

249405

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛОГІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

Т. VI.

ПОСМЕРТНІ ПИСАННЯ
МИТРОФАНА ДИКАРЕВА

З ПОЛЯ ФОЛЬКЛОРУ Й МІТОЛОГІЇ.



У ЛЬВОВІ, 1903.

Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка.

З ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарського.

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЬОГІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

Т. VI.

В КНИГАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА

у Львові (ул. Чарнецького ч. 26, у власнім домі)

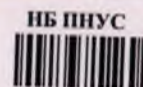
можна набути ось які видання, що доторкають ся етнографії:

Верхратеський Іван,	Знадоби для пізнання угро-руських говірок, т. 1—2 по	2 00	к.
Гнатюк Володимир,	Словацький опришок Яношик в народній поезії	0 50	к.
" "	Русини Пряшівської єпархії і їх говори	0 70	"
" "	Hungaro Ruthenica	0 20	"
" "	Хітарські легенди	0 35	"
" "	Словаки чи Русини	0 80	"
" "	Пісенні повтори	0 50	"
" "	Угороруські духовні вірші	2 50	"
М. Грушевський,	Розвідки й матеріяли до історії України-Руси т. II.		
	містить між иншим пісні з поч. XVIII в.	2 00	"
Етнографічний Збірник, т. I.	Містить:		
	М. Крамаренко, Різдвяні сьвітки на Чорномор'ї.		
	О. Роздольський, Галицькі народні казки в Берліні пов. Бродського.		
	О. Шимченко, Українські людські вигадки.		
	Програма до збирання відомостей про українсько-руський край і парід,		
	уложена членами Наук. Тов. ім. Шевченка	3 00	"
Етнографічний Збірник, т. II.	Містить:		
	В. Гнатюк, Ліричні, ліричні пісні, молитви, слова і т. п. з пов. Бучацького.		
	Ю. Жаткович, Замітки етнографічні з Угорської Руси.		
	Митрофан Дикар'їв, Чорноморські народні казки й анекдоти	3 00	к.
Етнографічний Збірник, т. III і IV.	Містить:		
	В. Гнатюк, Етнограф. матеріяли з Угорської Руси (Легенди, Повелі,		
	Казки, Байки, Оповідання про історичні особи, Анекдоти) том по	3 00	"
Етнографічний Збірник, т. V.	Містить:		
	М. Дикар'їв, Народня гутірка з поводу коронації. — М. Єндик, Із народної		
	пам'яті про панщину. Гуцульські примівки (ріжних записувачів). — Ф. Колесса,		
	Людві вірвання на Підгір'ю в с. Ходовичах, Стрийського пов. — І. Франко,		
	Людві вірвання на Підгір'ю (доповнена до попередньої статі). — Р. Кайндль,		
	Фольклорні матеріяли і инші дрібніші статі	4 00	"
Етнографічний Збірник, т. VI.	Містить:		
	В. Гнатюк, Галицько-руські анекдоти	4 00	"
Етнографічний Збірник, т. VII.	Містить: О. Роздольський, Галицькі		
	народні казки	2 00	"
Етнографічний Збірник, т. VIII.	Містить: О. Роздольський, Галицькі на-		
	родні повелі	2 00	"
Етнографічний Збірник, т. IX.	Містить: В. Гнатюк, Етнографічні ма-		
	теріяли з Угорської Руси, Т. III. (1. Матеріяли записані в ком.		
	Землин, Шарон, Спін. II. Пісні записані в Бачці)	3 00	"

ПОСМЕРТНІ ПИСАННЯ

МИТРОФАНА ДИКАРЕВА

з поля фольклору й мітології.



249405

У ЛЬВОВІ, 1903.

Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка.

з друкарні НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНІ ШЕВЧЕНКА
під варядом К. Беднарського.

ПЕРЕДМОВА.

По смерті д. чл. Наук. Тов. ім. Шевченка, Митрофана Дикарева, що вмер д. 14 листопада 1899 р., лишилася велика сила рукописних праць та матеріалів, які заповітом небіжчика враз із його бібліотекою дісталися Науковому Тов. ім. Шевченка. Ті папери дійшли до нас, не знати з чийої вини, в дуже сумнівній стані. Сам їх обсяг показує величезну суму праці покійника, та на жаль; у тій сумі лише мінімальна частина була викінчена й заокруглена. Найбільша частина, се розрізнені картки або зшитки без початку й кінця; при найбільшій праці з них годі зложити якусь цілість; усюди видно прогалини, браки; на картках скрізь маємо відсилачі позначені кольоровими олівцями, але відповідних до них карток майже ніколи не можна віднайти.

Вже в Росії дехто брався порядкувати папери пок. Дикарева. З маси розрізнених карток вилучено ряд більших праць, прим. про Великого бога Миколу, про паляницю, про апокріфи з Кубанської обл., повкладано в окремі коверти також деякі дрібніші праці з давнішої доби, прим. знадоба до народної ботаніки, про вербу, про Рахманів, а попереду усього вилучено окремо етнографічні матеріали, записані для пок. Дикарева іншими збирачами, а також зведений ним у одну цілість і переписаний на чисто „Народний календар“, який повинен також вийти в виданнях нашого Товариства.

Коли папери пок. Дикарева привезено до Львова і передано Науковому Тов. ім. Шевченка, фільольогічна секція поручила мені переглянути їх і зайняти ся приготуванням вибору з них до друку. Роздививши ся в тих паперах я розділив їх (крім сирих етнографічних матеріалів) на три групи, а власне:

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

2. праці з обсягу фольклору і мітології, і

3. праці з обсягу лінгвістики.

Матеріали до словаря, се лише перший нарис — виписки слів, без оброблення, і до друку не надають ся. Вони зложені в бібліотеці Наук. Тов. ім. Шевченка і приступні для вжитку всякого, хто хотів зайняти ся працею на цьому полі.

Так само й сирі етнографічні матеріали, зібрані пок. Дикаревим від різних його „кореспондентів“, потребують упорядкування і системізації. Їх досить багато; особливо визначають ся тут записки К. Тарасевського та селян Субот, а надто записки селянина Харлампія Краснолуцького про його молоді й парубочькі літа п. н. „Чим людей описувати, то краще себе“ (рукописний том, звиш 500 сторін 4-то). Частина сих записок про укр. вечериці була друкована по українськи і в французьким перекладі в останнім томі париських *Креліада*.

Що до праць пок. Дикарева з обсягу лінгвістики, то вони обертають ся головню на полі фонології. Викінченого тут нічого. Крім значного числа розрізнених карток та зшитків без початку й кінця маємо ось які важніші уривки:

1. Важнішія літературно-історическія замѣчанія. § 1. Отношеніе украино-русского языка къ великорусскому (7 стор. fol., навіть сей § 1 не скінчений).

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

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

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

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

6. Також праця про вислови, що характеризують продовженє дійства, стор. 23.

Фільольогічна секція Наук. Тов. ім. Шевченка передала сі лінгвістичні праці покійника одному з членів лінгвістів, з тим щоб вони були по змозі опубліковані в виданнях Товариства.

Що до фольклорних і мітологічних праць, то з сього обсягу пок. Дикарів опублікував найбільшу частину за свого життя, а найважнійше з того, що не було друковане доси, поміщено в отьому томі. Ненадруковані лишили ся ще:

1. Простора праця про „паланицю“, не скінчена; частина її була друкована в „Кіевской Старинѣ“.

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

3. Замѣтки по народной ботаникѣ, брульон, початок якоїсь більшої праці, якої частина про „мак“ була друкована в „Етнографическомъ Обзорѣні“.

4. Розвідка без початку і без кінця про „Алатир“, а надто значна скількість розрізнених карток — фрагментів якихось більших праць, із яких годі зложити якусь більшу цілість.

Із біографічного нарису пок. О. М. Дикарева, зложеного на підставі його листів пок. Кониським („Літературно-Науковий Вістник“ 1900, кн. X, стор. 10—29 і кн. XI, стор. 75—91) знаємо, що покійник не одержав підготовки до наукової праці, не скінчив навіть середньої школи: його прогнано з третьої класи вороніжської духовної семінарії. Та сього не досить. Ціле життя покійника, від початку до кінця, пройшло в таких злиднях, у такій неволяницькій, убійчій праці на шматок хліба, серед такого мертвого та апатичного оточення, що справді треба дуже дивувати ся, як міг покійник серед таких обставин не то що здобути собі власною працею такий як на самоука широкий круг знання, але й загалом, як у нього вистачало енергії, бадьорости духа та сьвіжости думки на таку величезну та ріжносторонню працю, про яку говорить його біограф і про яку сьвідчить його рукописна спадщина. Знаючи ті невимовно важкі обставини його життя ми не будемо дивувати ся прогалинам, несистематичности та хаотичности його знання, його невироблений методі, скороспішним подекуди висновкам; усе се хили неминучі, які зрештою трапляють ся також у людей поставлених

у незрівняно корисніші обставини. Натомість ми не відмовимо свого подиву тій бистроті погляду, з якою наш самоук уміє в величезній масі матеріялу віднайти цікаве та характерне, ані тій живості його вдачі, що далека від усякої заскорузлості й рутини раз у раз тисне наперед, шукає нових шляхів, не даючи імпонувати собі ніяким авторітетам, і тим висше будемо цінити ті золоті зерна дійсного наукового пізнання, що ними все таки багаті його праці.

Щоб оцінити наукову вартість фольклорно-мітольоґічних писань Дикарева, треба не забувати ані на хвилю, що він опирається на працях російських учених, передовсім Потебні й Веселовського, обертається в кружі порушених ними питань і силкується по змозі присвоїти собі їх методу. Від обох сих учених він перейняв і ще сильнійше від них розвинув преділекцію до дослідів на найтруднішій і найнебезпечнішій, особливо для ділетанта, полі — мітольоґії та народньої символіки, так що всі його праці поміщені в отьому томі тай полишені нами в рукописах обертаються коло сих двох тем. З Потебнею поділяє пок. Дикарів замишуване до лінгвістики й охоту послугувати ся язиковими висновками при розвязуваню мітольоґічних завдань; спеціально любить ся він у розвиненій проф. Бодуеном де Куртене теорії фонетичних альтернацій, якій присвятив також найбільшу частку своїх лінгвістичних студій. З проф. Веселовським він поділяє охоту до порівняних студій і до притягання спеціально західно-європейського та старокласичного матеріялу. Та на жаль йому не доставало ані широкої загальної освіти, ані глибини спеціальних студій обох сих велетнів славянської науки. Він не знав німецької мови і не міг черпати з першої руки тих відомостей, які в своїх працях подає Веселовський, не міг контролювати його і мусів найчастійше, навіть полемізуючи з ним, послугувати ся його власним матеріялом. Так само й що до иньших славянських народів він переважно обмежається на матеріялі зібранім Потебнею. От і не диво, що де сим двом ученим лучалось спотикати ся (прим. Веселовському власне в його мітольоґічних екскурсах), там Дикарів ідучи за їх слідами доводив иноді річ до крайности.

Не можучи від своїх обох великих учителів переняти того, що чинило їх великими, а що набувається власне виробленем строгої критичної методи, Дикарів переняв від них річ найнебезпечнішу — охоту до уподоблювань і утотожнень, посунену до ексцесу, до занедбання елементарних вимогів наукової методи,

яка поперед усього велить розріжнювати річи хоч на око подібні, але сплоджені різними місцевостями, ріжним часом, ріжними культурними кругами. У Дикарева не має границь для ідентифікації; все у нього зливається в купу; і св. Миколай і Зевес і сабінський Usel і московський Овсень, і провансальський Лер і польський Lelum і що ще хочете, все у нього одно й те саме; границі місця, часу, раси, культури для нього не існують. З такою самою легкістю він komponує історичні факти, нпр. історію зложеня календаря, зовсім ігноруючи те, що про се говорять спеціальні наукові досліді. Де не вистарчає фольклорного матеріялу, він з великою легкістю перекидає через провалля лінгвістичні містки; особливо при помочи теорії фонетичних альтернацій йому удається доказувати найріжніші ідентичности. Не диво, що вчені, яким доводило ся вислухувати докази пок. Дикарева, здвигали не раз на них плечима. Ось що прим. писав покійник д. 15/27 червня 1898 р. до проф. Грушевського про свою гостину в Петербурзі: „В січні бувши в Петербурзі я коротко познайомив зі змістом „Уривків з греко-слав. мітольоґії“ бібліотекаря Академії Наук д. Вольтера, котрий висловив бажанє, щоб про мої роботи знали в ширших наукових верствах. На проханє Вольтера я виголошував ex improvisu реферати на засіданнях лінгвістів і географічного товариства. Лінгвістам реферат подобав ся, і слухачам геоґр. товариства теж окрім проф. Ламанського та Жданова. Ламанський завважив, що західні Славяни не мали зносин з Греками, а західне духовенство не знало грецької мови. Жданов удав з себе Олександра Македонського і рішуче заявив, що мої роботи „не мають ніякої наукової цінності“. Він ніяк не міг знести критики тез акад. Веселовського“.

Пок. Дикарев не зовсім мав рацію іронізуючи над Ждановим; сей певно не задля того відмовив вартости працям Дикарева, що не міг знести критики тез Веселовського; але для його тверезого та обережного, літературно-історичною критикою виробленого ума неспокійне літанє Дикарева в широчезному просторі гіпотез, а властиво нічим не сконтрольованих тверджень, унодоблень та пототожнень мусіло видати ся якоюсь дивною еквилібристикою, а не спокійним та розважним ходом наукового дослідю.

Оті хибні методи пок. Дикарева були, здається, причиною, що найбільша частка його праць лишила ся уривками. В науковій праці, веденій методично й раціонально, добачаємо звичайно

немов концентричні круги: з безформної маси проблему виринають певні конкретні завдання і питання, на яких зосереджується інтерес дослід, і тільки прояснивши докладно ті центральні питання дослід із їх осередка кидає нове світло на ширші й даліші круги; натомість у Дикарева звичайно від якогось конкретного факту ми вибігаємо мов у широкий, безмежний степ, бігаємо й блудимо по ньому, стрічаючи по дорозі масу дрібних деталів, роблячи масу збічень, але все те без цілі; ми відразу тратимо з ока яку будь мету, йдемо кудись у неозначене й незвісне і по довшій або коротшій дорозі — автор міг би продовжати її в двох, в десятеро більше — все таки не доходимо ні до чого. Таким робом прим. праця про св. Миколу, що мала бути, як знаємо з біографії Дикарева, головною працею його життя, відразу поставлена на хибній точці, по довгій мандрівці не доводить ні до якого результату, не дає нам ніякого конкретного знання ані про Миколу, ані про розвій його легенди, ані про розвій його ролі в віруваннях, обрядах та переказах, хоча не можна заперечити, що в сій праці нагромаджено багато інтересного матеріалу, важних вказівок, цінних уваг самого автора, лише на жаль усе те якось — не належить до річи. Ся основна хиба — невмілість ясно формулювати тему дослід і йти просто до мети, була причиною тяжких розчаровань у життю автора, прим. і того, що його широка праця про апокріфи не була надрукована в виданю, для якого була навіть замовлена. (Див. про се цитовану працю Кониського в Л. Н. Вістн. стор. 78, 79).

Та не вважаючи на ті хиби праць Дикарева все таки треба сказати, що в його суперечці з Веселовским у справі славянських мітичних вірувань правда мабуть по його боці, що думку Веселовського про „самозародження християнської мієології“ треба признати хибною. Певно, сам Веселовский допускає тут значні концесії і зовсім не ставить сеї думки так односторонно, як се показує наш автор. Адже Веселовский виказує поганський підклад у колядках далеко яснійше, ніж се вчинив Дикарев, допускає поганські основи навіть у християнській легенді. Та про те певна річ, що сим поганським елементам прийдесть ся признати ще більше місця, хоча для видучення пізніших християнських елементів треба дуже обережної і детальної праці, таї сквапності Дикарева, віднаходити всюди не лише сліди грецької мітології, а навіть щиро-грецькі, так чи сяк „альтерновані“ назви та терміни ледви чи знайде собі оправдане. Власне ся

остатня похопність, що особливо сильно виступила в остатніх роках життя нашого автора, причинила ся найбільше до здійснення його наукової роботи. Не попередивши своїх міркувань відповідним систематичним простудіюванем греко-римської мітології, він на підставі самих словарів пускав ся в найсмілійші комбінації, в яких показував певно багато бистрого комбінаційного хисту, та все таки виявив за мало обережності, щоб устерегти ся перед зовсім самовільними та капризними скаками. Охота до ідентифікацій та надмірна поквалність — замість річевих культурно історичних доказів послугувати ся лінівистичними, відірвали ті його змагання від реального ґрунту.

Друкуючи отсеї вибір із фольклорних праць пок. Дикарева ми чинимо се не лише для пошановання пам'яті сього незвичайно енергійного та симпатичного чоловіка, але маємо на оці й позитивну наукову мету. Хоч і як проблематичними можуть видатись декому висновки та здобутки його праць, хоч і як невиробленою його метода, то все таки одно те, що в тих працях зведено до купи з незвичайною пильністю багато коштовного матеріалу, а друге те, що й самі висновки пок. Дикарева мають свою певну ціну як здобутки міцної думки, з незвичайним напруженем зверненої в один бік, до прояснення найтрудніших, найделікатніших питань культурної історії, вповні оправдує появу сеї збірки посмертних його писань. Досліди над мітологічними віруваннями наших предків, по зваленю давніших готових формулок і на швидку збудованих систем, стоять, можна сказати, в початку нової епохи; помилити ся на сьому неораному полі дуже легко навіть таким велетням ерудції, як Веселовский; але кожда проба, зробити тут крок наперед, навіть хоч би була й схиблена, має своє значінє, бо викликає нові проби, нові кроки, нові поправки, нові, з кращим апаратом і ліпшою методою роблені зусилля. Історія кожної науки, се історія таких по часті хибних проб та історія ступневих поправок. Річ кожного наступника віднайти в праці попередника зерна правди і розвивати їх далі. І ми надіємось, що робітники на ниві славянської мітології знайдуть і в отсих уривкових працях пок. Дикарева не одно таке золоте зерно, і задля тих зерен не подивують його помилкам, від яких не забезпечений ніякий учений. А для нас Українців праці Дикарева цікаві й важні ще й тим, що він, ідучи тут слідом за Потебнею, сидкував ся освітлювати загально-наукові питання вгягненем великої сили українського матеріалу і таким спо-

немов концентричні круги: з безформної маси проблему виринають певні конкретні завдання і питання, на яких зосереджують ся інтерес дослідів, і тільки прояснивши докладно ті центральні питання дослід із їх осередка кидає нове світло на ширші й далші круги; натомість у Дикарева звичайно від якогось конкретного факту ми вибігаємо мов у широкий, безмежний степ, бігаємо й блудимо по ньому, стрічаючи по дорозі масу дрібних деталей, роблячи масу збічень, але все те без ціли; ми відразу тратимо з ока яку будь мету, йдемо кудись у неозначене й незвісне і по довшій або коротшій дорозі — автор міг би продовжати її в двох, в десятеро більше — все таки не доходимо ні до чого. Таким робом прим. праця про сьв. Миколу, що мала бути, як знаємо з біографії Дикарева, головною працею його життя, відразу поставлена на хибній точці, по довгій мандрівці не доводить ні до якого результату, не дає нам ніякого конкретного знання ані про Миколу, ані про розвій його легенди, ані про розвій його ролі в віруваннях, обрядах та переказах, хоча не можна заперечити, що в сій праці нагромаджено багато інтересного матеріалу, важних вказівок, цінних уваг самого автора, лише на жаль усе те якось — не належить до річи. Ся основна хиба — невмілість ясно формулювати тему дослідів і йти просто до мети, була причиною тяжких розчаровань у життю автора, прим. і того, що його широка праця про апокріфи не була надрукована в виданю, для якого була навіть замовлена. (Див. про се цитовану працю Кониського в Л. Н. Вістн. стор. 78, 79).

Та не вважаючи на ті хиби праць Дикарева все таки треба сказати, що в його суперечці з Веселовским у справі славянських мітичних вірувань правда мабуть по його боці, що думку Веселовського про „самозарождение христианской мифологии“ треба признати хибною. Певно, сам Веселовский допускає тут значні концесії і зовсім не ставить сеї думки так односторонно, як се показує наш автор. Адже Веселовский вказує поганський підклад у колядках далеко яснійше, ніж се вчинив Дикарев, допускає поганські основи навіть у християнській легенді. Та про те певна річ, що сим поганським елементам прийде ся признати ще більше місця, хоча для видуження пізніших християнських елементів треба дуже обережної і детальної праці, тай сквапність Дикарева, віднаходити всюди не лише сліди грецької мітології, а навіть щиро-грецькі, так чи сяк „альтерновані“ назви та терміни ледви чи знайде собі оправдане. Власне ся

остатня похопність, що особливо сильно виступила в останніх роках життя нашого автора, причинила ся найбільше до здискредитованя його наукової роботи. Не попередивши своїх міркувань відповідним систематичним простудіюванем греко-римської мітології, він на підставі самих сліварів пускав ся в найсмілійші комбінації, в яких показував певно багато бистрого комбінаційного хисту, та все таки виявив за мало обережності, щоб устерегти ся перед зовсім самовільними та капризними скаками. Охота до ідентифікацій та надмірна покванність — замість річевих культурно історичних доказів послугувати ся лінгвістичними, відірали ті його змагання від реального ґрунту.

Друкуючи отсей вибір із фольклорних праць пок. Дикарева ми чинимо се не лише для пошанованя пам'яті сього незвичайно енергічного та симпатичного чоловіка, але маємо на оці й позитивну наукову мету. Хоч і як проблематичними можуть видатись декому висновки та здобутки його праць, хоч і як невиробленою його метода, то все таки одно те, що в тих працях зведено до купи з незвичайною пильністю багато коштовного матеріалу, а друге те, що й самі висновки пок. Дикарева мають свою певну ціну як здобутки міцної думки, з незвичайним напруженем зверненої в один бік, до проясненя найтрудніших, найделікатніших питань культурної історії, вповні оправдує появу сеї збірки посмертних його писань. Досліди над мітологічними віруваннями наших предків, по зваленю давніших готових формулок і на швидко збудованих систем, стоять, можна сказати, в початку нової епохи; помилити ся на сьому неораному полі дуже легко навіть таким велетням ерудіції, як Веселовский; але кожда проба, зробити тут крок наперед, навіть хоч би була й схиблена, має своє значінє, бо викликає нові проби, нові кроки, нові поправки, нові, з кращим апаратом і ліпшою методою роблені зусилля. Історія кожної науки, се історія таких по части хибних проб та історія ступневих поправок. Річ кожного наступника віднайти в праці попередника зерна правди і розвивати їх далі. І ми надіємось, що робітники на ниві славянської мітології знайдуть і в отсих уривкових працях пок. Дикарева не одно таке золоте зерно, і задля тих зерен не подивують його помилкам, від яких не забезпечений ніякий учений. А для нас Українців праці Дикарева цікаві й важні ще й тим, що він, ідучи тут слідом за Мотєбнею, силкував ся освітлювати загально-наукові питання втягнєнем великої сили українського матеріалу і таким спо-

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

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

Іван Франко.

Знадоба до української народної ботаніки.

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

Є символом молодости і дівачої цноти, бо вживається на вінок, що їх знаменує. В такому розумі барвінок згадується в весільних піснях, наприклад:

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

Ой вийду я на гороньку.
Погляну я на долиноньку:
Рвуть дівочки бервіночки
На неділю на віночки.
А я не рву барвіночок,
На неділю на віночок.
Напишу я дрібні листи,
Пошлю до батенька вісти.

Нех батенько не турбує,
Мій віночок не купує:
Стратила я свій віночок
У неділю в пораночок
Під явором зелененьким
Із козаком молоденьким.
(Чубин. V, 336).

Барвінок через свою зеленість, що символізує молодість в загалі, прирівнюється до молодого козака, до парубка:

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

— Ти, дівчино, сіра вутко, чи сватати хутко?
— Козаченьку - барвіночку, в тую неділочку.

Чубин. V, 902.

Ой хрещатий барвіночку, ростелайся низько,
Ой мій милий, чорнобривий, пригортайся близько.
(Чубин. V, 181).

Барвінок є ідеальним зразком густоти рослин:

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

Сажання барвінку так само, як і рути з шавлією, порівнюється з коханням.

Ой там на горі фіялойки заквили,
Всі гори з долинами закрили.
Там-тудой Маруся ходила,
Зелений барвіночок садила.
За нею батейко тихойко:
— Сади, сади, Марисю, низька.
— Не ходи ти, мій батейку, за мною,
Не любя мі бесідойка с тобою;
Ой ходи-ж ти, мій Івасю, за мною,
Люба мені бесідойка с тобою. (Чубин. IV, 168).

Барвінок садовить ся на могилах покійників.

Виконай же мені глибоку могилу,
Посади в головках червону калину,
А в віженьках хрещатий барвінок.
Ой, як будеш ти сина женити,
Прийдеш до мене кални ложити;
Ой, як будеш дочку оддавати,
Прийдеш до мене барвіночку рвати. (Чубин. V, 632).

2. Береза [*Betula alba*]. В народній поезії є символом
1) віміжної жінчини, і 2) дівчини, що до замужу стратила
дівочу честь.

— Не рубай, батеньку,
Бо се не берізка —
То твоя дитина!
— Ой коли дитина,
Чого так змарніла?
А коли берізка,

Чого так змугніла?
— Як у батька була —
Червена калина,
Як до свекра пошла —
Білая береза. (Чуб. III, 121).

Біла кобила
Березу везла,
На льоду упала
Та й розбила;
З гори покотилась
На пенёк настромилась.

(Памяти, книжка Воронежск. губ. 1865—1866 р. 214).

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

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

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

Слідуючі приказки виражають битьтя. „Задав бобу“. „Дав йому бобу залізного звісти“. „Як дам тобі бобу, то й крикнеш: пробу!“

4. Будяк [*Carduus nutans L.*]. У весільних піснях вираз: „ходити в будяки“ знаменує розпустне життя, половий акт.

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

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

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

(Номис, українські приказки, прислів'я і т. п. 316).

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

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

8. Васильки. Васильок [*Ocimum Basilium L.*]. В піснях, особливе весільних, є символом дівачої честі, і задля цього вплітається в вінок:

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

9. **Верба** [*Salix fragilis* L.]. Є символом смутної, зажуреної жінщини. Обвислі гілки вербові знаменують тут, сказати би, похнюплену голову жінщини. В таких розумі верба згадується в піснях:

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

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

Верба також є символом смутку, жалю взагалі, і з цього її садовлять на могилах, на кладовищі. З цього powodu повстала приказка: „До весняного Миколи не можна купати ся, бо з чоловіка верба виросте“.

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

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

10. **Вішня** [*Prunus Cerasus* L.]. Є символом молодечої краси взагалі і часто вживається замісто виразів: а) „красу-ня“ і б) „красень“ (semel):

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

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

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

(Чуб. IV, 512).

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

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

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

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

Розвиваючи цю символізацію далі, народня мисль надає гарбузові значіння самого хлопця, що йому дасть ся гарбуз:

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

Частіше-ж гарбуз символізує господаря і часто-густо ста-новить його з динею — господинею:

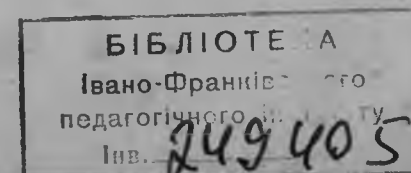
А хто любить гарбуз-гарбуз,
А я люблю дині:
А хто любить господаря,
А я господині. (Чуб. IV, 535).

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

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

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

*) Теж постерегається і в московських піснях.



Скакання в горох, що лічить ся ласощами, особливе в лопатках, символізує розпустне життя, половий акт. Відсіль приказка: „У горох усканула“, себто стратила честь.

Після їди гороху розвивається метероризм, відкіль повстала приказка: „С тобою балакать, треба гороху наївши ся“, розуміється, щоб до разу по два слова вискакувало: одно з роти, а друге в заді. (Порівн. в „Ворон. Етнограф. Сборн.“ N. 5599, р. 220). Кажуть тим, що люблять спорити та змагатись.

Одскакування кинутого гороху від стіни породило сліду-ючі приказки: „Тобі товчи, як горохом об стіну“ (розуміється: а ти не слухаєш, робиш своє, думаєш по своєму). „Так присегас, як горох до стіни“ (розуміється, не до ладу сказане).

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

Тулить ся до чоловіка мізерного, нікчемного: „Геть, грибе, нехай козарь сиде“. „Ні риба, ні м'ясо, а щось наче гриб“.

Символізує penis в стані ерекції, полову потенцію: „Коли ти мені муж, то будь мені дуж, а як не гриб, то не лізь у козуб“.

14. **Губа** [*Boletus edulis* L. і взагалі їдомий гриб]. Символізує дівчину.

А хто любить губи, губи,

А я — печериці;

А хто любить дівчаточка,

А я молодичі. (Чуб. IV, 535).

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

Ой на горі гарбуз, на долині дині:

Оженив ся дід з бабою в старій кожущині. (Чуб. IV, 545).

Ходить гарбуз по городу,

Обівалась жовта диня,

Питається свого роду:

Гарбузова господиня:

— Ой чи живі, чи здорові

— Іще живі і здорові

Всі родичі гарбузові?

Всі родичі гарбузові.

(Чуб. V, 1156).

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

16. **Дуб** [*Quercus Robur*]. Здрібніле: дубина, дубинка надасть ся кожному дрючкові взагалі, хоч би він був і з якої іншої деревини. Теж постерегається і в Москалів, наприклад: — Бачкя, а бачкя!! — Чьо-о? — Как у нас ва саду ды на асінавам дубу шшагбл шшагліть! — Как жа он шшагліть? — Ды так: ка-а! ка-а!

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

„Хати вигадують ділать із дуба сухого і к тому іще і з білого щоб: а то як хто поставе з синього дуба, то буде пітніть, од чого страшні стануть потьоки у хаті, по стінах. Синій дуб для постройки хати ни йде, кажуть, потому, що під ним, на осиці, повісив ся Юда, а білий дуб для постройки хати дуже бравий, бо під білим дубом трапезувала Св'ята Тройця з св'ятим Обрамом“. Взагалі на Україні дуб лічить ся символом сили, відсіль і приказка: „Кріпкий, як дуб“ (кажуть проти чоловіка).

Дубець — хворостина взагалі з усякого дерева. В цім значінні треба розуміти і дубове сало:

Та пішов милий од хати до хати

Своїй милій лікарства шукати:

Та випіс милій дубового сала,

Як помазав снину, аж шкура одстала. (Чуб. V, 406).

В піснях дуб показується деревом менш цінним, як кедрина, або клен-дерево:

Зробила сину кедровую труну,

А невісточки дубовую. (Чуб. V, 712).

— Тепер же я, мій миленький, умру:

Ізроби-ж ти мині, миленький,

Іс клин-дерева труну.

— Ой де ж мині клен-дерева взяти?

Будеш, моя мила, в дубовій лежати.

(Воронезск. Етнограф. Сборн. 307).

„Дати дуба“ „одубіти“ — вмерти.

В піснях під дубом розуміється мущина взагалі, особливо-ж батько і молодий козак (милий):

Єсть у полі дубок зелененький —

Ого-ж мені батенько рідненький. (Чуб. V, 455).

Ой у полі дубок зелененький —
Да то в мене братічок рідненький. (Чуб. *ibid*).

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

Да нема древа ранішого над дубочка;
Да нема роду ріднішого над батечка. (Чуб. V, 439).

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

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

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

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

Розвиванням дуба, як і деяких інших дерев, виражається кохання:

Розвивай ся ти, дубочку,
На чотирі листи;
Любив козак три дівчини,
Та й не мав користі.

(Лисенко, Пісні II, 64. Сф. Чуб. V, 168).

17. Жито [*Secale cereale* L.]. Є символом життя; задля цього, як винесуть покійника із хати, її обсіпають житом, щоб більш ніхто не вмер. Як сниться житю — життя довге буде, кажуть.

В народній поезії житю надібується з неодмінним епітетом *половое*:

Посилала мене мати
Полового жита жати.

Довріде житю є символом дорослої молодіжі, котру пора дружити:

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

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

Теж значіння надасть ся й поодиноким колоскові житю:

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

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

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

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

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

Загадка проти жита: „Загадаю загадку, закину за гра́дку: нехай моя загадка до літа лежить“.

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

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

„Хоч кавуни, хоч огірки бачить во сні няхорошо: горе буде“.

20. Калина [*Viburnum Opulus* L.]. Калині в народній поезії надасть ся невідмінний епітет: червона; вона тут з'являється символом усього червоного, відсіля і приказка: „Червоне, як калина“.

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

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

Задля збільшення якості червоної калини до неї додається як повдосення слово: *малина*.

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

Калина є символом краси взагалі:

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

Калина є символом духової краси — дівочої цноти:

Бодай тебе да морозоньку,
Що зморозив да калиноньку,
Да засмутив всю родиночку
І близькою, і далекою,
І матінку рідненькою. (Чуб. V, 470).

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

Калина символізує жінчину взагалі, але найчастіше дівчину і до того чесну, не розпустну.

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

Звів з розуму дівчину,	Так червона калина,
Тетяну — калину	Там заручена молода дівчина
— Ой хто-ж то звів?	Вчора була дівчина як калина,
— Той Клим молоденький.	А сьогодні біла, як глина.
— Деж він звів?	
— Де явір зелененький.	(Чуб. V, 346).

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

Калиночку ломлю,
Калиночка гнеться;
Чужі жінки люблю,
Горілочку куплю. (Чубин. IV, 170).

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

Калиноньку ломлю, ломлю,
А ви віти одхилітеся;
Удівоньку люблю, люблю,
А ви, діти, розійдітеся. (Чуб. IV, 822).

Ізсікли калиноньку, зрубали;
Уже нашу дівоньку звінчали. (Чуб. IV, 267).

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

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

Червона калинонька
На яр-воду схилилася...
Там дівчина журилася. (Чуб. V, 463).

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

Ой у лузі калинонька
Та на море схилилася;
А молода журилася,
Що од роду одбила ся. (Чуб. V, 345).

А в тій долині стоїть кущ калини,
Аж на землю вітки гнуть ся...
Плаче дівчинонька, плаче молода,
Аж на землю слюзи ллють ся. (Чуб. V, 402).

Калина садовить ся на високій могилі улюбленого покійника:

Насип мині високу могилу,
Та посади червону калину:
На калині возуля кувала,
Вона мині всю правду казала. (Чуб. V, 365).

Посадила сипу червону калину,
А невісточці червону шешину. (Чуб. V, 712).

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

Цвіт, що схиляє калину, показує сон:

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

Ой чи цвіт, чи не цвіт
Калиноньку ломить:
Ой чи сон, чи не сон,
Головоньку клонить. (Лисенко I, 75).

Цвіт, яко символ сна згадується в записаній мною в слоб. Россоші Острогожського повіту легенді:

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

(Записано в квітні 1892 року).

Мостові, як в українських так і в московських піснях надається невідмінний епітет: калиновий.

Мостить мости калинові — то підю. (Чуб. IV, 154).

Ужь какъ по мосту — мосту, по калиновому.

(Московська пісня).

В Чернігівщині, як буває весілля, дарують батьощі завітчану калиною курку. (Номіс, 13426). Взагалі червоний цвіт є символом дівочої цноти, то й не диво, що після коморі усі свальбяне перевязують ся червоними хустками та поясами, коровай наряджається калиною і червоними стрічками. Курка, наряджена калиною, має теж саме значіння.

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

22. Квасуля. Фасоля [*Phaseolus vulgaris* L.]. Через те, що вона не в'ється по тичині, як горох, вона зветь ся: піша квасоля“. Її прості батого споводували такий жарт:

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

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

— Ой, умру я, миленький, умру:
Зроби мені кедрову труну!
— Нігде, мила, кедрини узяти —
Будеш, мила, в тесовій лежати.

(Чуб. V, 365. Cf. ibid, p. 782).

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

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

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

Одірване од клинка листя показує одлучених од роду дітей.

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

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

Клен, що росте „різно“ (окремо), належить до козака, котрий ходє до дівчини пізно, п'ятай.

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

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

25. Коноплі [*Cannabis sativa* L.]. Як під Івана Купала підперезає ся коноплиною, так відьма нічого лихого не зможе тобі зробити.

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

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

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

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

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

Загадка проти конопель: „Заріжем вола: голову одріжем і зв'ємо, кожу обдерем — продамо, а м'ясо валяється — і собаки не їдять“.

26. **Кропива** [*Urtica dioica* L.]. Приказка: „У кропиві шлюб брати“ — належить до розпустного життя, до полового акту.

Символізує лиху свекруху, журливу та сварливу:

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

Належить також до лихого життя підкинутих дітей в чужих людях.

Покину дитину в кропивині,
А сама піду гулять на Україну.
Ой як тій дитині в кропивині,
То так мені гулять на Україні.
Покину дитину в нехворощу,
А сама піду гулять у Польшу. (Чуб. V, 609).

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

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

Кропивяне подотно в пісні є ознакою бідности.

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

(В Сібірі-ж кропивяне подотно є звичайною річчю).

27. **Крушина** [*Rhamnus Frangula* L.]. Народня етимологія становить крушину в зв'язок з виразом крушити серце. З цього ось який вираз:

Умиваєсь ся гарячою сльозою,
Утираєсь ся віллячком (!) крушиною. (Чуб. V, 518).

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

Раз постережений зразок символізації:

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

Також один раз указується на вживання кукілю задля вінка:

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

Дня 24-го червня, під Івана Купала, мужики ходять на поле валашить кукіль у пшиниці; зав'язує на всіх вуглах до схід сонця. Його не буди, він пустий (стане).

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

Приказка: „Білий, як липа“.

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

Ой у полі ліщина,
Заплакала дівчина. (Чуб. V, 223).

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

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

Рубання ліщини, як і калини, є символом заручення дівчини, віддавання її заміж, але навпаки її волі:

Не рубай ліщини, най горішки рідить;
Не бери дівчини, най ще рік походить.
Зелена ліщина як ся розвивала:
Плакала дівчина, як ся віддавала. (Чуб. IV, 541).

31. Лобода [*Atriplex hortensis* L.]. Належить до молоді жінчини:

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

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

Хата з лободи є ознакою надзвичайного бідування.

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

— На що мене сватаєш,
Що у тебе хати не має.
— Я поведу в чужую,
Поки свою збудую.
— Ой постав хату з лободи,
А таки в чужую не веди;
Постав хату с кудрявої м'яти,
Щоб чужої не зазнати.
(Чуб. V, 493).

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

За густими лозоньками
Біжить річка струечками,
Плаче дівка слізоньками. (Чуб. V, 187).

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

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

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

В піснях лозам товаришить невідмінний епітет: густі.

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

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

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

— Надінь міші ільняну сорочку,
Сховай мене в вишневім садочку,
— Нігде, мила, льняної узяти,
Будеш, мила, в плоскопійї лежати. (Чуб. V, 365).

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

А й уродить ся да трой-зілечко:
Що перше зілле — тож василечки,
А друге зілле — тож барвіночок,
А третє зілле — тож любисток.
Що любисток задля любощей,
А барвінок задля дівочок,
А василечки задля пахощей (Чуб. III, 213).

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

„Гарна, дівка, як маківка“. „Військо іде, як мак цвіте“. Теж і в піснях:

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

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

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

Маківка символізує собою також матір в загалі і прародительку, голову роду за часи матриархату по часті. Сюди належать вирази пісень:

Да нема цвіту сьвітлішого над маківку;
Да нема роду ріднішого над матінку. (Чуб. V, 439).

А в городі зацвіла маківка;
До то мечі рідная матінка. (Чуб. V, 455).

Сюди ж належать і загадки проти маківки: „Стоїть стріла серед двора, а в тій стрілі сімсот і дві“. „Під одним верхом сімсот козаків“.

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

— Порадь мене, та мій батеньку,
Скільки миш та бояр брати?
— Берн, синку, всю родиночку
І близькую, і далеку,
І вбогую, і ботатую. (Чуб. IV, 217).

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

Маків цвіт прирівнюється до короткого життя чоловіка. Сюди належить приказка: „Сей сьвіт, як маків цвіт; день цвіте, а в ночі опаде“. Теж у пісні:

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

Тертя маку прирівнюється до полового акту:

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

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

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

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

36. **Малина** [*Rubus Idaeus* L.]. Часто товаришить слову калина і так близько з ними злучається, що сі обидва слова наче з'являються синонімами того ж саме поняття. Головним словом найбільш є калина, а малина є його зміцненням:

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

У Москалів, у приказках, проти слова малина часто стоїть слово дубина, як супротивність: „Отъ болѣзнь дѣчатъ малиной, а отъ любви дубиной“. „Неженатый малина, а женатый дубина“ (так кажуть жінки).

37. **Мята** [*Mentha piperita* β *officinalis* Koch]. В піснях слово мята вживається в супроводі слова рута з одного боку і з невідмінним епітетом кудрява — з другого.

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

Мнята є символом фізичної і матеріальної краси чоловіка:

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

Вона-ж є символом духової краси — дівочої цноти:

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

В сім розумі мнята вельми часто згадується в супроводі слова: рута, задля чого трудно определити, чому пісня надає більше значіння. Та що характерними ознаками задля мняти є приемні пахощі, а задля рути — яра зеленість (що є улюбленим мотивом задля виразу молодости), мені здається, що мнята більш символізує духову красу, цноту, а яра рута фізичну, матеріальну — забережену цілість тіла.

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

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

Вирази: „скребти, стругати, скромадити моркву“ належать найбільш до жінок, що „їдять поїдом“, „гризуть“, себто лають своїх чоловіків, або ще кого з окольних людей. Деколи слово морква вживається і яко назва такої „жінки-сїкачки“.

В слідуєчій пісні під морквою розуміється ціле, забережене тіло чесної, „гарної“ дівчини, коло котрого захожується сусідня „свинка“, себто парубок.

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

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

39. **Овес** [Avena sativa L.]. Йому надається епітет: самосій.

І овес — самосій, і ячмінь — колосій.

(Чуб. IV, 413).

Другий епітет вівса є жовтий.

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

Рясний колосок вівсяний служить улюбленою символізацією красного роду.

А в полі да овес рясеє,

А в нас весь рід красен. (Чуб. IV, 413).

З цієї-ж символізації повстало вживання вівса на українським весіллі. Мати молодого, виражаючи у неділю поїзд до молодої, тричі обходить коло його, і обсипає його вівсом. Коли-ж молодий приїздить до тещі, вона підносить йому „оброк“, себто чарку горівки, в котрій більша половина виповнена вівсом. Молодий без ніякого одсилення бере чарку правою рукою і вихлюпує її через ліве плече. Старший боярин з боку ловить той овес і ховає в кишеню, а теща викупує.

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

Бери, синку, всю родиночку
І близькую, і далеку,
І вбогую, і багатую. (Чуб. IV, 317).

Молодий, справді, зібравши коло себе рід:

... каже Львів розбивати,
Королівну добувати. (Чуб. IV, 325).

Але мати молодої виставляє проти його свій рід, котрий забирається молодим у полон і випускається на волю за викуп.

Як предмет поживи овес найнижчий ступінь, і в цім разі становить ся проти пшениці й рижу.

Поїхав Ясенько тай на воювання,
Покинув Касеньку та на горювання.
Казав давати Касі пшенишного хліба,
Казав їй давати пити зеленого вина,
Казав кладовити спати на пухових перинах.

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

Приказка: „Вези овес і до Парижу, а не буде з вісарижу“.

40. Огірок. Угірок. Гірок [*Cucumis sativus* L.]. Народня етимологія виводить слово огірок від слова гіркий, і звязує його з горем. „Хоч кавуни, хоч огірки бачить ві сні, кажуть, не хорошо: горе буде“.

Огірок лічить ся символом тої повноти чоловіка, що надає йому красу. „Повний, як огірочок“, каже ся в приказці. Мій кореспондент з Борисівки Валуйського повіту пише: „...А іменно та красива (дівчина), у якої круглувата голова..., росту середнього, статна, околиста, крижиста, грудниста...; одним словом, щоб була, як огірок“.

Люблю Іванка,
Бо молоденький;
У його посочок,
Як огірочок. (Чуб. III, 208).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Заростання стежки ожиною прирівнює ся до довгої розлуки з родом.

Ой давно-давнїсенько я у пеньки була,
Та вже тая стежечка терном заросла,
Ой терном терпочком ще й ожиною,
Зеленою черешшиною.

*(Воронежск. Губ. Вѣдом. 1888. Сл. Чуб. V, 752).

42. Осіка. Осичина [*Populus Tremula* L.]. Є символом тремтіння. Приказка до сього: „Трусить ся, як осичина“.

Вживає ся в лайці: „Нехай йому осичина!“ „Гі на тя, пек тобі, осика!“ „А щоб ти на осні повисивсь!“

Хату роблять з усякої деревини, тільки не з осики: вона недостойна бути у хаті.

Шум дерев взагалі злучений з журбою, сльозами. В піснях часто-густо згадує ся про шум верб, лоз, дугу, діброви, байрака. А що осика шумить більше від усіх дерев, то народня пісня не забуває, розуміє ся, й її:

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

43. Опельцін. Померанець [*Citrus aurantium*]. Зв'язує ся з поняттям чогось вищого, не всім зрозумілого.

Приказка: „Ти тямий (або: Ти знаєш смак), як свиня в опельсинах“ (себто ти нічого тут не тямий, ти профан у сій річі).

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

Голодному й опеньки м'ясо.
Кива головою, як сухий опеньок.
Розібрало, мов вовка опеньки.
Роди, Боже, хліб, а до хліба опеньки,
(себто м'ясо), щоб до стожка ходили (кажуть, плочи до м'яса).

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

45. **Очерёт. Коміш** [*Phragmites vulgaris* Trin.]. Макушка очерету прирівнюєть ся до бороди старого діда, через те й сам очерет сімволізує собою діда;

Ізмішав ся коміш із травою;
Повінчав ся старий з молодю. (Чуб. V, 405).

Суди-ж належить і загадка проти очерету: „Сидить дід над водою, трусе бородою“.

Очерет залюбки згадуєть ся дівчатами в „приспівках“, коли випадає глузувати з хлопців:

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

На городі коміш гай одудкуватий (товстуватий);
Гарний паринь на виду, та придуркуватий.
(Слоб. Борисівка Валуїськ. пов.).

Шум ростин, що нагадує чоловікові про сльози, журбу (гл. під Осиккою), найбільш постерегаєть ся на очереті. І тут шум має теж значіння.

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

Очеретяна, так звана турлучна хата є ознакою великого бідування.

— Чи є в тебе домок свій?
— В чистім полі, край Дупаю,
Очеретом обставляю,
Лободою підпираю. (Чуб. V, 482).

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

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

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

Лучче міші, мати,
Гіркий полинь їсти,
Аніж міші, мати,
Із нелюбом сісти. (Чуб. V, 561).

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

Розмова з русавками:

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

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

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

Та посип, сину, жемчужного проса,
Та нехай вона надзьобаєть ся. (Чуб. V, 749).

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

Русая коса прирівнюєть ся до проса.

Ой на горі жито, а в долині просо:
Ой, жаль мені тебе, моя русая косо.
Ой просо-просо — волоття,
Ой косо-косо — волоття. (Чуб. IV, 370. Ст. II, 103).

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

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

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

Другий епітет пшениці сочевиця, показує на її ядреність.

І овес-самосій, і ячмінь-колосій,
І пшениця-сочевия. (Чуб. III, 266).

Пшенишний хліб є найкращим хлібом. В сїм разі існує супротивність у смаці Москалів і Українців. Москаль любить житний хліб, бо пшенишним „не може наїстись“, себто не почував від його такої ваготи в животі, як від житнього. Москаля тільки „нужда заставить колачи їсти“ В Українця-ж пшенишний хліб є улюбленим і звичайним.

- Що воно їдає?
- Весь пшенишний хліб!
- А що воно пиває?
- Весь солодкий мед.

(Чуб. III, 41. Гл. також під Вівсом).

Що під пшеницею розуміється щось викохане, випечене (гл. борисівська ботаніку), на се показує і слідуєча пісня:

- Чи я в полі не пшениця була?
- Чи я в полі не зелена була?
- Взяли мене дай пожали,
- У снопики повязали.
- Така доля моя!
- Да чи я в батька не дитина була?
- Да чи я в батька не кохана була?
- І світ міні завязали,
- Із нелюбом повінчали.
- Така доля моя! (Чуб. V, 538).

І тут стинання пшениці, так само, як і стинання калини, символізує видавання заміж.

З назвою пшениці злучена згадка про коровай, котрий печеться з пшенишної муки, а проте з назвою ячміню злучена згадка про кутю, себто: пшениця нагадує весілля, а ячмінь — похорон.

- По під лісом-лісом, по під дубиною,
- Аж там руба козак ячміню сокирою.
- Ой годі, козаче, ячменю рубати,
- Та ходім до мене пшениченьки жати;
- Що з твого ячменю та кутя буде,
- З моєї пшениці коровай буде.
- Ой, мати, та не гай мене,
- Та в військо-дорогу виражай мене. (Чуб. V, 873).

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

- Вже-ж минули ся ягоди полуниці,
- Вже настають осінні вечериці.
- (Чуб. IV, 640 Cf. ibid 513).

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

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

- Кажуть мені редьку їсти, редька гіркенька;
- Кажуть мені жінку биги, жінка молоденька. (Чуб. IV, 547).

Приказка: „Обрид, як собаці редька“.

Через гіркість редька жартливо зветься хріновою матірою.

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

Прирівнюється до лихого жінки: „Скребнув редьку, що аж із хати тікай“, себто зачепив жінку.

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

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

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

54. **Ріпа** [*Brassica Rapa* L.]. Ідеал білості, особливо-ж зубів. „Зуби, як ріпа“, кажесться в приказці.

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

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

55. **Рож** [*Althea rosea* L.]. Символ фізичної, матеріальної краси дівчини, і рідше заміжньої жінки або мушчини.

- Сіла Марися на посаженьку,
- Як на роженці квітка;
- Єї батенько, єї рідненький,
- Не може ся на ню надивити;
- Мариню-ж мою, дитятко-ж моє!
- Тож єсь мі тепер мила. (Чуб. IV, 154).

Моє личенко, моя матінко, як рож

процвітає; Його борода, скурвого сина, инеєм припадає. (Чуб. V, 794).

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

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

Рожа є символом духової краси, дівочої цноти:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

В багатьох піснях смерть зветь ся заміжем, а могла-земляночка жінкою.

Такі пісні за того всі закінчують ся ось як:

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

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

Чорна галочка на рокиті сиділа,
Хотіла рокиту ламати;
Рокити не обломилла,
Єно росу обила.
Дівка Марися на посаді сиділа,
Хотіла матерку розвеселити;
Матерку не розвеселила,
Єно гірше засмутила. (Чуб. IV, 165).

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

58. Роман-зілля. Ромен. Румен. Румун. Романець [Maruta Cotula DC.]. Згадується при нещаснім коханні, при нещаснім житті.

Росте зіллячко романець:
Кращий парубок, як вдовець.
Ніхто не винен, тільки я,
Що полюбила гультяя:
Гультяй не робить, тільки не,
Прийде до дому, жінку бе. (Чуб. V, 19).

Румун-зілля, румун-зілля по дорозі ростилаєть ся,
Деся мій милий, чорнобривий через людий поклоняєть ся.
А що мені по румуну: румун цвіте — ягідок нема:
А що мені по поклону, коли його самого нема.
Ой, вишніно-черешніно, чом ти листу не пускаєш?
Молодая-молочице, на що слізи проливаєш?
Тим я листу не пускаю, бо лютую зіму маю;
Тим я слізи розливаю — невірного друга маю. (Чуб. V, 202).

А на городі роман зелененький;
Розгуляв ся козак молоденький.
Нема вину вдовиному сину:
Не горілку в неділю у шинку,
Ой, сушить-вляєть чужую дитинку. (Чуб. V, 732).

59. Рута [Ruta graveolens L.]. Руті падаєть ся невідмінний епітет яра (зелена), що є ознакою молодости так же саме, як і зеленість інших рослин. Часто-густо вживаєть ся в піснях зложена назва рута-м'ята. Власне рута символізує фізичну красу дівчини — забережену цілість тіла. (Про се гл. під Мнятою).

Сіяння рути прирівнюєть ся до кохання.

Я милого да із роду полюбила,
Я милого булочкою накармила,
Я милого медом-вином напоїла,
По його по слідочку руту-мяту садила,
По тій мняті да перстеник котила. (Чуб. V, 488).

По садочку хожу я, хожу,
Руту-м'яту сажу я, сажу.
Рута-м'ята да й не прийняла ся,
Родничокка й одрікла ся. (Чуб. V, 223).

І взагалі в справах кохання рута лічить ся зіллям приворотним:

Три сестри свічку сукало,
Трьохзілля клало:
І руту, і мяту, крещасті квітки,
Щоб любили ся дітки. (Чуб. IV, 221).

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

Рутяний вінок є символом дівування: це-ж значіння надаєть ся й самій руті.

Догалай ся, Марусю,
Чого мати у коморю пішла:
Чи по рутяний вінок,
Чи по біле завивайленко? (Чуб. IV, 365).

— Чом ти, Марусенько, у сад не ходиш,
Ой чом ти рути мняти не поєши?
— Тепер мені, дівочко, не до рути,
Що звязали із Івасем білі руки. (Чуб. IV, 70).

Схід посаженої рути прирівнюється до видавання, виходу заміж, яко до наслідку кохання:

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

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

Жовтий цвіт рути так само, як і жовтий цвіт інших рости, напр. ожини, огірків то що (гл. Чуб. V, 293, 590 і ин.) згадується при журбі, нещаснім коханні, „завязанім сьвіті“.

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

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

В Донщині руті надається назва идольська травка, бо вона лічить ся притулком идола, біса, підчас бурі.

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

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

В балладних піснях свекруха повертає нелюбу невістку більш у билину, а в тім постерегається злучай повертання невістки і в рябину:

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

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

62. **Сосна. Хвоя** [*Pinus silvestris* L.]. Є символом тоскливої, зажуреної жінчини взагалі. Задля виразности цієї тоски

часто вживаються улюблені мотиви, що служать її ознакою: хитання, схилиння сосни, або шум її.

Щось у лісі зашуміло; Сосна з вітром говорила: — Ой ти, вітру мій, вітру, Ти не шуми падо мною, Ти не ламай мого гілля, Ти не кидай на дорогу...	Що то в хаті гомоніло; Теща з зятем розмовляла: — Ой, зятю мій, зятю, Ти не дурь мого дитяти, Ти не суши молодости.
	(Чуб. V, 892).

Гілки, як і взагалі, тут належать до дітей.

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

Ой у полі сосна виростала;
Вітер повіває, сосонку хитає.
— Не хили ся, сосно, бо й так мені тошно;
Ой так на чужині, як на пожарині,
Ніхто не пригорне а в лихий годині. (Чуб. V, 323).

Чи є в сьвіті така друга, чи я єдина,
Що я за всіх найбідніша, за всіх нещасная:
Ходжу-блуджу по долині, як сосонка в лузі,
А вже три ділі, три педілі, як серденько в тузі.
(Чуб. V, 361).

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

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

Вже минають сунії, полуниці,
Ой вже настають осінні вечериці. (Чуб. IV, 513).

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

Ой у степу зацвіли суніці;
Ой то мені брати да сестриці. (Чуб. V, 455).

64. **Таволга** [*Spiraea hypericifolia* L., *S. crenata* L.]. Згадується в катуванні козаків-невольників:

То ті слуги, Турки-яничари добре дбали...
 По три пучки тернини й червоної таволги набірали,
 По тричі в однім місці бідного невольника затипали;
 Тіло біле, козацьке, молодецьке, коло жовтої кості оббивали,
 Кров християнську неовинно проливали. (Чуб. V, 470).

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

У мого коня золота грива...
 Очі тернові, вушка листові. (Чуб. III, 233).

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

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

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

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

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

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

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

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

Поховала сна на цвинтару,
 А невістку під цвинтаром;
 Посадил сна яворину,
 А невісточці тернину.

(Чуб. V, 715, Cf. ibid p. 117).

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

Суди-ж належать слова сумної невольницької пісні:

То ті слуги Турки-яничари добре дбали...
 По три пучки тернини й червоної таволги набірали,
 По тричі в однім місці бідного неволника затипали;
 Тіло біле, козацьке, молодецьке коло жовтої кості оббивали,
 Кров християнську неовинно проливали. (Чуб. V, 932).

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

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

(Гл. також під шовковою травою).

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

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

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

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

Було-б не рубати у полі тополі;
 Було-б не сватати мене молоді. (Чуб. V, 619).

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

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

Схиляння двох деревин (в тім гурті й тополі) до купи, яко символ обопільного пригортання двох коханців, і взагалі кохання, є вельми улюбленим мотивом у народніх піснях. Приклади до цього:

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

Поховали сина та під церквою,
Нелюбу невістку — під дзвіницею;
Посадили над сином велений явір,
На невістониці — білу тополю.
Став же той явір та приживати ся,
До тії тополі та прихилати ся,
Стали їх могили та присувати ся.
Вийшла тоді мати дітей оглядати:
— Либонь же ви дітки вірненько любились,
Що ваші вершечки до куки схилюлись. (Чуб. V, 718).

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

З наведених зараз баладних пісень знати, що тополя садять ся на могилах.

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

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

Як будеш, Марусенько, к віщю йти,
Не забувай, молода, до матки зайти;
Ровтончи піжками травку-муравку,
Розмий слізаками жовті піски,
Іаніми ручками гробові дошки,
Поклони ся матоньці у піжки. (Чуб. IV, 262).

Ой у полі сніжок порохить,
Там розак бідний убит,
На куниці головою,
Накрив очі муравою,
Муравою зеленою,
Китайкою червоною.
(Чуб. V, 945. Cf. ibid p. 942).

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

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

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

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

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

70. **Хміль** [*Lumulus Lupulus* L.]. Є символом весілля, безжурного життя;

Ой хміль же дугами,
Пшениця ланами;
А вже тобі, Марусенько,
Не гуляти із нами —
Говорять із жітками. (Чуб. IV, 355).

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

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

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

Хміль повитий по дереві, або по тичині, прирівнюється до прихильності, кохання молодіжі.

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

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

Загадки проти хмелю: „Без рук, без ніг на дерево дереть ся“. „Ноги на морозі, кишки на дорозі, голова на весіллі“.

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

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

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

„Уже дзвонять на хрін, на редьку“, кажуть на первiм тижні Великого посту. „По хрін, по редьку“.

Вороніжські міщане, загівляючи на Великий піст, також говорять: „Загавляюсь на хрін, на редьку да на кислую капусту“, бо ці речі складають головну їжу у цей піст. (Гл. „Воронежск. Этнограф. Сборн.“ N. 1986).

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

Сиділа повночі —
Дай же цибулі пуд очі;
Вечер седиш, не заплачеш,
Батьєчка не розжалиш. (Чуб. IV, 80)

Круглість цибулі порівнюється з круглістю виду чоловіка, яко з ознакою краси. Приказка: „Кругленька, як цибулька“.

Сажання цибулі на могилі чоловіка так само, як і поминання покійника гіркою редькою, замісто солодкого меду, є наругою над покійним:

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

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

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

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

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

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

74. Черешня [*Cerasus avium* Moench.]. Часто-густо згадується в піснях в супроводі з вишнею, і в цім разі, як і сама з себе, символізує молоду дівчину, її красу. Але частіше згадується вишня, ніж черешня.

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

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

Ой у полі черешенька та рясно зродила;
Коли-б мене дівчинонька моя не зрадила. (Чуб. V, 153).

