дитя); про первовічну дівчину відданицю й про дівчину матір; про першу людську пару.

I.

На горі сосна золоторясна
Під тов сосною срібна колиска,
Колише ся в ній гречная панна...
(Дальше спеціяльні люнарні образці про три фази місяця:
Колишуть єї три молодчики і т. д.)

(ор. с. т. II. ч. 288, А, з Івановець біля Коломиї).

II.

Й а в чистім поли стоїть яблінка
На тій яблонці золота гільця
На тій гільци гей колисочка (-буцім колисочка)
На тій колисочці гей подушечка,—
Надійшла в нею гречна панянка,
Заносили ї три голосочки і пр.

(ор. с. ч. 288. Б.)

III.

Посеред поля стоїть г о г о л я[1])
Щедрий вечер, добрий вечер,
Добрим людям на здоровє!*
А на тій гоголі й утінка сидить,[2])
Утінка сидить, далеко видить.

---

[1]) В українських словарях нема відповідного означення для слова „гоголя", що приходить в повисшій щедрівці. Подане в словарях лиш ось що: дієслово гоголіти значить — блестіти, світитися; гоголя = висока жінка (гл. малорусько-німецький словар Е. Желехівського). Виходилоби, що гоголя посеред моря, це щось блестячого, або високого. Але мені видиться, що імя гоголя, це не українська ідея, а перенята, мабуть семітська. Первісне семітське A-h-l, арабське 'ahala, — до того 'ahlūn, значить: замешкалі в домі, родина (фамілія), — як foemininum: „жінка", „подруга". Крім цего гебрайське 'ohoel = „дім, шатро, помешкання". 'Oh°lā (самарійське) = тота, що має своє шатро (= святиню). Гл. Herman Möller, Indogermanisch u. Semitisch S. 355. З отсего порівнання первісних мов виходилоби, що слово „гоголя" може означувати: шатро, хата, святиня, — зовсім те, що значить у всіх колядках і щедрівках дуже популярне слово „терем", т. є. містична будівля, звичайно на прадереві серед моря, або на рогах містичного оленя (про це буде окремий трактат). А додати належить, що слово „терем" це первісне семітське, а відтак індоґерманське слово. Сем. s-h-r, s-h-l, знач. світити, блестіти; жидівсько-арамейське t i h ª r ā, сирійське tahrā, = полудне; семіт. D-h-r, t-h-r, старосаксонське tir=splendor, gloria; норвеж. tīr = отвір для світла. (Гл. Herm. Möller, op. cit. s. 35[5]; 349, 117—118). /Подібно, арабською фразою є укр. слово хором (світлиця); храм (=церква), — це араб. Haram = будівля, святиня/. Отсей може за обширний етимольоґічний додаток не лиш, що означує так як належить фразу „гоголя" і дає зрозуміння повисшої щедрівки, але й піде в основу пояснення багатьох щедрівок. Семітських, аособливож арабських фраз і образців, здиблемо більше в укр. колядках і щедрівках.

[2]) Завважую, що утінка це духова поява в космоґонійних колядках і виступає як добре єство висшої катеґорії. У деяких світових космоґонійних переказах виступає як найвисше єство; в дуалістичних переказах виступає як зла сила.

Тай угледіла вона, що на мори [човничок,
А на тім човничку дівка Кулинка,
Дівка Кулинка, премудра швачка.
Да пошила вона три янголики
Да й оден каже: то моя мати,
А другий каже: то моя рідна,
А третий каже: то моя ненька.
— Іспечи, ненько, пшеничний [мленець, —
Пшеничний мленець — щедрівки [конець..

(ор. с. т. II ч. 273 з Етноґр. матер. Б. Грінченка ч. 66).

IV.

У господарейка двір городжений,
Сива, мала зазулейка!* (рефрен)
Двір городжений, явір саджений.
На тім явори сидьит соколи,
Соколи глядьит на Чорне Море.
На Чорнім Мори червоний кураль,
А в тім курали нова світлойка,
А в тій світлойці три віконойці.
Перше віконце: ясноє сонце,
Друге віконце: ясний місячок,
Трете віконце: ясная зора,
Ясная зора — ґрешная [панна...

(Дальше її еротичні замисли, вже більше в новітнім стилю).

(гл. ор. с. ст. 212, ч. Д. — Зіболки біля Жовкви).

V.

Високо сиджу, далеко виджу,
Ой, калино, калино!*
Споглядаю сі на глибоке море:
А по тім мори корабель плине,
А у тім корабли є три віконци,
Є три віконци, всі три кришталеві:
В першім віконци сіяє [сонце,
В другім віконци місіць [сіяє,
В третім віконци сама [молодейка...

(Дальше співають, що

вона купує татови й мамі дарунки,
А милому — зелений віночок).

(ор. с. ст. 161, ч. 265, з Ременова біля Львова).

VI.

Ой в ліску, в ліску, на жовтім піску
Стоїть береза тонка-висока, —
Тонка, висока, гіллєм широка.
На тій березі сам сокіл седів,
На море глядів.
Ой там на морі човник возиться,
А в тім човнику молода Наталка.

(Труды П. Чуб., ч. III, щедр. село Лучич, Ковельськ. у.).

VII.

За ворітьми за праворітьми
Там стоїть сосна від срібла ясна,
Від срібла ясна, від злота красна.
А в тій сосні корабель пливе,[1])
А в тім корабли грішная панна,
Панна Храсина,

[1]) Значить: І сосна пливе на первовічних струях.

Прийшло до неї мале пахоля,
Вона на него задивилася,
Короговці помолилася.
— А я гетьмана перепрошу,
Тебе молоду за жінку возьму.

(З Трудів П. Чубинського т. 3. ст. 418, ч. 140.

VIII.

Анальогійна весільна пісня, співана в неділю по шлюбі.

Над морем глубоким
Стоїт терем високий (Ладо! Ладо!)
Ой там стоїт липа
Золотом обвита,
А шовком перевита.
А в тім теремі Марисенька
Русу косу чеше.. (Л. Л.)
Прийшов до неї батенько її:
Одчини донечко!
Бігме не одчиню —
Буйного вітру бою.
Бо вітрец русу косу розмете,
А сонце личенько спече.

(Зо збірки З. Д. Ходаковського, ч. 838).

# VI. Колядки про першу людську рідню.

I.

На ріці, на бистрици,
Плинуть листи написані — Щедрий вечер, добрий вечер!*
Написаний ясний місяць
Написана ясна зоря
Написані зірки — його дітки[1])

З рукопису З. Ходаковського ч. 449.

II.

Пливе човен мальований
А в тім човні аж три пісьмі:
Єдно пісьмо — ясний місяць,
Друге пісьмо — ясне сонце,
Трете пісьмо — ясні зірки.
Ясний місяць — пан господар,
Ясне сонце — господиня,
Ясні зірки — його діти.

(Труды П. Чубинскаго, 3 т., из. ч. 24, Д. Є.).

III.

Остороже, острогом двір.
В тім острожонці три віконці:
В першім віконці — ясний місяць,
В другім віконци — ясне сонце,
В третім віконци — ясні зорі.
Не єсть-же то ясний місяць,
Єсть-же то пан господар;
Не єсть же то ясне сонце,
Єсть жина єго;
Не єсть-же то ясні зорі, —
Єсть же то діткй єго.

---

[1]) Звертаю увагу на отсю нічну астральну двійцю, з домінуючою ролею місяця.

IV.

На горі камяній,—щедрий вечер,
добрий вечер!*)
Волохи кують, церкву будують [1])
С трема верхами, с трема вікнами.
В першім віконци яснеє сонце
В другім віконци ясний місяченько
В третім віконци ясниї зірки.
Ясний місяць—пан господар,
Ясне сонце—господинонька,
Ясниї зірки—єго дітки.
Щедрий вечер, д. в.
(З рукопису З. Д. Ходаковського ч. 452. з Прилуки під Винницею).

V

А в нашого пан отця
Золотії ворітця.
Перед тими ворітьми
Стоять столи заслані,
А за тими столами
Стоять ангели рядами.
Що на небі місяць, да то наш
господар,
А на небі зірочки, да то єго діточки,
А на небі зірка, да то єго жінка.[2])
(З рукопис. збірки П. Куліша).

# VII.

До 1-ої ґрупи колядок про сотворення світа належить кілька зівсім відмінного типу неначе чужі; хоч не можна сказати, щоб вони були ідеольоґічно в цілости затозичені зчужини, бо мають як в ідеях так у способі їх вислову українську характеристику. Одні співають про спричинення різдва світа вогнем; його символізують голубом, з якого рота пашить огонь; а голуба називають Різдвом. Варіянт, але іншого типу, до цеї ідеї про вогонь як світотворчий чинник, дає одна колядка, що співає про три іскри з горіючої містичної трійці, які падучи визвали вибух водного елементу і в сполуці з ним дали світотворчу силу. Обі колядки, хоч уже були наведені, подано понизше ля комплєту космоґонійних колядкових переказів. Друга зі згаданих колядок—і деділька інших,—приявлюють оріґінальні українські ідеї про зродження космічних вод—і тими своїми ідеями та окремими образцями про купіль і розмову Господа в космічних водах, освітлюють вони темні моменти інших колядкових космоґонійних мітів, а заразом лучаться з двома найстаршими мітами глибокого Полудня.

Ґрупа А.

Й а в лісі, в лісі, я в медоборі
Дай Боже!*
Блудили блудці сімсот молодців;
Приблудили си ид сему двору,
До цего двору тай веселого.

I.

Й а ў сего ґазди двори ўметені,
Двори ўметені, столи ўсталені.
Ой поза стілью самі сьитії,
Самі сьитії тай веселії.
Бо й межи ними одного нема

[1]) Містична церква в колядках і щедрівках, символ астрального неба; або символ мітичного терему на прадереві серед праморя.

[2]) Одинока українська астральна тріяда, в якій зірка є жінкою місяця. Все в колядках є зоря сестрою-товаришкою місяця.

Й одного нема сьитого Різдва.
Бо й они просьи сьитого Петра:
Ти, сьитий Петре, послужи нас,
Ой послужи нас на сьижінь землі,
На сьижінь землі по сьите Різдво.
Ой пішов Петро по сьите Різдво,
Його перейшло сиве голубйи*)
Бо сьитий Петро сьи засоломив,
Бо й тому з ирта поломінь пишла,
Ой бо из очий искри скакали.
Бо сьитий Петро назад сьи вернув.
Ой він приходи межи сьитії.
Ти, сьитий Петре, чогос сьи вернув?
Мене перейшло сиве голуйи,
Ой я того си тай перепудив—
Тому з ирта поломінь пишла,
Тому из очий искри скакали.
Ти, сьитий Петре, то сьите Різдво!
Ой устаньмо тай уклонім ся
Господу Богу тай помолім ся
(Вол. Гнат. ор. с. кол. ч. 21, Б.)

II.

Пане господаре,
На твоїм двору ялина стоїть
Токка-висока, листом широка.
На тій ялині трійця горіла
Три гискри впало, три морі стало.
У першому морі Господь купав ся,
У другому морі у ризи вбирав ся,
У третьому морі став на престолі.
Послав ангела до господара:
Пане господаре,
Просить вас Господь на порадочку:
Перша радочка, то й хаточка,
Друга радочка, то й комірочка
Третя радочка, то й обірочка;
Ой у хаточку щастя, здоровя,
А в комірочку жито, пшениця;
Всяка пашниця;
А в гобірочку воли, корови,
Все половії, круторогії.
За цим же словом, бувай же здоров,
Наш пан господар,
А тії святки святкувати
(В. Кравченко, Етнол. матеріял ч. 58)

Ґрупа Б.

I.

. . . садок саджений,
А в тім садочку стала росиці
З стої росиці в саду керниці.
У тій керници Господь сі купав...
(Вол. Гнат. ор. с. т. I. ст. 66.)

II.

У пана N. N. да за його сталом,
Да за його сталом седєв Бог з Петром,
Седєв Бог з Петром і галуовку склонив
І галуовку скланив, сльуозаньку уранив.
Де слеза впала—озером стала
А в туом озері Гасподь купав ся...
(Труды П. Чубинського III; село Буда ад Чернигів).

III.

В бору, в бору...
. . . . . .
Збудували церков з двума вікнами:
В перше віконце вскочило сонце,
В друге віконце ясен місяць,
В трете віконце—дрібен дощик
В четверте віконце—ангел влинув[1])

[1]) Важаю трете й четверте віконце за тотожне з першим і другим — це спосіб оповідання, що більше інтриґує слухача.

На престолі став, слізку
вронив.
А з тої слізки да потік ручай,
А з того ручая да розлив ся Дунай,
А в тому Дунаю пливе човничок
А в тому човничку красний панич...[1])
(Труди П. Чубинського, III т. ст. 434, к. ч. 172).

IV.

Ой в бару, бару, валохи гудуть,
Святий вечер!*
Валохи гудуть, церкву будують.
Збудували церкву з трема хрестами
З трема хрестами, з трема акнами.
В перве аконце вскочило сонце,
В друге аконце месяц ізийшов,
В трейте аконце сокал улетев;
Сокал улетев, на престолі
сев;
Крильцами стрепенув
сльозаньку уранув.
А'к слеза впала, так река стала
На туой же реченці чавнок пливе,
А в тому чавночку N. N. пливе,
N. N. пливе, стрелачки струже...
(Гл. Вол. Гнат. ор. с. ст. 106 ,I, З. село Буда ад Чернигів, зап. Чернявський).

Ґрупа В.

I.

Ходит, походит, місяць по небі
Тай кличе, кличе, зорки до себе:
Ходімо зірко, Бога шукати!
Найшли вни Бога у господаря,
За столом сидит, головку склонив
Головку склонив, слізоньку вронив.
А з тої слізки Дунай розлив ся.
Господь купав ся з Петром змагав ся
А Господь каже, що земля більше,
А Петро каже, що небо більше
Ой Петре, Петре, суперешнику,
Суперечаїш, що й сам не знаєш.
Небо маленьке, що скрізь р вненьке,
А земля більше, гори й долини,
Гори й долини, високі могили.
(Ор. с. ст. 66/67 запис. Д. Щербаківський в Краснополці ад Умань)

II.

А в чистім поли близько дороги
Стоїть грушечка підмурована[2])
З тої грушечки впала росице,
Впала росице на муравицю,
А з муравиці стала керниці
А в тій керници Господь се купле,
Господь се купле зі светим Петром.
По купанїчку перерекли се:
Сказав Біг Петру, що земля більша,
А Петро каже, що небо більше.
Сказав Біг Петру: „Не перечмо се,
Гей зішлім собі два три ангели,
Та най змірєют небо і землю".
Чим небо меньше? Всюди рівненьке,
Всюди рівненьке та звіздєненьке.
Чим земля більша? Гори й долини,
Гори й долини тай полонини.
Ой видиш Петре, що твоя кривда,
що твоя кривда, а боже правда.
(ор. с. ч. 48, В. Збірка Ів. Вагилевича, село Глибоке)

---

[1]) Конець колядки гляділь тут в ґрупі V. колядок космогонійних.

[2]) Знач.: на камени, — символ люнарний.

III.

Ой встань, ґаздо, тай підойми ся,
Відсунь кватирку тай подиви ся.
На твоїй оборі божая милость,
Божая милость, божая радість:
Спала росиця, спала кирниця,
А в тій кирници чашенька плавле,
Христос ся купле із святим Петром.
і т. д.

(ор. с. ст. 65, ч. 48, В; варіянт з Озерян ad Товмач)

IV.

В пана господаря . . . .
. . . по конець стола святий Николай.
Склонив головку на праву ручку,
Головку склонив, сльозоньку зронив:
Де сльоза впала, кирниця стала.
Я в тій кирници Господь ся купав
Господь ся купав з всіми святими,
. . . . . .
Купаючися сперечили ся:
Ой Господь каже, що земля більша,
А Петро каже, шо небо більше
і т. д.

(ор. с. з Сапогова ad Борщів)

# VIII.

На останку подаю примір колядки про сотворення світа з неукраїнською, запозиченою, дуалістичною ідеольоґією; одної з трех (тотожних) супроти тисячі українських колядок і щедрівок з монотеістичним реліґ. прінціпом.

Бай стойит царю на синім мори,
Радуй си, радуй си земле,
Син Божий нам си народив! *
Ой бо приходи тай Исус Христос;
Бай подобридень, ти мирський царю!
Бай подай здоров, ти годний царю,
Ти годний царю тай воєводо!
Послухай мине, що тобі скажу,
Послужи мине у сине море,
В синеє море тай у пре-сподне.
Й искажи тамки тай во мйи Отца
Бай повторико з сйитого Духа.
Й и скажи: Земле, я беру Тебе.
Я тебе беру на божу волю!
Він понирает у синеє море
У синеє море тай у преисподне.
Він зачірает сйитої землї
Сйитої землї тай повні жмені.
Ой він не сказав тай во мйи Отца
Бай він не сказав у сйитого Духа.
Він винирает з синого морйи,
Ой нема землї у него й у жмені
Бай Исус Христос то промовйийит:
Ти мирський царю ба й воєводо!
Так то ни буде, як ти гадайиш,
На свою волю землї не возьмеш

На розказ Христа морський цар понирає вдруге у море пресподне і знов не послухавши слів во імя „Отця і св. Духа“ і — „я беру тебе земле на божу волю“ — не приносить нічого. Тоді Христос „назвав його: „Ти мірський царю, поганий духу“ — казав йому в трете вико-

нати свій наказ без зміни. Однак поганий дух виразив за третим разом лиш частину формули, не згадавши святого Духа і для того видерта з дна моря земля виплила з його жмені, а лишилося її йно трохи за нігтями. Сю рештку видер Христос світовому воєводі, котрого називає злим духом і велить йому разом з собою зробити з неї паліничку. Відтак полягали на ній оба ночувати. Тоді:

Божа сила си розростала,
Ой сині моря та й заставала (—за-
[ставляла)
Бай заснувала гори, долини
Широкі поля, синії моря.
Радість велика по усім світі,
Радість велика из сйитоў землеў.
Ой засвітили звізди на небі,
Звізди на небі сонце й місьиць.

Радість велика по усім світі
Ба' але й отото Богу й на хвалу
Богу й на хвалу, ґосподареви,
Ґосподареви тай писареви,
Бай на й ославу усім посполу!
Ми вас вінчуйим шьистьим, здо-
[ровйим
. . . . многая літами
. . . . цими свйитками.

(ор. с. кол. 66, Е, — з Жабя - Ілця, Косів. пов)

# Розгляд космоґонійних колядок.

Всі колядки в повисше поданих восьми ґрупах мають за тему почин світа: одні співають про почин світа або його сотворення загально, другі про поодинокі події або вибрані образці, які можуть відноситися — по нашій думці — лишень до мітичної доби почину світа. Взірці колядок, які виразно ставлять тему сотворення світа (неба і землі) зібрав я в ґрупі I. В них містяться основні космоґонічні ідеї українського народу, на яких опираються всі такі колядкові оповідання, будь вони ширше розвинені, або ограничені на малі, подрібні образці. Такими основними ідеями космоґонійних колядок є передовсім отсі три: правода—себто первовічні, космічні води; прадерево або райське дерево та приява світотворчих єств і їх активна участь у творенні світа.

## ПРАВОДА - КОСМІЧНІ ВОДИ.

У всіх космічних колядках виступає оден мотив, усім спільний, іменно: невідлучний попередник первовічних подій, космічні, творчі води. Вони появлюються в подобі первовічних рік або первісного світового моря. Виняток творить ґрупа II колядок, про прадерево, між якими замість мотиву космічних вод стрічаємо мотив широкого поля, або якоїсь таємної сторони, а часом—містичної будівлі, де відбуваються біля прадерева і за його причиною первовічні події. Мотив космічних вод, з яких зродився світ, є поширений в космоґонійних переказах майже усего світа. Є це мотив - передовсім—космоґонійних мітів азійських. Мають його Староіндійці в кількох варіянтах, мають алтайські монґольські і монґолоідні племена. Окрему ідею про космічні води та їх творчість в почині світа мають фінські й естонські племена. Крім згаданих племен мають цей мотив в космоґонійних переказах Араби й Жиди. В висшім мітольоґійнім вислові був він у Вавилонців. У Староіранців в другій части їх повісти про сотворення світа був міт про перше з е м н е м о р е, утворене Агура-Маздою п і с л я с о т в о р е н н я з е м л і. Загально є поширений океанський мотив в Америці. З космоґонійним мотивом вод є звязані історії первовічних подій, які знов самі про себе мають анальоґії в космоґонійних переказах Сходу і Америки. Таким переказом є добуття духовими єствами з дна моря малої

скількости земного матеріялу і через його розсів по первовічних водах або у надземні простори сотворення світа. Тої думки є одна часть переказів індійських і такими є перекази уралоалтайські, болгарські та американські. [1]) Варіянтом цего переказу є сотворення світа з самого матеріялу водного, іменно з водної піни. В цей спосіб росказують про почин світа отсі перекази: індійський Bagavada, III книга — Taittirīa Arenyaka, 1, 2, 3, [2]) та калмуцький, японський і арабський; до них можна зачислити й міт вавилонський. З мотивом космічних вод майже в цілім світі є нерозлучний мотив прадереза в ріжних варіянтах — та звязані з ним ріжноманітні ідеї про поодинокі події з первопочину світа.

В супоставленні з світовими переказами про космічні води являються колядкові перекази відмінними й у великій части независимими ідейно від чужих. Вони є троякого типу: Про первовічні води—море, або бистрі ріки, що істнували, коли ще нічого не було на світі і на них та за їх причиною творився світ; мітичні кирниці, Дунай, озеро або море серед широкого поля, які ставали з роси упавшої з неба або з райського дерева і були чудодійними та приносили всяке добро і щастя народови; елементарні і благодатні води, які повставали зі сльоз Господа або іншого святого єства, а в тих водах Господь купався і давав їм своє благословенство і творчу силу. Таку ріжнородність ідей про первісні світові води спричинили на Україні не так мабуть ріжні традиції світа, як ґеоґрафічні й життєві колишні обставини укр. народу. Космічне море в колядкових мітах це завсігди море первовічне, яке було перед сотворенням неба і землі. Але це „єдна водонька", „синє море" – „темненькії моря"—„Чорне море". Самі отсі фрази нагадують ґеоґрафічне Чорне Море, яке український нарід завсігди називав і називає такими самими прикметниками. Це те етнічно руське відвічне море, про яке згадує проф. Н. Я. Марр. Але мітична кирниця серед широкого поля, або під прадеревом на пісковій полянці серед ліса; буйний Дунай при білім камени,—про які співають колядки, про почин світа, це виразна традиція народних переживань серед степу широкого, або в горах та на степових і підгірських ріках. Животворні й світотворчі води зі сльоз Господа, це може традиція й чужа, а може йно спільна ідея ґрупи народів, які колись жили в тім самім культурно-історичнім окрузі. З цего короткого огляду українського мотиву праводи виходить, яка велика ріжниця є того мотиву від світових космоґонійних традицій про праводу. Але є ще одна характеристика того мотиву, яка дуже виразно визначується у всіх колядках. Колядкові космічні води, без огляду на їх подобу, це для народу святість і об'єкт культу.

[1]) Oskar Dähnhardt, Natursagen I, ст 2, 3, 4.

[2]) Гл. екекурс III при кінци 1 випуску.

Колядки отсю думку послідовно переводять, висловлюючися про первісні води з особливим пієтизмом та з релігійною пошаною про первовічні події, які на цих водах відбувалися. Бо у тім прамори, або в первісних ріках діялися самі божі справи. У них ниряють виключно добрі, богоподібні, єства в появі птахів або ангелів; у цих водах купається сам Господь Творець (Гр. I, 9.), або Господь Христос з верховними апостолами або з найвизначнійшими святими (Гр. VII, Б.). Дуже часто співають колядки про води, які мають космічну силу, але й особливу благодатність і силу через те, що зродилися з небесної роси, або (іншим разом) зі сліз Господа (VII, Б.), або зі сліз мітольоґійного духовного єства: ангела, сокола,—або якого з божих святих, що появилися замість Господа. [1]) Отсі мітольоґійні образці, на перший погляд незрозумілі і через те мало цікаві, є саме одною з вказівок, чому укр. нарід з таким пієтизмом згадує про первовічні води. Вони повчають також, в які давні часи сягають про них традиції укр. народу, та де їх жерело. Бо ось в єгипетських найдавнійших переказах знаходимо міти про сльози Господа, що сотворили людий. В однім величнім єгипетськім гимні наведені такі слова єгипетського Бога Творця: „Я заплакав... і зродились люди зі сльоз, які поплили з ока мого. [2]) Після іншого єгипетського переказу заплакало око сонця, а з цих сльоз сталися люди. [3]) І оба отсі перекази вдаряючо подібні до українських колядкових мітів про сльози Господа, з яких стався Дунай, або містична кирниця, а відтак море (Гл. Гр. VII, Б.)

Цей колядковий мотив мітичних вод, які зродилися зі сліз Господа, буде згаданий ще раз при розгляді колядок з ґрупи VII Б.— і тоді буде доведено, що отся ідея про творчість божих сліз належить до найдавнійших космоґонійних ідей глибокого Полудня і має свої доповнюючі варіянти як в полудневих так і в українських переказах про почин світа. Тимчасом маємо доказ, чому колядкові образці про праводу злучені з особливим її культом. І буде нам зрозуміло при перегляді загалом усіх колядок, чому у всіх майже заспівах до колядок славиться небесна росиця, райська кирниця та райська студня; [4]) а космоґонійні колядки співають, як з цих небесних задатків утворилися буйні ріки, озеря та моря, та, що сам Господь появлявся враз з вод-

---

[1]) Перевід гимну G. Roeder-а в "Urkunden zur Religion des alten Aegyptens."

[2]) A. Erman, Literatur der Aegypter Leipzig, 1923, 78, I. Оба жерела ад 2 і 3 подаю за Едвардом Норденом ор. с.

[3]) Переказ очевидно пізнійший від першого—з культурно-історичного огляду.

[4]) Вол. Гнат. ор. с. ст. 178, варіянти колядок.

ним елементом у почині світа.[1]) Цеж той сам Господь Творець, що над єгипетською землею плачучи творив людий. Він і в українських мітах плаче, коли гостить у прадіда на земли і плачучи творить благодатні животворні води, щоб світ освіжити й відновити у нім первовічне здоровля й первісну силу.

З розвідки про райське дерево (прадерево), понизше, ми увидимо, що нарід уважає й райське дерево за святість та за містичну світотворчу силу і віддає їй релігійну почесть. Постійна ж поява цего дерева на космічних водах, додає тим водам—в очах народу—ще більше святости. Тому усе, що з дна цих космічних вод добувають світотворчі духові єства на світ, є прямо чудотворне й приносить добро та благословення світови й людем. Так, приміром співають колядки (Ґр. I, 3), що оден з трох голубів, які сиділи на первовічній рослині серед моря, виніс з дна моря і розсіяв часточку піску, з якого стало „свитаннечко ясне". Який ніжний, мілонький та чудодійний мусів бути в уяві народу цей пісочок, що утворив свитання поранку. З інших часток того піску з дна моря ставали: місяць, сонце та дощик. В другій колядці (I, 2) голуби добувають з дна моря золотий камінь на сотворення небесних світил, а дрібний пісок на сотворення землі і т. і. Отся первісна „водиця" крила в собі всі реальні добра, всі конечні для прожитку на світі людий і звірят—артикули: З під води виносили голуби та сокіл жито й пшеницю для прожитку людий та на пожертви до церковці; пахучі трави для худобинки,—віск на церковні свічі,—пахуче зілля до кадильниці (ґр. III, 2.). Які прімітивні а заразом які високі, отсі первісні ідеали народу. Та чи можуть бути профанні отсі води, що криють в собі річи, які служать для підйому духа релігійного,—або артикули, що піддержують людське життя? Вже для того самого могли вони стати святощами в очах народу. Та ми побачимо на цих водах красші й величнійші річи. На них сплинуло на світ райське дерево а на нім місяць, сонце і зоря; іншим разом приплинула тими водами на райськім дереві уся людська прарідня (I, 4, 5; VI, 2); ще інший образець приявлює, як на райськім дереві плинуть бистрими річеньками сокіл, зазуля та ластівята,—інший, як прибули на райськім дереві сокіл, пчоли та бобри (ґр. IV.) Усему тому перша причина — первісні води.

Улюбленим мотивом колядок, замість праморя, є Дунай. В українськім фолькльорі цей мотив взагалі має визначне місце. Дунай це мі-

---

[1]) Наводжу початок одного з українських колядкових чудових гимнів: Перед дворами впала росиця—Радуйся! Радуйся земле, Син нам ся Божий народив! (Колядка—з Буковини—хоч схристиянізована, але з виразним старинним мотивом: сходу Господа з небесною росою на землю).

стична струя, синонім неначе одухотвореної сили і активности в світі водного елементу. І поза колядковими космогонійними мотивами нарід сю ідею високо ставить і до водного елементу відноситься з налів релігійною пошаною і все видить у нім таємні сили і цінности. В щедрівках заступає ідею Дунаю — Йордан, в тім самім символічнім значінні буйної й животворної води,[1]) а хиба лиш з сильнійшим зазначенням святости „водиці", освяченої купілю Ісуса Христа. Колядки про купіль Господа в водах, спричинених Його слізми, до цеї ідеї йорданської нарід приготовляють і окружають її німбом таємних старинних традицій.

В дальшім перебігу отсеї праці увидимо, як український нарід лучить з святоріздвяними спогадами про праводу цілий світ своїх життєвих ідеалів, що їх сподіється здійснити при містичній чудотворній помочи тої води, через яку стався увесь світ. Її сила і святість немов степенується в святочнім часі від Різдва до Богоявління (Водорщів) та доходить до зеніту в великій містерії Водорщів. Майже кожда колядка й щедрівка нагадує народови про мітичні, незглубимі, таїнниці світових вод.

З славянських народів має лише болгарський нарід космогонічні перекази про праводу; та їх належалоби вважати за традицію уралалтайську, з огляду на монголоїдне походження Болгарів, та з огляду на схожість усіх прочих елементів в їх переказах з уралоалтайськими, а передовсім на їх спільний з уралоалтайським дуалістичний світогляд. У Поляків є переказ про Бога, що сотворив найперше воду, яка сягала до неба і кроплячи відтак цею водою сотворив світ.[2]) У Москалів є космольогійний переказ про Тиверіядське море[3]) у почині світа. Та цей апокріфічний переказ, оснований на евангельськім оповіданні про чудо Ісуса Христа при ловитві риб, вважає Михайло Драгоманів твором не раньшим XVI-ого віку після Хр., поширеним літературно, — а перенятим Москалями або від Богарів, або з Кавказу; може бути що з Малої Азії через Чорне Море, — або від турецьких племен зі Сходу.[4])

---

[1]) Етимольогійне й ідейне значіння імени Дунай і Йордан — подібне. Дунай це староіранське Dānav, значить таємна, буйна, струя, пливуча з нутра землі (гл Christian Bartholomae. Altiran. Wörterbuch); Йордан, це семітське iarden, від сем i-r-d, гебр. i-r-d, значить: сходити, сходити з гори на долину, hinabkommen; семітське: i-r-t-, кидатися з цілою силою в долину, hinabstürzen (in den Abgrund Гл. Herman Möller, Indogermanisch und Semitisch.

[2]) Є це повна анальогія до староіндійського переказу про творця світа, Праяпатіса, (гл. Екскурс ч. III).

[3]) Гл. Oskar Dähnhardt, op. c. стор. 44.

[4]) Osk. Dähn. op. c. 45--51.

# Прадерево — дерево життя — райське дерево.

Мотив прадерева в початині світа не є загально принятий в світових космоґонійних переказах; але як мітольоґійна ідея є прадерево популярне в цілім світі. Його фіґурою є молочна дорога на небі, яку називають многі народи деревом світа. Прадерево або світове дерево признане найвизначнійшими мітольоґами за символ люнарний. Paul Ehrenreich [1]) видить в молочній дорозі образ мітичного дерева в такім розумінні, що сонце, місяць і зорі, це овочі того дерева. Ми увидимо понизше з розгляду колядок про райське дерево, як дуже влучною є отся замітка цего досвідченого ученого мітольоґа: як раз колядкові перекази співають що первовічними ріками сплинула на світ на райськім дереві астральна тріяда: місяць, сонце і зоря (гл. ґр. II). Іншим, популярним у північних Ґерманців, мітольоґійним з'ображенням прадерева є світовий ясень (die Weltesche—Yggdrasil—die Esche des Rosses Ygg=Odin) вічно зелений, найбільше і найкрасше дерево світа. Після північного переказу, при його розложистих трех коренях є три містичні кирниці; над одною перебувають Норни. (Подаю ці подробиці для пізнійших порівнань). А ще більше популярною є різдвяна ялинка, якої полукульт поширений в північно західних сторонах Европи; а злучений з обрядовими практиками латинської католицької церкви спопуляризувався по части і на европейськім Сході. Це в основі мабуть чисто ґерманська ідея (світового ясеня), хоч без сумніву винесена первісно з полудневого Сходу від іранських нащадків, як це окажеться з дальших розділів сеї праці. Та в усіх отсих згаданих мітольоґійних фіґурах затратили народи первісне її поняття як ідеї прадерева й символу життя — і вона зберіглася лиш в космоґонійних переказах, про які тут бесіда.

Мотив прадерева в космоґонійних переказах це культурна признака народів полудневого Сходу. З Семітів — поруч біблійної жидівської історії про райське дерево життя: пізнання добра і зла, мають Жиди й Араби, спільно, перекази про дерево пізнання,[2]) яким було дерево пшеничне, виноград і колюцінт, гіркий огірок. Дуже поширений і визначно культового значіння мусів бути ассирійський переказ про райське дерево, бо на це вказують взірці райського дерева на королівських плащах, вирізьблених на ассирійських викопалисках (печатних циліндрах, Siegelzylindern). З'ображені там райські дерева в окруженні духовників, що з кадильницями в руках

---

[1]) Paul Ehrenreich, Allgemeine Mythologie, Leipzig, 1910, S. 145.

[2]) Oskar Dähnhardt, Natursagen, I, S, 212; Dr. Georg Hüssing, Die Iranische, Überlieferung und das arische System, S. 19.: Andree, Mytologische Paralellen, I S. 109.

служать перед ними релігійну службу та зривають з них овоч.[1]) В староіндійськім, такім богатім матеріялі космогонійних переказів, в країні такої буйної фльори як Індії, є мотив прадерева дуже убогий, бо ограничується на одинокій морській ростині, лотосі;[2]) за те визначується він прінціпіяльністю ідеольогії про почин світа, бо цей мотив приявлений як перша ростина світа серед космічного моря.

Правдивим типом мотиву прадерева або райського дерева, особливо поширеного між народами індоіранського походження, це іранське прадерево hvapi серед первісного моря. З світових переказів про прадерево є він найновійшим та ідеольогійно найбільше виразним; подібний до него є переказ індійський про дерево життя, Гаома (Haoma). На основі цих обох традицій про дерево життя, розвинулося й поширилося про него багато переказів між народами ґенетично звязаними з Індоіранцями. Вони досі вдержалися і вказують, що головним жерелом космогонійного мотиву прадерева був Полудневий Схід. Дуже інтересне для того питання є отсе, що у Індоевропейців є зразки образців райського дерева, які мають анальогії аж в Індонезії. З народів Полудневого Сходу задержали міт про прадерево також Езіди, племя іранськo-арабське, що живе в північно східній Мезопотамії. Їх міт заховав найбільше первісне забарвлення і є дуже зближеним до міту іранського пізнійшої концепції,[3]) а еще більше до українського. (Подробиці опісля.)