75. Шавлія. Шевлія [*Salvia officinalis* L.]. Є символом густоти ростин.

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

Жона мужа не злюбила,
Взяла з світа ізгубила...
Шевлією й обсадила...
— Не вий, вітре буйнесенький,
Не розвивай шевлієшкки,
Щоб не видно дружинишки. (Чуб. V, 839).

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

Схід шавлії є символом кохання і виходу дівчини заміж, яко наслідку кохання. Така-ж сама символізація надається й руті, з котрою шавлія часто-густо згадується разом.

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

Ой коли-б я знала, коли-б відала,
Що в батенька не буць,
Не садила-б я, не поливала
Шавлії та руті.
Щоб шавлія не зеленіла,
А рута не цвіла тут. (Чуб. IV, 412).

Шавлія разом з рутою є приворотним зіллям:

Вона йому дала чари в пшенишнім пирозі:
В єднім розі й а в пирозі шавлія та рута,
В другім розі й а в пирозі гадиночка люта;
Шавлія та рута, щоби ся любили,
Гадиночка люта, щоби ся розлучили. (Чуб. V, 434).

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

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

Посадила сину червону калину,
Нелюбій невістці — колючу шепшину.
(Чуб. V, 714. Cf. *ibid.* pp. 712, 717).

77. Шовкова трава [*Stippa pennata* L., *S. capillata* L.]. Епітет шовкова надає траві значіння м'якості, і в такім разі шовкова трава [*Stippa*] є тільки видатнішим заступником

усякої м'якої трави (herba), особливо-ж їдомої кінсьми. Цим саме об'ясняється те, що під назвою шовкової трави український народ розуміє також трави: *Carex hirta* L. (скороду) і *Phalaris arundinacea* L. var. *picta*. (Таке-ж значіння м'якості має і московське слово шовковий в приказці проти покараної жінки: „Стала, как шовкавая“. [Nux, asinus, mulier, nil recte faciunt, si verbera cessent].

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

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

Через м'якість шовкова трава символізує собою дівчачу косу, також м'яку, шовкову:

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

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

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

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

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

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

Я два сади вишневих облітав,
А в третьому яблуньовому пробував,
Ой там я тебе, чорну галочку, сподобав..
Ой виходив я городи більші,
А в третьому найбільшому пробував,
Там я тебе дівчину сподобав. (Чуб. IV,).

Яблуна, яко мати, і яблука, як її діти, є улюбленим мотивом в рослинній символізації не тільки Українців, але й інших європейських народів. Приказка: „Яблучко від яблуньки недалеко відкотить ся“ (або в галицькій одміні: „Не відкотить ся ябко далеко від яблуні, а хоть ся відкотить, то ся хвостиком оберне“).

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

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

Розкотили ся кислиці:
Розрізнили ся сестриці;
Тепер розлука нам є тобою,
Як із рідною сестрою. (Чуб. IV, 397).

Круглість яблука так само, як і круглість маківки або цибулі є ідеалом круглості голови чоловіка. Пупорізна баба кожній народженій дитині старається надати таку форму голови, щоб вона відповідала загальному ідеалові — головочки-маківочки. Задля цього голова кожної дитини, що буває зараз після родів продовговатою або „стовбіватою“, притискується з гори і з низу, і в деяких місцевостях України, наприклад у слободах Марківці і Загоричі Козелецького повіту Чернігівської губернії, баба деякий час, тиждень зо два або що, ходить малій дитині „правити головку“ та випростувати „покручені“ вуші. Круглість української голови так видається, що один

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

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

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

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

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

Кислицями та кислобрюхими Українці дражнять Москалів за те, що вони кохають ся в кислих стравах, а особливо в славнім московським квасі. Звичайно Москалі з Українцями дражнять ся так:

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

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

Да нема древа ряснішого над явора,
Да нема роду ріднішого над братіка. (Чуб. V, 439).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Тесання яворів є символом пліток, брехні. Така символізація властива взагалі паданню, літанняю трісок од рубаного дерева. Це доводить приказка: „В лісі дрова рубують, а до села тріски падають“ — кажуть проти пліток, брехень.

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

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

В баладних піснях на могилі отроеного сина садовить ся явір, а на могилі його жінки — береза або тернина.

В цім разі схилення двох намогильних дерев, злипання їх листів і зростання корінів показує щире кохання, що перейшло і на той світ.

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

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

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

Яворина прирівнюється ще до дівчини-сиротини, і рубання її, як і рубання калини, ліщини, символізує одружування.

Рубай, сину, яворину, добре клиння буде;
Сватай, сину, сиротину, господина буде.
(Чубин. V, 883).

81. **Яліна** [*Pinus Abies* L.]. Прирівнюється до дівчини, — бо зеленість ялини є символом молодости, як і в інших разях.

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

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

Ялина садовить ся на могилах покійників:

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

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

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

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

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

Жорстка яшна полова з остюками становить ся як супроти-
лежність пуховим перинам.

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

Де-що про вербу, яко символ в українській пісні:

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

Ой під вербою не метено,
Під зеленою не прометено.
Та устань, Галочко, ранесенько,
Обмети вербу чистесенько:
Ой там Павлусь с крамом стане,
С хорошим крамом, обідцями;
Усім дівочкам розпродає,
Дівці Галочці даром дає. (Метлип. 302).

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

Чуб. III, 194, 214)^а. (Потеб. Об'ясненія мрусс. п'єс. I, 242. Далі я буду визначати лиш імя автора).

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

Об'ясненне символізації може тут бути далеко простіше і, на мою думку, докладніше. Сього часу сватання починається переїздом від одного „підметеного двору“ до другого (того-ж*); за часів же древніших, доісторичних, переїзд сей чинився від одного намету, именно мужеського (Голов. II, 33), до другого, женського, намету (Чуб. III, 387; Голов. IV, 73). Коли-ж у колядках ідеться про намет, то тут уже нема згадки про „світлоньку“ (Чуб. III, 277, 279, 292; Голов. II, 33, 65); намет заступає її і є сталим мешканням господаря, що найбільш видко з колядки Голов. IV, 10.

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

Тут цікаве ще те, що українським виразам: „він пішов з дому“ і „він пішов до дому“ відповідають великоруські народні: „он пашёл са двара“, „он пашёл ка двару“. (Землянський повіт на Вороніжчині). Ця відміна ще більш видавати меться, коли ми звернемо увагу на те, що Українець навіть і „виїздить з-дому“ і „приїздить до-дому“, але не „з двору“ і не „до двору“. На мою думку, ці великоруські вирази треба лічити забутками того часу, коли Великороси мали двори (розуміється, похватні, зроблені на швидку-руч, а не такі, як тепер), але не мали домів. На це-ж натякає багато українських пісень, особливо колядок, у котрих є в дворі намет, є дерево, що під ним перебуває господарь або ціла громада, але нічого не згаду-

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

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

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

Положення О. О. Потебні верба-дівчина справді має велику силу дат про себе, але має дати й проти себе: в піснях верба визначає не тільки дівчину, але й заміжню жінчину. Приклади:

- а) — Ой ти вербо кудрявая,
Хто тобі кудрі повив?
— Повила мене суха лоза,
Бистра вода, що хвилю б'є.
Кажуть люде — муй муйж не п'є;
Як світає — до коршми йде,
Як смеркає — з коршми йде. (Чуб. III, 117).
- б) Вітер вербу клонить,
Ой зять тещі просить. (Чуб. IV, 426).
- в) Ой зродила верба груші, калина ожини;
Якийсь дідько дівку зрадив, на мене вложили.
(Чуб. IV, 538).
- г) Не стій, вербо, розвивайся,
Бо туди й піде сімсот сватів,
Кожному сватові по квіткові,
Ено старості не достало старому,
Але старості достала ся сванейка. (Чуб. IV, 268).

З інших варіантів останньої пісні:

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

Під вербою тут, як і в інших варіантах сеї пісні, розуміється „сванейка“ і взагалі мати, яко голова роду, що складається з семисот чоловіка кожного полу*).

Найяснійше мати в цім значінні видається в символі маківочка: „Нема цвіту цвітнішого над маківочки, нема роду ріднішого над матіночки“ (Ном. 180, N. 9261; Чуб. V,

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

439, 455). Що ся мати є головою роду, видно з загадок проти маківки: 1) „Стоїть стріла серед двора, а в ті стрілі сімсот і дві“. (Ном. 296, N. 195). 2) „Під одним ковпаком сімсот козаків“ (ib. N. 197). Число 700 у всіх разях визначає рід. (Порівн. д. Охримовича статю про забутки матріархату в україн. весіллі — „Етнографич. Обзор.“, 1892; також Чуб. III, 357, 389).

Значінне „матіночки-маківочки“, яко голови роду, стоїть в звязку ще з тим, що взагалі на Україні маківка є символом ідеальної голови (Чуб. V, 739; Ном. 110, N. 5707), і сьому ідеалові цілком відповідала, розуміється, голена голова Запорожця*).

Забутки головенства в роді матіночки-маківочки видно в слідуючій звичаї: „Як умре стара баба, така, що має багато онуків, то завязують в узлик трошки маку і кладуть їй коло бока. — „На тобі, кажуть, щоб було чим на тім свєті онуків обсіпати, як прийдуть їсти просить“ (Чуб. IV, 708). Поруч с цим умерлому парубкові підкладається ся під голову символ парубоцтва — шапка з вінком (Чуб. IV, 703), а вмерлій дівчині вінок, яко символ дівоцтва, накладається на голову (на Чорноморії навіть в інтелігентних сім'ях).

Таким чином вербу так саме, як і маківку, треба розуміти яко символ роду з матір'ю в голові, хоча постерегають ся й одхилення, на мою думку пізнійші, до символу верба-дівчина. Сі одхилення споводовані тим, що на дереві „листе широкее“ і „гілля високеє“ символізують також і дівочу красу (порівн. Чуб. III, 158).

При символізації роду верба має вагу не як дерево, що належить до певної ростиної категорії (*Salix*), але як типічне, ідеальне дерево взагалі (*arbor*), що може розвинути „сімсот квіток“ себто віток, а вітки = дітки (Чуб. IV, 261, 280; V,

*) В Борисівській волости Валуйського повіту ще й тепер молодіж на вулиці та на вечоринцях ділить ся на три часті: до першої належать самі красиві, „а іменно та красива (так пише мій корреспондент Павло Тарасевський), у якої круглувата голова, біле тіло...“; до другої — „хто ни дуже поганий і ни дуже бравий.., а вже третю часть составляют саме худі, а іменно: довгобразі, посаті.“ і т. д. Хто знайомий з народнім акушерством на Україні, той добре знає, що форма голови у народженної дитини цілком залежить від волі цупорівної баби, що вживає притискування дитячої голови і ин. подібних способів.

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

Так саме і маківка береть ся як символ роду тим, що має, принаймні з народного погляду, сімсот зернин, сиве оделяють (олень) — сімдесят рогів с парожейками (Гол. IV, 18, N. 23).

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

Тут верба може бути лиш символом роду і його мешкання, але ніяким чином не може бути символом дівчини.

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

В старовину дуб був навіть загальною назвою дерева, що від неї повстали слова: дубець, дубина, діброва, віднесені тепер до кожного дерева. В білоруських замовляннях забутки дуба, яко дерева взагалі, *arboris*, заберегли ся в виразах: „грабь-дубь“ (Роман., V, 193), *Carpinus Betulus* L., „дубь-ракитаній“ (ib., 171, 189), „дубь-ракитань“ (ib., 180) (замісто: „дубь ракітаний“, „дубь ракітань“), себто рокита, що росте не кущем, а цілкою, на взірць дуба.

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

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

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

навам дубу (Populus Tremula L.) шшагбл шшагліть“ (ши-голь співає).

Дуб і вербу, як ідеальні дерева, треба розуміти в сліду-ючих виразах: „Биває (!), що діти просять сала, то кажуть, що полізло на дуба“. (1895 р. Стан. Старощербинівська Єй-ського oddілу. Подав козак М. А. Стецина, 20 л. — Порівн. Роман. V, 148, де „царь мѣсикъ (!) на дубі“).

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

Слова: верба і дуб тут ужито в розумі неба з їх іде-альної якості, висоти. Як з розповсюджених на Чорноморії дерев найбільше видаєть ся висотою велична біла окація (Robinia Pseudoacacia L.), то вона заступає ідеальні дерева України: дуб і вербу. Це доводить ся сліду-ючим оповіданням:

„Раз, у піст, я просила скоромного кренділя, а батько й кажуть: Подожди, Вилидєнь прийде — Бог з неба спу-сте. І ото батько в страшну п'ятницю взяли у глечичок поло-жили кренділь, два яєчка, поченили той глечичок до довгої вірвовочки. А гака-ж висока окація, як оце. (Оповідачка пока-зує на вікно, що перед ним висока окація). Вони прикинули ту вірвовочку чириз окацію ви-и-соко-вісоко, що канат сюди й туди. Стоять сами на балконі і спускають вірвовочку, а гле-чичок і лізе й лізе, наче з неба у низ. — „Оце, кажуть, Бог тобі прислав“. (Червня 26 р. 1895. Катеринодарь. Запис. від козачки Василиси Туникової, 17 літ, грамотної).

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

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

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

Сполучення „дівчина-верба, дівчина-сонце, сонце-верба“, на думку О. О. Потебні, замкнуте і в сліду-ючій веснянці Пінчуків:

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

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

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

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

Іхала дівочка з під вілля,
Ізломил березку з верховця.
— Стой, березко, без верха,
Без кудрявого голляка,
Без широкого листейка.
Живи ти, мій татухна, без мене,
Без моєї русої косухи. (Чуб. IV, 280).

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

В цих разях вітка і верховець символізують дівчину, а остання частина дерева, цівка з корінням, батька та матір.

Подвійність символізації постерегаєть ся навіть і в тих разях, де здаєть ся, не можна було-б сподіватись на неї. Наприклад, явір узагалі є сталим символом молодого козаченка,

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

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

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

Так саме і калина символізує матір:

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

Ломим каллиноньку, ломі її вітки;
Любим удівоньку, любі її дітки. (Чуб. V, 821).

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

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

З верби і дуба, яко символів роду, повстало так зване всесвітнє дерево, що служить мешканнем істот, маючих силу на весь світ. Вже з наведених прикладів знати, що сонце сидить на вербі, а царь „мѣсикъ“ на дубі. В замовляннях верба згадуєть ся ще, але рідко, як мешканне царя гадюк Іва (Ївѣ) або Хама, і цариці Іви (Їва, Явгinya, Їлина, Їлена), або Хамиці*).

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

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

Там маєть ся дуб о три-деяти коренях, о три-деяти гілках („кокоты“ у Білорусів). „Мизъ тыхъ кокоцищавъ гнязъ-здища; у томъ гняздищи царь лишища (лиха), царь грызища“ (кривний родич Іва з етимологічного боку). Він засидає на три-деять царств „сього свѣту“ своїх „слуг... дзянныхъ, полудзянныхъ, ношныхъ, полуношныхъ, часовыхъ, поминутныхъ...“ (Ром. V, 193, N. 25).

Од одного лица до цілого свѣту народна мисль, розумієть ся, дійшла тут тією-ж стежкою, якою вона йшла при вживанні „темного дугу“ і „вишневого садка“, яко символів батька та матері, їх дому, їх двора.

До рукопису сеї статі долучена окрема картка, на якій маєть ся ось яка увага, записана з уст народа незвідомо де. Автор хотів уставити її десь у текст розвідки і поклав значок червоном оловцем, але відповідного знака в тексті розвідки не знаходимо, тим то й подаємо сю записку тут.

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

помилньні: Ївѣ, Їва. Однакове значіння з наведеними іменами має й імя Зипа (Роман. V. 120): порівн. укр. зіпати = nach Athem schnappen у Желехівського і російське зъопать = кричати, волати поруч з зець = горло, хайло, глотка у Даля.

„Прийшовши старі з церкви з сьвяченою вирбою, бють нню дітей, які оставались дома і при цьому приказують: „Вирба бе, ни я бю; нидалечко красне єєчко, чириз тиждинь, та й Вилиїдинь“.

„Про ту вирбу, шо садять на городі або де нибудь, абе тіко сьвячена, балакають так. „Хто посвячину вирбу іміє, собствинно ним посажину, той при конці віку може на її спасти ся. Ото як стануть за ним гаяць ця разні демони, щоб привирнуть його під свою власть, так він на її злізе і сидітеме і його ніхто ни може тронуть“.

Катеринодарь.
Р. 1895, жовтня 26.

М. Дикарив.

Кого треба розуміти під Рахманами і ідентичними їм русалками?

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

В повітах Ушицькiм, Луцькiм і Остерськiм надто міркують, що Рахмани живуть під землею (I. с.).

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

З того, що про Рахманів існує через лад мало відомостей, треба заключити, що вони були не мітичними істотами, але живим ісгоричним народом, і що їх дійсне існування не давало великого простору задля мітології.

Щоб розв'язати питання, хто були Рахмани, на мою думку, треба взяти на увагу ось які риси, надавані Рахманам; 1) Рахмани не вміють лічити часу, 2) Рахмани — блаженний народ; 3) Рахмани — щасливий народ, і 4) Рахмани живуть за чорними морями на схід сонця. Вже з наведених у горі відомостей знати, що всі передічені мною риси, а найголовніше їх ім'я не можна прив'язати ні до брамінів макарійських островів, ні до небіжчиків чи навів.

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

Рахмани, мовляв, уславились тим, що не вміють лічити часу. Жерело сеї звістки можна знайти іменно у Орхоменських Аркадян. Нам відомо, що вони звалися „передмісячними“ (*προσεληνοί*), і сеї епітет різними авторами висвітлюється неоднаково. Цензорин (Censorinus) подає, що „Аркадяне мали з початку трьохмісячний рік, і не пригаштовували року до року до годового курсу місяця, як се чинилось у Греції; через те їх і прозвали *προσεληνοί*, а не через те, як дехто думає, що вони наче-б то з'явилися на світ раніше з'явлення місяця на небі“. Інакше висвітлює теж Мавсак (Maussacus) кажучи: „Греки за того всі свої вчинки приладжувували до місяця... Принаймні Ляконяне становили в обов'язок починати все перед повнею і молодиком... Аркадяне-ж, навпаки, не були перейняті сим забобою, і здебільшого війни і інші поважні справи починали ще до наближення повні і молодика, і через те дістали ганебну прикладку: *προσεληνοί*. Сами-ж Аркадяне, усунувши причину ганьби приємним собі перетлумаченням, повернули глум на похвалу. Бо вони опісля уславились тим, що їх рід старіший від місяця, і посьміх приписували до стародавности свого походження“. Через давність їх роду вони ще звалися *βαλανοφάγοι*, себто жолудоїди, бо первісні люди, як свідчить Пліній, конгетувались жолудями. (Faber Basilus, Thesaurus eruditionis scholasticae I, 196 = Censorinus, De die Natali c. 19;

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

Резюмуючи всі наведені дати, ми маємо право заключити, що глузування з Аркадян ніколи не переривалось, і вони до останнього часу вважались такими недотепами, котрі навіть не вміють рахувати часу. Історія первісного життя народів доводить, що умінь рахувати скрізь уважалося за ознаку розуму, відкіль у різних народів постали приказки, в котрих замісто названня кого небудь дурнем, кажуть, що він не може переділити навіть трьох або няти, або не вміє лічити далі няти. Склад грецького слова *καταλογίζομαι* = лічити ясно доводить в лічбі діяльність розуму (*λόγος*). Українське слово рахоба або рахуба від дієслова рахувати = rechnen, лічити в Валуйським повіті вживається лиш у переноснім розумі і означає таке трудне або непримне діло, для виконання або усунення котрого треба напружити розум. Фраза: „Ог бісова рахоба!“ в слободі Борисівці Валуйського повіту є звичайним виразом досади.

У кожнім разі Аркадяне, яко *προσεληνοί*, уславились у Греків дурнями**). З поводу Аркадської недотепности навіть розповсюджені були ганебні приказки і власне у коміків, напр.: *Ἀρκαδικόν βλάστημα* (= аркадська ростица), *Arcadicus juvenis* (= аркадський парубок), себто дурень, роззява. Лукіян ужив проги Аркадян вираза, котрий приймається за приказку: *πόθεν ἐν Ἀρκαδίᾳ σοφιστὴς ἢ φιλόσοφος* = відкіль може бути в Аркадії оратор або філософ? (Faber, l. c.).

*) Попов. ще Stat. Theb. 5, 275:

Arcades huic veteres astris lunaque priores,
Aegmina fida datis.

Ovid. Fast. 2, 289:

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

Scholias Dyonisii Periegetae ad v. 415 ex Lycophorone refert, *οὐ καὶ προσεληνοὶ λέγονται οἱ Ἀρκαῖδες, διὰ τὴν πάνυ τοῦ ἔθνους ἀρχαιότητα*, Antelunares quoque vocari Arcades propter nimiam antiquitatem. (Faber, l. c. I, 195).

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

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

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

Нім почати висвітлювання ідентифікації Рахманів з русалками і навами, я одхились на бік для перевірки існуючих тезів про те, кого треба розуміти під русалками. Гануш Махал, студіюючи літературу сього питання, спинився на думках двох учених: Афанасєва і Веселовського. Перший глядить на русалок, як на жінок оболочних, як на персоніфікації дощових оболоків; з тим саме у його сполученні і виклад їх, яко істот водяних; Веселовський же вил і русалок покладає за персоніфікації небіжчиків родителів (*manes*).

Свої погляди О. М. Веселовський розвиває таким чином. Русалки звуться земляночками, і про них доси істнує віра, що то душі людей, котрі вмерли несприродною смертю. Ідентифікація русалок з навками, себто небіжчиками, ще більш указує на сполучення їх з душами умерлих. На семикъ, звання в Вологодській губ. русалка або русалчинъ, мавскій великдень, і на українські русалії люди на кладовищах оздоблюють гробки вінками і кладуть на їх червоні яйця, котрі поживають умерлі. Хто на русальчин тиждень не поминає родителів, того русалки карають. Тоді-ж поминають родителів і в Болгарів. Сама назва русалії, на думку Веселовського, указує на поминання родителів; бо імя русалії сполучене з латинським *rosalia*, сьвятом, одбуваним в Італії в квітні.

З того, що в старих пам'ятках італійських сьвята *rosalia* подибується в сполученні з *parentalia*, О. М. Веселовський гадає, що вже в Італії сьвято *rosalia* мало поминальний характер. Такі доводи О. М. Веселовського подає Гануш Махал (ор. cit. 122). З думок О. М. Веселовського, наведених у Махала, я вибрав лиш ті, котрі найбільш виражають погляди автора на справу і котрі разом з тим потрібні мені *ad hoc*, зоставляючи за собою право знов вернутись до русалок і ідентифікованих з ними вид, при спеціальних студиях над ними.

Найголовнішою помилкою О. М. Веселовського є та, що він відлучає в особливе сьвято поминання родителів. Нам відомо, що в Аттиці почитання померлих було сполучене з почитанням підземних богів і богинь, до котрих залічувалась і Деметра (*χθονία*). Три останні дні кожного місяця вважались там нещасливими (*ἀποφράδες ἡμέραι*), і були присвячені іменно умерлим і підземним богам.

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

В Сицилії, плодючій стороні, на честь хтонічної богині Деметрі, ухопленій Аїдом, під час зривання квіток дочці, істнував весною і в осені цілий ряд сьвят під назвами: *Ἀνθεσφόρια* = квітоносне сьвято, *Θεογάμια* = боже подружжя і ин.

В місті Елевзині, в двох милях від Атен, сьвята належали також перевагом як до Деметри, так і до сходження (*καθόδος*) Персефони до підземного сьвіта і до подружжя її з Аїдом в осені, коли хліб був убраний з поля і озиме зерно посіяне, і до звертання (*ἀνόδος*) богині весною на землю і до подружжя її з цвітучим Діонисом. Весняні сьвята, в місяці Антесте-

ріоні*), звали ся Малими Елевзініями (та *Ἐλευσίνια*), а осінні — Великими Елевзініями. На шостий день Малих Елевзіній з Атен до Елевзіну ішла бучна процесія Якха**), в котрій опріч жреців і урядників брали участь тисячі мистів, увінчаних миртом і плющем з колосками, хліборобським знарядем і світочами до рук. В Елевзіні в сю і дальшу ночі на березі Елевзіньського заливу зображалось сумне відшукання зниклої Персефони (Любк., Ор. с. 349).

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

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

Перше. На Україні русалки, опріч сеї назви, мають ще другу: фалярони або „військо Фараона“ (Ивановъ II., Народные рассказы о домашних етс. [Харьковъ, 1893] стор. 46, 48, 49), і назва ся походить, розуміється, не від біблійного Фараона, потопленого в Червоному морі, як повторяють учені, слідкуючи за відповідною легендою пізнішого походження, але від слова *φάρω* = *arage*, пахати.

Друге. В честь Деметри що року Рарське поле коло Елевзіну торжественно розпахувалось на спогад про те, що тут було посіяне перше хлібне зерно. Греки вірували, що Триптолем, що теж мав тут культ, винайшов плуг і їздячи по землі з доручення Деметри, розповсюджував хліборобство і сполучену з ним культуру. Тай сама Деметра, відшукуючи дочку по землі, в багатьох місцях учила людей хліборобства. (Любк. Ор. cit. 291).

*) *Ἀνθεστηριών* = місяць квіток, відповідний останній половині нашого лютого і першій половині нашого марта.

**) *Ἰακχος* = Дионис.

В русинській королівні русалок, що зветь ся: Діва, Дівка, Дівчина, Дана (Machal, ор. с. 119), нетрудно вгадати ідентичну з Персефоною і Деметрою римську богиню місяця Діану: Діана = *Diva Iana v. Zava*.

Таким чином і русалок треба вважати, як справедливо думає Мангардт, веґетативними демонами, підвладними Діані і ідентичним їй богиням Персефоні та Деметрі, котрі живуть часом у воді, часом на полі („земляночки“), або по лісах. Бувши в воді вони заподіюють людям смерть хлюпаннем, або гойданням водяних хвиль. А як се хлюпанне (*γέλασμα κυμάτων*) чи через помилку в перекладі, чи з інших причин, було прийнято за сміх, регіт (*γέλασμα*), то утворив ся новий міт, що русалки залоскочують людей до смерті*). Так само і гойдання водяних хвиль на березі було перекручене в гойдання русалок на кривій або білій березі (Чуб. III, 177). Гойдаючись русалки закликають до себе подорожних: „Хадзіце кь намъ на орелі колыхаць ся!“ (Machal, ор. с. 116; порівн. Зап. Имп. Русск. Геогр. Общ. по отд. этногр. V, ст. 410—1). Міт про гойдання русалок на березі міг повстати лиш у тих славянських народів, у котрих *localis casus* від слів береза і берег з фонетичного боку дає цілковите припадання. Таке припадання ми постерігаємо в білоруській формі *бѣрѣзѣ* і в українській *берѣзі*, котрі для слів берег і береза відрізняють ся лиш наголосом.

В руській духовній літературі слово „русалии“ вживається в такім розумі, що не може бути виведеним ні від слова *rosa*, ні від слова *ἄροσις*. Зразки такого вживання зібрані О. М. Веселовським, у котрого я й позичаю їх. В Стоглаві мається ось який вираз: „роусалии о іоанновѣ дни и навечерии рождества Христова и богомвлениа“. Наш літописець сумував, що „дьяволъ лъститъ и другъи ны правы вьсѣмъчестъи ны лъстѣи прѣвабляи ны отъ бога трюбами и скомрахи, гоуслѣи и русалѣи“. В поученні Златоструя (еже не прѣвѣдѣти цѣкве бжїа и свѣхъ таянѣ) скомрахи и русалѣи з'являють ся еквівалентом греч. *ἐν μὲν ἰπποδρόμιας*. В коментарі до апостола Павла, XIII віку, ми читаємо: „ѣгда играють роусалии ли скамороси ли, пыаницѣ кличють, или како сборище идольскихъ игрѣ, ты же вѣ тѣ часѣ пребоуди дома“. Теж в „Вопрошаніи апостоль-

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

скомъ": „игры глаголемыя куклы и скоморохи и русалиею пляшуща". В житії св. Ніфонта міститься порада, щоб усі віддаляли ся від хитрощів диявольських, „наипаче вже своє имене пронырливому бѣсу дають, еже соуть роусалии и игреци", або: „(и)же суть русалы, а иниже скоморохомъ". (Разыск. VII, 204—6).

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

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

Обовязок набирати хор (χορηγία) був державним обовязком (λειτουργία), і накладав ся на хоретів (χορηγοί), багатих громадян, по одному від кожної філи, і таким чином держава увільнялась від власних видатків на хоревсалії. Після Пеллопонеської війни дозволено було двом громадянам скидатись грішми на хоретію. Уряд хорета був почесним і поважаним, і на сьвята Линеїські і Великих Дионисій одна з трьох нагород на конкурсі присужувалась хоретам. Сих саме хоретів розуміє автор житія св. Ніфонта, кажучи: „иже своим именем дають бѣсу лукавому, иже суть русалы, а иниже скоморохомъ".

Звичай водити карагод в честь Якха, себто на русалії, ваберіг ся і в славянських русальних обрядах. За старих часів у Вороніжській губернії, в дубовім лісі, в зелений понеділок становили малу будку, оздоблену вінками, квітками і пахучим аїллем, а по середині становили солом'яну або дерев'яну куклу, водягнуту в празникову чоловічу або жіночу одіж. З усіх сторін сходили ся сюди люди з напінками і наїдками і водили коло будки карагоди. Взагалі в великоруських губерніях на семик водять карагоди коло врізаної, оздобленої квітками і стрічками і встромленої в землю березової гілки. (Порівн. Machal, op. cit. 197).

Розумієть ся, і в сїм разі береза, через наведене ранійш помішання з берегом, вважаєть ся місцем перебування русалок. В Сербії в день Тройці ходить королиця, котра перед кожною хатою сідає на стілець, а останні дівчата, що з нею, танцюють коло неї на півкола. Наведені русальські обряди існують і в інших європейських народів (Німців, Французів, Англичан), і скрізь відбувають ся з оздоблюванням королиці, маскованою свитою її й танками. (Mach. op. с. 199).

Після всіх сих відомостей можна знов вернути до Рахманів. Поміщення їх під землею, без сумніву, споводоване помішанням їх з русалками (δαίμονες ἀρσέως) котрі через своє перебування на полі звуть ся „земляночками". Що ж до мешкання Рахманів за чорними морями, на схід сонця, тут не можна злагатись на те, що місто Орхомен було на східній стороні Аркадії, бо вирази „за чорними морями", „на схід сонця" епічні, і вживають ся завжди як показники мешкання мітичних істот, особливо-ж темних. В сїм разі на Рахманів перене сена новірка про мешкання русалок.

Годовнішою-ж причиною помішання Рахманів з русалками була сама їх назва Ὁρχομενοί = власні танцюри, скакуни. Я не маю до рук відомостей про те, чи справді назва Орхомена дана через те, що вони були славні скакуни, чи з инчої причини. На се питання можна дати відповідь лиш в побічних відомостей.

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

Є деяка імовірність, що Аркадяне, яко добрі співаки, охоче брались в хоревти (χορευταί), котрим в комедії і трагедії припадало не тільки співати, але й танцювати. А як для трагічних авторів і хоретів був конкурс, то розумієть ся, хорети старались набирати добрих хоревтів. Окрім сих театральних танцюрів (χορευταί) були ще танцюри низшого типу, оркести (ὄρχησταί), котрі разом з мімами (μίμοι), блазнями (μωροί, φαλακροί) і сьміхотворами (γελωτοποιοί = грецями, глумцями, скоморохами), хоч і не були призначені для сцени, але-ж були одними з акторів сьвяткового весілля. Змістом їх пєс було во-

*) A musices studio Arcades Polybius laudat lib. 4 p. 89. Inde illud Virg. Ecl. 10, 30: Soli cantare periti Arcades Inde et poetarum nobile per Italiam collegium Arcadum nomen assumsit. (Faber, I, 195).

браження побуту простого народу з доброю часткою шаржу і порнографії. Можна припустити, що Аркадяне, як досвідчені імпровізатори таких пєс, у котрих найбільш фігурували дурні (а такими дурнями у коміків, як сказано ранійш, були „аркадські парубки“), і самі звались дурнями, блазнями (*βλακῆς, βλάζοντες*). Принаймній теж саме ми постерегаємо в українським житті, де казкові герої доводять свій розум звичайно пекельним істотам оповіданням казок і небилиць, в котрих в цілях побільшення дотепу, комізм в мові і в стані казкових осіб доведений до найбільшого шаржу. Часто-густо оповідач начеб то оповідає про себе, яко про побитого дурня. Відсіль повстало закючення, що всі Українці дурні, що вони „безмозгле хохли“. (Така нагорода за надзвичайну плідність фантазії та дотеп!) Таким чином міг бути помішаним орхест-блазень (грець) з Орхоменом-блазнем, і тим легше, що слова: орхест і Орхомен мають одно значіння: танцюра.

Тут буде не зайвим згадати великоруську назву: шутъ гороховый, котра з фонетичного боку вельми нагадує шута-ор(о)хомена (= греця-танцюру).

З неменшою імовірністю можна припустити, що блазні-орхести, якого-б вони походження не були, через прекрасне удавання аркадських блазнів і самі звались аркадськими блазнями. Принаймній і сього часу нам припадає чути подібні атестації акторів: „N — перший європейський Гамлет“, „M — найкращий Отелльо“ і т. д. Таким чином могла установитись назва аркадський блазень далеко за межами Аркадії; а як така назва перенесена була на Аркадян з блазнів-танцюрів, то й самі Аркадяне могли зватись танцюрами, *ὄρχομενοί*.

Великий бог Микола.

I. Гутірки про Миколу 1895 р.

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

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

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

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

Поперед усього мені довело ся почути оповіданє на остатню тему від слуги в кубанській областній друкарні.

1) „Учора (казав він) приходять у друкарню соборний диякон із тим і тим офіцером і питають ся директора друкарні: „Скажіть, будьте ласкаві, в котрім то н рі „Кубанск. Обл. Вѣдомостей“ було надруковано про те, як Николай угодник покарав одну панну за те, що вона танцювала з його образом?“ — „У нас нема такої статі“, відповідає йому Німець. — „А мені казали, що є“. — „Та в чім діло?“ — „Та, бачите, ось у чім. У якійсь станиці були вечірниці. Молодіж зібрала ся танцювати, всі стали в пари, а одній панні нема кавалера. Тоді вона вхопила образ Миколи угодника і стала з ним танцювати по хаті, як з кавалером, тай доси, кажуть, танцює“.

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

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

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

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

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

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

6) Чудасія. Оце нидуже давно вийшла у нас яка диковина. Розніслась молва по усьому гóроді, шо у якісь-то губернії чи гóроді та був на Миколу, у Пилипівку бал, чи вечір. Ото там було чимало баришинь і кавалерів тож було порядошно. Ото вони, понятно, там танцювали і співали і найбільше все грицювали кадрелю (!), а далі найсамкінець зайшов у їх спор: музиканти увіряють, шо ми вас прииграїм, а гуляючі одно спорять, шо ми приискачим. Ото вони і затіяли: скакали вони там час і два, скачуть день і другий, усі вже повтікали віттіля, а вони все — ті скачуть, а ті грають. Це-б то, кажуть, наказав їх святий Микола Чудотвориць. Після того той дом запичатили, і стали служити молебні. Ото вони скіко ни служили, нічого їм ни помоглось. Вони бутто кинулись з просьбою до Івана Кронштадського. Він їм сказав, шо довжні вони зділать дванадцять гробів — значить по числу душ, скіко там осталося — і пóгім служити молебні батькам тих нищасних і усердно просить святого угодника Миколу. І ті люди бутто чириз скіко времени почорніли, як головень, і вже бутто вони ни помнили

нічого. Багато толкували об цьому, що се сатани в їх повхобили, бо за спором нічого нілзя ділать: бо хто заведе спор, то од їх одходе Бог, і найбільше за те їх покарано, що вони під такий великий празник та ще й у піст завилі гульбище та ще й спорить затіяли. — І це ни в шутку батакали, так шо як хтб, так і вірив; а воно ни більш, ни менш, як це вийшла молва од литейного заводу, де саме одливаюцца дзвони, бо, кажуть, голосний дзвін буде, як брихня яка нибудь пройде по всій вселенні. — Ну, і получивши родитилі тих нищастних од Івана Кронштадського совіт, заказали дванадцять гробів і поставили їх у тому домі, а сами біз перестану молили Бога і святого угодника Чудотворця — і вони бутто один за другим стали приходит в памнять і бросили скакати. І чутка пройшла, шо із них уже душ шість освободилось, а останні ніяк ни прийдуть в памнять, а имин(н)о музиканти самі осгались. Вони хоть грать і бросили, ну все таки у памнять ни приходили: скіко за їх ни молились, то вони все в одній порі були ни живі, ни мертві. І тіло по їх все таки було темне. Тепер уже про це молва ушхула, балакати бросили. Тіко послі толки ішли, шо музиканти бутто були там уразівські*), і ця комедія од Валуйок ни дуже далеко бутто була, в Харьківській губернії, чи що. (М. Валуйки. Зап. син псаломщика П. К. Тарасевський, що кінчив сільську школу. Зошит етногр. відомостей я дістав від нього 22 цвітня 1895 р.).

7) „Так воно оце справді десь було таке“, скрикнула моя слухачка після прочитання останнього варіанта. — „А ти як чула?“ — „Та так, як і ви читали, тільки у вас прикладніш написано“. — „Ну-ну, розкажуй, як саме ти чула?“ — „Та также танцювали паничі з баришнями та все п'раами, все п'раами, а одній баришні нима пари. — „Я, каже, з Миколаєм танцювати му“, тай почала в иконою танцювати. Ну, также вони довго танцювали, аж поки почорніли. Писали Івану Кронштацькому, чи як його там звуть; так він їм одписав: „Вони будуть танцювати і ни пиристануть до свого часу — аж чириз год пиристануть“. Кажуть, це було десь нидалеко, в якісь станиці. А російські люди приходять, розказують, шо це у їх в Росії все скачуть та все скачуть“. (Екатеринодар, 26 червня 1895 р.

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

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

8) „А ще там одно чудо єсть, у козаків на Гнилі рітці (!), на участках (в Донській області). Недалеко од дороги стояла канпличка; там стояв образ святого Николая. А там недалеко собирались парубки та дівки гулять. То парубки на-сміхались над Николаєм: то водки підносять, то цегарку іскрутять; а які кажуть: „Шб ви рббити — так гріх!“ вони ни слухають. То де ни взялись полицеве(ь)кі, забрали тих парубків та повили, заперли у пусту хату. Так і досі там крик та гук, і ніхто туди ни дойде. Уже місяців чотири дожидають, чи воно шб буди: Хто кажи — треба молебні править, а хто каже — хату роскидять“ (Слоб. Попасна Богучарськ. пов. Зап. селянин-хлібороб А. А. Суббота, поверх 30 років. Зошит етногр. записок дістав я від нього 1 лютого 1895 р.).

Наводячи сесі всі оповідання, я мав на думці показати, шо лєгенди про покараних за хулу танечників і музикантів розказувано на великому просторі, і бентежили, осмілюю ся сказати, увесь руський нарід, яко факт дійсний, шо став ся коло оповідача. Розбір же окремих мотивів у сих оповіданнях я відкладаю на далі.

II. Уживанє слова бог.

Із варіанта 3 можна бачити, шо нарід називає Миколу Богом. Відси само собою повстає питанє, в якім розуміню взагалі вживає ся народом слово бог, і які прикмети Бога приписують ся Миколі.

Поперед усього, звісно, воно прикладає ся до всіх без виїмки образів: „У мужика увілі і карову за раїа, асталісь одні баїа“ (себто образи) — так говорить нарід при „вибиваню недоїмок“ (Вор. Сб. нр. 6157).

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

Таке саме значінє слову бог надає й український нарід. Про дітий, шо „посівають“ на новий рік, кажуть, шо вони стають „проти богів“, себто образів (рук.). Сюди-ж іде домаганє: „Гріх у хаті свистіть, у шапці сидіть гріх: боги у хаті“ (рук.).

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

То само в народній пісні:

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

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

З поводу покарання людей, що робили у свята „Михайлове Чудо“ (6 вересня) і хулили саму назву свята, Тарасевський пише:

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

Нарешті слово бог прикладає ся, в іронічному розуміню, до тих людей, що борють ся з божим напереднім назначенем і старають ся зробити трудне, неможливе, і в простому розуміню — до людей, на котрих покладає ся надія, або котрі мають міцну власть.

У 1892 р. в слоб. Казинці Валуйськ. пов., господиня земської кватири, дізнавши ся, що приїхав резервовий военний лікар, задля боротьби з холерою, скрикнула: „І-і, Господи! Які мудрі: хочуть Бога прихитрить. Ні мабуть, чим Бог має наказать, так хоч у печі замаж ся, так і там найде“.

З того-ж поводу мій батько насмішливим тоном подавав бабі-сусідці: „Одного бога привизли сюди — саддая“ (солдата).

В станиці Новокорсунській Кавказького відд. після холери 1892 р. приватний лікар Вірменин просив нагороди за боротьбу з холерою і станичний збір на се відповів: „А хіба ти Бог? Хоч ти чимало людей визволив од смерти, а все-таки багато померло!“

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

П. К. Тарасевський, описуючи темними красками „те время, як пани владіли людьми“, каже: „Тоді пани були в роді того, що земними богами, владіли людьми, як самі хотіли“.

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

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

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

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

По поганському розуміню наших предків, у світі існує певний фаталізм, обовязковий не лише для людей, але й для Бога. Він залежить від часу й місця, а нераз і від подій.

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

„І от призвіть: у якому місяці багато чорних днів, то повсіда так ни менєцьця, щоб ни погбло напрасно чимало лю-

дей: коли ни повісицьця хто, так утопицьця, або утровоицьця, або хто ничаянно убецьця. Одним словом, у цей день або у тому дні, хоч у такий час, все задумане чоловіком ісполняицьця. Скаже, що здохни кінь — і він здохне; або хто хоч нарешне подума, щоб повісицьця — і повісиця у правду; або хто подума, купаючись: А що як би я втопив ся, щоб воно тоді було — і, ни довго думавши, живо ни зчуицьця, як і захлинецьця. Бо чорних днів у году шось чимало*), чириз шо во всяке время ни довжин (чоловік?) чириз щур (!) свого язика протягать, а то ни говівши паску зїси. Особливо ни довго у ці часи з людей сміяцьця і називать їх дурними, бо ни довго за це і самому зділацьця дураком, і тоді цілий вік будеш сміяцьця“ (Тар. 1895).

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

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

На такім розрізненню мінут основано чимало поговірок. Загально звісна поговірка: „Господи, благослови! Дай, Боже, час добрий!“ або по просту: „Час добрий!“ (Ном. 1168) — се найпростіша форма зашептування. Так само у Воронізьких міщан: „Госпади, благослави во сьвитой чась!“ або: „Во сьвитой чась!“ або: „Во сьвитой чась сь молитафкай!“ (Вор. Сб. 816, 1402). Таке саме значінє мають українські привіти: „Добридень!“ „Добрий-вечір!“ і формула прощання: „На-добра-ніч!“

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

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

*) Чорні дні вчислені у Ром. V, 234.

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

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

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

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

*) Під „черними“ розуміють ся чорти, напр. в отсих вираженях: „Щоб тебе чорні взяли!“ „Чорні-чорні, несїть нам грошї!“ Остатня фраза вживає ся в оповіданю про шуканє парубками „скарба“ під водяним млином.

скій N. неблагословясь, пойдю не перекрестясь... во дьявольско балото..." (Май. 445).

По українському зашептуванню дівчина о півночі закликає, аби трясла „кладка водою, вода купиною, а купина чортами, а чорти козаком N..." (Чуб. I, 92).

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

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

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

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

Коли скільки товаришів найшли яку небудь річ, вони починають цурати: той, хто найшов, кричить: „Цур моє!“ „Цур не ділицьця!“ (Ном. 13392). „Чурь аднаму, ни канатца никаму!“ (Ворон. Сб. 6670). Товариші на се відповідають: Цур пополам!“ „Цур на двох!“ або: „Цур на всіх!“ Хто поперед иньших „зацурав“, того „цурання“ і обов'язкове.

В початку такої іграшки, де імовірність виграного збільшує ся в міру наближення до початку іграшки, діти кричать навзаводи: „Цур почать!“ — „Цур другому!“ — „Цур третьому!“ і т. д. І таке „цурання“, що встановляє чергу, обов'язкове для всіх грачів і не можна проти того протестувати.

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

При хибній черзі партнера, перше ніж він встигне взяти зі стола покладену ним карту, для переміни черги, противник його старає ся як найшвидше сказати: „Чур карті міста“ (Вор. Сб. 6671), і тоді вже не можна перемінити чергу.

Сила зашептування лежить тут, таким чином, у своєчаснім заволодінню „доброю годиною“, при помочи висловлення фатального „цур“, яке, подібне слову аминь, грає тут ролю „замикання слів тридев'ятью замками, запиранія тридев'ятью ключами“. Після того слова стають „крѣпки и лѣпки“, „крѣпче камня и булата“: „и не измѣнить ихъ ни хитрецу, ни мудрецу“ (Май. 431).

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

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

Тут оповідає ся про бідну вдову, що з тяжкою бідною годувала діти. До неї на квартиру став вояк, і почав їй помогати. „Ті діти вдови кой-коли доймали й до плачу. Вона їх уже оце було лає, як оце розсердиця, та більш і нікуди. Пристав до їх другий салдат, та такий нивмовірний (!) та нинависний на дітей, що він бе їх готов поїсти. Він був здоровий грамотіяка; у його була волшебна книга, котра доказувала, коли бувають лихі минути. Один раз вони пішли усі троє на горід кашу варить. І устряли за ними діти, і стали вони мішати її. Вона їх налаяла, щоб ни пирибивали варить: Шоб вас саякі та такі вибрати, як ви міні надоїли! Коли я вас іздыхаюсь? Той салдат тоді хвativ скорій книгу і диви(ць)ця у її — коли воно трохи трохи ни дійшли ті минути. А він тоді дождав ся тих минут тай кричить тоді на ту бабу: Скорій лай дітей, коли жилаїш, шоб поканубились (покачурились): я ось бачу такі минути, що слухають людей. Лай їх!“ А та вдова і каже: „А коли бачиш, так нихай вони тобі повидазять!“ Коли вони так і вискокли із лоба тай упали на книжку. Слухають — як закричить той салдат: „Ой-ой! ой-ой!“ Коли глядь — аж у його очі качаю(ць)ця по книзі. С тим і остав ся той салдат сліпий, і по це время по миру ходє“ (1892. Тарас.).

Висше було вказано, що зашептуване доходить до ціли, між иньшим тоді, коли характер зашептування відповідає часови. На се треба, звісно, знати, коли наступає тота чи иньша мінута, і се знате, як можна бачити із наведеної тут казки, можна здобути по чарівничій книжці.

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

При таких умовах, через фаталізм, обов'язковий і для Бога, чоловік, поминаючи його імя, може бути всемогучим, на що вказують слова зашептування: „Сохрани Господи и помилуй служебника своего, всемогущаго раба своего Афанасія“ (Рук.) „Радітілі благославлять, — і Бох ні атіміть“ того благословліня і зв'язаних із ним наслідків (Ворон. Сб. 5112) „Maledictio patris et matris eradicat fundamenta domus filiorum“ (Ж. М. Н. П.).

Таке обмежене влади Бога можна пояснити лише тим, що нарід обмежує й знате Бога. Тут у народніх умотворах є противуріччя.

У казці Чубинського Сонце, — певно, яке божество, має знатя телеологічного характеру (II, 294).

А. А. Потебня догадує ся, що „кроковое“ або „вербовое колесо“, тай верба й калина, котрі „на распуттячку“ стоять, далеко бачать і чують, се символи всевидючого сонця. Полишаючи на боці питанє про справедливість догаду А. А. Потебні, я звертаю увагу на те, що в двох коляках Головацького (II, 38, 46) всевидючою, а значить і всезнаючою виходить не сонце, але „зірничка“. На питає Божої Матері: „Чи-сь не виділо мойого сина?“ сонце відповідає: „Ніт не виділо, ніт не слыхало!“ „Зірничка-ж“ на те саме питає відповідає: „Ой я виділа, ой я слыхала“ і т. д.

В с. Нижній Сироватці Сумського пов. є повір'є, що знате „песиголовцями“ або „людодіями“ тайн природи залежить від того, що вони їдять гадюк. Росіянин, що був у них кухарем, покушавши гадючини, также став знати, „де яка трава, і од чого вона, і узнав, куди дорога до дому (чого він перше не знав), і що його рідні живі“.

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

Побіч сього отсе місце білоруського зашептування — немов би копія з наведеного міта: „...Як через сінеє моря, через чистое поля ішов Господзь і Маць Прячистая. — О Господзі і Маць Прячистая, прошу я Вас, вярнітца! — Ми ня вернем ся! — О Господзі, оглянїце ся! — Ми не 'глянем ся: пойдзем у чистое поля і у зальонія дугі разних трав шукаць, ізъ естой скаціни,

чорной шарсціні, разнія чемері, потніци і спегніци і перелогу отгоняць“ (Ром. V, 192).

Отсе зашептуванє дає право зробити висновок, що через фаталізм, обов'язковий і для Бога, він при певних умовах може утрачувати своє знатє. Слова зашептування: „Єхав Господзь по шолковой травке, шукаючи-питаючи (вужа про способи) от трьох-дзевять гадинь...“ (Ром. V, III) кажуть догадувати ся, що Бог нарешті оглянув ся і втратив своє знатє, через що мусить допитувати ся.

Імя зашептуваної з дуже незначними виїмками мусить бути конче в зашептуваню. Римляне берегли в найглибшій тайні імя божества — опікуна м. Рима. Знаючи імя, володіючи, так сказати, іменем неприятіл володів подекуди й самим божеством. Затаєне власних імен зустрічає ся також у жителів о. Борнео. Віру, що називаючи імя чоловік немов би то віддає себе у власть иньшому (як думає Крушевський), видно вже в самих вираженнях: *nomen dare*, дати число, а ще більше в словах грецького наговору: „...владико Гермесе, заволодій усіми тими іменами“ (*Ἐρμῆϊ καὶ τοῖς, καὶ τοῖς ἵσσι τοῦτων τῶν ὀνομάτων*). Імя, чи то підпис або патрет, се частини цілого предмета, а по переконаню первісного чоловіка, дія на частину, се дія на цілість (Круш. 26—7*).

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

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

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

*) По переконаню Білорусів то само. „Коли ймя (хорого) ня знаєш, дик (білз зубів) не унімеш“ (Р. V, 80), хоч би й виголосив зашептуванє.

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

Не вважаючи на те, що тут висловляє ся ім'я Бога, сила зашептування иноді вбільшує ся висловленем фатального: „цур“, після чого Бог обов'язаний поступати по волі зашептувача: „Чур табе, Господі!“ „Цур яго і помілуй!“ (Р. V, 4, 127). „Чур мене, Господі“ (Май. 505).

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

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

Заклинання попадають ся і в звірячій еносі. Напр. лис закликає: „Рубайсь, деревце, криве й праве!“ „Мерзни-мерзни, вовчий хвосте!“ (Ч. II, 115, 117).

Та важнійше тут те, що закликають „зорі-заряниці, красні дівиці“ і „усі вони... сястриці, божі помішніці“ (Ч. I, 92; Р. V, 91, 92, 104; Май. 458). Звичайно згадують ся три „родни сястриці: вутрення (в. ранняя) заря, повдзенная заря і вячерняя“ (Ром. V, 26 N. 83 і 85, 72), иноді і північна (Май. 513; Ром. 30).

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

Окрім зірь-заряниць учинками людей орудують іще істоти, називані іменами кожного дня тижня. В слоб. Борисовці записав я ось яку молитву: „Святий Понеділочок, Божий помішнічок, прости мою душечку грішну; св. Вівторочок...; Середичка...; Четверочок...; Пятінка-матінка...; Суботонька...; Неділенька, прости мою душечку грішну“.

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

„Пятниця“, „Середа“ і „Понеділок“ безкарно шкодять „цариці-красавиці“, що представляє „зорю-зоряницю, божу помішницю“.

Імовірно через таку силу днів тижня, у білоруських зашептуваннях їх прикликають на рівні з зорею, напр.

„Святий понядз'локъ, стань на поміць (Р. III, 133, V, 73). — „Святий авторакъ, ранняя зара, сонца усходзиць, играйцеъ, сырая земля усих насъ содзержайцеъ...“ (Ib. 113, пор. 40).

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

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

„Пятница — неядритца, сыбота-помоганница, нядз'ля-подыманница, помогайцеся усяку міру-рящопашу, — поможи рабу божому“ (Ib. 121). — „Не сама собой, зъ господомъ Богомъ, съ сян'нишнимъ дньомъ, святымъ четвергомъ“ (Ib. 144).

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

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

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

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

[12] „Земля двигнецьця: повиртайцьця літо на зіму, і гад увесь двигнеть і все. — Значить, на Здвиження гадюки в вирій посунуть? — Хіба-ж гадюки долізуць у вирій — то птиці литять у вирій, а гадюки в зимлі, мабуть в норах сидять“. —

„На Здвиження ни годицьця ходить у ліс, щоб не попасти у ту порбху, де гадюки сидять. Ходили одні дівчата в ліс на Здвиження, а одна дівчина й провалилась ото, саме туди, де гадюки та' то, бач, там вона до того празника й була, до Рухмана. Та бач тамички, де вони лижать у норі, лижить камінюка здорб-о-ова та біла: так вони бач ту камінюку лижуть. Як оце полижуть, так старі так і вецьця коло неї, щоб та дівка полизала. То бач як її ни лижуть, так хочицьця їсти, а як полижуть, так ни хочицьця. Так аж на Рухмана, як зимля рухнула, і все рушилось, вони повилазили, і дівка вилізла“. (Записано в серпні 1892 р. в Борисовській вол. від Фед. К. Тарасевського й А. Суботи).

„На Рухмана трава, птиця і весь гад рухне: усе звір'я рухне та повилазе, і птиці повилітають з вирію, де зімуть. Ка'ть (кажуть), шб ни посій на Рухмана, так усе зойде“ (Id. ib.).

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

Чирвоная рожа,
Боишь ся ли морозу?...
Молода дз'вынька,
Боишь ся ли свекратки?

Власне такою символізацією поясняють ся заспіви рекрутських пісень:

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

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

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

Нераз „зорі-варяніці“ персоніфікують ся, і тоді вони згадують ся яко „три паненки“ (Ром. V, 117, 74) або „три сястріці, красни Орвіци (ib. 192, 33). Найчастійше вони знаходяться ся „у чістом полі... под грушкою-сівушкою“ (Ром. V, 66 N. 75 і 76, 74, 78), рідше на дубі (ib. 84) або на стовпі (Май. 505). Із них „одна шила золотом (= ішла попереду сонічного проміня), а другая сяраром (= місячного проміня), а третя нічого ня зная“ (у Єфим. 26 „вона не знала ні шити,

ні прости, ні золотом гаптовати“), а лише вона вмів й знає різні слабости „викликати й визивати, на сухі ліси посилати“ (Єфим. I. с., Ром. V, 84; пор. 66 NN. 75, 76, 78); або-ж усі вони кроять і вишивають чарівничі „злати пелени“, через котрі не можуть дотулити ся до чоловіка „усѣ недуги“*).

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

Зашептуване може виражати ся і не в мовах, а напр. у свисті, котрим викликає ся вітер, коли тихо, напр. у Чорноморщині та в повітах: Дубенським і Новоград-Волинським. (Про свист будемо ще говорити низше).

Доси було розглянено значіне „доброї та лихोї години“, як умови, від якої залежить власть Бога. Є ще й друга умова в часі, що обмежує власть Бога. „Чем чорт ні шутить, када Бох спить“ (Вор. Сб. 6728). В часі сну Бога чорти звичайно „славять сѣ угла“ (Ворон. Сб. 1140; пор. 6850), бють ся на вукачки (Ном. 7786, Ворон. Сб. 2424, Даль II, 501), грають „в сапуху“ (Вор. Сб. 6731), „в булки“ (ib. ст. 236 N. 491) і взагалі роблять чоловікови лиху.

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

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

Без сумніву, жарти „греців“ походять із поганської старини, і самі „греці“ виступають тепер замість поганських „малих богів“, або „боженят“, чорних богів. По мойому, тотожністю „греців“ з „боженятами“ треба пояснити отсе повіре, що

*) Відси власне й виражене зашептування: „Я зорею одягненная, місяцем підперезаная“ (Єфим., 25).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ишла-пошла дороженька по небу,
Туди-ж ишла молодзенькая дѣвочка.
Пришла ена до шкляного оконца,
Угледѣла свою мамочку сѣдючи,
Стала ена у Господи Бога просици:
„Пусти жѣ, пусти жѣ, мой Божечка, мамочку
Меня бѣдное дѣвця поблагословици!“ (Пос. 203).

Гдаѣ сонца усходзиць,
Тамѣ невѣста ходзиць,
Свою матку просиць:
— Моя мамочка родная,
Перейди дороженьку,
Помоли ся Божечку,
Тройцѣ зъ Миколою,
Штобы надѣлили сироту
Щасцемъ и долею“. (Пос. 203).

А. А. Потебня покликє ся на істнуванє по селах Морави у дни св. Федора Тирона (17 лютого), 40 мучеників (9 марта) і Благовіщення звичаю виходити після першого півня (в ночі) „на дах хати та инші будинки“. Сей звичай називає ся „на ранило“.

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

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

зують існуючі ворожби у свята сонця: на колядку, плетене вінків на Трійцю, а в слоб. Борисовці навіть і під Купала*).

В Казани на Трійцю навіть образовані дівчата стараються вставати до сходу сонця, і при тому швидше від інших, і уплести в садку вінок, на котрому потім ворожить ся як звичайно. (Под. мені давній екатеринодарський, тепер казанський старш. нотарій Генр. Іліч Кінкерман).

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

В білоруській пісні:

Мати сина да виражала (— ря —),
Місяцем оперезала,
И зиркою застегнула,
Долею огорнула.
— Їдь-їдь, мой сыночку,
Ї щаслыву да годыночку. (Довн.-Зал. I, 19—28).

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

Мати сина виражала,
Місяцом оперезала,
І зиркою (зв'яздою) застегнула
І зиркою (зорею) обернула. (Іб. 21).

*) Про се з уст своячки записав я ось що: „Під Івана Купала дівчата ворожать на будякові, що то красні цвіти здорові (*Carduus putans* L.), чи вийдуть заміж. Вирвуть його, поставлять на припічок сковороду, а по сиредині сковороди поставлять страшну свічку, тоді й припалюють до тії свічки цвіточки будяка, тоді становлять на припічку, на св'ятому углу, з надвору. Коли знов розцвітеть ця, як був, тоді вийде заміж дівка сей год, а як ни розцвітеть ця, то ни вийде“. Через ті самі будяки скаже молодіж перед розкладенем огню. Очевидно велика червона цвітка будяка бере ся тут за символ сонця.

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

То само в українській пісні:

Івана мати родила,
Місяцем обгородила,
Зорою (v. сонечком) підперезала,
Дай до шлюбу (v. на село) випровожала.

(Ч. IV, 133 = 594, пор. III, 172).

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

„Добрий день тобі, сонечко яснее“. (Ч. I, 93).