В космогонійних переказах прочих народів, про які була тут згадка — або зовсім нема мотиву прадерева, або є лиш про него короткі невиразні спомини та викривлені ідеї. Приміром, в переказах Уралалтайців, які відзначуються широким обробленням космогонійних тем, є лишень, оден спомин про первісне дерево, з якого конарів сотворив Бог людий.[4]) В переказі транссільванських Циганів сказано, що Бог

---

[1]) Moritz Jastrow, iun Bildermappe zur „Religion Babyloniens und Assyriens".

[2]) Лотос, це морська рожа, Nymphea Lotus, Єгиптян; а в Індійців Nymphea stellata, або Nelumbo nucifera. Це рослини присвячені божим єствам: у Індійців — Брагмі, Вішну та Шіві Інтересне, що колядки про почин світа співають про „пахучий лотань" (гр. III. 2). Лотань, це Ranunculus ficarius; лотатень, це Caltha pallustris, ростини водні; а безперечно мають містичну ролю в почині світа, коли про них співають колядки. Зрештою співають колядки про лотань, що його призначення — „на кадильниці", отже для культових цілий. Одноідейність, а може тотожність мотиву українського л о т а н я з індійським л о т о с о м можна доглянути в однозвучности обох імен.

[3]) Гл. Dr. Georg Hüssing, Die iranische Überlieferung und das arische System, стор. 144.

[4]) Гл. Osk Dähnh, op. c. ст. 5.

з досади, що він сам на світі, кинув палицею в море; з тої палиці сталося тоді велике дерево, а в його коріни з'явився чорт. [1])

За те є мотив прадерева в переказах американських Індіян. Сі перекази будуть наведені при порівнанні з українським.

Є дуже інтересне при нинішній темі отсе, що може найбільше поетично обробленим, найбільше здефініованим та ідейно заокругленим є український мотив: прадерева, — дерева життя - і райського дерева. Це є невідступний мотив усіх колядок про почин світа; він є накинений майже всім колядкам на інші теми, у заспівах колядок, як культово релігійний клич та як ідейна побудка кождої теми. Він є кардінальним мотивом також переважної части щедрівок, як на культово релігійні, так на суспільні й господарські теми. Викаже це дальша студія.

З культурно-історичного огляду є мотив прадерева в колядках та щедрівках маркантним взірцем люнарної символіки; а в щедрівках є він майже об'єктом культу; бо в рамцях прадерева, на нім або під ним, являється символічно місяць: в подобі хлопчика в золотій колисці або на золотім стільчику, або в іншім виді.

Така широка аплікація цего мотиву в українських космогонійних переказах, в культово-релігійних піснях, а послідовно і в життєвій фільософії спричинює, що він може тут бути лиш загально розглянений; а суттєві ідейні його основи та його спеціяльне пристосовання мусять бути окремішно, при поссібних темах роглядані.

Для того зазначую з гори, що мотив прадерева своїми ріжними ідеями буде нам показчиком нераз в тракті сеї студії й рішатиме про багато питань, які в часі сеї студії виринуть.

Я подаю тут цей мотив в троякій номенклятурі, після його містичного значіння. Прадеревом він в колядках не називається; але ідея первобуття цего дерева і прачасу, в якім воно появляється, є в колядках зазначена. „За праворітьми" — „письма первовічні"...[2]) і інші фрази й і символічні образи цю ідею зазначують. Та інакше, як прадеревом воно не може називатися, коли стоїть як „їдне, — т. є. одиноке - деревенько (гл. III, 1) серед космічного моря, перших вод світа — „з нащада світа" — „на початку світа" — як описують його колядки I і II ґрупи. Називаю його „деревом життя", бо воно приносить, спливаючи водами на світ (III, 1, 2), або ростучи серед „чистого поля" (=правдивого простору) на земли (II, 3, 4; III, 6) — живучу твар: птиці, пчоли, звірину і людську рідню. Деревом життя приявлюється воно і в щедрівках, тоді, коли перебувають на нім сокіл,

---

[1]) Гл. ор. с. ст 34.

[2]) П Чубинський — Труды... т. 3, кол. ч. 140; ibidem, кол. ч. 136, Б.

або голуби, як символи життя, нерозлучно з ним з'єдинені (ґр. IV). Або—в інших щедрівках—як містичний чинник розмноження людського роду (гл. в щедрівках розділ про райське дерево під ріжними видами). Як „див деревенько" (ґр. III, 12), що появляється ідеально на людських подвірях в свято Різдва, щоб принести їм благословення небесне, є воно надівсе обажпниам від народу, бо воно має збуджувати нове життя й щастя в рідни господаря та в його господарстві. Так звіщає многота колядок. Райським деревом звуть його виразно деякі колядки (ґр. II, 6) і многота щедрівок. Під цим іменем в колядках воно виступає як приносець земної живої твари; а в щедрівках як аґенс любови й урожайности всего живого сотворіння на світі та розродчости людського роду.

Подоба колядкового прадерева є ріжнородна, але все таки мотив прадерева є ограничений. За улюблений колядковий мотив прадерева можна вважати зелений явір та дуб або „два дубочки" серед моря. Не так пізнійшим відхиленням, як варіянтом залежним від ґеоґрафічних обставин, можна вважати сосну (частий образ!) — гл. V б, 1, 7 і кедрове дерево (II, 1), — думаю, що сі оба мотиви зродилися в сторонах, де жиє гірський нарід, віддалений значно від моря; так само як „три прутики на камени в чистім поли" (III, 3, — IV, 4). За мотив дуже давний, може як традицію по предках з далекого Полудня, треба вважати мотив прадерева в подобі „кураля" (ґр. V, 5).

Дуже важними для етнокультурних дослідів над українським народом приявлюються в колядках і щедрівках два мотиви райського дерева, пшениця і виноград; оба безперечно полудневі мотиви. Пшениця як райське дерево, це майже унікат в космоґонійних переказах світа: мають цей мотив лиш Українці, Жиди та Араби. Тут у збірці космоґонійних колядок є подано лиш два приміри пшениці (II, 11, 12) — є їх більше в щедрівках. Мотив цей окружений містикою більше еротичного напряму чим релігійного, але чи в колядках чи щедрівках зазначується виразно його поява як райського дерева. В зовсім виразнім мітольоґійнім світлі ставиться цей український мотив мітом арабським, який подаю тут в примітці [2]). Безсумнівно стверджують вагу мотиву пшениці в космоґонійних українських традиціях святовечірні укр. обряди з пшеницею, які річево обговорено на своїм місци. Там було також сказано, який тісний звязок є між традиціями українськими й арабськими. Про вагу мотиву винограду як райського дерева (гл. II, 9, 10) свідчать також святовечірні обряди з вином як святочним напитком, хоч реально сейчас недотримувані через недостаток того артикулу. Однак у многих колядках вино як сакральний напиток ставиться як святочна необхідність, рівнорядно, а нераз висше, чим мід і пшеничне пиво; бо цей культурний здобуток є історично дуже давний і є окруже-

ний особливим німбом пожертвовань для Бога. Порівняйте розділ про ідеальні пріміціяльні жертви. До полудневих, а може й семітських, мотивів належить зачислити український мотив „зелених огірочків",—але не різдвяних, лиш гаїлкових — і з певністю як варіянт райського дерева, коли нагадаємо трійцю арабських мотивів прадерева з попередної сторінки, між якими є полудневий гіркий огірок: кольоцінт. Прадерево чи райське дерево, являється в колядках дуже часто в містичних блесках, які від него бють. Як тут в колядці ч. 7, ґр V, б., являється сосна від срібла ясна, від злота красна, так являються й інші дерева в ролі прадерева. Згадана тут в розділі про ідеальну рідню яблінка з золотою корою посеред господарського двора, — іншим разом — верба з золотою корою,[1]) є часто мотивом образців прадерева. Анальоґійними є дуже часті мотиви щедрівок про райське дерево з „золотою ряскою" (мабуть: рясною, блискучою як золото росою, або таки виключно як мітольоґійна поява). У всіх таких щедрівках золота ряса це символ місяця, якого культ передовсім проявлюється з щедрівок. Безперечно, цей самий культ проявлюється й зі згаданих образців блискучого райського дерева. Культ місяця це культурно історична характеристика полудневих народів, а в колядках і щедрівках безсумніву свідчить про український нарід як колишнього причасника культури глибокого Полудня. З цего огляду зрозумілий нам буде колядковий мотив райського дерева в барвах і блесках місяця як традиція полуднева. І дійсно знаходимо його в космоґонійних переказах арабських[2]).

В колядках ґрупа V, а, чч. 7, 8, 9, маємо цікавий мотив райського дерева в подобі рожі. Це мотив схожий з мотивом єзідсько-арабського

---

[1]) Гл. Вол. Гнатюк, Кол. і Щедр. т. І, ч. к. 99, В:

А в пана Івана золотая верба
А на тій вербі золотая кора,
А на тій вербі рожеві квіти.

Ой тож не верба—Йванова жена,
Ой тож не кора — Йванова неня,
Ой тож не квіти — Йванові діти.

Ідеольоґійний звязок образців такий: Райське дерево — золота верба з рожевими квітами приносить Іванови нове життя і щастя. Се обновлене, щасливе життя дасть йому його рідня — жінка і новонароджені діточки.

[2]) Гл. G. Weil, Biblische Legenden der Muselmänner. 1845, ст. 26 (Подаю за Osk. Dähnhardt-ом op c.). Арабський переказ так оповідає:

„Перед гріхом Адама росла пшениця на найкрасшім дереві в раю. Пень виглядав як золото, галузя як срібло, листя як смарагд. З кождої галузки виростало сім колосків як рубін, а кождий колосок мав пять зерен білих як сніг, солодких наче мід, пахучих як піжмо, а великих як струсяче яйце".

Блески і барви в сім образци правдиво полудневі. Подібні мотиви ми часто стрічатимемо в колядках, а особливо в щедрівках: золото, срібло, зелень і червону барву (червоні яблучка на яблуни, червоне яблочко в руках символічної дітини, червоний цвіт винограду. Порівняйте повисше в примітці 1) — рожеві квіти на золотій вербі (!)).

космоґонійного переказу, про який буде бесіда при детайлічнім порівнанні їх обох. Ще більше вартне уваги, що це прадерево чи райське дерево виростає не серед морського або земного простору, а в містичній церковци. Яка анальоґія церкви з предвічним морем?

Ми видимо в колядках море як безмежний простір та як пробуток божих єств. Вони в нім купаються, — воно їх радість — вони на нім жиють. Це в своїм роді небо, бо є вітчиною божих єств. Церква є анальоґійною з небом, бо є мешканням Бога й божих єств. Це символ неба, ідеальна будівля для Бога; через ідеольоґійну сполуку вона нагадує астральне небо, де нарід хоче видіти мешкання Бога. А астральне небо це так само безмежний простір як отсе мітичне первовічне море. Впрочім — у мори відбивається образ астрального неба. Тому то мабуть, райське дерево рожа, з якої вилетів пташком Син Божий, поміщене в українській ідеальній містичній церковци.

Винятковим мотивом українського прадерева серед „синого моря" є в колядці 3, з ґр. I, чемерушка, ростина водна (veratrum album). Цей мотив нігде більше не повторюється; а приявлює він першу ростину світову, що виросла з посеред космічного моря. Мотив дуже подібний до індійського первовічного лотоса — і до одного мотиву в космоґонійнім переказі американських Індіян Мескоґів, про який буде ще бесіда.

Мотив прадерева є часом в колядках лиш посторонно або натяком наведений; його можна видіти в якімсь предметі, зробленім з прадерева, або в частині прадерева (як „pars pro toto"). За такий треба вважати: „сплавоньки з трема вершечками" на „річеньках" пливучі, (ґр. II, 6, 7,) — що на них поміщена жива твар; або „човен мальований" (ґр. VI, 2). Мотив сплавів і човна — розуміється з прадерева — маємо спільний з американськими індіянськими переказами.

Мотив прадерева приявлює також „гоголя серед моря" (гл. ґр. V, б, 3,) як містична будівля або святиня. Те саме приявлює корабель пливучий на сосні (враз з сосною), гл. ґр. V б, 7; цей мотив поставлений задля дівчини, що в цім корабли пливучи набирає окремого мітольоґійного значіння: є символом місяця в небесній палаті — а заразом приявлює собою першу первовічну дівчину. Анальоґійний образ є в колядці ч. 5, ґр I, де з'ображено нову світлойку на курали серед моря а в тій світлойці, очевидно почесній, наче церковци, перебувають небесні світила.

Ідею прадерева заховує отся колядка, в якій виразно виступає частина прадерева замість цілости:

А з клену — листу нападало,
На тім листі[1]) написано:
Ясний місяць — пан господар,
Ясне сонце — його жена,
Ясні зорі — його діти.

(П. Чубинський, Труды т. III. ч. 24).

Те саме стверджує отсей примір:

А в тім садку стоїть хатка,
А в тій хатці три оконця.
В першім оконечку — ясний місяць,
В другім оконечку — ясне сонце,
В третім оконечку — ясні зорі.
А що місяць. то господар,
А що сонце — господиня,
А що зірки — його дітки. (ор. с.)

Ясна річ, що отся містична хатка збудована з дерева первовічного. Садок, про який співають, це конкретне місце в мітичнім новім світі, у господаря, де являється отся хатка з райського дерева, як символ ідеального первісного життя.

---

[1]) = на тім листку. Цей кленовий листок має значіння цілого клена як прадерева.

# Світотворчі єства в українських колядках.

**Староукраїнська ідея сотворення світа доброми єствами; її монотеїстична основа; анальоґії світові.**

Характеристикою колядкових переказів космоґонійних є віра в світотворчий прінціп і в добрі єства, що спричинили почин світа. Світ не стався сам з себе. Хоч була прематерія, себто правода; хоч було прадерево, символ активної сили природи притаєної в первопочині світа,— та треба було чинника понад них, щоби праводу для світотворчого діла ужити та щоби розбудити до життя зародкові сили природи. Виразно виступає тут народна лінія думок, у всіх колядках: серед праморя живоносне прадерево, але „темненькії моря", космічні ночи усе покривали і усе тривало в мертвецькім сні, — поки не злетіли на зелений явір чи на чемерушку серед моря три голубоньки та не збудили всесвітного свитанняч.ка ранного. Ці збудильники почину світа і відтак його творці це, по виразній думці народу, верховні, духові єства всесвіту; це добра сила, якій світ завдячує життя; а це життя мусіло бути в очах народу великою цінностю, коли нарід з очевидним почуттям радости і вдячности про його почин пісні співає. Про творчі єства згадує нарід з очевидною релігійною почестю. У великій многоті колядок про почин світа є прямо недопустимою думка, щоб у величнім ділі творення світа могли мати яку небудь участь злі метафізичні сили; навіть нема про них ніякого спомину в колядках і народня думка, що злої сили в почині світа не було, є очевидною. Як раз отся многота колядок про почин світа і несчислимі колядкові ідеї про подрібні життєві питання з доби почину світа, а ніяка споминка про істнування або рівночасну акцію злої супротивної сили, свідчать, що укр. нарід мав з давних давен монотеїстичний погляд на почин чи сотворення світа.

Світотворчі духові єства уявлює собі нарід, в колядках, майже виключно лиш в подобі птиць. Лиш декілька колядок згадує по імени Господа як Творця світа. Одна з них (ґр. І, ч. IX.) співає про Господа, що творив світ в товаристві двох апостолів, через те вона наводить думку, що нарід утотожнює Господа з Ісусом Христом; заразом свідчить, що колядкові світотворчі птиці приявлюють Бога і його святих, або підрядні Йому божі єства. Ця ґрупа творців світа, (ч. IX), безперечно антро-

поморфічна, є рівночасно подібною до трех антропоморфічних творців з переказів індійських[1]), хоч се не унимає їм характеристики божих єств, бо божими єствами є творці світа усіх індійських переказів Одна колядка (ґр. VII, A, II) дає винятковий образ Господа-Творця самого і одинокого; колядка з тої причини дуже інтересна і характеристична для українського світогляду, що не має анальоґії в ніяких космоґонійних переказах світа, отже заступає мабуть автохтонно українську думку. Є в космоґонійних колядках окремого, може пізнійшого, типу (гл. ґр. VII, B, B.) міти про купіль Господа в елементарних водах, які сам викликав; в цих колядках Господь приявлюється також в товаристві одного з християнських святих (звичайно котрогось апостола) і є мабуть подуманий як Христос, бо навіть часом так його називають; але і отсі колядкові образці покриваються ідеольоґійно з цими в яких світотворче діло ведуть таємні дві або три птиці.

Найчастійшим мотивом космоґонійних колядок бувають голуби як світотворчі птиці; але важну ролю в творенні світа займають соколи; також утінка та лебеді; неначе другорядну ролю мають ластівки та зазуля; дуже рідко коли орли; а в однім випадку соловейко, в ролі, яку звичайно має сокіл. Що голуби се персоніфікація божих єств, висказують сам іколядки й щедрівки, бо заступають їх часом ангелами; а що другі первовічні птиці це також духові єства, буде доказано понизше.

Голуби і ангели виступають в космоґонійних колядках все як самостійно ділаючі єства, творячи світ (гл. ґр. I); в інших колядках вони є висланцями Бога.

Світотворчі птиці є одним з найцікавійших проблємів української космоґонії, коли порівнати їх з первовічними птицями в переказах інших народів. Бо в цілім майже світі виступають птиці при сотворенні світа як символи двох поборюючих себе сил, прінціпів добра і зла; коли тимчасом в українських колядках отсі птиці є завсігди духовими добрими єствами, які з'єднюються, щоби світ сотворити. Українська ідея птиць, як духових єств, що творять світ, самі собою приявляючи прінціп добра й творячи для добра сотворіння,—як прінціп, що істнував, нім світ настав, — і як сила, що володіла над майбутним і сотвореним світом неподільно, неґуючи істнування злого прінціпу і злої сили — се ідея майже одинока в своїй чистоті серед переказів Сходу і Полудня; окрім староіндійських вірувань та біблійних, які згоджуються з українськими що до істнування і ділання божої сили при сотворенні світа, але не з'ображують її в подобі птиць. Тої думки є вправді кілька північно азійських переказів, але з цею ріжницею, що говорять про Бога,

[1]) гл Екскурс III.

як послугувався мітичними птицями при сотворенні землі, а про сотворення неба не згадують. Прочі азійські вірування й перекази сходять на дуалістичні міркування. Азійськими монотеїстичними мітами про сотворення землі птицями є отсі: Бурети оповідають, що Бог наказав птахови, білому нуркови, зануритися на дно моря і дістати глини. Він приніс її в дзюбі, червону і чорну, а Бог розкинув її на всі сторони і з цего станула земля. [1]) Мансі оповідають що Корс-Торум (Бог) розказав птахам Люлі і Гагара добути піску зо дна моря і з него сотворив землю й лицарів не ній. [2]) В якутськім переказі Мати Божа хотіла сотворити землю — і сотворила перше нурка Гагару й качку Улюнкус. Качка принесла з дна моря землю і віддала Матери Божій; Гагара вкрав землі і став проклятим від Божої Матери. Оповідання має християнські додатки. а сходить на дуалістичне. [3]) Такі отсе неповні анальоґії азійських переказів про творчі птиці з українськими колядковими. З північних космоґонійних переказів мають естонські та фінські деякі схожости з українськими, а передовсім в тім, що не є дуалістичними. Естонці оповідають про трех творців світа таке: Ванна—ісса, Старий, мешкає в своїм небі і сотворив ряд лицарів для своєї поради. Ванна-ісса сотворив світ; а коли умучений заснув, два найвизначнійші з лицарів доповнили його діло. Молодший, Ільмарін, сотворив зі сталі небозвід зо звіздами, сонцем і місяцем. Старший, Ваннемуіне, як поглянув на красоту світа, зачав з радости чудові пісні співати і взявши гарфу зіскочив на землю; співучі пташки злетіли за ним; де він танцюючи ступив, там цвіти зацвітали; де співаючи усів на камени, виростали дерева а співучі птиці розсідалися його гіллях. [4]) Отся антропоморфічна трійця добрих творчих єств не дає чистої ідеї божости усіх трех. Ванна-ісса, Старий, це очевидно ідея Бога; два другі сотворені першим, це полубоги і типові деміурґи; світ який вони дотворили, се чисто матеріяльний світ.

Фінський переказ Калеваля оповідає про дівицю Ільматар, яка уносилася серед первісного світла і вод. Вітер сходовий дув над водами; Ільматар плинула на зворушених водах і рівночасно творила світ: частини землі, глибіни морські, захисти рибні на дні моря. Відтак видала на світ свою дитину, мітичного Väinämöine, культурного лицаря, першого сівача насіння земного. Отсе божество

---

[1]) Oskar Dähnhardt, op. c., ст. 73 (за Весоловським: Дуалистическія повѣрія о мірозданіи, 29; за Шашкиным, Шаманство в Сибири).

[2]) Op. cit. 64.

[3]) Op c. 73, 6. 2 (за Весоловським. 30).

[4]) Op. c. 64 (Castren, Finn. Myth., 214) Інший фінський міт (Rune 39 V, 84) оповідає, що Väinämöine згадує про свої творчі й культурні подвиги й говорить, що як оден з трійці упорядкував землю, сотворив воздухи, небо і зорі.

в дівичій подобі та сотворення ним світа подумане в монотеїстичнім дусі; а цілий міт різко відбиває від усіх азійських космоґонійних переказів; тільки всего, що схожий з ними мотивом водним. З колядковими переказами схожий цей міт своїм монотеїзмом. Фінський міт своєю ідеєю про матір світа серед космічних вод має почасти анальоґію з одним колядковим мітом: про дівку Кулину в човнику серед моря,— першу матір людську (гл. V, б, 3).

Два індійські космоґонійні міти: про три боги при лотосі серед океану, та про Брагма і Вішну, які оба спільно сотворили світ (гл. Екск. III) дуже нагадують сотворення світа двома або трома голубами в колядкових переказах (I, 1; I, 2, 3) — або: трома братами (I, 7); хоч сей послідний переказ має в основі більшу схожість з переказом Mendulam Kayan-ів з острова Борнео; про це буде ще згадка. Всі індійські міти мають за основу монотеїстичний світогляд; сотворення світа признають лишень божому єству одному, або з'єдиненим божим єствам. Згадаю міт про Праяпатіса, що бризкаючи водою з праморя на всі сторони, сотворив землю і бризкаючи в гору, сотворив небо; або — пізнійший культурно-історично — міт про Праяпатіса, що прибравши подобу дика (символу елементарної сили), добув землі з під моря і сотворив землю — відтак богів і небо. Індійські міти дають образ сотворення цілого світа, матеріяльного й духового. Про істнування перед почином світа найвисшого духового єства оповідає окремий індійський переказ з'ображуючий се єство власновільним і могутним; прабатьком духів, що силою своєї думки сотворив води, а в них ядро життя (мітичне „яйце всесвіту"), з якого сотворив небо і землю. (Гл. Екск. III.)

Багато космоґонійних мітів полудневo-азійських зраджує, що колишньою їх основою був світогляд монотеїстичний з ідеєю двох або трох божих єств, з'єдинених задля сотворення світа і людий. Цею ідеєю з а ч и н а ю т ь с я отсі перекази, та опісля переходять в дуалістичний світогляд. На таких мабуть переказах основувалися вірування християнських сектярів: Ґностиків, Манціоністів, Мандейців та жидівських Офітів.[2]) Найвиразнійше проглядає давна віра в два або три первісні добрі прінціпи (τρεῖς φύσεις) у віруваннях Манціоністів.[3]) Та, як у переказах тих сектярів так і в інших, перейшов світогляд монотеїстичний у дуалістичний, ще й з особливим вивисшенням значіння і власти злої сили.

---

[1]) op. c., 64.

[2]) Про ідеольоґію тих сектярів разом зібрані відомости у Oskar-a Dähnhardt-a Natursagen I, 20, 21 і пр.

[3]) ср. с. 20, 21 і слідуючі.

Культурно-історичне становище світогляду українського на космогонію виступає наглядно при порівнанні колядок про почин світа та про птиці як творчі єства — зі згаданими переказами естонськими, фінськими й індійськими, а також з американськими, про які сейчас буде бесіда. Вони є між собою подібні прінціпом монотеїзму і деякими мітольоґійними образцями; та українські й одна часть індійських дуже виріжнюються з поміж них своєю мітольоґійною простотою і первісностю. У них нема ідейних дивоглядів, якими відзначуються космоґонійні перекази інших народів з мітольоґійними образцями т. зв. висшого типу, а до яких є зближені по части й перекази естонські, фінські й частина індійських та американських. Усі наведені повисше монотеістичні перекази про почин світа, а між ними й українські колядкові, вказують не тільки, що є вони природні і дуже давні, тим більше, що нема сліду звязку їх з ідеольоґією біблійною, або християнською, — але заразом, що є якийсь ідеольоґічний звязок між ними самими; а з цего слідує висновок, що світогляд, який вони заступають, мав колись давно свої вогнища й центри і що сліди того якраз приявлюють отсі перекази. Хибна є думка Оскара Денгардта, на якого збірку космоґонійних переказів покликуюся, буцім дуалістичні вірування Сходу й Полудня основувалися на Іранщині й Вавилонщині; а монотеістичні космоґонійні перекази це буцім відхилення від дуалістичних переказів та їх попсовання. Оказується з наведених повисше рацій якраз противно: не дуалістичний, а монотеїстичний світогляд був первісною основою світових, космоґонійних мітів. Доказ дають такі старі традиції, як індійські, фінські, естонській інші анальоґічні північні, — та американські (гл. н.); а між ними й колядкові українські. Ці останні не тільки устоялися серед моря дуалістичних світових традицій, але й супроти душевного роздвоєння самого українського народу; бо у него рівнож принявся дуалістичний світогляд в його космоґонійних переказах буденних, прозових, а принявся під напором племінної й культурної навали зі Сходу, як в доісторичних так і в історичних часах, коли український нарід підпадав недобровільним взаєминам з племенами азійського Сходу і Полудня.

Про вдаряючі анальоґії між колядковими та американськими космоґонійними переказами, особливо на тему світотворчих духових єств' дає образ понизше подане їх порівнання.

## Американські, індіянські і молоазійські анальоґії.

У північно-американських Індіян з ґрупи Атабасків, т. зв. Песьобоких (Hundsrippindianer, Flancs-Ind. Cotes-de Chien Ind.) і у Чіппевіян (анґл. Chippewyans) оповідає переказ, що в почині світа вкривала землю вода і не було тоді живого єства окрім одного могутнього всемогучого птаха, якого очи вогнем, а погляди блискавками, а крила громами були. Він занурився колись раз у воду; тоді піднеслася земля, а на земли з'явилися на приказ птаха звірята. Сповнивши це діло він відлетів і від того часу не показався.[1])

Меннітерські Індіяне (Mönnitarri) мають отсей переказ: Первісно була лиш вода, не було землі. Господь життя усе те зробив і зіслав великого птаха з червоним оком, щоби виніс землю на верха — і він це зробив.[1])

Отсі два перекази, оден про найвисше Єство в подобі птаха з вогненними очима, а другий про такогож птаха, але висланця божого, отже другостепенне боже єство, мають межи космоґонійними переказами одиноку анальоґію в українській колядці, наведеній тут в ґрупі VII коляд про сотворення світа, і в поданих двох тут на стор. 48 і 49 про українське „сьите голубйе", містичного птаха, „святе Різдво" що „з його очий іскри скакали, а з ирта поломінь ішла". Індіянські оба перекази стають отсе поясненням, за кого іменно належить уважати українське „святе голубя" — та є доказом, що українська фраза „святе Різдво" означує дійсно — так як було пояснено — різдво, себто народження світа, яке спричинив отсей святий птах т. є. Бог Творець.[2]) Вдаряючу анальоґію до мітольоґійної і містичної появи птаха індійськх і українських космоґонійних переказів приявлює біблійно евангельський голуб, як символ св. Духа. Що до українського містичного святого голубяти треба ствердити, що отся сама поява вважається божеством не тільки свята Різдва, але й українських св. Во-

---

[1]) Oskar Döhnhardt op, c. 84—85.

[2]) Неповну анальоґію до українського світотворчого вогненного птаха подає індоіранський міт про чудного птаха „Haoma-Hūmājā", що уявляє собою силу всесвіту, на котрої знищення наставав злий дух. В колядці появляється птах вогненний і тою прикметою ріжниться від мітичного індоіранського птаха; хоч життєву силу, енерґію, яку з'ображує індоіранський птах, можнаби порівнати хиба тільки з вогнем. Ріжниця українського міту є в отсім, що вогнене голубя виступає немов в почині свого єствування і завдання, неначе новонароджена сила; коли в індоіранськім міті видимо сю силу в повній спілости і в повноті її акції. Важна також прикмета українського міту, що в нім і сліду нема дуалістичної ідеольоґії. Увидимо опісля, що з мітом про Haoma-Hūmājā, особливо в ідеї боротьби з прінціпом життя супротивної сили, мають деякі анальоґії колядки про сокола як аґенса життя в природі. Про Haoma-Hūmājā глядіть Dr. Georg Hüssing, op. cit. стор .143.

дорщів, задля котрих співається отся сама колядка як щедрівка, а замість „Різдвом“ називається сиве голубя святими водорщами.[1]) Про цей феномен буде еще на своїм місци мова. Є річю правдоподібною, що евангельська поява св. Духа як голуба над охрещеним Ісусом приводить народови на память давну його ідею Бога в подобі птаха-голуба.

Нагадуючи еще раз мотив український вогненного святого голубяти та індіянський мотив вогненного птаха — як творців світа, стверджую, що ідея Бога в подобі вогню належить до дуже старинних. Вказую на біблійну традицію про Бога, котрий промовляв до Мойсея з горіючого куща: „Я той, що завсігди є“. Таку ідею Бога вогненного мають досі деякі пракультурні народи. Андамани (Піґмеї віддають культ Богу Пулюґа, якого вважають вогнем. Піґмеї, також, віддають честь Богу, котрого звуть Карі-Карі (Каґі-Каґі), кажуть, що він є надприродної сили і має вогняний віддих [2]) (порівн. укр. голубя, з котрого, ирта поломінь ішла“). Він є тепер невидимий, але він всьо сотворив, окрім землі і людий; цих сотворило підвладне єство на його приказ (також по части анальоґія в світотворчих укр. голубах, яких зіслав Господь).

2. З індіянських переказів про птиці як божіества був уже згаданий переказ Мескоґів:[3]) Перед сотворенням світа була видна лишень вода. Два голуби літали над водою і побачили бильце трави на плесі води. Відтак слідувало сотворення землі. Образ майже покривається з колядкою про двох творчих голубів на двох дубочках (гл. ґр. I. ч. 1) з тою ріжницею, що в колядці виступають два голуби як з неба зіслані, отже суппонується трете єство, котре їх вислало; а в міті Мескоґів літають два голуби власновільно, так, як могутний вогняний птах в міті Песьобоких Індіян. Ріжниця між обома мітами і в цім, що український говорить про сотворення неба і землі а міт Мескоґів лиш про сотворення землі. Міт український і Мескоґів має в своїй суті анальоґію з індійським переказом про двох творців світа, Вішну і Брагма немов висланців відомого найстаршого, третього Бога—Шіви; але ріжниться з'ображенням божих єств: з одної сторони орнітоморфічно з другої антропоморфічно приявлених.

Але, відступаючи на хвильку від порівнання українських мітів з американськими, хочу вказати на те, що: до українського мітичного образця двох творчих голубів, а тим самим

---

[1]) Гл. „Правда“, 1876, журнал політично-літературний.

[2]) Про отсі вірування Піґмеїв гл. Dr. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwickelunsgeschichte der Menschheit.

[3]) гл. Brinton, The Myths of the New World; за Oskar Dähnhardt op. cit. стор. 85 Muscogee, старе, культурне, північно-американське, індіянське племя, -- між Міссісіпі й Атлянтиком, Мексиканським заливом і Аллеґаніс.

до американського, дає дуже влучну анальоґію міт Єзідів, іранського племени Курдів, а з'арабізованого, живучого в північно-східній Мезопотамії та в Арменії. Міт Єзідів є такий:[1]) У почині світа був океан, а посеред него стояло дерево, яке сотворила божа сила. Через багато століть перебував Бог в подобі птаха на тім дереві. В далекій стороні від того місця стояв корч рожі повен цвіту, там перебував на цвіті рожі Шеік Сін — або Шеік Гассан el Бассері (Sheik Sin... el Basseri) котрого видав Бог із себе. Бог створив з своєї світлости архангела Гавриїла. Гордий Гавриїл не хотів признатися до низшости від свого творця і Бог проганяв його від себе. Кількакратно і довго літав Гавриїл понад морями і змучений вертав до прадерева, але що не хотів скоритися, був все прогнаним. Врешті, одного разу літаючи, наткнувся на корч рожі, де сидів Шеік Сін. Запитаний Шеіком Сіном, що тут робить, чому блукається, признався до своєї непокірности перед Птахом Богом, а поучений ним вернув до Бога, назвав його своїм Творцем і удержцем (Erhalter). Бог спитав його, хто йому порадив так поступити, а коли Гавриїл відповів, що навчило його так якесь єство в корчи рожі, сказав Бог – це наш Бог Al-Uarkani (Бог з корча рожі). І Гавриїл лишився від тоді з Богом.

В появі Гавриїла, гордого та супротивника божого, видніє дух бунту і непослуху, діявол, хоч принятий назад до ласки божої. — (У Єзідів є культ упавшого ангела, повернувшого до ласки у Бога, длятого вважають їх за поклонників діявола). Міт Єзідів є отже дуалістичний і отся ідея дуалізму є в інших мітах єзідських дуже ярко переведена: цей супротивний ангел (його звут Єзіди — Maelk-Taus т. є. Король-Пав) дуже багато зла зробив світови і людям, на перекір Богови, — стручений з неба та прогонюваний з відразою всіми людьми блукає тепер по краю Єзідів; де вони, то зі страху перед ним, то в надії, що він буде колись ще в ласках у Бога, шанують його і задобрюють. Початок міту про Бога-Птаха на дереві серед океану та його сина, що вийшов з него й перебуває на рожі серед океану, є схожий з колядкою про „два дубочки" серед моря і про два голуби на тих дубочках. Може бути, що є споріднення ідей між повним переказом єсідським і другими колядковими, іменно у сім, що в колядках на дереві (яворі і т. і.) серед моря сидять часом три голуби. В такім разі були би три голуби двома божествами і Гавриїлом; лиш, що в колядках рішучо є виключена всяка акція проти Бога якоїсь, хочби трохи супротивної сили, чи супротивного духового єства.[2]) Яка є реальна подібність

---

[1]) Гл. Osk. Dähnh. op. c. ст. 28 29.

[2]) Мабуть стояв первісно міт єзідський на монотеїстичній основі. Можна здогадуватись, що в міті єзідськім був колишній відблеск арабської астральної релігії, з астральною тріядою.

колядкових образців до єзідських переказів, виходить із того, що в головній єзідській святини до нині знаходиться на зовнішній стіні старинна скульптура, що приявляє світове дерево і два голуби на нім.[1])

Схожість традицій єзідських і українських сягає і поза згадані колядки про почин світа. Бо в інших колядках (ґр.V,ч.7,8,9) згадується про „сина божого", що птахом вилетів з рожі, яка зацвила над Марією, — полетів на небеса — і небеса йому поклонилися Яка близкість ідей і подібність вислову: В переказі єзідськім Шеїк Сін, котрого із себе видав Бог, - отже божий син — сидів в кущи рожі серед океану, — Син Божий, в українських колядках, вилетів птахом з рожі.