„Жарко сонце, ясний м'сяць, три зарицы — родныя сестрицы: вутреня заря, повдзенная заря и вячерняя“ (Ром. V, 26). Або: „Господу Богу помолим ся и Матери Божой поклоним ся, и сонцу и м'сяцу, и зарамъ-зараницамъ, божимъ помощникамъ“ (іб. 110). — Моя бабка, що добре знала прикладати забобони до кожного окремого случаю, сама пила і всім домашнім казала пити лікарства, обовязково вийшовши з хати на двір і дивлячи ся на сходяче сонце. Сюди йдуть пословиці: „Колись і перед моїми ворітьми сонечко вийде“. „Колись і в моє віконце засьвітить сонце“, без сумніву сходяче (Ном. 4886 = Даль I, 28). „Поки сонце вийде, роса очи виїсть“ (Ном. 5679 = Ворон. Сб. 4462),

Далі, після заступлення сонця Богом, зв'язь зорі як із сонцем, так і з Богом мусіла пропасти, і „заря-зараница“ в зашептунанях приликує ся вже одна: „Зара-зараница, божжа помощница, и Прачистая Мати, поможи помогати“ (Ром. V, 81). „Помолимся-поклонимся св. зорочцы раньняй, св. з. повдзбонной, св. з. вячерняй“ (Р. V, 26 et passim).

На прикликуванє перед початком справи зорі зам. Бога натакає білоруська пісня:

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

В иншій весільній пісці молодий справді обертає ся до зорі:

М. ДИКАРІВ, ПИСАННЯ I.

Сужинька вороньку попроси:

— С(в)яци, моя зоринька, до свѣту,
Покуль я къ теши заїду.

— Тогда я табѣ, сужинька, свяцила,
Якъ цябе матынька родзила —

(себто, я дала тобі долю ще при ріадві). (Шей. 629).

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

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

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

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

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

таму быть сказана“ (Вор. Сб. 7148). „На худой лѣсъ помянуто“. (Даль II, 573). *Di meliora velint. Ov. Di prohibeant. Quod di omen avertant, Cic.*

Ніч представляє ся в образі їздця, до котрого звертають ся: „Ніч темна, ніч пишна, сидиш ти на коні на буланому, на сідлі соколиному, замикаїш ти комори, дворці і хлівці, церкви й монастири і київські престולי: замкни моїм ворогам губи і губища, щоки й пращоки, очі й праочи...“ (Ч. I, 95).

Іншим разом протягом доби олицетворене Сонце, себто Бог „спочиває на золотій кроваті“ в полудне (Чуб. II, 10; I, 3, 6; пор. Ном. 598; Висл. 3547).

Тим часом теж користує ся „нечиста сила“, аби робити людям безкарно лихо,

„Ни все чорти о півночі ходять: ходять вони ще і о півдня. Може ніхто про це ни повіре, так даже можно ко(й)-якими примірами доказать, шо имино ходять. Положим-то, шо чорти і що-часу ходять, та тільки які. Постоянно шалѣю(ць)ця чортячі підданні*), що за людьми усе сидять, щоб кого на кажному слові скусити, а саме главніші чортяки, так ті тільки два рази можуть у сутки ходити: опівночі та опівдня, саме в дванадцятому та першому. Тут мож бач по чому догадува(ць)ця. Про те, шо опівночі ходять, так уже й балакать нічого: було та й прибуло разних случаїв — ни одного чоловіка заводили у болото, у кручу. А то іще можно доказать, шо вони і днем ходять, потому шо у нас уже два случаї прибуло, по наші волости: прошлий год у Тишанці хлопиць годів пяти ни з сього, ни з того утоп, а сей год у Плотвянці тож так, і саме як єсть опівдня... (Тар.).

В слободі Алексѣвці Бірюченського пов. теж є повіре, що той хто купає ся у полудне, мусить утонуту (Рук.).

Білоруське зашептуване вчисляє слуг „дзянних, полудзьонних, ношних, полуношних...“, котрими орудує „Царь Лішіща, Царь Іризіща“ (пор. польсько *gruźc* = мучити; Ром. V, 193; Разыск. VII, 222—3, одсилач).

*) В иньшому місці той самий кореспондент подає, що „чортячі підданні“, то прокляті родичами діти. Яко „хрещені біси“ вони не боять ся хреста, і через те настоящі „чортяки“ часто всилають їх у людей. А як подає А. А. Субота, тоті „чортячі підданні“, сидючи на „шкарбах“, бережуть їх тай бігають вихром по дорозі, піднимаючи стовпи пороху.

Як буває „неровенъ часъ“ (Ворон. Сб. 4027; Ж. М. Н. П. 76, V, 65): то щасливий то нещасливий, так само нерівні бувають і дні. „День на-динь ни воходить: инѡ такъ, инѡ этакъ“ (Ворон. Сб. 1670 = Д. I, 54). *Ἄλλοτε μητρὸν πέλλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ* (Hesiodus) = *Dies quandoque parens, quandoque poverca* (proverb.). Звичайно розрізняють ся: „добрий-день“ і „злий-день“, або „чорний день“. Висше, в слолах П. К. Тарасевського було вказано, що „чорних днів у году шось чимало“, а які власне дні вважають ся „чорними“, видно з вичислення Е. Р. Романова (V, 234).

„Добрий-день“ і „злий-день“ у житю чоловіка має таке-ж саме фатальне значінє, як і „година добра“ і „година лиха“: все загадане, почате або зроблене в „добрий-день“ служить на добро чоловіка, а в „злий-день“ на його нещастє. „Въ чорный день не мирись, не кумись: ссора будетъ“ (Даль, I, 316)*).

По віруваню Поляків, у „зли дні“ бувають бурі, негода, нещастє, слабости: *Dzień nieszczęśliwy. Wierzą, że te dni same przez się sprawują burze, niepogody, choroby, przygody. — W zły dzień z Paryża wyjechać musiał, i tu dnia fatalnego stanął. — W zły dzień Wać przychodzisz, nie może teraz Wać Pana zaspokoić. Lin.**).*

Висше була встановлена належність „доброго часу“ Богови, а „недоброго часу“ або „чорної години“ „Чорному Богови“. Таку відповідність можна встановити і що до днів добрих і чорних або злих. Тут треба нагадати, що „як дощ часто йде, так кажуть люде, що то на небі Бога нема, а самі Боженята“. „Боженятка-ж“ „ліплять“ на чоловіка падаючий сніг (про що буде сказано низше). Кажучи инакше, у хмарні дні

*) Так треба розуміти фразу Овідія: *Nunc dicenda bona sunt bona verba die* (Ov. Fast. I, 72).

Без сумніву власне з такого світогляду виходять латинські формули: *Hic meus dies est* (formula eorum, qui genio et hilaritati indulgebant: quod tempus sibi maxime impertire existimabant) і *dies tuus-dies periodi febrilis* (Thesaur).

Сим разом формули „мій день“ і „твій день“, маючи форму зашентувань, по віруваню бесідника, мусіли і першим разом забезпечити йому опіку генія, що береже його від біди, і радість і, по друге, відвернути слабість.

**) Давні Римляне теж розрізняли білі дні, яко щасливі, і чорні, яко нещасливі: *Sed current albusque dies horaeque serenae* (Silius 15, 5fi) (*Λευκή ἡμέρα ἢ ἀγαθή καὶ ἐπ' εὐφροσύνην* = *alba vel candida dies, bona et ad laetitiam*).

появи природи залежать не від Бога, а від Боженят, і через те „який Бог змочив, такий і висушить“ (Ном. 78). Із сим зовсім годить ся лише що наведене віруванє Поляків. Відси-ж виходить поговорка, котру розуміють у переносному змислі: „За злиднями (v. через злидні) сьвіта не бачить“ (Ном. 1537).

По українським же та білоруським поганським понятям „чорні дні“, себто дні найбільшої бідности, залежать від окремих істот, звісних під імям „Злиднів“. Вони теж можуть „побити“ чоловіка, як і „лиха година“, що належить „Чорному Богови“ (Ном. 3659, 3808; пор. 3742, 3747). Вони сидять у хаті, під піччю, куди не може досягати промінь сонця. Відти їх можна вигнати лиш „ошуком“ (Ном. 9807; пор. укр. ошукати при шукати з нїм. *versuchen* при *suchen*).

„Ошук“ той робить ся бідним чоловіком напр. ось як:

„Запріг він коня, приїхав до-дому да й каже: А вилазьте Злидні, поїдем у ліс! Повилазили Злидні із-під печі (а їх там було аж дванацять), посідали на віз і поїхали. Приїхали туди. Чоловік той випріг коня, пустив його пастись, а сам зрубав дуба товстого-претовстого, розколов його до половини да й каже до Злиднів; Братіки-голубчики, допоможіть мині це дерево розколоть! — Як же, кажуть, ми тобі будем помагати, коли у нас сокири нема? — Ви, каже, без сокири. Закладіть усі руки у цю щілину да й роздирайте; половина вас нехай тягне в одну сторону, а половина в другу, то воно й розколитця. От Злидні кинулись усі до дерева, позакладали в щілину руки по самі лікті да й силкують ся. Той чоловік стукнув обухом, клинния повилітало, а обапілки так і збіглись до купи, і держать за руки усіх Злиднів. А тут як схватитця буря да вихор, як зачне корчить — таке закоїлось, що Господи! Одно дерево упало на віз, і розстрощило його на шматочки, друге убило коня. На-силу той чоловік вискочив із ліса“ (Чуб. II, 394—5).

Сим знов доказує ся, що „Злидні“ *same przez się sprawują burze, niepogody і т. д.*

Сонце знаходить ся в серіозній небезпеці від небесних змійв. Під 1064 або 1065 р. читаємо в літописах ось які замітки: „...и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, егоже невѣгласи глаголють снѣдаему сущю“, або „бысть знаменіе на солнцѣ; премѣнися солнце и не бысть свѣтло, но акы молодой мѣсяць, о немъ же неразумніи глаголють снѣдаему быти отъ змїа“ (Лѣт. по Лавр. сп. Археогр. ком. 1872, ст. 160; П. С. Р. Л., т. IX, 92—93; Лѣтоп. Русскій,

т. I, ст. 159; Ист. рос. В. И. Татищева, кн. II, ст. 128). Подібно дивилися на причину сонішних затьмінь Калмики (Татищ., кн. II, 273, увага ст. 433) і давні Індійці (Поэт. возвр. т. I, ст. 749; Сокол. 79—80).

По народнім поняттям у Грубешівським пов. при затьміню сонця місяць береся з ним, і в Проскурівським пов. затьміне походить від того, що „його хтять крилатії вовкулаки з'їсти“ (Чуб. I, 13).

Таким чином усяке померкнення сонця, по народнім поняттям, се наслідок боротьби з ним його ворогів, значить і ворогів чоловіка. „Полоз (змий) ..часто ганяється за людьми, і кого догонить, то розпускає свій хвіст похожий на пилку, і так що, приходять (б) ця, зарізує чоловіка до смерті. А щоб спасти ся от полоза, то нужно тікати напротив сонця..., потому що він на сонце ни можить полізти“ (Стец.). Кажучи инакше, тут відносини між сонцем і небесними зміями перенесено і на земних зміїв.

Без сумніву, тих самих ворогів сонця, що борються з ним із-за чоловіка в певний день, розуміють дуже численні зашептування „од гадини“. Одно з них ось яке: „На морі, на окіяні, на острові на буяні, стояв дуб дубнатиї, під тим дубом сиділа Черепаха, всім гадином старшаха. Гадином ти, гадином, научай ти своїх плімінят, а то я найду такого чоловіка, хто Середу та Пятницю їсть: той і тебе з(б)вість!“ (Пив. 1894).

Відси можна без усяких хитань вивести, що дні, належні гадючим „плімінят“, такі самісінькі „зли-дні“, „чорні дні“, як і „Середі“ та „Пятниці“, про які буде сказано далі.

Порівнюючи імена гадючих і переважно змієвих царів і цариць у зашептуваннях, дехто можна завважати, що дуже багато з цих імен виходять із основної прикмети змії і інших гадін, а то: кусання, отворювання рота, показування жала. Такі імена що до „людоїдиці-змій“, що „взідає людей і худобу“ (Май. 190—1), в мужеським і женським роді:

1) (Й)іва (Ром. V, 181; Ч. II, 236) Пор. Ївѣ-паралогъ (ib. 127), Їва-водзяный (ib. 139), Яврен-волки (ib. 45), Иванъ-звихъ (ib. 73), Данило-звихъ (ib.) (метатезис із Далина-Їлина, по приміру: „при данилушки [зам. при долинушки] стояла“, яко lapsus linguae, долоня = ладонь і т. и.; пор. рум. dalbe — albe).

2) Їва (Ром. V, III, 116, [Дз]їва-маці (ib. 184), (Й)іва (ib. 181), Явгінья (ib. 121; пор. укр. Івга = Євгенія),

Авдокея (ib. 107), Їлица (Май. 149), Йелына (Ефим. 17), Данилея (= Далинея = Їлинея) (Р. V, 109), Йелена (Чуб. I, 122; Ром. V, 180), Олена (Чуб. I, 122), Гальона-Альона (Ром. V, 186), Кулина (Ром. V, 110), Улита (ib. 120, 185), Ульяна (ib. 110, 111, 179, 183). Пор. Їлена (= Їлино) = море (Май. 59: тамъ Їва = водзяный), Алѣна-жаба (Ром. V, 89), Аўгінья-жаба (ib.) Ульяня-зубная-боль (Май. 63), дубъ-Нелынь (Чуб. I, 132), дубъ-Даніла (поруч бяроза-Катярина, по імя змії Катярина, — Ром. V, 83 — від слова „катить ся“, бо змія, „полоз“, „скоти-ця в клубок і біжить за чоловіком (в)си-равно так, як колисо коти-ця по дорозі, — Тарас. 1894), дубъ-Мельянь (Ром. V, 178), дубъ-Мельяновъ (ib. 182, вразу: дубъ-Емелинь = д.-Їнелинь = д.-Їленинь) — очевидні попсо-вання первісного: дуб Ёлі(ни)н: на ньому знаходить ся зміїв гріб (Ром. I. с.). Так само „вовк Мянлянь“ і „вовчиця Ульяна“ (Ром. V, 45*).

3) Хам (Ром. V, 118), імя утворене з оноματοпоетичного наслідування їди, кусання, прим. як у отьому замовляню: „Я тебе з'їм з глием зовсім: гам гам-гам!“ (Чуб. I, 132), Хомец (Ром. V, 112), Хава (ib. 178), Хов (ib. 114), Хам (Ефим. 18 = Чуб. I, 121). Пор. Хомеръ-вовк (Ром. V, 118).

4) Ганна (Ром. V, 116), Ганна-Ганнуська (Чуб. I, 122), Агаптя (Р. V, 115 із первісного Ахамтя, що з фонетичного боку зовсім натурально), Авхимтя (ib. 107; id.). Пор. Хомериха-вовчиця (Р. V, 48), полуношница (= Баба-Яга, що видно з порівняння Майк. 11 і 23 з Ром. V, 151, N. 48, а не заря, як у Крушевського), Анна Ивановна (Май. 61).

5) Жаглик (Р. V, 118, від слова жажло або жало — жигало (ib. 108, 166 et pass.).

6) Жаглица (ib. 118).

7) Солопѣя (ib. 109, 111), пор. укр. солѡпа, солопій, що звичайно вживає ся в формі постріку дітям, які висунули язик. Пор.: Цариця Соломія, дочка Ірода (Май. 28).

8) Змѣи сишучіи-хришучіи (Ром. V, 107, 113): Сасъ (ib. 181; а в тім се імя, як і женське Зоса, могло повстати

* Їлену, царицю змії, не треба змішувати з „Єленою“, яко „царицею-водицею“, „Божією поміщицею“ (Р. V, 22): се імя вийшло дорогою такої фонетичної градації, яку видно в зашептуваннях: вода Ёлена = Олена = Оляна = Ульяна (v. Ульяна) = Уляница = Уліяна, себто вода влита в миску або иншу посудину задля зашептування.

з асоціації зо ссанем крови), Симіонъ (ib. 115; зам. Сипіонъ), Семѣн (Чуб. I, 122).

9) Сипаха-Рыпах-Картатѣнъ (Р. V, 109; Картатин без сумніву попсоване звичайнішого імени Сакатин, Сакатун і в ж. роді Сакадиха, Сокотуха: сесі імена більше відпо-відають задля вираження „сипіня“; — ib. 109, 119, 176, 178, 183), Сипуха (ib. 120), Зипа (ib. 120), Зося (ib. 121), Рыпуха (ib. 120)*). Пор. Грипина-жаба (Р. V, 89), Крипуша-трясавиця (Май. 103).

В вел.-руських зашептуваннях П. С. Єфименка (Труды Общ. Любит. Ест. V, вип. 2) теж попадають ся імена: Яда і Їлина**). Що до імени Яди, то Евг. А. Ляцкий (Этн. Обзор. XIX, 125—6) каже, що воно „стоить въ близкой родственной связи“ з іме-нами Голяди, Гледа й т. и., перелицьованими із грецького *Γυλῶδ*, і трохи далі, — що воно „могло и не восходитъ къ Гилу“. Яда характеризує ся, яко „на (над) всіх Яда, над всіми сестрами голова і з усіх найбільше проклята“. (Пор. Ром. V, 23 де сказано: „Зоры-Зарицы йость тридевять сестрицы, мижъ вами йость большая сестрица Ева“ = Їва).

Уже з того, що Яда найвидніша представителька цілої групи трясавиць, треба вивести, що се імя зложено по прави-лам народньої етимології, а не перенято механічно, хоч би аж від грец. *Γυλῶδ*; народня-ж етимологія мусить привести нас до понятя їди, а не до придуманої Ирод-і-Яди Евг. А. Ляц-кого: лише в таким разі імя Яда могло бути вжито в розуміню імени власного.

З поводу імени Єлина Евг. А. Ляцкий висловляє такий здогад: „Поюдинський індекс відречених книг звертає ся з осудом проти „лживыхъ врачевальныхъ молитвъ о нежитѣхъ“. Афанасьев наводить із паріаменового сербського рукопису два зашептування, подані акад. Буслаєвим, при чому вважає спорід-нене тих зашептувань із зашептуваннями від трясавиць очевид-ним: „Тут, каже він, та сама стріча доброго божества з лихим духом слабостей, ті самі питання й відповіді і те саме про-гнане демона побідною зброєю громовика“. Остатні слова, зві-сно, спадають на відвічальність щирого прихильника застарілої мітологічної школи; для нас важний факт схожості одних

*) А в тім, імя Зіпа можна виводити від укр. зіпати = влкр. зьопать, що виражає первісно зіване, отворюване рота.

**) Всі без виїмка збирачі й дослідачі вживають транскрипцію: Єлина (або Елена), що збиває з пантелику всіх.

і других зашептувань. Діло в тім, що в заклітах проти нежита зустрічають ся слова елѣна (і елѣнъ) в такій обставі: „святѣ Михайль-Гавриль гредѣше, възьмѣ желѣзнь лукъ и желѣзны стрѣлы, стрѣлати хотѣ елѣна и елѣну, но обрѣте нежита, иже сѣдѣше, комѣ рацѣпивѣ“ і т. д. Після погрози Михайла-Гаври-іла нежит обіцяє втікти в гору і влізти в „елѣну главу“. Похоже зашептуване поміщено у Єфименка (N. 15); в ньому між иньшим той самий Михайл-Гавриіл наказує нежиту влізти в оленю голову, бо вона може видержати муки від нього... Можна догадувати ся, що Єлина Єфименковського зашептування по-встала з елѣна (елена) зашептування від нежита, тим більше, що трясавиці бувають схожі на звівів, по декотрим славянським і грецьким текстам: лѣвь и скоумень, яко медвѣдь... *ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἐρπετὸν τετραπόδον*. Сюди-ж може належати й Оле-неса Іваншенківського зашептування (I. с. 128—9).

Поперед усього тут повстає питанє: відки-ж власне здогад, що слова Єлина походить від слова елѣнъ = олень, а не навпаки. Доказів у Евг. А. Ляцкого нема ніяких, і навпаки можна навести масу доказів проти такої тези. Така-ж самісінька ірадація, а не противна, в заступленю Илії оленем у народніх повірках: „На Ільїн день олень копитом обмочив“, зам.: „Ілья наступив у ріку“ (Разыск. VIII, 315, Вор. Сб. 3487). Сим разом фонетична ірадація йде по „закону“ зміни всіх початкових голосних з голосом **о** в окаючих, і з голосом **а** в акаючих нарічях; ось чому в білоруск. Ільі = Алля, елень = алень і т. д. (див. Вор. Сб. ст. 15). Взагалі всім відоме правило, що слабости відсилають ся туди, відки вони появили ся, — до своїх царів, „на очерета, на болота, на гнилі колоди“ і т. д., а там, поза кілько я знаю, зовсім нема оленів.

Спеціально трясавиці відсилають ся „к своєму царю Ироду“ (Єфим. 11), що знаходиться на синьому морю, „у дубу“ (Р. V, 170); до Ирода, „за синє море“, відсилає ся „проклятая птица, поганый чорный воронъ“, що перешкоджає стрільцєви (Май. 820); „чума-чумища“ — „на мхи, на балоты, на чор-тову люльку“; хміль — „къ своєму господину въ мѣдныя бочки и пивныя“ (Май. 208); ницѣя лозы выгоняють передлоги къ чорту на роги (Ром. V, 192), і в зашептуваннях від волоса я читаю: „(Волосьє-волосьє!) Звідкіля ти взяло ся?... Іди на ліси, на черети та на дуги, та на пущі, та на трапези, та влізь в гадюку, та влізь в жабу“ (Єф. 8. Пор. Ром. (V), 126, 128).

Слова грецького тексту *ὡς δράκων, ὡς δράκων, ὡς ἐρπετὸν τετραπόδον* дають мені право сказати, що Їлень, Їродъ, Чортъ, Гадюка або Черепаха-Старшаха коли не одна й та сама істота, то бодай усі вони дуже близькі родичі*). Се власне живучий на дубі (Йелині), за синіми морями, за крутими горами царь Лишійща (від лихо), царь Гризища (пор. польське *grużać* = мучити) (Ром. V, 193), що має під рукою слуг дзянних, полу-дзьонних, ношних, полуношних, часових, помінутних, жалосних, намовних, наговорних, сурошних, урошних, приносящих чело-веку скорбі, печалі (ib. 39 et passim). Оленя зовсім не можна рівняти з таким страхіттем як *δράκων, δράκων, ἐρπετὸν τετραπόδον*. Він виходить у зашептуваню не первісною, а другою істотою, що появилася через забуте первісного значіння, із Їлениць (Ром. V, 191), рідних „паралогамъ“, що називають ся Ївами (ib. 127) і приносять слабости худобі.

Коли ми признаємо, що імена Йива, Хама, Жаглица, Солопея, Сипаха й н. дано одній і тій самій істоті по її ріжним діям, що ведуть до одної цілі, то мусимо признати й те, що тота-ж або дуже близька до неї істота в укр. казці персоніфікує ся під іменем Зіні, „що батька-матір'я из'їла“. (Пор.: влрусск. зіять, разиня, укр. зінсьське щеня, Mus [Spralax], tuphlius, яке виходить із повіря, що чоловік укушений „зінським щеням“, мусить умерти, — Чуб. I, 54 — Зановьяжаба, — у Ром. V, 89). „Пішла дівка до неї на попрядки... Посадила Зіня дівку за ступл, дала їй холодного из батькових та материних губів и из пальців. Та їсть, а Зіня й каже: „Іж, дівко, поїдай, да й на мене поглядай! Що бачила да й мині кажи“. — „Як йшла до тебе, до бачила, що їхав білий вуш, білий кушнь, біла собачка за возом бігла і білий чоловік поганяв“. — „То, каже, мушй день“. — „Як йшла я до тебе, дак бачила, що їхав чорний вуш, чорний кушнь, чорна собачка за возом бігла і чорний чоловік поганяв“. — „То моя пуч, каже“. — „Бачила я, каже, Зіню-сестричко, як йшла до тебе, їхав красний вуш, красний кушнь, красний собачка за возом біг і красний чоловік поганяв“. — „Ото-ж, каже, їхала твоя смерть“. — Вхопила її за ноги и розорвала на кусочки и повішала на траму, там де батькове да материне мясо висіло“. (Ч. II, 435—6).

*) Про Йирода, як про „найстаршого“ чорта див. Етн. Обзор. XXV, 150. а про жабу як про чортицю, в звязи з „мертвими душами“ — Чуб. II, 360—2.

Тут до речі буде рагадати білоруське повіре про те, що „з множества роджених змиею дітищ живі лишают ся десять, не більше: инші вона поїдає зараз після різдва“ (Ром. V, 108).

Таким чином, зводячи до купи наведені висше дані про Злидні, небесні Змії, про Черепаху-Старшаху та про мітичну Зіню, я маю право зробити висновок, що задля них існують окремі „зли-дні“ або „чорні дні“, в які вони орудують долею людей замість побореного сонця. Належність тих днів змий або гадидам доказує ся між иньшим і вичисленем тих днів у Е. Р. Романова (V, 234).

Із того вичислення показує ся, що імена святих, святкованих у ті дні, сходять ся з вичисленими висше іменами гадін, напр.:

Іванъ (= Змій Ива) — 26 січня, 12 цвітня, 24 маю, 2 червня, 18 серпня, 2 вересня, 2 і 28 листопада і 2 грудня.

Евгеній (= змий Явгінья) — 21 січня.

Агавва (= змий Хава-Хавица) — 22 листопада.

Фома (= Хомга-гадина) — 7 липня.

Артемонъ (= змій царь Артямонъ, у Ром. V, 110) — 24 марта.

Іуліанъ (= змий Ульяна) — 21 червня і 28 липня.

Іуліанія (то само) — 4 марта, 6 липня і 21 грудня.

Елена (= змий Їлена) — 21 мая.

Анна (= змий Ганна і Баба яга Анна Івановна) — 28 серпня і 22 жовтня.

Не наводжу тут иньших імен святих, святкованих у ті дні, вказаних у Романовських вичисленнях, бо нема певної підстави звести їх з іменами гадін, а головню тому, що в вичисленнях подано дні місяців, а не імена святих, яких святкує ся по кілька в день.

Поганський світогляд, що був основою задля зложення тих вичислень, дуже ясно виходить і в доданім до одного з них наказі:

„Аще кто въ таковыя мѣцы, въ означенныя числа станеть женится, тотъ человекъ не обрадуется; или кто заболѣеть въ эти дни, тотъ здоровъ не будетъ; кто домъ построишь или въ домъ въходишь, то въ немъ жить не будетъ; кто въ путь пу-стится, тому случается внезапная смерть; а кто что сажитъ или сеитъ, тотъ пожитку не получитъ. И тамъ подобаетъ всякому ти дни блюсти“. (По рукоп. 1848 р., присланому Е. Р. Романову із Вѣтки).

Як існує правильна зміна „лихої й доброї години“, дня й ночі, такаж самісінька зміна, протягом тижня, існує й що до добрих і злих днів: після лихого дня йде добрий і навпаки. До сього відносять ся отєї повіря:

„Пониділок — первий день, важний день. Як у пониділок сорочку надівать, тоді ножик тричі протягають криз неї од коміра криз піттячку. Гріх, бач, в пониділок сорочку надівать так (звичайним способом): нападсть яка небудь нападе...“^{*)}. „У пониділок баба було узнє, шб думаїш: ти тіке подумаїш, а вона вже і розказує: Ти-ж сам казав, що ти по пониділках узнєш, Яритник ти! ти говориш: я на звїзди гляну — узнєю“ (Дикар.). „Як хто робе в пониділок щолок, тому на тім світі, як по митарству душа піде, її зараз же при сьтрічі дадуть три ложки щолоку напицьця“ (Мирон.). „Панидїльникъ — биздїльникъ: тяжолай день“ (Вор. Сбор. 4511; пор. Даль, II, 536). У слоб. Борисовці особливо нещасливими вважають ся поне-дїлки після заговин. „Примічають, як заговїш хоч на піст хоч на масьліну, як чоловік первий увїде пісьля заговин у хату, так нічбго, а як баба — ни минецьця: захвораїш. Як посилять пісьля заговин до сусїд, так уже хлопців посиляють“ (Дикар.).

„Вівторок. Всяк-же каже, що він легший од понидїлка“ (Дикар.). „Вторникъ и суббота — легкіє дни“ (Даль, II, 562).

„Сирида. В середу грїх щолок робить і чисацьця дївчатам: бач, Пятниця — жінка, а Сирида — дївка; як мицьця у середу та в пятницю, так коса ни ростиме в дївчини. Як будиш мить голову в сериду, завидєш воший череду“ (Мирон.). „А в середу родила ся: горе-ж менї, горе“ (Чуб. IV). „Люби мене в середу (= в дни нещастя, бідности), а в недїлю, як я приберу ся, то може на тебе й не подивлю ся“ (Ном. 2319). „Въ нонедѣльникъ, среду и пятокъ никакого дѣла не начинай“ (Даль, II, 562).

„Четвер“ — щасливий день: надїя, що не справдила ся в иньші дни тижня, може справдити ся в четвер: „Не тепер, так в четвер“ (Ном. 4802). „Въ читьверьх, послї дожджика“ не відмовляє ся просьбі (Ворон. Сб. 1189). „В четвер прийшла, то й гриби найшла“ (Ном. 13188), бо „безъ счастья и въ лѣсъ по грибы не ходи“ (Даль, I, 33). У четверги Великого посту роблять ся в лісі осикові ворота і борони, при помочи яких

^{*)} До речі нагадаю тут про киданє ножа в середину вихра, аби зарізати чорта, що там є.

можна пізнавати відьми в селї (Чуб. III, 13—4). Найщасливїйшим вважає ся „Чистий“ або „Великий Четвер“ у великім тижни. „В чистий читверх, до сходь-сонця, як ще нічого не рушано, як ще ворон дїтей не купав, ходять купатьця у річку, у копанки, а то коло колодїзя обливаюцьця, а хто в хатї теплої води наведе, та в шаплиці купаюцьця од усякого лиха: од наганки, од корости, — в кого шб болить“ (Мирон.). Саме умиванє „до східь-сонця“ нагадує тут наведене висше зверненє до сонця у сьвята остатнього. Се найяснїйше виступає в звичаях с. Дмитрівського або Староникольського пов., де в чистий Четвер до східь-сонця роблять ся всякі забобонні штуки, що мають їх авторам достачити богатство, урожай, здоровля худобї й т. и. (Етн. Обзор. XX, 135).

До пятниці бїльше нїж до якого иньшого „чорного“ дня прикладають ся повіря заборонного характера: заборонено у пятницю: 1) прясти, а то „тому (хто пряде) свята Пятниця в голову кистриці набє: воно дурне й буде“; 2) „щолок робить, що Пятницї очі заливають“ (Дикар.); 3) „грїх чисацьця жінкам“ (Мир.); 4) сьпівати пісьні, бо „співання в пятницю ніколи не минецьця“ (Ном. 539, те-ж у Лінде); 5) сьміяти ся у пятницю, бо „в недїлю будеш плакати“ (ib.) і т. и. і т. и. Пятниця тут ототожнена з сьв. Параскевою (грецьк. *παρασκευή* — пятниця), що називає ся і „Временнїя пятниця“. Хоч заборони, прикладені до пятниці тай до иньших „чорних“ днів тижня, і мають християнський характер, а про те спонуканя, що були основою сих заборон, чисто поганські. Любачі родичі бажають, аби в „чорні“ дни їх дїти нічого не робили, а то з ними може стати ся нещастє і навітє смерть. Аби досягнути сью цїль, родичї складають цїлу систему посиляних із неба нагород для людей, що не роблять у „чорні“ дни, і систему таких же кар — для осіб, що роблять. Сесї системи прикладають ся не лише до роботи в „чорні“ дни, але й взагалї до всїх учинків дїтей, які треба направити або викоренити, напр.: „Цить, Кузя (не плач), а то Хока йде (щось страшне, спеціально вовк), або москаль іде“ (розумїє ся: „і в торбу візьме“). — „Як ни хоче голови мить, у голову йому глянїш: Ух, Кузя, яку вирьовку воші спилил: мий ся скорїй, а то воші в колодїзь втянуть. — Витирай нїс, а то москалі нїс одкрутять. — Ни бири огню, а то усцїсьє“ (Молотил.). „Сььогодні нїльєя їсти скоромного: Бозя бити ме (v. Бозя вухо одріже)“. Вихована у такому на-

прямку дитина й сама починає імпровізувати: „Папаша, ни лайже бо маму, а то Вас Бозя лаяти ме“ (Дикар.).

Сим самим поясняє ся істнуванє маси варіантів апокріфа „про дванацять п'ятниць“. Поганські поняття про п'ятницю, яко про „чорний“ день, виражають ся звичайно в кінці апокріфа, напр. так: „Аще кто въ тїи святїи дни съ женою сотворить блудъ и зачнется у нихъ дѣтище, и тоє дѣтище будетъ или слѣпъ, или нѣмъ, или глухъ, или хромъ, или воръ и разбойникъ, или блудникъ, или чародѣй и чернокнижникъ, или прелюбодей, или ябедникъ, или клеветникъ и всякому злу начальникъ. И въ тѣхъ дняхъ должно хранитися каждому христїанину. И аще кто сїи п'ятници почитать будетъ, и тотъ человекъ отъ всякого зла сохраненъ будетъ и муки вѣчныя избавится. Сїи слова создалъ самъ Господь и заповѣдалъ всѣмъ вѣрующимъ“... (Ром. V, 266). „Під п'ятницю нїхорші снї збуваютьця, як шб приверзетьця під п'ятницю пагане“ (Дикар.).

Субота в народніх повірях рівняє ся до легкого дня вівтірка: „Понедѣльникъ и п'ятница тяжелые дни; вторникъ и суббота легкіе“. (Даль, II, 561). Щб заборонено в понеділок і п'ятницю, то рекомендує ся робити в суботу: „Въ дорогу отъѣзжай во вторникъ или въ субботу“ (ib.). „У суботу мицьця жінкам, а в пониділок і в п'ятницю ни годицьця“ (Мирон.). Тоді як у п'ятницю заборонено „съ женою творити блудъ“, у суботу, навпаки, той „блуд“ навіть рекомендує ся, бо в суботу його „празник“, у купі з празниками вареників і лазні (Ворон. Сб. 1144). В суботу, як відомо, „родитилів (у загалі — предків, пор. Вор. Сбор. 4823) поминають“. Переважно поминальними вважають ся суботи: „Хомина“ (перед 6 жовтня), „Мигрова“ (перед 21), „Кузьмина“ (перед 1 листопада) і „Михайлова“ (перед 8), а в иньших місцевостях „Лукина“ зам. „Хоминої“. Та особливо важні суботи перед „масліною“ й „пирид Тройцею“: „тоді вже всіх поминають, хоть своєю хоть ни своєю смертю вмере“, себто „і вішалників, і шибинників, і втоплинників“ (Дикар.).

Неділя также щасливий день, коли починає ся всяке важне діло, на що вказує загально звісна початкова формула українських і білоруських пісень і зашептунь: „У неділеньку, рано-пораненьку“. І се через те, що з неділею сходять ся сьвято сонця, власне на Великдень, „Красную Горку“, і „Святу неділю“ (Трійцю). „Великдень, сказано, такий празник — сонце і те гуляє, сказано, все радуїця і на небесі й на землі. Як

їдеш з обідні, й дивисься, як воно гуляє: парости (проміне) на йому наче хто мотас туди й сюди“. На неділю, яко на день щастя, вказують і поговірки: „Люби мене в середу, а в неділю, як я приберу ся, то може на тебе й не подивлю ся“ (Ном. 2319). „Бодай биж я неділеньки сьвятої не діждала, коли не правда“ (форма клятьби; Ном. 6750). „Jest w tygodniu niedziela, jest także i piątek (= nie zawsze gody). Lin.

А про те неділя ділить ся на дві половини, що мають ріжне значінє. Перша з них, під християнським впливом, обмежує ся часом церковної служби або до обіду. З такого поділу виходять ось які повіря: коли негарний сон не збуде ся до обіду, то після обіду вже не стане ся нічого злого (Єкатеринодар, 1896 р.) „Співання в п'ятницю, а снідання в неділю ніколи не минецьця“ (Ном. 539). „До обідні грїх їсти, поки з церкви ни вийдуть: як їстимиш до обідні, долю свою проїси... По ниділям возять снопи собі й понам за могорич: так покойний Артьом Лукьянович було й ка': Порубав би і колеса їм, шоб вони ни возили снопів у празник. Хоч би вже після 'бідї їздили“ (Дикар.). Рано на Великдень сонце буває віще: „Сьуть, замічають, яке бува сонце, дивляцьця сонця утминія: разом стане жовте, разом синє, разом зилене. Бач, ка'ть, яка-небудь причина буде: або люди мертимуть, або скотина падати ме, або що“ (Мирон.). В звязи з сим є повіре про те, що „під ниділю збуваютьця нїхорші снї“ (Дикар.). Пояснити сесі негарні віщувания тим, що неділя „чорний день“, по мойому, нема ніяких підстав. Сим разом неділя ототожнює ся з Долею, котра в певні мінати „шось віщує“ чоловікови (Иван. Доля, 13—14) так само, як і домовий. „Домового можна побачити під Рїздво, під Хрещтїне, на Новий рік, на Великдень і переважно в страстний Четвер, себто в ті самі дни й години, коли, по иньшим оповіданям, бачать Долю; так що тут Домовий і Доля істоти дуже близькі, рідні, майже тотожні що до характеру своїх відносин до людий. „Того часу, як від Долї, так і від Домового... узнають свою долю“ (Иван. Нар. раск. 8—8). Зв'язує Долю з неділею сходяче сонце, котре дає одним долю, а другим недолю, на що вказує наведена висше формула: „у неділеньку, рано-пораненьку“ (Пор. Грін. I, 109—15). „Nam si pagani ob memoriam et reverentiam deorum suorum dies colere et Judei more carnali sabbatum carnaliter observare satagunt, quo magis christiane observantiam diei dominice et aliarum solemnitatum predicant propter Solem, dominum anni significatorem hujus

secte (= flagellariorum), cujus est dies dominicus. Et quia Sol cum Saturno ceciderunt ab angulo terre, conqueruntur lacrimabiliter, diem Solis non esse observatum, et adnectunt, aliquid observandum esse de sabbato propter Saturnum, simul cadentem cum Sole, cujus et dies Sabbati. dicunt ipsi, tabulam lapideam, sectam hanc continentem, per angelum de celo venisse". (Із опису гороскопа флягеллянта зложеного ректором мюнстерських шкіл Gerhardus de Convelde. Весел. Оп. по ист. разв. Хр. лег. Ж. М. Н. П. III, 87 = Henrici de Hermordia Liber decretus memorabilissimus, ed. Potthast, p. 282—4. XIII вік).

Що неділя не „чорний день“ — се доказує ся ще й тим, що „дівчата зачасти в неділю миуюцьця“ (Мирон.), що не яло ся робити в „Чорні дні“ середу і п'ятницю, а головнo тим, що на „святую неділю“, коли празник сонця, змії з жонами й дітьми „злітають ся на бал“ до дому, окруженого „терном страшної гущини, прямо невилазним“, і там задержують ся через усі святки. Без сумніву, се те само місце, де „сонце не гріє“ й „куди глас християнський не заходе“: москаль, шурин тих зміїв, по казці, міг дістати ся туди аж за сорок вісім років (Тарас. 1892).

У празник сонця, „на Святую неділю“, себто на Трійцю, в м. Бірючі дівчата при вінкоплетинах сьпівають пісню „про Авреля“, згадуючи його імя перед кожним віршом піснї, імовірно в формі пятого відмінка: Аврелї (= Аврелю, на взір: отці-дякону, панї зам. паню і т. д.). Сю пісню, котру чув і я сам під кінець 60-років частинами, прислав мені в листопадї й грудні 1892 р. вихованець Воронїзької духовної семінарії Микола Вас. Троянов, родом селянин бірюченської міської громади. Ось та піснє:

Аврелї! Криве колисо,
Куди котисься?
На базарь, на базарь!
(Та) за чим, та за чим?
За мукою, за мукою!
(За якою, за якою?
За пшенишною!)
(А) на шо тобі муки?
(А) дівчатам на вінки!
Я за батюшку,
Я за матушку,
Я за брата, за сестру,
Я за себе молоду,

Я на ринку була,
Я горілку пила;
Я в садочку була,
Я віночки плела.

(Сам я памятаю лише девять віршів отсеї піснї).

Без згадування Авреля пісню „Криве колисо“ я маю в двох варіантах: перший, се „присьпівка“ (весняне величання), яку сьпівають і на вечірницях, а другий сьпіває ся в маляницю, коли „козла водять“ (Див. Куб. Об. Вїд. за 1895 р. N. 30).

Перший варіант:

Йа Хвидірко — криве колисо,
Йа Хвидірко, куди коти ся? (!)
Йа Хвидірко, по шуку!
Йа Хвидірко, по яку, по яку?
Йа Хвидірко, по пшенишную,
По Оленку заграйшную! (Тарас. 1895).

З переміною імен „присьпівують“ на вечірницях і иньшим залюбленим парам.

По другому варіанту „криве колисо“ котить ся „по смо родину“ по чирвоную, по зиленую: шо чирвона — то батенько, шо зилена — то свекорко (Мирон.).

Зв'язь усіх трьох варіантів піснї з сонцем доказує ся як їх змістом, так і обставинами, при яких вони сьпівають ся (Пор. Пот. I). Саме імя Авреля нагадує весняне свято „Aurelii з Auselii, від імени Сабінського сонішного божества Ausel“ (Пот. II, 41) і присьпівку румунських колядок: Ler-oï-Leo (в перекладї Ол. Веселовского = „ай люли-люли“). На мою думку нема сумніву, що присьпівка Ler-oï-Leo генетично зв'язана з оповіданєм французьких жонїлерів „про якогось царя Лера та нагірне царство, куди не заходить вітер (Del rei Leri — e del emperi — Del puey on vent non pot ferir)“, про що лише мимохідь згадує А. Н. Веселовский (Разыск. VII, 174—5). Що тоті жонїлери сьпівали щось подібне до наших колядок, можна вивести з отсих слів Lambert'a d' Andres (Hist. Com. And. XCI): Sunt autem alii, qui dicuntur joculatores, qui cantant gesta principum et vitas sanctorum (Весел. Разыск. VII. 175—6; Ler imp'ratu рум. казки, Раз. VII, 227; завивання вінків у рум. колядці, Раз. 253—5, 256—8). З поводу сього заспіву А. А. Потебня пише: „Мало імовірно, на мою думку, ось що: Aurelian (імператор) desser

name in dem refrain rumänischer volkslieder „ler und oile-rum“ fortleben soll, Mikl. Die slav. elem. im Rumänischen, z. B. K. Kleine Schriften I, 21“ (Пот. II, 768).

Свою думку А. А. Потебня нічим не підпирає, бо треба би йому знов зачепити переклепане питання про існування Леля, Полея або богів, яких він не признає, імена яких він уважає простими пісенними приспівками, що не мають нічого спільного з божеством, в роді: ой рано-рано. Але всі бистроумні льотичні виклади А. А. Потебні з цього поводу в значній степені тратять певність через їх замовчування про дані, що не потверджують тезу автора про те, що приспівка не може йти не лише до божества, але й взагалі до якої небудь особи (П. I, 16—22).

Так, на його думку, „ні з чого не видно, аби в отсій піснї:

Ой лелю, молодая, о лелю,
Ты вьюная, о лелю,
Ты по горюшкѣ пройди, о лелю,
Покажи свое лицо, о лелю, і т. д. —

„лелю“ мало змісл ласкавого слова зверненого до молодї“ (Л. с.).

Наведу тут дальший тяг сеї піснї, пропущений А. А. Потебнею:

Покажи свое лицо, о Лелю,
Да въ окошечко, о Лелю,
Покажи памѣ молодца, о Лелю,
Своего-то вьюнца, о Лелю,
Да пожалуй-ко яичко, о Лелю,
Еще красильное, о Лелю,
Что на красномъ блюдѣ, о Лелю,
И при добрыхъ людяхъ, о Лелю.

(Смирн. 162 = Рус. прост. Пр. IV, 195)

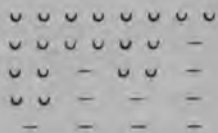
Такою піснею окликають у Томину неділю (= Красная Горка) новоженців. Без сумніву, се окликування, то останок обрядового „ляльника“, що зберіг ся у Білорусів і Українців, і робить ся перед Юрієм 22 цвітня. „Звичайно, каже д. Древлянський про ляльника, о третій годині пополудни на чистому полі (а іноді коло дому в горбді) збирають ся хороводи молодих дівчат. Вибравши з межі себе товаришку, котра вповні виражала би собою понятє їх про гарну Лялю, хоровод Біло-

русинок одягає її в довгий білий саван, обв'язують її шию, руки й стан ріжною зеленю, а на голову кладуть вінок із ріжних весняних цвітів. У такім одязі саджають дівчину-Лялю на дернову лавку, на котрій з одного боку покладено глечик із молоком, сир, масло, яйця, сметану й гусянку, а з другого — хліб; коло ніг Лялі кладуть скільки вінків із зелені, відповідно числу дівчат, що складають хоровід. Потім, узявши ся за руки, хоровід дівчат танцює навколо сидячої Лялі і співає на похвалу їй пісню, котру кінчить отсею просьбою: „Дай нам житицу да пшаніцу; в агародзе, сеножаці — повни іряди, ровни зряди“ (покоси)*). Мелодія сеї піснї дуже протяжна, і через те її співають дуже довго, після кожних двох віршів скрикуючи: Ляля, Ляля, наша Ляля! Скінчивши танець і пісню, хоровід сідає коло ніг Лялі і знову співає: „Наша Ляля-Ляля нас накарміць зусім, щоб з весни на лето усьо, што тут гета, іадавана за всім. Ляля-Ляля, ойда Ляля-Ляля!“ Тут Ляля роздає всім дівчатам по черзі молоко, масло, сир і т. д. доти, доки нарешті нічого не лишить ся. Після цього встають і починають знов танцювати довкола Лялі, приспівуючи попередню пісню. В часі цього танцю й піснї Ляля бере вінки і кидає по одному на танцюючих доти, доки нарешті всі дівчата не зловлять по вінку. Сесї вінки дівчата ховають до дальшої весни, а декотрі, як вийдуть за муж, і далі, іноді ціле життя, яко щось завітне, сьвяте. Після сих усіх церемоній скільки дівчат, в супроводі інших, беруть Лялю попід руки, зводять її з дернової лавки і співаючи попередні піснї відводять її домів (Смирн. 161, Дод. до Ж. М. Н. Просв., 1846, 205—7).

Того самого дня і такі самісінякі обряди в честь „Лялі“ сповняють ся й Українцями в с. Малих Дедеркалах Кременецького пов. (Чуб. III, 29—30).

Окрім роздавання провізії та відзиву до Лялі = Лелі, споріднене великоруського звичаю з „ляльником“ доказує ся ще й назвою остатнього в Українців: „Красная Горка“, тай однаковим розміром пісенної вірші у Великорусів і Білорусів. Такий самий розмір заховує ся і в піснї „Криве колесо“, в усіх її варіантах, а то:

*] Чи не з сього-ж джерела походить і отся приміга у мешканців слоб. Грушівки Бірюченського пов.: „Як жілки спускають ся (з гори на кінних і волових санях), так старі жінки з молодих сьміючця: Оце льон уроде типерь та коноплі“ (Мирон.).



Таким чином Лелю великоруської піснї треба розуміти яко особу, а не яко присьпівку в родї: ой рано. У Великорусів молодим кричать: „о Лелю, молодіє“ ще на третій день весіля і в мясницї, коли вони їздять (Пот. I, 19—9 = Чт. въ Об. И. и Др. II, 26). Без сумніву, із сього звичаю повстала играшка під назвою „водить козла“, що устроює ся від „всеїдної неділі“ до кінця мясниць. В користь такого здогаду промовляє ось що:

1) В піснї играшки є присьпівки в честь Лада, Лелї. Дали у Лада (!) та влий Ладо (= Аврель-Ладо?) (Ив. Игры, 79—80), Ладо мойо (Куб. Обл. Вѣд. 96 р., нр. 30).

2) Зміст пісень, що сьпівають ся в игращї, представляє символи вхоплення молодої, як з удатним так і з невдатним кінцем для ханача. Саме імя „козел“ стоїть тут замість „молодий князь, місяць“, під імям якого звичайно звісний молодий (Пор. загадку: „Цап-цап по полю басує, з цапенятами гарцює, поти буде гарцювати, поки вовк не стане спати“, знач. місяць і зорі, поки ніч“. Ном. ст. 291, нр. 30).

Сей „цап“ або „козел“, що заїдає в городі „дук-чиснок, і чорною (?) чорнушку, і зелену питрушку“ (Мирон., пор. Ив. I. с.), нагадує иньші символічні образи вхоплення молодої, а то: а) сокола або „шуру-буру“, що ламають „сад-виноград“, розганяють „райські пташки“ (Ч. III, 280; Шей.), б) „райських пташок“, котрі „одзьобують зелене вино“, або „золоту рясу“ (Гол. IV, 79—135, Метл. 331 і и.), в) молодого = коня = оленя = стадо, що топчуть „зілле“, руту, васильки й т. и. (Див. Пот. I, 44) і т. д. і т. д. Капуста, чорнушка і петрушка, як і в иньших разях, виходять тут символами „дівчини“ (пор. Чуб. V, 36; III, 219, IV, 477, 508) „внезапу вскочи в виноград той смердящий скот козел и погрызе у винограда любимое древо и оскверни его слинами вонючими“ (Р. V, 126).

Окрім того в піснї сеї играшки вхоплене „дівчини“ виражає ся образом лисиці, котру „неволюшка“, „тьмна нчушка“ занесла в стадо „сірих вуточок“, що купають ся на синьому морі (Мирон.). У П. В. Іванова зам. лиса виходить малий Ко-

люша, котрий „усїх дївок (що представляли „вутята-щурята“) розігнав, а Марусю собі взяв“ (I. с.).

Проводи вхопленої до хати ханача теж відгукують ся в піснї:

Либьйодушка моя бьелая (!)
Одлитала прочь одь льебнїя...
Къ новому садику
Ку зильноному.

(Мирон. = К. Об. Вѣдом. 1895, 30).

При проводах, звісно, сама собою повстає галка про відносини до молодої родини ханача, і се виражає ся в піснї, при чому свекрови бажає ся, аби він зеленою смородиною подавив ся, і не явив ся (Мирон.). Не забуває піснїя й будущих відносин „милого, ривнивого“: він не пускає свою милу на вулицю „танок заводить“ (Ив. I. с.).

3) Обставини, серед яких сьпівають ся піснї в отсїй игращї, те-ж нагадують боротьбу, що виходить із ухоплення дівчини. „В сїй игращї, каже П. В. Іванов, беруть участь дорослі парубки і дівки і при тому по більшій частині борються „ковлі“, парубки, вибрані на сю роль кожною партією. А партій у слободі буває стілько, на скілько частин ділиться ся слобода. Місцем зустрічі партій і дальшої боротьби козлів бувають мости на ріках або потоках, що ділять слободу на частини. Та партія, чий „козел“ побідив, з шумом, криком і сьпіванем гордо походить по всїй слободі, а побита забирає ся де небудь на бік, на тік або в клуню і не сьміючи сьпівати, запиває своє горе горівкою“ (I. с.).

Відгук сеї боротьби, по мойому, видно в ось чому, коли воно не принадково: „Оце як козла водять, назьбігаюця малі хлопці та крик підніметь вся шавирь, та дівчат пиряють, а дівчата кричать: „Ни лізьте, хай вам злидинь!“ А вони ще дужче, та сніг кидають — таке шо...“ (Дикар.). Отсїх хлопців, по мойому, можна взяти за представителів роду, що виражають свою ворожнечу до чужого роду.

Щось подібного видно в другім руськім закутку, а то в північній частині череповецького пов. Новгородської губ., в „Хоровінное воскресє“. „Так називає ся перша неділя великого посту. Походить ся назва від місцевого слова „хоровіна“, теща. — Того дня зяті їдуть за тещами і везуть їх до себе в гості. Як їдуть селами, то їх зустрічають купи підросків-хлопців з кунами віників і починають кричучи бити їх віни-

ками та кидати снігом. Звісно, декотрі проїзжі пари й не є згаданою ріднею, та хлопці стараються в кожній парі бачити тещу, і кричать немилосердно, — такий уже звичай. Дорослі-ж не сплять дітей, і стоять сьміючи ся коло хат" (Этн. Обзор. XX, 123).

Тут уже яснійше виходить давня ворожнеча межи двома родами, що виходить із полового добору.

Власне з огляду на таку боротьбу з родом ухопленої, хапачеви в інших піснях обіцяють:

Сокіл —

Я тобі стану та в пригодонці:
Тебе молодого [сам] перепроваджу,
Твою княгиню на крильця візьму,
А твої гроші візьму на поші.

(Гол. II, 68; пор. II. II, 266–273).

Змня:

Буду я тобі в великій пригоді:
Ой як будеш ти (да) жении ся,
Помощу мости все перстновие. (Чуб. III, 440).

Або:

А иду кь королю ко великому:
И есть-то у него да едина дочь..
Я достану эту королевичку оть леля моря,
Да жди-тко ты меня, Добрыня, да три денька.

(Пот. II, 360)

І нарешті сїм сот молодців (себто представителів чужого, сусіднього роду):

Колись ми тобі станем в пригоді:
Як будиш їхав в Угри по дівку,
Поставим мости з білої кости.

(Гол. IV, 39 = Чуб. III, 419).

Тут діло зовсім не в сватаню, а в підмозі при хапаню дівчини. Без тої підмоги хапачеви може стати ся те, що з нещасним козлом, котрого „впіймали... за ріжок, та повели на торжок, тай продали за три шаги“.

Боротьба із за полового добору окремих осіб і цілих сел і доси існує не лише в іграшці „козла водить“, але й у дійсному житю. В своєму прегарному описі з сього поводу II. К. Тарасевський між иньшим каже: „Оце бере яку дівку сторонній парубок, та ще, гляди, і дівку гарну, то вже наші хлопці

(тишанські), які на її були охотники сватать, мусять тому парубкові одомстити за те, що він бере з їх хутора браву дівку. І ото постійно його долять угостити тоді саме, як бере він молоду до себе. Як ото пізенько їде, то вже його і вгостять рубанцем. Коли його ни попадуть, так якого небудь боярина, або свашку, а то так і ікони часто розбивають тими оцупками“... (1895).

Щасливий кінець ухоплення дівчини (а може й по просту представлено провід до дому молодого) по мойому видно в отсій прикметі іграшки: „Оце сїчас після 'бід одвизуть козла в верби, на той бік, на Кономичанку (назва вулиці в слоб. Борисовці), і вже більше ни водять його“.

IV. Поганський ґрунт, на якому повстав образ „Великого Бога Миколи“.

Звернім ся тепер до прояви божеської влади що до місця. Весь сьвіт по думці наших предків був розділений на дві частини: „цей сьвіт і той сьвіт“. Своєю дорогою „цей сьвіт“ був розділений на кілька царств або земель. У казках звичайно згадує ся тридевять царств.

Багато царів, що правлять тими царствами, втратило своє первісне значінє, очевидно, божеське, і лише в деяких разях божеська гідність тих царів, хоч неясно, прориває ся ще тепер у казках. Межи тими царями видне місце займає Іван Іванович, руський царевич, що представляє, з морального погляду, добрий принцип, що боре ся з лихом (Такий же й царь у казці Чуб. II, 207 N. 57) і з фізичного — сьвітла й тепла, що боре ся з тьмою й холодом.

Без сумніву богами є царі або королі: небесний (= небо, або дощ; — Майк. 517, Гол. IV, 105), сонце (Майк. 517, Чуб. I, 3, II, 7. N. 1), брат його місяць (Гол. IV, 205, Майк. 517, Чуб. I, 7), царь земляний (Майк. 517, Ром. V, 15: у Майк. 519: небо = батько, земля = мати; через те сонце й місяць їх діти; пор. Афан. Пред.), царь морський або водяний (Майк. 517, Чуб. II, 17, Ром. V, 51. NN. 188–190), царь огонь або Агень (Майк. 520, Ром. V, 51, 158) і и.*).

*) З поводу пословиці *ἀπαντοῖα* (!) = omnia veto, Еразм Роттердамський каже: Neque desunt qui scribebant, idque Enandro (ut

Тепер, о скільки можна судити по матеріалам Чубінського (I, 1—3), в Українців уже втрачено значіне неба яко Бога. Його місце заступає сонце яко „царь неба“ (в Луцьк. пов. 3), „око Боже“ (в Холмській Русі, 3), „відблиск лица Божого“ (в Углицьк. і Винницьк. пов. 3, 4), і взагалі мущина (ib. 5). Через такий світогляд звізди вважаються вже дітьми не неба, але сонця й місяця (ib. 14).

Власть сонця яко Бога обмежує ся землею й „синім небом“, котре в загадці („серед моря моря стоїть красна комора“, Ном. 20) порівнує ся з „синім морем“.

Далі замість символічного моря стоїть уже справжнє море — „окиян“, на котрому знаходить ся доконечний острів — Буян із білим або чорним каменем алатарем, і очевидно тому, що саму річ уже забуто й лишає ся тільки її символ (Ч. II, 7).

Пізнійше на тім „на морі, на кияні, на бистрому (!) Буяні“ стоїть уже „церква-собор“, місце пробутку християнського Бога (Субот.).

Так само символ реалізує ся і в иньшій напрямку. Зразу небо представляє ся в формі „шкляної гори“ (Г. II, 274, 276), або саду „склом оббитого“ (ib. 324), а потім тота символічна гора стає дійсною крутою горою „у полі“ (Р. V, 171, 185 і н.), або все тим же морським островом Буяном, на котрому стоїть „скляний палац, і в тім палацу живе така хороша цариця, що ни в піснях (!) описати, ни в казках розказати“ (Г. II, 78).

В тій самій „шкляній горі“ у білор. „шклянім кінці“, яко символі неба, пробуває християнський Бог.

„А ще треба собирать волося та нігті, зуби. Казала одна жінка: я собираю — уже дві торбинки назбирала; а то спростять на тім світі: так їх класти у труну: там їх буди треба... Нігті — через скляну гору драт(ь)ця: там видирают(ь)ся ни то руками та ногами — і зубами. Хто видирить(ь)ся на ту гору, той ни буди кипіть у вадѹ“ (Суб. 1893; пор. Кул. Зап. о Ю. Р., II, 288).

Иноді „білий (або синій) камінь“ (один або скільки) містить ся не на „острові-Буяні“, а просто на синьому морі. На

citant) authore, octo deos esse qui rerum imperent summae, ignem, aquam, terram, coelum, lunam, solem, mithram, noctem. Mithram autem Persae eundem cum sole existimant (Desid. Erasmi Roterodami, Adagiorum chiliades etc. M. DC. XVII, 572).

тім камени звичайно сидить „зоря-зоряниця“ (одна або три) або-ж замість неї Богородиця (Ром. V, 97, 117, 126; пор. Єф. Зак. 4, 33, 38).

Нарешті не лише в величальних, але й в иньших піснях гора, очевидно яко символ неба, переносить ся на поле бачення співця. Дуже часто гора виходить символом села в противенстві до „долини“, житла нещасного співця, або-ж гора символізує всіх иньших людей окрім того, що сьпіває, напр.

На горі житечко,
В долині метла;
На мому серденьку
Велика туга. (Ч. III, 128).

Ой на горі дощ іде,
А в долині туман;
На мойому серденьку
Туга та печаль.

(Чуб. V, 19 = 607; пор. Довн.-Зап. I, 104).

В пекладі на звичайну мову подібні образи повинні значити ось що:

А на селі весело,
А в мой хатині
Без милого зле мині.

(Чуб. V, 121; пор. ib. 426).

В розуміню села гора згадує ся і в отсих дуже розпросторених мотивах:

Да проведу я матінку.
За три гори, за круті,
За три річки, за бистрі. (Чуб. V, 554).

Або:

Виряжала свою матінку
За три милі (селі?), за далекі,
За гори та високі,
За річеньки та глибоккі (ib.).

Той самий мотив у білоруській піснї, але без гори:

Ди найду я мамку препущаці
Праз три палі, палі частія (!)*

*) Має бути: чистія. Через се хибне пояснене І. А. Бодуена-де Куртене: palі czastyja = gospodarstwo trójpolowe (trypolowe).

М. ДИКАРІВ, ПИСАННЯ І.

Праз три речки, речки бистрия,
Праз три барі, барі цьомнія,
Праз три вулачки мяцьонія,
Праз три сади садзьонія. (Baud. II, 21).

В українській весільній піснї княгиня теж має переїхати

Через тії річки бистрії,
Через тії гори крутії,
Через тії комори новії.
(Чуб. IV, 418 = Метл. 217).

Що в усіх сих варіантах справді розуміє ся три села, видно з отсього:

Ой, летів соколонько через три ліси,
А на четвертім став на попасі,
... в галочки на гніздї ...

Ой їхав Івасенько через три селї,
А на четвертім став на попасі,
... в тещеньки на дворі.
(Ч. IV, 337—8 = Гол. IV, 241; пор. Ч. V, 335).

Таким чином показує ся, що „чужина“ — за трьома далекими селами (п. ч. в українських піснених мотивах дуже часто високиї = далекії).

З огляду на се невірне товмаченє А. А. Потебні:

„Гори“ спиняють волю руху, утрудняють дорогу, т. ч. далека і трудна дорога лежить „через тії річки бистрії, через тії гори крутії“, як у південних Славян при похіднім значіню слова гора (ліс):

Драги йе од мен' далеко:
Преко три горе зелене,
Преко три воде студене.
(Кар. II, I, 246 = Пот. II, 638).

Проти поясненя А. А. Потебні говорять і „воде студене“, котрі в народній поезії виходять символом усякої дороги взагалі, значить, не лише „далекої й трудної“, але й короткої й милої (про се низше). А ще більше говорить против А. А. Потебні білоруський варіант, де зовсім нема гір, але навпаки, є try pali czystuja (= рівні) і try wułaczkі miacionuja.

Нарешті не треба забувати й того, що давні Славяне оселяли ся в лісах, по берегах рік: таким чином у них ріку,

ліс, гору треба було розуміти не як символи заселених місць (домів, дворів), а як дійсні заселені місця.

Держачи ся такої тези ми можемо пояснити системи символів у таким напрямку. Зразу мусіли виробляти ся представлення про далеке й невідоме в природі через порівнанє їх з близьким і відомим. І коли з суми таких представлень виробила ся повна та викінчена система представлень, мусіла почати ся супротивна течія, себто прикмети далекого й невідомого стали прикладати ся до близького й відомого (Пор. Круш. 11—5, про розвій мітольоїї).

До гори яко до символа села найближше стоїть вираженє: „гора-долина“, вживанє частійше в розуміню вулиці і рідко в розуміню села, при чому під горою розуміють ся будинки вулиці, а під долиною — дорога по ній.

Таким чином вираженє „їду горою-долиною“ значить їду коло дворів дорогою.

І по горах і по долинах
Сив-голубонько літає,
Собі пароньки шукає,
Товариша викликає:
— Товаришу, рідний брате,
Виклич мені дівку з хати. (Чуб. V, 383 et pass.)

Як піду я поміж гіроньками,
Сидять люди все пароньками;
А як типер я молода, —
Мині долі й парочки нима. (Іван. Доля, 26).

По горі, по долині голуби літають:
(вулицею походжають вільно люде, тим часом як)
Я роскоші не зазнала, вже літа минають.
(Ч. V, 489 = Гол. I, 263).

Ой підуж бо я горою-долиною,
Чей же я знайду роженку з калиною.
Чи рожу рвати, чи калину ламати:
Чи заміж їти, чи дівкою гуляти?
(Гол. I, 184 = 270 = III, 155; Чуб. V, 340, 384).

Гора найчастійше зустрічає ся в народніх піснях яко символ подвіря:

Ой на горі повний двір,
А в тім дворі змовини. (Чуб. IV, 74).

Ішли дружечки горою (коло неї),
Кликали Марусю з собою. (Чуб. IV, 139).

Ой з загурья, вороніє коні, з загурья:
Випровожай нас, пайсвятіша Мати, с подвурья.
(Чуб. IV, 264).

Ой, заржи-заржи, коню вороний,
По-під круту гору йдучи:
Чи не зачує молода дівчина,
Рутвяний вінок вючи. (Чуб V, 286).

Але найчастіше зустрічають ся з отсим заспівом:

Ой вийду я, вийду, на крутую гору,
Ой стану я, гляну я на бистреньку воду:
Щука риба по воді гуляє,
А я стою та думаю, що пари не маю.
(Чуб. V, 2 = 357 = 466 = 887; пор. Іван. Доли, 21).

Ой пойдю по гірочці,
Ой гляну я у провалля.
Усім подружечкам
Хороше живеть ся,
Тільки моє безталаннє. (Чуб. V, 543).

Або:

Ой зійду на гору крутую,
Стану-подивлю ся на річку биструю:
Аж мій милий іде сухою водою,
(Сухою водою), з милою другою. (Чуб. V, 201—2).

В перекладі двох примірів (Ч. V, 2, 543) на звичайну мову вони будуть виглядати так:

Ох вийдуж я на подвурья (— во —),
Да гляну (ж я) на поделья (— до —):
Чужия жопочки, ох, і пють і гуляють;
Оно ж (лише) моє да бездельє (— до —).
(Довн.-Зап. I, 119—120).

Ріка і взагалі вода, яко символ дороги, вулиці будуть розглянені низше*).

*) О скільки мені звісно, А. А. Потебня піде не висловляв ся про гору яко символ двора і через те поясненє ним заспіву: „Ой зійду я на гору крутую“ неповне й недокладне (Пот. Мал.-руск. п. XVI в., 19—26).

Так само в розуміню двора треба брати гору в отсих піснях: Чуб. III, 441, 138 = 177; IV, 109: V, 12 = 495, 328, 492 = 827—8; Гол. I, 205, 282 і н.

Найяснійше виходить гора яко символ хати:

З-за гори, соненько, з-за гори:
Виведи, братчику, сестру з комори. (Чуб. II, 633).

Виходит-виходит
З-за гори віричка:
Уже вам ся вибєра'т
З хижі робітничка. (Чуб. IV, 430).

Ой з-за гори місяць сходить,
А за другу заходить,
Там богач до вдовоньки
На зальоти ходить. (Чуб. V, 380).

Ой на горі да одиє дубочок:
А у вдови да одиє синочок. (Чуб. V, 730).

Ходить кізочка по крутій горі,
Ніжкою як туп, так туп!
Сірому вовкові наругаєть ся...
Ходить Марьечка по пових сїнях,
Ніжкою як туп, так туп!
Свойму Іванку наругаєть ся.
(Ч. IV, 411 = Метл. 229).

Далі гору яко символ дому, в розуміню роду, родини, треба брати в отсьому мотиві з його варіаціями:

Всюди гори, всюди гори, нігде води нити,
Пішли хлопці за граицю, нікого любити.
(Пот. II, 641 = Костомаров у Сб. Морд. 303) —

себто: багато в селі домів (= родин), але в них уже нема хлопців.

І навпаки:

Звідти гора, звідти друга,
Нігде води нанити ся:
Задумав я женити ся,
Задумав я жілку мати,
Беруть мене у салдати.
(Ч. V, 982 = Довн.-Зап. I, 121).

Або:

Сюди луги, туди луги,
Нігде води нанити ся і т. д.

Себто: в богатых хатах (= родинах) є дівчата, але я не можу вибирати з межі них жінки, бо мене беруть до війська (Луг сим разом = гора = дім, про се низше).

Сей мотив А. А. Потебня поясняє формулою: „Гори облегли — горе обняло“ (П. II, 640—1), введеною з великоруської пісні, що має з розбираним мотивом дуже далекі відносини (Перм. Сб. I, 64) і через те наведену формулу не можна прикладати.

В розуміню-ж хати гора вживає ся ось де:

Звітци гора, звітци (— ти) гора,
Там мій милий по риночку ходить,
Милу за ручку водить.

(Ч. V, 400. „По риночку“ = по подвір'ю).

Далі в отсих відмінах мотива замість хат, через метонімію, говорить ся про мешканців тих хат, яко про людей чужих, недоступних загля любови, і взагалі про „чужину“:

Глибокі колодіві —
Ніде води напийти ся:
Нема наших синів з нами —
Ні на кого подивити ся.

(Ч. V, 1014, бурлацька пісня: про „глибокі колодіві“ див. далі).

Кажуть мені річку брести широкою та глибокою.
А та річка невеличка — мені з неї не напийти ся:
Горе-ж мені на чужині — ні до кого прихилити ся.
Прихилю ся я до вдовоньки, а вдовонька та не матюнка;
Прихилю ся до чужої — скажуть люде, що кохаю ся.

(Чуб. V, 457).

Завіз мене мій миленький
На чужую сторононьку.
А на чужій сторононьці
Усе гори, усе ліси,
Нігде води напийти ся:
Біда мині без братіка —
Ні до кого прихилити ся.
Прихилю ся до явора,
Мині явор да не братичок. (ibid. 214—5).

Хожу блужу по діброві, ніде води тай напийти ся.
Горе мені жити на чужині: ні до кого прихилити ся.
Прихилю ся до липоньки, а липонька не матінка.

(Чуб. V, 456).

Ци ў саяно идицы — нейдзѣ воды напицы ся,
Якъ миѣ, бѣдной сиротѣ, не къ кому прихилици ся...

(Шей. 509).

Так само через метонімію гора яко символ хати значить особи, що в ній живуть, і в богатых иньших мотивах, напр.:

Зажурили ся гори-долини
(ч. Зажурилась крутая гора),
Що не зродило жито-пшениця,
Але зродило зелене вино.

(Гол. IV, 534 = 547 = II, 93 = III, 399 = 467 = Довп.-Зап. I, 47; пор. ib. 70, [146, Гол. II, 69]).

Коли замість символа покладемо річ, яку він виражає, то розбираний мотив буде більше-менше значити ось що:

Зажурила ся бідна(я) вдова,
Що не вродила шовкова трава,
Шовкова трава, зелене жито.
— Ой як мені жити, [ой як] горювати.
[Як мені] свої дітки тай нагодувати. (Чуб. V, 821).

Яко символ особи гора найчастійше значить „милу“, „фразерочку“*):

Одна гора високая, а другая низька:
Одна мила далекая, а другая близька.

(Ч. V, 25 = 38 = Гол. I, 314 = II, 223 = 455).

Горо моя, горо, то-сь ся помрачала:
Фразерочко моя, то-сь ся заплакала.

(Г. I, 336; пор. Гол. III, 399).

Ой горонько кремінная,
Чом ся не лупаєш?
Ой дівчино молоденька,
Камінь-серце маєш.

(Гол. IV, 315 = Чуб. IV, 172; пор. Г. II, 338).

Окрім того гора яко символ особи знаходить ся в мотивах: 1) „гори забіліли = дівчатонька помарніли“ (Гол. II, 265, 270; IV, 458); 2) „сумна гора без явора“ = „головонька без дружини“ (Г. II, 264, 774); 3) „по горі сніжок ся біліє“ = „дівочка ся сміє“ (Гол. II, 223); 4) „гордуєш ти мною, як вітер горою“ (Ч. V, 5 = 54; пор. 315) й и.*).

*) В словари Павловського лише в мужеськім роді, Freier.

**) Імовірно гора яко образ задля величання особи бере ся й через її висоту. Тут до речі буде нагадати, що красота жінчини виражає ся при помочи образів: „висока тополя“ або „сосна тонка та висока“. В початку шістдесятих років я памятаю, що в слободі Борисовці паяського кухаря прозвали: „Цариця небесна, скирда висока“, через те, що він буцім то вживав сего виразу в молитві.

Всім сказаним мною про гору яко символ, звісно, не вичерпує ся питанє, але я брав лише те, що вважав конче потрібним.

Смерть молодця нераз порівнює ся з весілем, при чому він за жінку вибирає собі „паняночку-земляночку“, „паняночку-могилочку“ (Ч. V, 1008 et pass.) або „жоноху-водоху“ (Чуб. III, 115—6). Через те й самі шлюбні обставини змішують ся з похоронними: по поганському обряду шлюб відбуває ся коло рокитника, і тепер „рокита“ української весільної пісні виходить символом „посада“ (Чуб. IV, 165), „рокитою“ молода витирає лавку „посада“ (Чуб. IV, 71; пор. V, 52); так само під рокитою й „козак убитий лежить“ або „солдатъ молодой, сержантъ полковой“ (Ч. V, 942, 1008 et pass.).

„Камінь мармуровий“ теж доконче належить до весільних обставин, так само і в похоронних обставинах у великоруських піснях:

Ничего [да] ты поле не уродило,
Уродило поле частъ рокитовъ кустъ.
Какъ подъ этимъ кустомъ лежитъ [добрый] молодець.
Онъ не такъ-то лежитъ — крѣпко раненый,
Въ головахъ у него бѣль-горючъ камень,
Въ рукахъ у него сабля острая,
Въ ногахъ у него его добрый конь. (Тер. Сб. I, 147).

Тамъ убитый лежитъ
Уланъ — добрый молодець;
Онъ сирой-то землей
Молодець, присыпанный,
Бѣль-горючимъ камушкомъ
Туго былъ придавленный. (Ів.).

„Той сьвіт“ представляє ся сталим місцем пробутку темних „боженят“. Він знаходить ся за „тридевятою землею“ в „тридесятім пустім царстві“ (Май. 470; Р. 192. N. 19), за „морем-окияном“ або за „паганими морями“ (в. болотами) (Р. V, 187), у котрих плаває земля — рівний кружок (Трун. 12, Чуб. I, 36—38), — „де жовті піски“ (пустиня) та „круті береги“, „очерета та болота, де півні не співають, де звони не звонять, де люди не ходять, де глас християнський не заходе“, де, значить, сила зашептуння не вдіє нічого (рук. et passim).

Там темні „боженята“ можуть вільно жити, „гуляти-буяти і всякі роскоші мати“.

В багатьох українських казках неясне значінє моря яко границі „сього“ і „того сьвіту“; воно тут виходить крайною

межею переслідування одного мітичного героя другим, себто межею двох царств у загалі. І в звичайній розмові море дуже часто розуміє ся яко границі Руського царства. Сюди належать напр. отєї вираження: „За морем телушка — полушка, та руб перевозу“ — „Заморські вина“ — „Соблюди, Господи..., отъ всякаго дерева русскаго и заморскаго“ (із рукопису зашептуння). В усіх сих разях слово „заморський“ значить чужо-земний, заграничний.

Висше я вказав на перенесенє на поле баченя „білого каменя алатири“. Заразом туди-ж переносить ся і „синє море“, на яким він знаходить ся і яке сим разом представляє небо. Ознаки сеї символізації видно між иньшим у прикликуваню Долі. В наведених висше білоруських піснях „молодзенькая дзѣвочка“ іде за „щасцемъ и долею“ до „шкляного конца“, „гдѣ сонца усходзиць“ (Нос. 203), себто до східнього краю неба, де знаходить ся рання зоря, що дає долю.

Так само Доля приликує ся і на краю моря, яко символа неба:

Там дівчина журила ся,
Що йод роду йобила ся...
Як піду я до Дунаю,
Гукну крикну не-по-малу.
Озоветь ся моя доля
По тім боці синього моря. (Чуб. V, 463).

Дівчина задумала ся, де воля (доля?) поділа ся?
Обізвала ся доля край бережка моря,
Обізвала ся друга: „Дівчино моя любя,
Дівчино моя любя, не йди-ж ти за нелюба“. (Ч. V, 563).

Цяжко жици, цяжко быци
Въ чужой землѣ молодзицѣ.
Эй пойду я гуляючи,
Своей доли шукаючи.
Отклькны ся, моя доли
(в. Отклькнулась миѣ доля)
На томъ боку синя моря.

(Нос. 265 = Шей. 507; пор. Ч. V, 478).

Тут интересно те, що особа, котра приликує долю, знаходить ся звичайно „на цім боці“, в чужій стороні, а Доля „на тім боці“, себто в рідній стороні, а чому? — буде пояснено низше.

Як море часто вживає ся в розуміню подостачі води (напр. у вираженнях: „разливанное море“ = подостача випитого; „путе-

шествуй по морю, яко по суху“ = через велику бакору і т. п.), то воно виходить синонімом великого озера і великої ріки, найчастіше Дуная. Ось чому й прикликуване Долі переносить ся з моря на Дунай:

Да озоветь ся моя доля
Край Дунаю стоя;
— Да я, дівко, твоя доля,
Да я, дівко вродливая,
Да не вельми щасливая. (Чуб. V, 602).

Н. Ф. Сумцов каже, що „Дунай виходить морем переважно в приспівках галицько-руських пісень“ (Сум. Мфст. назв. 17); а про те можна вказати чимало випадків, де море й Дунай, або взагалі ріка, а іноді й озеро стоять одно замість одного і в українських піснях.

Напр.:

а) Становило ся море все льодами,
Покрило ся море все снігами.
Ой там козаченько розгуляв ся
Під ним кінь ворогий розіграв ся,
На синьому морі завалив ся. (Чуб. V, 370).

Ой приїхав в чисте поле, кінь ся розіграв.
З високого беріжка на Дунай скакав.
— Отут мені смерть, тут мені печаль. (Чуб. V, 377).

б) Ой на морі, на морі,
Гуляв козак доволі.
Ой гуляв, гуляє,
На молодців гукає:
— Ой ви, хлопці-молодці,
Накажіте дівоньці,
Нехай мене не любить... (Чуб. V, 414).

Ой по ріці, по ріці,
Та плавали молодці.
— Ой молодці, молодці,
Накажіте дівоньці. (Чуб. V, 414; пор 415, 417).

в) Стоїть дочка над морем;
Прийшов до її рідний батенько.
— Перевези мене, моя донечко. (Чуб. V, 510)

Та по тім боці Дунаю - Дунаю
А я молоденька гуляю-гуляю...
По тім боці батько гука:
— Перевези мене, донюшка.

(Ч. V, 759—60; пор. ib. 510; Пос. 247; і зам. ріки — брід, у Чуб. V, 565, [567—9, 572]).

Як один із членів гендіядійн (в широкому розумінню) море стоїть побіч ріки й озера в отсих вираженнях:

Du na more, na sinienkim aziore,
Tam Janaczka wutak strelajeć. (B. de C. II, 8).

На морѣ, на возерѣ, два бобры купали ся.
(Нос. 211; пор. Гол II, 80, 161).

... Нас нагнали з крута берега ...
На тихий Дунай, на синє море*).

В значінню подостачі води вживає ся і слово дунай. Окрім наведених Н. Ф. Сумцовим примірів уживання слова дунай в сім значінню (Сум. Мфст. назв.; Ч. V, 43, 760, 959) треба ще зазначити слово дунай як синонім глибокої криниці:

Було (б), мати, не вважати, що я єдипиця;
Було (б) мене утопити, де Дунай [глибока] криниця**).

Як „сей і той сьвіт“ відділені один від одного „морем-окианом“, „морями“, або взагалі „водами“, так само водами відділений „рід“ або „рідна сторона“ від „чужого краю“, „чужини“, під якою розуміє ся переважно чуже село, куди віддана по б. ч. нещаслива донька. Висше було вказано, що тота „чужина“ находить ся за трьома „річками за бистрими“ (Ч. V, 554) або за „глибокими“ (ib.): тут же треба додати, що віддалене межі „родом“ і „чужиною“ виражає ся і при помочи моря:

— Перевозчик-перевозчик, перевези до роду! —
Обізветь ся моя мати по тім боці моря:
— Ой живи-живи, моя доню, така твоя доля.
(Чуб. V, 567. 571—2; пор. 759).

... Якъ будзешъ ты да женици ся,
Да будзешъ браци за водами,
Да за водами, за морями,
Да приїдзешъ ты къ синему мору,
Да будзешъ кликаць да перевозчику...
Яжъ тебе, молодого, да и перевезу. (Шей. 387).

*) Н. Ф. Сумцов синє море хибно бере тут за Чорне море: в такім разі тут повинно би стояти: „Нас нагнали з крутих берегів“. І в інших варіантах отсєї колядки (Ч. III, 286, 308—9) згадує ся лиш один Дунай; про нього лишє говорить ся і в варіантах Головацького.

**) Очевидно тут змішані два варіанти: 1) „де дунай-криниця“ і 2) „в глибокій криниці“.

Коли къ матцѣ въ гosci захочу...
Синійи озера памощу,
А ў своей матыньки погошу. (Шей. 422).

Найчастіше „рід“ відділений від „чужини“ „бистрим дунаєм“, або „річенькою бистренькою“.

Дала-сь мене, моя мати, за дунай, за дунай...
Дунаю ані перебути, ані перебродити;
Не буду ж тя, моя мати, во віки видіти.
(Г. I, 166 = Ч. V, 537; пор. Г. II, 293, 332; Чуб. IV, 255, 439; V, 281, 331 = Г. I, 248)

Na bystraj race, na hibkaj kładce,
Tam Hanuszka kúbaczki myła,
Kubaczki myła u Dunaj puś-ila.
Pływicia, kubki, k tamu birażkù,
K tamu birażkù, k świołorku majmu.
I ja tam budu, naliwać was budu
Sałodkim miodom, ziałonym winóm. (B. de C. II, 31).

Отдають меня младу
Что за Волгу, за рѣку,
Въ чужую деревню. (Варенц. 95; пор. Ч. V, 273).

Уже з наведених вище даних можна бачити, що вода — символ дороги взагалі. Так вулиця, яко дорога — „річка бистра“ або море (Ч. II, 201 = 357 = 466 = 762 = 887 = 941; 505 – 6). Так само в значіню дороги (властиво віддалення між трьома селами) треба розуміти і „три річки бистрії“, що відділяють „рід“ від „чужини“ (Ч. IV, 73; V, 554; Гол. IV, 248; пор. Ч. III, 128; B. de C. II, 21 et pass). При тому течія ріки йде звичайно від любячого до любленого:

Пливи, з рути квітко, до мойого роду.
(Ч. V, 140, 213 et pass. 443, 511–4).

Пливи, пливи, синій селезеню,
Тихо за водою,
Та накажи мому роду,
Шо я сиротою. (Чуб. V, 263).

Сesя дорога йде в подвірє і навіть у сїни любленої особи:

Ой віють вітри та все буйніі,
Ой ідуть дощі та все дрібніі,
Ой течуть річки та все бистрії
Аж на етот двір на купечеський.
А в тім дворі живе вдова,
А в той вдови дочеръ хороша. (Чуб. V, 80).

В Саражинці дощі йдуть,
А в Перейму річки течуть.
Текли річки, побренїли
До Заваловської аж в сїни.
Там хлопці збирали ся,
На горілочку складали ся;
А Хвелір найбільше дав,
Бо в Заваловської дочку взяв. (Ч. III, 220 = 221).

Саражинка і Перейма, очевидно назви вулиць або „кутків“, на котрих живуть величані.

Ой лісом шла пчолою,
Пид село подошла хмарою,
А у село ўзишла дожджиком,
На двир силвила ричкою,
А у сїни впала шукою,
А у хату ўлівла навою.

(Довн.-Зап. I, 17; пор. Ч. III, 281–2, Пот. II, 288–91).

Яко дорога до серця, вода звичайно виходить, як сказано вище, в напрямі до любленої особи. Сим разом сesя дорога виражає ся кількома образами: 1) „тече річка невеличка з вишневого саду“ або „з саду винограду“ „до дівчини“, котру козак кличе до себе „на пораду“ (Ч. V, 164, Шей. 514; Нос. 113; пор. Ч. IV, 263); 2) тече вона „з огорода... з під печери“; 3) „с-під коріня дуба“ (Ч. V, 361); 4) „с-під темного луга“ (Г. I, 261; пор. II, 313) і 5) „вода протікає“, „с криниченьки“, коло котрої знаходить ся дівчина і, звісно, через те, що „криниченька води набирає“ (в. „вода прибуває“) або з „криниченьки... джерела бють“ (Ч. V, 375, 377, 407; 950; 363, 231, 273). Всім отсим „криниченька“ ріжнить ся від „глибокого колодїзя“, з котрого і „вода не протікає“ й „джерела не бють“ (пор. Чуб. V, 227, 262, 1013–4; III, 149). В значіню „глибокого колодїзя“ згадує ся і „глибокая криниченька“, де „короткіі ключі“ (hackige Brunnenstange) не дістають ся до води. (Ч. V, 328).

Особа, що хоче покористувати ся любовю дівчини, повинна спинити течію води, що йде від дівчини, і не пускати її далі себе; те саме повинна зробити дівчина що до свого „миленького“:

Я до річеньки — річенька загачена;
Я до дівчини — дівчина заручена. (Чуб. V, 391).

Ой єсть в саду криниченька — видно дно;
Ой деєть мого миленького не видно.
А я тую криниченьку пригачу,
Таки своєю миленькою побачу.

(Ч. V, 393; пор. 422, IV, 514, 517, 902, 903, де „загачений став“).

Водяні дороги до серця різко різняться ся одна від одної як до відносин двох сердець. Межи коханцями звичайно „тече річка невеличка“, котру легко „перескочити“ або „перебристи“ (Ч. V, 13, 96, 171, 216, 649; Г. I, 296, 318; II, 326, 762, 763; пор. 764).

І навпаки, як нема любови з одного або з обох боків, то межи ними тече „річка“ або „дунай“, якому „нема кінця“, „нема краю“ (Чуб. V, 227, 275, 343, 411; Гол. II, 793). Словом, дорога до серця означає ся характером відносин двох осіб. Напр.

Dy ɥ nászaha pana
Maływana[ja] (— le —) brama;
I praz tuju bram[acz]ku
Ty ruczaj[ocz]ki ciakli.
[Dy] adzin ruczajoczky —
Ziałónaja winò,
[A] druhij ruczajoczky —
Salodkij miadoczky,
[A] trecij ruczajoczky —
Hórkaja horélica.
Ziałónaja wino
[To] dlu miłaho majho,
[I] salodkij miadoczky
Dla tătulki majho,
[A] hórkaja harélica
[To] dla świólkarki majho. (B. de C. II, 27).

Таким чином, аби досягнути до серця певної особи, треба доконче перейти сесю водяну дорогу.

- 1 У коріня сірад двора,
Тинок висок, дунай глибок;
Хто гети тинок піраскочиць,
Хто гети дунай пірапливець,
- 3 Каралевночку за сябе возьмець.
Обозваў ся молодець Микітка:
— Я гети тинок піраскочу,
Я гети дунай пірапливу
Коралевночку за сябе візьму. —

10 Як став скакаць — не піраскочиць,
Як став плисці — ня піраплиў,
Коралевночку за сябе не взяв.

13—17 = 1—5.

18 Обозваў ся молодець Піліп:

19—21 = 7—9.

22 Як став скакаць — піраскочиць,
Як став плисці — дик піраплиў,
Коралевночку за сябе ўзяв.

(Шей. 448; пор. Чуб. III, 145, де відкинений коханок каже: „Ти по тім боці, я на [сім боці“]).

Наблизини одно до одного, „молодця“ й „панни“, що знаходяться на супротивних боках ріки, можна досягнути й тим, що або він або вона перевозять одно одного або мостять мости (пор. П. II, 446—454; I, 132—51), або-ж „о Пётрі Дунай замерзає“, й дасть змогу закоханим серцям зблизити ся на ледянім мості (пор. П. II, 595—8, тай Чуб. III, 128, V, 200, 309).

При дальшій обмежені просторони, означеної словом „море“, „по тім боці“ „моря-озера“ або „Дунай-моря“ і взагалі „за водами, за морями, за великими водами“ (Ч. II, 122) знаходиться вже просто „чужина“, себто сусіднє село, куди віддана за нелюба донька, котра нарікає на те, що їй „завязали голівоньку“ (Ч. II, 537; Шей. 387). „Чотири милі дороги, а п'ятью за залізними мостами“ (Ч. IV, 320).

Паралельно з сим і прикмети „того світу“ теж надають ся сусідній, ворожій стороні:

Поїхав староста
В угорську землю
Угриночку влюбити.
Угриночки не влюбив,
Господь му не присудив;
Бо в Угорській землі
Куроньки не піють,
І сонечко не сходить,
І дрібен дощ не іде
І травонька не росте,
І коник ся не пасе. (Гол. IV, 223—4).

Яко сторона сгудени, „той світ“ переносить ся ще ближше до співця, а то на „чужину“, крайнє віддалене котрої означає ся звичайними пісенними формулами: „дві річки, третій дунай“ або „через три луги на четвертім“ (Ч. IV, 337).

Праз три палі, палі частія (!),
 Праз три речки, речкі бистрия,
 Праз три барі, барі цьомнія,
 Праз три вулачкі мяцьонія,
 Праз три сади садзьонія. (Baud. II, 21).

Себто в третім або четвертій сусіднім селі.
 Така білоруська пісня:

Сянини (сегодня) р'ченська быстра ишла,
 На завтра р'чинька смугненька,
 Прициснувъ яйо лютъ морозъ.
 Сянини Тацюхна весела была,
 На завтра Тацюхна смутненька,
 Обняла яйо чужина. (Шей. 760).

Обмежене влади Бога видно ще і в наділеню людей долею. В казці (Чуб. II, 351) Бог на питанє ангела: „Яку долю дати народженній дитині?“ все відповідає: „В чім лежу, то й йому“. Лежить же Бог, по казці, першої ночі в триповерховій хаті, другої в пятиповерховій і нарешті остаточно „у підперті хаті“. Так само дід, що представляє щастє, дає новорожденним долю відповідно до того, на якому він кріслі сидить: золотому, срібному або мідяному (Ч. II, 423).

По моїм рукоп. матеріалам, Бог дає долю новорожденному відповідно до того, чи спить він на подушці, чи на дровах. Перед чоловіком, котрий „пробузувавшись“ довгий час, загадав „на Бога суда просить, що це він ни по правді робе“, Бог виправдує ся тим, що не він тут винуватий, а випала чоловікови доля: „Шо ти чув (каже Бог), кому яке щастя дає(ь) ся, от чого багатий чоловік? Як я спав на подушці, і дарував тею (!) долею — той буде багатий; а як я спав на дровцях, і дарував долю, — той буде бідний“ (Субот.).

По словам П. В. Іванова, оснований на докладному вивченню народніх понять про долю в Куяницькому пов., „Доля має характер неминучости, невідвернутости; вона сужена, записана в книгах судів; від неї не втечеш, не від'їдеш: вона фатальна“ (Ів. Доля, 7).

Таким чином уже в самім акті даня чоловікови долі лежить фаталізм: Бог дає чоловікови долю не по вільному вибору, а по іграшці сліпої нагоди (quomodo cadunt tessera Jovis — сказали б Рямляне), відповідно тому місцю, де перебуває Бог і від котрого він не може увільнитися.

Потому той фаталізм ізв'язує дальші вчинки Бога що до долі чоловіка. Що призначено долею, того й Бог не відмінить: *fatum immutabile*. Розуміє ся, що такий світогляд мусів повстати в глибоку давнину, коли чоловік мало надіяв ся на власні сили і більше залежав від усяких нагод. Рационалізм міг тут повстати аж пізнійше, при висшій культурі а разом і самодійальности чоловіка.

V. Останки поганства в народніх понятях про Бога.

Сила й могутність поганських богів і иньших мітичних істот залежить просто від посідання чарівних річей, як: „хустка“ або „рушник“ (Чуб. II, 143, 282, 469)*, „міч-самосік“ (Чуб. II, 38; у Грінч. „міч-самобоець“, I, 185, і „шабля-самобійка“ I, 100), „шапка-невидимка“ (Ч. II, 95, 173), „чоботи-скороходи“ (Чуб. II, 87), „піч-самопіч“ (Ч. II, 68) або скатерть самобранна, „скринка-всесвітна-весельчатка“ (Чуб. II, 10), „цілюща й живуца вода“ (Чуб. II, 132), „палочка-самобійка“ (Чуб. II, 197) і т. и.

Сила тих річей ось яка: „Як махнеш тією хусткою, то так поверх води підеш“ (Ч. II, 469), або „море замерзнетъ“ (ib. 324), або появлять ся „очерета, болота, великі пущі, води“ (ib. 227). Можна махнути рушником — і в зм'я „так усі двадцять голів од раз і влетять“ (ib. 284). Від махання „білов хустойков“ на „чорні хмаройки“, себто на „рані ровійки“, вони всі полетять „до вишньоїки, а з вишньоїки... до насічейки... до вуліївків“ (Голов. II, 174). Золотою хусточкою (мабуть при помочи махання) отворяють ся ворота (II, 1, 103; пор. Разыск. VII, 315).

Не менше чудний і „міч-самосік“. Треба лише вийти на горбок і махнути тим мечем, і від того „маху“ всі дерева по-

*) В Борисовці Валуїського пов. „хусткою“ ще й тепер називає ся лише полотняний або „рядняний“ або перкальовий рушник з четверти до 1 арш. довгий і $1\frac{1}{2}$ — четверти широкий, часто вишиваний. Такі хустки звичайно стелять ся під ноги молодим підчас шлюбу, тай роздають ся підчас похоронів тим, що несуть на цвингар „охрести“, і духовенству. В давнину хустки репрезентували певну сгладу ціну = 1 гривні. По Носовичу хустціна = 1) полотно взагалі і 2) полотняна хустка.

ляжуть. Скільки царь не підходив на казочного властителя „міча“ зі своєю „юрмою“, „усе їх Іган і викладе: як махне мічем — так і посиля(ць)ця усі“ (Тарас. 1892; пор. Грінч. I, 100).

Чарівна палочка така, „що оно (лише) єї скажи: Бий того-то й того, — то так зара і бе“ (I. с.).

Голос скрипки, зробленої Сонцем, заставляє збирати ся всіх звірів, усе гадя і танцювати (I. с.).

Чудесні прикмети шапки-невидимки, чобіт-самоходів, „капшука самотрящика“ (тепер більше нерозмінний рубель, що має на ділі трохи инше значінє, а у Грінч. V, 100 „торба“ не-виборна) також усім звісні.

Багато таких чарівних річей надає народня фантазія і християнському Богу. У нього те ж є „міч самосік“, яким він сам користує ся і дає користувати ся иншим (Ром. V. 49 [182], 122 [350], 162 [23], 177 [76], 178, 184 [102], 185 [104]).

Користує ся Бог і чарівною золотою палочкою і „шовковою хустиною“: „Трусциною трахне, хустиною махне — парпуги (слабість, переляк) упадуть“ (Ром. V, 127 N. 17).

Прикмети чарівної палочки мають і богові „бубоньчики“ (Чуб. II, 348).

Ріг Бога те ж може бути замість чарівної палочки. Треба лише сказати: „З рога!“ — і зараз же вискакують відти „жандарі“ й починають бити кого треба (Чуб. II, 352). По наказу: „Хлопці с торби!“ з Богової торби (N. 2) те-ж вискакує шість „хлопців з нагаями“ (Чуб. II, 354).

У мене в рукописних матеріялах „дає закусити“, себто бе сама торба (L. 2), дана Богом (Субот. 189).

Є в Бога й скатерть самобранна, або замість неї столик і торба (Чуб. 335, 351, 354).

При відповідному наказі торба (N. 1) і столик дають усе, „чого тубльки душа забажає“.

Замість „капшука-самотрящика“ (називаю по рукописним матеріялам, Тарас.) у Бога є баранчик (Ч. II, 351), коза (ib. 347), скринька (ib. 1181) або по-просту невичерпана „жменя срібла“ (ib. 354).

Аби покористувати ся чарівними прикметами кози й баранчика, треба наказувати їм: „Коза-коза, розсип ся!“ або: „Баранчику, стрепенись!“ — „то так золото і посиплеця“. Рівночасно і коза й баранчик усе цілі.

Нарешті чарівній скрипці, зробленій Сонцем (Ч. II, 10), відповідає „дощечка і різочка“, себто скрипка зо смичком, дані Богом і сьв. Петром Тром-сину. Коли Тром-син у перше заграє на скрипці, „так і баба плаче, і діти плачуть, і вікна плачуть, і все, що тубльки в хаті було — плаче“... Коли він заграє у друге, „так і баба скаче, і ступа скаче по хаті, і кочерги скачуть, і ліжа с тістом по хаті скаче“... (Чуб. II, 339).

По моїх рукописних матеріялах, сій скрипці відповідає богова „сопілка“*). Про неї в казці сказано ось що. Дурень, сидючи на дереві, скочив з одної галузи на другу, з другої на третю. З дерева сучя посипало ся в кашу купців і „лупцювало їх по чім попало“. „А ті купці як закричать ни своїм магом, та поскорій на коний: побросали й вози з ладном, а самі на весь брик залопотіли, куди очі бачуть, аж коні попір...ть. А дурак тоді остав ся с тим ладном сам. Ог уже розвиднилось, дурак зобрав своїх по лісу коров до міста, а сам узав той ладин і зовсім з возами запалив його. Ог той ладин до того роскурив ся, що дим пішов аж до самого неба. Покурив ся він до снігання, дим пішов ще вище, достав уже й до Бога. Бог тирпів, тирпів, дивися, що ни дурна шутка, що прямо вже і дихать ни дає, аж нудно вже стало: послав він анголів до дурака, щоб затушив ладин. Ог прилітіли анголи та й кажуть дуракові: Брось, чоловіче, ладном курить, а то вже й Богові міста нима! А дурак одвіча: Ни бросю! Скажіть Богові, нхай дасть міні сопілку таку, як заграю, так щоб уся його тварь скакала — так тоді тільки бросю курить. Анголи звістили Богові цей отвіт. Бог подумав-подумав — ніде діватись; треба дати. Узав тим же слідом ту сопілку пиридав анголами дуракові. Дурак, получивши сопілку, той же час ладин затоптав. Потім дурак, получивши такий радісний подарок од Бага, став грати без перегуду. Як заграє же він у ту сопілку — стали скакати гори, ліси, птиця і все животне; крім того скачуть і корови його“ (Тар.; пор. Грін. I, 157).

Дуже характерна прикмета тут те, що простий попів слуга-дурень за здержанє диму бере відступне, себто виходить повним побідителем Бога. Від чого залежить тут безсилство Бога, не видно ні з попередньої ні з дальшої частини казки.

*) В другій рукописній казці згадують ся: „дудка-всесвітна-весельчатка, капшук-самотрящик і шляпа-невидимка“, дарована генеральськими доньками.

Очевидно тут попсоаний мотив боротьби світла з темнотою: в інших казках Іван дурень виходить персоніфікацією світла.

Але саяк чи так, а наведений тут мотив зовсім не перечить усьому сказаному више про фатальне обмеженє власти і сили Бога часом, місцем і вчинком. При таких умовах можлива не лише боротьба з Богом, але й перемога над ним.

Пословиця „Величаєть ся, наче Бога за бороду взяв“ показує, що перемога над Богом справді вважаєть ся можливою. Сеса пословиця значить тим більше, що борода навіть у чоловіка признаєть ся святиною: „Образъ Божій въ бородѣ, а подобіє въ усахъ“. „Безъ бороды и въ рай не пустятъ“ (Даль, I, 16). По бороді честь і пошана чоловікови: „Борода — честь, а усы и въ кобеля есть“ (Вороніж). „По бородѣ апосталь, а на зубамъ кабель пострай“ (Вор. Эгн. Сб. N. 7153). Ось чому образ бороди — найбільша образа чоловіка, а тим більше Бога. Вороніжська пословиця: „Ему, постылому, хотъ наплюй въ бороду — онъ только облизнется“ прикладаєть ся до незвичайно безсовісного чоловіка, що ізва особистих користей мирить ся навіть із такою великою образою. Українець, бажаючи виразити погорду до погрози противника, каже: „Начхав би я тобі в бороду“!

Боротьба мітичних героїв з богами відбила ся ще в отсій легенді.

[18] „Служив один наш хлопець у Жида в наймах. Раз вони позмагались з Жидом: той каже, що наш Бог старший, а той каже — наш. Ото Жид і каже: коли хочеш приувірити, так давай ми запремо тебе у нашу церкву: ти тоді побачиш, що наш Бог старший. — А що-ж, замикайте. Ну, і заперли його на ніч в церкву. Чи довго він там сидів, чи коротко, коли се захотілось йому про себе: він, ни довго думавши, взяв і нападлючив там. Одмикають у ранці Жида церкву. — Ну, що ти бачив? — Та що, каже, бачив: виходе ваш Бог, а згодом і наш. — Давай биця! — Давай. — От ваш Бог як тьопне нашого — так він і п.....в; а далі наш Бог як розвернеть ся та як смальне вашого — так він аж у...в ся. Ось хоч поливіть ся, коли не вірите. Коли туди, аж там есть кучугура наверхнута! Тоді Жида давай собі тим добром голови мастить. Тим то вони, бісові Жида, такі й руді“ (О. Пі—нь. 1895, V, 7).

Така легенда могла повстати тим лекше, що національна й релігійна нетерпимість Українця не допускає, аби у всіх людий був один Бог. Іншевірець навіть не чоловік у строгому

значіню слова: „Це тіко в чоловіка є душа, а в Турків та в разної тварі нима душі: в їх одна пара. Як Турка одхристять, тоді вже Бог дає йому душу“ (Від А. Є. Півня, 1893; пор. Гол. II, 6). В Подільській губ. думають, що Жида піддані чорта (Єфим. 67).

З часу, як я був дитиною, я памятаю, що посварені товариші 7—10 років старають ся вколоти один одного, викрикуючи: „Ти ни нашої віри!“ „Ти ни нашого Бога!“ Чорноморці дуже часто лають ся словами: „Бісова невіра!“ — „Хамська невіра!“ — „Бісової душі віра!“

Сим я й кінчу своє занадто довге відступленє від предмету розмови. Роблячи се відступленє, я мав на думці суцільність вражіння, яку годі було досягнути при спеціальних, відриваних відступах, за які потому треба би було брати ся. Висловленє мною не дає повного, викінченого поганського світогляду; але я й не мав сього на оці; а давав лише те, що мені здавало ся доконечним для дальших цілий отсеї праці.

VI. Поганські мотиви, з яких развили ся мотиви про Миколу.

За найцікавійші з народніх творів, звязані з імям Миколи, без сумніву треба признати українські колядки та щедрівки. Тут ми бачимо, якою дорогою народня думка повернула „великого Бога“ поганського у християнського „великого Бога“ — Миколу. Не вважаючи на се, наші українські вчені мало користували ся сим матеріалом і не означили того місця, яке займає Микола в народній уяві побіч інших „великих Богів“ і супроти християнського Бога.

А. А. Потебня і Н. Ф. Сумцов, котрі найбільше студіювали українські колядки та щедрівки, говорять про Миколу лише мимохідь; а для І. Порфірьєва, одного з красивих знавців давньої духовної руської словесности, українські колядки та щедрівки мов би то зовсім не існували, тим часом як дальша народня словесність в формі легенд, анекдотів, пословиць про Миколу й т. и. по більшій часті саяк чи так звязана генетично з колядкою та щедрівкою, яко родом народнього творива, що найбільше відбиває давні прикмети.

Задля ліпшого поясненя колядок і щедрівок, що йдуть до Миколи, треба мати на оці, що вони належать до „величальних“

пісень, безпосередна ж ціль величання в тім, аби „дім звеселяти“ (Гол. IV, 1—2), себто в віншованню „господареві“ дому, з „милою господицькою, зо всею челядонькою“, „щастя“, „здоровля“ і „ліпшої радості“ (Г. IV, 29). Аби досягнути того „щастя“, сам господар дому представляє ся всесильним Богом, або ж орудником у домі, дворі та полі виходить Бог зі сьвятими, себто ми тут маємо одно й те саме рівняння з переставленням лише його членів: господарь Бог, Бог-господарь. Можливість таких переставлень залежить усе від тих самих понять, по яким слово вимовлене при певних умовах стає „крѣпко и дѣлко, крѣпче камня и булата“. „Від сього слова“, себто від повіншовання, висловленого в колядці, мусить справдити ся його зміст (Гол. II, 4, 7, 13; IV, 96—7); сього слова „не змінять ни хитрецу ни мудрецу“ (Пор. Пот. II, 48—69; Пот. М. п. XVI в., 43).

Як у зашептуннях, коли чоловік робить закликання „словом“, Бог проявляє ся „з поміччю“, так само він проявляє ся і в колядці:

Віншуем тебе сею колядкою,
А Господь Бог щастям, здоровячком.

(Ч. III, 403; пор. ib. 420).

„Віншуем вас, пане господару, сими сьвятками, а Господь щастем, здоровем від сто літ до сто літ, поки Пан Бог назначив вік. Добрий вечір!“ (Ч. III, 357).

Ось властиво та провідна нитка, якої я держав ся при поясненню колядок і щедрівок. Далі ми побачимо, що похибки в пояснюванню колядок видно власне там, де вчені відвертають ся від сеї провідної нитки і забувають, що всі мотиви колядки та щедрівки повстали на ґрунті величання. Окрім того я старав ся шукати пояснення поперед усього в однородних матеріалах, себто в колядках же і взагалі в піснях і при тому ближших до пояснюваних, себто таких, які належать тій самій або найближшій народності.

Переходжу до спеціальностей.

1. У господаря в домі гості: місяць, сонце і дощ. Про них у колядках говорить ся так:

1 З за ної (оної) гори а-а високої,
Гей, воли, гей!

Відти мн*) виходять трьох братів рідних:

*) Означенє виразу ми див. Пот. Мал. п. XVI в., 6—12.

Еден братцейко — світле сонейко,
Другий братцейко — ясень місячок,
5 Третій братцейко — дрібен дожджейко.
Місячок ся бере заморозити
Гори, долини і верховини
Глибок-поточейки і бистрі річейки:
Сонейко ся бере розморозити

10—11 = 7—8;

Дожджичок ся бере зазеленити

13 = 7.

(Г. II, 4).

Отсей варіант колядки, наведений поперед иньших однородних з ним і А. А. Потебнею, більше ніж иньші виражає відносини трьох небесних братів межи собою, та рівночасно він не гармонізує з метою колядки: „місячок“ замість добра обіцяє господареві зло. Отсим власне пояснює ся те, що варіант із таким змістом, найінтересніший з усіх однородних що до мітології, більше не повторює ся, тим часом як варіантів, де всі „три брати“ обіцяють господареві робити лише добро, п'ятнадцять. В однім із них:

Сонейко гварит: „Ніт як над мене:
Як я освічу гори, долини,
Церкви, костели і всі престоли“.
Ясен місячок: „Ніт як над мене:
Як я освічу темну нічейку,
Возрадують гості в дорозі,
Гості в дорозі, волойки в стозі“.
Дрібен дожджейко: „Ніт як над мене:
Як я перейду три рази на ярь,
Три рази на ярь місяця мая,
Возрадують жита, пшениці,
Жита, пшениці, всякі ярниці“ (Гол. II, 8).

Таке саме значінє мають і всі иньші варіанти сеї колядки (Гол. II, 10, 19 [я-ри 26, 27], 40; IV, 3, 4; Чуб. III, 409 А, В, Г, Д, Е, Ж, З, К; 452).

Таким чином ми мусимо признати, що типовим варіантом треба вважати другий, а не перший наведений мною: сей мусить бути вже пізнішою відміною сього мотиву. „В розгляданому варіанті і в декотрих иньших, — каже А. А. Потебня, — із трьох співників остатній, що до часу прояви його могутности зараз після сонця — дощ Сей погляд, на який пора, найбільше супротивна зимі, пора дощу (як у Скитії, де, по словам Геродота, зимою дощу майже не буває, а літом він не перестає,

Herod. IV, 28), заховано в слові діто, що має значити дощ (литов. lytus, lētus, дощ). Таким чином сонце представляє тут середню пору року, весну, і рік ділиться на три частини, згідно з поглядом, який Тацит надає Германцям, сказавши, що Германці не садять (овочевих) садів, не відділяють їх від луків і не наводнюють, а домагаються від землі лише жнив, через що й самий (рік) ділять не на стільки-ж частин (як Римляне); він каже; „hiems et ver et aestas intellectum ac vocabula habent, autumnus perinde nomen ac bona ignorantur“ (Тас., Germ. 26; Пот. II, 184).

Висловлене тут А. А. Потебнею не переконує. Порядок прояви сили „місячком, сонцем і дожджем“ залежить зовсім не від супротивності часу дощу зими, а через те, що такий порядок прояви сил — locus communis у народній поезії навіть там, де зовсім і не говорить ся про час. Висше ми бачили, що з двох борючих ся богів якою останній проявляє силу дужший Бог.

Те саме видно в усіх інших однородних випадках, напр.:

„От змий як подув — так і вгнав його по кісточці в землю; а Сученко як подув, так і вгнав змий по коліна в землю. В друге подув змий — став Сученко в землі по коліна; у друге подув Сученко — загнав змий по пояс“ (Ч. II, 153).

„Подув той (Сученко) — став тічок мідний; подув змий — став тічок срібний (ще сили більше у змий). Начали вони битця — плохо приходитця Сученкові...“ (ib. 260; пор. Грінч. I, 153—155).

І в інших казках як останні з усіх мітичних героїв показують свою силу сильніші: Іван Богодавець (Чуб. II, 243—5), Покотигорошко (ib. 230, 232—4), Іванко-Ведмеже-Вушко (Грінч. 181—3) і н. Іван-дурень в усіх казках є молодшим братом, і через те скрізь виступає на сцену після всіх братів. Із його чарівних коней яко перший показує свою силу так же слабший, яко останній сильніший. (Грінч. I, 170—5, Чуб. II, 271—2, 275, 277, 278—80; пор. Гол. I, 112).

Така консеквентність у прояві сили основана на психологічній пробі: зразу треба звернути увагу слухача оповіданем про подвиги хоч і слабші, а істоти, що мають незвичайну силу або прикмети, заховати до того часу, коли увага вже звернена.

Звернене уваги прогресивним способом — се головна пошука, що заставляє „силу пісні“ (Пот. Мал. п. XVI в., 37), казки, зашептуння і т. п. відсувати на кінець. Такий зміст веснянки про чотири бродни, де в першому „зузудька кує“, в другому „соловей щебече“, в третьому „сопілочка грає“, в четвертому — „дівчинонька плаче за нелюба йдучи“ (Чуб. III, 142—4), нещасне жите котрої чинить зміст остаточної частини веснянки.

В пісні XVI в., розібраній А. А. Потебнею, згадують ся три роти: турецька, татарська і волоська. В останній

В Волоскій ми роті Істефан воевода;
В Штефановій роті [та] дівонька плачет.

Вона то й є головною особою пісні.

В колядці Головацького (II, 66—7) із трьох згаданих там земель: турецької, німецької й угорської, в останній виступає герой. І таких примірів у народній поезії дуже багато, особливо в „Истор. пѣсняхъ мр. нар.“ Антоновича і Драгоманова.

Особливу увагу треба звернути тут на те, що „місячок, сонейко і дожджем“ беруть ся в колядках не без відносин, а як атрибути величання; в цілях же величання колядка признає за слабшого із братів того, котрий найменше може бути корисний у господарстві ізди, і навпаки, — за сильнішого того, хто найкорисніший. Се найясніше виходить в усіх варіантах, де з трьох товаришів названо Богом лиш остаточно:

За столом сидять три товариші:
Перший товариш — ясний місячок,
Другий товариш — світле сонце,
Третій товариш — сам Біг небесний.

Останній обіцяє господареві дому:

Як же я сишу дрібного дощу,
Зрадує ми ся весь мирний світок...
Жито, пшениця, всяка сівбиця,
Всяка сівбиця господарента. (Гол. IV, 4; пор. II, 157).

Обіцяє ся власне те, чого найбільше бажає господар-хлібороб.

„Місячок“, яко найслабший з усіх, навіть служить у „самого Бога небесного“:

Ішов-перейшов місяць по небі.
За ним зірочка, яко сестричка:
— Ой, почекай же, місяцю!
— Ой, не чекаю, часу не маю,
Ой, бо від Бога в послах до господаря...

(Чуб. III, 347).

Те саме і в інших варіантах (ib. 424—5; Гол. II, 165).

Взагалі-ж усі небесні гості, по словам колядки, „царі“, або „королі“, себто боги (Гол. IV, 105, 543; див. вище гл. II, про значіне назв бог і король).

З поводу назви небесних гостей царями А. А. Потебня наводить слова А. Н. Веселовского: „Не можна сумнівати ся, що тип колядки про відвідане дому святими і Богородицею або трьома товаришами повстав під впливом різдвяних обходів, де появилася Богородиця і Різдво (Берта) і три царі волхви“ (Пот. II, 187).

Таке пов'язане мотивів про трьох товаришів із трьома євангельськими царями-волхвами А. А. Потебня вважає „ненаручним“, — чому властиво, не висловляє.

Сеся „ненаручність“, без усякого сумніву, лежить у тому, що що до поганських товаришів, то замість слова царі можна покласти слово боги, що-ж до волхвів, то ні.

Поганський „мишачий цар“ є „мишачий бог“ (Эгн. Обзор. XXIV, 122); у білоруських зашептуннях „царь Нянтун“, „царь зямный, царь нябесный, царь водзяный, царь огняный, царь лѣсовый, царь домовый“ (Ром. V, 49, 51) — теж боги, що не мають ніякої зв'язи з царями-волхвами. До того-ж мотив про трьох небесних гостей-царів мусів повстати в такому періоді, коли авторам колядки зовсім не були звісні царі-волхви.

2. Господарь дому — місяць; його жінка — сонце, його діти — зірки.

Паралельно з відвідинами господаря небесними гостями, колядки і щедрівки зачисляють і самого господаря з родиною до мешканців неба:

Ой на горі, на камінній
Там Волохи церкву ставлять,
Церкву ставлять, вікна будують.
Одно віконце — ясне сонце,
Друге віконце — ясен місяць,
Третє віконце — ясні зірки.

Ясне сонце — то господиця,
Ясен місяць — то господар,
Ясні зірки — то його дітки.
(Метл. 342—3; Чуб. III, 460 N. 24 A).

На дворі церква (III, 378, 389); двір на горі (Шей. 360); Бог у дворі (III, 371).

Так само і в інших варіантах (ib. 461 Б. В, Г, Д, 463, 280; пор. Гол. IV, 48 і Чуб. V, 735), навіть із перенесенням господаря — ясного місяця з його родиною на небо (Чуб. III, 433).

Від світла, що дає „господарь — ясний місяць“ (Чуб. III, 460) „леліє“ (блищить) й його двір:

Гой знати знати, котре господарь:
В його подвір'є сріблом леліє. (Гол. IV, 5437).

А. А. Потебня додає тут: „Незвісно від чого“ (II, 192).

Такий самий характер має величання в білоруській весільній пісні:

Jon polam jedzić — pola lalejic at jaho
Jon lesam jedzić — les zılaniejic at jaho;
Jon sadam jedzić — sad rozćwietajic at jaho.

(Baud. II, 4).

В інших колядках се світло місяця представлено вже символічно:

В него (у доброго нана) ворота з самого злата,
В него подвір'є як срібло біле.

(Гол. IV, 532; пор. ib. 120; Купч. 374).

Часто замість срібла, яко символа світла місяця, стоїть „біле залізо“, що зовсім годиться зі сталим епітетом місяця; „білий“ (Гол. II, 19, IV, 3):

Ой чим же ти прославив ся?
Що білим залізом обгородив ся,
Поставив ворота з самого злата.

(Чуб. IV, 357; пор. ib. 387).

В білоруській колядці величаний:

Огороды двыръ ширымъ желѣзомъ,
Зробывъ крьселько ўсьо штопованье,
А ў томъ крьсельку съедытъ княжичъ-паничъ.

(Довн.-Зап. I, 43; пор. Ч. III, 294, 431; Шейн. 327, 339, 360).

Тут уже значіне господаря, яко місяця, означає ся не лиш обставою, але й самим епітетом „княжич“, сталим епітетом місяця (пор. польське *księżyc* = місяць; укр. княжич — місяць (Єф. 4) „молодий княже“ Чуб. I, 124; у рос. „князь молодой“ (Майк 453).

Рівночасно з указаною причиною, з якої „деліє“ двір господаря, можна взяти ще й иньшу. А. А. Потебня з поводу вираження колядки „Піде ми голос по мідянині“ (Гол. II, 59), зауважує: „Сьому в тій самій колядці і в иньших сього типа відповідає „по під небеса“. Те, що труба „мідяная“ (від котрої йде голос. М. Д.) могло нагадати, але не могло на ново сотворити! сього образу, очевидячки тотожного з Гомеровим *χαλκεος*, *πολύχαλκος οὐρανός*, напр.:

ὥς οἱ μὲν μάρναντο, σιδήρεως δ' ὀρυμαγδὸς
χαλκεὸν οὐρανὸν ἵκε δι' αἰθέρος ἀτρυγέτοιο.

(Іл. XVІІ, 424—5).

Сюди-ж можна зачислити залізне небо (*σιδήρεος οὐρανός*), мідяний, золотий тік (серб. гумно), на котрім бють ся казкові богатирі, і мідяне поле — срібне гумно серб. весільної п.“ (П. II, 299).

Із наведених А. А. Потебнею примірів можна зробити лише той висновок, що для повстання термінів *χαλκεος*, *σιδήρεος* з одного боку, і „мідяний“ (v. срібний), залізний з другого, мусіли істнувати одні й ті самі причини, що впливали на грецькому і славянському ґрунті зовсім незалежно, але не одно джерело. як очевидячки думав А. А. Потебня. Тих причин він не вказує.

Вони-ж тут, на мою гадку, чисто фізіологічні. Тепер наука показала, що всі давні народи, так само як тепер і діти, переживали період „краскової сліпоти“. По Праєру діти голубу краску називають „сірою“, або „нічого“. На моє питанє дволітня дитина назвала оранжеву краску білою, а темно-фіолетову чорною. Взагалі-ж признано, що дитина протягом двох років мало по-малу привчає ся називати краски лише жовту і далеко пізнійше зелену й голубу; можливо й те, що зразу дитина знає лише дві краски: білу й чорну, до котрих зачисляють ся всі иньші краски спектра.

По Гельмгольцу, Греки словом *ξανθός* означували цілий ряд відтінків спектра між золотистим і синьо-голубим; відси ясно, що епітети неба *χαλκεος* і *σιδήρεος* мусіли містити ся в понятю

ξανθός. Із сим зовсім годить ся твердження англійського політика Гледстона в 1858 р., що Греки були сліпі на голубу краску, тому що для неї нема особної назви у Гомера*).

Давні Римляне знали „небесну“ (ясно голубу) краску *coeruleus*, від *coelum* = небо, і „василькову“ (темно-голубу) *cyaneus*, від *cyaneus* = васильок. Німецьке *blau*, прикладане і до краски неба (напр. *himmelblau*) виводить ся від давнього *blow* = дуть, що вказує на краску повітряної атмосфери.

Обі сесі краски, „небесна“ і „василькова“, змішані в українській і польській назві василька (*Bentaurus Cyanus L.*): блаватки, *blawatek*, від нім. *blau*.