Є ще оден слід звязку ідеольоґії переказів єзідських з українськими, який тут коротко зазначу, а до него опісля поверну. В щедрівках є образці про двох голубів, що не могли знайти собі осідку серед великого простору, аж наконець осіли на мітичній церковци (місци пробутку Бога!) Звідси хотів їх зострілити український мітичний стрілець. Доперва, коли вони просилися і запевняли, що вони ангели і мають місію від Бога та йому служать, лишив їх не займаючи. Ідея бурлацтва сих двох голубів, подібно як архангела Гавриїла в міті єзідськім, і непевности їх життя і побуту на Церкві божій, аж надто очевидна.

Українські міти (колядкові) про трох голубів нагадуються в переказі Йокутів (Jokut) в полудневій Каліфорнії: Давно була земля вкрита водою. Тоді жив ястріб, ворона і утінка. Ся послідна дала нурка в воду — і виплила мертва на гору, але принесла з собою трохи намулу. Тоді взяли ястріб і ворона по половині того намулу і утворили з нього гори.[2])

Утінка (качка) належить до первовічних птиць в переказах цілого світа. Часто приходить сей мотив в космоґонійних переказах азійських; вона там приявлюється взагалі як духове єство, але найчастійше як зла сила, символ супротивлення первісному доброму єству. Наслідки її акції виходять в сих переказах завсігди в користь демонічної сили. В міті т. зв. тиберіядськім утінка приявлює Сатанаїла.[3]) В іншім азійськім міті[4]) серед космічного моря було дві утки, чорна і біла, — це Бог і сатана. Такою, сказатиб, непевною етично в своїм єстві приявлюється утінка в Азії. Зовсім не такою являється утінка в пере-

---

[1]) Гл. Osk. Dähnh, op. c. ст. 30 примітка. За Menant, Les Jezidis.

[2]) Bons Franz. Indianische Sagen, 1895, стор. 337, — за Оскаром Dähnhardt-ом стор. 87 88.

[3]) Osk. Dähn. op. cit. стор. 45.

[4]) Op. cit. ст. 47.

казах (що чим раз більше стають тут перед нами як одноідейні!) — фінських, українських і американських. В фінськім переказі Калеваля [1]) — утінка зложила золоті яйці на коліна мами води, вони упали в праморе і розбилися. Там вони не пропали, ні одна дробинка. З долішної части яйця сталася земля, з горішної став небозвід, з жовтка любе сонце, з білка світлий місяць, з темних частиць яйця сталися облаки в воздухах. Тут утінка зносячи яйця є спільно з „мамою водою“ єством світотворчим. Коли порівняти сей міт про сотворення світа з яйця утінки, зі згаданим мітом індійським про яйце світа, зложене в прамори божим, найвисшим, Єством, — то утінка буде символом найвисшого Єства. Не диво про те, що ця мітична птиця знаходиться в переказах цілого світа, лиш диво що в переказах азійських зроблено з неї злого духа. В українських переказах колядкових є утінка завсіди добрим духом, а її акція, або служба на розказ висшого єства, а навіть саме, на вид пасивне, плавання серед праморя, приносить добро світови і людям, або якесь добро віщує.[2]) В значінні доброго єства, що зістає часто під розказом божого єства виступає утінка в переказі Індіян Chippewas, в Америці. Вона на розказ „Старця“ добуває намулу з дна моря, а „старець“ розкидує його поверх вод і дує на него доти, доки з него не зробилася велика земля. Міт сей є оден з тих американських, що оповідають про сотворення наново землі після потопу, але діло сотворення землі з'ображене так, як загально з'ображують старинні перекази[3]).

5) Схожість ідеольоґії американських космоґонійних переказів з ідеольоґією колядок ілюструє більше американських переказів, але вже на тему: сотворення звірят і людий. В колядках, поданих тут в ґрупі IV—1, 2, з'ображено першу появу на земли сокола, куниці й ластівки, —та сокола, зазулі й ластівлят, сплинувших на райськім де-

---

[1]) Op. cit. стор. 20.

[2]) Порівняйте колядку ч 1 (ґр. I, 4 і замітку ч. [1]): Утінка сидить на гоголі, на містичній святини, — і видить, значить немов показує людям, на морі човен, а в човни діву Кулинку, символ матери світа (подібну до фінської Ільматар).

[3]) У північних Американ птиці, що про них так часто згадують світові перекази про почин світа, вважаються символами місяця. Такий вислів люнарної ідеольоґії свідчить про культурно-історичну еволюцію первісної ідеї світотворчих птиць. Маємо в колядках і щедрівках приміри такої самої еволюції в образцях сокола. Так, у Індіян Арапагів вважається символом місяця синій птах, або само синє перо (blauer Vogel, oder blaue Feder). Такимже символом вважається водний птах (Wasservogel). У Манданів вважають за символи місяця лебедів, гусий і качки (мабуть задля їх кривих шийок, нагадуючих серп місяця). Гл. Dr. Hugo Kunike, Zur Astramythologie der Nordamerikaner (Internat. Arch. f. Ethnologie 1926--B. XXVII H. V--XII.)

реві, зі струями бистрих рік, на землю. Колядка 2. співає, що отся живина прибула на землю на сплавах („сплавиноченьках"), а птиці сиділи там на трох вершечках. Ті самі колядки співають, що це не птиці прибули, а прибула на світ ідеальна людська рідня. Вважаю цю алеґорію за образ сотворення людий. Кого не переконує таке пояснення отсих колядок, нехай їх порівняє з американськими переказами: Альґонкіни (Індіяни) оповідають, як зродилася і стала великою земля: Всьо було однісінька вода, нім земля зістала сотвореною. На сих великих водах плавав великий деревляний сплав, на нім були всі роди звірят, що на земли тепер знаходяться; а Великий Заяць" [1]) проводив ними. Він хотів причалити до якогось берега, але видів всюди лиш лебеді і водну птицю (Wasservogel). Тоді післав він на дно моря—перше бобра, відтак видру, але безуспішно. В кінци післав піжмака-щура (Moschusratte), а цей приніс зі дна моря зеренце піску,—і з того піску, коли його положили на сплави, виросла велика земля.

Інший переказ Algonkin-ів оповідає: Звірята, яких сотворив Michapu (Великий Заяць), перебували на сплавах на водах. Michapu видів наперед, що на сплавах звірі довго не прожиють і що в той спосіб його діло буде не зовсім добре, коли вони погинуть з нужди і голоду. Тому старався добути з під моря землі і т. д. [2])

Подібний міт оповідають Індіяни канадійські (Dene Peux-de-Lievre[3]) „Старець" плинув зі звірятами всякого роду у лодці, а води вкривали усьо. На розказ старця добув намулу з моря бібр. Старець розложив намул по воді, подумав: „хочу, аби була знов земля", подув на намул, оживив його, так, що він зачав рости. Посадив на него наперед пташка, відтак знов дув на землю, аж ставала чим раз більша, посадив на неї лиса, а той через сім днів бігав вкола неї, поки вона більшала і стала аж така як тепер.

Цей мотив колядковий, прибуття птиць, звірів і людий на світ враз з райською деревиною або на деревляних сплавах, не має інших анальоґій в світових переказах, крім висше згаданих індіянських. Можнаби хиба вважати анальоґічним переказ Єзідів (гл. Oskar Dähn. op. c. стор. 30) про їзду в гозні по космічнім мори шести осіб, з яких одна приявилася

---

[1]) „Великий Заяць", це містичне звіря, символ божого Духа і Творця світа, у первісних Американців.

[2]) H. de Charencey, Une legende cosmogonique, Le Havre, 1884, pag. 280. Гл. Osk. Dähnhardt, op. cit. ст. 83.

[3]) Op. cit. ст. 83.

Богом, колиб взяти пять прочих осіб за перших людий, а не за підрядні й супротивні Богові божки,—як це думає Osk. Dähnhardt.

В дійсности лише іранська ідея про дерево всесвіту а насіння всего (Allsamen) може крити в собі думку, що при сім дереві, або, що з сего дерева, зродилися звірята і люди. (Порівн. другий іранський міт про близнюче дерево, з якого зродилася перша пара людий). Єсть хиба одно далеке посвоячення думок між одним переказом уралалтайським і українськими колядковими переказами в сім предметі. Міт уралалтайський каже, що син Корс-Торум-а (найвисшого єства), Нумі-Торум, сотворив людий з верболозу і глини і свого подиху, а птахи і звірята з галузя сосни або смереки. [1]) Сосна буває і в українських колядках часто символом райського дерева, а на її верху перебуває сокіл, в її середині пчоли, а при її корінню бобри.

6) Остає еще одна анальоґія в американських переказах до українських, на тему добрих духових єств в подобах живини: Дуже часто виступає в американських переказах бібр, містичне звіря, що має там подібну ролю при сотворенню світа, як птиці в світових переказах і українських - добуваючи з дна моря землю. Отож про бобра згадується також в українських колядках, між звірятами, що держаться прадерева, або райського дерева; або згадується його як цінний господарський здобуток первісного українського життя, бо давав чоловікови добру шубу. (Порівн. колядку ч 7 з ґр. III.).

Але якою містичною появою є бібр в переказах космоґонійних американських а тим самим українських, нехай послужить за примір отсей переказ Шерокезів (Америк.) — Коли всьо було еще водою, були звірята в горі понад небом (небозводом); але їх було там повно і не ставало їм місця. Вони раді були знати, що є під тою водою і вкінци зголосився Dayun'sï „бобрів внук“, малий водяний хрущ, заявляючи, що піде подивитися під воду, що там є. Він літав в ріжні сторони понад воду і не годен був ніде знайти пристановища. Тоді занурився в воду і добув трохи намулу, цей зачав рости на всі сторони, аж зробився з того остров, що ми називаємо землею. [2]) Водяний хрущ, літаюча живинка, нагадує птаха, а в дальшій анальоґії—творчого українського голуба, що також занурювався в море і виносив пісок, щоби світ сотворити. Якеж єство, очевидно духове і висшого типу, приявлює бібр, коли його внуком є той водяний хрущ? На гадку приходить отсе: У Староамериканців вважається за найвисше духове єство і творця світа „Великий Заяць“ Michabu, отже звірина,—а тут є ду-

---

[1]) Op. cit. ст. 62.

[2]) Op. cit. ст. 84.

ховим єством бібр, також звірина. Виходить з того, що бібр міг бути висланцем найвисшого Єства рівнорядного з ним по своїй природі, а таким був Великий Заяць. Заяць в світовій мітольоґії є символом місяця—місяць є символом прадіда,—а ідея прадіда спливається часто з ідеєю Бога, батька світа.

## Єще про світотворчі духові єства.

### Австронезські анальоґії до колядкових творчих голубів. Культ сокола на острові Борнео і на Україні.

З порівнання космоґонійних мітів індіянських з українськими виходить, що в індіянських є лиш далекі анальоґії, в яких тільки провідна ідея схожа з українською, а з прочих мітових образців іно деякі, і то частинно, покриваються з українськими. Таким є, приміром, індіянський мотив сплавів, що ними плинув Старець, а з ним багато всяких звірят. Коли згадати, що більшість американських космоґонійних мітів є в дійсности переказами про віднову землі після потопу світа, то мітичний Старець зо звірятами на сплавах має мимо мітольоґійної фіґури Творця світа, багато подібности з біблійним Ноєм зо звірятами збереженими ним перед потопом. Яснійший образ райського дерева приявлюють українські „сплавоньки з трема вершечками“ (гл. ґр. III), на яких прибули водами на світ сокіл, пчоли і бобри. Ніжне імя „сплавинойки“, „сплавинечко“ вказує, що те мітичне райське дерево є назване алеґорично сплавами з вдячного спомину, що воно привезло на водах перші земні звірята. Мотив бобра в американськім переказі дає характеристику первовічного звіряти, а тим самим духового єства і коли тимчасом в колядках бібр ніколи в такім характері не виступає. Безперечно однакож, що міт американський про бобра вказує, що і в українських віруваннях може бути бібр мітольоґійною фіґурою, хоч як такий виступає в неясних обрисах; впрочім і ту і там булоби це оправдане, бо бібр своїми феноменальними природними спосібностями до підводного будівництва дуже надається на мітичну фіґуру. Американські перекази кидають взагалі світло на космоґонійні перекази колядкові. Так перекази північних Американ про утку, лебеді й гуси, з їх люнарно-мітольоґійною символікою, кидають світло на українські колядкові образці про утінку (також на лебеді і гуси) і утверджують нас в тім, що це люнарні символи і лучаться з загальним культом місяця на Україні.

Та найбільше впадаючий в очи примір американсько-індіянських анальоґій в космоґонійних переказах, з українськими, був би міт про

вогняного птаха Творця світа і другого світотворчого птаха (з червоним оком), висланого Найвисшим Єством в первопочині світа для його творення. Отсі оба міти стали поясненням українського мітичного птаха „Святе Різдво“, а заразом основної ідеї староукраїнського свята Різдва як різдва світа, яке започаткував мітичний птах Творець. Однакож цей доказ після анальоґій індіянських переказів на провідну ідею укр. свята Різдва бувби, як одинокий, за мало переконуючий, наколиби цей індіянський переказ а заразом український в цій ідеї, що мітичний птах був творцем світа, не мали підтримання у колядкових мітах про божих творців світа в подобі двох або трох голубів (гл. ґр. I). А тота колядкова ідея має знов своє дуже сильне оправдання в отсім, що вона є також в інших світових переказах, дуже подібних і майже тотожних з українськими. Не говорю про творчі птиці азійських мітів, бо сі птиці не тільки є інші своєю подобою (звичайно плаваючі по воді, водні птиці: утінка, гуси), але передовсім тим, що є символами поборюючих себе дуалістичних сил. Далеко близшим до українського міту про божі єства в подобі літаючих птахів у почині світа, є міт єзідський, але і цей міт не згоджується з українським через свою дуалістичну тенденцію. Та найбільше оправдують українську ідеольоґію найвисших духових єств в ролі світотворчих птахів космоґонійні перекази мешканців Австронезії. З области Індо- і Австронезії ми в сій праці вже кілька разів мали анальоґії до староукраїнських вірувань. Згадаю про культ Бога в подобі дощику, про ідею Бога (Пулюґа, Карі-Карі) в подобі вогню, про первовічну рідню на райськім дереві. Зараз же наведу космоґонійні перекази природних племен з острова Борнео, між якими міти про духові первовічні і світотворчі єства в подобі птахів є незвичайно подібні до колядкових і своїми кількома варіянтами навіть їх пояснюють та їх ідеольоґію розширюють. Отсі австронезські анальоґії важні як раз тим, що оправдують міти колядкові про світотворчі голуби, а також і тим, що в них криється багато мітольоґійного матеріялу, що дає пояснення до інших колядкових космоґонійних проблємів. Найблизшим до біжучої теми таким проблємом є староукраїнський культ сокола. Він є багатий у мітольоґійні варіянти і дуже загадковий в колядкових і щедрівкових образцях; тимчасом знаходимо серед переказів на острові Борнео приміри, що вказують на релігійну основу такого культу й на її еволюцію та позваляють український культ сокола красше зрозуміти. Подам тут виїмки з релігійних і мітольоґійних переказів мешканців острова Борнео, наперед космоґонійні, а відтак про культ сокола. [1])

---

[1]) Винято з праці P. Dr. W. Schmidt-a, Grundlinien der Religionen und Mythologien der austrones. Völker. Виїмки подаю з покликом на параґрафи з тої праці.

Міт північно-західної ґрупи племен на Борнео, про сотворення світа, є такий: На початку не було нічого, лише велике плесо води, над яким літали два творчі духи в подобі двох птахів. Імена духів Ага й Irik. Вони занурилися під воду і винесли дві тверді субстанції, з виду і з великости як курячі яйця. З одного сотворив Ага небо, з другого Irik землю. З порівнання показалося, що об'єм землі далеко більший як об'єм неба. Тому вони здавили землю, через те повстали гори й долини. Дерева й рослини виросли сейчас самі з себе з землі. Оба духи старалися тепер сотворити також чоловіка, насамперед з дерева (з червоним соком); але чоловік з дерева був німий і тому вони сотворили мужа і жінку з глини а ті як збудилися від їх поклику, відповіли їм вдячним поздоровленям... Це були людські прабатьки.[1]) Міт цей важний для українських порівнань не лишень образом двох творчих духів в подобі птахів, але й історією сотворення неба і землі, бо її відгомін в переказі про нерівність неба й землі, знаходимо в українських колядках (ґрупа ч. VII.)—як одиноку анальоґію в світі. Ця тема буде ще обговорена.

Подібно оповідають Даяки (Dayak) округа Барам, Саравак, що два великі птахи Burong Iri й Burong Ringging сотворили усе і чоловіка, на перед з глини, відтак з деревини (§ 26).

Міт про почин світа у Сакарран Даяк-ів є такий:[2]) У почині єствував самітний Raja Gantalla (санскритс. rājā, король, — і арабське Allāh ta 'ālа), який мав лишень душу з орґанами для видження й слухання мови, але не мав ніяких членів. Він мешкав на lumbu (корова-віл-Dünung-розчина, як містичне звіря, на якім лежить земля). Силою волі покликав він два птахи, самця і самицю, до життя; відтак не творив він прямо ніяких сотворінь, але його воля була творчою за посередництвом цих птахів. Вони літали горою й долом доокола люмбу, на якім первісно була пустка (eine Leere) і сотворили наперед небо, відтак землю, а на кінець Battang Lupar, матір рік. Впрочім міт подібний до першого тут поданого (§ 25) з тим додатком, що сотворений чоловік дістав пити червоний сік з дерева. У міті слідна еволюція первісних ідей у висші мітольоґійні з'ображення, але в основнім начерку це неначе світлина колядкового образця (ґр. I.) про два голуби з неба зіслані: тут два птахи та їх творець, а там два голуби та трета, неназвана висша сила. В освітленні цего міту буде зрозуміле, чому в колядках (ґр. I.) і у многих щедрівках означують неначе з ваганням число світотворчих голубів та співають про „два - три голуби".

---

[1]) Гл. §§. 23, 24, 25.

[2]) Op. c. § 29. Міт поданий патром A. Horsburgh, у Sketsches in Borneo, 1858-

Епископ Mc. Dougall звіщає про подібний міт у північно-західних побережних племен. У почині була самота (Solitude-й-Soutan), що могла гляді́ти, говорити й чути, але не мала ані тулуба ані ніяких членів.[1]) Це божество мало жити на кули і по кількох віках часу сотворило великі птахи Bullar-i-Errar... і т. д., як у Саррак-ів.

Як сильно перенята віра первісних племен на Борнео ідеєю, що божі єства є в подобі птахів, повчає отсей переказ (§ 89.). У Даяків на східно-полудневім Борнео кажуть, що Mahataras (Найвисше Єство), який є всевідучим, мешкає на пливучій, все наперед поступаючій горі (Bukit ngantong gandang), положеній над великою, чудовою рікою. Про його всевідучість дають Даяки ось яке порівнання. Його мешкання є неначе гора, що сюда й туда хитається, наче Tingang, який увихається то сюди то туди, наче Kalawet. Tingang це полохливий, дуже бистро літаючий птах, символ скорости у Даяків. Kalawet це птах серед малп, звірина незвичайно рухлива й поспішаюча.

Міт іншого типу як всі попередні вказує на еволюцію релігійних переказів на ост. Борнео в напрямі мітольоґійно-люнарнім. Такий є міт Мендулян Каянів; для нашої теми тим цікавий, що його наче відгомін знаходимо в кількох колядкових переказах про почин світа (ґр. I.); а мітольоґійні еволюти цего міту знаходимо в українських переказах про сокола. Мітичного світотворчого птаха в сім міті заступає паук.

Колись спустився паук з неба на паутині і заснував гніздо в яке упав камінь чик, завбільшки перлини.[2]) Він розростався помалу так, що заняв весь простір під небом. Ця перлина зростала чотирма фазами ось як: 1) добірною перлою, owęr anę; 2) маленькою мушлею (kęntobong apo halǫ); 3) нігтиком halǫ (der Nagel, серповидної або півокруглої подоби—люнарний образ); 4) шибкою, вирізаною з мушлі, тарілкою, подібною до кружковатої мати до сідання, або сита (-barang halǫ).

На цей камінь впала з неба корина (луска, Flechte) й прилипла до него; відтак упав хробак, а з його калу сталися перші дрібки землі, яка розрослася велика по всім камени. Тоді впав з неба кусень дерева, яке розрослося відтак як банан; опісля впав з неба краб, що порпався в земли, а з того повстали гори й доли та русла рік. Міт оповідає дальше про появу рослин, дерев та цілих садів, про два людські духи мужа й жінки, що впали з неба, та про їх першу дочку,

---

[1]) op. cit. § 56. з покликом на Charlie Hose у W. Mc Dougall, The Relations between Men and Animal in Sarwak, Journal of the Antropol. Instit, XXI, 1601, ст 181 і сл.

[2]) Порівнання вказує, що камінчик блестів, світився. Це мотив астральний.

(Lachei Lahan), яка зродила двоє дітий, первісних людий — та четверо інших дітий: чотири місячні фази: сходячого місяця молодика, півмісяця, місяця у повні та заникаючого темніючого місяця. Прочі єї діти розбіглися повсесвіті та жиють як місяці й подібні їм творива. Які важні отсі мітольоґійні історії для розсліду українських, покажеться в розвитку дальших наших дослідів.

В космоґонійних переказах з Борнео та колядкових відмічу поки що отсі загальні анальоґії: чисто монотеістичну ідеольоґію по обох сторонах без ніякої тіни дуалістичних тенденцій. В колядкових переказах сей монотеізм стверджує як раз порівнання їх з австронезськими; бо в появі двох або трех світотворчих голубів можнаби підозрівати також дуалістичний чинник, беручи на увагу азійські дуалістичні перекази про світотворчі птиці і можливість культурних впливів азійських на український світогляд. В мітах племен з Борнео, так незвичайно подібних по формі до мітів колядкових, отся духовість світотворчих єств, божий степень найвисшого єства Творця світа, а залежність від него низших духовних єств ним сотворених, виразно зазначена і пояснює анальоґійні колядкові образці, які приявляють собою наче щось недомовленого і таємного. Повну анальоґію дають одні і другі міти в цій ідеї, що творцем світа є найвисше Єство, Бог. А і те було в українських колядках неначе недомовлене або інтриґуючо замовчане, бо більшість колядкових космоґонійних переказів є подано в мітольоґійних фіґурах. Після характеристики творчих голубів на підставі австронезських мітів, що це божі єства, стається колядкова ідея Господа Творця світа у всіх колядках виразною; через те й деякі схристіянізовані старовіцькі колядки не тратять свого давного характеру, а мітольоґійні, перше неясні, образці стаються зрозумілими. Так, приміром, подає колядка ч. IX, тут на стор. 229, типовий космоґонійний образець трох творців світа серед космічного моря. На золотім кріслі серед моря сидить Господь Творець з апостолом Петром і Павлом. В уяві стає нам Господь Ісус з Апостолами і колядка має вигляд християнської леґенди. Та всі акцесорії образця свідчать, що Господь і Апостоли це мітольоґійні фіґури і що усе в нім є висловом ідеольоґії старої. Після анальоґій австронезських творці світа у тім образци є духовими єствами подібно як Найвисше Єство в подобі птаха і два йому підвладні птахи в переказах з острова Борнео. Що ідею Бога - Творця світа мав український нарід в найдавнійших пракультуних часах і заховав її в колядках независимо від чужих культурних впливів і до тої ідеї заакомодував новійші реліґійні поняття, ось хочби такі, як в згаданій повисше колядці, свідчить колядка ч. VIII, з ґрупи I. Це з певністю примір найдавнійшої української ідеольоґії про почин світа. На

паутинці, серед первосвітних просторів над морем, являються в ролі творців світа: місяць, сонце і дощик, мітична творча трійця, — числом анальоґійна до трійці інших космогонійних переказів, колядкових, австронезських, індійських і і. та в згаданій повисше схристиянізованій колядці. Творчі аґенси на вид інші а мимо того, в глибині ідеї, вони ті самі, що у згаданих переказах. Дощик з неба це сам Господь, відома релігійна ідея Староукраїнців та згадуваних тут народів природи. Від будить життя, родючість і творчість землі, він освіжує всяку земну твар і чоловіка і посередно живить їх і удержує при життю. Сонце оживлює землю, огріваючи її, місяць (враз з нічною росою, синонімом дощику) холодить огріту землю і вдержує рівновагу в її природі. Такі животворні сили, по думці народу, повинні були світ сотворити. Нема в сій колядці ні австронезських світотворчих птахів ні іншого символу творців світа з космоґонійних переказів світових, але є тота сама ідея: Бо, чи Найвисше духове Єство в подобі птаха і двох творчих птиць, чи індійський Шіва через своїх підвладних Брагма Вішну, чи мітичний Господь з двома Апостолами, або мітичний дощик в асисті місяця і сонця,—всюда тут Найвисше духове єство було Творцем світа. Українська ідея дощику і двох астральних світил як творців світа на вид простенька і наївна, але в суті річи глибока. Зовсім недалекі від цеї наївної народної думки ідеї єгипетських астрольоґів, які тільки ума в отсей самий проблєм вложили: що сонце у свого зеніту в часі констеляції барана (24 марця) має колись відродити землю і цілий світ.

Старинна ідеольоґія племен острова Борнео про Найвисше Єство в пташачій подобі та про прочі духові єства сотворені від него в тій подобі, спричинила, що між тими племенами розвинувся з віками світогляд, будьто життя людське і всі його справи залежні від мітичних птахів. Це витворило у мешканців острова Борнео особливий релігійний культ: соколів. Про цей культ пише Д-р W. Schmidt ось що: В цілій ґрупі племен аж до Морських Даяків є поширений культ сокола. Найстарший степень сего культу маємо у Кеніяг (Kenyah), у яких вважаються соколи післанцями й посередниками між людьми а Богом; але вони сами з себе іно принагідно таке посередництво сповняють і роблять дещо, чого навчилися давнійше, виконуючи діла в службі Найвисшого Єства. Жертв їм не приносять ніяких, бо там є повірка, що душі забитих, жертвованих, звірят заносять просьби й переказування людські до Бога (§. 56.)

У Каянів вибивається на верх з цілого сокільського роду одно індівідуальне єство Laki Neho, який має на земли подобу темно-бурого сокола. Він має свою домівку близько мешкання Найвисшого Єства, Laki Tenangan. До него (того со-

кола) люди моляться, а лиш тоді звертаються до самого Бога, коли сокіл не помагає. Йому приносять жертви з цим бажанням, щоби він заніс людські переказування й прохання до Бога.

Найбільше розвинувся культ сокола у Морських Даяків. У них є Singalang Burang не тільки індівідуальним єством, але стоїть на верху цілої ґенеальоґійної конструкції. Він мешкає немов у палатці, якої ніколи не покидає, бо він не подає людям віщих повідомлень, не виступає зовсім як служивець Найв. Єства, але має свої послужники, птахи-вістуни, яким поручає подавати людям віщі звідомлення.

Навіть побічно не приймають ці птахи-вістуни поручень від Бога, бо Singalang Burang засвоїв собі не лиш формальне переводження посольства, але і внутрішнє уповажнення, бо він має широкі відомости про людські справи: він потребує лиш свою чарівну скринку розкрити, щоби бачив як в зеркалі усе, що на землі діється. Він став неначе областним Богом. На це зложилося й те, що Ібани вважають його за прадіда свого племени. Він стався таким величним, що йому не годиться між звичайними сотворіннями перебувати. Тому мусить який інший сокіл його між людьми заступати. Таким буває звичайно Klieng, що зухвало вдирається нераз в людські життєві справи. На земли носить біло-бурий сокіл імя Singalang Burang'a.

У племени Кеніяг шанують бурого з сніжно-білою головою, т. зв. стервового сокола (Haliastur intermedius), на імя Balli Flaki і другого Balli Penialong. Обох уважають Кеніяг за віщі птахи, посередники між людьми і Найвисшим Духом; а цему другому соколови приписують якийсь неозначений круг могутности (§.52). Такимиж віщими птахами вважає це племя так звані медні птахи (Honigvögel), між ними Anthreptes malacensis і Platilophus coronatus.

Визначною мітольоґійною фіґурою, анальоґійною до українських мітичних соколів, є сокіл Antang у Даяків з Pulo Petak. Він, з двома братями, був прадідом населення. Оба брати поховані в заливі Dyuting але Antang є безсмертний. Соколи Antang це птахи віщуни, приятелі і охоронці людські, яких ніколи не вільно убивати.

Усі отсі відомости про культ соколів на острові Борнео подаю задля їх всесторонних анальоґій з культом сокола на Україні; подібних анальоґій про культ соколів в ніяких світових переказах досі не завважено.

Культ соколів на Україні дуже сильно зазначений в колядках та щедрівках; а звідси, як усі реліґійні мотиви свят Різдва і Щедрого Вечера, перейшов у життєву психіку українського народу—і в піснях, на ріжні теми, як не дуже замітний для посторонних обсерваторів поетичний мотив, піддержує у народу звязок старовіцьких реліґійних ідей з його життям.

Культ сокола в космоґонійних колядках та ідейно з ними звязаних щедрівках є анальоґійний до поданих повисше взірців австронезських як в основах так в своїй еволюції; хоч в обох культурних формаціях приявлюється іншим об'єктом культу. Нема в українськім культі сокола того явного й безпосередного звязку мітичного птаха з Найвисшим Єством, який приявлюють міти мешканців Борнео; цего звязку треба догадуватися у ріжних неясних мітольоґійних ситуаціях сокола й висновувати його з взірців австронезських. Український сокіл в своїй мітольоґійній появі виступає радше як независиме духове єство, ніж як посередник між Богом а народом; первісний тип сокола як божого післанця неначе затратився на Україні, а осталося мітольоґійно духове єство, що виступає в первопочині світа независимо. Що це лиш вислід первісного культу, подібно як на острові Борнео, свідчить дальша фаза його еволюції, з якої виходить він зі здекляpованим люнарним напрямом, зо всіми його признаками, символами і фіґурами. Таким є культ сокола в щедрівках, в яких затратилася навіть фіґура сокола як прадіда (що заховалася в колядках), а остався він чисто як символ місяця в поосібних його фазах. Однак з близшого розсліду колядок покажеться, що в святочнім культі сокола є ще виразні сліди первісних релігійних побудок.

Відзначу образці мітичної появи сокола в їх еволюційних варіянтах В колядках і щедрівках видимо сокола майже не інакше як на вершку райського дерева. На райдереві, первовічними водами пливучи, він прибув на світ (землю) і з цим райським деревом він є нерозлучний і виступає на нім в ріжних мітольоґійних ролях. Уже в образци як прибуває на світ, він робить враження висланця висших сил хоч не сказано ніде, щоб хтось його висилав. В пізнійших культурно-історичних образцях він виразно є символом місяця: в деяких образцях символом прадіда, пр. на вершку стіжка пшениці в часі мітичних жнив, коли виступає як дозорець жниваного полону на гумні ідеального господара; в щедрівках є він аґенсом еротичних і женихальних справ підданих впливови місяця. Але в старших колядках він робить враження духового єства, що веде всі первовічні справи. Ось, приміром: в і н уводить райське дерево, а на нім перші звірята і пчоли, він неначе проголошує з верху райського дерева зближання новосотворених астральних світил, які своїм бистрим зором угледів далеко на космічних водах, пливучі в містичній церковци. Сокіл в первопочині світа це неначе висланий висшим Єством авторитетний свідок всіх таємних справ, що тоді діються і заразом він їх провірює й доглядає їх сповнення. Сидить на райськім дереві серед космічних вод, або серед широкого поля й глядить, як на мори кораблем пливе нова світлойка, а в ній місяць, сонце

і зоря. Знаємо з розсліду колядок про астральну тріяду,[1]) що отся тріяда є символом Господа, тож послідовно сокіл видить прихід на світ Господа, без сумніву живе в його сферах і має до него приступ. Його постать на райськім дереві не є земна, райське дерево є ідеальною появою і сокіл на нім є надприродним єством. В мітах племени Каян сказано, що сокіл Laki Neho займає палатку в близкости мешкання Бога і ніколи сеї палатки не покидає, бо належить до найблизших вірників Бога, котрий всі справи людські йому віддав. Зовсім подібною мабуть є роля укр. сокола на райськім дереві, від якого ніколи не відступає, вичікуючи заряджень і поручень Найвисшого Єства. Міт Даяків оповідає про Найвисше Єство, Магатараса, що він є всевідущий. Він перебуває на рухомій горі, яка, пливучи на великій ріці, хитаєся на всі сторони, через що і він звертається на всі сторони та всьо видить. Мені здається, що цей австронезський мітичний образ дуже подібний до колядкового, в якім приявлюється пливучий на космічних водах корабель з містичною світлицею або церквою і поміщеною в ній астральною тріядою: з одного віконця виглядає місяць, з другого віконця сонце, а з третого зоря, немов приглядаються зі всіх сторін світови. Все те видить з райського дерева сокіл.

Український сокіл не є світотворчим божим єством, але свідком божих творчих діл. Він глядить у морську далечінь і видить іншим разом корабель, а в нім місяць, сонце і молоденьку, первовічну дівчину—першу людину.(к.ч IV ґр.V,б ).Це безперечно великий привілей оглядати первовічні чуда новонародженого світа і лиш вибране єство може бути наділеним таким довірям від Бога. За боже єство признають сокола деякі колядки виразно.В колядці ч IV,ґр.VII,А.співають про новопобудовану містичну церкву з чотирма вікнами,—символ пробутку Бога. В сю церкву вскочило сонце в одно віконце, в друге віконце місяць ізійшов, в трете дощик (сам Господь Бог), в четверте віконце сокіл улетів— на престолі сів, крилцями стрепенув і заплакав. З його сльоз Дунай розлився, а в тім Дунаю Господь купався. В колядках містична купіль Господа приносить світови щастя і добро. Це є первовічна містерія,—благословенні цею купілю води служать до освіження й обнови новонародженого світа, наче поправляють його хиби й недостачі та запобігають недоли народу. Сокіл виплакав у Бога добру долю людям. В інших колядках (ґр. VII. В ч.І.) сказано, що Господь плаче прийшовши між нарід і з його сліз творяться животворні води. Імя Господа буває в колядках синонімом Христа, Спасителя світа, що визволяє людий від вічної недолі. В цей спосіб стається сокіл в очах народу алеґоричною фіґурою Спасителя навіть при християн-

---

[1]) Гл. розділ про мітольоґійні символи святої Вечері.

ськім світогляді. І цікава річ, що про це висловився нарід в одній колядці виразно. Коли Мати Божа утікала з маленьким Ісусом перед жидівською погонею і небезпека попастися в руки лютих жидів була для них дуже велика, виратувалися вони в той спосіб, що маленький Ісус на руках мами стався соколятем, яке вона замість Ісуса наставила жидам.

Одна колядка (ч.74 збірки В. Гнат.) співає про первовічне дерево, в коріни його чорні бобри, на осередку ярії пчоли, а на вершечку сиві соколи І кінчить так опис: Чорнії бобри на шуби добрі, ярії пчоли меду на столи, сиві соколи Богу на хвалу. Отсе виразні слова про призвання сокола до служби Богови.