Наближенє „василькової“ краски до „небесної“ тут стало ся через побільшенє сьвітла, а наближенє „небесної“ до „василькової“ через уменшенє. Те саме видно і що до иньших красок спектра: з побільшенєм сьвітла звязано зменшенє „краскової насичености“ і наближенє до білого сьвітла, а з ослабленєм сьвітла — побільшенє „краскової насичености“ і поступенний перехід у чорну краску. При сьому не треба забувати, що білу краску, як і діточе „нічого“ в звичайній розмові бере ся яко супротивність чорній красці, і яко неістнованє всякої иньшої. На сьому може, по мойому, основана латинська пословиця: *Alba rete aliquid oppugnare* — ловити що небудь білою сіткою, себто нападати нечаяно, бо тут думає ся, що сітка не має ніякої краски.

З усього сказаного виходить, що різні народи могли виробити однакові епітети для неба не лише дорогою переймання, але, що ймовірнійше, через властиву їм у певні періоди життя однакову інтензивність сьвітляних вражінь.

При порівнаню двора колядки з небом Гомера, грецький епітет неба *σιδήρεος* відповідатиме епітетови господарєвого двора „залізний“ (v. „срібний“); що-ж до епітета *χαλκεος*, то йому без сумніву відповідає українське:

Ой славен-славен, пане господару...

Золотим терном обгородив ся,

Коло того терна золоті ворота. (Чуб. II, 357).

*) Тут до речі буде нагадати, що в зашептунанях вогонь називає ся зеленим (Май. 532); так само називає ся і жовта мідь напр. у мене в рукописи: „и зашыты... от меци красной и зеленой“; а у Ром. (V, 63) згадує ся „сишей мѣди камянь“; синє море, Гол. II, 157.

де під „золотим терном“ треба розуміти похуже на терне подумя вогню (пор. колядку Гол. II, 57, де „горить терновий огонь“). Золото і мідь беруться тут за однокраскові, що побачимо далі.

„Задізнний“ або золотий тин згадується не лише в колядках, але й у зашептуннях (напр. у Ром. V, 44—5 і н.): „Мѣсяцомъ освѣчу ся, совняйкомъ обогрюю ся, зорючками осѣю ся, золотымъ тыномъ обгороджу ся, стану я на мѣднѣмъ мосту“; або: [„казать треба на аткрытомъ“:] „И сошлю я васъ [вовків] на мха, на болота, на ницын дозы, горой закачу, злѣзнымъ тыномъ загороджу, збрами обсѣю, мѣсяцомъ накрою“ і т. д. В однім великоруським зашептунню закликач обертаєся до Богородиці, що стала намісь „зарі-заряниці“, і до Бога: „...Закрѣйте и защитите меня, на той высокой горѣ загораживайте меня желѣзнымъ и мѣднымъ небомъ, затворяйте меня тремя дверями желѣзными“... (Май. 559).

„Ворота з самого злата“ або „ворітечка в жовтої міді“ (Ч. III, 387) при цьому мусять бути символом „зорі зоряниці“, котра „золотом гантує“, або вишиває „злати пелени“. Найясніше зоря береся в розуміню воріт у вираженю: „Утренняя зоря розмыкается, божій свѣтъ розсвѣтается“ (Майк. N. 337). Далі виражене колядки: „Буде ся вбирала в Бога за дверми“, про „дівоньку“, котра в тій же колядці порівнуєся до „ясної зорі“, те-ж може бути потвердженням висловленої мною тези.

3. Повіншования замужя дітям господаря теж мають характер боготворення. Син господаря їде на лови або на війну, себто „Львув розбивати, королевну добувати“ (Чуб. IV, 325; пор. Гол. II, 64. 162; IV, 57, 114, 115, 129) у незвичайному блиску. Побачивши його,

Міщане кажут, що місяць сходить,
Міщанки кажут, що сонце сходить.

(Гол. IV, 46, 49 і н.).

Причина такого блиску: „на нім кошуля, як біль біленька“. „В'на тачана... в Львові на столі та у костьолі (або: „в тернових дворах“) „винним яблочком, золотим праничком“ (Гол. II, 18); а „убрана“ тота „кошулька“ „в Бога за дверми“ (Купч. 380; Гол. IV, 534), або „на райских дверях“ (Гол. IV. 116) себто перед нами „гордий та пишний пан господарь“, що має небесну рідню. (Нагадаємо тут, що блиск сонця те-ж залежить від „сонцевих риз“ Чуб. I, 5).

Останки такого боготворення господаря збереглися в білоруській купальській пісні:

Ой ель моя зельная!
Свекровка моя шальоня!
Загадала мнѣ работку рѣбиць,
Загадала мнѣ одежу мочиць,
У вязѣльку жлукциць,
На мори бѣлиць,
У верхъ лѣсу сушиць,
По небѣ катаць,
У орѣшки складаць.
Я ни татарка
У суботу мочиць,
Я ни жидовка
У недѣльку жлукциць (золити).
Я не рыбочка —
На мори бѣлиць,
Я не соушенько —
У верхъ лѣсу сушиць,
Я не зорочка —
На небѣ кащиць,
Я не щурочка*) —
Въ орѣшки складаць. (Шейн. 532).

Самий епітет молодого господаря: „гордий та пишний“ также вказує на те, що він не хто иньший, як місяць, котрого руський нарід називає власне гордим (Афан. 7, **).

В колядках місяць хвалить ся:

Як зійду я рапо з вечора
Та просвіту гори, долини,
То зрадуєть ся весь звір у полі,
(Весь звір у полі), гість при дорозі.
(Чуб. III, 453; пор. ib. 409 Д, Ж).

*) *Loxia* (v. *Corythus*) *enucleator*.

**) В значіню „пишний та гордий“ треба розуміти й пов'язане „місяцю-недобору“ (Чуб. V, 129) з епітетом, звичайнішим у пов'язаню „ліс-недобор“. У А. А. Потебні (II, 382) „ліс Недобор“ (! з переміною навіть на власне імя) = „медо-бор“ на підставі лише того, що по Головацькому (Карнат. Русь, I, 565—6) є „Медо-бори і Товтри положені на північ від Дністра“. Таке пояснене тим більше неможливе, що скрізь у народній словесности вживаєся епітет „недобор“ (від не добирати ся), в розуміню нетря, пуща, дрімучий і лиш один раз зустрічаєся поповане „медобор“. Власне в значіню дрімучого розумієся ліс у цитованім А. А. Потебнею місці: „в лісі-недоборі блудило блудців сіясот молодців“. Вони просять пана, до котрого заблу-

Те саме в весільній пісні:

Слала зоря до місяця:
— Ой місяцю, мій товаришу,
Не зіходь ти равій мене!
Ізійдемо обоє разом,
Освіtimo небо й землю.
Зрадуєт ся звір у полі,
Звір у полі, гість у дорозі.
Слала Маруся до Івасечка:
— Ой Івасе, мій сужений,
Не сїдай на посаду равій мене!
Обсядімо обоє разом,
Звеселімо два двора разом:
Ой первий двір — батька твого,
А другий двір — батька мого.

(Чуб. IV, 156: пор. ib. 323).

В колядці „місяць бере ся заморозити гори, долини і верховини, глибок-поточейки і бистрі річейки“. „Гордий та пишний пан-зрадник“ также представляє ся морозом:

Бодай тебе да морозоньку,
Що заморозив да калиноньку,
Да засмутив всю родиноньку
І близькую і далеку,
І матінку рідненьку. (Чуб. IV, 470).

Так оплакує ся на весілю страта дівочтва „молодою княгинєю“.

Незвичайний блиск виходить і від доньки господаря; вона:

По двору ходить, як місяць сходить,
Тріски збірає, як зоря сяє. (Чуб. III, 396; пор. 395).

Ішла до церкви, стежка сніла,
Звійшла до церкви, церква палала. (Чуб. III, 286).

Чи огонь горять, чи місяць світить?
Ни огонь горять, ни місяць світить —
Іречная панна вінком сияє. (Гол. IV, 536)

дили: „Одведи нас з ліса з недобору“. В значіню дрімучий „недобор“ розуміє ся і в зашептунанню проти „несплячок“: „Добри-вечір тобі, лісе-недоборе! побратаймо ся: ти маєш дочку, а я маю сина — посватаймо ся. На мого сина дрімливиці, сонливиці і сплячки, а на твою дочку несплячки“ (Ч. I, 112). І самий „Медобор с Товтрами“ Головацький характеризує, яко „круті спуски відніг“, себго недоступні, недобори: таким же „недобором“, недоступним виходить і місяць через приписувану йому гордість.

У неї также незвичайна одежа: свої „хусти“ (шматє) вона „прала в краю Дунаю... сушила в горах на зорах“ (себго на небі)... „Качада в краглю на столі... вбіра ся в Бога за дверми“ (Чуб. III, 290).

„Як розуміла ся „зоря“ в українських колядках (аугога або stella), не ясно“ А. А. Потебні (II, 444). А про те з наведених ним побіч хорватських пісень зовсім ясно, що автор бере тут „зорю“ за „зірку“ (stella).

Односторонність такої тези доказує ся ближшими від хорватських мотивами, а то мотивами українських же колядок, розібраних А. А. Потебнею помімо звязи з „зорею-панною“. Сесі мотиви: 1) дівчина вишиває три ширинки, і 2) дівчина стереже „сад-виноград“ (v. яблука, v. „золоту рясу“). Оба сесі мотиви прегарно звязані в отсій колядці:

Була в батенька нова світлонька,
А коло неї садок саджений.
Садок саджений, злогом ряшений,
А в тім садочку зелене вино...
Стерегла ж єго красна дівонька...
Шитінько шила, твердо уснула.
Та надлетіли райські пташечки,
Сіли-упали на злоту рясу.
А злота ряса та зазвеніла,
Тай ся дівонька з сну прохопила:
„Ой гиші гиш*), райські пташеньки!
Не наш батенько садочок садив,
Садочок садив, все злотом рясив,
Зелене вино барзо оздібне:
Маю я брата на оженію,
Сама молода на відданію.

(Гол. III, 79; пор. Ч. III, 399—400)

В другій колядці красна „нанна“ каже:

Ще-ж бим післала (вишугу хустку) своєв матінков,
В мене матінка крапца від мене:
Мамку похвалят, мене поганят. (Гол. IV, 68).

По иньшим варіантам колядки зам. матери згадує ся „менша сестричка“ (Пот. II, 670, Гол. IV, 120—1, 536).

*) Гиші = киш, кши, по иньшому варіанту (ib. 135) гушугу шу = шугу, шугу.

Вище було вказано, що в зашептуваннях шиють золотом і сріблом або шовком „злати пелени“ (= „хусти“) зорі-зоряниці, рідні сестриці, і сей мотив повторяєся так регулярно, що приписувати шити шовком, золотом або сріблом яко символ у колядках кому небудь иньшому окрім „зір-зоряниць“ рішучо нема підстави. Така теза виправдуєся й наріканем панни: „В мене матінка (в. сестричка) краща від мене“. В великоруській пісні „красная дівчина“ хвалить ся:

Мнѣ матушка — красна солнушка,
А батюшка — свѣтель мѣсяць,
Братцы у меня — часты звѣздушки.
А сестрицы — бѣлы зорюшки. (Афан. 11).

В иньшій пісні сказано:

Заря-ль моя, зоринька,
Заря, сонцева сестрица! (П. 13).

Переходячи до мотива: дівчина стереже „сад-виноград“ і т. д., я вважаю за доконечне встановити, що таке „сад-виноград“ і „вино“. Виражене „Ой в вині, в вині, в виннім городці“ А. А. Потебня порівнює з варіантом: „А в вінци, в вінци, в виннім городці“ (Гол. IV, 124) і думає, що тут „виноград як у віночку“ (П. II). Таке пояснене не можна прийняти тому, що виражене „в вінци“ або помилка збирача, або-ж місцева вимова, або попсоване первісного „в винци“. Сам А. А. Потебня зовсім справедливо думає, що „зелене вино“ в значіню виноградного названо в прикладі до зеленого виноградного листа, а не до плодів, котрі він притягає сюди-ж задля пояснення (Пот. II, 473).

Таким чином „сад виноград“ у первіснім його значіню треба брати не в буквальному розуміню, а яко „зелений сад“, „зелень“ — символ молодости взагалі і дівочтва спеціально, а відти й самої дівчини.

В такім же розуміню як виноград, тобто „зелень“ треба брати й „вино“, або „винце“ наведених пісень у первісному їх значіню („Вінце“ = символ зеленого, а „вінець“, про який здогадуєся А. А. Потебня — символ краси: („у хаті... у саду... як у віночку“). Так само й „винне яблуко“ — яблуко в „винної“, себто зеленої яблоні, а не „винного смаку“, як думає А. А. Потебня (П, 475).

„Po polsku i drzewo i owoc jego winem zowiemy“, каже Лінде, а далі дає прикмети: „Wino jest drzewo niewysokie, krzywe“ і т. д.

По академічному „Слов. рус. яз.“ вини (пікова барва) розумієся яко „виноградъ, зеленый листъ его, по образцу нѣм. названія той же масти: grün“. У Ліндого пікова барва теж winny або zieleń.

Виноград, яра рута, рута-мята (= яра мята), шавлія, барвінок беруться як символ дівочтва тому, що мають яру, густу зелень. „Шавлія“ й „барвінок“ уживаються навіть яко символи густоти рослини. У „шавлію“ ховаєся Маруся в весільних піснях (Чуб. IV, 88 і 284 і н.), в ній же яко густій ховаєся жінка чоловіка, котрого вона „з світа ізгубила“ (Чуб. V, 839). У пісні ж мати, згадуючи неприсутність синів, висловлює бажання: „Роди, Боже, синам жито густе, як шевлію... як барвінок“ (Чуб. V, 875).

Густота виноградної зелені також всім відома, і таким чином виноград, як і иньші рослини, беруться яко символ дівочтва, не случайно, а на строго означеній основі.

Після сказаного очевидна хибність отього пояснення А. А. Потебні: „Сад-виноград“ (= чудесне дерево) — добробут родини (П, 479). І волочобна пісня (Шей. Бр. п. 453), що наводить ся з сього поводу, каже про сватане (представляване при помочи хапаня) одної а може й кількох доньок „гаспадара“, а не про якесь нещасте, про потіху й заохоту, що знаходить господар у жінці. В иньшій пісні:

Схадзила ся*) шура да бура,
Садъ-виноград да паламала,
Райски пташки да атагнала.

„Шура-бура“ в значіню молодого легше розуміти в порівнаню з „виноградом“ (Єфим. Матер. по этногр. Арх. губ. II, 95), де „добрий молодець“ (ловець)

Вострымъ копьемъ подпирается,
Небылыми онъ рѣчами похваляется —

а то розірвати шатро, де вишиває на полотні дівчина, і повести її до шлюбу (Пот. II, 671—2; Г. II, 72, 73—4; Д.-Зап. I, 14,

*) А. А. Потебня здогадуєся так: „Схадзила ся (схалила ся? схавила ся?)“. Таких замінів не потрібно: „схадзила ся“ = „всхадзила ся“ або „усхадзила ся“, себто розмахала ся, розвердела ся.

21. Ibid. 26 N. 212, 29 N. 232. Примір сього наводить ся А. А. Потебнею з иншого поводу.

Після всього сказаного мотив: дівчина стереже „сад-виноград“ (v. яблука, v. „золоту рясу“) значить: дівчина береже своє дівоцтво. І навпаки, укушене яблука, груші, стрясане рясю = любов, вихід замуж, утрата дівоцтва.

В народніх піснях дівоцтво найбільше звязано з аблонею й грушею, котрі иноді входять в одно повязане: „яблонька саловая, грушиця медовая“, за зврцем „вишенька-черешенька“, „рута-мята“.

Така коломийка:

По-під грушу коня рушу,
Дівча, здогадай ся!
Хоть би який у золоті,
Зрадити не дай ся! (Гол. II, 416).

У великоруській пісні мати звертає ся до доньки, кажучи:

Ах ты яблонь, ты яблонь,
Садовая моя!
Я садила тебя
Надсадила себя,
Поливала, укрывала,
Отъ мороза берегла.
Я со яблони яблочка
Не сощипывала,
Я со грушицы грушицу
Не кушивала.

(Поповъ, Нар. пѣс. собр. въ Чердынск. у. 222).

„Зотота ряска“, яко символ дівочої краси, фізичної тай духової, також знаходить ся на груші:

А в чистім полі грушечка стоїть,
На тій грушечці золота ряска,
Там ся десь взяла красна дівонька...
Збирала ряску тай у запаску. (Гол. II, 88).

Груша в звязи з дівчиною див. Гол. II, 332, 340, 344, 410; III, 402, 431; IV, 483, де „грушки на яблоні“ = дівки 499; Чуб. V, 241, III, 133, V, 33, 417 (душу); Попов, I. с. 20; в звязи з парубком Гол. IV, 461.

Між иншими піснями на мотив: дівчина стереже сад-виноград, А. А. Потебня наводить витягом отсю сербську пісню:

...Пристигнут' се не могаше
Од висине вите желе...
...Од ширине слатке лозе.
Из стаба јој вода тече,
Из њерада (пня) челе лете,
А у верху вино тече.
Купи челе ђевојчица
За ковадом у ђедарца,
Вино ђева у ђердане... (Пот. II, 477).

„Дівчина, що стереже вино й золоті яблука, каже А. А. Потебня, нагадує сканд. Ідуну на сьвітовім ясени, зберігачку молодючих яблук... Гесперида за океаном стережуть золоті яблука, що, як показує имя Гесперид, ізвязано з вечером і заходом. Латиські пісні представляють сонце спячим у яблоневім саду; там засипляють його (засипають очи) яблоневими цвітими“ (П. II, 486; пор. ib. 126).

Сесі казочні мотиви повторяють ся з варіаціями і в українській казці, про котру А. А. Потебня замовчує.

В ній оповідає ся про царевича, що їде за молодючими яблукми по наказу старого батька в чуже царство, про істноване котрого він дізнав ся в сні. „...Приснився йому сон, що єсть за огняним морем цариця, з мезиною пальця у неї Орда-ріка тече (пор. „вино ђева у ђердане“ в наведеній висше сербській пісні). І в неї сад, склом оббитий, струнами обповитий, і в тім саду одноразні*) яблук єсть. І як би він тієї води напив ся і тих яблук попоїв, то він би одмолодів, другий би вік жив“. Царевич-дурень прийшов туди тоді, коли цариця красавиця лягла спати на дванацять діб. Кінь радить: „Іди, пане, тільки не гріши“. „Уходить він до неї, аж лежить дівця-красавиця, шо ніт її написати, ніт її намалювати...: дуже красива. Не міг він: підняв, поцідував, підставив кубочок, набігло води — согрівив раз. Пішов, по саду походив, нарвав яблук, сам наїв ся і в торбинку набрав“. Повторяло ся се тричі. Коли вергав ся назад, кінь, перескакуючи через пліт саду, троха ногою зачепив. „Зараз дзвонки як задзвонять, струни як опадуть, вона як схопитця: „Ах, сякий-такий сину, говорить; квас пив да квасниці не закрив!“ (Ч. II, 322—329).

*) Одного сорту, як „двухразні“ — двох сортів.

„Дзвін“ (брязкіт) дзвонів відповідає тут „звону золотої рясн“ в наведеній висше колядці (Гол. IV, 79) і в інших (Гол. II, 69, 614, IV, 135), а знови струн — „шум поворозок“, якими „засновані ліси“ (Ч. III, 420).

Висше було вказано, що зорі-зоряниці перебувають найбільше під „грушкою-сивушкою“, чого ніколи не говорить ся про звізди.

Таким чином, чи брати дівчину, що стереже сад-виноград, по латишським пісням за сонце, чи по білоруським і українським зашептунням за зорю, питане зовсім не змінє ся: в обох разях нема розмови про звізди, хоч можна допустити, що „зоря-дівчина“ повстала через помішанє у слові „зоря“ двох понять (stella й aurora).

Колядки дають масу символічних образів сватаня і вибору „пишним паном“ „красної панни“, і навпаки. Велика частина тих символічних образів звязана з водою, себто „синім морем“, криницею, річкою взагалі, і спеціально з „Орданом“, Дунаєм.

Звичайно Іванко або ціла „громада мужуєв“ їдуть „краєм Дунаєм золотими човнами“ або „золотим кораблем“ у чужу землю добувати собі „по ясній стрілці, по красній дівці“ (Гол. IV, 534; Купч 381 і н.; Чуб. IV, 297).

Із інших символічних образів вибору „милейкого“, звязаних з водою, більше розпросторені: діставанє „миленьким“ із води вінка або перстєня, що належить панні (Гол. IV, 83, 85, 94, 107, 124) і біленє „біли“ або „хуст“ (Гол. II, 74, 152; Чуб. 300, 468, 470 і н.; Пот. I, 139, 177), держанє панною перевозу через ріку (Чуб. III, 313, 316 Б, 13, Г, Д; Пот. II, 450), ратованє „милейким“ потопаючої „панни“ (Гол. 80, 89, 161) і н.

Задля цілей отсеї статі однаково важні як сама символізація обопільного вибору, так і те, що в колядках вимагає ся, аби вода в формі моря, ріки, криниці, була у дворі або коло двора господаря. Таким способом нам буде можливо пояснити багато колядок і щедрівок, без прикладаня символів доконче до певних історичних подій і осіб, як роблять В. Антонович і М. Драгоманов і без наданя непотрібно обставин особі, як се робить А. А. Потебня.

А в чистім полі близько дороги
Стоїть грушечка підмурована,
З тої грушечки впала росиця,
Впала росиця на муравицю,
А з муравиці стала криниця,
А в ті криниці Господь ся купле... (Гол. II, 71).

Що треба розуміти тут під грушею, і що під росею? Чому тут воліє ся груша ніж инша деревина? А. А. Потебня, виходячи з того, що у Болгар груша вживає ся яко належність до обряду вороження про будущину, робить висновок, що „груша тут, очевидно, щасливе дерево пісень“ (П. II, 775—6).

До такого висновку автор прийшов, не дослідивши досить пісенний матеріал що до символізації груші. Я вже висше вказав, що з грушею звязано стереженє дівчиною „ряси“, „вина“ і т. д., себто груша тісно звязана з любовю, збереженєм і втра-тою дівочтва. Тут межі грушею та явором — символом молодого парубка — певний паралелізм.

Звичайно парубок, коли „зведе з розуму дівчину“, тягне її „під явір зелененький“ і там робить „зраду“ (Чуб. V, 335, 337, 345—6). Під грушу-ж дівчина „через дурний розумочок“ звичайно сама тягне парубка:

Ой піду я по-під груші:
Груші мої, груші!
Хиба би мя тот не любив,
Хто не має душі. (Гол. IV, 449).*)

Солодка яблїниця,
Ще солодша груша:
Гей до мене, легіники,
Бо я ваша душа. (Гол. II, 421 = III, 431).

*) Очевидячки про любов оповідає ся в отсій білоруській пісні:

Ой пуд грушкою, пуд зеленою попоили мене,
Да й пуд грушку, пуд зеленую положили мене!
Ой ти грушечка, ти зелєчая, не шумі па мене,
Ой ти миленький, чорнобривенький, не свари ти мене!
Ох, як ти будеш да сварити ся,
То я буду журити ся,
То я буду журити ся, да недужа буду! (Довн.-Зап. I, 39).

тому, що поєнє дівчини або парубка, або його коня — символ задоволення, див. Разыск. X, 382.

Наслідок такого закликаня буває той, що

В городзе грушка уже потрушена,
Наша Марьюхна уже поворужена. (Ч. IV, 457).

І сам парубок уважає її спокусницею:

Не я винен, но ти винна,
Ти давати не повинна;
Бо я спав під грушкою,
А ти вийшла з подушкою. (Ч. IV, 538).

Докладніше і ясніше про сю спокусу розказує ся в отсій великоруській пісні, переробленій на український лад:

Іхали купці з ярмарку,
Та зрубали яблоньку:
Яблонька садовая,
Грушиця мидовая —
Дівка чорнобровая,
Чорноброва, хараша,
Та під мислі підійшла.
Цілувала козака,
Цілувала-милувала,
Ще й роздушинької назвала:
„Роздушинька — душа мой,
Довиди, душа, домой,
До горнички, до новой,
До кроватки тисовой,
Подушнички пуховой,
Застволочки шолковой...

В результаті того всього:

[Да] лижить Мама, спочина,
Ще й маньоханьке дитя;
Вона його обняла,
Слізочками облила.

(1892, сл. Тішанка. Зап. від Фед. Тарасенського; пор. Чуб. V, 338, 347).

Такий же сумний кінець має й иньша пісня, также перероблена з великоруського:

Шо ти, грушичка,
Ти кудрявинькая,
Кучирявинькая.
Ой когда-ж ти зошла,
Когда выросла?

— Я висною зошла,
Літом виросла;
Я зорею цвіла,
Дньом осипала ся,
На Дунай річку
Похиляла ся.
Дунай річенька
Ізмутила ся;
Красна дівця зажурила ся.
Позно вечером одна
Зажигала сьвічку
З воску яринькова,
Дождала дружка,
Розудалого молодця:
— Ти прийди-прийди,
Розудалий молодень!
— Я до тебе пришов
Ни розбойничок,
Я до тебе пришов
Полюбовничок;
Я до тебе прийшов,
Ни гостити ся,
Я до тебе пришов
Разпростити ся.
Чи дозволиш, душа,
Пожинити ся?
Ой, жинись [ти], жинись,
Друг бис(е)овісний;
Ти бири-бири
Мою подружку (bis),
Гниральнойскою (!) доч,
І мене ни пороч.

(Харит. 1891; пор. Гол. II, 332, III, 402; Дов.-Зан. I, 71 N. 400).

Иньша серія пісень вказує на жите з чоловіком „грушечки“ — милої (Ч. V, 620; Гол. II, 330 = 790). Одна з таких пісень, де тяжке жите з старим чоловіком-нелюбом доводить до самовбійства, має приспівку:

Ей грушечко давна,
Давна, жалібная. (Гол. III, 184).

Таким чином із грушею звязана нещасна любов, нещасно подруже, і в результаті слъози (Пор. Нос. 117).

По соннику сл. Борисовки „груші бачить ни харашо: все якесь пагане“ (Пор. Чуб. IV, 698). Таке значіне груша в борисовскім соннику має тому, що вона, як і всі взагалі кулясті або овальні річи (гарбузи, огірки, яблока, горох і т. и.) —

символи капання сліз. В малярстві сльози все мають грушковату форму з оберненим у гору хвостом.

Зв'язь усього сказаного про грушу та чудесну криницю під нею в наведеній висше колядці буде зовсім ясна, коли ми допустимо, що тота колядка співає ся не господареві дому, але вдовиці. Можливо, що тут зробив помилку збирач у ірупованю, по якому колядку звернено до господаря; але коли навіть тут не було помилки, то можна допустити, що сам нарід, співаючи сесю колядку господареві, забув її первісне значінє. Такий здогад виправдує мені иньша колядка, яку співають удові:

...На подвірячку грушечка-щепка
Красно цвила та не зродила.
Як з грушечки щепи цвіточок паде,
Тож так удовин світочок іде. (Гол. II 50).

себто: жите їй сумне тому, що вмер чоловік.

Так само забудем первісного значіння можна пояснити і зверненє до господаря иньшої колядки, однородної в початку з наведеною висше:

А в нашого пана, пана Івана,
А в него двори тай пометені,
На тім подвірю впала росиця,
З тої росиці стала криниця,
А в тій криниці Пречиста Діва
...Христа купала. (Гол. IV, 112 = 126)

До такого висновку спонукує ще й иньша обставина: в українських піснях криниця у дворі, яко символ дівчини і вдови, зустрічає ся дуже часто, чого не можна сказати про явір яко символ парубка і взагалі мущини.

Уже зі сказаного можна вивести, що „росиця“, котра впала на муравію — символ сліз мешчанської вдови. А про те з праці А. А. Потебні не можна сього вивести: у нього „роса = дівоча краса“, або „роса = правда“ (I, 111—3, 182, II, 455—71). На доказ остатнього зрівняня він наводить ось який примір:

...Стала доброва горіти,
Стали дівоньки гасити,
Вінками воду посити:
Як у віночку роса єсть,
Так у дівоньки правда єсть. (Пот. I, 188).

Значінє роси в сім куснику А. А. Потебня поясняє зрівнанєм: „вода = розмова, розмова (слова) = правда“, отже вода =

правда“. На потвердженє такого висновка наводить автор иньший паралельний ряд зрівнянь: „лист дерева (яко шумячий) = правда; слово = правда або бріхня“ (П. I, 187).

Полишаючи на боці другий ряд, я скажу тільки, що перший збудований на фіктивних основах: „у віночку роса“ — не розмова (слово), але сльози. Доказує се наведений висше кусень пісні:

Де матуся плаче, тихий дунай тече,
Де сестриця плаче, там стоїть криниця,
Де мила ридає, то й роси не має.

(Чуб. V, 835—8; пор. у „Толк. слов. Даля пословицю під словом роса; Гол. I, 193, II, 56; Нос. 258).

Значить, правда не в „розмові (слові)“, а в щирім жалю, що виражає ся в сльозах.

Окрім того тут іще иньше противурічє. „Віночок“ — символ красоти взагалі („да держи в сьвітлоньці, як у віночку“ Ч. IV, 391) і дівочої краси спеціально; краса-ж дівоча означає ся головню красою лиця (пор. Чуб. IV, 353, де „румянний венець“; V, 353; Г. II, 117).

Таким чином вираженє „у віночку роса“ може значити лише: „на прегарному лиці сльози“ (пор. у Ліндого вираженє: *Izami piekne lice rosi*).

У Винницькому пов. існує повірє, що „роса = сльози св. Варвари, котра рано ходить полями та плаче“ (Ч. I, 26).

Сім разом св. Варвара стала намісь зорі, яко джерело роси, що видно з білоруської пісні:

Ох ўзишла зора з сїяго моря;
Не єсть то зора — святая Варвара.

(Довн.-Зап. I, 133).

В богатях пословицях і поговірках роса также розуміє ся в значіню сліз: „Доки сонце зійде, роса очи виїсть“. — „Слѣзы — роса: ввойдетъ солнце и обсушить“ (Даль, Толк. Сл.; пор. Нос. 215).

Властиво паданє роси, яко символ сліз, потверджує ся і в народніх піснях:

Чорна галочка на рокиті сиділа,
Хотіла рокиту обломити;
Рокити не обломилла,
Іно росу оббила.

Дівка Домаха на посаді сиділа,
Хотіла матінку розвеселити;
Матінки не розвеселила,
Ино гірше засмутила.

(Гол. IV, 288 = Чуб. IV, 165).

Упала роса на мої карі очі,
А дрібні слізки на мої білі н(у)жки. (Чуб. V, 342).

Малесенький соловейко,
Не щебечи рано на зорі,
Та не оббивай ранньої роси,
Нехай обобе та батенько мій,
Та до мене йдучи, одвідаючи,
(Та життя моє розвідаючи?):
Чи я живу, чи я горюю?
Не так живеться, як горюється,
Шо род-родина одиурала ся.

(Воронеж. Губ. Вѣд. 1888; пор. Чуб. V, 327, 626, 758; тай Гол. I, 126, III, 58;
[Варенц. 80].)

Б. „Кирниця“ від „зірниці“, що представляє даль-
ший розвій розбіраного мотива, згадує ся лише в одній
колядці:

Пане господару, ти спиш, не чуєш:
На твоїм подвір'ю зірниця впала,
(Зірниця впала) — кирниця стала,
А в тій кирниці (bis?)
Пресвята Діва Христа купала...

Сей мотив А. А. Потебня пропустив зовсім, а про звізду
яко джерело води (себто роси або дощу) він лише натякає
в наводжених ним з иншого поводу примірах:

- а) Пара, жонки, дамов іці:
Пацэрала зара ключі,
Капа постаці ідучі,
А з' місяцем гуляючі,
А з соуїньком гуляючі.
А звайдзіце, я с ни зоркі,
А знайдзіце ключі звонкі:
Пара зямлю адмикаці,
Пара расу выпускаці,
А перваю лядавую,
А другу мядавую:

Лядавая свікратавая,
Мядавая таткавая.

(Пот. I, 96 = Эп. Сб. III, 212*).

- б) Походящая зіронько,
Ти Мариню дівонько!
Всі двори сходилла,
Слізоньки не вронила;
А на батьків двір прийшла,
Тай стала, подумала,
Подумавши заплакала.

(Пот. II, 83 = Ч. IV, 159).

Далі А. А. Потебня наводить іще дві українські пісні
(Чуб. V, 495 і 579 - 8), де „зоря ясная“ або „зіронька вечір-
няя“ згідно з випадками переміни символа на обставу, а то:
означуване представляє ся яко приняте головної особи, що ви-
ступає в символі, себто зорі“ (II, II, 85—6). Приняте-ж у тому,
що від сліз дівчини „дороженька... слізоньками та прилита“.
Та все те лише натяки.

Далеко яснійше „зірка“ яко джерело води представляє ся
в Винницькім повіті: „Дощу иноді нема через те, кажуть там,
що відьми знімають зорю і ховають її в пивниці, в горшок“
(Ч. I, 26).

По моїм рукописним матеріалам із Богучарського повіту:
„Сорочиха стара на вінику, а Устя Риштачка на помилі... ли-
тіли до Усті у верх і нисли у руках зірниці (утриню і ви-
чірню). ...Хто начав розказувать, що вона диржала у погрібі,
у пічурці, надавлині каминюкою, а'к (а як) напали її усі люди
того хутора, так вона і пустила їх...“ (1892. Зап. Петро Тара-
севський 18 л. Пор. Іван. Вѣдм. и упыр. 28, 59).

В. Відміну мотива: „кирниця“ від „зірниці“
представляє білоруська купальна пісня:

У пана Івана посередъ двора
Стояла верба, на вербѣ горѣли свѣчки.
Съ той свѣчки капля упала —
(Капля упала) — воzero стало,
Въ томъ воzero самъ Богъ купав ся... (Нос, 92):

*) А про те А. А. Потебня не допускає, аби тут „ясні зоркі“
самі росу випускали. „Коли вірші 6—7 певні, каже він, і зв'язь їх із 8
дальшими не поверхова, то зорі-звізди кличуть ся знайти ключі вечір-
ньої зорі й імовірно передати їх ранішій зорі, котра випустить ра-
нішню росу“.

Питанє про вербу яко про символ неба я розгляну окремо, тут же скажу, що й сьвічка виходить яко символ звізди.

На думку мешканців Грубешівського пов. „звізди — ангели, що сидять на ступнях неба з засьвіченими сьвічками в руках“ (Ч. I, 14).

Селяне Орловської губ. те-ж думають, що „звізди — то лампи, запалювані що ночі ангелами і праведниками перед престолом Господнім“ (Трул. 6).

Г. Дальший розвій мотива „кирниця“ від „зірницї“ — озеро (v. Дунай, річенька) від сльози ангела. На звязь ангела з „зіркою“, окрім наведених даних, є ще й інші вказівки. В Купянськ. пов. Доля представляє ся то ангелом, то душею чоловіка, або його двійником. З другого боку й селяни-Українці називають звізди (зірки) то душами людей, то ангелами, і кажуть, що рівночасно з народинами дитини родить ся й звізда його на небі, і коли чоловік умре, то зараз і звізда його падає з неба і гасне (Ів. Доля, 8, 10—13).

Навіть не виходячи з межі колядки можна бачити, що ангел справді стає намісь „зірницї“.

По одній серії колядок разом із сонцем і місяцем у вікно господаря не „ангел улинув“, а „сходять зірки“ або „зорі“.

В другій же серії колядок з невеличкими варіаціями оповідає ся:

Що в бору-бору да Волохи пють;
Да Волохи пють, церковку будують
С трома верхами, с трома вікнами.
Що в перве да оконце що сходить сонце,
А в друге оконце — ясний місяць,
А в третє да оконце янгол улинув,
Янгол улинув, сльозу уронив.
А с тої сльозьки стало озеро,
А в тім озері да човничок плаває,
А в тому човнику да красная панна.
Що-ж вона діє? Шириночки шиє...

(Чуб. III, 306, де зам. шириночки хибно тириточки).

По другому варіанту:

А с тої сльози ручаєць потік,
С того ручайця річенька біжить,
На той річеньці корабель пливе,
А на том кораблі Іван молодий.
Що-ж вуш робить? Листоньки пише,
Книги читає... (Чуб. V, 305—6; пор. ib. 484).

Себто він дуже розумний.

По третьому варіанту:

А с тої сльози Дунай розлив ся,
На туюм Дунаю хицькії кладки.
А там Улитка пшеницю мила,
З гоголем говорила:
— Гоголю, гоголю, припливи к берегу,
Хорошенько вряжу. (Чуб. V, 306).

Себто, не вважаючи на присутність у мотиві ангела, колядки мають чисто поганський характер.

По білоруській волочобній пісні замісь ангела:

Ї трєція вокно сокол уляцеў,
Сокол уляцеў, слязу уроніў —
А с тия слязи речуньки пошлі...
По той речуньці павінька плила...
Роняла перя позлоцістия. (Шейн. 400).

Д. Поза очевидною звязю з наведеними висше стоїть ось який мотив:

Ой що-ж то було із-предка віка?
Там Жидова Христа мучила;
Шепшові шинці за ніхті гнали,
І йому муки задавали.
С пальця-мизинця кровка капнула;
(Де) кровка кане — там Дунай стане,
А в тім Дунаю Господь купав ся. (Чуб. III, 335).

З поводу сього мотива А. А. Потебня притягає далекі і при тому не українські мотиви, промовчуючи три ближні українські*).

*) „Звісно, каже він, купанє Христа, се його хрещенє, і образ „Дунай із крови“ вяже ся з вираженнями християнських писателів, в роді наведеного А. Н. Веселовським (Разыск. VI—X, 235): „із ребра його два джерела: води і крови; ними вмиваючи ся, очищають ся народи“. Але можна думати, що згаданий образ лише змінив ся під впливом християнського, а не сотворений ним. Він нагадує походженє Дуная ріки від крови богатиря Дуная (Кир. II. III) і болг. Юрьевську (23 цвітня) величальну: „св. Юрій об'їджаючи межі засївів зустрічає змія, відсікає його 3 голови, із них три ріки чорної крови: 1-а ріка для орачів пшениці — пшениця, 2-а для вівчарів — „прѣсно млѣко“, 3-а для копачів (виноградарів) — „руйно вино“... Стаючи по змозі на точку погляду пр. В., я не бачу, чому він... не користує ся відомістю наведеною ним (ib. 235) задля поясненя трьох рік (вина, моря і рік) румунської

Найближше до розбираного мотива стоїть наведена вище цариця, що жие за „вогняним морем“, у котрої „з мезинного пальця Орда(н?)-ріка біжить“ (Ч. II, 323).

Нема сумніву, що „Орда-ріка“ української казки безпосередно звязана з молодильною рікою (віджаранадї) Вед, що знаходиться під деревом Ілпа і з напитком безсмертя, що вкупі з молодильними яблуками береже Ідуна, котра знаходить ся на гадузях скандинавського „світowego ясеня“ (yggdrasil) (Пот. II, 225—6).

Вказівка української казки на те, що цариця живе „за огняним морем“, через котре вона не може перейти (І. с. 327), бачить ся мені, дає право вважати тото царицю персоніфікацією зорі. При тому „огняне море“ (при зрівнанню: терновий огонь = золото або мідь = небо, про що див. вище) треба вважати небом. У білоруських зашептуваннях є скілька вказівок на небесне походження ріки. Звичайно „вода-водзіца, божжа помішніца“ (сталлий епітет зорі) тече „с устоку сонця, с-пид ясного місяця, с-под-с алтиря каменя“ (Р. V, 148, 168). Про місцеву ріку Чернолутку в зашептуванні сказано, що вона тече „св усходу на заходъ, св подлунныхъ зоръ, св-подъ жаркаго сонца и св-подъ яснаго мѣсика“ (ib. 150).

До води в зашептуваннях звертають ся так само, як і до „зорі-зоряниці“: „Добры-дзень табѣ, водзица-царица, прекрасная дзявица, морська крыница! Ишла ты св-подъ крутыхъ горъ (= із над неба), св-подъ ясныхъ зоръ, тонкими жилами, морськими силами, подмывала ты крутыя беряги, мыла ты жовтыя пяски, умывала ты сырое корення, бѣлое каменья, колоды вапьяныя, шовкову траву, — ну, прошу цябе, водзица-царица... омый жа ты у раба божяго усю зв яго болѣзнь...“ (Р. V, 146; пор. ib. 142). Або: „Добрий вечаръ, вода-водзица, божжа помішница“ і т. д. (ib. 148).

У пісні Пінчуків: „Текла да речка с-пуд обречка“ (після „обречка“ у збирача знак питання; — Довн. Зап. I, 72), себто з того місця, відки виходять сонце й місяць, з їх „усходу“, і де знаходить ся зоря: укр. обрій і білоруськ. обречок (одного кореня з рѣяти) = горизонт.

колядки: в апокріфічному „Слові о видѣнні ан. Павла“ ангел показує в Едемі дерево, із (?) коріння котрого плывуть води рік Фисона, Піона, Тигра й Евфрата; Дух Божий спочивав на тім дереві, і від віддиху його наповняли ся ріки медом, вином, елеєм і молоком“ (II. II, 713—5).

Українська казка не вказує, що тече з пальця „цариці дівичі“, через те нема певної підстави твердити, що „Орда-ріка“ тече кровю. А про те такий здогад можливий, бо образ кровавої ріки в українській пісні постав незалежно від християнського впливу. Така прекрасна галицька пісня:

Долів-долів долинами
Ідуть Турки с Татарами,
Везуть собі віз покритий,
А в тім возі хлоп убитий,
За тим возом кінь турецький,
А на кони хлопець царський:
В правій руці палаш держить,
А з палаша кровця цюрить.
С тої кровці річка біжить,
Над річкою явір росте,
За Михасем мати плаче:
— Чи дуже ти порубаний?
— Головонька на четверо,
Білі ручки на три штучки,
Біле тіло як мак дрібно.
Шукай, мамо, лікарочки,
Зеленої муравочки;
Клади, мамо, світличеньку,
Без оконця та без дверець,
Щоби в дверці не ходити,
В віконці ся не дивити.
Куди впала головонька,
Там виросла могилонька;
Куди впали білі руки,
Туди бігли бистрі ріки;
Куди впало біле тіло,
Та виросло от чом кійло;
Куди впали білі ноги,
Там виросли два явори. (Гол. II, 600—1).

Додаток.

Між паперами пок. Дикарева знайшов ся ще один зошит п. н. „Толки народа“, який являєть ся мабуть первісним парисом праці про Миколу, бо подає по части ті самі матеріяли та уваги, а по части де що й нове, певно таке, що пок. думав визискати в дальших розділах своєї праці. Оттим то ми подаємо з сього бруліону всі ті нові матеріяли та уваги як причинок до його розвідки про Миколу. — Ред.

Другим символом „бога“ в селянській хаті є хліб. У слободі Борисовці Валуйського пов. говорять: „Хоть в день, хоть в ночі, ніколи ни приберайте хліба з стола“.

„Шапкі нізья класти на столі, шо хліб, бач, кладуть на столі“. В Переяславськім пов. говорять точнійше: „На столі гріх класти шапку, бо то місто самого Бога“. (див. Чубинського „Матер. и изслѣд.“ Т. I, 102).

На укр. весіллі хліб являєть ся головним елементом, що освячує подружжя; церковне-ж вінчанє, по народнім поняттям, наскільки можна про них судити з укр. весільних обрядів, або зовсім не освячує подружжя, або лише недостаточно.

Десять літ тому в слоб. Красножоновій Богучарського пов. між священником і селянином вийшла ось яка розмова;

— Три цілкових є за вінчання?

— Ні, нима, батюшка; підождіть, спасибі вам, покі розстаємось.

— А нима — то й діла нима. А на горілку так є в вас гроші!

— Та биз цього, батюшко, не можна.

— І вінчать биз гроший не можна!

— А коли ви, батюшко, ни хочите вінчать, то ми й сами молодят поблагословимó: нихай сибі живуть, як Бог дав.

По розповсюдненому українському звичаю молоді не можуть користувати ся подружніми правами доти, доки не „відгуляють весілля“, хоча би прийшлось відкласти його на кілька тижнів або місяців після вінчання.

В оповіданю „Изъ прошлого нашихъ степенъ“, поміщенім в одеськім журналі „По морю и сушѣ“ (№. 12, 1895) д. І. Л. подає цікаві вісти про се, як в часи кріпаччини бурлаки самі вінчали ся.

„Під празник (розказує колишній бурлака, 80-літній старець Павло) йде дехто з наших, отаман або старший літами до економа й просить хліба, цїтого хліба. „На що тобі?“ питає він. „От знаєте, треба нам вінчать“. Тай бере сей хліб, устромлює зверху грудочку соли й до нього підходять молодий в молодю. Виберемо посажених батька й матір, молоді кланяють ся їм, а вони їх благословлять і навчають, як повинні жити. Потім молоді підходять до того, хто тримає хліб, цїдують сей хліб і обіцують Богом і хлібом подружно жити“.

На українськім весіллію кружляне довкола хліба, коровай, що лежить на столі або на діжі, се неминучий обряд і в деяких місцях повторюєть ся декільки разів. Коровай тут являєть ся „символом небесного подружжя сонця й місяця“ (див. Н. Ф. Сумцовъ, Религіозно-миѣическое значеніє малорусской свадьбы“).

Вол. Юр. Часовників оповідав мені: „Купив я раз своєму робітникові Грицькові зажигательне скло. Мій Грицько зараз метнув ся на базар похвастать: он, мов, яке в мене диво є. Скрутив він цигарку і почав на неї наводити скло. Де ни візьмись козак ззаді — ререп його по вуху! „Ти шо, сукін син, над сонцем глумляєсь ся?“ Тут підскочив другий козак та розвів їх, а то влетілоб ще моему Грицькові“. Очевидно, що тут живе ще в народі память про сонце як бога предків поган. По християнським поняттям сонце — твір Бога й повинно йому служити і тільки заміною Бога з Миколою-угодником, на мою думку, можна пояснити отсі слова західно-руської псалми, сьпіваної старцями:

Ой хто, хто Миколая любить,
Ой хто, хто Миколою служить,
Тому сьв. Миколай
На всякий чась помогай!

Єму служить, єму служить
Сонце, місяц во дни, в ночи
Непрестанно!*)

(Юл. Ф. Крачковській, Быть Западно-русска селянина. М. 1874, 120).

Микола угодник являєть ся у народа справжнім Богом м. и. і тим, що відхиляє смерть, о скільки можна судити з отсих двох оповідань, з яких друге як раз вийшло через заміну Бога Миколою.

7. „Жив чоловік у чоловіка цілий год за паску: обіщано йому паску дати. Одживсь год і дано йому паску. Поблагодарив він за ту паску і пішов до дому чи куди, що він сирид поля їв її. Чи в його дома ни було — сїв сирид поля і почав їсти. Куди там він шов — Бог й (його) зна. Помоливсь Богу і їсть. Явивсь якийсь старик до його, поздоровкався там з ним. „Шо ти чоловіче робиш?“ — „Та паску їм: заробив от тай їм“. Ну, а той говорить: „Дай жи й мині!“ — А він спрашує: „Хто ти такий?“ „Та я Бог!“ „А як Бог, так я тобі ни дам паски: ти, бач, ни той... ни по правді робиш: як богатих, так милуїш, а як бідних, так ні. (Чи воно правда, хто його зна — нихай Господь простить!) Значить, ни равняїш, ка', щоб усіх зіврно щитали: усіх зіврно ни щитають. Яї би смерть пришла, я тій би дав, шо вона ни милує ні бідного, ні багатого, бире усіх душі“.***) Може ни вона бире, може ангил бире. А того ни розсудять, шо може сами винуваті: може багаті ни лижать, ни досипають — роблять та Бога просять“. (Вороніж, у жовтні 1892 р. Записано від Нат. Вікт. Дикаревої, 63 літ, неписьменної).

8. „А салдат з полку шов та тоже сирид поля сїв тай їсть. А старик к йому прийшов, поздоровкався: „Шо ти, ка', ділайиш, служивий?“ А він говорить: „Я пасочку їм — в людей випросив“. — „Дай же й мині!“ А він спрашує: „Хто ти такий?“ Він і говорить: „Николай!“ — „Ни дам жи я тобі пасочки, коли ти Николай!“ — „От чогож?“ — „Та я просив тебе у полку, а ти мині ни пособляв!“ Ну, а він таки говорить: „Дай таки: я типер буду пособлять тобі!“ — „В чім жи ти будиш

*) На жаль, остатні 3 рядки причислені до Миколи зовсім без причини; вони вирвані з пісні на Різдво Христове, що починаєть ся словами: Богъ натуру“, див. Богосланик 1790 р. — *Ред.*

**) Пор. в „Жабах“ Аристофана: *Μόνος θεῶν γε θάνατος οὐ δάσων ἐρεῖ*, тобто: Одна між богами смерть не любить дарунків.

мині пособлять?“ — „У хазайстві буду пособлять тобі: проживиш ти стольки літ (десять чи що) хорошо будиш жить“. Він тоді обрізав пасочки і дав.**) Він їв — їв, поблагодарив його, шо він дав пасочки, і пішов. А той тоже закусив та й пішов до дому, салдат. А дома жінка, значить, оставалась (тоді-ж по двацять пять літ служили в старину — ну, дождалась таки вона його). Прийшов, начали жить, хазайствувать; щастило їм во всьому, і ни замітили вони, як пройшло десять літ чи скільки. Так оце являє ся йому Николай угодник, говорить: „Время б' умирать: десять літ прошло“. — „Десять літ як десять дней прошло, і ни побачили! Яї би ще скільки пожить!“ — „Ну, ще пять годов проживи!“ Пішов одь його. Чириз пять літ опять явив ся таки до його: „Тепер уже пора умирать!“ — „Ну, нічого ділять: коли умирать, так умирать!“ — Тай умер. (Зап. від Нат. Вікт. Дикаревої того самого часу й місця. Оба останні оповідання із слоб. Борисовки Валуйського пов.).

9. Умова з сьв. Миколою являєть ся звичайним мотивом і в иньших оповіданнях. Наслідком сього, шо Микола угодник, як охоронець майна чоловіка, має власть над злодіями, роблять з ним умови самі злодії на винадок помочи, приміром у конокрадстві, тай ті, шо бажають охоронити себе від крадіжи, або хочуть відібрати уже втрачену річ. На винадок удачі на нагороду обіцяють Миколі рублеву, трирублеву, або пудову і взагалі „більшу“ („з кіньску ногу“) сьвічку.

Сюдиж на мою думку належить поговорка: „Обрекъ Николай, пустиль въ поле — пусть гуляетъ“. Тут Микола угодник має власть рівну власти Івана Воїна. „У слободі Олександрівці (Павлівського пов.) один чоловік ходив на богомолля; а дома нима нікого. Люди кажуть: „Хтож у тебе остає(ь) ся дома?“ А Николай сьвятый стоїть на покуті. Узав, убравсь та й приказує: „Сьвятый Николай, бирижи тут мою худобу: я на тебе надіюсь; ти будь моїм сторожом: я тобі малебинь отслужу“. Запер хату та й пішов. Прийшов у Вороніж, отслужив малебинь сьвятому Миколою, помоливсь Богу, пішов до дому. Приходи до дому, аж хата отперта, все забрано. Він підходи до сьвятого Миколая та й кажи: „Тиж сторож тут — настеріг! Яж на тебе надіав ся, шо ти будиш стирити; а ти настиріг, шо усе поза-

*) Годить ся завважити, шо Микола був приневолений згодити ся на предложені умови зовсім не тому, буцім би народ не признавав йому божих прикмет; сей мотив повторяєть ся в нар. оповіданнях і відносно до самого Бога (пор. висше стор. 131 оповідане про дурня й ладан).

бирали вори. Нима і у сьвятих правди!“ Як узяв та зняв образ та начав його бити дубинкою. Бив-бив його тай кинув на покутя та кажи: „Типер ни повірю, що святі бирижуть людей!“ Дождав ночі; устав у-ранці, дивить ся — уся худоба принісина лижить. Цей тоді узяв, поставив образ та засьвітив (свічку?), зачав молит(ь) ся та просить прощенія. А вори ті розказували, що прийшов який-то священик та й кажи: „Ви на що забрали худобу у отого чоловіка? Однісіть, а то дивіт(ь) ся, як він мене побив“. Вони дивлят(ь) ся — аж увесь у крові. Вони кажуть: „На що він тебе побив?“ — „Я був його сторожом, а ви ни боялись мене та забрали: так ви однісіть, а то буду править кожний день“. Так вони побоялись та й однісли. (Слоб. Попасна, Богучарськ. пов. Записав сел. А. А. Суббота. Зі зшитка, що дістав я 1 лютого 1895 р.).*)

„Яко мога, уповай на Бога. Їхав один прохвесор в одного города в другий і пришлося йому заїхати у Валуки. Ото він тут остановив ся і пішов у монастир помолицьця Богу. І він за собою носив віксіль, бо у його був цілий обирем. Ото він одстояв там обідню і пішов у город на квартиру. Приходе до дому, кинув ся до кармана, аж нима викилів. Він тоді і дума: „Деж це вони єсть? Нипримінно вони остались у церкві: як ото я поклоняв ся, вони ото і випали; а манахи той пакет піднімуть — і тіко їх і бачили“. — Ото він ни довго думавши у той монастир до архимандрита, і пита: „Ваше преподобіє! Шо ваші манахи тут у монастирі нічого ни піднімали, як з обідні уже люди вийшли?“ — „Нічого. Вони як шо найдуть, міні скажуть, а то я нічого од їх про це не чув“. — „Ну, пожалуста, як шо найдиц(ь)ця, то дайте знать міні“. А архимандрит і пита: „А шо иминно у Вас пропало?“ — „Та от-шо пропало (для людей воно і нигоже, а міні дуже дороге): були в мене у пакеті запечатані викилі, і їх там більше мабуть, чим на десять тисяч, і вони були в мене у боковому кармані. І я як ото поклоняв ся, вони і вискочили“. — „Ага, це діло плохе!“ сказав архимандрит. „Ну, все таки ни журись: ми може, Бог дасть, найдем“. Ну, прохвесор довго там околѣчувацьця ни став, попрощав ся з архимандритом, поїхав до дому. І дома помолвив ся Богу і ставши пирид іконою сьв. угодника Миколи

*) Се переповід середньовікового книжного оповідання, що маєть ся в збірках легенд про сьв. Миколу. Пор. І. Франко, Карпатурське письменство ст. 115 ч. 1. — Ред.

сказав слова такі: „Сьв. угодниче і великий чудотворче, помолись за мене грішного, виручи мої викилі з рук вражих!“ І поставив пирид його іконою велику воскову сьвічку. Після того чирив год чи там чирив півгоду стали манахи прибирати монастир к якомусьто празнику, і найшли той пакет у кутку. Найшовши цей пакет прочитали на йому надпис, і там написано, що принадлижить такому-то професору. Вони дали знать архимандриту. Архимандрит розпичатав його і дознав у йому усе, і зна, якого вони прохвесора. Тоді і послав їх до того самого професора у той город, у якому саме він жив. Той тоді став дуже радий і прославив сьв. угодника, і подарив на Миколу в той монастир шось багато гроший“. (Пригородна слоб. Козацька Валуцького пов. Записав Пав. Конст. Тарасевський. Зі зшитка, що дістав 12 цвітня 1895 р.).

„Іхали морем на кораблі Греки. Знечевя знимась страшна буря. Греки сю мить падають на коліна і давай молить ся: „Миколо угодниче! Поможи нам, прожени бурю: я тобі поставлю за те таку сьвічку, мов отся щогла“. Буря справді утихла після сего. Тоді инший питаєть ся: „Деж ти візьмеш таку сьвічку?“ А сей йому відкаже: „Чого се чоловік не обіцяє; чиж усе, що обіцяне, робить ся?“ (Гор. Катеринодар 29 мая 1895 р. Подав урядник М. П. Пр—ко).

„Раз мужик пустив в лісі на пашу коняку і згубив її, не міг найти. Походивши довго по лісі, вкінці викрикує: „Святой Микола-угодник, разишші мне лошаты: я табе наставляю рубльовую сьвечку!“ — Не встиг мужик се проголосить, а його кінь показавсь зза куців тай заржав. З радости мужик крикнув на її: „Іде (де) ти прападала, дуй те гарой? Чіріє табе савсем била рубльовая свечка пранала!“ — Опісля мужик сів на коня, тріснув батогом і обертаючись до місця, де найшов коня, викрикнув: „Тах-та (так-то) вашива брата надувають!“ (Записане зі слів учителя головної школи Нижнедівницького пов. 1891 р.).

10. „Ішов Москаль коня красти і Миколай на шії висить, тай каже: „Вот каби міне Мікалай пасабіл украсти, так яб на кане, а он на міне: яб їму тада бад(ь)шую свечку поставіл“. — От украв він коня і купив велику сьвічку. Пішов він іще красти та й каже впать: „От как би міні Мікалай пасабіл іще вкрасти, яб йому іще ббльшую свечку, каже, поставіл“. — І не впало йому цей раз украсти. Іде він до дому тай каже: „Іш, не пасабіл міне Мікалай! Как би пасабіл, так я б на кане, тиб на міне, і абом харашо було б'; а тепер кодї я пешбій, так ідїж

і ти за мной". — Узяв тай прив'язав його до ноги, щоб він волік ся, так він тяг його аж до дому. Ішов він раз кудись, а Миколай назустріч та й наслав на його бурю та дощ та таке... А тут лежить надлюка, кишки собаки випустили, а сама ще ціла й шкура на її ціла. Він узяв та туди й заліз. Пересидів він там, виліз та й стрів Миколая. Він увесь мокрий та й питає Москаля: „Де це ти, говорить, був, що сухий? тут така буря йшла та дощ, говорить, а ти сухий". — „Та я, каже той, там пересидів, та там, говорить, так паганю — на силу висидів: воня та смрад такий, що й..." — „Так оттак же й меніж, каже Миколай, була свічка: смрад був такий, що й... Глядиж, як що коли задумаїш, то не проси нікого більше, а йди сам: украдиш — украдиш, а не вкрадиш, діло твоє, говорить". (Зап. 1893 р. 4 квітня від діда Павла Тарапати, селянин слободи Россосі, Острогжського пов. Б. Я. Черватенко, 18 літ. — Тарапата, Миколайівський садат, 80 літ, неписьменний).

В останнім оповіданню цікаві два мотиви: покаранє Миколи Москалем і послух елементів Миколі. Повстане обох сих мотивів належить до поганського періоду, особливож покаранє образу вказує на існуванє сучасного фетішизму.

11. „Один із моїх товаришів, моряк, розказував мені, що Греки, плаваючи по Чорному морю на вітрильних човнах, возять із собою образ Миколи угодника і як що настане тиша на морі, ставлять перед образом свічку та молять ся. Колиж тиша й опісля не минає, тоді Греки за кару спускають образ Миколи на шнурку в море. Там остаєсь образ доти, доки не повіє вітер. Є тут старий Грек, Якумаки, й сей каже, що се правда. (Записане 11 мая 1895 р., в гор. Катеринодарі від ученика класич. гімназії Я. В. Ск—на, 18 літ.).

12. Святкованє пам'яті св. Миколи весною (19 мая — весняний Микола) і з початку зими (в грудні — зимній Микола), коли погода часто міняє ся, дало причину народови вважати Миколу творцем сих метеорологічних відмін.

„Тожи був другий у Воронцеві (Павловського пов., Ворон. губ.) купець насяв багато льону, а він гарний ізійшов там. Сами було діло на Миколая: він прбси св'ятого Миколая, щоб збиріг льон. Тут на другий день як трахнув мороз — пропав увесь льон! Тоді купець із горя як уфати образ — порубав тай закинув". (Слоб. Попасна, Богучарського пов. записав А. А. Суббота. Зі зшитка, одержаного в лютім 1895 р.).

Білоруси думають, що празник на честь Миколи хоронить від граду. (Юл. О. Крачковскій, Бытъ западно-русс. селянина, стор. 120).

„Як ждуть у хвилипівку морозів, а їх нима, так ка'ть: „Варвара (4 грудня) мости мосте, Сава (5 грудня) заваре (як коваль заварює гвіздки), а Микола закує". Або: „Варвара приготвя, Сава мости мосте, а Микола гвіздками прибыва". (Слоб. Борисовка, Валуйського пов.).

„На Николу зима съ гвоздемъ ходить". „Хвали зиму послѣ Николина дня". (В. Даль, Пословицы русскаго народа, т. II). „Святий Юрій (26 падолиста) снєгом мосціць, святий Микола морозом гвоздайць". (Зап. Им. Русск. Геогр. Общ. по отд. этн. Т. V, 84).

Як володаря елементів, нарід таки мусить уважати Миколу Богом, або бодай сином Бога, „боженятком". Попри власть розказування елементам Микола визначаєть ся ще незвичайним розумом, що дає йому перевагу в боротьбі з иньшими володарями елементів, „Юрієм" і Богом. (Див. Е. Р. Романовъ, Бѣло-русскій Сборникъ, т. I, ст. 20—22 і 163—166).

Пересвідченє народа про великий розум Миколи-угодника дало навіть поговорку: „Тут сам Миколай-угодник ні разбїрьоть", уживану там, де людський розум показуєть ся за малим. (Див. „Воронеж. Этн. Сборн." ст. 232, № 6000).

13. Навіть у тих разях, де Миколу вважають не Богом, лиш угодником, нарід ставить його вище всіх иньших угодників („саме вишчий святий"), тому що:

І на морі Миколай,
І на ріцї Миколай,
І у полі Миколай,
І у долї Миколай!

(З рукописної колядки, свого часу поданої від мене до „Имп. Общ. Любит. Естествозн., Антроп. і Етногр. і переданої мені Св. Е. И. Біл—м з м. Павловська, Ворон. губ.).

В борисівській варіанті (Валуйського пов.) тої самої колядки, де перечислюють ся найбільші угодники, яких імена пропоновано для названя народженого Ісуса, Миколу поставлено перед усіма з іменем „Великого Бога":

Йа (а) хто, хто Миколая любе,
Йа хто, хто Миколаю служе,
Виликий Бог Миколай
На всякий час помагай!

Потім іде перерахунок інших найбільших угодників, що їх колядка називає вже не „Великими Богами“, тільки просто „святими“:

Дали йому ім'я
Святого Ілля...
Дали йому ім'я
Святого Петра...

По звістці урядника А. Е. Півня, який сповняє тимчасово обов'язки псаломщика в одній станиці Кубанської області й веде реєстр молебнів замість свого батька, псаломщика в станиці Павловській Єйського відділу, козаки служили молебні найбільше св. Миколі. По звістці-ж В. Г. Часовнікова в тій самій станиці ставлять свічки в тамошній церкві більш усіх перед образом Миколи. По його словам уся народня обрядовість зв'язана з іменем Миколи-угодника.

Отсе оповідання дасть право до висновка, що дійсно свічки передівсім ставлять ся Миколі. „Прийшов один п'яний чоловік до церкви, купив свічку, запалив її, а на спідній кінець поплював тай ставляє перед Миколою-угодником. Постановив і почав поклони бухать. Тіко що він до землі, коли се свічка — тьон його по лисині. Він піднявсь, поплював на неї ще раз, знов постановив її перед Миколою, а сам знов поклони. Свічка знов вірвалась і впала йому на потилицю. Той тоді так розлютувався, що аж по московськи матюкнў тай каже: „Коли ти ни хочиш моєї свічки, так я й другому постановлю“. (Р. 1895 червня 4-го, записано від Ст. Ів. Янченка).

На се, що Микола-угодник являєть ся помічником у всіх ділах чоловіка й роздавником усіх дібр, указують ще й отсі вороніжські міщанські поговірки: „Я пайду гулять — а работать хто будіть? Мікалай-угодьнік?“ — „Купі!“ „А денєгі хто дасьть? Мікалай-угодьнік?“ Обі ці поговірки являють ся парадфразованем великоросійських і українських поговірок, де висловляється відмова з заміною Бога на Миколу-угодника. „Бог дасть!“ говорять старцям у відмову. — „А гроший Бог дасть“, се значить „нема“.

Такий самий паралелізм бачимо і в отсіх жартливих формах подяки: „Спасибі Богу, наїв ся, їй Богу: щєб їв, та нима!“ — „Спасибі, Миколі, наїв ся доволі: хлестав — хлестав та й голодний став!“ Ось нам найвірнійша асоціація ідей.

До кінцевих образів у сільській хаті належать „окони“ (або вікони): „Спаситиль“, „Божа Мати“, звичайно „Казанська“,

„Микола угодник“. Інші образи більш менш подибувані треба вважати другорядними. Навіть „Бог Саваот“ може не бути в хаті, а Микола-угодник усюди знайдеть ся.

А ось отсе оповідання вказує на те, що і в церкві образ св. Миколи нарівні з образом Богородиці прикрашують багатіше від інших:

„Збалакались Москалі про свої нужди. От один Москаль і хвалиця другому: „А что нашему Ванькѣ будетъ?“ — „За что?“ — „Да что повѣсился!“ — „На чомъ?“ — „Да на бичовѣ!“ — „За что?“ — „За шею!“ — „Да за какую же вину?“ — „Да онъ церкву обобралъ!“ — „Что жъ онъ тамъ узялъ?“ — „Да отъ (!) что он узялъ: кивало да моргало (кадило та дяконську свічку) да бальшую хлопоту (книгу), да маленькій хлапотничокъ (часослов), да съ Николая-угодника сапоги снялъ и съ Божіей матери ризу“. (1892 р. Слобода Борисовка, Валуйск. пов. Записав Пав. К. Тарасевський, 16 літ.).

В замовляннях Микола також відграє значну роль. Згадується в зашептуваннях для затримання крові, проти хробаків у худоби, від напасти диких звірів на скотину, від „сояшницї“, від „уроки“, від „пристріту“, від більма й „до суду“. (Див. Т. Чубинській, Матер. и изслѣд. I, 68, 69, 95, 114, 126, 127, 134, 135, 139). В тих зашептуваннях згадується ім'я лишень Миколи, або разом з іменами інших святих. В останнім випадку Микола в ряді інших святих займає коли не перше, то всеж почесне місце:

„Господу Богу помолим ся і святому Духу і святому Миколаю, святому Михайлу і святій Причистій, святому Вознесенію, святій Покрові і святому Юрію...“ (Ів. 69). „Святий Адаме, святий Миколай, святий Спаситель, святий Власій, святий Федосій, храбрій Ягорій, святий Іван Предтеча, святий Митрій, святий Митрохван, святий отче Андрій і Мати Марія!“ (Ів. 126). „Святіі угодники божіі, станьте мині до помочи: св. Владимир, св. Спаситель, св. о(тець) Миколай, св. Іван Креститель, св. Великомученице Варваро, невістка Христова і всі святіі київські, печерські, Почаєвські, Єрусалимські, монастирські“ (Ів. 134). „Святий отче Миколаю, угоднику божий, помошнику скорий, допоможи мині ласкою своєю небесною пристріт вимовити й виговорити“. „В другий раз шепчуть, то замість Миколая говорять так: „В другий раз, в божий час, пресвятая Мати Богородиця!“ А в третій раз: „Пресвятая Варваро великомученице“. В четвертий раз: „Київські печерські Фтеодосій і Антоній

і Григорій і Василь і Макарій, всі святії угодники і преподобники". (Ів. 135). „Наперед Господу Богу помолимося, Миколі Миколайовичу і всі святії божії угодники, виликі приподобники київські і печерські і задонські і яросолимські, київські і печерські, моліте Христа Бога об нас грішних". (Село Геленджик, Чорноморського округу. В жовтні 1893 р. Записано від 60-літньої селянки Богучарського пов. слоб. Загребайлівки).

В молитвах Миколу-угодника звиваєся також перед іншими святими. „Приїхав один чоловік вирхом до кабака і там напився до кінця, так що вже й на ногах ни встоє. Ото він і кинувся їхати до дому, та що киниця плигати на коня, то на с...у і впаде. Він тоді і почав просить святитилів по їдиночку: „Святий Миколаю пособи міні!" та як плигне після того і упав упять на с...у. Тоді ще одного став молити: „Святий Петре, пособи міні!" Та як плигне і упав упять на с...у. І ото він прибрив усіх святих по їдиночку і ні один ни пособив йому. Він тоді і просе: „Усі святі пособи міні грішному!" та тоді надуїця, як плигне — та так і приплигнув чирив коня, та упав і лижить, а далі і каже: „Стойте — стойте, хлопці! Ни дуже пирайте, трохи полекше: бо по-единцю ніхто ни взяв, а усі гуртом дуже здорово кинули". (Слобода Тішанка, Вадуйського пов. В 1894 р. записав Пав. К. Тарасевський, 18-ти літ.).

Як перший між усіма угодниками Микола являється головним наслідником Божого престолу. „Зійшлися у страшну п'ятницю два козаки та й балакають: „А чого це до церкви дзвонять?" — „Та, кажуть, сьогодні Бог умер!" — „Оттакої! Хтож тепер буде богувати?" — „Та вжеж ни хто, як божя мати!" — „Е, та це не бабське діло у ці кляузи лізти". — „Так хтож тепер буде за Бога?" — „Та мабуть уже настановлять святого Георгія, бо він такий гарний, як на коні виїде". — „Е, ні! І цьому ни лічити!" — „Чом?" — „Та ще дуже молодий! В Боги треба старішого!" — „Так уже коли так, мабуть святому Миколі більш усього лічити Богом бути!" — „Тай справді, що мабуть так".

У цвітні 1895 р. урядник А. Е. Півень записав: „В одно время, як один охвицер здавав ікзамент, то його начали спрашувать по закону божому, і священник його заставив прочитать: Царю небесный; він йому прочитав. Тоді священник говорить: „Хто тоді будет Богом, як цей Бог умре?" Він йому відповідає, що буде тоді Миколай або Богородиця". (1894 р.

м. Катеринодар, записав козак станиці Старощербинівки Мих. Арт. Стецина, 19 літ.).

При порівнянню народніх оповідань про святих легко можна зауважити, що найбільше оповідань присвячено Миколі угодникови, „св. Юркови", св. Ільлі, „апостолу Петрови". Апостол Петро і Микола угодник визначаються сим перед іншими. Оба вони війшли в приказку: „Смільвий, як апостол Петро". (М. Номисъ, Укр. Приказ., № 13651) „Миколаю, я тебе не лаю". „Св. Микола, гаразд з тобою". (П. Чуб., Матер. и изсл. I, 266). „Проси Николу а он Спасу скажет". „Лучше брани: Никола с нами". „На полѣ Никола общій Бог". „Бог не убог, а Никола милостив". „Никола на морѣ спасает, Никола мужику воз подымает". „Со Спаса дерет, на Николу кладет". (В. Даль, Послов. русск. нар. 1879 т. I, 7, 11, 21).

В народніх оповіданнях апостол Петро являється нерозлучним товаришем Бога при його мандрівках по землі. При тім апостол ніде не виявляє божих прикмет: він простий чоловік, ініціатор, що піддає Богови добрі думки: сотворити світ, відібрати верховодство від жінки і передати мужеві, постановити Петрів піст, щоб баби могли напружати сира, масла, сметани і ин., — а Бог сповняє сі Петрові бажання. Він являється також послом божим: Бог посилає його до чорта, що курить горілку, щоб дізнатись, хто і що там робить, до бідака, аби переіменити назначений йому при народженню деревляний ключ на золотий і т. и.

Мало сього, Петро, як чоловік грішний „спокутував свої гріхи, що він одрікся од Христа... і ходив на ціле літо у ліс прясти вовну і ото його там тили комарі і кусали його ціле літо..." (Зап. П. К. Тарасевський у слоб. Тишанці, Вадуйського повіту).

Правда, раз апостол Петро задумав стати Богом і в тій цілі просив Бога: „Пожалуста, будте на стіки добрі, дайте міні хоть на один день Богом побуть: міні хочиця узнать, чи ловко быть Богом". Бог і каже: „Ні, Петре, ни винисши Богом быть — це должность трудна: нужно висті порядок на небі і на землі; і іще Божова обязанность сирітських гусей пасти, се й те — прямо й сам нирад будиш, що й поступиш". Петро тоді похнюпивсь та й каже: „Коли гусей пасти, так аж і ни хочу, як также!" Зтих пор і ни став добиваця, гарикать Богові, щоб настановив богувать". (Уривок з оповідання записаного 1892 р. в слоб. Борисовці П. К. Тарасевським).

Сим робом наколи Микола являєть ся вірним сторожем чужого майна, апостол Петро відмовляєть ся від береження навіть одних сирітських гусей. Паралель до сього творить оповідане про мандрівку по землі Миколи з Касіяном. Касіян відмовив помогти мужикови, що „вйоз на базар дрова дай у гразь угруз“; Касіян „пожалев марать свою райскую одежу“, а Микола поміг, хотя „у гразь упацкав ся“. (Е. Р. Романовъ, Бѣлорус. Сбор. IV, 15).

Тоді як Микола, завдяки своєму розумови, бере верх над Богом (Ром. Бѣл. Сбор. IV, 165; Драгомановъ, Млр. пред. 112), апостол Петро в спорах з Богом усе програє. З одного із чотирьох варіантів колядки дізнаємо ся ось що:

Сидить Бог, з Петром суперечас:
Бог каже, що земля більша,
А Петро каже, що небо більше.
І мали вони слугу вірну, сьвяту Миколу:

„Бери, Миколо, шнури навколо,
Мірай, Миколо, небо і землю!
Тим небо маленьке, що скрізь рівненьке,
Тим земля більша, що гори, долини. (Чуб. III, 345).

Таким робом показалаь „Господня правда, Петрова неправда“.

Обернімось тепер до сьв. Юрія. Він має божі прикмети: розпоряджає звіврами й наказує елементам. В тім напрямку не уступає йому й Микола угодник (див. Чуб., I, 68, 69, 167, 171), що про те, як ми бачили, перевищує Юрія літами й розумом. „Розказують, що сьв. Юрій у Бога завідує вовками“, пише П. Тарасевський, а се вказує на залежність Юрія від Бога.

Вкінці сьв. Ілля як бог, як замісник поганського Перуна, головню розпоряджає погодою, посилає грім і блискавку. Таку власть має, як ми бачили, й сьв. Микола. Маємо натяки, що Ілля в своїм ділі так само як і Юрій, несамостійний: „Дощ як собирає Бог, так тоді всі сьвяті і ангели субором собирають ся і йдуть попереду — тоді дощ іде. А сьвятий пророк Ілля й їди колісницею огненою і гремить — ото що грукотить. А то що бе громом, то Михаїл архангил пуска стрілку каменну...“ (Уривок з оповіданя, записаного 1893 р. в слоб. Попасній, Богучарського пов. селянином А. А. Субботою).

Так то Микола висший від усіх сьвятих, що їм приписують ся божі прикмети. Коли ті сьвяті „боги“, то між ними Микола „великий Бог“.

Подібно як Мати Божа може він грішників „визволяти од вічного гада“, або „пекельного ада“, як голосить „псальма“. (Чубин. I, 169), привілей, якого не мають ні апостол Петро, ні пророк Ілля, ні сьв. Юрій.

Друга псальма в честь Миколи говорить:

Ангель бысть на земли, человек небесный:
Ходатай намъ буди и Богу челестный!
Когда придетъ Господь вся судити люди,
С нами Никола пребуди! (З рукопису).

Судячи по народнім оповіданням можна думати, що Микола угодник заступив „на тім сьвіті“ місце Харона-перевізника, що як звісно був сином Ереба, бога птьми. Ось такий уривок оповіданя: „Після того пройшло багато времени, так баба розказувала, що їй снилось, як вона замирала. „Снило ся, каже, і снитъ ся міні, що наче-б то я іду по великому-великому стипу, нима йому нїде і кінця, тільки й видно кругом, що степ та небо. Трава шилистить, птички співають, а міні на душі наче гарно-гарно, а я все іду та іду. Довго я так ішла тай прийшла до великої річки; прийшла тай ни знаю, що робить, а здасть ся міні, що бизпримінно треба на той бік пириплисти. Коли де не взяв ся сивий-сивий дід та й іде до мене по берегу. Глянула я на його і показав ся він міні похожий на святого Миколая. Підійшов він до мене (а в його в руці решито) тай каже: „Сідай в оце решито та пливи на той бік, бо тут тобі ходить нічого!“ Положив решито на воду, я сіла в його; він тоді узав і одіпхнув мене од берега, а я наче і переплила на той бік. Тільки пириплила — коли упень де ни взявсь той самий дід, подав міні руку, підвів аж на кручу з берега, а решито взяв упень у руку. — „Ну, тепер, каже, іди собі прямо по дорозі, а там що буде — побачим!“ — Та де й дівсь...“ (Так пише урядник А. Е. Півень про свою бабуся-козачку із слів свого батька псаломщика).

Микола угодник, яко Харон тим більше на місці, що по народньому розуміню він являєть ся, помагає всюди:

І на морі Миколай,
І на річці Миколай!

Між головнішими „празниками Господними“ і миколаївськими празниками існує свого рода паралелізм. По „празниках Господних“ у слободі Борисовці, Валуйського пов. йде „Богородиця“ (иньшими словами Божа Мати), другий день „Різдва“, „Великодня“ і Сьвятої Неділі (Трійці), а по празниках Миколи

йде „Миколин батько“ 10 мая і 7 грудня. І се знов такий рис, що більше не повтарає ся в борисівськiм народнiм календарi.

Без огляду на євангельський заказ клясти ся як небудь і вживати яких небудь присяг окрім слів: так — так, а ні — ні (Матв. V, 34), руський нарід уживає клятьби дуже часто і в ріжних формах. Та у всіх разях без висмки для лiпшого переєвiдчення потрібний знак хреста й проголошенє звiсної присяжної формули, в якій кличе ся Бога на євiдка невинности того, хто клине ся, щирої правди його твердження, або накликає ся нещастє на голову винуватця й брехуна на випадок брехливої клятьби. Такі формули: „Дале біг!“ „Як сонце на небі!“ „Присяй Богу!“ „Бодай мені очі повилазили!“ „Покарай мене Боже!“ „Побий мене Мати божа!“ „Щоби до вечера не дочекав!“ „Вотте Богъ!“ „Правалісь я в тартарари?“ „Будь я анаємой, трижды проклять!“ і т. и. Накликуванє нещастя на винуватця в тім разі тісно звязанє з замовлянем і основанє на тім, що слово чоловіка, вимовленє „в чорну або лиху годину“, „в недобрый час“, „у чорний день“ повинно все сповнити ся.

Не вважаючи на се, що в сiльських і мiських судах присяга законом недоволена, в касаційних відкликах на сї суди часто приходить ся читати жаданя, аби сторони та їх євiдки були переслухані „під присягою“. „Буде возможно, пише один, то жєлаємъ принять святую присягу о своей невинности“. „Покорнїйше прошу, пише другий, учинить по сему соотвѣтствующее постановленіє съ вызовомъ въ судъ крестьянку Жеданову для личнаго съ нею состязанія, ибо я, на основаніи закона, буде не прекратится между нами дѣло миромъ, предложу ей принять очистительную присягу о томъ, что она не получала съ умершаго отца моего нисколько денегъ, должныхъ ей по распискѣ, и если она исполнить это, тогда я внесу ей деньги 50 руб.“.

З допитів у мiсцевих мешканців кубанської области, як і в иньших мiсцевостях Росії знаю, що в важнiйших разях істнує домашня присяга з цілованєм „образа Спасителя або Богородиці“, що вповнi відповiдає вичисленим висше формулам клятьби. З огляду на таке обмеженє в виборі образа при клятьбах, особливого значіння набирає отсе оповiданє: „Один чоловік був бідний — прибiдний, а багатіть то йому хотіло ся. От він і став просить у одного Жида, щоб він зайняв йому десять тисяч грошей. А Жид йому й каже: „Я тобі дам, а коли-ж ти мiнi оддаси, і ще че буде чим оддати?“ А мужик і каже: „Та Бог дасть, коли нибудь оддам“.—„Ну, ладно; а хтож у нас буде

євiдитилем?“ каже Жид.—„А когож нам іще треба? Ось ікона єв. чудотворця Миколи: оце нам і євiдитиль. Я тобі обiщаю даже угодником і гроші приридають“.—А Жид і каже: „Ну, добре, чоловіче, я вірю на вашого Бога: нихай він буде євiдитилем тобі і мiнi, та тіко щоб тоді оддав, а то комусь прийдитьця пририд Богом і отвiчать“. Ну, мужик прихристив ся і забожив ся, що оддам біз усяких євiдитилів. Ото пішов той Жид до дому, чи там на квартиру, а чириз скіко времня і одправив ся він у свою родину, де його батько та мате. А цей чоловік став заживацьця і все більше і більше став багатіть, став торгувать красним товаром і разною разностю. Вистроив сибi дом каменний і іще двойітажний. Ото він нажив сибi грошинят із тих десяти тисяч та около вже двох сот тисяч. Цьому годів пройшло з пятнадцять. Ого він у одно времня і дума: „От я, Бог дав, багатів: требаж іще оддати Жидові дол(г). Хоч він цими грiшми може уже і забув думать про їх, а все оддати треба і чужого своім нiльзя щитать, бо євiтий Миколай ни потерпе, потому шо я обiщав оддати“. Ото вони сiли пить чай із жінкою, то він її і каже: „Жінко, давай ти після чаю пощитаім, скіко у нас єсть гроший“. „І видума! на шо їх щитать, вони нам ни мiшають, хай лижать“.—„Та ні таки, треба пощитать“.—„Та на шо тобі щитать, скажи таки, раде Бога?“—„Та от на шо: узнiю, скіко їх єсть, та треба оддати долг, а то може їх і на долг ни хвате“. „Та хiба ти должин?“—„Должин!“—„На грицiж ти позичав?“—„Та в кого ни позичав, а оддавать треба“. „Та хтож він такий?“—„А от хто: ти знiш того Жида, котрий у нашому городі колись стояв, а тепер він у Тихлізі: так у того самого я і займав“.—„І, тепер він і думать забув: на шож ти будиш оддавать і деж ти його іще там будиш шукать?“—„Ні, жінко, нiльзя: тепер у нас, слава Богу, єсть чим оддати, то треба і оддати, а то Бог накаже, бо у нас був євiдитилем Миколай угодник“.—„Ну, чоловіче, як така штука, то треба пощитать і одложить йому долг“.—Ото вони і затiяли наводити щот, і оказалось налiшними грiшми більше двох сотин тисяч та хазяйства іще було тисяч на двадцять. Так він тоді і кромє того положив іще дві тисячі замісто проценту, замкнув їх у сундучок че в шкатулочку і положив зверху шкатулочки ключик. А це діло було та саме висною, як розiгралась половiдь. От він вийшов до річки, пустив той сундучок на воду і сказав такі слова: „Євiтий угодниче Миколає, виликий чудотворче! Так як ти був при нашому ділі євiдитилем, то придодав ці гроші Жидові, щоб і він пойняв мо-

гушциством (!) нашого Господа". Сказавши ці слова пішов він до дому; а у той сундучок він уложив і записку, од ко́го кому і за що. От після цього чириз ниділью чи чириз дві та саме розгулялась половідь у тому городі, де той Жид проживав, і на цю пору багато людей вийшло дивицьця, і пани і мужики. Хто там дрюки лове, котрі нислѡ по воді, а хто іще що-нибудь — одним словом, людей багато було у це время. При цьому стояв Жид із своїм сімейством коло берига. От дивляцьця — плыве шкатулочка. Тут усі зкричали ся: „Лови, лови її!“ — І ото вони як ни захожувались, ни пирийняли її. А вона як направила та прямо Жидови під ноги. Він тоді і дивицьця. — „У сякий-такий, жидовська харя, і так багатий, і йому усе попадайцьця“. І усі подумали, що ни иначе, це грѡші плывуть: може який купець потоп, а шкатулочка поплавла. Жид узав ту шкатулочку до дому; приносе, і стали її одмикать, бо ключик зверху на її лижав. Коли туди — аж там повно гроший, і зверху лижить записочка. Він прочитав — аж то он які це гроші. Він почитав, аж у її оказалось дванадцять тисяч. А у ті записочці було написано так: „Так як у нас був св. угодник свідитилем, то я ним і посилаю вам те, що займав і даю заміст проценту дві тисячі. Спасибі, що зайняли!“ Жид той січас же прославив Господа, і прийняв православну віру, кажучи: „Виликий руський Бог!“

„У нас у Валуїках єсть явленна ікона св. угодника Миколи, і вона вже давно тут — і прадіди ни помнють, коли вона явилась. Вона находицьця у монастирі, а висною її носють у собор і у соборі вона лижить шось нидовго, а то унять односьють у монастир. При цьому страсть багато людей бува і кожин дарє на ікону. Цю даринку забира архимандрит на всю братію і на починку монастира і двора. Манахи тут дуже гладкі, бо монастир дуже багатий... У время цього ходу так одного полотна накидають видимо і нивидимо; а що тих гроший, так і щоту нима. Заможні люди дають по три, по пять і по десять руб., а хто багатий, той читвиртний білет дасть. Одним словом, жить у монастирі ни плохо, та тіко горе, що заставляють Богу молицьця та закон ісповнять. Ну, все таки хоч і строго коло їх ходють а кѡ-які сибі...“ (Записав Пав. Конст. Тарасевський у пригородній слободі Козацькій міста Валуїок. Зі зшитка одержаного 22 цвітня 1895 р.).

Очевидно, що Миколу угодника кликано тут на сьвідка мов Бога; сеж годить ся з істнуючими формулами клятьби: „Вот

тібе Христос Гасподь!“ (Вор. этногр. Сборн. ст. 94 М 1031); „Великий Бог — ей Богу!“

Старинні Римляни в присягах також кликали на сьвідків богів: *jurare per deos, per Jovem, Jovem lapidem* (*Jovem lapidem jurare — solemnitas jurandi formula. Cic. fam. J. 12*). Те саме треба сказати і про старинних Греків: *Ἰστορες θεοὶ τοῦτων*, тобто: *Horum mihi dii testes et conscii sunt* — така була атенська формула присяги.

У руського народа при врочистих присягах, як я сказав, треба поцілувати образ: сим, по народній думці, скріплює ся правдивість сказаного.

Доходженє правди через сьвяту річ, головнѡж через дотиканє до неї стрічаєть ся всюди в народньому житю.

В білоруськім весіллю нетиканість молодих доказуєть ся саджанєм на посад (на діжу з насипаним поверху житом, чи з тістом у середині, або на коробці з житом), що в данім разі має символізувати жертівник або престол Бога. „В Новоірудськім пов. молода сидить на посаді за столом з покритою головою. Кличуть жениха і коли він заховав свою чистоту, то перелазить через стіл і цілує молоду, колиж ні, лізе попід стіл до її колін“. (Етн. обозр. XIX, 31—34).

В українськім весілю доказ невинности молодої переводить ся при помочи проїзду через „багатті“, вогонь розложений у воротах свекрового двора. Селянка села Хлистунівки Черкаського пов. (40 літ, неписьменна) розкаже: „Мій брат побив візника за те, що він повів молодих ни чириз багатті, а городами, чириз сусідський двір“. (Записанє в 1894 р. в м. Катеринодарі).

„Як шо чесна (молода), тоді понаражають молодих, попиривають красними лентами, а провідників попиривають поясами красними у хрест; коровай молода уряди калиною та лентами... А яка молода ничесна та обмани усіх, наряди коровай, так вона рїди або на батькову худобу, або на свекрову, або на свою голову. Так як зрїди на скотину, то подѡхни скотина, або на свою голову — сама́ форá увесь вік“. (1893 р. Сл. Попасна Богучарського пов. Записав сел. Ант. Ант. Суббота). В тім разі й огонь і коровай — символи сонця, себто бога.

На сповіді правдивість слів чоловіка каючого ся, по народнім понятям, також повинна бути потверджена через дотик до сьвятої річи.

„Віра, Закон Божий один, і цирковні устави однакові, та тіко ни всі однаково його испол(ь)няють. Доводилось бувать

у різних церквах, і скрізь кой-що ізміняйця: гляды — там вичітують, а там нидочитують; а це все діло зависе у попах. Попи кб-які розбалувались так, що і служить їм ни хочиця, просто така їм блаж, якої ніхто ни може дістать кроме попів. Які попи добродушні, і знають те, що вони за свої труди получають гроші, і іще помнять, шб гріх, то ті спол(ь)ніють твердо свою службу. Доводилось нираз запримітити про сповідання, як попи сповідають людей. Багато таких попів, що оце як сповідають, так лижить на столику івангілія і хрест. І як ото піп стане випитувать гріхи, так накрива іпатра́хил(ь)ю, і кожний чоловік довжен класти два пальці на івангілію, — кажиця, указатилний і середній — і потім, після ісповіди, цілувать хрест і івангілію, і три рази кланяюця. А потім як придивиця ще до кб-яких попів, то вже зовсім і ни те рб-биця. Бува часто, що на столику івангилії нима, — один тіко хрест — і ипатрахилью ни накида людей, і пальців класти двох ні на шо і кстаті ни заставля, — а гроші одбирать жадні! Кб-які попи так гроший при тому ділі у руки ни бируть, а тіко моргають людям, шоб пхали їх під івангілію, як, гляди, хто ни догадайця, куди положить. А є такі попи, що він цього і ни заміча, а кладе їх у кучу, так шо усім видно. І оце як назбирай(ь)ця уже чимало грошинят, то він їх щита: сам гріхи випитує, а сам грбші щита — одклада пятак до пятака, а гривню до гривні, і ото ними там дзвіка і нікого ни боіця. І ото, бач, як накуп(ь)ця на руб че на два, тоді гребє у карман, і впять так..." (1894 р. Пригородна слоб. Козацька, Валуйськ. пов. Записав Пав. Конст. Тарасевський, 18 літ).

Сим робом правдивість сказаного, на народній погляд, упевняєт ся тут повною набожністю того, хто сповідаєт ся і подвійним дотиком „спасеника“: цілованем хреста з євангелієм і зложенем двох пальців на євангеліє.

Бите рука в руку при купованю, здаєт ся мені, також походить із того самого жерела, себто потверджувания слів з обопільним дотиком руки об руку.

У старинних Римлян при вчистих присягах також був звичай доторкатись жертovníка: „Olim juraturo solennis verbis praeibatur, quo iusjurandum esset firmitus... Interdum iurans tenebat aram, quo major esset iurisjurandi religio. Itaque sanctissimum iusjurandum significantes dicebant: Nec si aram tenens iuraveris, credam tibi. M. Tullius in oratione pro L. Flacco: Ergo is, qui si aram tenens iuraret, nemo crederet,

per epistolam quod volet injuratus probabit?“ (Desiderii Erasmi Roterodami Adagiorum chiliades etc. Hanoviae MDCXVII P. 247).

Тому то про людей дуже віроломних і старинні Греки відзивались словами Арістофана (в Ахарнянах), зверненими до Спартанців: *Oíon oúte βωμός, οúτε πίστις, οúθ' ὄρκος μένει*, себто: Queis nec ara, nec fides, nec ulla durant foedera (Ibid. p. 347).

Невірна (з'їджена) присяга по народнім оповіданням приводить за собою смерть винуватця, який инколи поперед сходить з розуму, тратить память; инколиж крива присяга караєть сильною і довгою бігункою. Остання фізіологічна обставина тимбільше можлива, що з'їсти присягу вважаєт ся в народі великим гріхом, що безпроволочно стягає за собою страшні кари. Дуже гарно малює народні поняття про присягу отсе оповіданє:

„У нас іще єсть таких багато людей, шо як хто засудия у здоровому ділі, а хоть і об маленькому, так це все одно, так оце той винуватий возьме, набере могоричу та підговбє когонибудь чоловік зб два у свідитилі, ото і поштує їх, а тоді уже і їде сміло на суд — зна, шо за його лизоблюдники заступляця — поставлять і виноватого правим. А тим уже того і треба, аби їх гостили та водочкою напували: ото їм уся і слава на білому світі! А протеж, бач, і ни подумають, шо за це треба здорово одвічат пирид Богом. У нас один уже з цього сáмого пропав. Отак один чоловік судив ся за якийсь здоровий обман, ну, він ото бач і підкупив ся за грбші у свідитилі тай адуру присягнув. Так він з півгоду пожив тай умер. А тоді як саме присягав, так, кажуть, аж кров із носа у його полила ся і будьто ще й з очей цянуло“.

„А то ще от-який був случай. Це разказував міні один наш (сл. Тішанки Валуйськ. п.) чоловік, шо він як був на Донщині, так бачив, як люди присягали. Один там багатий поміщик та зарізав 15 чоловік косарів. Ото, бач, і ниняли на його, узали його під суд і зовсім таки упадало, шо поміщикові одвічат; та тіко остановка була за його свідитилим: здорово його оправдовав, шо він бутто у те саме времня, як порізано, та кудито одлучав ся. Ну, ото вони повили їх у церкву на присягу, і на ту приведенцію зойшлоь людей диві(ць)ця багато — прямо як на ярмарок. Ну, і ото вони як ішли до церкви, так стали дзвонить по-мертвому, так як ото ниначе кого нисуть ховать. Так той свідитиль і ни дійшов до церкви — обомлів увесь,

затрусив ся і упав з ніг. Після того зділав ся він прямо биз памняти. Тут тоді усі так і оторопились, зділали остановку і стали його допитувати. Він трохи опомнивши став їм признава(ць)ця, що він бачив, що пан у те время був дома, і що чув, як він порізав. З тим вони і ни дійшли до церкви, вирнулись. А його ото, бач, Бог ни допустив до гріха. Тоді уже того пана закували і задали його, куди слідує. Та отак, добрі люди, брехать, кривить своєю душею! Ого як би Бог допустив його до такого пристрашенно биззаконного діла, так ото-б він там бе і лопнув!**)

„А то один був случай, так прямо за пустяк одна дівка сама себе із сьвіта змахнула. У одні икономії було багато дівчат, таки(х), що все пололи панські буряки та там іще кой-що. Ото, бач, одна дівка і вкрала у підруг оселедиць. Ті кинулись шукать — нима; сюди туди — нима! І стали уже трусить, з тим і ни найшли. А ту дівку усі подейкують, що вона узяла, і так шо й трохи замітили і напались на її, щоб призналась. Вона божи(ць)ця, а вони стали пристають дужче, і до того уже дійшло, шо зняли ікону Божої Матирі і стали її силувать, щоб тию іконою поклялась. Та уже дівка і назад бе, та совісно, шо будуть смія(ць)ця, шо оселедиць украла: та тоді узяла ту ікону та пирирнула її до гори головою та й каже: „Щоб міні світ так повирнув ся, як оце я ікону пирирнула, як шо я оселедиць узяла!“ С тим та дівчина од того разу здуріла і стала як ніч шала(ць)ця по світу, поки й пропала як собака.**)

„Нима луччого на сьвітї: правдиво жить, нікого ни займай — ніхто й тебе ни займе! Зробиш чоловікові напасть, а на самого у десять раз більше нападе(ць)ця напасть. Диржи себе чесно, одним словом, піддержуй ся законові і ні на кого ни набрихуй напрасно — ото і спокійний будиш усим, хіба тільки уже Бог накаже“ (1893 р. Слоб. Борисовка, Валуйського пов. Усі три оповідання записані П. К. Тарасевським).

„Стращають: як присягнеш нивірно, Бог накаже. У Борисовці (Валуйського пов.) Ілющиха жила з чоловіком. Вона ни ладно жила: вони бились. В останнє він приїхав з Огибного паний і хотів її ножиком зарізати, приїхав і заходив ся. —

*) В 1888 р., коли „на Лїнії“ був великий урожай збіжа і треба було багато робітників, вороніжські косарі заробили більше чим коли то. Шо сїй причини кружило тоді маса оповідань про косарів, убитих і ограблених козаками-господарями.

**) Очевидно говорять ся тут про люпатизм.

Я (каже) в комнаті, а він у великій хаті. — „Іді ка мене, я тібе зарежу!“ — А я й кажу: „Ни піду я до тебе, Питро Сімьонович, іди сам до мене і тут ріж, а сама я ни піду до тебе наглою смертю умірати!“ — А он ни знав, шо на пічі їво (!) систри муж; (він казав: „Підожди, Микитишна, я послухаю, шо він казатиме, як прийде“). Він іс печі як іскочить: „Шо ти, братушка, робиш?“ — А той: „Я нічого, я нічого!“ — Ну, цей раз обошлося, він ни бив, а в другий раз опять побив; збив, збив, зсинив! Вона пішла у Погромаць до Гаєвського (мировий судия) жалуватьця. Визвав його Гаєвський: „На што ти бйош їво?“ — А він одказуї(ць)ця: „Ни бив“. — „Как же ни бив? у нїйо вся спина синя! Хтож побив?“ — „Ни знаю!“ — „Шож вона в тебе роспутна?“ — „Нет, честная“. Так вона указала на зятя: как он хотів мене різати, так зять був. Позвали їво: „Ти видів?“ А той, чи спужав ся, чи што, каже: „Ни видів!“ — Говорить Гаєвський: „Ну, щоб ви до мене вдруге ни ходили!“ — Вона каже: „Як він мене ни троне, я й ни піду до вас“. — А Ілющенко забожив ся, шо він більш ни битиме жінки. Гаєвський виніс ікону, заставив усіх поцілувать в роді клятви. А після того вони пішли. Він ще побив її — в чому тіко її й душа дїржалась. С тим Ілющенко з зятим захворали — і зять помир і він помир“. (Г. Вороніж. В жовтні 1892 р., записано від Натал. Вікт. Дикаревої).

Порівнюючи оповідання про покаранє людей, шо „з'їли присягу“ з оповіданнями про покараних від Миколи угодника танечників і музик, бачимо, шо й там і тут караєсь утратою розуму й пам'яті. Така кара від Бога на людей була звісна й старинним Грекам:

“Οταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακὰ,
Τὸν ποῦν ἔβλαψε πρῶτον, ᾧ βονλεύεται. (Софокль, Антиг. 620).

Старинні Римляни також говорили: Quos deus perdere vult, dementat prius, або Quos vult perdere, Jupiter dementat. Та сама приказка повторює ся і в сучасних європейських народів. У вороніжських міщан: „Каво Бох захочіть наказати, спірва́ рáзум атьніміть“. „Єсьлі хатіть Бох наказати, пáміль атишибѣть“. (Ворон. Етногр. Сбор. ст. 135 № 2623).

У Білорусів: „Колі Бог захочець кого покараць, наперед розум отнімець“. (Зап. Имп. Рус. Геогр. Общ. по отд. этногр. I, 325). У Українців: „Кого Біг хоче покарати, то перше розум відніме“. (М. Массонь, Мудрость народа въ пословицахъ р. 7).

У Сербів: „Кадъ кога хоће Богъ да казни, найпре му паметь узме“. (Ibid.). У Поляків: Kogo Bóg pokarać chce, zdrową mu radę odbiera. (Ibid.) У Німців: Wenn Gott ein Land strafen will, nimmt er den Herren die Weisheit (Ibid.). Wen Gott vernichten will, den macht er vorher verrückt. (K. Eichholz, Lateinische Citate mit deutscher Übersetzung. Hamburg, p. 130). Wenn Gott einen straffen will, so nimmt Er ihm seinem Verstand. (I. G. Seyboldi, Selectiora adagia latino-germanica. Norimbergae MDCCXI Pp. 113, 323). У Французів: Quand Dieu quelq'un veut châtier, de bon sens le fait varier (M. Masson, ibid.). Словом, у всіх без винятку разях караючою особою являється Бог. З огляду на се особливого значіння набирають оповідання про такеж покаранє зі сторони Миколи угодника.

Позбавлене людий памяти й розуму Богом дуже розповсюднений мотив у народніх оповіданнях. Така кара між иньшим стрічає людий, що працюють на „Михайлове чудо“ (6 вересня). В борисовськїм народнїм календарі маємо ось яке оповіданє:

„А то ще як чоловік сїяв на Михайлове Чудо жито, люди йдуть тай ка'ть (кажуть): „Чоловіче, що ти робиш?“ — „Жито сїю“, ка' (каже). — „А сьгодні празник же!“ — „А який сьгодні (!) празник?“ — „Та Михайлове Чудо“. — „На його можно робить“. — Та надів сам на себе бброну, тоді ходе по дисятинї й ка' сам собі: „Дивно й чудно! Дивно й чудно!“ — Та, бач, грїх робить на його!“ (Серпень 1892 р. Сл. Борисівка Валуйського пов. Записане від селянки Анни).

Микола угодник, як ми бачили, „покарав“ також і за те, що винуватцї „насьмішку творили“ над ним.

Мітольоґічні уривки.

I. Зевес.

Поки почнемо говорити про самого Зевса, мусимо вказати на ті загальні терміни, якими в стариннїм сьвітї називано божество. Сими термінами були: *θεός*, *deus* = бог, *δαίμων*, *genius* = дух. Ті два терміни часто змішувались один з одним, так що *δαίμων* могло значити кожного бога або богиню і навпаки, слово *deus* уживалось замість слова *genius*. З другого боку через додаток до сих загальних термінів звисних епітетів вони приймали характер власних імен і відворотно, власні імена ставали загальними. Так під висловом *Ζεὺς χθόνιος* (підземний Зевес) розуміється Плутон або Гермес як провідник духів; *Jupiter niger, tartareus, stygius, profundus* = Плутон (Thesaurus I, 1320); *Juno* (Юнона) = жіночий теній взагалї; *Juno stygia* = Прозерпіна, *Juno lucina* = Люна; *ὡς θεῖο* (у клятвах жіноцтва) = Деметера й Персефона; *ἡ νεότερα θεός* = Персефона; *ἡ ποτία θ.* = Теміда.

Духи зі свого боку ділились на добрих або охоронців (*ἀγαθὸς δαίμων*, *bonus genius*) і злих, або местників (*ἀλδοτωρ*, *genius malus*, *g. iratus*). Християнство не могло знищити віри в тих духів, та тепер вони являються вже під иньшими назвами, про що буде мова низше.

1. Зевес, бог неба й подавець дощу.

(„Віг небесний“, „Дрібен дожджейко“, Ілля, Сварог, Михайло, Сьвятовит). Назване Зевса небесним богом було одним із

найбільше розповсюджених, і хоч епітет *Ὀλύμπιος* = небесний*) придавав ся богатом олімпійським богам, то одначе вживаний віддільно (*δ' Ὀλ.*) відносив ся лише до Зевса.

По старинному культові Додони (*Ζ. Δωδώνως*) Зевес жив на небі, звідки й посилав плодючий дощ. До Зевса належала богиня Діона, яко його жінка, представителька тої самої ідеї, що вязалась із іменем Зевса, й вона то, яко володарка туманів, дощу і злив одержала назву „дощевої“ (*ῥαῖς*). Сам Зевес також звався подавцем дощу, *δευτιος*.

З культом Зевса Ликейського (*Ζ. Λυκαῖος*) в Аркадії також була звязана ідея про нього як про давця відсвіжуючого й оживляючого дощу. В часі довгої посухи жрець Ликейського Зевса по сповненню жертви й молитви звільна затопляв дубову гилку в воді жерела Гаїни, від чого „вода приходила в рух, піднімалась хмара, з нею лучились інші й починав падаги дощ, що зрошував Аркадську землю“ (Pausanias VIII, 38, французьк. I, 77). На дощеву природу Зевса вказують і загальнозвісні вислови як: *Ζ. νεφεληγερετα* = З. хмарозводець, *Ζ. νιφει* = З. посилає сніг, *ῥόδωρ ἐκ Διός* = дощ (властиво вода що походить від Зевса), *Διός νοῖος* = те саме. Грецькому Зевсови відповідає старо-італійський Янус, що вважав ся володарем неба й явищ небесних і земних, богом часу, що приводить роки, місяці та дні. Хоч в історичні часи представляли його з двома лицами, зверненими в різні сторони, то старинні письменники згадують і про чотирилицевого Януса, що по поясненню Варрона, у Етрусків з'ображував небо. (Французький перекл. I, 87; Müller, Die Etrusker, II, 58). Як до грецького Зевса належала Діона, так до Януса богиня місяця Яна, називана небесною (Jana Covella), яку вважали розпорядницею змін у житті природи. Іма Юпітера, що відповідає грецькому Зевсови, також уживалось в значінню неба або повітря в часі граду або несподіваного дощу (Horatius od. 1, 25; od. 22, 20; Virg. Georg. II, 419; Tibullus I, 8, 26).

Культ грецького Зевса як „найвисшого бога“ неба (*Ζ. ὑψιστος*, *Ζ. ὑψιστος*) відповідний славянському Сварогу, зазначений в Іпатській літописі, якої початок являєть ся перекладом з грецької літописи Малали. Ось її текст: „И бысть по потопѣ и по раздѣленіи языкъ, нача царьствовати первое Местротъ отъ рода Хамова, по немъ Іеремія, по немъ Феоста иже и Саварога

(в. Зварога) нарекоша Егуптяне; царствующу сему Феостѣ въ Егуптѣ, въ время царства его спадоша „кleshчѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, прежде бо того палицами и каменіемъ быхуся. Тойже Феоста законъ устави женамъ за единъ мужъ посягати и ходити говѣючи, а иже прелюбы дѣючи казнити повелѣваше, сего ради прозваша и богъ Сварогъ; прежде бо сего жены блудяху къ нему же хотяша, и бяху аки скотъ блудяще; аще родяшеть дѣтищъ, который ей любъ бываше, дашеть: се твое дѣтя; онъ же створяше праздноство и приямаше. Феостъ же сій законъ разсыпа и встави единому мужю едину жену имѣти, и женѣ за одинъ мужъ посягати; аще ли кто преступитъ, да ввергнутъ и въ пещъ огненну. Сего ради и прозваша и Сварогомъ и блажиша и Егуптяне. И по семъ царствова сынъ его, именемъ Солнце... Солнце-царь, сынъ Свароговъ, еже естъ Дажьбогъ, бѣ бо мужъ silentъ...“ (П. С. Р. Л. II, 5).

Звичайно згаданого тут Феоста признають грецьким Гефайстом (*Ἡφαίστος*; Arch. f. sl. phil. IV. 412—27; Фамынцинъ I, 145), а слово Сварожич Ягіч виводить від сл. „сваривать“ в значінню „сковувать“, і притягає сюди новгородське „сварьба“ = свадьба. (Myth. Skizz. I, 425—426, Arch. I. c.).

Всі ті пояснення мають у собі великі суперечности. Перевсім Гефайста ніколи й ніхто не вважав батьком сонця і раз навіть був він скинений Зевсом з Олімпа; через те й не міг уважати ся „найвисшим богом“ або особливо богом неба. Так само Гефайст не згадуєть ся в числі подружніх богів (*Θεοὶ γαμήλιοι*), що ними були: Зевес, Гера, Артеміда й Мойри. Слово Феост являєть ся тут результатом попсоування первісного *Zeus éphéstios* (v. *épiستος*) = Зевса охоронця домашнього вогнища або дому: він дійсно був богом неба (інд. svar, svagra; нор. вр.: Смородина зам. Свароги́на = небесна ріка). Вкінці випадає звернути увагу на се, що в обох разях глоссатор пояснює значінє слова Сварог не по оповіданню про встанову подружжя, лиш по погрозах висказаних в разі відступлення від постановленіи Феостом моногамії. Таким чином глоссатор виводив слово Сварог не від „сваривать“, як думає Ягіч, лишє від „сварити ся“ = грозити, погрожувати, й так буде се відповідати названню Зевса „местником“ (*Ζ. ἀλάστορ* v. *ἀλιτήρως*); Гефайст же, спокійний ремісник, не звався месником. Назва Зевса ковалем також відповідає дійсній природі сього бога яко громовика (про що буде мова низше), хоча можна припустити, що в данім разі назва його ковалем вийшла з помішання рівнозвучних: *Ζ. éφéstios* і *Ἡφαίστος*.

*) *Ὀλύμπιος* ідеальне житло богів, небо; (Одиссея В, 41—47).

Інші звістки про культ Зевса у Славян знаходимо у Гельмольда (I, 6) й Саксона Граматика. По їх звісткам такий культ існував у городі Арконі на острові Руянї. По свідощу Саксона Граматика арконський храм, штучно збудований, був у великім поважаню не так задля величньої відправи, як задля поміщеної в нім статуї. Вона стояла в храмі й своєю величиною значно перевишала людський ріст; мала чотири голови й чотири шиї, з яких дві немов гляділи вперед, а дві назад. Відтак із голов, що дивили ся наперед і назад, одна була обернена на право, друга на ліво. В правій руці статуї був ріг, що його жрець рік від року наповнював вином і з його стану віщував урожай будучого року. Найбільшим святам на честь Святиовита був празник обжинок, відправляваний по скінченню жнив. Під сю пору в Аркону сходились мешканці цілого острова приносячи жертви, при чім устроювано загальний пир. В день празника жрець брав із рук статуї ріг і пильно дивив ся, чи не поменьшало вина. Коли вина поменьшало, жрець віщував неврожай на будучий рік та радив ховати збіжжя сьогорічного врожаю; наколиж вина не меньшало, жрець віщував багатий урожай на будучий рік. Опісля, виливши старе вино до ніг статуї, жрець наповнював ріг новим вином і для звеличення статуї подавав їй пити, бажаючи собі й вітчизні щастя, а народови прибільшення майна й побід. По молитві жрець одним душком спорожнював ріг і наливши його знов вином, вкладав у праву руку статуї. Після сього обряду приношено величезний пиріг; жрець поклавши його між собою й народом питав, чи не бачуть його Руяни? Коли вони відповідали, що бачуть, то він висловлював бажанє, аби на другий рік його не бачили, себто, аби будучий рік був плідніший. Вкінці жрець наминав, аби нарід щиро поважав свого бога і приносив йому жертви, а за те обіцявав побіду на суші й на морі.

Обряд зв'язаний з культом Святиовита звісний і на Вкраїні. В селі Плосках, Дубенського пов., на „щедрий вечір“, себто вечір перед новим роком, приготують багато пирогів і книшів (= гнишів, від гнути). Пирогов і книшів на вечерю ставляють перед господарем. Господар сидить за столом, а господиня кличе дітий, що повинні на сю пору вийти з хати, й каже їм, аби їдали вечеряти. „А деж наш батько?“ питають діти. „А хіба ви мене не бачите?“ — відповідає батько з поза купи пирогів. „Ні, не бачимо, тату!“ — „Дай же Боже, щоб завше не бачили!“ Се значить, аби все було так багато поживи, як сего

вечера. (Чуб. III, 438). Купу пирогів і книшів в інших місцях України заступають страви, обставлені довкола снопами (Костомаровъ, Слав. миф. 97).

Зовсім подібні святачні обряди стрічаємо в Герцетовині (Караџић, Срп. пјесн. 356) і в Болгарії (Чолаковъ, Българ. н. сб. 133).

Годі також сумнівати ся, що назви статуй у балтійських славян: Herovith, Gerovit, Rugievith тотожні зі словом Святиовит. Семилицевому Ругівитови в Корениці на острові Руянї, що мав сім мечів при поясі й один у руці, протиставить ся пятиголового без меча Поревита. (Machal, 30; Фамынц. I, 186).

Поки почну говорити про походженє слова Святиовит, згадаю, що оба історики, Гельмольд і Саксо Граматик пояснюють се імя ось яким способом. Корбейські монахи на вернули були Ругіян-поган на християнську віру й збудували храм на честь св. мученика Вита. За якийсь час Ругіяни повернули знов у поганство, зробили велику статую, названу іменем св. Вита й говорили, що вдоволяючись домашнім Витом не бажать піддавати ся чужому. (Machal, 26, 29). Зі сказаного видно, що ще до введення християнства у Ругіян був свій „домашній Вит“. Розв'язуючи питанє про се, хто був первісно той Вит, учені дослідники дійшли до ріжного рода здогадів. У Добровського й Фаминцина він святий витязь, у Гільфердінга й Іречка — святий світ, у Первольфа — могутній витязь (validus victor), у Маретіча — „statecny vitanŭ“ (fortis laetusque), у Крека — сильний вітер і т. ин. Міклошич, Кірпічніков і Мочульський ідучи за вказівками обох істориків догадують ся, що Ругіяни привернувши знов культ свого старого бога, що жив ще в їх памяти, дали його статуї імя християнського святиого, якого культ у них був дуже розповсюджений.

Для розв'язання всіх тих суперечностей треба звернути увагу на отсі дві обставини:

Перше, що при перекладі зложених імен або назв з одного язика на другий, по загально прийнятому принципі, перекладає ся тільки ті часті слова, які означають прикмету предмета (звичайно прикметник), а без перекладу лишають ся ті часті слова, що означають сам предмет (іменник), або обі часті остають ся без перекладу. Таким чином утворені наші географічні назви: Нова Гвінея, Нова Каледонія, а побіч сего Ньюфаундленд, Ньюкестль, Ньюйорк і т. ин. В наших факті маємо отсі альтернативі того самого слова: Святиовит, Геровит, Руевит. Виходячи з по-

даного принципу, ми повинні стати на тім, що перша часть усіх тих альтернатив представляє прикмету предмета, а остання частина сам предмет, що перші части: Свято-, Геро-, Рує-, по своєму значінню тотожні. І се буде вповні розумно, коли вихідною точкою приймемо первісну форму сього імени: *Ἱερο-υέτος* = сьвятий дощ, імени, що без сумніву належало Зевсови, подавцєви дощу (*Ζεὺς ὑέτιος**) Огсе моє поясненє оправдуєть ся ще й тим, що як Зевес, так і Святovit мали назву „найвисшого бога“ (*Ζ. ὕψιστος*, *Ζ. ὑψίστος*, *Ζ. ὑψίστος*) або „бога богів“ (*Ζ. ἀναξ*, *Ζ. βασιλεύς*), один і другий були богами рільництва (*Ζ. γεωργός*, *Ζ. μόρος*) і всевідучими (*Ζ. πανόψαλος*).

В українських колядках „дрібен Дожджейко“ й „Біг небесний“ передають ся мов два еквіваленти, пр.:

З за ної (оної) гори, з-за високої
Відти ми виходят трьох братів рідних:
Бден братцєйко — світле сонейко,
Другий братцєйко — ясен місячок,
Третий братцєйко — дробен дожджейко.
Місячок ся бере заморозити
Гори, долини і верховини,
Глубок поточєйки, бистри річєйки;
Сонечко ся бере розморозити...
Дожличок ся бере зазелєнити...
Будь Богу хвала з нашого слова!
Богу на хвалу, людям на славу!

(Гол. II, 4, село Середня, Синоця. пов.).

Подібнoж:

Сонейко гварит: „Ніг як над мене,
Як я осьвічу гори, долини,
Церкви, костели и всі престоли!“
Ясен місячок: „Ніг як над мене!“

*) Переставка в слові Руєвит пояснюєть ся зате ось яким способом: Звичайно склад, що попереджує наголосний, вважаєть ся найслабшим у слові, а початковий в порівнянню сильнішим. Таким чином перенесєне звука р, що є одним із найсильніших у фонетичній системі, пояснюєть ся необхідністю надати йому ще більшу силу. З другого боку наступаючі й попереджаючі його губні звуки, яко такі, що закриваючи наставну трубу, дуже часто випадають, або иньшим способом віддаляють ся від сусідства зі звуком р, приміром: жандар, Полікар, граєський, замісь жандарм, Полікарп, граєський. Буває знов, що й сам звук р випадає, пр.: расня, супріз, зам.: распрє, сюрпріз — кимак, місто кирмак; замінюєть ся звуком л: пелєпілка, місто перепілка, або губний перетворює ся на придиховий, прим. Свирид зам. Спиридон.

Як я освічу темпу ніченьку,
Возрадують ся гості в дорозі,
Гості в дорозі, волойки в возі“.
Дробен дожджейко: „Ніг як над мене!
Як я перейду три рази на яр,
Три рази на яр місяця мая,
Возрадують ся жита, пшениці,
Жита пшениці й всякі яриці“.

В однім варіанті сеї колядки додано ось який кінець:

Ніг як над тебе, великий наш боже!
Ти кажеш місяцю: „Світи всьму світу!“
Ти кажеш сонейку: „Світи всьму світу!“
Ти кажеш дожджейку: „Мочи суху землю!“
Роли, Боже наш, жито, пшеницю,
Жито, пшеницю, всяку пашницю! (Пот. II, 106).

А. А. Потебня думає, що тут на прочуд гарно зливають ся мотиви поганські й християнські: з початку славлять ся давні боги, потім відмовляєть ся їм могутність і над усею природою ставить ся Бог християнський (О мнєнч. знач. нїкот. обр. и по вѣр. 24). Для такого розуміння одначе нема ніяких даних; навпаки є всі дані для сього, аби признати „великого бога“ поганським. Вистанє тут вказати на те, що Святovit, подібно Зевсови й Янусови, яко бог дощу й неба вважав ся „богом богів“.

В одній колядці разом з „ясним місячком“ і „світлим сонцем“ гостем господаря, являєть ся „сам Біг небесний“. Він „вихвалює ся“:

Як же я спущу дрібного дожджу,
Зрадує ми ся весь мирний світок,
Жито, пшениця, всяка сївбиця. (Гол. IV, 3. Нг. 2).

І тут згадуєть ся поганський бог дощу. Далі в другій серії колядок замісь місяця, сонця й дощу у господаря являють ся в гості: сьв. Микола, сьв. Юрій і „сам сьвятий Господь“. Кождий із них несе трубу: Микола рогову, Юрій мідяну, а Бог золоту.

Як затрубив святий Николай
Усі се гори (да й) забілили;
Як затрубив (да й) святий Юрій,
Усі се ліси зазелєнили;
(А) як затрубив сам святий Господь,
Пішли голоса по під небеса!

(Купч. 374 = Гол. IV, 532—3).

Що треба розуміти тут під трубами й під голосами, що йдуть по-під небеса, вияснює поговорка вживана в слоб. Борисовці, Валуцького пов.: „Цибулю садять, коли ще жаби ни кричали, щоб у головки вязалась; а як жаби закричать, то вже ни буде в головки вязацьця. Жаби починають кричать, як грім загремить“. (Х. 92. Записав я від матери). Тим то під трубами святих треба розуміти грім.

В останній колядці святі: Микола, Юрій і Господь називають ся вівчариками „пана Івана“ задля його звеличання:

Ци мгла, ци вода, ци білі вівці?
Ні мгла, ні вода, все білі вівці!
Чиї то вівці? — Нашого пана...

Очевидно тут під вівцями співаки хибно розуміли звісні домашні звірята й по такому розумінню противорічить собі порівняне овець з мглою і водою. Що се порівняне не припадкове, можна пересвідчити ся з иньших варіантів колядки.

Ци тая (тьма; пор. серб. тама), ци туман, ци білі вівці?
Ні тая, ні туман, лиш білі вівці;
За ними ході (ходять) три вівчарикі,
Три вівчарикі, всі три святи,
Всі три святи пророки Божі,
Гой носі з собов ба й по трубочці...

(Пот. I, 190 = Kolberg, Pokucie I, 99—100).

Або: Ци мгла, ци вода на двір налягла?