В ролі приятеля й оборонця народу є укр. сокіл ідентичним з мітольоґійною фіґурою сокола в австронезських мітах: як Singalang Burang у Каянів, або Laki Neho і Antang у Даяків — та інші. Це приятель народу з первовіку. Хоч не був творцем світа, але подбав, щоб нарід в почині світа мав те, що його душа найбільше бажала. Колядка ч. II, Ґр. III співає про сокола, що сидів при Дунаю, крильцями стріпав і в Дунай упав. Вилетів з відтам аж за три літа та виніс людям перше насіння пшениці, воскочок до церкви, пахучий лотань на кадильниці. Щедрівки співають про сокола як великого приятеля молодців і дівчат, що сприяє їх еротичним справам і зводить їх у подружжя. В одній щедрівці [1]) виступає сокіл в лицарськім наряді, з'оружений і готовий до лицарської розправи, щоб здобути молодцеви наречену. Це образ сокола Antang у Даяків, ідеального предка і приятеля роду, бо лиш вірний приятель або батько родини готов наразити своє життя для такої справи.

В переказі про сокола Singalang Burang-а сказано, що він всі людські справи видить і розуміє, тому може людям помогти. Український сокіл далекозорий [2]), він видить з райського дерева рибу виза, символ щастя українського народу і вмовляє її, прибути на св. Вечеру до господара та віддати себе на святовечірну жертву для щастя його рідні. Такі ідеальні прикмети сего мітольоґійного єства ставлять його високо в очах укр. народу. Найкрасші, найбільше поетичні колядки і щедрівки ідеалізують сокола і вважають його не земним, а духовим і божим єством. Велика поезія міститься в з'ображенні цего єства, в ідеальних, мітольоґійних красках. Первісні реліґійні

---

[1]) Вол. Гнатюк Кол. і Щ. ч. 175, Б

[2]) Далекозорість це особлива прикмета люнарно-мітольоґійних фіґур в арійських переказах. Гл. приміри Dr. Georg Hüssing op. c. стор. 195, 204. Про це буде мова в розділі про анальоґії до мотивів щедрівкових.

образці лучаться з пізнійшою люнарно-мітольоґійною ріжноманітною символікою і витворюють сю поезію культу, що так приманює нарід.

Щоб дати можність зрозуміти вповні провідні думки укр. народу в його культі сокола, а заразом вказати, як дивно подібний український культ сокола до австронезського, подаю розслід і порівнання двох щедрівок про сокола з космоґонійним мітом племени Mendulan Qayan, а відтак з одною українською півмітичною а пів-історичною думою.

Міт Каянів оповідає про паука, що спустився на паутині з неба й заснував гніздо, в яке упав каміньчик завбільшки перлини і в її подобі. Сей каміньчик розрісся помалу так, що заняв весь простір під небом, а на тім камени утворилася опісля земля. Цей міт має анальоґії світові, о скільки брати на увагу мотив первовічного каменя, що є після однозгідної думки мітольоґів символом люнарним. В космоґонійнім колядковім переказі (кол. ч. II. ґр. II; ч. IV, ґр. IV) і у фінських та естонських переказах, наведених попередно в розділі про астральну тріяду, цей австронезський люнарний мотив каміньчика в гнізді є розширений на астральний потрійний: місяця, сонця і зорі, які зродилися в гніздочку на прадереві. Але міт Каянів має ще спеціяльну анальоґію з укр. люнарними символами. Каміньчик чи перла в піднебеснім гнізді це виняткова ідея. Анальоґію до неї виджу одну в колядці (ч. VI. ґр. I) про „тріє просфороньки маленькі“ в гніздочку на райськім дереві, які алеґорійно приявляють три яєчка в гнізді, образ зродження трех астральних світил — а другу в космоґонійних мітах фінських та естонських про три яйця (або 5), зложені на райськім дереві зазулею, з котрих зродилися небесні світила. Але отсе трета анальоґія до міту про каміньчик-перлину в гнізді з люнарною символікою. Вона находиться в щедрівкових мітах про сокола, що мають значіння люнарне, на що нехай послужить порівнання. Три мітольоґійні мотиви є відзначені в наведенім міті Каянів: 1) Паук, який заступає мітичного птаха, творця світа, щоби наглядніше було з'ображено, як перший засновок світа укладався, коли ще нічого на світі не було, лиш марна паутина; 2) гніздо під небом засноване пауком, який відповідає ідеї найвисшого єства в подобі птаха, а воно приявлює місце зародку життя; 3) Каміньчик, блестячий жемчуг, символ ядерця, зародку живини і будучого астрального твору. Подібний люнарно-мітольоґійний образець дають понизше дві щедрівки про сокола. Мітичний сокіл все тримається райського дерева; на його верху він перебуває, із його висоти, бистрим, далеким, зором глядить, що діється в світі. Він мусить мати на райськім дереві своє гніздо і вміє його звити, забезпечити і кільки можна найкрасше його урядити, щоби відповідало його почесному призванню і становищу в близкости Бога. Але в його праци над тим завданням пробивається

містика вложених на него первовічних божих починань. Ось як співають про те щедрівки:

Стоїт ми, стоїт зелений явір,
Повійний! Повіний вітре,
Прихили явір до землі!*
На тім яворі сив сокіл сидит,
Сив сокіл сидит, гніздечко віват,
Обкладає го гострим тернічком,
Острим тернічком, сухим билічком
А в середину цвіт та калину,
А на вершечку щироє злото...

(Вол. Гн. ор. с. ч. 175, Б; зо збірки І. Вагилевича.)

Стоїть яворець тонкий, високий,
Гей дай Боже!*
Тонкий, високий, в корінь глубокий,
А в коріненьку чорні куноньки,
А в середині ярі пчівоньки,
А на вершечку сив соколенько.
Сив соколенько гнізденце си ве,
Гнізденце си ве, бів камінь бере
Бів камінь бере, все на спід кладе,
В серединоньку цвіт калиноньку,
Вершок виводить сріблом, золотом.

(Вол. Гн. ор. с. ч. 175, Г, запис. Ів. Франко в Нагуєвичах).

Обі щедрівки співають далі про те, як на сокола натірав „гайний молодець", „гречний панонько" (в іншій щедрівці сказано: „премудрий стрілець") з луком та стрілами і хотів його убити; але сокіл переконав його, що він йому приятель і сам є лицарем, готовим стати молодцеви в кождій пригоді до помочи, а передосім помогти йому здобути молоду й принести її на крилах до него й привести йому боярів, щоб послужили йому на весіллю.

Тут є богата і правильно розвинена люнарна символіка. Є ті самі мітольоґійні образці, що в міті Каянів: є сокіл, мітичне духове єство, подібно як паук; звиває гніздо в таємнім місци, на райськім дереві; вкладає в гніздо білий камінь і прикриває щирим золотом та сріблом. Вкладає білий цвіт калини, задаток її родючости, її шкарлатних рясних ягід, що є символом будучого життя й родючости в природі. Всі починання, символи і краски належаться тут місяцеви. Мітична подія, — напад стрільця з луком і стрілами на сокола, це оден етап боротьби місяця о своє істнування в часі трех його астрономійних фаз. І місяць пере-

живає тут всі три ясні фази свого життя. В піднебеснім гнізді він зароджується, як мале соколя росте, набирає сили як молодий сокіл, аж поки не злетить буйно попід небеса, сильний і недосяжний.

Головним люнарним символом є в міті Каянів і в наведених щедрівках гніздо в піднебесних просторах, а в нім блискуче ядерце, з якого виклюється нова астральна твар. Це місяць молодик. Зарід місяця і його нова поява, це предмет особливого культу укр. народу, в щедрівках; на молодий місяць, нову його силу, покладає нарід великі надії. Але предметом культу є також зростаючий місяць, а передовсім його повня. Місяць на склоні свого істнування є предметом глибоких спочувань народу і надій, звязаних з його відновою. Темний нів це місяць в неволи. На него зачаювалися трикратно, в часі трех перших його фаз, його зросту в силу і красу, ворожі сили, як стрільці на сокола, вони його наконець поконали і взяли в неволю, втрутили в темні пропасти ночи. Все те буде предметом дальших дослідів в розділі про щедрівки.

Як зрослася думка українського народу з давним мітольоґійним світоглядом і якою популярною у народу є ідея сокола в люнарних символах, нехай послужить на доказ понизший примір. Може зійду вже при його демонстрованні на літературні справи, але гадаю, що і в тім разі прислужуся заложеній темі.

Між українськими народними думами, виданими в Київі 1927 р., є збірка т. зв. невільницьких дум, а між ними чотири варіянти думи про Сокола,[1]) в яких алеґорійно, історією про зрабовання соколяти, має бути з'ображено захоплення в неволю козака, а відтак його визволення. Ніяких фактичних історичних подій ні дат в цій думі нема, окрім згадки про царгородську неволю та про пів-мітичну постать Івана Богуславця, українського ренеґата, який доглядав українських невольників в Царгороді. Згадані „історичні“ думи (4 варіянти думи про сокола) вражають своєю алеґорійною формою, закриваючою через свою таємність майбутню історичну подію, таємність неоправдану в історичній думі і невідповідаючу козацькому характерови, отвертому й смілому, нескриваючому своїх думок і почувань, хочби навіть підпали ліричним настроям. Не заперечуючи, що в цих думах є порушений, алеґорійно, історичний проблем неволі українського народу і боротьби за його визволення, утрудненої ворогами народу, його здрадниками, запримічу, що в цих думах переважує стремління чи душевна потреба поета, дати твір артистичної вартости, опертий на традиційних псети-

---

[1]) Українські народні думи. Видання історичної секції Української Академії Наук. Том перший корпусу. Державне Видавництво України, 1927. стор. 28—31—33—34.

чних мотивах. Тими мотивами саме є тут релігійно-мітольогійні традиції, від яких літературно-творча думка Українця, що цими традиціями атавістично перенятий, ніколи не буде вільна. Передаю коротку аналізу одної з цих історичних дум. Уважаю варіянт В за найповнійший і найбогатший в мітольогійні мотиви і доповнюю його деякими образцями з варіянту Г.

Вилинули соколи
С чужої сторони,
Сіли впали у лісі
На превоздобному [древі орісі
Ізвили собі гніздо щер- [латное,
Ізнесли яйце жемчужное.
І вивели собі дитя
Бездільне
Та безрідне,
Ясне соколя.
Та як полетів сокіл старий
На чужу україну живности [доставати,
То він собі живности не достав
Тілько бездільне своє та без- [рідне ясне соколя утеряв.
Шли стрілці-булахівці
Щерлатне гніздо усмо- [тріли
Та оріх древо зру- [бали[1])
Та бездільне-безрідне [ясне соколя забрали.
То він у свою україну прилітає
Свого бездільного та безрід- [ного соколяти на місті не [застає.
То він сизокрилого орла стрічає
І до єго словами промовляє:
Ей, сизокрилий орле,
Чи ти не чув чи не прибачив
Де то моє дитя
Бездільне та безрідне ясне [соколя поділося?
Ей то сизокрилий орел теє [зачуває,
До ясного сокола словами про- [мовляє:
Ей то ти то ясний соколе!
Їхали стрільці
Булахівці
З города
Царигорода
Та твоє гніздо щерлатное уви- [дали
Та оріх дерево зрубали
Та твоє дитя
Бездільне
Та безрідне
Ясне соколя
Забрали
Та в город Царіград заношали
Та сребраннє пута на ноги [надівали,
Жемчугом очи йому закривали[2])
Та Івану Богославцю на утіху [продавали.
То то Івась Богославець його [забірає,
Золоті пута на ноги надіває
І жемчугом очі запускає,
По Царгороді гуляє
І ясне соколя на руках носить, [серце своє утішає.

---

[1]) Від стрічки: Шли стрілці... по відкличчик взято з варіянту Г.
[2]) Ці дві стрічки з варіянту Г.

Далі радить орел соколови, щоби він над Царгород полетів і до поневоленого соколяти заквилів, щоби воно не показувало ніякої веселости, тужило, головку склоняло. робилося кволим, то Іван Богославець може змилосердиться і скаже слугам викинути його на високий вал щоби воно прийшло до сил. Сокіл так зробив, полетів і до соколяти заквилів, а воно його почуло і його ради послухало, сумувало і неначе хоріло. Тоді Іван Богославець змилосердився, наказав слугам золоті пута з ніг соколяти скинути й жемчуг з очий здоймити та на вал його викинути, щоби воно на вітрі очуняло і до здоровля прийшло. І тоді

Ой у святую неділеньку [барзо рано пораненьку
Бездільне та безрідне ясне [соколя забірали,
Золоті пута з ніг скидали
Жемчуг з очей знімали
Та на високий вал виношали
На тихий вітер пускали.

То ясний сокіл на сиру [землю крильця [свої спускає
І своє дитя
Бездільне та безрідне ясне [соколя
Поспішно на крила хватає
Під високу висоту [залітає

. . . . . .
. . . . . .

Од Царіграда города ясний сокіл одлітає
До свого дитяти словами промовляє:
„Чи лучше, каже, бездільне, безрідне, ясне соколя [у чистому полі безпешно гуляти
Ніж у Царіграді-городі у Івана Богославця на [руках проживати.“ [1])

Маємо в сій думі усі люнарно-мітольоґійні мотиви, зареєстровані в попередних взірцях в австронезськім і в українських, тільки може ще з більшою прецизією зображень і з доповненням бракуючих попередно мотив в. Маємо передовсім спеціяльно улюблений український люнарний символ, райське дерево в преоздобнім древі орісі. І архаічне слово „древо“ і архаічна фраза „пре(в) оздобное (з 7. відмінкомомна о), т. зн. не ишень незвичайно красне, але і містичної, неземської краси, вказує, що се старовіцький мотив. Є щерлатне (в червоних блесках астральних-місяця в повні) гніздо, символ первовічного зародкового вогнища; є жемчужне яйце, перше ядерце світа, так виразно тут оповіщене в порівнанні з алеґорійним австронезським камінцем жемчужним, або щедрівчаним сріблом-золотом в гнізденци. Знесли те яйце соколи з чужої сторони, з широкого світа, світова сила, впали у лісі, на преоздобному орісі

1) Послідні чотири стрічки з варіянта Г.

несподівано, елементарно, занесли яйце жемчужче, але вивели не своє соколя, але безрідне. В цім слові є не лиш оповіщення будучої траґедії, але і зазначення, що ця твар, яка з него виклюється буде відокремлена в світі і жити своїм життям. Чому це соколя називається ясним, як не тому, що воно є символом астрального світила; і сокіл старий називається опісля в думі ясним, бо це він як ґенітор такого соколяти повинен бути такої природи як його плід; тому і яйце знесене соколами є жемчужне, з світляними блесками. Стрільці-булахівці, які напали на соколя, що ледви що виклюлося з яйця, це звичайна мітольоґійна фіґура усіх щедрівок, які співають про три ясні фази місяця, що на него з самого почину його розвитку зачаюється ворог аби його ясне обличя затемнити і взяти його в темну неволю. Не знаю, чи не є назва булахівців походження турецького, бо турецьке bulak, bulašyk, значить скаламучений, мутний, нечистий, bulamak, значить замазати; bulut, значить хмара. Тому-то булахівці не тільки накладають золоті пута на соколя, але закривають його очи жемчугом, щоб воно було темне на очи. І в тій роботі є чудова містика і поезія й мітольоґійна фіґура. — Соколя молодий місяць — не може бути по своїй природі чорним, але на час буцім невидючим, тому і сама заслона його очий буде жемчужна так як уся його природа; булахівці самі є чорні й нечисті і хоча затемнюють світ перед очима ясного соколяти й беруть його в чорну неволю, але негідні і не в силі його ясні очи замарати, його світлу природу змінити. Жемчуг на очах соколяти і золоті пута не є символом богацтва й роскоші в неволи, або неволі в богацтві, але є сами про себе символами люнарними і маркантними люнарними символами в сій думі. Вони є запозичені з найпопулярнійших образців щедрівок, де вони як жемчужна роса в ясні місячні ночі з'ображують чарівний блеск місяця та суть его поетичним символом. В одній щедрівці[1]) сокіл випрошуючися у мітичного стрільця від застрілення, жертвується послужити йому як він буде женитися. І каже:

„Як меш їхати у ляцькую землю
По королівну по свою рівну,
Знаряжу мости дорогим каменем
Загачу гати ляцькими шати
Зволочу лісá паволоками (—темні [тіни лісів в ночи)
Засію поля дрібнов жемчугов:
Зйідеш на мости, задзвенят мости,
Задзвонят мости дорогим каменем,
Зйідеш на гати, зашумят гати
Зашумят гати ляцькими шати;
Зйідеш на лісà, зашумят лісá
Зашумят лісá паволоками;
Зйідеш на поля, засвітят поля
Засвітят поля дрібнов жем- [чугов
Приведеш паненку перед свою [неньку..

1) Вол. Гнат. op. cit. ч. 48, В.

Це чудовний образ ночи з темними лісами, з таємним шумом з ріжних сторін, з дзенькотом кінських копит об камінь, що відозветься несподівано серед ночи; з блеском перлистої роси, що так чудово відбиває від тіний ночи. Але є тут при всім і містика жемчуга, пригадка з чого і як зродився первісно місяць; давна мітольоґійна незабутня традиція.

Закриті очи соколяти це невидючий темний місяць; символ двоякий: темного новю і близкости появи нового місяця, надія на него. Але напад булахівців на молоде соколя, захоплення його в неволю, це неначе неправильність в символістиці люнарній,— або це високо мистецький драматичний хист поета. Порядком природним молодий місяць родиться; появлюється як срібний серп молодика; росте, більшає; доходить до молодецького розвитку („білий молодчик") і до повні своєї сили і слави. Аж по трех четвертинах свого істнування він зачинає слабнути, нидіти, аж поки не одоліють його темні сили природи. Тут же діється неначе насильство в природі: на мале ясне соколя, що іноцо зачинає й бажає жити, нападають темні булахівці, засліплюють йому очи та беруть його в неволю. А може це і звичайна люнарно мітольоґійна подія: мале соколя щойно виклюється з жемчужного яйця, це ще нів і місяць нерозвинений, поневолена сила, а поет своєю уявою дає тому поневоленню більше поетичного змісту; з тої неволі будить його квиління сили, старого сокола (старої незагибаючої, природи місяця). І коли приходить слушний час „в неділю рано-пораненьку" (семий день тиждня, люнарний символ, конець новю), „хватає старий сокіл своє дитя, бездольне та безрідне ясне соколя, поспішно на крила, під високу висоту залітає, та город Царигород—місце свого поневолення—заклинає"...

На одно єще зверну увагу, як згідне з усіми мітольоґійними традиціями в культі місяця: що у всіх чотирох варіянтах думи про сокола, завсіди соколя визволюється з неволі, а ніколи у ній не пропадає. Це є якраз провідна ідея українського культу місяця, що місяць невмірущий, хоч загибає на час, але відроджується на ново. Це відома нам релігійно мітольоґійна ідея старовіцьких свят Різдва і Щедрого вечера про прадіда народу, що жиє невмірущий на небі.

---

Для вичерпуючого доказу про мітольоґійне значіння соколів і люнарну символіку соколиного гнізда додаю отсе:

В одній румунській пісни, (не колядці) Богородиця пряде на зеленій стежці, що веде до дверий раю,—пряде золоті нитки на одіння для свого сина. Відки не-взялись соколи, вхопили пряжу. Богородиця посилає Івана Хрестителя, щоби вишукав соколине гніздо

і приніс їй, а соколята візьме собі. Це над мої сили, відповідає святий: соколи понесли золоту нить високо під небеса, взяли з неї гніздо, золотий місяць, а соколят нема, з них поробилися дрібні звізди. [1])

---

Анальоґійними й пояснюючими для українських ідей про первовічні птиці, як символи висших духових єств, містично звязаних з райським деревом з'єдинненям ідеї первовічної творчої сили, є дві пісоньки, пінська й білоруська. Їх вважають за женихальні; я думаю, що вони є останками культово-реліґійних пісень, занесених з України зовсім того типу, що колядки й щедрівки.

Сосніна дерево щаслівоє
То щаслівоє, уродлівоє.
З кореня єго чорни соболі,
З середзіни єго борови пчоли,
А з верху єго райскіє пташкі.
(Zieńkowski, Pieśni ludu pińskiego, 82—84; у А. Потебні, ор. с. 220).

Явор дзерево щаслівоє,
В яворним камлє — чорниє бобри,
У середзінє райскіє пщолкі,
У яворы ў верху сіви соколи
(Шейн, Білор. піс. Этноґр. Сб. III, 22)

Дуже повчаючим для зрозуміння, як сильно перенявся український нарід культом первовічних творчих птиць, нерозлучно з своїм старовіцьким астральним культом, най послужить отсе, що він дає вислів одному й другому у своїх символічних, артистичних вишивках, а навіть згадує про них в щедрівках:

В щедрівці ч. 737 зо збірки З. Ходаковського так співається:

Ой на Дунаю, на бережку,
Стояла золота корабійка;
В тій корабійці красная панна
Шила брату, вишивала кошульку:
На ковніри зора і місяць,
На пазушках райські пташки,
На рукавцях сивці голубці,
На придолі турі і олені.

---

[1]) Н. Я. Веселовскій. Разысканія в области русск. дух. стиха ст. 225 За Schüller-ом, ст. 7—8.

Як ти, брате, будеш женитися,
Місяць і зора будуть світити,
Райськії пташки будуть щебетати,
Сивці-голубці будуть гукати
Тури і олені будуть скакати...

**Мотив каменя в космоґонійних колядках.**

В звязку з мітом Мендулян-Каянів про каміньчик, що упав з неба в гніздо паука та розрісся відтак попід небесні простори і на нім повстала відтак земля, є кілька колядок про камінь, як основу світа. Отся ідея є мало поширена в колядках, а належить до принагідних, але основних в українськім світогляді, є мабуть старшою ідеєю на Україні, ніж інші про почин світа, але може призабутою як давнійший спомин. Мотив каменя в колядках має подвійне значіння, є традицією космоґонійною і спеціяльно культово реліґійною, тому держиться в народних традиціях і поза святочною ідеольоґією. Про символічне значіння каменя була вже мова при розгляді обрядів св. Вечери на Гуцульщині, імено про камінь, що його кладе ґазда під святовечірним столом, вернувши з святочного обходу доокола хати і подвіря, та ставить на нім, тліюче в посудині з вогнем, кадило. Було сказано, що цей святочний камінь є символом місяця; тут додам, що є він мабуть також наглядною фіґурою каменя, на якім світ зродився й розвився, та посередним об'єктом культу Бога, про що дам поянення понизше. Другий образець символіки каменя мали ми в щедрівці 2) в попереднім розділі, де є розказано, як сокіл гніздочко собі звивав, біл камінь брав і на спід укладав. Криється в тій події глибока містика, бо є в ній зібрані троякі мотиви: космоґонійний, реліґійний і люнарно-мітольоґійний. Отже тоті самі традиції є скумульовані в колядках про почин світа з каменя і в колядках з мотивом каменя на реліґійні і мітольоґійні теми. Лемківська колядка, (ч. 107 зб. Кол. Вол. Гнат.) так співає:

А що там було з нащаду світа?
Славен єси Боже та в усім
[світі і на небесіх!*
Ой не било ж нам хиба сина
[вода,
Синяя вода тай білий камінь.
А прикрив Господь сиров зем-
[лицев,
Виросло на нім кедрове древо
Барз височейке і барз слічнейке.

Тут виразно сказано, що це нащад світа. Мотив водний задержаний, бо вода в традиціях українських все той самий світотворчий елемент; є і прадерево як перша поява земних творів і люнарно-мітольоґійний чинник, як дерево життя. Тими своєрідними мотивами ріжниться сей

колядковий переказ від міту Мендулян Каянів. Але осередною ідеєю є камінь, що його покрив Господь землицею — в міті українськім, — і каміньчик, що упав з неба в гніздо паука і розрісся по піднебеснім просторі, а коли впала з неба дрібка матеріялу на него, вкрився землею, на якій стався земний світ. Оден і другий міт понад усе є люнарним; про його культові мотиви скажу опісля.

Інша колядка (ч. 135 ор. с. тут в ґрупі І. і ІІ.) мотиву водного не знає, оспівує степ, а таки серед того степу камінь являється основою світа. Колядка співає, що на камени серед чистого поля зродилися три прутики: калиновий, малиновий і оріховий, а на цих трех прутиках сиділи сокіл, зозуля і пчілоньки. Це типовий образ прадерева з первовічними живими сотворіннями. Калина й малина мають особливе значіння, як матеріял на стріли для первовічного ловця, про це співають щедрівки; калина є ще крім того символом плідности й родючости. Горіх це винятковий мотив прадерева, — порівняйте мотив райського дерева в невольницькій думі про сокола.

Подібного люнарно-мітольоґійного значіння каменя і прутиків, що на нім виросли, є ґрупа інших колядок (не зґрупованих, розкинених в збірці В. Гнатюка), які однакож тим ріжняться від попередних, що переважає в них старинний релігійний культ, спрямований до Бога. Ось одна з тих колядок:

С перед церковці біл камінь стоїть
Та на камени дві галузоньки,
А при вершечку два голубоньки. (Вол. Гн. ор. с. ч. 191, К.)

Це образ з почину світа, приміром як у колядці 1 в ґр. І; лишень замість двох дубочків тут дві галузоньки. Голуби як духові, божіества, ті самі; але образ відмінний від космоґонійних образців мотивом церкви. Біл камінь не стоїть посеред моря, ані посеред поля, а перед церковцею. А церква є символом неба. Можна її розуміти як астральне небо, бо богато колядок і щедрівок співає, що в церковци перебувають місяць, сонце і зоря. Але мотив каменя перед церковцею повторюється як в колядках так в живих образах. Хто знає, як очевидець стильові українські деревляні церковці—як раз деревляні, символічні матеріялом, з якого побудовані, бо в нім криється ідея райського дерева, - той пригадає собі, що майже усюди перед такими церковцями лежать величезні камяні бруси перед порогами дверий церковних, або дуже близько положені гроби, з велитними брусами на них та камінними хрестами впущеними в бруси в головах гробів. Додам, що в українських старинних деревляних церквах буває завсіди головний вівтар (престіл) церковний зложений з великих брусів каменя, а відтак прикритий деревляним забудованням. Ці всі містерії з каменем криють глубоку культову ідею; під заслоною

каменя триває досі старинна віра полудневих народів в Найвисше Єство, про яку кілька слів понизше.

Камінь у многих старинних народів вважається місцем пробутку Бога. Віра, що Бог мешкає на високих камінних горах, була спільна мешканцям Полудня, які мешкали в гористих і скалистих сторонах. Згадаймо жидівську гору Морія з жертвою Авраама, гору Сінай, звідки Господь проголосив декальоґ. Передовсім віра в Бога, який мешкає на висотах скалистих гір, була у первісних Староарабів. З поступом своєї культури вони будували відтак з каменя святині з отвертим видом на астральне небо, де зоря, місяць і сонце, а особливо місяць, були їм персоніфікаціями Бога. [1]) Від них мабуть поширився культ камяних святинь в напрямі сходу і півночи. Відомі меґалітичні будівлі Лібії й Єгипту, ставляні з тою самою провідною релігійною ідеєю. Ця ідея дала привід до окремого релігійного культу каменя на Полудни; сліди того культу видимо в пірамідах, кольонах, менґірах, дольменах та велитних каменях придорожних, що розсіялися по всім Полудни. Їх культ був поширений аж по українське Чорноморє і Кавказ, де до нині можна їх подибати. [2]) Висловом того культу є до нині арабський святий камінь у Мецці. Висловом ідеольоґії — Бога на камени, або в камени, — є космоґонійні перекази Грузинів і Сванетів, подані в Сборнику за народнія умотворенія, VIII, 1897, Мих. Драгомановим. Перший переказ говорить, що у почині світа був увесь світ покритий водою, а Господь, Творець світа, був тоді в скалі Самкар. Він занурився в воду, йому стало зимно і він заплакав з досади. З його двох сліз зродилися два архангели, Михаїл і Гавриїл. Він занурився глибше у воду, а оба архангели піддержували його попід руки. З цими архангелами ступаючи по дні моря натрапив на синий к а м і н ь, під яким був сатана. Сатана кинувся на Бога і став його давити за горло і т. д. Сванетський переказ говорить, що коли не було неба ні землі, ані нічого того, що ми тепер видимо, Бог перебував у високій скалі посеред моря. Йому стало прикро самому бути, він розлупав скалу на просторі 12 верст і вискочив з неї. Відтак визволив край з води, вимішав воду і землю, що о к р у ж а л и с к а л у, поділив на дві части і з одної сотворив небо, з другої землю, люди й звірята. Але не було єще духів і Бог з жалю заплакав, а з його сліз зродилися два архангели. Коли минуло багато часу, сталися на божий розказ ріжні єства на світі. Бог з ангелами переїзджав на чудових конях світ, звільняючи його від води, щоб могли на нім жити люди. Тоді надибав камінь білий як сніг, розбив його пугою, мимо остороги архангелів, а з каменя вискочив чорт і кинувся на Бога та давив його, поки він не закликав

[1]) D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion.

[2]) Гляд. розвідку про це професора Хрістіяна в Antropos T. XI, 1914.

на ангелів. Вони окружили Бога і тоді-то діявол вимусив на Бозі угоду і силою тої угоди забрав людські душі, а Богови лишив живих людей і звірята.

Нема більше подібних космоґонійних переказів на Полудни. В повисших переказах очевидна деправація первісного культу Бога в камени; може бути, що під впливом азійських казок про діявола. Але в космоґонійних азійських переказах культу каменя не слідно. Є лиш в космог. переказі Уралалтаців спомин, що Бог сотворив серед первісного моря камінь з милосердія для першого чоловіка Єрліка, який не мав пристановища серед моря і мало не потонув у воді. Але Єрлік це символ діявола; тож полуднева ідея каміня не має з цим переказом нічого спільного.

Не має ні цей, ні повисші два перекази, ніякої спільноти з культово-релігійною ідеольоґією в українських колядках про мітичний камінь. Традиційна монотеїстична колядкова ідеольоґія не потерпіла і в тім релігійнім вислові ніякого ушкодження. Є в буденних українських казках про чорта насмішливі — як усе — згадки про него, з додатком „щоб він скаменів“ і т. і., але такі казки належать до іншої катеторії українських переказів ніж колядкові та без квестії приявляють на Україні напливові дуалістичні ідеї з Азії. Люнарний культ і мітольоґійні ідеї звязані на Україні з мітичним каменем, мають дуже велику схожість з люнарною мітольоґією на Нових Гебридах (гл. тут стор. 327, приміт. 1).

Колядковий мітичний камінь ніколи не є одиноким, а все є при нім прадерево. Навіть в щедрівковім образци, коли сокіл будує гніздо на прадереві, він вкладає в гніздо камінь, а на камінь цвіт калини. Це цікава, троїста, люнарна символіка: райське дерево, в гнізді камінь з символічною калиною і сам сокіл, живий образ місяця. Така люнарна символіка переважує у всіх колядках про мітичний камінь, бо він все з'ображений з райським деревцем, навіть в колядках, де камінь стоїть перед церквою, що вказує на злучений з ним релігійний культ; подібна ідея є в символічнім каміннім престолі в церкві, де є очевидна анальоґія полудневої ідеї каменя з культом Бога перебуваючого на камени, і заразом збережена люнарно-мітольоґійна ідеольоґія; бо камінні престоли в українських деревляних церковцях мусять бути обовязково вкриті деревляним матеріялом.

Тільки в однім зразку української народної поезії, але не культової іно побутової, виджу той самий мітичний камінь без символічного райського дерева. Отсе українські народні думи про бурю на Чорному Морі і про Олексія Поповича (16 варіянтів) зачинаються таким без сумніву мітольоґійним образцем: [1])

[1]) Гл. Українські народні думи, Київ, 1927, стор. 83.

Ой на Чорному морі,
На білому камені,
Ой то там сидить ясний сокіл-білозірець:
Низенько головку склонив
Та жалібно квилить-проквиляє;
Та на святеє небо,
На чорноє море
Іспильна поглядає.
Що на святому небі,
На чорному морі не гаразд починає...

Може бути, що нещасна пригода козаків, гроза смерти посеред розбурханих елементів природи і мистецька інтуіція автора, казали усунути з заспіву думи райське дерево, символ життя. Але традиційна люнарна символіка на тім не потерпіла. Лишився сокіл далекозорий, мітичний приятель народу; на білім камени, основі світа, сидів та зорким оком слідкуючи за розвитком грізних подій, квилів—остерігав. Це всетаки тота сама люнарна символіка і містика.

## Як був сотворений світ — після колядкових переказів.

Колядки на тему загальну про заснування світа, я зібрав у три ґрупи I, VII і VIII, бо думка українського народу в сім напрямі є висловлена ріжноманітно, неначе з кількох точок погляду, наче вона укладалася не в однім періоді часу та походила не з одного культурно-історичного округа, а була виразом ріжних культурних струй. Неоднаковість космоґонійного світогляду є і в I-й ґрупі колядок, де зразки чч. I, II і III є іншого типу ніж чч. IV—IX. Та мимо того колядки з I-ої ґрупи схожі в цім, що належать до світового типу переказів космоґонійних, про сотворення світа через добуття мітичними єствами з-під моря малої кількости матеріялу земного та розсіяння його по морі, або прарослині, і в цей спосіб сотворення землі, або неба і землі. Є це ідея народів Праалтайських та більшої части Славян; також американських Індіян. Д-р Вільгельм Шмідт пишучи про се (гл. Völker und Kulturen), вважає ці перекази за анальоґійні з біблійною історією сотворення світа; бо на його думку вони алеґорійно оповідають про виступлення земної суші після відпливу моря Анальоґія, на мою думку, неповна, бо деякі космічні перекази—а найбільше характеристичні сим українські колядкові, оповідають про сотворення з розсіву підводного матеріялу по мори, або у світові простори, н е б а і землі. В світових

переказах згаданого типу є мабуть укрита думка про матеріяльні задатки землі і астрального неба в їх сотворенні — і хочби ці задатки були незвичайно мінімальні як і говорять ті перекази, то всетаки це не згаджалобися з біблійною ідеольоґією про сотворення світа з нічого. Навіть найбільше зближений до ідеї надприродного почину світа індійський міт про Праяпатіса, котрий творив небо і землю бризкаючи у всі сторони водою з космічного моря, криє в собі думку, що без матеріялу водного не бувби світ сотворений. Більше зближений до біблійної ідеольоґії другий міт індійський, що Бог (Праяпатіс) м і ц ц ю с в о є ї д у м к и с о т в о р и в у водах півзолоте і півсрібне яйце всесвіту, з якого сталося астральне небо й станула земля. Але цей індійський переказ не того типу що тамтой. У всіх згаданих космоґ. переказах крилася думка, що в первосвітних водах були задатки цего матеріялу, з якого зродилася земля, а деякі перекази згадують і про небо (астральне). Характеристикою космоґон. переказів українських, колядкових, усякого типу, є це, що всюди говориться в них про сотворення неба і землі. Виїмком можнаби вважати колядку ч. III, ґр. I, в якій говориться лиш про сотворення астральних небесних творів, але ця колядка мабуть спеціяльно для тої теми зложена. До зовсім відмінних, іншого типу переказів колядкових, належать зразки колядок чч. IV і V про первовічну появу астральних світил.