Ни мгла, ни вода, все білі вівці;
С тими вівцями три пастиречки,
Ой ідуть-ідуть, по трубці несуть:
В святого Дмитра трубочка хитра,
А в Миколая з сирого вая,
А у Юрія трубочка срібна,
А у Господа з самого злата. (Гол. IV, 110).

Відтак в обох варіантах описуєть ся діланє труб кожного святиого, вказаних висше, а про вівці вже більше не згадуєть ся.

Для поясненя слова „вівці“ А. А. Потебня висловляє кілька обережних догадок, привертаючи сюди дохристиянських музикантів і пастухів: між иньшими Пана, Аполльона, індійських Іандгарвів, що доять небесних коров Апсарас. (Пот. II, 190).

Щоб як слід розв'язати се питанє, треба обернути ся до лексики. В станиці Григорипольській Лабинського відділу, як і в иньших місцях маленькі кучеряві облаки зовуть ся барашками, відкіля й науковий термін „барашкові облаки“. Я сам при-

гадую собі, що в дітоцтві називав літні кучеряві облаки „вівцями“. П. Я. Станицький, бувший станичний учитель категорично твердить, що таке називанє облаків у Чорноморі звичайне. У Чехів білі облачки також називають ся овецьку, у Поляків, як і у Великорусів баранці, у Болгарів вівці сьв. Іллі. (Machal 162). На мій запит про се діло П. К. Тарасевський сповістив мене (22. IV. 96) ось про що: „Вівцями називаюцца ни тучі, а ось що. В літню пору, коли саме вилика жара і маленький вітерок, а хоч і овсі тихо, дивлючись на воздух, можно дуже примітити, що він аж мережицца, ниначе шось пирид очима мерещицца; а як гляниш у кінець зимлі, де показуїцца, що земля зішлась в небом, то углядиш, що по тому березі в роді туманних овець одно за другим біжить, ниначе як бурун іде по морю. Оце саме в Тішанці і Борисівці називаїцца вівцями. Дітвора міркує, що це Божі вівці бігають, тікають од жару в холодок. Вони бувають білі, а часом в роді чорних. Чорними вони кажуцца, коли надбіжить над сонце нивиличка тучка. А хмар чи хоч туч у нас вівцями я ни чув, щоб називали, хіба тіко таку може назвуть, яка муружувата, ниначе аж яблуковата, в котрі те яблутиння все пошти з загнутими кінцями, в роді-б-то як овечі голови видні, тіко ни всі з туловищами, а лиш по груди. Шоб дужче увірицца, ви можете сами коли небудь в жаркий день вийти і подивицца“.

На подібний запит селянин слоб. Попасної, Богучарського пов. А. А. Суббота сповістив мене: „У нас ото божі вівці, що то у ясний день біжуть, іздала видно, вітир на горах блищить. Вони будуть пирид страшним судом уздрівать ся водами. Тоді будуть люди бігать, шукать води: прибіжать, а воно нима, далі здаєть ся; будуть далі бігти, тай не найдуть. Тоді тільки буди у ванцихриста вода та й та с попілу“. (4. V. 96).

„Божі вівці“, що про них сповіщують Тарасевський і Суббота, називають ся на Чорноморії ще „Адамові вівці“, або „Петрові вівці, що їх апостол Петро жене батогом“.*) Можливо, що се повітряне явище як раз те саме, що й „вода“ колядки; вівцями-ж в ній безсумнівно розуміють ся хмари, збирані сьв.

*) В волоківськїм повіті про літнє мерехтїне повітря люди кажут: „Петро вівці жене“, або „барани сі котять“, хоч би хмарок ні слїду не було. Петрове свято припадає як раз в пору найбільшої літньої спеки, тому то мабуть і звязане імя Петра з мерехтїнем повітря. (Дод. Марисюк).

Миколою, Юрієм і Богом, подібно як пастух збирає вівці, або як Зевес хмарозводець (*Ζεύς νεφέληγερέτα*).

З розгляду всіх наведених колядок можна побачити, що всюди „дрібен Дождейко“, або „Біг небесний“, „Господь з неба“ являються охоронцями рільництва: від звука його труби „врадувала ся на ріли скиба“, „у горах зело“, „у стогах зерно“. (Гол. IV, 543—4).

По причині порядку, в яким гості господаря проявляють свою могутність, А. А. Потебня міркує ось як: „З трьох спірщиків останній по часови проявлення своєї могутности, се дощ, що йде за сонцем. Сей погляд, по якому порою найбільше супротивною зимі є пора дощу (як у Скитії, де по словам Геродота, зимою дощу майже нема, літом він не перестає, Herod. IV. 28) значить у славянським літо, що містить в собі значіне дощу (литов. lytus, lėtus, дощ)“. (Пот. II, 184).

Міркуване А. А. Потебні містить само в собі противорічність. Ідучи за сим розумінням і приймаючи чергу пор року протягом кількох літ як неперерваний круг, у яким кождо пор року по бажанню можна прийняти то за початок, то за кінець, можемо поставити отсі комбінації: 1. зима, весна, літо; 2. весна, літо, зима; 3. літо, зима, весна. Всі ті комбінації не будуть противорічити твердженню А. А. Потебні, та вони зовсім не годяться з колядкою, в якій чергу означено точно. В отсім разі автор забув про загальнозвісний принцип народньої поезії, по якому особа або поява, на яку треба звернути особливу увагу, все ставить ся на кінці оповідання. Так приміром у тих казках, де говорить ся про кількох богатирів, найсильніший або наймудріший усе проявляє силу або розум на остатку. В українській пісні по запису XVI віку згадується про три роти: турецьку, татарську й волоську; остання поставлена на кінці, тому що на ній зосередив ся цілий інтерес пісні, себто ратунок по-тапаючої дівчини воеводою сеї роти Штефаном. Відповідно до сього принципу з трьох гостей господаря останній проявляє свою могутність „дрібен Дождейко“, або „Біг небесний“ тому, що його вважають „Великим Богом“, богом богів, що від нього залежить і дощ і соняшне й місячне світло.

З наведених вище колядок видно, що разом з великим Богом і сьв. Миколою Юрій усюди являється гостем господаря, що присилає оживляючий дощ весною, і що Юрій відповідає „світлому сонейку“ в варіанті колядки, що заховала свій поганський характер. Таким чином „небесний біг“, що відповідає

грецькому Зевсови, і „світле сонейко“ сповняють ті самі функції. До змішання грецького Зевса з Аполльоном, богом сонця, або Геліосом допомогло й те, що один і другий носив або зовсім однакові, або хоч в часті подібні епітети, приміром: *Ζ. Σωτήρ* (спаситель), *Ἄ. Σωτήρ*; *Ζεύς πανδερκέτης* (всевидючий), *Ἡλῖος πανόπτης* (ib.), *πανδερκέτης ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (sc. *Ἡλῖος*; Orph. hymn. VIII, 1), *οὐδ' ἄν πῶ διαδράκοι Ἡέλιός περ* (Iliad. XIV, 344). Пізнішими часами епітет Зевса *Λύκαιος* (Ликейський від назви аркадської гори), рівно як і епітет Аполльона *Λύκειος*, імовірно від *λύκη* = світло, Греки висновували від *λύκος* = вовк. Се помішане епітетів було причиною, що „верховинний Зевес“ (*Ζ. ἐπακράδης*, *Ζ. κορυφαῖος*, *ἀκραῖος*) злучив у собі значіне і дощового й соняшного бога. „Таким є ликійський Зевес в Аркадії, Атавирський на Родосі — первісно фенікійський бог сонця; святковане верховинного Зевса на вершку Пеліона в пору ферій, коли в иньших місцях святакували Геліоса, та звеличуване Зевса на Тайтеті, що був посвячений Геліосови, також говорять за зближенем або пототожненем обох богів у грецьких віруваннях“. (Разыск. VIII, 302).

Отсе пототожнене двох богів, на думку грецького вченого Політа, якого докази ми навели вище, було причиною введення пророка Іллі на місце Гелія, на вершках гір усьвячених присутністю „верховинного“ Зевса, відкритих першому проміню сходового Гелія (ib.). Відкидаючи пототожнене пророка Іллі з Гелієм А. А. Веселовский усе таки допускає, що в Греції в деяких разях, де місцеве святковане Гелія попереджувало святковане Іллі, внішене зближене імен (*Ἡλῖος* і *Ἡλίας*) тай образів могло мати місце.

Однаке пототожнене Іллі з Гелієм і Зевсом можна бачити й поза Грецією. Так Осетини вважають Іллю охоронцем рільництва, скотарства, яким був і Гелій, що мав на острові Трінакції сім стад рогатого скоту й сім стад овець, кожде по 50 штук. Тому то в місцях святкування Гелія плекали стада білої й рижої худоби (Любк. 462). На Русі Ілля також уважається охоронцем телят, баранів і козлят, а то певно тому, що він тут являється наступником Гелія, а не тому, що ті звірі приносять ся в жертву, як думає А. Н. Веселовский (ibid.). Черговане Спаса (*Σωτήρ*), Іллі й Волоса, яким „завязують бороду“, себто лишають звязаний пучок незжатого жита на пни по скінченню жнив, також показує на тотожність Гелія або Волоса (= Велеса, *Ἡλῖος*) з Іллею. Тут треба згадати, що перший пушок на бороді

молодців (*prima barba*) посвячував ся у Римлян Аполлонови, Юпітерови й Венері (Suetonius, Nero c. 12). Можливо, що відси йде початок українського звичаю, по якому парубків заставляють проїжджати поміж стеблами „Спасової бороди“ (Чуб. III, 226). Осетинська назва Іллі — Тубау = Вацілла, Уацілла (Разыск. 316) без сумніву показує на походження від грецького *βασιλεύς* епітета бога богів Зевса.

Іурійський епітет Іллі „друбента цінамдзварі“ = провідник хмар, се не що инше, як дословний майже переклад Зевсового епітета *νεφεληγερέτα*. (Сборн. для опис. мѣсти. и племенъ Кавказа XVII Отд. II, 59). Хотя *γερέτα* виводить ся від *ἐγείρω*, то народня етимологія могла витворити се слово від *ἄγω* = провадити, гнати. В деяких місцях Іурії приносять молитву Богови й Іллі, провідникови хмар, на недалекій ниві, куди зносять вино, пиріг і воскові свічки, значить ся, сей обряд нагадує обжинкове святкування арконського Святиовита. Громадські банкети, що нагадують арконський, уряджувались на святі Іллі в губерніях пермській та архангельській. (Разыск. 348).

В повірках різних народів Ілля більше являєть ся громовиком, чим подавцем дощу, тому й більша часть повірок групуєть ся коло Іллі-громовика, про що буде мова нижше. Тут зазначу лише, що час святкування Іллі припадає на той сільсько-господарський період, коли дощ може принести більше шкоди, чим хісна. Се висловлюєть ся пословицею: „Ілля (се є дощ на Іллю або після нього) наробе гнильця“ (Чуб. III, 224).

2. Геспер - Амальтея - Коза.

Слово *Ἑσπερος* дословно значить вечір, та під ним Греки розуміли ще й вечірню зьвізду Афродити-Венери; в сім то значінню розуміють ся вискази: *Ἑσπερος ἀστὴρ*, *ἑσπερον φάος*. Для пояснення приспіву „Щедрий вечер“ може послужити заміна вислову *Ἀμαλθείας κέρας* (Ріг достатку), яко місцевої назви, на пізнійше *Ἑσπερον κέρας* (Ріг Вечера).*)

Під іменем *Ἀμαλθεία* у Греків звісна була коза, що її молоком викормив ся кретенський Зевес; в нагороду за се Зевес помістив її на небі в числі зьвізд; була вона звісна у Греків під іменем *αἴξ οὐρανία* = небесна коза.

*) Див. у Папе III, 395 s. v. *Ἑσπερος*: *ἑσπερον κέρας*, das Westhorn, früher *Ἀμαλθείας κέρας* genannt; Dionysius Siculus 368, Plin. 5, 1. 6, 31, 36, Mel. 3 9 i Ptol.

Овідій оповідає, що коли раз Амальтея зломила собі о дерево ріг, одна з виховуючих Зевса Німф підняла його, обвинула зеленими листками, наповнила плодами й піднесла до уст Зевса; останній дарував ріг Німфам-нянькам і обіцяв їм, що все, чого забажають, попливе їм з рога (Пор. Erasmi Rotter. Chil. 101).

Переказ про ріг достатку відбивсь і в звичаю колядників ходити з козою, при чім співаеть ся пісня, що обіцяє господареві дому багатий урожай:

Го-го-го (ѿ), коза, го го-го, сіра!
Ой розходила ся, розвеселила ся,
При сьому двору, при господару!
Де коза ходить, там жито родить;
Де не буває, там вилягає;
Де коза туп-туп, там жита сїм куп;
Де коза рогом, там жито стогом;
Де коза хвостом, там жито кустом!... (Чуб. III, 265).

Говорячи про різдвяну козу А. А. Потебня ставить в на-ралею обжинкові обряди. В білоруській дожинковій пісні („коли завивають бороду“, себто звісним ладом закручують або звязують останнє, незжате колосє на ниві, „завити, завязати Волосови, Іллі, Спасови бороду“, або „лишити Христу, сьв. Миколі на бороду“, в Німеччині: dem Voden für sein Pferd, Vergodendeelstruss, себто Frau Goden Theilstrauss, див. Аванасьєвъ, Поэт. Возвр. I, 474, 697—9; Метл. 327; Чуб. III, 226), козел на межі, на краю ниви дивуеть ся (завязуваній) бороді:

Сядзіць казюл на мяжє,
Дзівуіцця барадає:
„Ай чіяж гета барада,
Уся мьодом улїта,
Белим шоуком увїта?“

Турілкана барада (і т. д.) — себто звеличуваного господаря, якому протиставить ся инший, понижуваний, що йому борода дьогтем улита, берестом увита. (Шейнъ, Бѣлор. пѣсни 208; Пот. II, 144—8).

З білоруської пісні можемо бачити, що А. А. Потебня помішав козу з кізлом, який має цілком відмінне значінє. Таке помішанє він підтримує й далі: „Різдвяні обходи попередяганих з медведем і козою звісні і в Болгар (Качановскій, Пам. болг. нар. творч. I, 3—4) і їх не можна відділити від подібних обходів у Німеччині й Швеції: в Німеччині в числі попередяганих — є чоловік обв'язаний гороховинем, декуди називаний

„der Bär“ (сканд. Björn, медвідь, прозвище Тора) і „Klapperbock“ (швед. Inleback, різдвяний козел). Приналежність Кларпербока — козлова шкіра й дерев'яна голова з рухомою пащекою, як у руської кози й сербської Турнуж, Карадж. Pjesn. go-roje, що нагадують імена козлів Тора: T'anngniðstr (= Zahnknisterer) і T'anngriðsuir (= Zahnknirscher), а також і се, що Бодамбурі Індрі й його ворогови Вртрі приписують ся золоті челюсти, що викликають грім (Mannhardt, Germanische Mythen 123, 237—8; Ає. П. В. I, 387; Пот. II, 179).

Що різдвяна коза не тотожна з різдвяним козлом, можна побачити з отсього. В ставиці Павловській, Єйського пов. давніми часами існував звичай одночасно водити на різдвяні свята козу й медведя, що, як показано вище, називався також козлом.

В с. Юринівці Новгородволинського повіту при обході з козою колядники співвають:

Не ходи, коза, у тее сельце,
Да в тее сельце да в Юриновку:
А в Юриновці всі люде стрельці.
Я не боюсь тих стрельців,
Тільки боюся старого діда,
Що в того діда...

3. Берта-Геката-Еринії.

Один з важніших і найбільш розповсюджених в Європі звичаїв, зв'язаних з мітом Берти, як відомо й є в тому, що їй приносять в дар, в залежності од місцевості, то сало, ковбаси, муку, то хліб і затирку, то взагалі щось з вечері (І. с. 1876, II, 279*) „Вона вимагає, щоб люди вживали в присвячені їй дні улюблену нею пісню страву (рибу і вівсяну кашу; knödel — клюски? оселедці і т. и.); звідти і назва її в Альзациї й Лютаринії: Frau Faste, Froufastbenfrau (І. с. 280). На підставі сих виключно поганських забобонів А. Н. Веселовський робить такий висновок: „Коли відтягти від сих сказаній про Бертю-Лючію те, що привило ся випадково або має своє походження наслідком безцільного фантастичного розвитку

*) На Україні сьому принесенню дарів Берті відповідають запросини Мороза на кутю з вечора перед Різдвом. Кутя в сїм разі відповідає вівсяній каші, улюбленій страві Берти.

(в розумінню розвитку страху і т. и.), то основа їх здасть ся мені ось якою. Б.-Л. й є персоніфікацією св'ятотних днів; вона наглядає, щоб присвячені їй дні заховувано св'ято. В сьому головна мета її обрядів; з сього виникає її гнів і ласка. Тому вона вимагає, щоби люди вживали лише присвячену їй пісню страву — в иньшому разі грозить розпороти їм живіт. Таке саме представлення злучено і з італійською Бефанею — епіфанієм (І. с. 281—282).

Всі ці пояснення автора, яко збудовані не на підставі фактів, а на їх довільному „отвлеченію“, усуванню, — виглядають безпідставно, бо Берта-Лючія-Бефана й є не хто иньший, як греко-римська Геката, якій що місяця на роздоріжжі ставили вечерю і улюблену страву якої були гіршого розбору оселедці (μαίνας — [від дієсл. μαίνομαι = бішусь, кажусь] = heutig, an-chais, укр. бешака), яко їй присвячені.*)

*) Veteres coenam perparcam et impendio frugalem Hecatae coenam appellabant: quod apud inferos tenuissimo victu, minimoque cibo eoque vilissimo vivitur, juxta poetarum Theologiam. Siquidem Umbrae plebei ae malua porroque victitant: Hecate maenides et frigilides pisces apud nos contemptissimos, habet in deliciis, ut sibi sacros. Unde et Athenis locum esse dictum Triglam, atque(?) simulacrum Hecates Triglantinae. Alii Triglam illi sacram putant ob nomine rationem, a ternione dicti, cum triformis sit et Hecate. Extat apud Athenaeum libro septimo, meminit et octavo. Verum illud expendat eruditus lector, an proverbium accipi possit de coena illa, quam singulis mensibus in triviis Hecatae collocabant divites, diripiebant pauperes. Cujus rei meminit etiam Aristophanes in Pluto:

Παρά τῆς Ἑκάτης ἔξεσι τοῦτο πόθειναι
ἔτε τὸ πλουτεῖν, ἔτε τὸ πεινῆν (!) βέλτιον. φησὶ γὰρ αὐτῇ
Τοὺς μὲν ἔχοντας καὶ πλουτοῦντας δεῖπνον κατὰ μῆνα προσάγειν,
Τοὺς δὲ πένητας τῶν ἀνθρώπων ἀριτάζειν, πρὶν καταθεῖναι,

Id est:

Hoc ex Hecata, si vis, didicisse licebit,
Utrum potius ditem esse, an egenum, quandoquidem jubet illa
Hos quibus est res, quoque benignam mense uno ponere caenam,
Ceterum egenos hanc praedari prius ac deponere possunt*.

Quo quidem loco in hanc sententiam scribit interpres: Olim in triviis venerabantur Hecatea, quod eadem tribus nominibus apellatur, Zuna, Artemis et Hecate. Ceterum sub novilunium divites mittebant coenam vespere, veluti coenam Hecate in triviis. Pauperes autem esurientes diripiebant et devorabant, quae erant apposita, dicentes, quod Hecate comedisset. Itaque congruet, ubi res per tumultum diripitur (Desid. Erasm. Roterd, Chiliades adagiorum p. 267).

Отже, для гадки А. Н. Веселовского про „самостійність“ християнського миту Берти не лишається нічого: усе тут поганського походження. Та навіть само ім'я Берти — поганське, бо воно й є альтернативою грецької *Περσεφόνη* або *Περσεφόνηα*, *Περσεφασσα* (але не найдавніше *Berecta* v. *Perachta* (?) = ясна, як разом з іншими гадає автор). Перша частина цього імени виникла від дієсл. *πέρω* (від якого fut. medii *πέρσομαι*) = нищу, руйную, забиваю. Будучи такого походження слово *Περσεφόνη* в окремих наріччях або говорах могло допускати альтернатив: *Περθεφόνη*, *Πέρθα* і т. п., тим скорше, що звуки *θ* і *σ* в вимові Грека мають особливий міжзубний характер (*interdentales*).*)

Коли взяти імена осіб, що лічать тотожними з Бертою (*Bertha*, *Pertha*, *Berchtel*, *Perchtel* та ін.) і які наводить А. Н. Веселовский, як то: *Lucia*, *Dyana*, *Herodia*, *Minerva*, родові: *Nabundia*, *Sacia*, *Strega*, *Jägerin*, *Frau Faste* і епитети: *milde Bertha*, *wilde Bertha*, *Eisenbertha*, то ні в самих іменах, ні в їх епитетах, ні в переказах про них не можна віднайти нічого спільного з іменем і переказами персоніфікованого евангельського Різдва (v. Єпіфанії), а навпаки, мало не всі ці особи ототожнюються з поганською Гекатою-Персефоною своїми назвами, і всі без винятку з різдвяними повір'ями, що пристосовалися до них. Яко богиня неба, землі і підземного царства Геката іменувалася трьохвидною**) і мала назви: Місяця (*Luna*, v.

*) Пор. дор. *σιος* із *θεός*, *μέσσιος* зам. *methios*, і навпаки — лат. *frigus* зам. *φρίγος* (грецьке *φίγος* зам. *srigos*); лат. *funebri* зам. **funebris* із *funes* (пор. *funestus*); *sobrinus* зам. **soθrinus*, із *swestrinos* (пор. *soror* зам. *swesor*). (Див. Passy, p. 151, § 338).

По моїм особистим спостереженням у багатьох осіб, що вимовляють звук *р* гаркаво, буває майже межзубне *с*; у інших знов таке *с* після *р* помітне переважно тоді, коли слідом за ним і є самоголос з наголосом. Але дивніший усього тут те, що один із знайомих мені братів завжди вимовляв гаркаво *р* і нормально *с*, тоді як другий навпаки завжди міжзубне майже *с* і нормальне *р*. Очевидно, тут трапила диференція одної і тої самої патологічної особистості, переданої спадщиною дорогою. Ся обставина, з наведеним вище має велику вагу для історії мови.

Як що разом з А. Н. Веселовским (Равзск. VII, 118—119) прийняти назви: румун. *Brezai*, *Bresae*, *Brazoe* = привидця кумедійників, і укр. *Берега* = ватажок, головний колядник, за тотожності з словом „Берта“, то можна допустити також існування і таких альтернативних слів *Περσενη*, як *Περσεΐα*, *Πέρσα*.

**) *Pessinuntica* = *Κυβέλη*, велика мати; вона-ж: *Rhea*, *Bellona*, *Isis*, *Dea syria*.

Lucina) — на небі, *Артеміді*, *Діані* — на землі і *Прозерпіні* (*Περσεφόνη*) або *Гекати**) — в підземному царстві.

У Апулея (1 Miles) *Діана* так говорить сама про себе: *Me primigenii Phryges Pessinunticam nominant, Deum matrem***) ; hinc! *autochthones Attici Cecropiam Minervam*; illinc *fluctuantes Cyprii Paphiam* (*Πάφος* — місто) *Venerem*; *Cretes sagittiferi Dictynnam*; *Siculi trilingues Stygiam Proserpinam*; *Eleusini vetustam Deam Cererem*; *Junonem alii, Bellonam alii, Hecaten alii, Rhamnusiam alii*; et qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes, Ariique prisca doctrina pollentes Aegyptii, ceremoniis me propriis percolentes, appellant vero nomine Reginam Isidam.

Таким чином тотожні з Бертою *Люція* (*Lucina*), *Діана* і *Мінерва*, як видно з наведеного, лише різні назви *Гекати-Персефони*, а невідома давньому поганському світові *Іродіяда* (та, що виходить з моря, пор. замовляння проти трясотиць *Майк*. 17, Ром. V, 101 N. 254, Гринч. 278—9), є *Діана-Венера*, яка теж вийшла з моря, родившись з його піни, та і взагалі *Діаною*, яка була водяною царицею.***)) Назви *Габундія* (= маюча, від лат. *abundare*) і *Сація* (= кормителька, від лат. *satiare*) належать до *Персефони-Артеміді Ефеської*, яка була богинею родючості і тому виображувалася її в виді мумії з багатьма цицьками, — символ гойної годівлі і плодороддя. Римську *Діану*, яку виображали на зразок *Ефеської Артеміді*, також уважали за богиню життя, здоров'я і плодороддя, переважно в розумінню дітородності (*Фаминц*. I, 87).

Перхтель, „ветха баба“ ототожнена з жінкою *Пилата*, присуджена на блукання аж до страшного суду, чинить шкоду дітям, — а також італійська *стреха* і укр. *відьма*, що шляється на *Різдвяні свята* по землі (*Чуб*. III, 436) — походять усі з одного джерела: з початку се *Артеміді-Гекати*, що подібно до свого брата *Аполлона* забивав стрілами людей, а особливо жінок і дітей, і насилає на людей і скотину хво-

*) *Ἐκατος* = далекобійний, далекокидаючий, scil. проміння: *Ἐκατος Ἀπόλλων*; *Ἀρτεμις ἑκάτη*; відси назва *Берти* „яс па“.

**) *Pessinuntica* = *Κυβέλη*, велика мати; вона-ж: *Rhea*, *Bellona*, *Isis*, *Dea syria*.

***)) *Est quoque nautarum Dea, unde regina undarum dicitur* (Thes. I, 762).

роби.¹⁾ Тут, розуміється, річ іде про шкідливий вплив місясного проміння. Українці вірять, що місяць, як пан у своїй маєтності, має великий вплив на людей, худобу і рослини (Чуб. I, 7).²⁾

В сл. Борисовці Валуцького повіту кажуть: „Як місяшна ніч, так старинні люде казали, що ни годицьця приносить дітей до вікна, а то ни будуть спать“. В сл. Красній тогож пов. також запевнені, що „по заході сонця не годит(ь)ця піднімать дитини вище голови, бо ни спатиме“. В Тиролі ж, запобігаючи шкоди, яку Perchtel чинить дітям, їх кладуть спати на землі, а поверх їх ставлять колиску (Zingerle, Sitten, Bräuche u. Meinungen des Tiroler Volkes, 2-e Ausg. 127—8).

Занотовано ще й інші шкідливі впливи місясного проміння на людину, які виявляють ся в сновидстві. „Лунатика, кажуть, напада од луни, хоч по нашому сказати — од повного місяця. Оце як ляжеш на крѳвати, або де-небудь, і напроти крѳваті вікно, і в те вікно прямо в очі світе місяць, — од того він і привидайіцьця до чоловіка, бо він стане чоловіком по ночам орудувать. У це время орудує чоловіком агил, которий постійно з чоловіком находицьця. Бо при чоловікові постійно находицьця янголь і агил: янголь — на правому плічі, а агил — на лівому. І вони дньом орудують... чоловіком у двох навпириспор, а вже ноччу, як посвіте чоловікові прямо у очі місяць, тоді агил ним по ночам орудує сам, а янгол спить“ (23, VIII, 95. Подав П. К. Тарасевський).

З приводу згаданих тут янгола-хранителя, який по українським віруванням надаєть ся людині, як вона родить ся, і представляєть ся в виді зорі (Чуб. I, 14) і „агила“, слід сказати, що се вірування також було відоме поганському світові.

Давній світ також знав генія або демона, які народжувались разом з людиною і оберігали його все життя; знав також і злого духа аластора, духа пімсти, що карав за всякий злий учинок або нечестивство.³⁾

¹⁾ Пор. тотожність рис, наділених відьмам, з рисами Баби-Яги у Махалі (р. р. 66—8, 172—5). Сама назва баби-Яги виведена на вразок лат. назви відьми: *saga* — *ягня* (?).

²⁾ Пор. Manil 2, 94: *Ad lunae motum variant animalia corpus*.

³⁾ *Genius, δαίμων*, quod vel nascitur nobiscum, vel genitos nos suscipiat ac tueatur... Epitheton solenne *genii* esse *Magnus*, Brouckhusius ostendit ad Tib. 4, 5, 9. Idem *Natalis* absolute videtur dici ib. v. 19. Veteres *genios* binos singulis attribuerunt: alterum bonum,

Діана — Місяць, що вічно блукає, подібно до мисливця, в ряді інших планет,¹⁾ у Греків і Римлян увійшла навіть в приказку: *Ἡ Περγαια Ἀρτεμις* = *Diana Pergaea*, а у Ціцерона має епітет: *Annivaga* (що блукає цілий рік). Під Пертейською Діаною розуміли бродячий люд, що не мав сталого житла (*circulatores et vagierronos* etc.; *Chiliad*. p. 351). Приказці *Ἡ Περγαια Ἀρτεμις* відповідає в російському „Вечний жид“, „Перебжжая баба“. В тирольських повірях, які наведено вище, таким „вічним Жидом“ і є Перхтель, жінка Пилата, а в українських — Жиди, що мучили Христа, які до сього часу стоять на варті коло гробу Господнього; вони що місяця перероджують ся разом з місяцем (Чуб. I, 10).

Берту-Гекату, помішницю чарівниць, в багатьох місцях західної Європи уявляють мущиною: *Ruprecht'om*, *Rubbert'om*, *Berchtold'om*, *Bartel'em* та ин. (l. c. 277), а в українських — в виді Миколи, що привело до ототожнення її з євангельськими волхвами. По давнім віруванням Геката з душами померлих „блукає“ на перехресті з трьох шляхів, де й відбував ся иноді культ її. Те саме оповідаєть ся і про Берту: „*credunt, quod Diana, quae vulgariter dicitur frau Percht, cum exercitu suo solet ambulare per multa spatia terrarum*“ (Весел. l. c. 278).

Значінне згаданого тут Гекатиного війська (*exercitus*) напевно мають і українські відьми, що блукають на Різдвяні свята, і юрма нехрещених дітей, які, по германським повірям, сліднують за Бертою підчас її появи в канун Водохрища. А. Н. Веселовський останню обставину поясняє перенесенням на Берту символічних рис персоніфікованого Різдва-Епіфанії, рис Рахилі, що убиваєть ся по дітях, забитих Иродом; та се твердження не має під собою жадних вказівок в народніх повірях, тоді як на користь моєї гадки промовляють українські та інші повіря. Згадуючи про одну жінчину, яка повісила ся в хут. Плотвянці Валуцького пов., мати мені оповідали ось що: „Як коний пасуть, кажуть, бачать над її могилою свічка горить. Так старі

alterum malum, quem δαίστορα dixere v. Delechamp ad Plin. 1, 7, ubi de eorum effigie quoque agit. Sed suum cuique *Genium* cum nasci putarent, existimabant tamen, alium alio valentior esse eoque fieri, ut is, cujus *Genius* potentior esset, caeteros omnes excelleret. Coqueius ad August. de C. D. p. 14 (Thesaur. I, 1125).

¹⁾ *Πλανῆται* = stellae errantes — блукаючі зорі.

²⁾ *Περγή*, Перга, місто в Памфії.

угадують: душа вік не вижила, так над нею буде свічка горіть, поки вона виживе". Тут слід пригадати, що свічки, так само як і зорі, по віруванням Українців, є душі людей (Чуб. I, 14—25).¹⁾ По повір'ю слоб. Борисовки, Валуйськ. пов., нехрещені діти ніколи не попадуть ні до раю, ні до пекла, і не бачитимуть світла (?): себ-то можна припустити блуканину їх по землі разом з Гекатою.

По загально розповсюдненим українським повір'ям мертворождені і нехрещені діти (а також дівчата і молоді жінки, що потопили ся з горя) стають русалками, які блукають коло річок або по полях, лісах і горбах, лякають людей і доскочуть до смерти (Иванов, Разск. 45—52). Зв'язок Гекати з русалками між иньшим видно ще і з того, що у Гекати в волосі змії, а у дівчат-русалок шия обвинута „носиками“ (змиїками), та окрім того Гекату, як подано вище, вважають водяною царицею.

В Швайцарії Берта виступає в виді мисливця (Jägerin) з чарівничою палицею (жезлом) в руці (Весел. I. с. 280). Епітет і значіння Берти, яко мисливця, неприложимий до персоніфікованого Різдва, цілком припадає до Діани, яку справді вважали мисливцем і покровителькою полювання, і тому Овідій (Metam. 2, 254) іменує її Dea venatrix. Її, яко мисливцю, були присвячені усі ліси (silvae).²⁾ На мою думку, в зв'язку з культом Діани яко лісової богині (Dea silvestris) утворилось таке вестфальське повір'я: „Хто пряде по заході сонця на кануні Різдва і дня св. Сильвестра,³⁾ тому загрожують кляусом (= св. Микола), який ходить в сей час брязкаючи цепом і велить людям молити ся“ (Вес. I. с. 283, Kuhn, Sagen, Gebräuche u. Märchen aus Westfalen, II, 333—361). Тут також слід пригадати, що перший і останній день кожного місяця у Греків були присвячені Гекаті. У Білорусів день св. Сильвестра (2 січня) також лічать чорним, нещасливим (Ром. 234).

Епітети Берти milde (лагідна) Berthe і wilde (дика) Berthe, або Eisenberthe так само виникли з поганських переказів про

¹⁾ Щось подібного представляють повір'я сучасних Греків що до душ людей, відлучених од церкви, і повір'я Ласбосців про Геллонів (Ворон. Литер. Сборн. 441, 452).

²⁾ Lucus omnes, etsi et aliis Diis dicati, Dianae tamen nihilo secius sacros esse, Servius ad Virg. 3 Georg. et Lutatius, vetus Scholiastes Statii ad 4 Theb. docet (Thes. I, 1461).

³⁾ 31 грудня по катол. і лютеран. календарям.

Персефону-Гекату і підвладних їй то „лютих“ (δεινὰ, dirae), то „милостивих“ (εὐμενίδες = benevolae) Еріній, але не із християнських. В найдавніші часи Геката значила „божество благодійне, що відхиляє напасти і дарує благословеніє з неба“. Стотожнившись з уграденою і заведеною в пекло Персефоною, а також з азійською (таврською і ефеською) Артемідю, Геката представляє вже відроджуючу і убивчу силу природи.

Яко лагідна (milde) богиня — Діана іменувала ся Діктинною (Δικτυννα) і її вважали винахідницею сіті (δίκτυα)¹⁾. Мабуть у зв'язку з сим стоїть зовсім непояснене німецьке повір'я про найбільшу мінь ниток, нарядених на святках, і про осібну їх придатність до неводів; в них не заводять ся міль і вони заховують цілющу силу (А. Н. Весел. I. с. 285). Яко лиха богиня — Діана іменувала ся Беллоною (Bellona) або Енією (Έννύ), богинею війни. Атрибутом її, як каже Віргілій (Aen. 8, 703) була скрівавлена пуга (sanguineum flagellum). Гораций (2 Sat. 3, 223) іменує її аматоркою кровопролиття (gaudentem cruentis), а Сілій — лютою.²⁾

Преставлення про Eisenbert'у (залізану Берту) або Берту з залізним носом, як її уявляють в західніх повір'ях, також витікає з давнішої греко-римської символіки. Ніс в давньому світі вважав ся сам від себе „сідалкою гніву“.³⁾ Епітет „залізний“ (σιδηρεος, ferreus) в сім разі й є зміцнення до слова „ніс“ в розумінню гніву, бо сей епітет в давнішій світі, як і у сучасних народів, прикладають до людини нечулої, безжалісної, невмолимої.⁴⁾ Можливо, що в приложенню до Берти залізний ніс з початку вживали просто як символ, а потім уже він перемінився в дійсне явище. Значіння Eisenbert-и має і призначена А. Н. Веселовским венеціянська dona bruta (= нечувствєнна).

¹⁾ Statius Thes. 9, 632: Mitis Dictynna.

²⁾ Silius 10, 23: Veluti nondum satiasset Enyo lros saeva truces.

³⁾ Nasum quoque irae sedem esse, observat Raderus ad illud Marcialis 6 epigr. 64 Rabido nec perditus ore, fumantem nasum vivi tentaveris ursi. Quod proverbii speciem habet, quo moneantur homines, ne iritent. Theverit. Idyll. 1, 18 de Pane, καὶ οἱ αἰεὶ δομεῖα χολὰ ποτὲ ῥυτὶ καθήται. Et Persius Sat. 5, 9 Disce, sed ira cadat naso, rugosaque sanna (Thes. I, 1708).

⁴⁾ Ferreus per methaphoram durum significat et inhumanum, umbarmherzig, impitoible, qui a le coeur dur (Thes. I, 976, Поп. епитет Бісмарка „залізний канцлер“).

Раніш ніж вести дальші досліди про лиху і лагідну Бертю, а вважаю обов'язковим упевнити, що наша Баба-Яга і назвою і своїм значінням тотожна з Гекатою. Мені здається цілком певним, що назва „Геката“, раніш ніж прийняти форму „Яга“, повинна була перейти посередничу фонетичну ступінь: „Єката“ або „Егата“ (пор. Егорій, енерал, ресент, ерлига, ермонь зам. Георгій, генерал, регент, ґирліґа (= Hirtenstab), гармоніка, і навпаки: Генварь зам. Январь). Зникання кінцевого склада „та“ може бути виправдане тут і з фізіологічного (антропологічного) погляду, власне ослабленням дихальної енергії, викликаним ударом воздушного стовпа об заднеязычний перепону, немину при вимові заднеязычних вибухливих звуків.¹⁾

¹⁾ Тому що питання про вплив удару і тертя на вимову звуків і їх комбінацій ще не стало популярним навіть у багатьох відомих лінгвістів, то вважаю потрібним сказати кілька слів з цього приводу. По законам механіки, „тіло, що має відому швидкість і, значить, має відомий запас механічної роботи, великість якої виказується його живою силою, зберігає без змін свою живу силу доти, поки на нього не дійснюватиме яка-будь сила, що може змінити його швидкість“. До причин, від яких залежить страта живої сили, належать явища удару і тертя. Сим же законам підлягає і рух того воздушного стовпа, який ми видихуємо з себе, і який відіграє дуже важну роль в утворенні всіх без винятку звуків (Cf. Passy, p. 30, § 48). Тому, коли вимовляти переднеязычні звуки після заднеязычних вибухливих, які й є наслідком удару воздушного стовпа об заднеязычний перепон, можуть бути такі випадки: 1) переднеязычний, під впливом попереднього удару, вимовляється слабше, ніж при браку заднеязычного вибухного, і може через се цілком зникнути, особливо коли заднеязычний через ударяємість дужий; 2) з перевагою сили переднеязычному, заднеязычний вибухний перероджується в такий самий спірант, при чому удар переходить в тертя, яке менше ніж удар впливає на зміну швидкості руху; 3) зникає самий заднеязычний звук і таким чином усювається удар в заднеязычний край; 4) переднеязычний заступає заднеязычний і 5) змінюється ряд звуків, себ-то спершу вимовляється переднеязычний, а потім уже заднеязычний.

Приклади на перший випадок: в рос. Яга, баки, зам. Ягата, бакены, і діточе: аке, йя — дика зам. сахар, Вітя, Дикарев; на другий: укр. хто, хрест, хрещення зам. кто, крест, крещенье; в рос. хрестьянин, хто, гдѣ, карахтер, дохтор, хрептух, зам. крестьянин, кто, кдѣ, характер, Doctor, Gräbtuch; на третій: укр. куля, гулий (gulyj), ланцюх, лантух (= велике рядно), рептух, вухналь, титарь, прщине — зам. Kugel, kugelich, Langzug, Langtuch, Gräbtuch, Hufnagel, *кѣтѣ*, крещенье; в рос.: алатарь, Фетис, Філат, када, тада, зам. алектор, Феоктист, Феофілакт, когда, тогда; італ.: destra, dito і лат.: dextram, digitus; четвертий: укр. сто (в реченні: сто-зна, сто йі-зна, яке я чув в різних повітах Ворошичини), стирта, стільки,

Оповідання про Бабу-Ягу також тотожні з оповіданнями про Гекату і Бертю. Геката, яку малювали з трьома головами: левою (або свинячою), кіньською і собачою, або взагалі в „огидливій виді“, з гадючими ногами і зміями в волоссі (Ворон. Литер. Сборникъ, 449), при зустрічі з людьми так їх настрашувала, що вони ставали німими. Бабу-Ягу також виображують бридкою, огидливою, злою бабою, увидівши яку людина робить ся німою (Даль, Толк. слов.; Носовичъ, Слов. бѣлор. нарѣч.; Чубин. I, 216; Номис, 242). І Берта також виступає страшидом, — залізна, з довгим носом, в чорному лахмітті і з вимазаним на чорно видом (Веселов. I. с. 278).

Гекатою, злою, страшною і убивающею стрілами дітей — лякали сих останніх у давній Греції, отогожуючи богиню з її служницею Емпузою; лякають дітей і нині, коли вони не слухають ся, малюючи її в виді жінки-мисливця з чарівничим жезлом (I. с. 280), в Мораві — в виді Шперехта, що потрошить живіт свердлом, — Лучні з веретеном — в Пресбурській окрузі, із свердлом — в окрузі Будвайса (I. с. 281), у Білорусів баби-Яги, що кормить ся дитячим мясом (Носов I. с.), на Україні — баби з торбою, в яку вона забирає неслухняних дітей (Ном. N. 9273), або Миколи-угодника, який виколує веретеном очи тим дітям, що поскоромили ся в піст (з переказу селянина П. С. Пдугатирова).¹⁾

Геката мешкає в підземному царстві, в пеклі; баба Яга також мешкає під землею (Чуб. II, отд. I, NN. 8, 25, 80), в „пеклі“ або сім миль від нього (Номис, ч. 242, 243). Підвладні Гекаті

зам. кто, скирта, скільки; хорват.: sto — зам.: kto; рос.: андель, Евденія, тість, евандельйо, зам.: ангел, Евгения, кість, евангелье, і діт.: сьяльсоя зам. хорошая, тютя зам. тютія = куриця; франц.: cheval, chenille і з лат. caballum, caniculum, і діт. tosson зам. garçon і зам.: cochon; італ. affettuoso, ottava, flessibile, luttuoso, tatto, і з лат.: affectuose, octavam, flexibilem, luctuose, tactum; серб. словін. босн. рагуз.: tko зам. kto (навпаки в грецькій: *τίκτω* зам. *τίκτω*; пор. *οκτώ*, нім. acht, *ἐκατόν* — лат. centum, слав. сто. Сим же поясняється цілковитий брак в початку слів звичайного в грецькій мові сполучення kt (ct) в інших мовах: у російській, українській, польській (за винятком слова кто = кѣто, і в останньому ktory — з кѣтору, з похідними), латинській, німецькій і французькій.

¹⁾ В станиці Каневській Єйського пов., з переказу козака Захарка Андрєєвича Лобасова, діти, щоб Микола не дивив ся на них і „не лаяв ся“, сами виколупують йому очи на образі і потім спокійно вже скоромлять ся.

Еринії мають назву пекольних драконів, а баба Яга — матери огненних драконів (Пор. Махаль 67 = Афан. I, 384).

Причандами Артеміді були: сагайдак за плечима і в руках лук і смолоскип; яко символ ночі. Лукови, на мою думку, відповідає веретено Лучії-Берти і Миколи — ясного місячка; чарівничий жезл швайцарської Берти-мисливця і свердел Лучії і Шперехта, які в сім разі заступають стрілу — символ соняшного проміння, а смолоскипови, усунувши який настає південь, помело венеціанської don[a]-и і brut[a]-и і баби Яги, яким остання замітає сліди (Даль, Толк. Слов.; Носов, Слов. брус. нар.).¹⁾

Обряди Гекати-Артеміді азіатської і ототожненої з нею Белльони мають на собі сліди людських офір. Баба Яга також кормить ся людським мясом (Даль, I. с., Носов. I. с., Чуб. I. с. N. 25). Вона мешкає в лісі, в хатині на курячих ніжках; сю хатину обведено парканом з людських кісток, зам. дверей коло воріт — людські ноги, зам. засовів — руки, зам. замків — рот з гострими зубами (Порфирьев, I, 151).²⁾

Геката карає гордощі і самонадію людей, що переступають межі призначені божеством і ображають скромність. „Круг неї брешуть здоровенні чорні пси, — символ муки; в її товаристві є також Еринії і Пандора“ (Ворон. Лит. Сборн. 449). Еринії, як відомо, також були богинями помсти, що карали людей за зламання найсвятіших обов'язків.³⁾ До таких обов'язків належало між иньшим віддавати в Атонах почеси Гекаті, яко богині місяця, першого і останнього днів кожного місяця, і гостре заховання нещасливих днів (*ἀποφράδες ἡμέραι*, *dies religiosi, atri, viciosi*), до яких залічувало у Римлян один, а у Греків три останні дні кожного місяця, присвячені померлим і підземним богам (*Feralia, Lemuria*). В ці дні заборонено було що-будь починати, під страхом кари богинями-местницями.

Берта, під назвою Frau Faste і Fronfastenfrau, які (назви) А. Н. Веселовский прикладає до „персоніфікації празникових сьвят“ (I. с. 282), розпатрошує поскоромлений живіт і виїнявши

¹⁾ Усім взагалі богам сьвітла, як відомо, падали були причандали — лук і стріли.

²⁾ Про значіння людських кісток в зв'язку з Бабою-Ягою див. у Воеводського, I, 91.

³⁾ *Nemesis*, богиня відплати (ототожнена з місяцем, Воеводск. 36), згадується і в укр. і рос. заговляннях і одворотних, де вона іменується: Невія (v. Нивія, Еф. 19 = Чуб. I, 121), Невея (Майк. 28, 103).

звідти скором, набиває його січкою, а під назвою Лючії — загрожує розпороти живіт свердлом тим, хто не дає їй, чого вона просить (I. с. 281); укр. Мороз так само карає тих, хто не закликав його на кутю.

Останки домагання Гекати що до її культу, на мою думку, видко в жартовливій білоруській лайці приложень до здирливої (?) жінки: „Баба Яга — костяная нога“ (Нос. Брус. Посл. I, 258).

Вказуючи на загально розповсюднену заборону прати під час Різдвяних сьвят, А. Н. Веселовский каже: „Чим далше ми заглиблюємо ся в область сьвяточних забобонів, тим ясніш стає загальна, зв'язуюча їх ідея: на сьвятках не слід пекти дома хліба, прати сорочки, особливо постільне біле, не вивітрювати біля і одіжи і т. п.“ (I. с. 283).

Для об'яснення подібних забобонів треба пригадати, що вони завжди у зв'язку з чорними, нещасливими днями. До таких днів А. Н. Веселовский залічує нпр. п'ятницю, яко день смерті Христа, день смутку (I. с. VI, 357—8); тут же, в відносинах до Різдвяних сьвят, не можна припустити такого твердження, бо нема жадних причин до смутку. Та й християнські повіря про п'ятницю, з свого боку, випливають з поганських, на підставі яких, як наведено вище, дні поминок померлих (в сім разі Христа) узнавали за нещасливі (*atri, religiosi, vitiosi*). На користь того, що заборона виникає тут з культу підземних богів і поминок померлих, промовляє ось що. Сам А. Н. Веселовский зібрав прегарні причинки про принесення дарунків Берті-Гекаті власне під час Різдвяних сьвят, відповідних давньому січневому молодикови (*ρογμηρία*), присвяченому душам померлих і підземним богам. В українських звичаях культ сей виявляється, як я показав раніш, в запросинах Мороза їсти куті (Чуб. III, 263).

На мою думку до культу Гекати, яку в заговляннях дуже часто заступає Богородиця, мусить бути зачислений і звичай „ходить на христини до Богородиці“, що складається в принесенню (кому — не показано) хлібів жінками на честь породілі-Богоматери (Чуб. III, 436). Такий культ ясніш видко в звичаї молодих бабів слоб. Борисовки, Валуйського повіту, носити подарунки бабці-повитусі, вести її з учтою до шиньку і на шану їй перед її двором зводити сьпіву і танці (див. Куб. Обл. Відом. 1895, ч. 3, мою статтю „Рожд. Сьятки“). Геката — Луцина, ото-

тожнена з грецькою Ілітією (*Elleithia*), також була богинею родива. В сл. Янові Ковельськ. пов. такі самі приносини дарунків повитусі (книшів, риби і т. и.) бувають на кануні Різдва, після вечері (Чуб. Ш, 264).

Очевидно всі ці звичаї й є останками осудженої духовним поученієм поганської „трапези“, яка відбувалась на честь Богородиці і була заведена, як гадають, єретиком Несторієм, що вважав Богородицю „чоловікородицею, Рожаницею“.

Сюди-ж належать слова староруського обличителя поганства: „Кое же суть идолослужители? То соуть идолослужители, иже ставят трапезу Рожаницямъ, короваи молятъ виламъ и огневи подъ овиномъ“ (Посл. XV в., Тихонр., Слова, направл. противъ языч., въ Лѣт. Р. Лит. и др. IV, 94).

„И теперь по украинамъ молятся проклятому Перуну, и Хорсу, и Мокоши, и Видам, и то дѣлають тайно“ (так ремствує благочестивий ревнитель православія). „Начавши въ поганствѣ, и до сихъ поръ не могутъ оставить проклятое ставленіе второй трапезы, т. е. послѣобѣденной, нареченной Роду и Рожаницамъ“. „Ставленіе в дух. поученнях, направлених проти идолства, поруч Мокоши — Гекати (місяця), і поруч Вил, і найменування Рода — Артемидом, а Рожаниці — Артемидою дає підставу припускати, що назва Мокоши означала справді почитування Діяни-Артеміди-Місяця, Астарті, як гадає Прайс, покровительки жінок-породіль, бабки-повитухи і кормительки, божества родива, фортуни і талану, як розумів його античний сьвіт“ (Забелін, Ист. рус. жизни, II, 293—4).¹⁾

Окрім того дні поминок померлих в давности, Lemuria, Fe-galia, представлені в слоб. Борисовці відправою в церкві другого дня Різдва панихид, запросинами духовенства до дому, поминальним обідом, роздаванням старцям милостині (Куб. Обл. Від., I. с.). Таке саме значіння має існуючий в багатьох місцевостях на Україні звичай лишати на ніч в куті ложки. „Роблять се, дожидаючи приходу померлих родичів, або загадуючи, чи довго ще житимуть“. (Чуб. Ш, 263—4; Куб. Обл. Вид. 1895 N. 1).

¹⁾ Геть вказівка, що Рожаниці (болг. Orisnici, Urisnici, Urisici від грецьк. *ορίγοντες* = confirmatrices, constituentes) при кінці XVI або в початку XVII ст. порівнювано то з римськими Парками, то з Сивилами (Machal, 76, 77 = Bajek Jos., Črtice iz duševnoga života štajerskih Slovincu).

Окрім непочитування днів, присвячених підземним богам, Єринії карали також і за інші недодержування священних установ, особливо за виступи проти батьків, убийство батьків, образу старшого брата молодшими братами або сестрами (пор. Гюбнер, 397), порушення клятби. Все се відбило ся в українських колядках, і Гекату з Єриніями тут заступають Микола з Богородицею-Марією-Оленою. Так в одній колядці колядники упереджують господаря:

Прийде до тебе Діва-Марія
... і святий Миколай.
Сяде Миколай у кінець стола
Книги читати, тебе питати:
Чи навчаш ти діти малі
Богу молити ся, старшим корити ся?
Діва Марія стане питати:
Чи навчаш ти діти малі
Книги читати, в церкві ходити,
Святе Різдво празниками чтити,
Батька, матінку вірне любити. (Чуб. Ш, 384—5).

Колядка вказує на те, що нині стало ся не так „як було с первовіку, с первопочатку“; власне „святим Николам пива не варят, святим Рождествам служби не служать, святим Водорщам свічки не сучат.. Царь на царя військо збирає, а брат на брата мечом махає... Ой син на вітця руку знімає... Донька на матір гнів поднімає... Сестра на сестру чарів шукає... Сусід сусіда збавляє хліба (Гол. II, 21—2, IV, 126).

Божя Мати, будучи, подібно Берті-Персефоні, то милостива, то карателька, приходить до Ісуса, який вечерає, і просить його:

Одай, сику, райські ключі,
Рай і пекло одімнути,
Всі праведні випустить душі.
Тільки одної не випускать!
Одна душа согрішила —
Отця й матір наругала,
Не поругала, тільки подумала. (Чуб. Ш, 481).

Або:
Перша душа согрішила —
Отця й матір прогнівила;
Друга душа согрішила —
Царський вінець розлучила.¹⁾

¹⁾ Недодержала клятби в вірності мужови.

Третя душа согрішила —
Младенчика ізгубила. (Крамаренко, 14—15).

Або: Ой дай мені, сину, золоті ключі:
Хочу одімкнути разні пекла,
Випустити грішні душі.
Тіки одну душу не випускати,
Що отця й неньку налаяла;
Хоч і не налаяла, та подумала;
Старшому брату дулі давала,
Старшій сестриці: „брешиш!“ казала:
Такий душі в огні горить, в смолі кипить...

(1890. З запису учня Павловської духовної школи, — подав сьвящ. м. Павловска
Евг. Никол. Белозоров).

Що до постів, то колядки наказують додержувати всіх взагалі постів у протязі цілого року, а не одних лише днів, присвячених Берті - Різду, як гадає А. Н. Веселовський (І. с. 282): „Милий Госпідь“ або „Панна Найсвятша“ постановляють по книзі, кілька неділь „посту Великого... Петрового... Макового (= спасівки) і Різдвяного“ (Пилипівки): „кто 'го спостит та по щирости, буде йому царство й отворено... а пекло замкнено“ (Гол. II, 7, 41—2; пор. ib. I, 234—5, 236).

Згадані в колядці „Свята Миколи“ (plural) тотожні з великоруською „Нікольщиной“, яка є ось чим: „Де-не-де Нікольщину сьвяткують по обітниці, і часом (с. є. окрім 6 грудня і 9 мая) в осени або зимою: заказний молебінь, хрестний хід, акафист і водосьвяте; обіщатель ріже вола, віддає шкіру причтови, скликає гостей, годує старців“ (Даль, Толк. Слов.).

Ще яснійше значіння Нікольщини в Абевер-у рос. забобон (217—8): „На кануні... св. Миколи чудотворця в містах і селах горожане і селяне привозять бочівки з пивом до кожної церкви і вичірпуючи або націдивши з нього в кружки, подають до церкви разом з восковою сьвічкою; се пиво попи зливають у цебер, а згодом ділять між собою і се пиво зветь ся каноном“ (Пот. II, 742). С. є. ми тут подибуємо звичай, відповідний до борисовської „Богородиці“, другого дня Різдвяних сьвят.

На Україні зам. зарокі справити Нікольщину, звичайно дають зарік „понеділкувати“, с. є. постити по понеділках. В старовину, як переказувала мені моя мати, в слоб. Борисовці навіть „попи питім'ю накладали, виділи пониділкувати“. Не трудно прийти до висновка, що наведені вище звичаї виникають з давнього присвячення трьох останніх днів кожного місяця померлим і підземним богам, яких в сім разі заступають „Микола —

ясен місячок“ і Богородиця-Марія-Олена. Се видко з ось яких порівнань. Перш за все, понеділок, як і *ἀποφάδες ἡμέραι*, день чорний, нещасливий і в зах. Європі своєю назвою (dies Lunae, Lundi, Montag, monday) зв'язаний з назвою богині Місяця — Гекати. В шалопутській молитві на відхід душі провідником її (*ψυχοπομπός*) виступає понеділок (dies Lunae): „Сьвятий понеділочку, божий (господній) клішнику, що по морям кладки кладеш,¹⁾ а невольника з неволі визволяєш! Прийми душу раба божого N да понеси на небеса (Драгоманов, Мрус. нар. пред. 36, 38, 39 = Пот. I, 108).

У Греків, як відомо, поводитарем душ був вістник богів Гермес, а у мене, в легенді з станиці Павловської Єйського відділу „на тім сьвіті“ душі померлих з одного берега на другий перевозить Микола-угодник, що вживає для сього зам. човна — решето. „Сей останній мотив в п. Карадж. II, I, 134, розмір 4+3 і Mikuličić, Nar. pripovjetke, 147: сьв. Микола на човні перевозить душі на той сьвіт, окрім трьох або одної (Пот. II, 782).

В галицькій же щедрівці (Голов. II, 156 N. 13) перевізником душ разом з „місячком“ і „соненьком“ (по инш. колядкам се сьв. Микола і Юрій) є „сам Господь“ (як видно з иньших колядок „дрібен дожджойко“, с. є. бог неба), який не пускає до раю одну душу, „що вітця, матір ні за що немала, старшого брата позневажала, старшу сестройку споличковала“.

В колядках післанцями від Бога виступають то Місяць (Чуб. III, 414—5), то Микола-угодник (І. с. 345, Пот. II, 150). Ототожнення Місяця з Гермесом могло трапитись тим легше, що в Атонах перший день кожного місяця був присвячений не тільки Гекаті, але й Гермесові з Аполлоном і окрім того, як Геката так і Гермес були богами шляхів і роздоріжжя і визначались мудрістю, Гермес навіть лукавством. Такий саме й Микола, заступник Гекати, який дякуючи розуму й хитрощам, має пере-

¹⁾ Пор. календарні прислів'я: „Варвара мостить, а Сава гвоздить, а Микола крепить“ (Ном. N. 504); або „Варвара мостить, Савва гвозді острить, Нікола прібіває“ (Даль, Посл. 1879, II, 525). Тут слід звернути увагу на те, що Микола, будучи репрезентантом „ясного місячка“, виступає й „морозом“ (Пот. II, 184); „понеділочок“, dies Lunae, також виступає „морозоньком“, що видно з порівняння весільних пісень, в яких згуба молодого чести порівнюється то до поцупання морозом „калиноньки“, то в відомому механічному дію „Понеділочка“, відбуваю над молодую.

вагу навіть над Богом (пор. Ром. IV, 165—6). Нарешті, Гермеса зближують з Гекатою трьохголови Герми (*ἑρμῆς τρικέφαλος*) і гекатеї (*ἑκατοῖαι*), камінні стовпи, що ставляно на честь Гермеса і Гекати на перехрестю трьох шляхів.

Щоб усталити зв'язок між Богородицею і підземним царством, Еребом, я мусів обов'язково збачити. З порівняння назв в великоруських, українських, особливо білоруських замовляннях можна бачити, що перевагу мають назви з закінченням на *ина*, і се тому, що вони мають початок в грецькій мові. (*Ἑρινός* = Еринія, яка в замовляннях іменується: Іріна (Майк. N. 176), Аріна (Ром. 107, 111), Ріна (Р. 35 NN. 125, 126, 150, 193), Єріса (Майк. 344), Адаренадиня (= *Ἀιδερινός δεινή*, „люта“, пекольна Еринія, Ром. 120), Катерина (v. — *тя*, — *ця* = *Ἀιδερινός*, Р. 15; 21, 35 NN. 125, 126, 89, 107, 108, 110, 115, 150, 185, 193; Майк. NN. 57, 174, 176.¹⁾ Під сими назвами звичайно відомі: змія, зоря (одна або три), вода цариця і в однім випадку здезда (Єріса.²⁾ Поява назви Катерина в сім разі викликана етимологічним вирозумінням незрозумілого „Гадеринія“ за помічю дієслова „качати ся“, бо змія „полоз“, „скоотить ся в клубок і біжить за чоловіком, 'си равно так, як колисо кóтиця по дорозі“ (1894. Подав П. К. Тарасевский; так само подав і козак стан. Старощербиновки Єйського відділу М.