Колядки з I-ої ґрупи, особливо три перші, мають дуже близькі анальоґії з мітами австронезськими, з мітом езідським та з мітами американських Індіян, передовсім своєю ідеольоґією творчих птиць, про що було вже говорено. Ця ідея горує над іншими у многих колядках і криється часто у інших колядкових символах. Так, приміром, усюди там, де замість творчих голубів виступають антропоморфічні появи, можна здогадуватися критої думки про творчі птиці; бо вони є символами духових єств, а і антропоморфічні фіґури ці духові єства приявлюють. Але в колядках, в яких виступають антропоморфічні статі (к. чч. VII, VIII, IX) все таки нагадуються індійські міти про трех творчих богів (Брагма, Вішну і Шіва); і староіндійські традиції є в цих колядках можливі, бо ми видимо індійські мотиви в інших образцях тих колядок. Так ось співають колядки I і II (ґр. I) про сотворення неба і землі з двоякого матеріялу підводного: раз золотого каменя і піску, правдоподібно білого, — другий раз з синого каменця і жовтої глини. Цеж сходиться з індійським мітом про яйце всесвіту, половиною золоте, а половиною срібне, що розпалося на двоє і утворило астральне небо і землю. Білий лискучий пісок є впрочім схожий на срібло. Друга колядка співає про сотворення неба з синього каменця: може це ідея не лиш синьої барви небозводу, але й синяво-білого, сріблистого блеску небесних світил. Іранський переказ говорить, що небо було сотворене

каменя asman.[1]) Слово asman (в еволюції, перзській simin) значить камінь, але також значить срібло. Ідея сотворення неба з срібла є і у міті фінськім, де сказано, що фінський мітичний лицар викував небо з того металю.

З колядок I ґрупи звертає увагу колядка ч. III. Про неї була вже згадка, в розділі про святовечірню зорю, як символ первовічного світання після космічної ночи. Колядка отся своїм змістом є одинокою між колядками[2]) і дає мабуть найстарші традиції українського астрального культу, оскільки допустити правдоподібність культу ранної зорі, - світанячка ранного — перед іншими світилами астральної тріяди. Анальоґія такого культу була у Староарабів, у яких зоря (Venus) була першою з ряду в культовій трійци — зоря, місяць і сонце і першою в почести.[3]) Зазначую при цім, що ранню зірницю й вечірню український нарід ідентіфікує; а українська фраза: зоріти, зазоріти, відноситься до раннього свитання. Тому догадуюся, що згадугані вже приміри українського культу зорі, в колядках і щедрівках, містять в собі ідею здвоєного культу зорі, ранньої й вечірньої.

В обгорюваній колядці має окрема містика дощику при небесній ново-сотвореній тріяді виняткове значіння. Четверта з ряду поява в новосотворенім світі виступає як окрема подія: „дрібний дощик сіє",— за якою дається виразно відчувати самостійний містичний чинник, який отсю подію спричинив.

Дощик, се добро з неба, а небо, це символ Бога. Сівба дощику спричинена ніким іншим, лиш Господом. Отся колядкова четверта фаза первопочину світа це неначе обявлення про існування Бога.

Є в повисшій колядці характеристичний український спосіб оповідання про містичні небесні чинники й події. Дощик з неба має таку ціну й пошану в народу, що він утотожнює його з Богом; але того нарід

---

[1]) Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch.

[2]) Подаю одинокий варіянт цеї колядки, записаний в „Правді" літер. журналі з р. 1893, поданий з Крехович. В нім вже є мабуть християнські ідеї про Бога і ангелів; нема в нім нічого про сотворення раннього свитання, замість котрого суть звізди; схожість є з тамтою колядкою в четвертій появі—дощику, але в понятті твору чисто земного й матеріяльного, коли тимчасом у всіх колядках дощик вважається небесним і духовим єством.

Ой щож там було з початку світа?
Нічо не було, йно море—вода,
На тій водиці єдно деревце,
На тім деревці два помолойці (дві молоді галузі)
На тих помолойцях два ангели сидят
І вони сидят Бога ся радят:
Щоби робити світ сотворити?
Утонім же в Чорне море,
Винесім же ми чорної землі,
Розкиньмо її на штири части:
З першої части красне сонейко,
З другої части ясен місячик,
З третої части ясні звіздоньки,
З четвертої части дрібний дощейко.

[3]) Ditlef Nielsen, Altarabische Mondreligion.

не скаже, бо чує ріжницю в обох ідеях. Так само оповідає, що над морем сидять і раду рядять три голубоньки. Хто вони є, і що між ними є найвисше єство, Бог, ми довідуємося немов припадком з варіянту цеї колядки (гл. примі́т. 1 на попередній сторінці); але в самій колядці це інтриґуюча тайна, так само як те, чому оден з голубів розсіяв пісочок, а зачав—„дощик сіяти".

З колядок І-ої ґрупи дають нам зразки космоґонійного світогляду, зовсім відмінного типу, ніж колядки ad I, II і III, колядка четверта і пята. Це світогляд популярних колядок про зродження астральних світил. Не сказано в них, хто їх сотворив, але співається про них, як вони появилися, пливучи на райськім дереві серед світового моря. Це ті ясні світила, що проявляються враз з Господом як гості на подвірю господаря. Про це співають інші колядки. А тут в цих двох колядках і їм подібних, немов каже нам нарід догадуватися, що наколи вони з Господом перебувають і йому служать, то від него мають своє істнування. Отсі два зразки колядок (IV і V) дають нам приміри двох етапів розвитку на Україні астрального культу. Колядка VI вказує на дуже старинну культову ідею: місяця і зорі, з виключенням сонця; це чисто полудневий і то глибоко полудневий культ нічних світил. При місяци й зорі являються зірки: діти його, місяця. Зазначу тут,[1]) що в найстарших під оглядом культурно-історичним традиціях мітольоґійних про місяць і зорю, ніколи ці обі мітольоґійні фіґури не є з собою в подружих взаєминах, — зоря не буває жінкою місяця. Коли є в мітах бесіда про подружя місяця і зорі, то це ознака мітольоґійної еволюції під впливом культу сонця, який є десь між народами поблизько. Ілюструє це Д-р Вільг. Шмідт примірами такої мішаної мітольоґії в деяких областях Австронезії. Тому в колядці ad III зірки називаються його, місяця, дітьми, а не місяця і зорі — і це є доказом, що цей астральний український культ є традицією дуже старою. Знаю лиш оден примір щедрівки (зо збірки П. Куліша), що співає про місяць і зорю та їх діти-зірки; але вважаю цю фразу за непорозуміння або lapsus linguae; бо у всіх щедрівках (і колядках) місяць і зоря завсігди виступають як брат і сестриця і у мітольоґійних ситуаціях тими словами себе взаїмно називають.

Про зовсім відмінне космоґонійне і мітольоґійне становище, колядки VIII (ad I) серед усіх колядок про почин світа і про велику пракультурність світогляду у ній висловленого, була бесіда в поперед-

---

[1]) З покликом на погляд Д-ра Вільг Шмідта на розвиткові етапи культу місяця і зорі—і на мітольоґійні взаємини місяця і зорі,—висловлений в другій частині студії: Grundlinien der Religionen u. Mythologien der austronesischen Völker.

нім розділі. Така космоґонійна ідея, щоб місяць, сонце і дощик були творцями світа, се мабуть унікати між космоґонійними традиціями світа. Дуже інтриґуюче в цій колядці є отсе, що місяць, сонце і дощик появилися в первовіці на паутиноньці над морем. Є в сім безперечна подібність ідей до міту мендулянських Каянів з острова Борнео, про гніздо з паутини, в яке упав з неба каміньчик (перлина), що з него відтак сталася земля. Була вже мова про це, що той мітичний каміньчик (і гніздо павука) це символ місяця. Але в українській колядці астральні світила на павутині називаються виразно по імени, а в товаристві дощику творять своєрідну українську небесну тріяду — і такого повного мітольоґійного образця, ні відокремленого, ні в злуці з мітичною павутиною, в австронезських областях нема.

Що ідея першої матеріяльної видимої появи в почині світа — в подобі паутини, не є припадковою між українськими ідеями, але засвоєною, може й автохтонною, свідчить друга колядка (ч. VII ad I), яка теж про первовічну паутинку говорить; свідчить також фразеольоґія колядки ч. II, в якій голуби радяться як світ с н о в а т и. Ця фраза сновати відноситься первісно лиш до роботи паука, снуючого своє гніздо з паутини.

До космоґонійних колядок окремішного типу, не звязаних своєю ідеольоґією з колядками першої половини ґрупи I та послідньою колядкою цеї ґрупи, належить колядка з ґрупи VII і VIII, та ще кол. ч. VI з першої ґрупи і про них хочу говорити, щоб дати повний образ українського колядкового світогляду про почин світа.

Колядка ч. II з ґр. VII A, дає нам три чудові поетичні образці: На подвірю ідеального господаря з'являється сива, мала, зазулейка. Ця таємна пташка, яка що року звіщає людям куканням весну та ворожить їм будучу долю, кукає в цій колядці про весну світа. Рефрен, сива, мала, зазулейка, по кождій стрічці колядки нагадує кукання самої пташки над отсим образцем: „Двір городжений, двір саджений, на тім явори сидять соколи; соколи глядять на Чорне море". Двір городжений – це первовічний ідеальний пункт серед світового виднокруга; явір саджений — це первісне дерево. На чім явір посаджений, не сказано; але можна догадуватися, бо соколи, що на нім сидять, глядять у Чорне море, отже явір стоїть або над берегом моря, або серед моря. Соколи, це вістуни первовічних див. Що за дива увиділи соколи, вони звіщають: „На чорнім мори червоний кураль, а в цім курали нова світлойка, а в тій світлойці три віконойці: перше віконце ясноє сонце, друге віконце — ясний місічок, трете віконце — ясная зоря". Новосотворений небесний світ у своїй світлици серед безмежного моря. Яка ориґінальна думка! І вона не має в світі собі анальоґії. Світлиця,

вміщена на первовічнім дереві, червонім курали, — і це також мотив одинокий в світових переказах.

Ідея про астральні світила в світлици серед моря правильно виснувана: Астральне небо безмежне як первісне море; небесний виднокруг обнимає небесні світила немов світлиця; сонце, місяць та звізди неначе плавають по мори. Отся поетична українська думка про мешкання астральних світил має своє поширення в інших колядках, а ті співають, що місяць це господар, сонце се господиня, а зорі це їх діти, значиться небесні світила це, наче живі єства, наче небесна рідня. Отся ідея астральної мітольоґійної рідні має одиноку анальоґію в мітах Піґмеїв Андаманів, які теж говорять про місяць, сонце і зорю як рідню, що мешкає близько дому Бога. [1]) Цей новий примір культурно-релігійних анальоґій між Староукраїнцями, а народами природи з Індо- і Австронезії, насуває уперту думку, що Українці жили в старину близько того культурно-релігійного осередка, до якого належали і згадані народи. Думку цю скріплює колядковий мотив „кураля". Кораль, як ростина й живина заразом, в подобі корча або деревини, росте на дні моря. На поверхни моря бувають коралеві скали острови, з завмерлими скелетами коралів. Може буйна уява українського народу хоче видіти прадерево в принадній подобі підморського кораля (три індійські боги перебували при лотосі під водою); може є в колядці коралевий камінистий островець символічно тим самим, що український мітичний „білий камінь" серед первовічного простору. А можливо, що колядка про кораль співає про коралеве правдиве дерево, т. зв. Eurythrina, яке росте в тропічних сторонах Америки, в Бразилії, в Передній Індії, аж по Австралію з ярко червоними китицями цвітів. [2]) Коралеві острови є в полудневім Тихім Океані. В котрім будь виді: чи кораль-живину, чи кораль-остров, чи коралеве дерево, міг український нарід знати кораль хиба з сторони Індії. Чи безпосередно, чи через традицію? Велика схожість головної теми згаданої колядки, іменно в міті про сонце, місяць і зорю, з мітом Андаманів (з Індійського заливу) каже догадуватися, що ідеольоґія колядки вязана орґанічно з ідеольоґією культурного округа індійського.

---

[1]) Про цей міт Андаманів пише Др. Вільгельм Шмідт в Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austr. Völker. (1910).

[2]) Булаби до цего анальоґія з іншої колядки, яку подає Мих. Грушевський в Історії укр. літератури, т. I, ст. 272:

Ой в ліску, в ліску, на жовтім піску
Росте деревце тонке, високе, в корінь глибоке,
В корінь глибоке, в листок широке,
В листок широке, в цвіток багрове
В цвіток багрове, в верху кудряве.

Тема, яку порушує колядка ч. II, ґр. VII A, вже була обговорена. Було згадано в розділі про українські передсвяточні містерії, що вогонь рівнож як і вода вважається укр. народом за елемент творчий і що про це свідчать ріжні містерії святоріздьяні і щедровечірні. Згадано було також в розділі про світові анальоґії до колядкових космоґонійних переказів, що одна з колядок про „святе Різдво", подібно як два перекази американських Індіянів, співає про вогняного птаха, що силою свого вогню спричинив різдво світа, або як є в переказах індіянських—сотворив світ. Отже колядка ч. II ad VII A, згадана вже також в розділі про культ вогню—розвиває тему почину світа через вогонь зовсім відрубно. Наводжу отсю колядку в цілости, щоби не стратити з очий нічого з того образа, який вона подає і щоби відмітити не завважані досі у ній ідеї:

Пане господару!
На твоїм двору ялинка стоїть
Тонка, висока, листом широка.
На тій ялинці трійця горіла
Три гискри впало, три морі стало.
У першому морі Господь купався,
У другому морі у ризи вбірався,
У третьому морі став на престолі.
Послав ангела до господара:
Пане господару!
Просить Вас Господь на порадоньку:
Перша радочка то й хаточка,
Друга радочка то й комірочка,
Третя радочка то й обірочка.
Ой у хаточку щастя, здоровя,
А в комірочку жито пшеницю,
А в гобірочку воли й корови,
Всьо половії, круторогії...

Як справно переведено тут оповідання про первовічні події! Колядник взиває господаря, щоби уважав і старається викликати в його уяві величний образ почину світа, щоб господар його оглядав наче на своїм подвірю. Образ неподібний до ніякого з космоґонійних колядкових образців. Одна лишень ялинка в цій колядці пригадує відоме нам прадерево; та не сказано про неї нічого близше, чи вона росте коренем в земли, чи на камени, чи плаває серед космічних вод. На ідеальний ґрунт під нею вказують колядники, бо величаючи господаря дому й подвіря („на т в о ї м двору") нагадують йому первосвітний ідеальний ґрунт, де вона росла. В колядках завсіди співається про подвіря госпо-

дара як ідеальне місце, де моглиби і повинні загостити висші, небесні чинники, й тому рівняється воно небови, або святині. На ялинці горіла мітична трійця,—потрійний вогонь. Три іскри з трійці спадає й викликує своїм упадком почин нового світа, нового життя в зродженім троїстім мори. Це одинокий міт у світі, що оповідає про ґенезу первовічного моря. І це одинока майже колядка, що співаючи про почин світа називає по імени Господа світа. Господь купається в першім мори, вбирається в другім, являється в цілій своїй красоті й величи, а відтак засідає посеред третого моря на престолі в повній своїй славі, щоб вислухати чоловіка і ужити своєї всемогучої сили на уладження йому щасливого життя, значить, творить для чоловіка відповідний світ.

Мабуть не знайдеться в цілому світі межи космогонійними переказами подібної історії про почин світа, як отся. В мори, яке викликав живловий вогонь, купається Господь, щоб відтак творити світ і стати його добродієм. Відгомін цеї ідеї знаходимо в колядках про купіль Господа, поданих тут в ґрупі VII Б. Але там є іно її частина або відміна: Господь купається, звичайно з одним зі святих, і творить опісля добро людям; але Він приходить до людий в гостину, сплакує над їх недолею, з його сльоз стають води, неначе поновляється первовічне море і тоді у нім Господь купається, щоби, освіжений в своїй силі, робити людям добро. Це ідея найліпшої волі Господа для людий, що збирає свої сили, о с в і ж у є ї х, щоби подати ратунок людям. Анальоґії в світових переказах на тему купелі Господа, є лишень дуже далекі, бо в них говориться не про купіль Господа, а лиш про з а н у р е н н я в космічних водах світотворчих єств, щоби добути матеріялу на сотворення світа. Між колядками можна вважати одну (ч. II ad III) наче далеким відблиском ідеї по спасенну купіль Господа: мітичний сокіл (посол чи повновластець божий) кидається в Дунай і виносить відтам перші пожитки земні для людий. В такій самій ролі можна видіти три голуби (к. ч. I ad III), що з прадерева кидаються в море та добувають чоловікови: жито, пшеницю та траву для його худібки. Вони є дійсно символами Бога самого, або його висланців. Але в колядці II, VII ґр. є окрема містика купелі Господа в мори, неначе з виразним наміром заманіфестувати силу своєї творчости і можність благословення світа і людий. В цім мотиві не має отся колядка анальоґії в переказах світових.

Самостійною ідеєю в згаданій колядці, немаючою анальоґії в інших космоґонійних колядках, є отсе, що Господь виступає в ній як одиниця, а не в троїстім понятті, як в інших колядках. Ідея троїстости проявляється в сій колядці в іншім вислові: в трикратній акції Господа, в Його трикратній купели.

Колядковий міт про творчу сполуку вогню і води в почині світа знаходить деяку ідеольоґійну подібність в фінськім космоґонійнім міті. Оповідає цей міт, що у почині світа було лишень світло і вода. У воздухах перебувала чиста дівиця Ільматар. Повіяли буйні вітри зо Сходу, наперли на Ільматар і понесли її поверх моря та кидали нею через 700 літ. Від вітру вона завагоніла. Пливучи й кидаючи собою вона творила світ частинами і т. д. Цей міт фінський подібний до повисшого колядкового мотивом світла і елементу водного, хоч їх взаємовідношення не пояснене. Ільматар це монотеістична поява, подібно як колядкові висші духові єства; але її характеристика не згоджується з характеристикою українських творчих сил. Вона індівідуальність слабосильна (як звичайно дівчина), подається під напором сили природи, що нею кидає (вітер і филі,—життєві сили), вона може творити добро світови, але йно частинами і увесь світ не є від неї залежний. Це характеристика дівчини. Вона тоді стала творчою, коли стала матерю. Хто знає, чи цей фінський космоґонійний міт взагалі не є лиш алеґорією про природу й життєве становище дівчини та матери. Може це міт і космоґонійний, але говорить передовсім про матір світову та її материнську доброту. Яка велика ріжниця в характеристиці дієвої особи в колядці. Господь не паде від напору могутнього вітру, як стручена в море Ільматар, а возноситься сам, могутний і повен маєстату, над водним елементом. Він у тім зриві елементу любується; у нім виявлюється його сила і велич; понад скріпленим у троє морем Він тим красше засідає в славі так, що стається очевидною річю, що Господь сам спричиннв отсї космічні події. З мітольоґійного огляду являється отся колядка варіянтом колядок про астральну тріяду та три містичні вогні в гостині у господаря; а в ширшім розумінні творить анальоґію до колядки ч. VIII ad I, про місяць, сонце і дощик (евент. зорю) як творців світа.

Марною карикатурою являється супроти величної ідеольоґії обговорюваної колядки дуалістичний переказ транскавказський про Господа, який, будучи сам, а море друге, занурився в нім; але ця купіль зробила єму прикрість, він змерз і з досади заплакав. В дальшім розвитку цеї події показалося, що купіль отся була злощасною, бо викликала появу діявола і пониження ним Господа.

Розважуючи феномени колядки про три упавші іскри і зрив водного елементу, приходжу ще до інших висновків. Історія подана в сій колядці, наколи брати її реально, цеж історія якогось світового катаклізму. Поетичний колядковий образець може бути також традицією страшних космічних подій з доби людського життя; поетичне спові-

дання історією великих світових потрясень, що спровадили в істнуючім уже світі переміни так само моментально, як це з'ображує отся поезія. Глухі перекази про передісторичні світові нещастя знаходяться мабуть не в одній традиції народній, хоч наука про них не знає; археольоґічні новітні розкопки поучають аж надто, як мало знав учений світ про минувшину світа і народів, про яку саме могли остатися народні традиції, які відтак сталися мітами. Так, наприклад, уже за Плятона були традиції про Атлянтиду та її загибіль; Плятон їх списав, а сучасний йому учений світ вважав їх за казку. Сейчас вважають отсю казку за реальну історію, хоч ще досі не провірену як слід. А це мусіла бути страшна історія, яку народи світа мабуть еще довго опісля собі розповідали. Як дуже підходить до образу тої страшної катастрофи колядковий образець: Над водним елементом, що гуляв тоді з неповздержною силою, наче „три моря" нараз, міг недоторканий уноситися лиш Господь світа. Він тоді у „першім мори" скупався неначе лиш освіжив свою силу; Він у „другім мори" наче красувався в розбурханій стихії, в ще більшу могутність прибраний чим попередно; Він у „третім мори"—як співає псальма: „приоблікся в силу й перепоясався",—а як співає колядка: Засів на престолі — і знов покликав „пана господара" світа, нового чоловіка, до Себе, та став його порадником і помічником. Коли людські перекази сягають первопочину світа, то чому не могли би ми стрітити в переказах поодиноких народів також памятників світових катаклізмів? Доказом реальности такого проблєму є впрочім світові перекази про потоп світа. А якраз у американських первісних народів є перекази по більшій части про віднову світа після потопу, а про первісний почин світа є їх дуже мало. Мимохіть приходить думка про ідеольоґійний звязок космоґонійних переказів американських Індіянів з українськими. Індіянський вогняний птах Творець світа, а колядкове „чудо дивноє, вогнем страшноє", птах Різдво, мають одну спільну ідею про силу вогняного елементу. Цей елемент є творчим, але й погубляючим і нераз аж на пожарисках і попелищах давного життя настає буйне, нове, життя природи.

Я не лучу колядкових мітичних традицій з евентуальними традиціями Індіян про Атлянтиду; від цеї маленької поезії до історичної правди є ще дуже далеко. Але в українських колядках є сліди отсеї правди, що об український нарід отиралися елементи найстарших світових культур, які він очевидно переймав, коли задержав про них традиції. Так приміром є в колядках і щедрівках сліди культу золотої тарілки. Колиб хотіти лучити цей культ з українським астральним культом, то він з ним не годиться, бо український астральний культ був і є ідеальним, без ніякої ідололятрії. Але археольоґи й мітольоґи знають про золоті кружки на єгипетських пірамідах та вважають їх за

вислів культу сонця, (менча з тим, чи справедливо). Про золотий кружок на культовім стовпі в святини мітичної Атлянтиди згадує і Плятон. Є очевидний ідеольоґійний звязок між тими культовими феноменами, а отсими колядковими чи щедрівковими образцями:

1) У саду, в саду, да й винограду,
Святий вечер!*
Там церковка нова рублена.
А на туой церковкії золотий
кружочок;
А на туом кружочку сива зезюля.
Тудою ішла злічная панча,
Махнула рукавцуом на зезюленьку.
Не махай на мене, не боюсь я тебе!
Я тебії іскажу да три віїстоньки:
Перва віїстонька—Бог тебе кличе,
Бог тебе кличе, доленьку дає;
Другая вістонька—цар тебе кличе;
Цар тебе кличе, за сина хоче;
Трейтя віїсточка—таточка кличе,
Таточка кличе на порадоньку.

(Б. Грінченко Этн. матер. Т. III ст. 48—49, ч 68. Вол. Гнат. ор. с. II ч. 294.).

2) Шуми-нешуми чом дубровонько,
Гой дай Боже!*
Ой якже мені гой не шуміти?
По мині ходит дивноє звіря,
Дивноє звіря десятороге.
А на десятім святий тарільчик
На тім таральці золотий стільчик
На тім стільчику панночка сидит...

В колядці ad 1) золотий кружок на церкві це наглядна аналоґія до золотих кружків на пірамідах і культових стовпах. Підносить культове значіння кружка поява зазулі, що промовляє в імени Бога. В щедрівці ad 2) „святий тарільчик" має ширше мітольоґійне значіння і підходить більше до українських ідей люнарно-мітольоґійних (роги оленя, на золотім тарільчику золотий стільчик, а на нім дівчина, це все люнарна символіка); але мимо того здраджує чужі, не українські культові ідеали. Маємо окрім повисших культово-реліґійних, без сумніву чужинецьких взірців, в колядках і в щедрівках многоту образців матеріяльної культури, яку слідби вважати не за автохтонну українську, але за ідеальну, що дійшла на Україну в традиціях про чужу куль-

туру. Такими є образці золотих човнів, срібних сул (весел), золотих стільчиків; золотих сідел на конях, срібної та золотої упряжи на них; мідяних токів (боїск) на гумні господарів. Це все свідчилоби про дуже розвинену металюрґію та про високе мистецтво виробів з шляхотного металю, з яких в кождім разі загал народу не користав, а знав їх лишень з оповідань. Традиції сі походили без сумніву з полудня, де богацтва світа і мистецтво доходили до казкової висоти. З переказами про них розходилися й культово-релігійні традиції і доходили може історії потрясаючих світових подій, які українська народна творчість опрацювала на свій лад в колядках.

Розглядаючи колядку про три іскри і вибух первовічного моря, я зробив заввагу, що колядка важна отсим, що подає одинокий мабуть, в переказах світа міт про ґенезу космічного моря.[1]) Подібну заввагу можнаби зробити про колядку ч. IV. з ґр. III, що подає ґенезу прадерева. Мітичний дуб, про який співає колядка, має всі прикмети прадерева, оспіваного в колядках: у коріни його чорні бобри, в середині ярі пчоли, ізверху ясні соколи. Цего дуба засіяла степова соя: летячи „в кунец села“ упустила жолуденьку, ще і приказала: Рости дубе тонкий високий, а в том дубі три користи: у корені чорні бобри і т. д. Отсей приказ сої, це неначе творче слово і воно саме вказує, що соя це містичне єство й виступає тут як творчий дух, подібно як в інших колядках голуби. „Кунец села“ можнаби вважати за первовічну оазу серед космічної пустки (простору). Соя-крук, це містична птаха також з біблії та з вавилонського Ґільґамеш — після потопу світа. В переказах світових виступає крук все лиш як поява після потопу світа (прим. у американських Індіян та у Воґулів в Азії). Тим більше проте цікавий колядковий переказ про крука, як творчу птицю у почині світа.

До української колядки про сою є дві анальоґії в білоруських т. зв. волочебних піснях. Подаю їх за Потебнею (Поясн. до Кол. і щедр. стор. 212). Ідея про райське дерево є в них вже другостепенною, подібно як в щедрівках про сокола, що його наміряє забити стрілець.

I.

Ляцела сова з чистаго поля
Несла жолудь на крилочку
Кінула жолудь на богати двор.
А з того жолудзя вирос дубок
А на тому дубочку чорнян орёл
Чорнян орёл гнездьечко вьець.
(Молодець цілить в него стрілою, він випрошується обіцюючи помочи йому при жениханні)

---

[1]) Міт іранський про перше море на земли і про райське дерево на нім, сотворені Агурою Маздою після сотворення землі; тому отсе перше море не має признак первовічности. Те саме треба сказати і про перше дерево на тім мори.

II.

Лецеў галубок, уроніў жалудок
Посеред двора широкаго.
Ой вишов, вишов, малади NN
Ой винес, винес стрелочок
[пучок

Ой мєціць, мєціць, сакала
[біць
Саколік яго просітця в яго
[і т. д. як в.

А. А. Потебня вважає назву сова в першім варіянті за попсуту, зам. соя Але сова має також мітольоґійне значіння в світових (півн. америк. та мелянезських) переказах.[1]) Мабуть однакож обі пісні нереняті від Українців, тим більше, що обі не є піснями святоріздвяними, а співаними з побутових мотивів.[2])

Українська соя, це corvus glandarius, der Eichelhäher; це степовий крук, належить до палеоарктичного реґіону. Мабуть отся характеристика сої, як мешканця широких степових просторів, дала мотив до його ролі творця первовічного дерева.[3])

З колядкою про три моря і купіль Господа лучиться ідейно більша ґрупа колядок, VII. Б і В, іменно в мотиві божої купілі. Ці колядки дуже поширені між народом і улюблені. На перший погляд будять здивування, бо не зрозумілі, а при близшім розсліді будять ще більший подив: як нарід інтуіційно держиться правди старих традицій і посплітувані давні думки уміє відчути, а тим самим, хоч може неясно—їх розуміти. В тих колядках зійшлися мабуть найстарші українські ідеї з чужими. Головний мотив творить водиця—так нарід її поза колядками називає,—елемент повен святости, про що була кілька разів згадка, передовсім в розділі про праводу. Як животворна росиця, як мітичний сівкий дощик, не може мати поетичнійшого й правдивійшого названня від сліз Господа. В цій ідеї сходиться укр. народна традиція з єгипетською, про сльози Господа, що сотворили чоловіка. Сльози є символом жалю й милосердя, тому Господь проливає їх ріками (як Дунай), бо його милосердє над людьми є безмірне. Мабуть думка Єгиптян і Українців сходиться в цім, що Господу жаль тих людий, що їх сам сотворив; це натяк на людське горе на світі. Вода зі

---

[1]) Гл. Dr. W. Schmidt Grundlinien der Rel. u. Mythol. Hugo Kunike, op. c.

[2]) Ладну, поетичну, анальоґію до українського міту про сою, дає міт індійський, поданий в Ріґ-Веді, IV, 27, 4,—про містичне дерево pĕlaça або çamĭ; хоча сей індійський міт подає зродження сего дерева: не з ядерця, зеренця, а з пера зроненого птахом.

[3]) До повисших заміток про крука як духового світотворчого єства додаю єще оден зразок вірувань північно американських. Крука вважають в півн. Америці за всемогучого й такого, що приносить щастя. Його вважають теж за символ місяця. Гл. Zur Astralmythologie der Nordamerikaner, Dr. Hugo Kunike, Berlin:, Internationales Archiv für Ethnographie, Leiden, 1926, Band XXVII. Heft V—VI, ст. 107 108, 109.

сльоз Господа є творча, такий є міт єгипетський, а така сама думка є й українська. І вода з божих сльоз може лиш благословенство людям принести, для того Господь плачучи творить ці благословенні струї, коли приходить в гостину до господара; а купаючися в них, бере до себе найліпшого, святого, з поміж людий (звич. св. Петра), щоб він з тої купелі користав. Цим святим безперечно є прадід, це було при нагоді розгляду одної зі згаданих колядок доказане. Але в образцях купелі Господа зі святим чоловіком всюди без виїмку подані сцени суперечки Господа з ним на тему, що більше небо чи земля; більшість колядок каже, устами святого, що земля більша, а небо менше: тим, що земля нерівна, має горби і долини, а в деяких колядках сказано: язвини і могили. Нарід неначе жалується перед Богом на нерівну людську долю на світі, на ті алеґоричні рани („язвини") земні, себто людські, та на могили. Тут у цих жалях на людську недолю є мабуть чисто українська ідея. Та сам образець суперечки чоловіка з Господом про нерівність неба і землі, такий дивний та інтриґуючий, є безперечно запозичений. Свідчить про це неясність мотивів цеї суперечки, брак властивої рації для неї. Тимчасом знаходимо і до цего образця анальоґію, а при цім повне пояснення, в мітах північно-західних мешканців Борнео. Два первовічні духи, Ara та Irik, в подобі птахів, занурилися в первовічне море і винявши з него дві тверді субстанції в подобі яєць, сотворили небо і землю: Ara сотворив небо, Irik землю. Та показалося, що обем землі далеко більший чим неба, тому вони з д а в и л и землю і через те стали на земли гори й долини. Анальоґія з колядковим мітом, хоч неповним, очевидна. Птах Ara, творець неба, є символом Бога і речником неба, Irik творець землі є речником земним. „Суперечка" між ними, по спостереженні похибки в сотворенні, зістала залагоджена обопільним заходом при зменшенні землі. Земля зістала з д а в л е н а—це можна вважати за фізичний біль землі —і тому в українських колядках дається чути нотка жалю і докору; фраза виступлення гір і долин вдаряє своєю однозгідностю з мітом українським.

Окрему ідею про почин світа приявлює колядка ч. VI. ґр. I. (ґр II, III). Сказано в ній, що на початку світа „коли не було неба ні землі, іно темненькії моря, був на тих морях зелений явіронько, а на нім на верха гніздонько, а в тім гніздоньку тріє просфороньки, усі три маленькі." Фраза тріє просфороньки, значить три хліби жертвенні; але це алеґорія, як було це вказано в розділі про ідеальні жертви. Бо яку ідею може приявляти жертва трех малих хлібенят в гнізді на райськім дереві серед праморя? Одно лиш може видніти в гнізді на дереві, подібне до маленьких круглих і білих просфорок, а це—пташині яйця, з яких вигріються й виклюються пташенята. Але в гнізді на прадереві міг бути лиш оден зарід живих

єств. Співають про них колядки: це астральні світила, що приплинули на райськім дереві на світ. Вони немов виляглися на первовічнім дереві з світових ядерець, зложених в теплім гніздочку світовім. Пригадаймо колядку про кураль на чорнім мори а на нім нова світлойка, звідки з вікон виглядали як діти молоді світляні твари. Анальоґії в світових переказах є лишень у фінських, про які вже було згадано і в австронезських мітах про місяць, сонце і зорю на мітичнім дереві. Повисшу колядку можнаби вважати поясненням усіх колядок, що співають про появу на світ астральної тріяди на райськім дереві та не подають нічо про її зродження.

Лишаються ще до роз'яснення дві космоґонійні колядки, одна з ґрупи VII, A, ч. I, друга з розділу VIII. Обі дуже ріжняться від всіх інших колядок про почин світа і здаються бути не українського походження. Перша з них, про вогнене голубя назване Різдвом, розвязує в зовсім інший спосіб проблєм сотворення світа, ніж прочі космоґонійні колядки. Нема в ній ніякого з відомих нам колядкових мотивів: ні космічного моря, ні прадерева, ні купелі духових єств у таємній воді, ані з'ображення процесу зродження світа, — одна лиш постать вогненного голубяти нагадує колядкові світотворчі духові єства в подобі птиць. В цій колядці сказано алеґорійно, що різдво світа спричинене оттою силою, що криється в містичнім голубяти — чи може колєктивно у зборі голубів (колядкове імя, „голубйи" — „голубє" може бути collectivum) — іменно вогонь, що пашів зі рта і скакав іскрами з очий голубя. Хоч було завважано в розділі про передріздвяні містерії Різдва, що український нарід має вогонь за містичну творчу силу й виражує отсю свою віру спеціяльними містеріями перед Різдвом та в інші свята, але було рівночасно й зазначено, що культ вогню мусів бути занесений на Україну Іранцями, або радше був за їх посередництвом перенятий Староукраїнцями з Індій, де становив ядро вірувань; бо цей культ не лицює до всеї пракультурної ідеольоґії різдвяного свята. Впрочім виявилося вже з дотеперішного перебігу праці, що давний культ вогню між Українцями, який був завважений на Україні старинними письменниками, арабськими й грецькими,[1]) а і досі не загинув в укр. народу, це інший ніж той, що був у Індійців та Іранців, і має свою оріґінальну основу в культі астральних світил, як небесних вогнів, спеціяльно в культі астральної тріяди коллєктивно, а місяця особливо. Є отже таки сумнівним, чи ідеольоґія колядки про вогняне голубя є автохтонною, чи занесеною на Україну яким чужим народом. В кождім разі ствердити належить, що отся колядкова ідея

---

Гл. V J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, Helsinki 1924.

про вогнене голубя, хочби й була українською то є під культурно-історичним оглядом концепцією пізнійшою і не гармонізує з пракультурними, простими й невибагливими думками й образцями інших колядок про почин світа.

Колядка з розділу VIII, це вже зовсім інтруз між українськими колядками взагалі, а колядками про почин світа з окрема. Вона ріжниться в основі своїм культурно-релігійним світоглядом від усіх колядок, бо висловлює світогляд дуалістичний, якого нема в ніякій колядці ані щедрівці і з якої і тіни нема в ідеольоґії укр. старовіцького Свята Різдва і Щедрого Вечера. Отся основна ріжниця обох світоглядів вказує, що колядка ч. VIII є чуженицею між колядками, а в кождім разі є одинокою з своїм дуалістичним світоглядом. На мою думку, є вона пізнійшим твором, з доби коли дуалістичний світогляд зачав втискатися на Україну вслід за переказами уралалтайськими та болгарськими. Свідчать про це також християнські мотиви в сій колядці, як стать Христа та мотив християнської св. Тройці; дальше: евангельська фраза про діявола: „ти мирський царю[1])". Сі мотиви є історично пізнійшими, з християнської ери; а й евентуальні мотиви уралалтайських переказів про почин світа в цій колядці належить віднести до історичних часів монґольських нападів на Україну та часів татарської неволі тамже. Колядка має також велику подібність з болгарським переказом про почин світа[2]) — і можнаб її звязувати з культурно-релігійними взаєминами Українців з Болгарами в часах першої християнської пропаґанди на Україні та церковно-літературних впливів Болгарії.[3])

З дуалістичною колядкою ч. VIII. є дужі схожі українські космоґонійні дуалістичні перекази прозові, неріздвяні і взагалі не святочні, в яких подібну як в колядках працю творення світа виконує на розказ божий — злий дух. У причасности злого духа при творенні світа є отся схожість українських прозових космоґонійних переказів і тої колядки — з переказами уралалтайськими й болгарськими. Але відмітити належить відразу і ріжницю між ними. В українських дуалістичних переказах участь діявола в творенні світа є залежною від волі божої, є пасивною; діявол ніколи не має своєї ініціятиви, завсігди є безсильним проти Бога; коли тимчасом в переказах уралалтайських (подібно як в полудневих іранських та єзідських) злий дух дорівнує Богови великим інтеллєктом, силою власною та ініціятивою, — а в деяких випадках перевисшає своїми спосібностями Бога. В Українців — злий дух, чорт, є предметом сатири й посміху — і лиш признання його істну-

---

[1]) Гл. в Євангелії св. Йоана зач. 52: „нині князь міра сего ідет"...

[2]) Гл. Oskar Dähnharrt, Natursagen, I, c. 3.

[3]) Гл. V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven.

вання по-при Бога в почині світа та його безсильна злоба є основою українських дуалістичних переказів.

Є річю конечною для характеристики болгарських та уралалтайських а в порівнанні з ними і українських переказів навести хоч в скороченні приміри з них.

Болгарський переказ такий:[1]) У почині не було ні землі ні людий, всюда була лиш вода — і не було нікого іно Бог та сатана, які жили посполу. Одного разу каже Бог до сатани: Сотворім землю й люди. — Сотворім,— каже сатана —але відки возьмемо землі? — Бог каже: Під водою є земля, —полізь під воду і винеси трохи землі. —Добре— каже сатана. — Але, заки зануришся в воду, каже Бог, мусиш сказати: За божою силою й моєю. Сатана занурився в воду, але не сказав: За божою силою й моєю, але на відворіть: За моєю силою й божою. Тому не міг дістатися на дно і мусів вернутися до Бога з нічим. Другий раз він так само зробив і знов нічо з того не вийшло. Як вже мав третий раз спуститися під воду, тоді сказав вже: За божою силою й моєю і дістався до дна та приніс за своїми нігтями трохи землі. Цю дрібку землі кинув Бог на воду і тоді сталася земля. Коли сатана побачив, яка велика й широка земля, задумав приспати Бога, а відтак у сні кинути його в воду, а опісля заволодіти землею й величати себе творцем землі. Бог, очевидно, знав замисли сатани і удав, що спить. Тоді сатана вхопив Бога й поніс до великої води. Коли прийшов над берег, стала земля скоро дальше розростатися, так, що він не міг води досягнути Він тоді поніс Бога на другий бік землі, але сталося те саме, — відтак у трету й четверту сторони, але все не міг дістатися до води. Тоді збудив Бога і сказав: Вставай, Боже, щоби землю поблагословити! Бог відповів: Тоді, коли ти мене носив на всі чотири сторони, щоби мене кинути в воду, зробив ти моїм тілом хрест — і земля стала поблагословена. Це розсердило сатану і він покинув Бога.

Дальше говорить переказ, як земля розросталася без впину і Бог не зумів цего розросту землі спинити і аж підступом (з помочю пчоли) дізнався від сатани про спосіб запобігчи цему розростови. Діявол понизив Бога лайкою, а Бог мимо того запросив його жити з ним посполу. Опісля сотворив Бог чоловіка, а коли люди стали вмирати, зробив Бог умову з сатаною і силою тої умови заволодів сатана душами померших, а Бог живими людьми. Коли Христос народився, то отсю умову Бога з сатаною — розірвав.

Переказ полуднево-сибірських Алтайців[2]), оповідає: Заки була сотворена земля, було усе водою, —землі не було, неба не було, ані

---

[1]) Osk. Dähnh., op. c., ст. 2.

[2]) Oskar Dähnhart op. c. стор. 3 і дальше.

сонця ні місяця. Бог літав доокола і еще оден чоловік з ним, — оба як чорні гуси. Бог не думав про нічо; а той чоловік зробив вітер та порушив воду і обризкав нею лице Бога. Той чоловік хотів знестися висше Бога, але злетів на діл і упав в воду. Падучи й задихаючися він закликав: Йой, Боже мій, ратуй мене! — Бог сказав: Чоловіче, піднесися з води— і чоловік піднісся з води в гору. Бог сказав най виступить з води твердий камінь. Зі дна моря виступив камінь, на цей камінь усів чоловік і жив разом з Богом. Відтак оповідає переказ про сотворення на розказ божий, а за послугою цего таємного чоловіка, землі. Цего чоловіка допустив Бог до неба, але він натворив там чортів; та в небі був божий чоловік Манді Шіра і цей скинув того злого чоловіка і його чортів з неба. Вони поубивалися, там де вони падали ставали скали й пропасти. Цей злий чоловік був чортом, Бог назвав його Єрліком, грішником. З ним веде неустанну боротьбу Манді-Шіра за душі померших людий.

Цей переказ подає про сотворення Богом землі такі подробиці: Бог наказав Єрлікови винести з дна моря трохи землі, сю землю розсіяв по воді й сказав: Най станеться тверда земля—і вона сталася. Коли за розказом божим чоловік другий раз занурювався на дно моря, щоб узяти землі, тоді він задумав і сам сотворити землю. Одну жменю землі він віддав Богови, а другу сховав у рот Коли Бог землю розсіяв, вона зачала рости й тверднути, — тоді зачала вона рости і в писку чоловіка і він став душитися та просити Бога о ратунок. Бог казав йому виплювати з писка землю і з того стали по земли багна. Тоді то назвав Бог цего чоловіка грішником і сказав, що всі його підвладні люди будуть злими, а нарід підданий Богу буде добрим. Бог сотворив людий з конарів першого дерева.

Переказ алтайський є очевидно старшим культурно-історично ніж болгарський. Хоч дуалістичний, але Бог виступає в нім у повній гідности і як властивий Творець землі. Виступає Він і як духове єство; первісна подоба Його чорної літаючої гуси, вказує на Його духовість. Духовість Єрліка теж не затрачується, мимо того, що він опісля названий чоловіком; він очевидно є його символом, але символом злого чоловіка, грішника. Впрочім сказано, що Бог сотворив людий з конарів першого дерева — і це є головний мотив сотворення людий в переказах алтайських. Переказ болгарський є пізнійшим, що видно і по отсім, що Бог і чорт виступають коли не виразно в подобах антропоморфічних, то в образцях людського життя. Бог спить, а діявол носить його тіло по земли; вони говорять між собою і думають по людськи. Є й християнські мотиви: хрестообразне благословення землі, народження Христа. Понижене становище Бога супроти чорта, в переказі болгарськім різко відбиває від переказу алтайського й українського. В кождім разі видно

що мотиви обох переказів — алтайського й болгарського — зійшлися в українськім колядковім, але зістали передумані критично й перероблені після світогляду українського. Є цей світогляд дуалістичний, але своєрідний з виразним зазначенням власновільности й независимости Бога при творенні світа, а на підрядну й підвладну йому силу злого, чи шкідливого елементу як духового так матеріяльного. Є в українськім переказі правода, але це українські сині моря; є під ними первовічна матерія, але це свята землиця, бо з неї отся свята людська земля, народний ідеал, буде сотворена. Її утворює Бог власними руками (діявол мусить помагати!) наче паляницю, бо вона живителька народу; їй дає Бог (Христос) божу силу, щоб вона розросталася, щоб її було багато. Для землі й людий творить Христос небесні світила (постійний український ґеоцентричний світогляд, — у всіх переказах). Поширенням висловленого в сій колядці українського світогляду є прозові, казкові українські оповідання про почин світа. Вони мають багато з світових мотивів — як усі казки, — між ними особливо визначуються мотиви наведених висше обох переказів — алтайського і болгарського, — але мають і багато ориґінальних думок, а між ними і виразно схожих з колядковими первісними мотивами, які були обговорені при розгляді космоґонійних колядок з наведених семи ґруп.

Подам два українські прозові перекази про почин світа для приміру.[1])

Перший переказ оповідає: Раз Ісус Христос і святий Петро, не маючи що робити, сиділи й нудилися. А св. Петро і каже: „Боже єднак не маєш що робити, то хоч тепер сотвори світ. — „Добре, каже Ісус Христос, тільки треба закликати чорта, щоби дистав из моря піску и синього каменю, — а то, як я сам буду доставати?“ Закликали чорта. Ісус Христос і каже: „Лізь у воду тай кажи: Не я беру, а Бог бере — и доставай, що в руку потрапиться“. Чорт поліз у воду, але не сказав так, як казав йому Ісус Христос, а каже: не Бог бере, а я беру. І він нічого не достав. Лізе бідний чорт у другий раз, але знову так само сказав і не достав нічого; а як поліз у третий раз, то вже послухав Ісуса Христа тай сказав: не я беру, а Бог бере — і хапнув обома лапами. Вилізши на верх, він побачив, що має в одній руці пісок, а в другій синій камень. Ісус Христос взяв од нього одно і друге і зробив світ зовсім як треба, тільки треба було його перехрестити. — Дальше оповідається, як св. Петро, щоби світ перехрестити, їздив на плечах чорта навхрест по цілій земли і так перехрестив світ. А за услугу навчив чорта розмножити собі чортів до помочи на світі, в цей

---

[1]) Оба перекази виняті з Трудів — П. Чубинського, т. І. стр. 142—145. перший з Ольгопільського, другий з Радомисльського уїзду.

спосіб, що той бризкав в суботу рано водою поза себе і з тих бризків ставали чорти.

Другий переказ, з Радомисльського уїзду, так оповідає: Перше не було ні неба ні землі, були тільки піна і вода змішана з землею, так, неначе к в а ш а; а Бог летав святим духом понад водою, котра шуміла п і н о ю. От раз Бог ходить по воді — та дихнув на ту піну[1]) і сказав: „нехай буде янгол". От і став янгол, да тільки без крил. Бог дав йому двоє крил да каже: „Летай так, як і я". А янгол каже: „не можна, Господи". Бог дав йому ще двоє крил і сказав: „летай!" — „не можна, Господи", одвічає янгол. Бог йому дав ще двоє. От, він і літає. Тоді Бог сотворив світ і дав янголу міч (-меч). На другий день Бог сотворив небо. На третий день Бог каже до шестокрилого серафима: „Пойди в воду глибоко та одділи маленьку часточку землі на моє імя та її посієм, щоб росла". Сатанаїл (так звався той серафим) поліз у воду та одділив часточку землі, але не на боже імя а на своє. Тая земля, що він одлупав, взяла тай розплилась у його в руці да й не можна йому принести до Бога. Він приходить до Бога да й каже до його так: не можна одділить. Бог уже знає, що він на своє імя одділяв, але мовчить і каже йому: „Пойди знов та одділяй". Він тоді взяв та одділив на Боже імя малу часточку, да взяв тай собі трошки сховав за губу. Як уже він приніс до Бога землю, то Бог зараз поблагословив її і сказав, посіявши, щоб вона росла. Як узяла земля рости — то й тая росте, що за губою. То й серафим кричить: Господи, ратуй: я вкрав трошки землі за губу, да вона теж росте за губою!—„Виплюй"! каже Господь Бог. Як зачав він плювать, та як зачали з рота такі як він вилітати, да летіли, аж поки він не виплював усеї землі. Як виплював усю землю да ще й плюнув раз скилько чистою слинею. Тоді вже начали вилітать один за другим янголі іще кращі як він. Тоді Бог і каже: Тепер трошки оддишмо да підем на небо.

Далі оповідається, як підчас сну Бога з світлими ангелами, Сатанаїл враз з своїми ангелами хотів Бога і світлих ангелів підчас їх сну втопити в воді, але не могли дійти з ними нігде до води і покидали їх на тім самім місци. Тоді Бог з світлими ангелами вкинув Сатанаїла й злих ангелів у воду, а сам полетів з ангелами на небо. Відтак Бог поназивав ангелів (біблійними іменами): серафимами, архангелами, Михаїлом, Гавриїлом. Четвертого дня (біблійні ідеї!) сотворив Бог на небі сонце, місяць і зорі. У пятий день зробив дві риби великих і дві малих. Великі підложив під землю і сказав, щоби піддержу-

---

[1]) В українськім переказі нема виразно сказано, що Бог сотворив ангелів з піни; сказано лиш, що Бог дихнув на піну, і думаю, що отсю фразу треба розуміти: Бог дихнув літаючи над піною.

вали її, а малих укинув у воду, щоби розводились. Потім зробив пташки тай пустив їх, щоби літали і плодились.

Відкинувши біблійні додатки і домішки християнської ідеольоґії ми видимо в повисших двох переказах цілий комплекс ріжних старих мотивів, сплетених з українськими. Є там із вавилонського міту Ґільґамеш праматерія („кваша"—вода з землею),—і з індійських мітів космічна піна[1]); є транскавказський синій камень,[2]) а передовсім староіранський та вавилонський і уралтайський дуалістичний світогляд. Попри все те двох літаючих духів над космічним морем, як в переказі уралалтайськім та майже тотожні подробиці історії виношення чортом землі з дна моря як в українськім, так в алтайськім і в болгарськім переказі. Але виріжнюються між ними українські мотиви з колядок про почин світа. Є і правода, хоч вона у кождім з цих двох українських переказів інша: в однім це сині моря, в другім кваша (-кисилиця,— в кождім разі чисто українсько-сатирична характеристика космічного моря). Є й колядковий типовий світотворчий пісок та синій камінь — посполу, – та непохитний, всюди обстоюваний, світогляд сотворення землі і неба, зі спеціяльним українським культом небесних світил. Є також і український міт про віддільне сотворення всякої твари на земли і в воді, хоча вже з біблійно-християнською закраскою. Наконець є в повисшім однім переказі і виразно висловлений український ориґінальний погляд, — недоповіджений в колядках, — про сотворення першого ангела з божого подиху.

Поважний, святочний стиль другого оповідання гармонізує з стилем колядкових мітів; коли тимчасом тон першого оповідання, насмішливий і цинічний, не є схожий з щиро-релігійним настроєм колядок. Взагалі в однім і другім переказі головним змістом оповідання є історія про чорта і глум над ним. Можнаби сказати, що в українських дуалістичних переказах про почин світа є властиво глум з дуалістичної ідеольоґії. Її приймає нарід немов силоміць накинену, а критикує її та висміває; коли насупротив — ідеольоґію монотеістичну зберігає в святочних різдвяних піснях, колядках; дорожить нею як святощею; творить з неї святочний культ, — недоторкану святість і заповіт.

---

[1]) [2]) Гл. одно і друге в екскурсі про міти старинних народів.

## Поосібні теми колядкових переказів про почин світа.

Вони відповідають провідним ідеям такихже колядок з темою загальною, які були обговорені в попереднім розділі. Зродження земних творів: ростин, звірини і чоловіка приписується духовим творчим єствам і силі природи, зібраній в дереві життя, а все те з люнарно-мітольоґійним підкладом. Переведення поосібних тем є ріжноманітне, так, що одна і тота сама тема буває подана в ріжних мітичних образцях, відповідно до старших або новійших культурно-релігійних мотивів.

**Колядкові перекази про найперші ростини та найперші роди збіжа.**

Їх можнаби лучити з переказами про прадерево, бо ідея прадедерева є в українського народу дуже широко подумана і образці його є ріжнородні: дуб, явір, кедрове дерево, сосна, груша, яблоня; виноград, пшениця, рожа; прутики калини, малини, горіха, водна чемеруха (К. III. ad I.). Але прадерево в кождій подобі приявлює собою таємну, творчу силу природи; сама його ріжнородність вказує на тоту силу на кождім місци землі; крім того з ним завсігди є злучена якась містична подія, що є окремою темою колядки. Та суть колядки, що співають про появу на земли перших ростин і перших родів збіжа як оден з епізодів почину світа; цікаві як раз тим, що не співають про загальну появу ростинности на земли, як інші перекази світові, але про перші культурні здобутки народу рільничого і скотарського. Так співає колядка ч. I. ґр. III. про появу на світі перший раз трох господарських пожитків: озимого жита на хліб для людей, ярої пшениці на жертву для Бога—і зеленої трави для худоби. Отсе колядкове оповідання має характер космоґонійного міту, зовсім анальоґійного до інших колядкових переказів про події первовічні та їх причини: В мітичнім гнізді на прадереві серед космічного моря сидять три голуби, спускаються враз на дно моря і виносять, кождий з них, по одному пожиткови для людий та їх худоби. Подія приявлена такою важною й світовою, як сотворення неба і землі цими самими голубами, оповіджене в колядці ч. II. ad I. Космоґонійна історія добування з під моря першого насіння збіжа і трави, мабуть одинока в світових переказах. Пракультурний характер образця стверджує ідея першої жертви, з першої пшениці,

для Бога. Друга колядка (ч. II. ad II), про перші культурні здобутки, відмінна і темою і єї переведенням. Не три голуби первовічні кидаються в море й добувають пожитки людські, а сокіл, відомий нам післанець і вістун божий та приятель народу. Можна його вважати за творчого духа, що виконує поручення божі; але він може тут бути мітольоґійною фіґурою, символом люнарної сили, як в почині світа так і завсігди активної в природі й викликуючої родючість землі. Сокіл сидів над Дунаєм і кинувся в його води та вийшовши з під них аж за три літа, виніс звідтам три пожитки: яру пшеницю, пахнячий лотань і святий воскочок. Ці три пожитки ідеалізує нарід ще більше ніж в попередній колядці, бо так їх цінить, що перший їх здобуток жертвує в цілости Богу. Це очевидна подяка Богу: за пшеницю на хліб, за пахучий лотань для худоби і його цвіт, що дає пчолам мід і віск, пракультурні господарські здобутки народу і нині не позбавлені тої самої ціни, що мали колись.

Виджу в повисшій колядці люнарно мітольоґійну символіку в образі занурення сокола в глубінях водних і його повороті „аж за три літа". Це наглядний образ пропадаючого в темноті місяця на новю і його нової появи по трех днях. Як раз новий місяць, молодик, у відновленій своїй силі є обєктом культу українського народу, про що свідчить багато щедрівок. Число трех літ є мабуть алеґорійним з'ображенням прикро довгого часу перед появою нового місяця. Можнаби мітичні три літа в колядці вважати за далеку анальоґію до іранських мітичних три тисячі літ, яких потрібував Агура Мазда до сотворення матеріяльного світа.

В колядці ч. III. ad III, три прутики, малиновий, калиновий і горіховий, приявлюють попри мітичне райське дерево на білім камени також господарський культурний здобуток. Прутики отсі у многих щедрівках вважаються матеріялом на стріли до лука. Думаю також, що ягоди малини і горіхові зерна як артикули живности первісного і бідного народу вважаються тут господарським традиційним здобутком. До тої самої катеґорії колядкових мітів про перші культурні здобутки, а з ґрупи колядок про прадіда як культурного лицаря, про які буде окрема розвідка опісля, належать отсі два приміри:

I.

На оной горі, оной високой,
Звеніли, звеніли,
Чотири воли в золоті горіли*)
Там же ми оре золотий плужок
Там же ми оре сам милий
[Господь.

А св. Петро Єму поганят,
Божая Мати насіня носит,
Насіня троє не єднакоє:
Єдно насіня зелене вино,
Друге насіня яра пшеничка
Трете насіня ладан пахнячий.

Яра пшеничка на Божу службу
Зелене винце на причащання,
Ладан пахнячий до кадильниці.
(Як. Головацкій Нар п. II, 39, № 58; IV, 16, № 19).

II.

Ей горе, горе, сам тя Бог оре,[1])
Біжа Матінка насіня носит,
Насіня носит і Бога просит:
Зародь Боженьку, насіня троє
Насіня троє, не єднакоє...
(Дальше схоже з попередною колядкою. Гл. Я. Головацкій, Нар. п. IV, розд. 7).

Оба образці безперечно пракультурні, хоч схристиянізовані; бо такі ідеї про походження збіжа могли мати лиш пракультурні люди. Є в цих образцях і люнарна символіка: чотири воли, що горіли в золоті, це символи чотирох місячних фаз,—роги волів або турів, це частий символ люнарний в колядках і щедрівках. Так само золотий плужок: це символ місяця молодика. І, сам милий Господь — хоч є тут пракультурним ідеалом, є попри те — як культурний лицар—подуманий в подобі прадіда.

**Колядкові перекази про появу перших птахів та перших звірят земних.**

Колядки згадують про перші птахи і звірята у почині світа. Ці сотворіння прибувають враз з первовічним деревом на світ і являються на нім наче на знак, що це дерево всему живому єству на земли причина. Є цих звірят і птахів не багато: появляються сокіл, зазуля й ластівка, або сокіл, пчоли і бобри, та куниця, пчоли і бобри. Деякі колядки згадують замість них перепелицю й лиса. Мабуть тому, що кожде з цих сотворінь має окреме містичне призвання у почині світа, є вони в колядках окремо відмічені; але рівночасно дається в колядках до зрозуміння, що як отсі сотворіння, так і всяке сотворіння земне прийшло на світ з первовічним деревом. Ми увидимо з колядок про перших людей, що й українська ідея походження чоловіка є звязана з прадеревом, подібно як це є в переказах уралалтайських, індо-іранських, американсько-індіянських та передовсім австронезських.

---

[1]) Цю колядку співають як пісню в часі походу в поле в літі, на благословлення поля, на Лемківщині. Фраза: ой, горе, горе,=ой, горо, горо!

Сокіл, з поміж первовічних птахів, це речник божий і полубоже єство; зазуля й ластівка ці наші вістунки весни, вони є вістунами і весни, себто почину, світа. Така їх роля дуже виразно виступає в колядках; нагадую колядку про сиву, малу зазулейку та кораль на Чорнім мори. Як вістунка післана Богом виступає зозуля виразно в щедрівці про мітичний золотий тарелець на церкві (гл. розвідку про колядку ч. II. ad VII. A.). Ластівка в одній щедрівці є фіґурою Богородиці. Мітичне значіння бобрів було відмічене в розділі про американсько-індіянські анальоґії до українських космоґ. мітів. Куниця це головний мотив еротичних щедрівок і постійний символ дівчини, прагнущої любови. Пчоли після багатьох світових переказів це божі сотворіння і святі. Після Ґрімма (Mythologie 755, Wales) [1]) походить пчола з раю. В болгарських і румунських дуалістичних переказах пчола є готовою на услуги Богови проти підступів діявола і була вже в первопочині світа. В інших світових переказах з християнськими мотивами вважається пчола святою тому, що робить віск здібний на свічи до служби божої. Український колядковий переказ про пчолу є мабуть найбільше первісним між світовими, бо говорить про її появу в почині світа, а рівнож належить колядковий переказ про „святий воскочок" (гл. Кол. II. ad III.) до найстарших, бо говорить про його винесення з під космічних вод, значить про його появу рівночасну з першими творами світа; при цім про його первовічне призначення на жертву для Бога. Образець в кол. ч. II. ad IV, про сокола, ластівку й зазулю, дуже нагадує мітичні австронезські птахи вістуни під розказами сокола.

Як культурно господарська характеристика є колядки про появу перших птахів і звірят свідоцтвом пракультурних ловецьких переживань укр. народу; коли зважимо, що згадувані у колядках звірята є в більшій части об'єктом ловецької охоти. Так співають колядки й щедрівки, що „бобри на шуби добрі", а „куничка на шубу буде" (щедр. ч. 177, Вол. Гн. ор. с.). „Білий молодець—премудрий стрілець" дуже часто мітить стрілою з лука на сокола—хоч не має серця забити його.[2]) Зазначено було в розділі про світові анальоґії до колядкових

---

[1]) Гл. Oskar Dähnh. op. c. 2, 42, і дальші.

[2]) За чисто ловецьку щедрівку вважаю таку приміром як отся, в якій затратилася мітольоґійна поява сокола, а замість него поставлена куна:

. . . . . .
З кореня сосни перепелойка,
У пни сосновім ярі пчолойки,
В вершейку сосни чорни кунойки.
(Я. Голов. Нар. П. IV. 6 з Калениці ad Сянік.)

Отся колядка подає варіянтом першої звірини лиса:
Стоїть соснойка серед дворойка,
Єй в тій соснойці троякий хосен
Єй од кореня жовті лишойки,
А в середині яри пчоли,
А під вершечком сиві соколи.
(Я. Голов. Н. П. II, 3.)

мотивів, що лиш у американських Індіян є перекази про походження перших звірят подібні до українських; бо говорять про появу перших звірят на пливучих сплавах, які є фіґурою пливучого райського дерева. Цікаве є отсе, що перша поява сокола на райськім дереві, пливучім на бистрих ріках,—не має анальоґії в австронезських мітах, хоч впрочім ціла австронезська ідеольоґія про сокола така дуже схожа з українською. Видно з того, що українська ідея про походження сокола є самостійно обдуманою. В мітах мешканців острова Ніяс є споминка про сотворення перших звірят і птиць домашних з кори первісного дерева. В іранських мітах є перекази про мітольґійні птиці, перебуваючі на первовічнім дереві, та про мітичну черепаху, чатуючу на погибіль їх та дерева життя. Про це буде ще бесіда. Є в них анальоґія до сокола на прадереві, що зорить за рибою визом та говорить з нею; та анальоґія лишень поверховна, бо виз є приятелем народу і його життя, а черепаха злим демоном і ворогом світа. Колядки про виза (прим. К. VIII. ad VI.) є в кождім разі космоґонійними образцями появи першої риби на світі.

---

**Проблєм походження чоловіка в колядкових переказах.**

Одною з найцікавійших загадок колядкової космоґонії є походження чоловіка. Про його сотворення нема виразної споминки в колядках; нема в них і сліду подібної ідеї як в історії біблійній про сотворення окремо тіла і душі чоловіка; або хочби загального переказу про сотворення людий висшим духовим Єством, як це оповідає багато космоґонійних переказів світа. У зближених до колядкових переказів про перших людий мітах уралалтайських та австронезських сказано виразно про зродження людий з першого дерева на світі; але в колядках нігде про це не говориться, хоч космоґонійні колядки співають про появу перших людий в подобі астральних світил на райськім дереві, або у містичних небесних святинях (з райського дерева). Зрозуміння цеї загадки мусимо, послідовно, шукати серед реліґійних та мітольоґійних ідей свята Різдва (й Щедрого Вечера) та колядок і щедрівок. І розвязка її дійсно там є, тільки не в пракультурнім реліґійнім світогляді народу, а в люнарно-мітольоґійнім, хоч все таки в дуже первіснім його вислові. Колядкові перекази про походження чоловіка є алеґорійні, убрані в люнарну символіку і є висловом люнарної мітольоґії, яка в образцях зродження чоловіка має своє з'ображення. Українська люнарна мітольоґія є отсим характерійною, що не все відноситься до місяця як астральної одиниці, але також до його кружень

і перемін в часі чотирох його астрономійних фаз; вона бере на увагу його зродження, зріст і розвиток, повну появу на небі і загибіль. І так появу місяця як цілости, як рівнож його появу в астрономійних фазах, лучать колядки й щедрівки з райським деревом. Тому, що райське дерево, або прадерево, є перворядним люнарним мотивом в світовій і колядковій мітольоґії, стала поява першого чоловіка на земли і поява місяця на світі звязаною з прадеревом; відтак стали ці обі появи ідентичними; а в розширенні ідей стали ідентичними — українська астральна тріяда і перша рідня. І всі ті мітольоґійні образці лучить український нарід з прадеревом. З цих мітольоґійних скомбінованих ідей витворився погляд, що перші люди зродилися на прадереві.

Не мають ніякого звязку з таким світоглядом перекази народів Сходу й Полудня про залежність життя перших людий, або походження їх, від прадерева. Історія біблійна про дерево життя ставить його як крітерій вартости життя людського, залежної від душевної стійности чоловіка, від його вибору добра або зла, життя або смерти; сотворення ж чоловіка приписує Найвисшому Єствови. Інші міти оповідають про зродження чоловіка прямо з дерева. Міт індоіранський розказує про походження людий з андроґенної ростини, двох деревин близнят ростучих з одного кореня й сплетених з собою, які відтак приняли людську подобу.[1]) Анальоґійний міт Мендулянських Каянів з острова Борнео оповідає про перше дерево бамбусове й ростину ротанґ, що доокола него обвилася, від чого воно виросло до небувалої величини; на него впало два духи з неба (чоловік і жінка) і вони з матеріялу з того дерева сотворили перших людий.[2]) В уралалтайськім переказі сказано, шо в почині світа росло одиноке дерево без конарів; воно не подобалося Богови в такім виді і він сказав: нехай буде на дереві девять конарів а при їх насадах нехай буде девять людий, а з цих людий нехай буде девять племен.[3]) Після іншого уралалтайського міту син божий Нумі Торум сотворив людий з верболозу і глини.[3])

З цих мітів не видно ніяких запозичень ані навіть далеких анальоґій в ідеольоґії колядок про перших людий. Є деякі зближення ідей, але їх належалоби лучити радше з ідеольоґією племен глибокого Полудня, аніж народів уралалтайських або індоіранських Так є три образці в ґрупі V, а, колядок про походження людий (чч. VII, VIII, IX), які схожі з другим наведеним тут уралалтайським переказом

---

[1]) Після оповідання Bundahishn.

[2]) D-r. W. Schmidt, Grundlinien.. § 34.

[3]) Oskar Dähnhardt, op. c. стор. 4 (за Радловом: Проблєм народної літератури у турецьких племен Полудневої Сибіри).

в тім, що говорять про розмноження людий сином божим. Колядки сї є схристиянізовані іменами християнських святих і Марії, Матери Божого та її Сина; але поява Сина Божого не є в них християнською а мітольоґічною і схожою не на уралалтайського Нуми Торума, але на єзідського Шеік Сіна; прочі мітичні додатки приявлюють змішання ідеольоґії української й єзідської. В колядках сказано, що в мітичній церкві, де було три гроби: Ісуса Христа, Марії і одного з святих, росла над Марією цвитуча рожа. З тої рожі вилетів пташок і полетів попід небеса; перед ним небеса отворилися і всі святі йому поклонилися; не був то пташок, це був Син Божий (сказано в другій колядці: це божа сила) і той Син Божий по всему світі людий розмножив. Образець дуже нагадує міт єзідський про сина божого в корчи рожі, що ріс посеред первісного моря. В єзідськім образци рожа посеред космічного моря це очевидно прадерево; але в українських щедрівках буває рожа також символом прадерева. Лиш дуже правдоподібно, що мотив рожі як райського дерева запозичений з Полудня. Вітчиною рожі є Мала Азія і культура рожі є дуже улюбленою на Полудни, рожа є там символом невинности.[1]) Після полудневих переказів перші рожі були білі і вони мали отсю барву досі, доки Ева зберігала свою невинність: колиж вона згрішила, забарвилися рожі перший раз червоною краскою. Як символ невинности була рожа гідним деревом для замешкання божого сина, Шеік Сіна, в переказі єзідськім. Безперечно як такий символ невинности росла вона над гробом Марії після переказу колядкового й була пристановищем мітичного птаха, божої сили, або Божого Сина, що розмножив по всім світі людий. Так стала рожа, посередно, причиною появи людий на світі. Є ще якісь інші мітичні задатки в колядковім міті про рожу та Сина Божого в ній як творця людий і навіть можливо, що цей міт є оріґінальної української концепції. В Трудах т. І. П. Чубинським записаний такий переказ: Бог сотворив первісно Еву з рожі і поставив її перед пробудженим зі сну Адамом, питаючи його, чи вона йому подобалася. Але Адам був невдоволений, що Ева не такого походження як він і зажадав іншої. Тоді Бог сотворив йому нову Еву з глини, а тоту з рожі взяв до неба. З тої першої Еви народилася Марія.

Колядки про мітичного птаха, що вилетів з рожі, приявлюють винятковий погляд народу на ґенезу людського роду; такого погляду не висказує він в колядках нігде більше. Є тих колядок за мало, щоби зробити висновок про його загальність; а при тім переважує в них християнська ідеольоґія, так, що насувається думка, що фраза про намноження Сином Божим людий відноситься до поширення по світі

---

[1]) Osk. Dähnhardt op. c. ст. 211 (після Biblioteka del Folk-lore, VIII, 7.)

визнавців христової віри. Лиш мотив птаха з рожі нагадує старовіцькі традиції про творчі духові єства з почину світа на райськім дереві. З другої сторони стоять супроти цих колядок три богаті в варіянти ґрупи колядок: Va, Vб та VI, які заступають зовсім інший світогляд народу в питанні про походження людий. Цей світогляд є вправді неясний, повний мітольоґійних символів і відорваний не тільки від реального світа, але й від своїх первісних мітичних основ (і тому якраз є неясний). Та, як попередно давали нам пояснення невиразних мітольоґійних українських образців релігійні й мітольоґійні ідеї народів австронезських, так і тут стають вони нам в пригоді і вказують на основу, на якій збудована ідеольоґія цих колядок про перших людий. Особливо служать нам до такого поясення міти мешканців острова Ніяс про першого чоловіка. Цікаві вони тим, що криється в них ядро переказів про місячного прачоловіка, поширених в східно-полудневих областях океанії і аж по східну Австралію. Є на острові Ніяс два типи мітів про походження першого чоловіка.[1]) Оден міг би бути прототипом космоґонійних мітів з матеріялістичним світоглядом, бо оповідає про походження перших двох духів, доброго і злого, та про походження першого чоловіка з насіння двох первовічних дерев, зроджених космоґонійним хаосом. Одно зродило чоловіка, але без життя і без мови. Найвисший дух Lowalangi дав йому життя, але він умер. З його серця виросло знов дерево й видало золоті овочі, а з них виріс оден чоловік; оден з богів зробив його чоловіком, другий дав йому душу; від него походять всі люди. В цім міті суть задатки символіки ніяського міту другого і первісні астральні мотиви, з якими злучено походження першого чоловіка; в нім криються глухі відгомони тих самих ідей, якими визначуються і колядкові космоґонійні образці про первовічні дерева (два), про духові єства над ними, та про появу людий на райськім дереві. Але цей міт своєю дуалістичною закраскою та нерозвиненням мітичних образців здається бути зіпсутим переказом первісного міту мешканців Ніяс. Цей другий міт має дуже багато з ідей, розсіяних в українських космоґонійних колядках. Найвисше Єство Uwu Lowalangi, високий Luo Zaha, купаючися в чистій як скло кирници, взяв кулак землі завбільшки яйця, зробив з неї фіґурку предка, зважив на вазі вітер, приложив до своїх уст, подихом своїм натхнув і той заговорив сейчас як чоловік, як дитина. Цей перший чоловік (Tuha Sihai) помер бездітно; але з його серця виросло дерево, від якого походять тисячі людий. З його правого ока утворилося сонце, з лівого ока місяць, які мали стати вказівками життя для нових людий. Маємо

[1]) Екскурс ч. III, про космоґон. перекази Австронезців.

в цім міті і пояснення колядкової мітичної купелі Господа з творчими його замислами; є з Господом в купели і перший чоловік, предок народу, якого репрезентує в колядках оден з святих. На райськім дереві в колядках появляється перша людська рідня, наче і воно виросло з серця предка народу; і є в цім міті пояснення українського мітольоґійного образця Христа з астральною тріядою у ріжних варіянтах (автохтонна перерібка українська), а може й пояснення мітольоґійно появи єгипетського Горуса з сонцем і місяцем в очах, та статі Христа з сонцем і місяцем на раменах в переказах фінських. Але надівсе дає нам цей австронезський міт розвязку колядкових образців про появу перших людий на землі: чи появи малого дитяти між двома райськими деревами, або під райським деревом, що нагадує появу австронезського першого предка—дитяти в руках творця; чи появу дівчини або парубка в човні на первовічних водах; або першої рідні на райськім дереві ще й до того в астральній подобі, яка нагадує австронезські золоті овочі на первовічнім дереві. Але передовсім є анальоґія в люнарнім мотиві другого переказу мешканців острова Ніяс. Цей мотив розвинувся своєрідно в колядкових переказах, бо приявлює там усі переміни місяця в його чотирох фазах, а відтак його появу в астральній ґрупі — чого нема в переказі ніяськім; але люнарно мітольоґійна основа є в колядках і в ніяськім міті тота сама. Цей другий міт мешканців Ніясу вважає дослідник австронезської мітольоґії, Д-р Вільг. Шмідт образцем місяця в повні. Tuha Sihai, бездітний, є місяцем в повні. Без голови, рук і ніг, сам тулуп—він паде і гине. Демон відтяв йому голову і члени, він зникає чим раз більше. З його трупа виходять зароди всього злого (так сказано в міті) і духи хворіб. Але відтак виростає з темного місяця новий твір, дерево Tora'a, зростаючий місяць і це є правдивий перший чоловік: довгий і простий, від котрого походять всі люди. Міт Ніясів є оріґінальний після спостережень Д-ра В. Шмідта в цім, що в люнарній своїй символіці держиться лиш образа місяця в повні і навіть ріжниці між ясним і темним місяцем не зазначує. З цеї точки погляду не давав би цей міт широких анальоґій до образців колядкових. Але люнарно мітольоґійні образці кружень і перемін місяця не є чужі мешканцям австронезських островів і цими образцями доповнюються українські колядкові анальоґії з австронезськими. Так говорить Д-р В. Шмідт про люнарну мітольоґію Тоба-Батак-ів, що у них є трояке відріжнення місяця: ясного в повні, темного на новю і змінчивого місяця першої і другої четвертини; зовсім так як в усіх колядках і щедрівках.

Основуючи свій погляд на австронезських анальоґіях, я виджу у всіх колядках, поданих в ґрупах Va, Vб, і VI українські космоґонійні традиції про походження першого чоловіка, прибрані в люнарно мітольоґійні форми, не виключаючи при тім люнарно культового зна-

чіння тих колядок. Вважаю колядки про першого хлопчика на світі, в ґрупі Va, за більше первісні, бо так характеризують їх особливі мітольоґійні образці і фрази. Так в колядках чч. I, II і III говориться про два явори, між якими завішена колиска, а в ній малий хлопчик (в кол. III Біжеє дитя). Виджу в сім анальоґію до першого з ніяських мітів про два первовічні дерева, з котрих одно зродило золоті овочі, а оден овоч першу людину. Виджу анальоґію і в цім, що в обох ніяських мітах сказано, що Найвисше Єство сотворило першу людину і зробило її чоловіком давши їй душу; це було сотворіння боже і можна його назвати дитиною божою. В колядках два рази назване мале мітичне дитятко дитиною божою: в колядці ч. III назване воно гайним панятем, а основа арабська прикметника гайний—hajj значить живий і Бог; в кол. ч. III назване воно Біжим дитятем. Безперечно, що в цих названнях лучить нарід ідею божої почести для люнарної мітольоґійної появи в подобі того дитяти: воно це той „побоженько" народних пісень – місяць, об'єкт полу-реліґійного культу народу; це також предок народу в дитячім віці, коли порівнати другий ніяський міт про сотворення найвисшим Єством в часі купелі предка-дитяти; а укр. нарід все співає про віднову місяця на новю й відродження невмірущого прадіда. Старая ненька (к. III) і Біжая Мати (к. V) це здвоєна ідея народна про мітичну матір місяця і божого чоловіка; в колядках і щедрівках вона унагляднює зріст місяця в силу і розвиток хлопчика в білого, кріпкого молодця; вона його колише, купає його, учить його й виховує.

Чисто люнарний образець дає колядка ч. IV про золотий теремець на першім з тридесятех ріжків мітичного оленя: з першим днем місяця нового родиться молодий хлопчик, який на протязі трицяти днів стане можним паном в цілій силі і славі. Попри отсей люнарний образець дуже влучно змальовані первовічні дни цеї мітичної події: Дунай, символ первовічної води, звільна уступає, при його дні земля за повівом вітру висихає й стає зеленіти пахущим зіллєм, щоб могло жити на світі живе сотворіння; а при нім, „можний панонько" світа чи то чоловік, чи його фіґура—місяць.

Дуже гарний образець, інтересний як з мітольоґійного так і культурно-історичного огляду, дає колядка ч. VI. На розлитих водах первовічного Дунаю, який утворився з сльози духового єства, що в ґльорії сонця і місяця і в товаристві символічного дощику влинуло в церков, пливе човничок а в нім красний панич. Це оден з найстарших космоґонійних українських образців, анальоґійний з колядкою ч. VIII, I ґрупи, про трех товаришів творців світа: місяць, сонце і дощик. Човничок на Дунаю це образ райського дерева; красний панич це може бути люнарна поява на відблесках неба в Дунаю; але є в сім образци чудові реальні

спомини з первовіку і пракультури. Красний панич пливе, веслує човником по водах—це образ життя та його буйности; але в руці панича щучий гребішок, яким він чешеться, це образ пракультурної доби, коли чоловік при таких природних засобах, як гребінь з рибячих остий, заспокоював свої культуральні потреби. Ліричний образець про сердечні спомини молодця за свою матір можна також зачислити до пракультурних часів, коли буйний молодець ішов перший раз в світ, не могучи опертися цікавости його побачити й зрозуміти—і лишав свою матір самою.

Колядки про первовічну дівчину подібні до попередних; з тою цікавою ріжницею, що колисочка з малим дівчатком уміщена під одним деревом, а не між двома, як співають колядки про хлопчика. Може криється в сім отся українська мітольоґійна ідея, що дівчина має стерегти райського дерева, його овочів, або золотої ряски (як співають щедрівки) і зберігати ці скарби — як раз для молодця, свого будучого милого. Це будуча відданиця, а відтак матір. Її природне призвання лучить нарід вже з самим початком її зродження і обставлює її символічними мітольоґійними образцями. Відповідно до цего є й колядкові образці на окремі мітольоґійні теми про первовічну дівчину. Одна з таких колядок є під ч. III. в ґр., що співає про первовічну дівчину як першу матір народу. З'ображена там дівка Кулинка „премудра швачка", пливуча в човнику серед моря. Це чудотворна жінка, бо до неї промовляють вишиті нею ангели, називають її „рідною, матірю, ненькою" та жадають від неї, щоб вона спекла пшеничний „мленец." Появу цеї дівчини на мори, яка вишиває живі ангели і на їх заклик пече пшеничну паляницю, мабуть першу і чейже не для ангелів а для людий,—спостерігає водна птиця, утінка, що сидить на гоголи, таємній будівли серед моря. Отсе первісне море, основа світа, ця таємна будівля серед моря і містична, далековидюча водна птиця, що знає тайни моря і спостерігає небувалу там появу—все те наводить думку, що в сій колядці оспівується почин світа. Впрочім сама утінка це фіґура світотворчого духа у многих світових переказах про почин світа.

Дуже схожою з повисшою колядкою є колядка ч. VIII, Vб. про первовічну дівчину як першу відданицю. Усе в тій колядці вказує на велику давнину. Подія відбувається „за праворітьми." „Там стоїть сосна від срібла ясна, від злота красна, а в тій сосні корабель пливе" (роз. разом зі сосною). В колядках, які зачинаються заспівами про дерево життя, мало коли зазначено так виразно як отсе тут, що місце, де росло те мітичне дерево, не було на звичайнім людськім подвірю а на ідеальнім первіснім людськім пристановищи—за праворітьми. Дерево життя змальоване люнарно-мітольоґійними красками,

срібла й золота. Таємним кораблем пливе грішная панна: Її бере спокуса на хлопця, що перед нею з'являється. Це „мале пахоля", немов іноцо вродилося на світі. „Вона на него задивилася—і короговці помолилася." Чудна фраза: Дівчина молиться—я думаю—своїй ідеї, що маячила як короговка в її уяві. Тота сама їдея зроджується і у пахоляти – і воно бере дівчину за жінку. Отся спільна думка дівчини та хлопця це безперечно полове освідомлення. Гетьман, на якого хлопець відкликується, це властна сила, від якої хлопець залежний. Може це іно внутрішний голос совісти; а може це народна ідея місяця, владник женихальних почувань. Завважую, що колядка про грішну панну є одинокою між колядками і щедрівками, що виявлює думку про гріх і лучить його з сексуальними почуваннями та з ідеєю сорому. В цілім ідеольоґійнім комплексі колядковім та щедрівковім ідея гріху нігде не відмічена, ані як супротивлення Богови в світових дуалістичних переказах, ані як еротичний чи сексуальний порив, скваліфікований як гріх полудневими, семітськими, космоґонійними переказами. Мабуть за впливами семітських традицій перейшла отся ідея гріху в згадану колядку.

Колядка про грішну панну і першу людську пару є дуже схожою на міт мешканців з над ріки Баріто в полудневім Борнео. Міт оповідає, що з одного з двох прадерев, на якім сидів птах Sinaŋ та крилатий ангел Tambiraŋ, упала кулька (зародок? К. С.) в ангельську ріку, а з тої кульки зродилася дівчина. Вона поплинула долі рікою і надибала хлопця, що зродився з пня одного дерева і вони побралися.[1]) Міт австронезський ріжниться від українського тим, що в першім говориться про зродження першої молодої пари з ядерця упавшого з прадерева і з пливучого пенька дерева, коли в українськім міті є поява дівчини й хлопця закрита тайною, а лиш звязана з прадеревом. Перша стріча молодих людий приявлена в обох мітах, як природна біольоґійна справа; але в українськім міті зроблено з неї і квестію етичну. Та в однім і другім міті є бесіда про першу людську пару.

Імя дівки Кулинки з колядки III, Vб., звертає увагу, бо ціла мітична історія має занадто широке значіння, щоб надавалася до звичайного звеличання дівчат в колядках або щедрівках. Це імя може бути присвоєне народом з календарного християнського імени Акилина (Aquilina); але можливо, що в нім криється імя касітсько—вавилонської богині Gula або Khala. Це те саме ймення, що вавилонська Ištar (Іштар), рання або вечірня зоря, про якої культ в українськім народі була вже кілька разів згадка. В парі з місяцем, або сама, або як трета в астраль-

---

[1]) Міт винятий з праці D-r Georg Hüssing: Iranische Uiberlieferung und das arishe System, стор. 189.

ній укр. тріяді, є зоря символом дощу, роси та плодовитости й урожайности на земли. В щедрівках дівчина як символ зорі є дуже частою появою; а дівчина зарошена росою є частим образцем еротичних щедрівок. Усій тій містиці, як вавилонської так української дівчини зорі, відповідають колядки чч. VI і V в ґр. Va. В одній розказано, як соколи з первовічного явора угледіли на Чорнім мори червоний кораль, а на нім нову світлойку, а у ній в трох віконцях сонце, місяць і зорю —„ґречную панну". В другій колядці оповідається, що на глибокім мори, в корабли з трема кришталевими віконцями, видно було в однім віконци сонце, в другім місяць, в третім—„саму молодейку." Це первовічні історії про сотворення астральних світил; але й первовічної дівчини, яку ідентіфікують з зорею і вважають за головний чинник життя і його розродчости. Це таки по правді символ молодого життя його ненастанного відмолодження („сама молодейка").

Райське дерево як корінь життя людського роду, в віруваннях мешканців острова Ніяс є висловом більше матеріялістичного світогляду; коли тимчасом в переказах українських воно виступає все як ідеальний чинник, як символ первовічної і ненастанної творчости на світі. Золота ряска, себто блискуча в світлі астральнім рясна роса на райськім дереві; сівке зерно пшениці, рясні овочі винограду, калини; червоні зернисті яблока на яблуни; рясні листочки цвіту рожі—і ґречна панна, дівчина, яка всего того стереже, це все збірна символіка життя, що настало з первовіку і ніколи не загибає. Але межи традиціями австронезськими, чи взагалі полудневими про походження людий від прадерева є все таки якийсь ідейний звязок. Цікавим приміром цего є деякі щедрівки. В одній щедрівці (ч. 265,А – в збірці Вол. Гнатюка) ідеальна дівчина садила й плекала виноград:

Вино садила, слово мовила:
Ой рости вино, тонко, високо,
Тонко високо, корня глубоко.
А тоє вино сино заквило
І не зродило но три ягодойці:
Перша ягодойка - єї матейка,
Друга ягодойка—єї батейко,
Трета ягодойка—сама молода,
Сама молода зарученая.

Друга щедрівка (ч. 265, Б) так співає:
Сіяла Гануся вино зелене
Сіяла з низенька, мовила з тихенька:
Рости вино тонке, високе,
Тонке високе, в листя широке.

Заквило вино я в пять цвіточків:
Перший цвіточок — то мій батенько.
Другий цвіточок — то моя матінка,
Третий цвіточок — то мій братенько,
Четвертий цвіточок — то моя сестричка,
Пятий цвіточок — то мій миленький.

Можна вважати отсі слова дівчини за ніжні пестощі для родини і для милого Але образець винограду нагадує з першого погляду райське дерево. Фразою: „Ой рости вино, тонко, високо, в корінь глубоко, в листя широко“ оспівують всі колядки райське дерево. Думаю також, що з алеґорією трех або пяти ягід винограду, що суть образом батька і матери і дівчини самої, — або в другій колядці з образом цілої більшої рідні і милого дівчини, дуже близько звязана думка про походження першої рідні від прадерева. Впрочім маємо такі колядкові образці з ще виразнійше висловленою думкою, що прадерево чи райське дерево привело на світ рідню перших людий. Не сказано там, що райське дерево зродило цих людий; немов таїться в цих колядках застереження, що інші чинники могли спричинити появу людий на світі; але й не заперечується значіння райського дерева в цілій проблемі. Колядки сі поміщені в ґрупі IV (ч. I і II), про першу живину на світі, що приплила на райськім дереві бистрими первовічними ріками, але тою живиною були перший господар, його господиня та їх діти.

Особливістю українських колядкових переказів про почин людського роду є отсе, що побіч переказів про прадівчину на космічнім мори та дівчину під прадеревом чи то райським деревом, є ще й мітольоґійні образці про первісного молодця-стрільця, що пливе Дунаєм та пускає з водою стрілки, щоби плинули до його вимріяної дівчини. Ця дівчина не є означеною що до особи і що до місця свого перебування, а приявлює лишень предмет побажань і мрію молодця. Щедрівки на цю тему згадують не самого, одинокого, молодця, але і його найблизшу рідню, — матінку, сестричку і братіка, або батенька, матінку і пр., що разом з молодцем приявлюють мабуть першу людську рідню, так, як це з'ображують інші колядки, що співають про прарідню. Женихання молодця, отся туга за дівчиною і мрія про неї, це як раз анальоґія до цього процесу психічного чи біольоґічного, що з'ображений в колядці про „грішну панну“, яка „задивилася на мале пахоля“.

Плаває човник по Дунаєчку
Калино, калино моя! З під тебе вода леліє! *

А в тім човнику красний молодець
Струже, струже мальовані стрілки,
Що виструже стрілку, на Дунай пустить:
Пливітеж мої стрілки до моєї дівки,
Нехай дівонька приготується:
Для моєї матусі тонкий рубочок,
Для моєї сестриці рутяний віночок,
Для мого братика шабелька до бока.

(В. Гнатюк, Кол. і Щедр., ч. 171. Г.)

---

Плаває по воді золотий човник,
А в тім човнику красний молодець
Струже стрілоньки малинові,
Струже, малює, на Дунай пускає:
Пливіте стрілоньки до моєї дівоньки,
Нехай готує тонкі подарки:
Моєму батеньку тонку кошулю,
А моєй матері тонкий рубочок,
Сестриці з рути віночок,
А братікови шовкову хустку,
А мені молодому сама молодая,
Скриня повная, а постіль білая.

(op. cit. ч. 171, В.)

Хоч в цих щедрівках образці дарунків взяті з побутового життя пізнійшої культурної доби, то однак всьо проче в щедрівках вказує на дуже велику культурну старину; длятого можна вважати ці образці за пізнійшу вставку в щедрівках. Обі щедрівки мають визначну люнарну символіку. Відгомоном цих щедрівок суть гаїлки про Білодарчика, що пливе по Дунайчику, а гаїлкові дівчата залицяються до него та співають до него:

Ой мій милий Білодарчику,
Поплинь, поплинь по Дунайчику,
Розчеши си росу-косу,

Умий же си біле личенько,
Пошукай си посестриченьки! [1])
(Гл. Вол. Гнатюк, Гаїлки.)

Супроти наведених таких численних анальоґій в люнарній мітольоґії Українців та Австронезців та в їх переказах про першу людину не буде тяжко відгадати мітольоґійну думку колядок (ґрупи VI) про астральну рідню. У них, походження першої рідні звязане також з прадеревом. Не є воно виразно з'ображене, але пізнати його в його символах: в листках дерева, пливучих на ріці (К. І.), в човні мальованім (К. II.) та у дворі, обведенім острогом. Астральна подоба усіх членів першої рідні нагадує міт мешканців Ніяс про перше дерево з золотими овочами, з поміж котрих оден зродив першого чоловіка. Господар в подобі місяця, з жінкою і дітьми як зорі, дуже нагадує міт Мендулянських Каянів про паука і перше дерево, на котрім зродився місяць в чотирох фазах і многота зір; та ніяський міт про многоту людий, які зродилися з дерева, що виросло з серця погибшого чоловіка, і про сонце й місяць, які виросли з очий того чоловіка, щоби світити новим зродженим людям. В суті річи однакож уся тота українська мітольоґія основується на астральній обсервації та на мистецьких почуваннях, які вона збуджує. Найприроднійшими і найкрасшими в цих українських мітах являються образці про перше дитятко, його розвиток в кождій добі віку, його красоту та зріст у силу, його боротьбу о життя — і загибіль — але і надію в його невмірущість і воскресення.

Про астральну людську, прарідню була бесіда в розділі про астральну тріяду.

---

На сім місци перериваю друк першого випуска праці. Досліди над іншими проявами староукраїнської релігії й культури в українських святах появляться в слідуючих випусках.

---

[1]) Пускання стрілок на воду молодим хлопцем, з бажанням, щоб вода знесла їх до дівчини, це анальоґія до клясичного Амора з луком і стрілами супроти Психе, але українська концепція здається мені давнійшою, через те, що посередником між хлопцем а дівчиною є живлова вода. Апострофа до калини (рефрен) має особливе символічне значіння, бо калина є символом великої розродчости. Вода, що зпід калини леліє, це також символ творчости й родючости.

Постать Білоданчика в гаїлці (також званого Білодарчиком) є без сумніву люнарна. І цікаве при тім отсе, що на Нових Гебридах найвисшим єством місячної мітольоґії є Tangaro, якому приписують великий вплив на приспорення родючости й плодючости землі і надприродну життєву силу „мана". Культ Tangara звязують там з культом каменя, так, що великі купи каменя звуть tangara. (Гл. Dr. W. Schmidt: Grundlinien der Relig. u. Mythol.) Пригадую також, що уралалтайське найвисше Єство, Білий Князь, зветься Ai-Tangeri. А у Пігмеїв люнарним божеством є Billik Taria (гл. Dr. Schmidt: Die Stellung der Pygmäenvölker...). Мабуть ідея люнарного божества під подібнозвучним іменем була колись поширена на просторах Сходу і Полудня.

## ЕКСКУРС ч. I.

### Проблєм лінгвістичного й історичного походження імени Корочуна.

Культ Корочуна, хоч не всюди в тім самім розумінні, а його імя не всюди в однаковій формі, заховалися у шістьох народів, [1])—з іншою етнічно-культурною минувшиною і неясними культурно-історичними звязками. Є ними: Українці, у котрих цей культ хоч тепер не є загально-народним, але виразно може бути здефінійованим; — і Болгари, Румуни, Мадяри, Словаки та Москалі, у яких культ Корочуна зазначується лишень задержанням його імени, звязаного з відорваними культовими памятками. Далекість і проблєматичність етнічно-культурних звязків згаданої ґрупи народів з Українцями—і взаїмно між собою,— а мимо того спільне задержання імени Корочуна вказувалиби, що ідея Корочуна й його імя походили з якогось спільного чужого культурного жерела і були цим народам накинені. Хибаби приняти про Болгарів, Мадярів та Румунів, що всі вони, прибувши в своїм часі на землі, що їх тепер займають, та поглотивши в собі тамошні автохтонні племена й їх культуру й релігію, переняли від них традицію про Корочуна. А цими народами були коли не якраз Староукраїнці, то споріднені з ними полудневі Славяни. Та, велика трудність пояснення імени Корочуна з славянської мови каже здогадуватися в нім чужих етнолінґвістичних основ, які в часі вікового вживання імени знаціоналізувалися — й імя приняло славянську форму, відповідно до народу що його приняв. Так, приміром, словацьке Крачун і українське Корочун, - о скільки перше не є також українське, як це було згадано попередно. Однакож з огляду, що на Україні стверджено культурно-релігійні й мовні впливи іранські, я відважуюся поставити здогад про іранське походження ідеї й імени Корочуна, опираючися на передавестійській іранській мітольоґії. Отсе староіранський hvarə čaəšnim, то значить: „той, хто готовить світло сонця“, було іменем власним мітичного духовника, служивця сонця, що був одним з шести товаришів Спасителя (Saošyant) при воскресенні. Це був Ratav для Karšvar-Savahi (karšvar, значить круг зем-

[1]) Гл. А. А. Потебня, ор. с., стор. 164—172.

ний (Erdkreis), Savahī це схід, поранок, Osten, Morgen; Ratav=служивець)[1]. У читанні Авести т. зв. Dātāstān i dēnik, фраза hvarə. caəšman звучить xᵛ ar. cašm, або xᵛ arcəšm. В еволюції іранської мови hvarə та xᵛ ar переходило в chor (сонце, в Уралалтайців: Kors), в цей спосіб фраза chor. cašm (xor. cəsm) recte chorə. casm ще більше підходилаби до імени Корочун. З того виходило би, що Корочун це служивець сходячого над землею сонця. Виявилобися, буцім з ідеєю Корочуна втиснувся в люнарне свято Коляди й Різдва культ сонця і зійшовся з пропаґованим від Полудня з Греції й Риму таким же культом, сонця в добі передхристовій,—для того й залишився. Але мітична постать Корочуна як служивця небесного світила зійшлася з українською традицією „побоженька"—місяця, небесного чоловіка, прадіда. А, що отся традиція була сильно вкорінена, то очевидно наступила ассоціяція двох культурно-релігійних світоглядів: В фразі xᵛ ar — або chor casm міститься не лиш її первісне значіння — „той, що готовить світло сонця", але й друге, що міститься в еволютиві слова čəassman, т. є. casm, бо це друге значить також: о к о. Фраза chor casm значилаби: око сонця,— „соняшне око"—і Корочун бувби: божим служивцем з соняшним оком. Тимчасом і така ідея могла не бути чужою Староіранцям і—як покажеться—не була чужою й Українцям. Староіранські культурні взаємини з народами полудневого Сходу й Полудня були широкі й сягали до Єгипту мабуть еще перед заняттям Єгипту Персами в VI столітті до Христа. А в Єгипті був популярний культ с х о д я ч о г о  с о н ц я Горус-а, мітичної постаті з людською подобою і з лицем, котрого одно око було сонцем, а друге місяцем. Отся ідея якраз не була чужою Українцям: чи се були впливи єгипетської ідеольоґії, чи власна українська креація—нехай розвяже це питання отся студія. Українські колядки оспівують Господа Ісуса ось в якій мітольоґійній появі:

С і м апостолів шукають за Ісусом Христом „в  ч и с т і м  п о л и, н а  с и н і м  м о р і." Стрічають Його, але не пізнають свого Бога. За вказівками Пречистої Діви поновлюють свої пошукування:

Склали вони си по червоному
Купили собі з о л о т и й  ч о в е н
Золотий човен а  с р і б н е  с у л о
Перевезли си (ся) на синє море,
Тогди пізнали Господа Бога,
Господа Бога, Ісуса Христа,
Бо в правім личку—світле сонечко,
А в лівім личку ясний місяцю,
А в грудях єму—ясна зоречка.
— — — — — — — — — —

(Кол. 102, Д, З Ясеня гор. ad Косів)

---

[1]) Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, ст. 1848 49.

В сім образци самі люнарні символи: число сім (7 днів тиждня), чистеє поле—синеє море, (це синє небо), золотий човен а срібне суло, (це місяць молодик). Господь Бог—Ісус Христос—постать тут чисто мітольоґійна, а небесна тріяда, яка його звеличує, це тая сама, що приходить в гостину, в часі Різдва світа, до ідеального господаря — прадіда. Тут очевидно й друга ідея: Господь Бог в небесній ґльорії астральних світил; але через ассоціяцію давних традицій астральна тріяда, яка є символом прадіда і його рідні, нагадує народови й прадіда; а коли говорилося про зляття ідеї прадіда з найвисшим єством, то для тої містерії красшого, більше поетичного образця, як цей, що повисше, не міг український нарід придумати. Наколиб і була ідея Корочуна з соняшним оком перенята з єгипетсько-іранських традицій і нагадувала Горуса, то постать Господа з тріядою астральних світил на своїм обличчі й на грудях свідчить про її повне знаціоналізовання Українцями. Сеж тільки варіянт української астральної тріяди.

Зваживши все те, що повисше сказано, можна допустити, що й само імя Корочуна зістало знаціоналізоване Українцями. Це імя нагадує звуково староіранську фразу x' rə casm, — chor-čašm, але друга половина слова – очун звучить чисто по українськи—і граматично є зовсім правильно утворена. Укр. слово — очити, з'очити, значить увидіти, узріти. [1]) Очун значить цей, що добре видить, глядить; анальоґійні словотвори: крикун, жерун; антітезою є: сліпцун т.є. той, що на очі не бачить. Кор-очун це той, що глядить як сонце (коли допустити, що укр. народови була відома ідея: хор, чи хор-с, або кор-с, як сонце. В сій справі покликуюся на істнування бога Хорса з пантеону Володимира—і на Хорса з Слова о полку Ігоревім, хоч вважаю їх за культурні документи пізнійші ніж староукраїнські різдвяні містерії).

Але дуже добру етимольоґійну анальоґію до фрази x' ar. casm і Кор-очун, дає імя єгипетського Горуса. В імени Horus, а властиво в його первіснім варіянті Haroeris,—друга половина,—eris, походить від первісного A-r-, т.є. видіти і сей первісний пень міститься в єгипетськім irt, т.є. око (етіопське r'i — знач. видіти; порівн. українське: зріти,—зір). Перша половина імени Haroeris, це семітське: H r r, т. є. горіти, палахкотіти. Haroeris = з горіючими очима. [2]) З цих лінгвістичних і культурних анальоґій можна сміло зробити оден висновок, що мітична постать Корочуна, враз з своїм іменем, не є сконструована літературно, а мала свою основу в принятих широко, в старинних часах, культово-релігійних ідеях і етнолінґвістичних первотворах. А при тім:

---

[1]) Гл. Українс. словар Б. Грінченка. Слово вживане Марком Вовчком, в журналі „Основа", 1862, III. 50, 55.

[2]) Гл. Herman Möller, Semitisch und indogermanisch, Kopenhagen, 1907, ст. 265 і пр.

що Староукраїнці заакомодовавши її до свого світогляду, перетворили її зовсім на свій лад.

Єсть еще одна можливість лінґвістичного розвязання проблеми Корочун,—наколи приняти іранське походження імени. Це іранська фраза hvāraoxšan, Adjectiv., також xᵛāraoxsan, т. зн., „той, що своє світло має“, „Der Eigenlicht hat, von selber leuchtet.“ [1]) Такий прикметник давали Іранці місяцеви. [2]) Цим поясненням ухилялобися солярно-мітольоґійні можливости, приписувані повисше іменеви Корочун. Колядкова стать Христа, прикрашеного астральною тріядою, приявлялась би тоді пів українською а пів іранською креацією і булаби неповним варіянтом астральної тріяди з мотивом іранським; а Корочун бувби люнарним з'ображенням виключно прадіда.

Розважуючи староіранські мітольоґійні креації й можливість їх впливу на ідеольоґію Корочуна і взагалі прадіда в староукраїнськім Різдві, спостерігаємо двоїстість мітольоґійних астральних іранських мотивів, солярного з люнарним, які суперечать оден другому культурно-історичним порядком і разять своїм змішанням. Щось подібного ми видимо в сербськім бадняку, що є в своїй генезі й основі люнарним образом прадіда і його рідні, а звироджений солярними обрядами й піснями. Те суперництво астрально-мітольоґійних іранських мотивів на Україні треба приписати не лиш історичній еволюції іранської астральної мітольоґії, що мабуть перебувала частинно на Україні свою крізу, але й сильній поставі староукраїнського люнарного культу, до котрого іранська релігія мусіла заакомодуватися, а заразом адаптувала його д'собі. В цей спосіб староукраїнська люнарна креація отримала солярний вислів.

Про українську креацію Корочуна, а також Христа в його мітольоґійній ролі, треба сказати, що вона як українсько-народна булаби цілком правильною з огляду культурно-історичного, мимо того, що нагадує ідеї египетські. Між египетською астральною релігією а староукраїнською є велика ріжниця в культурно-історичних степенях. Староукраїнська ідея Дідуха-прадіда, абстрагуючи імена Корочуна й Коляди, така проста, первісна—ідея прабатька й добродія народу; а египетська ідея Горуса з його астрально-мітольоґійним родоводом (Озіріс, Ізіс) і всею мітольоґією висшого типу, це вже вибуялість мітольоґійна й вицвіт культури другого степеня. Хоч знов таки не можна забувати, що египетські мітольоґійні образці могли бути Староукраїнцям відомі й по-

---

[1]) Гл. Chr. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch, стор. 1855.
[2]) Op. cit. ibidem.

пулярні між ними як твори фантазії; а було доказано попередно, що й інші єгипетські культурно-релігійні феномени попадали між Українців. Пригадати також належить, що було вже стверджене з нагоди розгляду українського святочного календара, що речинці свят Різдва Христового й Богоявління, Коляди й Щедрого Вечера, вказують на якесь культурно релігійне зближення Староукраїнців з Єгиптянами хочби посередне. Тільки, що українська думка працювала все независимо, тримаючися своєї первісної орієнтації непохитно.

## ЕКСКУРС ч. II.

### Про культурно-релігійне значіння чеснику в святовечірних містеріях. Ґенеза його культу.

З уваги на поважне значіння, яке придає нарід чесникови на святовечірнім столі: як одній з жертв принесених Богови, а навіть як об'єктови культу, приходить на думку, що чесник мусів бути в українського народу дуже давним культурним придбанням і що його уживання мусіло бути дуже поширене, коли нарід відноситься до него з таким самим пієтизмом як до своїх найкрасших рільничих здобутків, про які переказує святовечірна традиція. Але культуру чеснику або переняв український нарід від других, або управляв його колись автохтонно, жиючи в такій стороні, де чесник з роду удавався. За такі сторони вважаються полудневий Схід і взагалі Полудне. Відомо, що майже племінною прикметою Жидів і Єгиптян вважається їх пристрастне уживання цибулі й чеснику. А в Єгипті була управа чеснику злучена з його релігійним культом. В історії про муки св. Апольонія [1]) названо чесник богом Пелюзії („місто на багнах"). Пелюзіюм це античне місто долішного Єгипту над берегом східної дельти Нілю. Цеж дає виразну вказівку про істнування культу і містики у відношенні до чеснику. В українського народу є ріжні повірки й поведінки, звязані з чесником. Його вважають якоюсь містичною десінфекцією проти епідемічних недуг і кажуть носити його за пазухою або насиляти на нитці зубці чеснику й носити їх на шиї—як амулети. Чеснику вживають проти діточих хворіб, які проявляються у слабовитих дітий періодично, на новю, або на підповні місяця, через майбутнє забуреннє глистів; дають тоді дітям чесник кушати, або нюхати. Чесник може тут бути лікарським, або симпатичним середником, але нема квестії, що тут грає ролю і люнарна містика, тим більше, що згадані діточі хвороби припадають у фазах місяця, з якими лучить український нарід

---

[1]) Гл. Византійское обозрѣніе, 1915, I, 205.

люнарний культ. Вже само ношення чеснику на грудях або на шиї як амулету свідчить про полудневе походження цеї практики, бо Єгипет це вітчина амулетів, рівнож Вавилон. Про явні обяви культу чеснику на Україні в добі поволодимирській, згадують українські письменні памятники з тої доби. Так згадують про культ чеснику на Україні і попрікають за це нарід тодішні християнські проповіди: „Слово нѣкоего Христолюбца“ і Слово св. Григорія. [1]) Вони виступають проти культу чеснику полученого з культом сексуального гону і phallos-а та скандалічними сексуальними екстраваґанціями. Чесник кидано як святість у ведро напитку, або чарку—в часі пирувань—з сороміцькими приказками та з обридливими, анормальними, сексуальними побудками, що доводили нарід до шаленої піятики. [2]) Проповіди ці були писані на адресу полудневців і спеціяльно стосовані до Болгарів, від котрих враз з іншою християнською літературою, культивованою в старословянській, полуболгарській, мові—діставались на Україну. Через сі культурно релігійні взаємини Українців з Болгарами дісталася мабуть і пропаґанда згаданого культу чеснику, в його збоченім напрямі, на Україну.

А все те свідчить, що чесник був в давнину обектом культу і давав мотиви до всяких культово-релігійних практик, хоч не однаких, по ріжних сторонах. Це свідчить, що і на святовечірнім столі не є він без культового значіння. Заходить питання, чи українські святовечірні містерії з чесником є автохтонні, чи занесені з чужих сторін; чи датуються доперва від поволодимирської доби, коли про них на Україні говорено й писано, чи суть староукраїнською традицією, звязаною з ґенезою свята Різдва, а що найменше близько спорідненими з ідеольоґією свята. Вже було сказано, що Різдво (Коляда) окрім спеціяльної ідеольоґії св. Вечера, що висловлюєсь передовсім культом Творця та кличем родинного й племінного з'єднання є виразом дуже послідовно розвиненого астрального культу, в якім місяць займає передове місце. Культ місяця належить до найбільше первісних релігійних концепцій і попереджує, як еволюційна основа, культ сонця. Місяць у всесвітній мітольоґії є agens-ом творчости й плодовитости землі та agens-ом життєвого вогню. [2]) Навіть в культурно-історичних округах, де розвинувся культ сонця, не покидувано ідеї, що місяць розбуджує на земли зерно життя і дає йому розродчу силу. В Єгипті був новонароджений бог сонця Haroeris (Горус) з'ображуваний з одним оком з сонця, а другим з місяця; значить: вірено тоді, що без місяця

---

[1]) Замітку взято з книжки V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, I, Helsinki, 1922, ст. 150, 153, 163.

[2]) Гл. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie.

як і без сонця не буде життя в природі. Тому дуже правдоподібно, що згаданий релігійний культ чеснику в Пелюзії був в дійсности культом місяця, давного об'єкту релігійної почести в Єгипті (Ізіс,—Селєне), якого символом був чесник. Бо чесник подобою своїх білих серповатих зубців, з яких складається ціла його головка, нагадує серп місяця на новю, а той був предметом культу усіх східно-полудневих народів. Палющі фосфоричні складники чеснику нагадують вогонь і то живий —тревалий, бо в фантазії народу насінне ядерце чеснику „зубець" може бути постійним розсадником вогненної сили в природі. Чесник як присмак є стімулянсом сексуального гону—і в народній медицині уживається як лік в тім напрямі, і з цего огляду може бути символом плодовитости. Як приявець вогненної і плодотворної сили і через серповидну подобу своїх білих зубців надається знаменито на символ місяця. Мабуть тому кладе його господиня, і матір рідні, на святовечірний стіл, злучаючи в цій містерії з полурелігійним культом місяця своє бажання щасливого розмноження рідні. Посипання сівкого і дуже родючого конопляного сімени, по при чесник, на святовечірному столі, здвоює містичне намірення господині в напрямі розмноження роду. Як раз такому розумінню містики з чесником на св. Вечір відповідають народні культові практики з чесником у поволодимирській добі, записані тодішними українськими письменними памятниками; хоч ці практики являються поганою сексуальною диковиною, противною усій вдачі Українця, ніжній та здержливій та з розвиненими естетичними почуваннями. Практики отсі були без сумніву елементом напливовим і проявлялися мабуть спорадично й хвилево; в кождім разі вони стратилися в народі—їх тепер нема— коли тимчасом святовечірні, зовсім відмінні від тамтих, досі істнують. Виходилоби з цего, що святовечірні містерії з чесником є культурно й історично старшими ніж тамті з поволодимирської доби І вони занадто глибоко вникають в ідеольоґію св. Вечера, основуються на первісно понятім культі місяця—та з практиками тамтими не мають орґанічного звязку; а хоч одні й другі виходили колись в основі з тої самої ідеї—віри в життєродну акцію місяця, то у розвитку тої ідеї дуже далеко розійшлися з собою. По тій разячій ріжници культових висловів по одній і другій стороні пізнати, що культ поволодимирський був чужий на Україні. Впрочім після етнольоґійних крітерій ясно отсе виходить, бо судячи по екстраваґанціях поволодимирського культу, був він вислідом іншого культурно-історичного процесу ніж святоріздвяний. Об'яви культу сексуального гону й фаллюса проявляються у народів природи завсіди лиш як витвір широко розвиненого культу сонця. А в Українців, як виказала постепенно повисша студія, все переважував давнійше і досі треває культ місяця.

## ЕКСКУРС ч. III.

### Релігійні й мітольогійні традиції старинних народів Сходу і Полудня, зібрані для супоставлення з українськими.

### Космогонійні перекази Староіранців, Вавилонців. Староіндійців; такіж перекази Уралалтайців, Фінів, Естонів—та Арабів. Вірування і міти природних народів Індо--і Австронезії.

Іранська космогонія звязана з релігійними основними проблемами і є виражена двома теоріями: Одну заступав загал правовірних Староіранців, — друга вважалася єретичною, а її ісповідниками були зрваністи, поклонники зрвану (zrvan) ідеї відвічного часу, які замешкували західний Іран в найблизшім сусідстві Вавилонії. [1]) Після першої теорії одиноким творцем світа був добрий дух Агура Мазда (Ормузд). Діло його скалив і збезчестив Агріман (Aregra Mainya)—злий дух. Після іранських святих книг Авеста й книги Бундегеш (Bundahishn), що описує первосвітне творення, було у почині два прадухи. З них - Агура Мазда мешкав у висотах світла, — Агріман в пропастях низу і темряви. Між обома тривала порожнеча. Над усім була вічність, безмежний вічний час. Світове життя зачалося в другім, довшім, періоді часу: в пануючім часі. Агура Мазда встановив для світового творення й життя три періоди: Перший—тритисячалітний був періодом сотворення духів. Цей період заступають духові єства fravaṣis, які виручують у всім свого Творця. Агріман, не прочуваючи цего творчого періоду, вийшов з темряви і, збентежений, стрінувся з царством світа. Агура Мазда предложив йому мир, - він відкинув. Тоді Агура Мазда виповів йому війну на 9.000 літ і в мить скинув його назад у темряву, звідки він став кнувати свої воєнні замисли. Оружям проти него поставив Агура М. молитву: Агура-вайрія (Ahura vairya), що істнувала від нащада світа. В часі другого періоду, 3000 літ, довершилось матеріяльне сотворення. Тогді то Агріман натворив демонів та злих духів, що стали занечищувати всі елементи земні: воду, землю, ростини, вогонь. Тайними проводами стягає А. Мазда воду з очищуючого Пуітіка (Pūitika) до великого моря vouru kaša і звідтам розсилає її по всему світу. Посеред того моря стоїть мітичне дерево Hvāpī, в цей спосіб усе насіння землі дістає свою поживу з неба. Агура Мазда сотворив прабика й прачоловіка. Їх убив Агріман. З насіння гибнучого чоловіка виросло двопенне дерево - рослина, яка сплелася з собою - і з тої рослини виросла пара людий. Вони мали близнята й пожерли їх; а відтак сплодили пять пар

---

[1]) Одна й друга теорія з'ясована після A. V. Jackson, Die iranische Religion. Grundriss der ir. Philologie, II. Band, dritter Abschnitt, V, das Weltall un die Menschen, ст. 64, 653. 669 і дальші Також гл. Fr. Spiegel, Iranische Altertumskunde II, Leipzig 1878.

дітий, з яких розплодився людський рід. Сценою боротьби обох прадухів була дальше земля. Чоловік був осередком всесвіта (антропоцентричний світогляд), за його душу йшла дальше боротьба.

Що до права й порядку у всесвіті мали Іранці поняття ґеоцентричне. Небо було скорше сотворене ніж земля, але земля є посередині всесвіту. Її окружує атмосфера; понад нею доокола небесна сфера, в яку вставлені звізди, звіздові творива та звіздовий круг звіринний. Сонце й місяць є понад звіздами, але вони не мали впливу на всесвіт. А понад усім і рядить усім Агура Мазда.

Поміж Агура Мазд-ою й Агріманом, в просторах — по середині — є Мітра (Mithra) ґеній світлости й правди. Його називали Перси посередником (в грецьких письменників—*μεσίτης*). Після Геродота й Діо Хризостома Іранці віддавали всесвіт Зевесови. Його символом був віз, запряжений чотирма білими кіньми; ними поводив сам Бог, а віз сей котився всесвітом у вічність. Чотири коні бігли в концентричних кругах і проявляли чотири сфери: неба, повітря, вод і землі. Агура Мазда є Господом вічного закона в природі й закона в земнім світі. Чоловік складається з душі і тіла має вільну волю; відповідає за свої вчинки і буде мати розплату по смерти. Душа є бесмертна

Друга староіранська теорія про почин світа ріжниться тим від попередної, що опирається на ідеї трійці півбожих єств. Первісне й начальне боже єство, відвічний, безмежний, час—zrvan, бажаючи світ сотворити, приносив, тисячелітну жертву, щоб міг мати сина, Творця неба й землі. Та, через свій сумнів, чи буде який пожиток з його замислів та старань, спричинив народження другого сина, єства злого: Агрімана, який ще й до того скорше народився з лона матери на світ, чим добрий Ормузд. Не будучи в силі цему запобігчи, лишив того злого на 9.000 літ володарем на світі, але застеріг собі, що після 9.000 літ перейме Ормузд над Агріманом верховну власть. Відтак зачали оба його сини творення світа. Так отже, коли офіціяльна староіранська наука Заратуштри вчила, що в почині світа було два єства: світло й темрява, добрий та злий дух, ставили зрзаністи оден прінціп почину: вічний час, з якого доперва зродилося добро і зло. Інтересна у цім віруванні пассивність Найвисшого Єства при зродженні обох прінціпів —і його непричасність при творенні світа. Ідею трійці в отсім віруванні приписує Fr. Spiegel близкости Вавилону[1]) до Іранців зрваністів

---

[1]) Після вавилонського світогляду рядила світом тріяда богів: Ану, Бель, Еа: бога—неба, землі й океану; або: Сін, Шамаш, Іштар, себто—місяць, сонце і зоря, як астральні божества; а також: Сін, Шамаш і Адад (=бог тучі). Обі послідні тріяди були з походження арабськими. Та всі вони не були схожі своєю ідеольоґією зо зрванітською тріядою. Вона була оріґінально Іранцями подумана і независимо від вавилонських і арабських розвивалася. Вона була культурно історично стар-

Вавилонський переказ про сотворення світа, а відтак про його потопу і віднову, відомий з вавилонського епосу Gilgamesch (12 пісень). Він унагляднює круг сонця і його побіду над темнотою та сій боротьбі і побіді приписує почин світа. В суті річи це боротьба прінціпу доброго зі злим, подібно як в староіранськім переказі, іно висловлена іншими образами. Вавилонський міт оповідає, що коли в горі не називалося еще небо, а в долині земля, була пропасть apsuu — глибінь, дно морське з пражерелом вод, а також (мабуть у цій пропасти) праматер'я неозначеної якости, могутня, велит-смок, або змия, на імя Tiāmat. Із зіткнення цих двох первісних сил зродилися перші боги (текст Gilgamesch каже, що зразу не було богів, ані жаден з них не називався еще). Коли мало прийти до сотворення земного світа (а тоді уже боги були), змия Tiāmat спротивилася тому сотворенню. До боротьби з нею виступив в імени всіх богів оден, бог сонця і будучої землі і прибравшися світлисто, на возі запряженім чотирма вогнистими кіньми, виступив проти Tiāmat, пробив їй серце списою, відтак розтяв Tiāmat на двоє як рибу і утворив з одної половини небо, з другої землю; прикрасив небо сонцем, місяцем і звіздами, а землю деревами і ростинами. Опісля утворив людий з глини і божої крови. Так, з перемоги доброго принціпу над злим, сталося небо і земля.[1]) Вавилонський сей епос так зачинається:

Як ще в горі не було неба,
В долині не було землі,
Як Апсу й син її спів-владний
Мумму й Тіямат родильниця їх всіх
Свої всі води в одно зілляли... (тоді зродилися боги).[2])

---

шою від вавилонської. Схожість її з вавилонською була хиба в цім, що після одної й другої був почин світа спричинений сплодженням, яке відбулося прасвітовими силами—й видало перші єства. Тому, на мою думку, згадане висше твердження Fr. Spiegel-a, що зрваністична тріяда перенята була по своїй ідеї від Вавилонців,— не має повного оправдання. Впрочім, ідея первісної духової небесної тріяди є властивою глибокому Полудневи. Порівняйте вірування народів природи в Австронезії про два і три духові єства (під видом птиць) у первопочині світа. Подібні до них є українські традиції колядкові. І в віруваннях Староєгиптян виступає астральна тріяда, хоч уже в висшій мітольоґійній формі.

[1]) Hugo Winckler, Die babylonische Weltschöpfung.

[2]) Hugo Winckler op. cit.: Als droben nicht bestand der Himmel
Drunten die Erde noch nicht war;
Als Apsu und zugleich ihr mitwaltender Sohn
Mummu (und) Tiamat, die Erzeugerin von ihnen allen
Ihre Wasser in eins vermischten... (da entstanden die Götter)

Дві ідеї замітні у сім·епосі: 1) Почин світа настав через плодотворну сполуку двох елементів, якими тут приявляються океан та море праматерії—їх сином є Мумму, світ підпадаючий під змисли; 2) Родильницею, матірю світа є первісні хаотичні води. Отсей вавилонський прінціп—двох первісних родильних сил та їх творчої сполуки, стверджений вже грецьким фільозофом і подорожником Дамаскіосом (533 р. до Хр.) в його письменнім творі Quaest. de primis principiis — і цей прінціп мабуть становить основу усіх старинних полудневих азійських міркувань про почин світа. Друга ідея—про воду як матір світа, виступає виразно в сім вавилонськім переказі. Вона приявляється і в іранських переказах про первісне море Vouru kaša та прадерево hvapi; вона є і в індійських традиціях; як матір світа зве воду і фінський переказ. [1]) Цей мотив океану як первотворчої сили й основи світа, виступає також в уралалтайських різко-дуалістичних переказах. Мабуть отся ідея є спільною усім народам, що виховалися у первіснім гніздищі племіннім, в Азії: центральній, полудневій і передній (Малій) і тривала вона від найдавнійших часів; а коли виступив з нею і розвинув її фільософійно грецький фільозоф Талес (600 л. до Хр.), що без сумніву опер свої міркування на народних традиціях, які до него дійшли (це можна сказати і про дуалістичні науки Арістотеля та науку Стоїків про огонь як первопочаток світа) старі традиції народів дали товчок до їх фільософійних обміркувань і системів.

Віра в участь двох духових сил, доброї і злої, в сотворенні світа виповнює всі переказа уралалтайські. Дуалістичний світогляд Монґолоїдів Уралалтайців має признаки культу сатани, котрому приписує рівнорядну з Богом творчу силу та власть над світом, часто перевагу інтеллектуальну над Богом з пониженням Бога, або і осмішенням Його. У почині світа, в його творенні, мусить Бог числитися з силою діявола, посилає до него послів і т. і., ба навіть вживає хитрощів супроти сили й мудрости діявола та послугується для перехитрення його своїми сотворіннями, як іжаком, або пчолою; а нещасливий для него перебіг боротьби з діяволом примушує його до заключення письменного договору з ним, який опісля викрадає через ангела і нищить. Виразна непошана для Господа та вивисшування діявола, яких нема ні в одного з народів Сходу й Полудня, хиба, і то не в такій мірі—у Єзідів, зарабізованих Курдів іранського походження, що жиють в Мезопотамії та в турецько-російських Вірменів; у них є культ діявола попри культ Бога і то з утілітарних мотивів, щоб не наразити себе діяволови, бо гадають що він колись еще верне до неба.

---

[1]) Фінський епос Kalewala оповідає про качку, що зложила золоті яйця на коліна мами води (гл. Osk. Dähnhardt, Natursagen, I. ст. 20).

У монгольських і уралалтайських азійських племен є злий дух тотожний з Єрліком, першим чоловіком. Його поступовання, супротивне доброму духови й кара за него, це перша приява на світі гріху з його наслідками. Цей перший гріх поширився опісля межи потомками Єрліка.

Важним для зрозуміння ґенези і змісту великої части космоґонійних переказів індоевропейських а також українських і головним типом до їх порівнання є перекази староіндійські. Їх уважають найвизначнійші етнольоґи за основу, враз з іранськими, для мітів народів арійських. О скільки були вони основою українських колядкових мітів, нехай посвідчить повисша моя студія. На мою думку, скористали з них Українці небагато, коли відкинути елементарні думки народів, викликані подібними обставинами їх життя.

Після світогляду Староіндійців основою світа є правода, а творча акція є лишень в руках добрих духів без ніякої участи демонічної сили. Найвисше єство приявлюється в почині світа в двох або трох антропоморфічних появах, з котрих одна прибирає задля світотворчого діла зооморфічну подобу вепра. Бувають однакож в індійських переказах цілком первісні ідеї чисто духової природи найвисших єств. Нема в індійських космоґонійних переказах спільної провідної думки. Подаю отсе зразки староіндійських переказів про почин світа:

I. Брагма, який був на лотосі серед Океану і нічого іншого у всесвіті не видів, подумав, що він є першим єством зі всіх. Він спустився по лотосовім билі на дно моря і спостеріг там сплячого Вішну. Брагма запитався його: Ти хто? Я первородний, відповів Вішну. Брагма став сперечатися, хотів напасти на Вішну, але тимчасом виступив Шіва, розборонив їх та закликав: Я є первородний! Але признаю того з вас за старшого, котрий буде годен увидіти моє тімя й мою підошву. Вішну перемінився в дикого вепра і розрив землю до такої глибини, що побачив підошву Шіви. [1])

Тут нема бесіди про почин світа, але спомин про три найперші духові єства та про перебування на океані й на дні його і про занурення Вішну на дно моря,—нагадують усі світові перекази про почин світа. Тому є уся правдоподібність, що наведений індійський міт був початком космоґонійного індійського переказу. Зазначення істнування самих добрих єств, а відсутність демонів є характерійною признакою усіх індійських космоґонійних мітів.

II. Всесвіт був попереду водою. Prajapatis (Brahma) стався вітром, розрухався і увидів землю. Він зробився диком, виняв її зі

[1]) Виразно це не сказано в переказах, але свідчать про це всякі плястичні індійські зображеня фіґуральні.

споду; стався Visakaram, обтер землю а вона зачала рости і сталася простором; відтак сотворив Богів. [1])

III. Всесвіт був перше водою. Prajapatis спостеріг стремучий лист лотоса. Він подумав собі: Цей лист на чімсь спочиває. І він принявши под бу дика занурився там під воду. Він найшов там землю, урвав її кусень і виплив на верх. Він розпрістер її на листі лотоса. Скільки її розпрістер, стільки єсть її по широкій землі. Вітер розвіяв її на чотири сторони світа. Відтак він зміцнив її камінням. [2])

IV. Інший староіндійський міт подає за основу світа лишень воду. Праяпатіс жив одинокий на листі лотоса у воді. В його дусі зродилося бажання: нехай я це сотворю. Він взяв води в пригорщі і бризнув нею на чотири сторони та сотворив чотири сторони світа. Відтак сотворив він, бризкаючи,—осередок,—бризнув в гору й сотворив горішні области, богів, людий і пр. Подібний є інший міт (записаний в Баґавадан), що вважає воду основою світа. В повноті часу був світ в нутрі Вішну. Будучи в сні, спочиваючи на змиї, уносився цей бог на молошнім морі.

Доповненням ідеольоґії цего міту являєсь переказ Калмуків, де сказано, що з морської піни зродився світ.

V. Дуже інтересний, повен глибоких думок а відмінний від усіх індійських, є оден переказ, мабуть найдавнійший. Всесвіт був зразу лишень в первісній божій уяві, незапримічений та необ'явлений, неначе у сні. Відтак появилася одинока, самородна і власновільна сила й розігнала темряву і з неї вийшов той, що є від віку та є душею усіх єств. Коли він задумав сотворити всякі єства зі своєї божої суті, то сотворив одним спогадом води та вложив у них плодородне ядерце. Се ядерце стало яйцем, лискучим як золото, промінистим наче сонце. В сім яйци зродився він сам, вічний, у подобі Брагми, великого прабатька духів. У сім яйци спочивала велика сила безчинна цілий боженний рік; а як сей рік минув, наказав він самою міцю своєї думки, щоб яйце отворилося. З обох його половин утворив він: у горі небо а в долині землю, по середині етер, вісім сторін неба та збірники вод.

У варіянті до сего переказу [3]) сказано, що коли Праєство захотіло об'явитися, стало яйцем, по році розлупалося і з одної половини шкаралющі, яка була срібною, сталася земля, а з другої, що була зо-

---

[1]) Burnouf, L'Inde française. Гл. Oskar Dähnhardt, Natursagen I, Leipzig 1907, стор. 14—20. Реферати про староіндійські, уралалтайські, естонські і пр. космоґонійні перекази оперті на матеріялі зібранім О. Dähnhardt-ом, ор. с.

[2]) З Taittiriya Sanhita, 7, 1, 5 ff.—J. Muir 1,72. (Original Sanskrits Texts, London 1872 1873.)

[3]) З Taitti—Brahma, 1, 1, 3, 5 ff J. Muir стор. 58.

лотою, сталося небо. Оба послідні міти замітні своїм чисто-монотеістичним світоглядом та ідеєю про яйце всесвіту.

До народів із здекларованим монотеістичним світоглядом належать Араби. Факт сей є супроти арабських анальоґій до українського релігійного світогляду, про що так часто згадується в нинішній головній студії, дуже важним, бо староукраїнський світогляд є теж монотеістичний. І, послідовно, повинніб Араби мати багаті анальоґії до українських в космоґонійних переказах. Та на жаль, о скільки знаю, є дуже мало записаних арабських космоґонійних переказів. У O. Dähnhardt-а є згаданий лиш однісінький арабський переказ про почин світа, чисто монотеістичний, в основних мотивах схожий з українськими. Мослемські письменники, як Abou Hodhaifa, наводять отсе: Коли Бог хотів сотворит небо і землю, розпустив вітри, які стали бурлити водами і з того настали хвилі, легкі дощі й опарі. Бог наказав водні і шумі згуснути і з неї вчинив Він землю, а з филь зробив гори, з опарів стало небо.

Тільки всего з арабських космоґонійних мітів. З подрібних арабських мітичних феноменів з почину світа наведена була в розділі про райське дерево вдаряюча, й одинока в світі, анальоґія до українського мотиву райського дерева в подобі пшениці. Відтак згадані були дві анальоґії з мітів єзідських: дерево з двома голубами і кущ рожі серед праморя, як мотиви прадерева; на рожі перебував син божий.

Вірування індонезських і австронезських народів природи—Піґмеїв і Піґмоідів, що мають багато схожости з староукраїнськими, не мають одного культурно-історичного рівня. Є між ними такі, що приявляють еще пракультурні й первісні ідеї про Бога, найвисше духове Єство й Творця світа—і є другі з астральною релігійною ідеольоґією й астральними мітами низшого степеня. Є в Індо- і Австронезії племена з люнарною мітольоґією висшого культурно-історичного округа, на половину змішаного з чужим, наплинувшим, культом сонця і є племена з розвиненою чисто-солярною мітольоґією, з мітами на полові теми з культом полового гону і розпусти. Нераз слідні в релігії поодиноких отсих племен великі ріжниці, спричинені еї культурно-історичною еволюцією, або чужими культурними впливами, хоч сі племена жиють майже на тій самій теріторії або в дуже близьких сусідствах; це приміром буває у мешканців острова Борнео, на котрім інші культурно-релігійні прояви є на півночи а інші на полудни, сході та заході,—все те наслідком чужих етнокультурних впливів, яких жерело било особливо з полуднево-західної сторони моря (Гл. P. Dr. W. Schmidt op. c.). Тому для порівнання з українськими святоріздвяними й святовечірними віруваннями подаю лишень ті, які є анальоґійні з українськими. Вони приявлюють якийсь прастарий культурно-релігійний тип,

до якого, на диво, годі знайти іншої такої близької анальоґії як староукраїнські вірування Це образці первісних монотеістичних ідей і астрально-мітольоґійних символів, між якими є чисто люнарні, злучені релігійною основою з монотеістичними віруваннями—і є образці солярної мітольоґії, які також мають звязок з люнарною мітольоґією, хоч не затемнюють первісних релігійних ідей.

Подавши значну часть примірів з вірувань і мітольоґійних переказів народів Австронезії в тракті сеї студії, оповім ще два космольоґійні перекази мешканців острова Ніяс, що мають виняткове значіння як приміри найбільше первісних люнарних мітів в областях Австронезії — а своїми мітольґійними образцями дуже зближені до колядкових мотивів.

У почині світа був хаос з трийцяти вітрами. Вони з'єдинилися і з того витворилися два дерева. Кожде дерево видало два насіння; з насіння дерева першого витворився з одного добрий, червоний — і злий дух, з другого (Solambaio ngaen) витворився Lowalangi і Baliu. На росказ Lowalangi розвинувся з насіння другого дерева чоловік, але без життя і без мови. Lowalangi дав йому життя, але він умер. З його серця виросло дерево Tora'a, воно видало золоті овочі, а з них розвинувся оден чоловік, Tuha nilolo nangi Tuha. Його вітер повивав, Lowalangi зробив його чоловіком, а Baliu дав йому душу. Від него походять всі люди.[1])

Другий ніяський міт про сотворення чоловіка богом Lowalangi це спеціяльний витвір духа автохтонів острова Ніяс. Він винятий з поеми рецитованої на похоронах кождого вожда. Сказано в нім, що Uwu (найвисший) Lowalangi, високий Luo Zaha пішов купатися — нурятися й виринати, натирати своє тіло, — в кирници як зеркало, як скло. Взяв собі кулак землі завбільшки яйця і увидівши свою тінь у воді в глубині, заніс землю під громадський будинок в селі, зробив з неї фіґурку предка, зважив на вазі вітер, приложив до своїх уст і подихом своїм натхнув — і той заговорив сейчас як чоловік, як дитина.

Цей перший чоловік не мав потомків. Коли він помер, вийшов з його рота вогонь і дим; з цвітів його уст, які відцвили і попадали, стали всякі хвороби. А з серця першого чоловіка (він звався Tuha Sihai) виросло дерево Tora'a, що від него походять тисячі людий. З його гортанки виросло дерево, з якого походить золото. З правого ока його утворилося сонце з лівого ока місяць, які мали бути вказівками на світі для чоловіка.[2])

---

[1]) Dr. W. Schmidt, Grundlinien der Religionen unp Mythologien der austronesichen Völker, ст. 75. § 127.

[2]) Dr. W. Schmidt, op. c. § 311.

# ЗМІСТ


стор.

Присвята . . . . . III
Передмова . . . . . V—VI
Література . . . . . VII—IX

I. **Проблєм основи староукраїнських свят**
Загальні замітки . . . . . 1—4
Гіпотеза походження Українців та староукраїнської культури й релігії . . . . . 4—16
Культурно-релігійні впливи старинного Сходу і Полудня . . . . . 16—28
Староукраїнський святочний календар; його схожість з календарами народів природи . . . . 18—35
Анальогії іранські й ріжниці . . . . . 28—35

II. **Староукраїнське Різдво-Коляда** . . . 38
Передріздвяний святочний час . . . . . 39—42
Передріздвяний спеціяльний календар і містерії упереджаючі й поясняючі свято . . . .
Люнарна символіка і прояви люнарного культу спрямовані до грядучого свята . . . . . 42—45
Темою грядучого свята — різдво світа . . .
Вогонь і вода це світотворчі сили . . . .
Містерії свята Воведення . . . . . .
Колядки про світотворчий вогонь і про сполуку вогню з водою . . . . . .
Люнарна символіка святих днів: св. Дмитра, Михайла, Варвари, Николая . . . . . .
День св. Андрея; містерії дня; містика „калети“ . 45—56
Інші містерії свята Воведення . . . . . .
Пошана для води, землі; для перших культурних здобутків: конопель, льну, пшениці . . .
Різдво, як культурний лицар . . . . . 56—61

**Святий Вечер**
Містерії дня і вечера . . . . . .
Святовечірний вогонь; містика першої зірки . . 61—64

**Дідух—Корочун Коляда**
**Дідух**: Дідух се прадід; Дідух і прарідня; їх астрально мітольогійні символи . . . . . .
Приміри колядок . . . . . .
Анальогії сербсько-іранські: Бадняк, Баднячіца і їх Дєтьє; майбутня тотожність їх ідеї з укр. Дідухом і прарідне́ю . . . . . .
Найвисше Єство а прадід в українських віруваннях. 64—72

стор.

Здеклярований культ Господа, а другорядність культу прадіда. Приміри колядок . . . . . 72—75

**Корочун**: Провірка дослідів про него. Ідентичність ідеї Корочуна і Дідуха . . . . . 75—78

Поширення обох ідей на прочі староукраїнські свята Весільні і обжинкові образці . . . . . 78—81

**Коляда;** Ріжнородне значіння імени Коляда в різдвянім святі. Імя Коляда задержалося у вісімнайцять народів; його значіння у тих народів; ідейне богацтво імени в Українців. Поважна анальоґія старо-іранська. Правдоподібна ідейна основа і ґенеза імени . . . . . 82 - 88

Святий Вечер в гуцульських варіянтах містерій . . 88 - 90

**Свята Вечера**

Провідні ідеї св. Вечери . . . . . .

Релігійні жертви св. Вечери . . . . . .

Їх пріміціяльний характер . . . . . .

Анальоґії арабські в концепції свята і в обекті жертв. Рітуальний порядок містерій. Пракультурність святочних традицій. Господар, господиня та їх синок в роли духовників. Містика благословенства дому і обійстя жертвенними дарами. Знаменна промова Гуцула посеред подвіря. Величний образ жертви в світлици. Святочна молитва Гуцула . .

Обряд спільної вечері . . . . . 91—103

**Критичний розгляд ідеольоґії св. Вечера**

Астральна релігія в містеріях св. Вечера . . .

Культ Бога в небесній тріяді; культ астральної трійці і астральної двійці. Перевага культу місяця . 114 - 120

Українська астральна релігія супроти анальоґій чужих. Символіка астральної релігії в святочних обрядах 123 125

Астр. символіка в святочнім печиві. Вуж як люнарний символ; святовечірна риба як символ місяця .

Приміри культу місяця і зорі в колядках . . . 126—131

Культ місяця в обрядових стравах св. Вечері; пшениця, — пироги, голубці, риба, як символ місяця 131—151

Мотив передвеликодної шутки на св. Вечер . . 151—153

**Жертви пріміціяльні св. Вечери** . . . . . 154—156

Їх тип і культурно релігійне значіння; їх популярність в укр. народу. Анальоґії укр. пріміц. жертв у сучасних народів природи . . . . . 156—165

Українські ідеальні жертви (в колядках) . . . 165—174

**Свято Збору**

Етнокультурні основи староукр. ствята Збору . . 181—197

Святий Зоір як політичний ідеал (оден епізод з укр. преісторії) . . . . . 198—200

З проблєму культу сонця в українськім святі Різдва 207—213

стор.

Про український ідеал семейного щастя і про кінцеві містерії св. Вечера . . . . . 207—218

**Колядки і щедрівки**

Колядки про почин світа. Вступні замітки . . . 218—219
Про проблєм почину світа в світових традиціях. Окремішність світогляду українського . . . . 220—225

**Вибір колядок про почин світа**

I. Колядки про заснования неба і землі . . . . 227-229
II. Колядки про прадерево . . . . . 229—232
III. Колядки про найперші ростини і про походження збіжа 232-233
IV. Колядки про першу живину на земли. . . . 233
V. Колядки та щедрівки про первовічну людину . . 235
а) Про первовічного хлопчика; про мітичного молодця на первовічних водах . . . . . 235-236
б) Про первовічне дівчатко, про первовічну дівчину відданицю; про дівчину матір; про першу людську пару . . . . . 237—239
VI. Колядки про першу людську рідню . . . . 239-240
VII. Колядки відмінного типу . . . . . .
А) Коляда про містичну силу вогню; про дві світотворчі сили: вогонь і воду . . . . . 240—241
Колядки про купіль Господа; про живлові води зі сльоз Господа, — зі сльоз ангела, — сокола, — прадіда . . . . . 241—243
VIII. Одна колядка з дуалістичним світоглядом . . . 243—244

**Розгляд космоґонійних колядок** . . . . 245

Правода — космічні води . . . . . 245-249
Прадерево — дерево життя — райське дерево ; . 250-256
Світоторчі єства в українських колядках . . . 257-261
Американські, індіянські і малоазійські анальоґії . 262—269
Єще про світотворчі духові єства . . . . . .
Австронезські анальоґії до колядкових творчих голулубів. Культ сокола на острові Борнео і на Україні . . . . . 269—286
Мотив каменя в космоґонійних колядках . . . 286—290
Як був сотворений світ — після колядкових переказів (перегляд колядкових ґруп: I, VII і VIII) . . 290—311
Поосібні теми переказів про почин світа: . . .
Колядкові перекази про найперші ростини та найперші роди збіжа . . . . . 312—314
Колядкові перекази про появу перших птахів та перших звірят на земли . . . . . 314—316
Проблєм походження чолозіка в колядкових переказах 316—328

**Екскурси і доповнення**

Екс. I. Проблєм лінґвістичного й історичного походження імени Корочун . . . . . 329—333

стор.

Екс. II. Про культурно релігійне значіння чеснику в святовечірних містеріях. Ґенеза його культу . 333—336

Екс. III. Релігійні й мітольоґійні традиції старинних народів Сходу і Полудня . . . . . .

Космоґ. перекази Староіранців, Вавилонців, Староіндійців; такіж перекази Уралалтайців, Фінів, Естонців та Арабів . . . . . .

Вірування і міти природних народів Індо- і Австронезії . . . . . 336—344

# Похибки друкарські.

| Сторона | в стрічці | | замість: | має бути: |
|---|---|---|---|---|
| 2 | 14/15 | з гори | цеї проблєми | цего проблєму |
| 28 | 4 | „ | староіранських | староукраїнських |
| 39 | 9 | „ | етнольоґійних | етноґрафійних |
| 67 | 8 | з долу, | світьолці | світілці |
| 69 | 11 | з гори | поляних | полятих |
| 69 | 12 | „ | Божіє | Божіч |
| 70 | 16 | „ | nyăka, mascul. | nyaka masc. |
| 70 | 17 | „ | nyăka | nyaka |
| 70 | 19 | „ | badnyāka | badnyaka |
| 70 | 20 | „ | apa nyāka | apanyaka |
| 71 | 7 | „ | звязок; а | звязок і |
| 73 | 2 | „ | ходим | ходім |
| 73 | 21 | „ | Неба | неба |
| 73 | 5 | з долу | народу | народу з ним |
| 79 | 2 | з гори | hajj - ile | hajj |
| 127 | 7 | „ | гойний | гайний |
| 128 | 8 | „ | двор | двір |
| 128 | 9 | з долу | служив | служить |
| 128 | 7 | „ | єму одказує | єму одписує |
| 215 | 17 | з гори | о раз | образ |
| 215 | 18 | „ | остронога | острогом |
| 234 | 8 | з гори, з права | єї має бути | єїх |
| 235 | 8 | „ з ліва | є | я |
| 235 | 7 | з долу | чуть | чом |
| 235 | 4 | „ | „памятка“ | „панятка“ |
| 240 | 13/12 | „ | „моменти“ | мотиви |
| 240 | 8 | „ | усталені | устелені |
| 240 | 16/15 | „ | деділька | декілька |
| 241 | 2 | „ | Важаю | Вважаю |
| 327 | 20 | „ | „астральну тріяду“ | Дідуха |

Непослідовности правописні належить зачислити до похибок друкарських.