¹⁾ А. Н. Веселовский каже, що в замовляннях „назви святих покровительок проти змій перенесено на них самих, і тому є: „змія Марья (а иньша „Наталєя“), Марья, Марина і Катерина; назви Марії — Марини зрозумілі в сім зв'язку; Іріна, Нечіна або Катерина — назва святої, доньки Лікіної, яка мала спершу назву Пенелопи; в її апокріфічному житю нераз говорить ся про стоптання нею змія алегорично і дійсно“ (Разыск., II, 102).

Не трудно здогадатися, що тут культ Еринії перенесено на сьв. Іріну, тому й назва її змінилася відповідно до змін назви Еринії: *Ἑρινός*, *Ἀιδερινός* = Іріна, Катерина.

²⁾ В сім разі видно мішання понять: 1) зоря = *аугога* і 2) зоря = *stella*. А. Н. Веселовский, цитуючи вираз: „*Ἀγία Μαρίνα καὶ Κυρά*“ гадає, що епітет „заря“ не що иньше, як непорядне пристосованя якого небудь иньшого, може бути, ненародного і на пів популярного (*κυρά*)“ (Раз. II, 100). На мою думку, з більшою певністю можна гадати, що зоря (спервопочатку = *stella*) є дословний переклад грецького *δράκιννα* = змія, від пня *δερκ* = в рос. зреть, укр. зоріти), с. е. сяяти (пор. Odyss. XIX, 476: *πῦρ δ' ὀφθαλμοῖσι δεδορκώς*): в грецьких мітах під „змією“ (*δράκων*, зам. жіноч. *δράκιννα*) розуміли иноді місяць, а під зміями зорі (Воевод. 16).

А. Стецина), і тому що „водзіца — заріца, красная дзявіца коцілася з рек, с порек, с ключей, с подключ...“ (Р. 89 et pos.).

Дальше чергованне назв великоруських замовлень з назвою *Ἑρινός* уже значно відхиляється від неї, і осередковою назвою тут стає ім'я Марина, від якого пішли всі иньші чергування, а власне: Марина (Р. 21, 35, 107, 180, 110, Май. 174), Мар-ій, -ья, -ея (Р. 25, 35, 41, 68, 89, 107, 108, 111, 116, 148, 155, 177; Май. 56, 57, 102, 109, 174, 175, 194, 235, 344), Амти-Марія (= Мати Марія = *Ἀντιμήτηρ Ἑρινός*, Майк. 211;¹⁾ звідти: а) Дзева-Маци змія (= *Ἀντιμήτηρ*, Р. 184); б) Дзева-Марья, змія (= *Ἀντιμήτηρ Ἑρινός*, ib. III), Марья Магдалена (Ром. 157), Магдалена (Р. 31 NN. 102, 103, 107).

Окрім властивих імен Еринії, подібно як і иньші поганські божества (напр. *Ζεὺς Σωτήρ* = Зевес Спаситель, *Ἀπόλλων Παῖδαν* = Аполлон Цілитель), а також і християнські святи (напр. Цілитель, Угодник, Спаситель), мали ще й другорядні родові назви, що виникали з їх прикмет і діяльності. Оі самі епітети нерідко надавано і самій Гекаті, під владою якої були Еринії. Такі були: *Dirae*, *Δειναι* = „люті“ (пор. Wilde Bertha); *Ἀραι* (= Sophocl. El. III) = богині помсти, прокляття; *Μαῖαι* (Aesch, Eum. 500) = „бесіци“ Великор. замовл. (Ляцк, 130),²⁾ *Εὐμενίδες* (Sophocl. Oedipus de Colono, v. 477) = прихильні (пор. Wilde Bertha) і *Δράκιναι Αἰδov* = пекольні дракони.

Я гадаю, що до епітету *Diva* повинні належати відомі в замовляннях: Дарья-змія (Р. 108), Дарья-заря з трьох сестер, що замовляють болість зубів (і в. 63), Дарья-„тоска“ (нудьга) (Ром. 41).

Як видається, Еринії мали ще иньший однозначний з *Diva* греко-римський епітет — *Barbara*: инакше навряд чи можна пояснити відомі в замовляннях назви: Варвара-„тоска“ (поруч з нею Дарья-„тоска“, Ром. 41), Варвара-ріка (Майк. 95). Значінне останнього імени пояснюється тим, що по

¹⁾ Ідея Еринії з початку розвинулася із представлення про Деметру-Еринію, гнівну Деметру, яку в давню пору почитувало в Беотії й Аркадії і яка страшенно обурилася гнівом на тиванський рід Лабдакидів, до якого належав Един (Любк. 378).

²⁾ Під сею назвою Еринії були відомі в Аркадській країні Царразі, і були то чорні, то білі, с. е. то або гнівні або убогані (Paus. 8, 34, I і д.).

українським віруванням, „роса — сльози сьв. Варвари, яка рано ходить по полях і плаче“ (Чуб. I, 26). Розуміється, що й се останнє повіря має свій початок з поганського представлення Дарьї-Варвари, яко зорі, винуватниці роси. З сим погоджується колишній сільський звичай ходження, подібно Бертї-Персефонї й Люції-Люціні в інших місцях, Барбарок з машкарою на канунї сьвята сьв. Варвари. Подібно як Берта з Люцією, так і Барбарки слухняним дітям дарували ласощі, а непутящим грозили мітлою, закликаючи іноді для страхання чорта, що чекав у сїнях, обвинутого цепом (Chvatal, 192).

Епітет Еріній *Erevidēs* в замовляннях заступлено християнськими іменами: Іванїї й Євгенїї, які, з свого боку, підлягли найбільш розповсюдженішому способу етимологічного зрозуміння, власне за помічю дієсловної форми їл (від їсть = їсти) = укр. їв, що вказує на кровожадність. Імена сього розділу мужеські: Іван-звір (Р. 73), Іва-змий в. вуж (Чуб. II, 236, Р. 181), Єва-водзяний (Р. 139), Єв-Паралог (ib. 127).

Імена жіночі: Явгня-гадюка (Р. 121), Аугінья-шиба (тамже 89), Єва-царица, змея (Ром. 111, 116; пор. укр. Івга-Євгена, і великор. назву трясовиці — Ядою, через такеж саме зрозуміння; пор. Ляцк. 126).

Епітети Еріній *Ἀρά* і *Μανία* зустрічаються в вел.-російск. замовляннях то в початковій їх формі, злучені в назві вечірньої зорі: Маремьяна (Майк. 56, 57, 102, 194),¹⁾ то в перекладі на вел.-руську мову: „проклята, люта змія“ (і в. 187, 188).²⁾

Ставлячи поруч білоруські замовляння: „унімі своїх змій“, „сунімі свой чер“ (= *ἄρε*), „унімай свой гад“ або „свой яд болотний, подколотний“ (Ром. 107, N. 276; 110 N. 286; 111,

¹⁾ Альтернативі Маремьяна (= *Ἀρά-Μανία*) із *Ἀρά-Μανία* відповідає сила інших подібних грецьких альтернатив, як *κοινός* = зам. **κοινός*, *φαίνομαι* зам. **φάνω*, *τείνω* зам. **τένω* і т. п.

²⁾ А. Н. Веселовский гадає, що в назві Маремьяна „впливає, хоч і в поспіваній формі, назва Марини: „утрішня зоря Марія, вечірня Маремьяна“ (с. в. мабуть Марина); або Аріди (= *Ἐρις*, Еріда, ототожнена Вовводским [139] з місяцем), Маріди і Макаріди“ (Разыск. II, 101). Змія ж Марина, на думку автора, в російському замовлянні „є наслідком перенесення: Марину, що перемогла змія (легенда), зрозуміли яко владичицю над ним; тому її й прикликають проти змій: відти й змія Марина в замовлянні“ (тамже 102). Причиною омильного тлумачення тут, як і в інших випадках, було „углубленіє“ автора виключно в християнські джерела і ігнорування джерел поганських.

N. 293; 116 N. 319 et pass.) можна бачити, що в епітеті Еріній *δράκαινα ἄδου* останнє слово зрозуміли збірно, в розумінні гада взагалі (маємо прецінь і поодинокі пристосовання, напр. „змея Вад“ = *δράκαινα ἄδου*, Ром. 177; гад — змея Паха, гад — зм. Верепаха, гад — зм. Шкурлупея, Ром. 108 N. 281 et pass.)¹⁾ що, з свого боку, послужило до появи нових епітетів, приналежних до Еріній, а власне: 1) *χαμαδράκαινα* = змія, що повзає по землі; 2) *χελώνη* (або *χελώνη, χέλυσ*) = „черепаха, всім гадидам старша“ в укр. замовлянні, про яке буде мова далі; ²⁾ 3) *ταῦρος, ταῦρα* = ящериця (у Ром. 184: ящер — кашер) і 4) висо-жаба.

Від цих епітетів знову виникли такі назви в замовляннях: 1) од *χαμαδράκαινα*, через поняття „хамкання“ (= їжи, кусання) — змії — царі і цариці: Хам, Хами, Хаміца (Ром. 115, 118), Хан, Ханиця (Єфим. 18 = Чуб. I, 121), Хава, Хавіца (Ром. 120, 178), Хомец, Хома (ів. 112), Хов, Ховіца (ів. 114), велика цариця Агаїя (із Ахамя, ів. 119), Ганна — Гануїська, помішниця їх (ів. 116, Чуб. I, 122), Хомер — вовк, Хомеріха — вовчиця (Ром. 48).

2) Від *χελώνη* в. *χελώνη* — імена чоловічі: Халімоній (Ром. 48), цар Данило (Ром. 66, 67, 68, 117, 161),³⁾ Данило — звір (ів. 73), вовк Мядлян (ів. 45); імена жіночі: Хі-

¹⁾ *Αἶδης* = пекло іменувався у Греків „чорний, темний“ = *μέλας*, через що останнє слово значило також „пекельний“. Відси вирази в білоруських замовляннях: „Мати-Маланья“ (= *Μήτηρ μέλαινα*), правляюча господаря: Просі своїх синов, который нам шкоду сделал“, або: „Йось у белом свеці трі вужакі: одна Лаха, другая Малаха, а третія Чорная подмежная, над усіма яна старшая, большая“ (Ром. 4, 115). Очевидно, тут Малахею і Чорною іменують ся цариця підземного царства і ночі — Геката.

²⁾ Грецька *Τυλλώ* або *Τυλοῦ*, що появляється в виді привида коло постелі народжених і убиває дітей (Ляцк. XIX, 124), й є не що инше, як *χελώνη* = черепаха укр. замовляння, тотожна з Гекатою.

³⁾ Метатезис із Даліна = Єліна, по зраку: „при данілушкі стояле“ зам. „при долінушке стояле“, яко lapsus linguae. Пор. укр. Тавлій зам. Аврель або Авлей; вел. рус. бактарь зам. алтар (в мові сказительниці Федосової), білор. барлас — зам. алатір = алатор (Ром. 179 N. 85) та інші випадки простези, за помічю якої закривається надставна труба перед вимовою дальших звуків л, р, н. Через закривання надставної труби в тих самих випадках являється метатезис і епентезис, напр. булгахтер = бухгалтер, парікматтер = парикмахер, строк = срок, новдри = нозри. З тоїж причини укр.: книга, книш — зам. гнига, гниш.

ліца — царица (Ром. 53), вовчиця Каліна (ів. 153), Єліца — царица, змея (Май. 179), Єленіца (Ром. 191), Єлина — цариця, змія (Єфим. 171), Данилея (= Далінея = Єлінея, Ром. 109), Єлена — цариця, змія (Чуб. I, 122, Ром. 180), Олена — змія (Чуб. I. с.), Гальона — Альона, старша, больша змія (ів. 110), Улита — цариця, змія (ів. 110, 185, Майк. 346), Уляна — змія (ів. 110, 111, 179, 183), Уляна — зубна хворість (Майк. 63), Уляна — вовчиця (Ром. 45).¹⁾

Здасть ся, назви укр. „цариці-водиці: Єлена, Олена, Оляна, Уляна (v. Ульяна), Уляниця (Чуб. I, 133, 135; Єфим. 24, 33) повинні завдячувати свою форму слову уліяна, с. є. вода налита в посудину для потреб замовляння.

З иншого боку тут могло надати значіння і слово олень, олень, під назвою якого в славянській мітології розумів ся місяць. Так „Болгари вірять, що олень (місяць) приносить з собою росу, яка капає з його очей“ (Chvatal, 50 = Афан. I. с. III, 793; пор. Ляцк. 128—9). Зооморфізм тут міг бути скріплений аттицькою назвою *ἐλαφιβόλιον* (від *ἐλαφος* = олень і *βάλλω* = кидаю, sc. *βέλος*, стрілу), під якою були відомі як місяць Марець (по инш. товмаченню — грудень або лютий), в протязі якого відбувалось святкування Артеміді, *ἐλαφιβόλια*, з жертвами із оленів, так і сама Артеміда, яко богиня мисливства, що забиває оленів кидаючи в них стрілами (Thes. I, 851) і тому вона мала схожий епітет: „*Ἀρτεμὶς ἐλαφοκτόνος*“ (Eur. I, T. 1113) = Артеміда, що вбиває оленів. Згідно з сим і Діану виображали то стоячою поруч з ланею (нпр. Діана „версальська“), то сидячою на лані, або ідучою разом з Аполлоном на колесниці, запряженій ланями.

¹⁾ Пор. 1) Їлена (= їлі[ні]но море (Майк. 56); 2) „дуб їлінін“ або „дуб їленін“, який через метатезис перейшов на „дуб їнілін“ або „дуб їнелін“, звідки укр. „дуб Нєлін“ (Чуб. I, 132), білор. „дубя Давіла“ (поруч „бязроза Катєріна“, Ром. 83 і „дуб Мельян“ (Ром. 178) або „дуб Мельянов“ (ів. 182 іспочатку „дуб Емелін“ зам. „дуб Єнєлін“): на них або уроки, або зуб (хороба), або зміяча труна. Метатезис в сім разі виникнув через необхідність віддалити один од другого два сумежні (resp. в сусідніх складах) звуки н, яко неможливі в живій мові. Пор. укр.: вірмен зам. вірменин, грецьк. назва літери ні (ν) зам. жид: нін (риба); болг.: стамяніне, зам. стані нїне (Пот. II, 76); вел. рус.: Москвітін, Костромітін, Долгін, Тулінов, Веневітінов, зам. Москвітянінов, Костромітянінов, Должанінов, Тулянінов, Веневітянінов, звідки через фальшиву аналогію: Лукінов, Ільїнов і т. п., зам. Лукін, Ільїн.

Одначе слово *χελώνη, χελύνη* слід признати вторичним що до походження, яке виникло через фонетичну сумішку з початковим *Σελήνη* = місяць. На користь такого тлумачення промовляють такі данні в замовляннях: 1) будучи дочкою Титана (*Τιτηνίς v. Τιτανίς, Titania*), вона в укр. замовляннях під назвою Уляни виступає сестрою Титяни (у мене в рукописі з ст. Васюринск. Катеринодар. відд.: „Здрастуй вода Титяна, твоя сестра Уляна“); 2) під назвою Єлєні, Гальєні - Альєні, Олєні, Куліні або просто змії-цариці або „вужа Сіміїона“, вона пробуває в золотому або „Семеновім (= Селініному) гнізді, уміщеному на дереві (груші, яблоні, дубі та ин.), абож безпосередно на груші (Ром. 115 N. 310; 110 N. 289; 179 N. 83; 180 N. 87; 186 N. 112; Чуб. I, 122 et pas.); дерево-ж у замовляннях є символом неба (Даль, Посл. II, 598; Ном. N. 17, 52; пор. Пот. I, 153, де автор мильно вербу, яко символ неба, приймає за сонце), і скандинавське сьвітове дерево Ідразіль, коріння якого розпросторили ся по небу й землі (Чубин. Сборникъ 20); 3) назва цариці-змії, яка повинна „сунімать свой чер“ (*ῥήρ*) або „унімать усякого свого скота“ та Улььяною (Р. 111 N. 286) та Соломидою (= *Σελήνη*, ів. 114 N. 308). назва, яка сьвідчить про тотожність їх обох.

Тогож походження назви замовлянь: сама Солома, Соломіда Рососветская, царица-змея; старая Соломоніда - Пуцімая-Росхоцімея; царица Саломаха - сипуха - хрипуха, змія (Ром. 109, 114, 117, 120); бабка Соломія v. Салманіда v. Солольоньшка, що повивала або купала Христа (Майк. 51, 116, 122, 166, 167). Пор. далі тримання на руках хлопчика Селєною-Місяцем.

3) Від *ταῦρος, ταῦρα* — білор.: Шаврон, Саура, Савра, Шавра, Хавра, Сарпон (метатезис із Саврон — Р. 103, 112, 115, 181, 184, 185) і 4) від Вихо — білор.: Вóхва, Бўйма, Бугіма, Бушіха (початково бухвиха), Башиха (Р. 94, 95, 113, 119), укр. Бех, Бєшиха (Чуб. I, 115),¹⁾ вел. рос. Пухея, Пухнея, Пухніца (Этн. обзор. XIX, 128).

¹⁾ А. Н. Веселовский (Труды III археол. съезда, 125—176) виводить слово бєшиха від лат. *vesica* = пухир, веред, але наведені зараз мною данні не стверджують такої етимології, яка до того ще й не відповідає загальному характерові замовляння, що визначається системою тичним зооморфізмом.

Тут також слід пригадати раніш наведене „царь Йосип“ (Ром. 116) із *basileus doris*.

Взагалі назви в замовляннях та інших утворах народної творчості темних мітичних істот злучені з поняттям їжи, кусання. Так від слова гризти веде початкова назва „царь Гризца“ (Р. 193) і від слова зїяти = роззявляти рот для їжи, кусання: 1) „вяновая-жаба“ (ib. 89) 2) „зїня-людоїдка“ (Чуб. II, 435—6) і 3), укр. назва „зїньське щеня“, *Mus tuphplus*, злучена з повірем, що людина, яку вкусить сей звір, повинна вмерти.

„Зїня“ в сім разі — альтернатива слова „Ягиня“ (= баба Яга), яке перейшло через польську форму *Jedzyna*, а сю останню цілком доволіно виводять то від їхати (*Jedza: gorne iedze* [!], Arch. f. sl. Phil. XI, 138), або від *azъ* (= *anguis*) (Chvatal 68, де він покликується на Arch. f. sl. Phil. III, 362), а насправді се лиш етимологічне озміслення згаданого слова через поняття їжи (*jedzenia, jedzy*, пор. імя Яда в рос. замовляннях).

Скількість змії або жаб або вір в замовляннях¹⁾ звичайно однакова з кількістю грецьких Еріній, власне три, але буває їх і більше. Вони — дочки жаби, що сидить на острові Буяні, на каміні (Майк. 152), очевидно — баби Яги, і стоять під владою царя Артямона (очевидна перерібка імені Артеміді) і цариці Улити (Ром. 110), абож сьв. Миколи, певно, яко „ясного місячка“ (ib.: сьв. Ягорія, Михайла, Ром. 68).

Власть Артеміді над Ерініями, причинницями хвороб людських, видно з такого епізоду, описаного в житті Сісінія, єпископа Лаодікійського, що жив у початку IV в.: „Приближаючися ему (с. в. коміту Патрікію) къ церкви и бывшу едино поприще, внезапно обья его трасавица велика, яко и съ коня пасти ему, и огонь безмѣренъ обья его, и на носилѣхъ въ нѣкій тамо прилучившійся дождь несенъ бысть... И глаголаша ему domestici: „Сильніи бози и свѣтлая богиня Артемида, — ти здрава ты сотворишь“ (Ляцк., 135). На мою думку імя *Μαργαροδ* (від *μαργαρος* = світлий, блискучий) грецького Номоканона, виданого Котелієром (loc. cit. 129) власне й значить: блискуча богиня місяця Артеміді. Те саме значіння очевидно мають і вирази укр. замовлянь: „Місяцю Адаме“ (Чуб. I, 125), „місяць Адавевич“

¹⁾ „Три Марей“ (Ром. 68), або „одна Куліна, а другая Маріна, а третя Катяріна“ (ib. 110), або „у первом кошалі Ульяна, у другім Аріна, у третьім Солопея“ (ib. 111) і т. п.

(Ефим. 4), зам. „місяцю адаманте“ = „ясний місяцю (*ἀδάμας* = алмаз).¹⁾

Перенесення культу Еріній на Богородицю виявляється ось у чому: 1) в замовляннях „от криві“ хороми помагають, чи то красная дівиця с. в. змія, що встає з могили або приходить ізза тридевятьох земель і зашиває рану золотою голкою і шовковою ниткою (Майк. 142, 143, 147 et pas), чи то Богородиця (ib. 139, 140, 141, 144, 149; Ром. 67 et pas); 2) в тих самих випадках помагають хороми три анонімні сестриці, красні дівиці (в инш. замовл. три „зорі — зоряниці“ або три змії (Ром. 66, 68, Майк. 150); 3) назви ототожнених з Ерініями змії: „Єлена“ або „Олена“ в укр. колядках перенесені на Богородицю (Голов. II, 46; I, 233—4; IV, 522, 523)²⁾; 4) імя Богоматери перенесено на Еріній: „три Марей“, „Дзєва Маці“, „Діва Марєя“, „Анти (= Мати) - Марія (II. сс.) „Дєва - Марєя“ (Ром. 107 N. 277).

¹⁾ Пор. в Посл. Даля (II, 597): двоє яхонта = місяць із сонцем і в ординському епосі єрдені на лобі статуї = око одного бога сонця, с. в. само сонце. А. Н. Веселовский, підносячи, що Маргаритою (*Gretl*) звуть куклу на мазовському дереві німецького обряду, яку кидають у воду, і ставлячи у зв'язок імя Маргарити з Мариною (Марашою), каже: „Поруч з показаними нами відносинами Марини — Маргарити до небесної вохкості, до її замикання й одмикання, розвинула ся ще инша її роль в народних повірях, завважена в кінцевій молитві її апокрифічного життя. Коли вона иноді заступає Діану (*Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythologie, I, 188: Wagenseil pro norimbergschen храм Діани, який „pro Diana sanctae Margarethae sacrum esse voluit posteritas“*) то з другого боку переважує представлення про неї, яко покровительку жіночої плідності і помішницю при родах“ (Разыск. II, 100).

Автор не вважає тут на те, що й останнє представлення також ґрунтується на перенесенні культу Діани, богині плідності, на сьв. Маргариту. Саме імя сьв. Маргарита також єсть звичайний епітет місяця: світла, блискуча, бо *μαργαρίτης, margaritum* = перлина, жемчуг — слід розуміти яко символ блискучості: *Ipse Maecenas apud Sueton. in vita Horatii: „Nec praecandida margarita quaero“* (Thes. I, 1532). В старинному світі жемчуг через свій блиск також був символом і зоря (Воевод. 5). Пор. „бисарь“ (= бисер) — камінь (= камінь алатырь „Голубиной книги“), який „усяму свету свѣтлось показиваєць, — без сумніву яко символ сонця, і „скіталь“ (= сварогтань); див. далі „дуб ракітан-камінь“ (Ром. 289, 302).

²⁾ Тут слід згадати, що як у друкованих, так і в моїх рукописних укр. казках назви зміїних жінок і дочок звичайно тотожні з назвами Еріній: Марья, Олена, Ульяна (пор. Чуб. II, відд. I, N. 143 et pas); дочка відьми (Куд. Зап. ю. Рос. II, 18—9) також „Сучка - Оленка“.

Перенесенням також культу Єрїній на Богородицю слід пояснити й появу апокрифічного оповідання про ходження Богородиці по муках, а також колядок і схожих з ними змістом легенд про випускання Богородицею праведних душ із пекла і про невипускання грішних, яких Богородиця ще й проклинає.¹⁾

В іншому місці²⁾ я повторив омильне тлумачення А. Н. Веселовського (Разыск. II, 102), що назви святих, покровителюк проти змій, перенесено на них самих, і тому виникли змії в замовляннях: Марей, Марина, Катерина. Неправильність такого тлумачення доказана вже наведеним вище, а тут ми додамо ще ось що. Походження змій в замовляннях і походження чорних днів, як: середа, п'ятниця, у А. Н. Веселовського стоять як два факти, а тим часом сучасні християнські повіря що до згаданих днів просто виникли з грецького культу підземних богинь-змій і поминок померлих, а не із євангельських подій, до яких пристосовано вже готовий культ. Таке пристосування видно ось із якого укр. замовляння, записаного козаком Ал. Юх. Півнем від селянина слоб. Федоровки Темрюцького відділу: „На морі, на окіяні, на острові на Буяні, стояв дуб дубнястий; під тим дубом сиділа Черепаха, всім гадином старшаха. — Гадино ти, гадино, научай ти своїх плиминят, а то я найду такого чоловіка, Середу і Пятницю їсть, та й тебе зв'їсть“³⁾. Очевидно тут мітична „Середа“ і „Пятниця“ мають споріднені зв'язки з Черепахою-старшахою.

Потвердження сього можна бачити в тому, що „в сербських замовляннях бабу Ягу заступає иноді Вила, в болгарських Велика Пятниця або баба, в хорватських Велика молода неділя або чарівниця, в словінських св. Неділька Мудра жінка, стрига, босорка, в чеських чарівниця“ (Chvatal, 67). В хорватській нар. пісні Молодая Неділя, обернувшись в 6-крилого і 4-голового дракона, з'являється перед королевичем Марком, який їде в неділю на полювання (Mazuranič, 1—6). У Словінців Неділька, живучи в лісі, показує юнакові, що прийшов до неї, де тече жива і мертва вода, помагає застрелити птицю пелікана, — словом, ототожнена з бабою Ягою

¹⁾ В моєму рукописі таке прокляття призначене курцям тютюну.

²⁾ Чорном. каз. й анекд., 40.

³⁾ Тут слід пригадати, що черепаха, як і Геката, визначається знанням чарівного зілля (пор. Чуб. I, 66).

(Гекатою) (Němc. Slov. 130). В Болгарії св. п'ятниці ставлять на ніч вечерю так само, як Греки і Римляни ставили Гекаті (Chvatal, 205—6).

Потім тут придасться таке зуставлення. В Українців „Пятниця“ — персоніфікація смерті (Чуб. II, відд. I, N. 130), а вона, по словам Хваталю, з'являється на роздоріжжях (I. с. 86), с. с. там, де з'являлась і Геката. Таке повіря відоме й у Українців. Так у слоб. Шелякіній Бірюцьк. повіту мені оповідали в р. 1892, що відьма, яка ще два дні по смерті рухала руками, просила кривних, щоб як ховати муть, перенесли її через роздоріжжя, — мабуть, щоб смерть узяла її душу, що не виходила з тіла.

Культом підземних богів слід пояснити й зачислення до чорних, нещасливих днів і днів присвячених християнським святим, що мають імена однакові з назвами змій та інших темних мітичних істот. Так у Е. Р. Романова (V, 234) пороховані ось які імена святих, яких дні „треба наглядати, не подорожувати (!) і нічого не починати (!)“:

1) Іван (= змій Іва, Іван-звір) — 26 січня, 12 квітня, 24 мая, 2 червня, 18 серпня, 2 вересня, 2 і 28 падолиста і 2 грудня.

2) Евген(ій) (= змія Явгінья, Аугінья-жаба) — 21 січня.

3) Агавва (= змія Хава, Хавіца) — 22 падолиста.

4) Хома (= Хóма-гадина) — 7 липня.

5) Артеман (= зміїний царь Артямон) — 24 марця.

6) Уліян (= змія Ульяна, Ульяна — зубна болість) — 21 червня і 28 липня.

7) Уліяна (= теж) — 4 марця, 6 червня і 21 грудня.

8) Олена (= змія Єлена) — 21 мая.

9) Ганна (= змія Ганна, Ганнуська і помішниця Анна Івановна у Майк. N. 61, с. в. баба Яга, змієнога Геката, що видно з порівняння Майк. N. 11 і 13 з Ром. 151 N. 48) — 28 серпня і 22 жовтня.

10) Сильвестер (Diana, dea silvestris) — 2 січня.

Не навожу тут решти імен святих, яких святкують у дні показані в реєстрі Е. Р. Романова, бо не маю певних підстав до зуставлення з назвами гадін, а головне тому, що реєстр містить в собі лише дні місяців, а не імена святих, яких святкують кілька раз на рік.

Серед інших осібностей страшної Берти (Wilde Bertha), на Заході оповідають про неї, що вона розстелює сіти, щоб ловити парубоцькі душі.¹⁾ По словам Есхіла (Eumen. v. 175, 255, 470, 715), товаришки Гекати Ерінїї, подібно Ламіям і вампірам нових Греків і Далматів, також усяким обманством прикликали до себе дітей, особливо вродливих парубків, і висисали з них кров (Ворон. Лит. Сборн. 450).

Таким чином усі оповідання про страшну Бертю, які на думку А. Н. Веселовського „обов'язані своїм походженням безцільному фантастичному розвитку в розумінню побільшення страху і т. п.“, насправді виникають у всіх найменших деталях із культа Гекати й її слуг та товаришок Ерінїї, або ж Гекатиної служниці Емпузи, яка була страшилом для дітей і яку уявляли то з одною ногою, то з двома, (але одна з них була ослія або залізна); дехто ототожнював її з самою Гекатою.²⁾

Тут сама від себе просить ся на увагу непомічена А. Н. Веселовським важна созвучність епітетів одноногої (ἐνίπους) Гекати з гусяченою (χηρίπους) Сибиллою, яку автор (I. c. 271) ототожнює з Бертою (= Персефоною - Гекатою). Очевидно, що значіння початкового епітета ἐνίπους тут попсоване через його фонетичну однозначність з другим. Таким чином утворення мита про гусячену Сибиллу в початковій його формі належить не до середніх віків, а до давнього світу.

Так само епітет δνίπους (вісляченого) слідує пояснити попсованням того-ж таки ἐνίπους.³⁾

¹⁾ Sicut domina Perchta, quae cum deberet intrare cubiculum suum et orare deum in die dominica, vadit huc et illuc sicut musca, ostendens vultum pictum et pulchra vestimenta, tendens laqueos ad capiendum animas juvenum (Весел. I. c. 1876, II, 278).

²⁾ Interpres adscribit, Empusam spectrum quoddam esse, quod ab Hecate soleat emitti videndum miseris et calamitosis... Sunt qui hanc ipsam Hecaten affirmant esse. Narrant autem uno videri pede: unde et nomen inditum putant ἐμποςαν, scil. ἐνίποδα (Chil. 344).

³⁾ Цілковиту можливість такого попсовання можна довести тим, що в грецькій мові звук ν (п), як і в інших мовах широкий, і тому його вимова не рідко викликає розширення попереднього голосного, напр.: βουλεύονται, ὀδοῦσι та ін., зам. βουλεύονται, ὀδόναι, а також καίνομ, τείνω зам. κονίος, φανίω, τέγγω.

До речі додаю, що на сю властивість носового (п) не звернув уваги в своїй, у всякім разі дуже цінній з боку роздроблення деталей праці І. Л. Бодуен-де-Куртене, через що висновки його про сей звук

Тотожність Сибилли з Артемідією — Гекатою — Персефоною було вже встановлено ще в давньому світі: сама Сибилла іменується Герофілою і Артемідією, сестрою і дочкою, або жінкою Аполлона (Любкер, 927 = Virg. A. 6. 1039; Ovid. Met. 14, 104, 39)¹⁾.

Яко милостива Берта (milde Bertha) згадується в замовляннях проти вкущення змії, де вона має назви: Шкурапея, Шкуропея, Шкурепія, Шкулапея, Шкурлупея, Шкарухвея, Шурпея, Шкулапея, Шкурапетина, Шкаралюпина, Сукропея, Скулупея, Скоролюпина (Р. 108, N. 181, 109 NN. 283, 285; 110 N. 288; 111 N. 291—4; 112 N. 299; 113 N. 304, 114, N. 305; 116 N. 319; 120 N. 337; 122 N. 349; 165 N. 32; 177 N. 76; 178 NN. 79, 80; 179 NN. 32, 85; 180 N. 38; 182 NN. 94, 96; 183 N. 97; 185 NN. 105—107), Шкура-Пега v. Шкуропея (Май. 177), Широкопера змея (ib. 186), Скоропея (ib. 174—5, 178—9) (= Κόρη Παῖδν = Кора цілительниці), Старая Портупея (Р. 12 N. 349), цариця Протупея (ib. 118 N. 333), змея Куртупея (= Пуртупея, ib. 177 N. 76) (= Πέρδα Παῖδν = Персефона Цілителька)²⁾.

що походять не з фізіологічного, а з психологічного погляду, мають серйозні хиби. До таких належать пояснення його польських альтернатив: proszę, wożę, wlokę, strzeżę з носовим ę, поруч з prosisz, wleczesz, strzeżesz, без носового звука і без розширення його альтернатива і упереджувачого голосного (Teor. alt. I, §§ 49—52, et pas). Пор. також франц. оѐ, couzē, аѐа, зам. un, cousin, enfant (Passy, p. 222 § 559), (пор. бурґундське: nā, cātā, Dījā ром. non, content, Dijon); укр. початкове ан зам. он в словах: Андрій, Андріон, Андріян, Антін, Антін, Антіхрист, Андрія, і поруч. Огличанка, обат, Оврам, Огій, Олекса, омвоп, Опанає із Англичанка, аббат, Абрам, Аггей, Алексій, αμβων; в рос. кухон, пѣсен, басен, а не кухонь, пѣсень, басень, як завжди писав А. А. Потебня.

¹⁾ Шлюб Сибилли з Аполлоном наводить на думку наведену вище укр. казку про царівну жінку = змію, що мала чарівну книгу: муж її, як показано, подібно до сонця інших казок, порішає космологічні питання. Змія в давньому світі, як відомо, вважали втіленням божественного взагалі.

²⁾ Κόρη = pupa; pupilla oculi; puella; pulchra mulier; що до Персефони — як власне імя: Кора. Та що кора означає і куклу, то само собою виникає питання, чи не через назву Кори слід пояснити походження обрядової різдвяної кукли в окрузі Бергамо (в окр. Врешії) (vēcia v. vegia) et pas. і інших кукол. — Поява в замовляннях (Р. 122 N. 349) імені Πέρδα поруч з Κόρη і Παῖδν є доказом, який усуває всякі сумніви, того, що слово Берта походить від Περσεφόνη, Πέρδα, а не від старо-нім. Berechta v. Perochta.

З найбільш росповсюджених повірок про „милостиву“ (milde) Бертю слідє вказати також на приносини нею, або особами, що заступають її: сьв. Миколаєм, Лучією, царями-волхвами та инш., подарунків дітям¹⁾.

Таке повіря, ніби суперечне з понятєм про Бертю-Персефону, що засиває дітей, також виникає з її культа. По словам давніх поетів, примітні на місяцю плями є не що інше, як образ любого їй хлопчика, якого вона носить з собою і який від сорому затулює свій вид²⁾.

Без сумніву, вірування давніх Римлян про місяць, що носить хлопця, має свій початок в Індії, де бог місяця Чандрас носить зайця, і самий місяць має назву в санскриті *śaśa-dhara* (= той, що носить зайця), *śaśa-āṇka* і *śaśa-in* (= той, що має знак зайця, заячий). Будда умістив зайця на місяцю (Крушев. 45 = Аван. Поэт. Возр. I, 642). Про звязок зайця з підземним царством місяця-Гекати знали і Греки з Римлянами, для яких зустрінути зайця було лихим знаком: *Lepus apparens infortunatum* [s. *inauspdatum*] *facit iter* = *Φανείς λαγώς δυστυχής ποιεῖ τρίβους* (Thes. I, 1395—6; Seybold. Adg. 178, Chil. 380)³⁾.

Очевидно, латинське *lepus* = заяць змішалось з *lepor* v. *lepos* = краса, красивий хлопець⁴⁾, і таким чином замість зайця міг з'явити ся на місяцеві хлопець. Ототожнене слова *lepus* з словом *lepos* можна видіти з римського повіря про те, що той, хто звів зайця, мусить бути красивим тиждень⁵⁾.

Назви в укр. замовляннях дають вказівки, що і Греки знали місяць (*lunam*) яко царицю, що носить зайця; такі: цариця Лага = *βασιλεία λαγώ* (Ефим. 16 = Чуб. I, 122), гади́на Ла́дина, царів цари́ця = *βασιλεία λάγινη* (заяча цариця).

¹⁾ Порівн. мої „Чорн. казки й анекд.“ р. 38 про сьв. Миколу.

²⁾ Lactantius 3, 22: *Positae maculas in luna puerum esse fingunt, quem delectum secum Luna ferat, prae pudore faciem celantem* (Thes. I, 1469).

³⁾ По словам моєї матери я буду мусів „на тім світі зайців пасти“ — кара за те, що ні разу не був кумом.

⁴⁾ Пор. *amor* = *amatus*, *deliciae* = *delicatus*.

⁵⁾ Mart. 5 epigr. 30: *Si quando leporem mittis mihi, Gelia, dicis: septem formosus, Marce, diebus eris* (Thes. I, 1396).

Римське повіре що до місячних плям задержало ся в пам'яті Словінців, зі зміною місяця на Богородицю, яка тримає на руках младенця Ісуса (Chvatal, 51 = Rajek, I. c. 98).

З меншою ясністю се повіря виявляє себе в білор. замовляннях, де небо і місяць заступають їх звичайні символи — дерево і камінь („чарасно“ = власне сплетений подібно до рукава пояс = укр. „черес“): „На сінях морі виспа, на виспі зеляная ель, на той елі шавковая плетъ, на той плеті золотое чарасно, на том чарасне пресвятая матер Божія стояла, Ісуса Христа на руках держала“ (Ром. 2)¹⁾.

Нарешті згадаю, що терміни грецької церкви *ἐπιφάνεια* (ή) = *деофάνіа* (τά) (= нім. *Weihnachten*, франц. *Noël*, церк.-слав. Богоявлення, укр. Різдво) також запозичені з поганського світа: під назвою *деофάνіа* був відомий весільний празник в Дельфах на честь Аполлона (Неч. 1, 51), а термін *ἐπιφάνεια* прикладали до багатьох поганських богів²⁾.

Пристосованне грецького церковного поганського терміна до Різдвяних свят було тим необхідніше і можливіше, що, перше, январський молодик сходив ся з святкуванням на честь бога Аполлона, а друге тому, що назва Персефони, *Περσεφόνηα*, в честь якої відбувало ся святкування, своїм закінченням сходила ся фонетикою з назвою свята *ἐπιφάνεια*, яке тому народ міг приложити до поганської богині: такаж сама схожість фонетична в закінченнях назв, як показано вище, поведе до ототожнення назви Ерінії з назвами християнських святителів.

На користь пристосовання християнського терміна *деофάνіа* до народження бога сонця Аполлона, мені здаєть ся, промовляє закликання в колядках сабінського бога сонця *Ausel'я*, с. є. разом з терміном нарід переніс з весни на різдвяний цикл і самий поганський культ, звязаний з сим терміном.

Висновок з усього того, що було говорено в сій голові, повинен бути такий. Маючи на увазі „самозародження християнської мітології“ А. Н. Веселовский звичайно підкреслює дані

¹⁾ Пор. вище наведені слова зі староіталійськ. молитви: „*Si edesi madre Maria in su pietra marmora*“, де „мармуровий (= блискучий) камінь“ мус. бути символом місяця.

²⁾ De Epiphaniis deorum gentium plurimis Jac. Gothop. dissert. de Myster. pietat. p. 105, 59 (Thes. I, 878).

християнських жерел, не рідко або зовсім не показуючи гене-тичного зв'язку з поганством античного світа, або-ж ігнору-ючи такий зв'язок. Через такі відносини до предмета дослід-автор, як се я не раз показував, мусів середину або кінець в історії відомого повіря приймати за початок, а на-слідки, результат за причину або вихідну точку. Там де А. Н. Веселовский, завдяки наперед узятій думці, не переві-реній критичним дослідом даних, до яких вона має від-носини, і супроти хронології, в поганських первісних жере-лах бачить „перелицьовку християнських мотивів“, — майже завжди можна сконстатувати перенесення поганського культа на християнські особи.

Г. Н. Потанін справедливо показував на те, що пояснення А. Н. Веселовського що до запозик у великор. епосі визна-чають ся епізодичністю і не мають добре усталеної системи; се саме слід сказати і про пояснення різдвяних вірувань. Хоча тези Г. Н. Потаніна і не можна приложити до тих при-чинків, які я обслідував, бо тут очевидна безпосередня запозика з Греції, як твердить А. Н. Веселовский, а не з Азії, на думку Г. Н. Потаніна (мова йде про билінний епос); одначе і тут стверджує ся теза останнього, що запозика залежала від перенесення цілої системи культа. В сім разі такому культові, між иньшим, допомогло й грецьке духовенство, яке хоч і силкувало ся через заведення християн-ських обрядів, аналогічних з поганськими, знищити поганські тридиції, від яких не могли відстати навернені на християнство, — одначе, насьмілюєсь думати, і само воно було не вільне від таких традицій, замаскованих християнським пристосованням.

4. Юнона-Люна-Яга.

Все мною говорене з приводу загадок досить запевнює в тому, що вони є пробою дотепу, який відграє важну роль в сексуальному виборі; та досі я не говорив, чому власне пробу пристосовано до колядок, а останні пристосовано до різдвяного святячного циклу.

А. Н. Веселовский цілком основно зв'язує походження ко-лядок з цілим циклом греко-римських свят, що починались з Врумалій на честь Діоніза Фракійського (з 24 падолиста по 17 грудня), обіймали Сатурналії, Опалії (з 17 по 23 грудня)

і Воти (з 24 гр. по 1 січня) і закінчували ся Каландами (31 по 5 січня).

„Поганському почитуванню новоріччя (каже А. Н. Весе-ловский) церква протиставила свій власний празниковий цикл, різдвяний (з 24 грудня по 6 січня), поганським споминам — християнські, давнім маскам та игрищам — ходження із звіздою і царями-волхвами“ (Разыск. VII, 17—104).

З свого боку я додаю, що термінові *ἀγία φῶτα*¹⁾, який можна би цілковито розуміти в пристосованні до дня наро-дження бога сонця, грецька церква, що силкувалася здержати ново навернених християн від закоренілих поганських традицій, додала переносне значіння²⁾. Можна впрочім думати, що сей термін з'явив ся і як механічна перерізка римського *vota*, під яким розуміли ся не тільки *vota publica* (публичної обітницї), але й *vota privata*, між иньшим і період весільних заручин.

„Д. Кавелін (каже Н. Ф. Сумцов) висловив гадку, що ве-сїлля в незапам'ятні часи було частиною відомого поганського празника, від якого й прийняло свою релігійну освяту. Опісля воно відділило ся від річного свята і відбувало ся окремо (Кавел. Соч. IV, 184). Гадку сю стверджують свідонства мови і народніх звичаїв. Так Німці для означення весїлля мають слово *Nochzeit*, старо-сакс. *hōgetidi*, — слово, яке колись означувало найвищий і св'ятий час в році. У Поляків „*gody*“ — весїлля; у нижнолужицьких Сербів „*gody*“ — різдвяні свята. Із первопочаткового поняття *gody* — час — виникло понятє про св'ятячний час переважно, і відбування весїлля названо тим самим словом, що й св'яткування Різдва, — обставина, яка свідчить про те, що в давні часи весїлля відбувало ся підчас св'яткування народження сонця. В потвердження гадки д. Ка-веліна можна навести ще дуже важний, глибоко архаїчний звичай македонських Болгарів Мияків призначати для заручин і весїлля якийсь певний, сталий час в році“ (Н. Ф. Сумцов, Релігійно-мифич. знач. мрус. свадьбы 5—6).

Висловлені тут тези Н. Ф. Сумцова вимагають поправки. Не трудно запримітити, що польські та сербські „*gody*“ і своєю

¹⁾ *ἡμεῖρα τῶν ἀγίων φῶτων* = *ἐπιφάνια*.

²⁾ Пор. слова різдвяної церковної пісні: „Рождество твое Хр. Боже наш возсія мірови світ разума“. Так само символічний епітет сонця *πανδερκὴς ἔχων αἰὼνιον ὄμμα* (Orph. Hymn. VIII, 1) перетворений християнською церквою у „всевидающее око“ або „глаз божий“, який уміщають в церковній бані, що в такім разі представляє небесний звід.

фонетичною схожістю (в фізіологічному розумінню), і граматичною формою (*pluralia tantum*), і головніш усього, своїм значінням¹⁾ виявляють свояцтво з лат. *vota*, яке у властивому розумінню означає обіт, „помолвку“, „заручини“²⁾, а звідти вже шлюб, весілля (*nuptiae*³⁾). Заручини ці (*sponsalia*, *ἐγγυήσις*) містилися в тому, що вимовлялася формула обітницї (*sponsio*): — *Spondesne?* — питав жених. — *Spondeo!* — відповідав батько. Молода на заручинах одержувала від молодого звичайно перстїнь, і дарувала йому яку будь річ (Любкер, 949). Брак сеї формальности позбавляв дітий горожанських прав (ib. 1099).

Відповідно до сього і польське *gody* слїдує розуміти не як час, як се робить Н. Ф. Сумцов, а як зговор, заручини (*zaślubiny, umowa, uroda*), що були складовою частиною весілля⁴⁾.

Потвердженням сказаного тут, окрім наведеного Н. Ф. Сумцовим звичаю македонських Болгарів, служить ще й те, що у Греків заручини перед весіллям відбувалися головою родини (*κεφαλαιος*), звичайно зимою, через що один із зимових місяців (від 10 січня до 6 лютого) мав назву *Γαμελιων* від *γάμος* = шлюб. Місяць сей був присвячений богинї шлюбу і родива Юноні, єдинїй законній жінцї Юпітера на Олімпї; тому й епітет Юнони *Stygia*, можна гадати, є поповане первісне *Juno Zygia* (= Юнона, покровителька шлюбу)⁵⁾. Однак, чи будемо ми епітет Прозерпїни *Juno Stygia* вважати за первісний, чи за зіпсоване *Zygia*, питання від сього нї трохи не відмінюється: ми знаємо, що слово *Juno* вживали в розумінню жіночого духу взагалї, як *Genius* в розумінню мужеського; таке саме розуміння мусить мати се слово і в виразї *Juno Stygia*. Так точнісінько богато дехто розуміє й инші епітети Юнони: *Juno Jugalis*, *J. Pro-*

nula, *J. Virginensis*, *J. Domidura*, які по аналогїї з *Juno Lucina* (= *Luna*, що сьвітить ся), яко персонїфікацією місяця (*lunae*), покровительки родива, шлюбу, дївчат і жінок, повинні були прилучити ся і до Люни — Персефони — Гекати.

З „Луною“ яко богинею шлюбу, в рос. замовляннях тожні: 1) „баба-сводниця“, що сидить в чистім полі (Май. 1)¹⁾; 2) стара „матерая жена“, яка сидить „на золотом стулї, между троїх дверей“²⁾, якій „дано от Господа Бога і от Пресвятия Богородїци ведати... Адамов закон“³⁾, Евїну любов“ і вкладати бажання любячого в серце любимої (Майк. 11); 3) цариця Грода, цариця Соломїя (*Σελήνη*), що сидить в морському вирї, на білому Латирі-камїню (ib. 28); 4) „толстая баба, Сатанїна угодниця“, що сидить в чистому полі в терновому (= огненному; пор Пот. II, 434—7) кушї (Май. 23), і 5) в білор. замовлянню — баба Яга, яка вилазить з під „сорочинського дуба“⁴⁾.

¹⁾ Поле, яке символ неба, і в велико- і малоруських загадках, див. Даль, Посл. II, 597 69; Ном. NN 28, 30, 36.

²⁾ Пор. роздорїжжя з трьох шляхів (*τριόδις*, *trivias*), на яких „порхає“ Геката. В Воронежі підчас Рїздвяних свят дївчата виходять у почі ворожити про „суженого“ також на перехрестї, де наводять дзеркало на місяць, сподїваючись побачити в ньому судженого.

³⁾ „Адамов закон“ = законний шлюб; пор. укр. „у закон привести“ = оженити, див. Ворон. Еп. Сб. стор. 288.

⁴⁾ На мою думку, „сорочинський“ = *soractinus* (v. *soranus*, див. Любкер, 944) від назви *Soracte* (= *Sauracte*, гора в Італїї, присвячена богови сонця Аполлонові, *Virg. A.* 11, 785), яку Ал. С. Фамїнци виводить від індійськ *svag*, *svarga* = небо (I, 143, 179). Одного походження з „сорочинським дубом“ повинні бути: „дуб Ракітанїї“ (Ром. 171, 189), „дуб Ракітан“ (правильнїш „сваратан“. I. с. 180), „дуб бурьян“ (= своргьян, ib. 189), „дуб Прокурон“ (Свогурон, ib. 184) „дуб мамриський“ (= савринський, ib. 49), які через етимологічне осмислювання перейшли звичайно в ракиту або ракїтов куст, кругом якого, як коло символу неба з місяцем (Луною) на ньому, в давнину відбувався поганський обряд вінчання, і який, яко символ мешкання підземної богинї, садили на могилах померлих (Пор. Ром. 148 N 35: „царь масїк на дубї“ = місяць на небї).

До речї додаю, що й назва мітичної ріки Смородїни — очевидна альтернатива первісного Сварогїна, на зразок: Ладина, ядєл, Евдєнїя зам. Лагїна, анґєл, Евгєнїя. Про небесне походження ріки див. Ром. 89 N. 200; 138 N. 4; 148 NN. 36, 38; 150 N. 43; 168 NN. 43, 44; Чуб. II, отд. I, N. 81; Довн. Зап. Пїсен. Пинчук I, 72: „тєкла да рьєчка спуд обрьєчка“ (укр. = „обрїя“, горизонт, від дїєсл. р'їя т'ї).

¹⁾ Пор. ще: чеське 1) *hod swadebný* = *der Hochzeitschmaus*, *die Hochzeit*; 2) *hod bozi* = *vánoce, festum nati v. Chr.*; 3) *hod* = *wielka noc i zielone świątki, pascha, pentecostes*, — *Linde* II, 80—1).

²⁾ *Votum, promissio vel sponsio, qua obligatur Deo* (Thes. II, 1259).

³⁾ Thes. I, 1259.

⁴⁾ При такому поясненню слів *gody, vota* само собою виникає питання: чи не виникло нїм. *Hochzeit* з початкового *Hofzeit* = заручини?

⁵⁾ *Juno Stygia*, i. e. *Proserpina apud Reines. Inser. I, 34, p. 61.*, *qui tamen suspicatur, fuisse Aeolice scriptum SD Ygiam pro ZYgia, s. Pronuba* (Thes. I, 1320).

Вирази: „матерая жена“, „толстая баба“ в замовляннях виникли з давніх понять про Луну = Селену, яка на художничих образах Греції відрізнялась від Артеміди повнішим видом, багатшим одягом і луковидним покривом на голові (Любкер, 908).

З порівняння образів, які належать до баби-Яги і „матерой жени Соломії“ (Селени) не трудно помітити, що вони визначають ся тотожністю. Баба Яга звичайно їде у ступі, під якою первісно слід було розуміти місце, на яке ступають ногами, підножок, базіс¹⁾, який через фонетичну східність перейшов у ступу яко знаряддя; Соломія ж знаходить ся на оточеному морськими хвилями білому Латир-камені: с. є. і камінь і ступа єсть символи місяця (Луни)²⁾. Їм обом причандалами надані символи місячного проміння: „шелковой кужельок, веретенце“ (Майк. 11, Chvatal 67) с. є. вони обі „прихи і ткахи“³⁾.

Тіж самі символічні образи надають і дівчині, яку сватають або яка хоче узяти шлюб.

А. А. Потебня (II, 600) вказуючи на те, що „ткаха“ в литовських піснях єсть звичайна назва молодої, не поясняє, звідки взяла початок така назва: тим часом порівнюючи місяшну символіку з шлюбом, можна відшукати і інші риси її, тотожні з символікою шлюбу. Так зводник дівчини просить пошити йому сорочку, „не ткавши, не прявши, в руках не державши“, с. є. маючи на увазі тотожність прядіння і ткацтва з місяшним світлом, що дає можливість видіти людські події, пропозиція парубка є ознакою таємного, нікому невідомого, нешлюбного зв'язку. Дівчина-ж навпаки просить, щоб він вилляв їй перстень „со краснаво солнца“, щоб вона світилася, щоб не ходила, с. є. вона хоче, щоб їх любов, основана на шлюбі, була усім видна, всім відома.

Стояння Соломії на каменю Алатирі, баби-Яги на „ступі“ — також повторюєть ся в шлюбній символіці в виді сто-

¹⁾ Ступа баби Яги, очевидно буквальный переклад грець. βάσις від βαίω = ступати.

²⁾ Пор. укр. назву каменя: „мармуровий“ (= зах.-европ. : peitra marmora, marmorinen Stein, Marmelstein) з назвою місяця - Гекати в грецьк. замов. проти трясовини: *Μαρμαροδ*.

³⁾ Пор. Чуб. II, відд. I, N. 80 вираз: „на веретаті вісько тче“ з укр. погрозою: „Я тобі наряду на криве веретено!“ = я цімщу ся на тобі, причину тобі лихо.

яння і потопання дівчини на „білїм каменю“ (пор. Пот. I, 190, 59)¹⁾.

В польському і мораванському повірі Сибилла сидить на місяцю і шиє сорочку (Chvatal, 50), що слід розуміти як світло. В пісенному мотиві „непорішені завдачі“ — одною з таких завдач виступає також обставлене відомими умовами шитво сорочки. В укр. весільному ритуалі дарунок сорочки молодому від молодої є навіть обов'язковим обрядом, хоч в піснях шитво сорочки милому (чумакови) заступлене дарунком йому полотна „на рукавця“.

¹⁾ Як на приклад відбивання місяця в воді можна вказати на швейцарське подання про Бертю, що жила в золотому руні, проходила через Аяче як по сухому, при чім її служниця, щоб добратися до другого берега, мусіла ступати на покривало Берті, що звисало ззаду (Вес. Ист. лег. 1876, II, 270). Той самий образ у зміненім виді єсть в білоруському замовлянні: „Поваєць гад, дзюбка куріна, поваєць у моря, хвоста ня ўмочив, шанувілий“ (Ром. 113, N. 104). Такогож подіблення і такий образ: „Domina Perchta in speculo suo contemplatur faciem suam“ (Весел. I. с. 278).

Пояснення до колядок¹⁾.

Чудесна ріка в дворі господаря.

В сій статі я розглядаю ті колядки, які А. Н. Веселовський, захоплений „углубленимъ въ христіанскіе источники“ і „самозародженнямъ христіанскої міфології“, або ігнорує, або лічить їх чимсь побічним, не відповідним розумінню терміна „колядка“. „Те, що лишається в колядках, за винятком христіанських мотивів, так чи інак перелицьованих“, каже він, „є найрізноманітніша мішанина світських сюжетів лірично-епічного, балладного характеру. Їм не можна-б було дати назви колядок, як би не трапляв ся иноді при кінці заповідний припів (Baru — La dilemarî, — Diva de Crăciun, — Si de Bogotăza, — Căndu preotî botăza, — Lumea crestinăza), сильцем і недоречі притулений до пісні, що стоїть далеко від ідеї христіанського свята і не рідко виспівує про любов — то іділлічно-сентиментально, то еротично-страстно“ (Разысканія, VII, 253).

Ця теза містить в собі великі суперечності. Перш за все, сам термін „колядка“ — поганського походження, і сам собою, таким чином, виключає необхідність у колядці „ідеї христіанського свята“. Друге — тим самим „заповідним припівом“ колядки, як і інших обрядових пісень, є також поганський припів: румунський: Ler-oî-Leo (в перекладі

¹⁾ Це був титул якоїсь ширшої праці пок. Дикарева, з якої в рукописах маємо лиш отсей уривок, частину IV-то розділу. І. Ф.

А. Н. Веселовського: „ай-люли-люли“) = в рос. Авсень (v. Усень) = латинш. — Усінъ (Uhszina) = українськ. (у мене в рукописній веснянці м. Бирюча Вороніжської губ., коли заплітають вінки) Аврелі (= Аврелю, vocativ: Аврелі, криве колесо! Аврелі, куди котись ся? і т. і) і в зіпсованій формі: Тавлій-Ладо (Івановъ, Игры крестьянск. дѣтей в Купянск. 4, 80), Гей Лелію (Чуб. III, 392), Лелія (ib. IV, 50), Ой Лелія (Гол. II, 33; IV, 31), Лелія (ib. IV, 50); польські — Oj Lelom-Lelom (= Лелю, vocat. Kolberg, Lud, V, 233, 237); в рос.: Лелю (Терещ. V, 16—17), Лелі (пор. укр. Аврелі, Сахар. 3, 45), Лельо (ib. 70) (пор. пол. Lelom); в рос. укр.: — Діді (v. Дід.)¹⁾.

У всякім разі вивід Діді від Лелі = Аврелі, завдяки своїй простоті чергування з останнім словом, має більшу перевагу, ніж загально прийнятий вивід від неіснуючого в колядках литовського didis = великий...

Перехідною фонетичною ступінню між Діді і Лелі служить в рос. припів: Тілілі або Ділілі зам. Лелі-Лелі (Пор. Ворон. Этн. Сборн. 1, N. 6024) = сабінск. Lusel = етруск. Usil = Сонце.

Доказом тотожності в рос. Овсеня і латиншк. Усиня з укр. Аврелем, на мою думку, може бути ось що. В Рязанській та Владимирській губ. з вечера перед Новим Роком співають пісень про папа (козла або бляшку), з додатком: „Овсень“ або „Люлі“ (= Лілю, vocat.); на Україні подібні пісні співають у масниці, також з додатком: „Тавлій“ (= Авлей = Аврель). Що сей „Тавлій“ тотожний з Аврелем, можна бачити з того, що дві українські пісні, з яких одну співають у масниці (див. Куб. Обл. Вѣдом. 1895, N. 30 мою статю: „Масниці“), а другу, як вище наведено, під час заплітання вінків, мають той самий початок: „Криве колесо, куди котись ся?“ і остання з них має припів: „Аврелі!“²⁾. Латинська пісня: „Усінъ прийшов, Усінъ

²⁾ Paul Passy наводить подібне чергування звуків l і d в інших мовах, напр. в лат.: lacrima зам. dacruma, litterae з difdērai, lingua зам. dingua, oleo і поруч odor; і навпаки: modus з μέλος, meditari — з μελεται, aders — з ἀλείρω. Мішається і l і d також в сицилійск. beddu, cava ddu — зам. bello = хороший, cavallo = кінь. В ведичному санскриті помічене чергування d і l між двома самозвуками: в одних рукописах регулярно трапляється d, в інших l. (Passy, p. 144—5, § 325).

²⁾ Про колесо, яке символ сонця, див. Пот. 1, 153—5.

прикотився“ без сумніву одного походження з українською (див. Фамінцин, I, 244, 250)¹⁾.

Сам А. Н. Веселовский, з иншого приводу, коротенько згадує про те, що французькі жонілері оповідали „про якогось царя Лера“ (del rei Leri) і гірське царство, куди не заходить вітер“ (Разысканія, VII, 174—175). Сей Лер власне і є укр. Аврель, весінне святкування якого й іменувалося Aurelii (Пот. II, 41)²⁾.

Розуміється, оповідання жонілерів про Лера і гірське царство — се не що инше, як повторення і при тім буквально слів Апулея і Гомера про гору Олімп, символ неба у давніх Греків і Римлян³⁾.

Вода і ростинність, яко дві найвидатніші і разом з тим найбільш росповсюджені краси натури, трапляються в такому або иншому виді в більшості українських пісень. Народна фантазія надає їм таке саме життя, ті самі пристрасти, радості й уболівання, якими жис і людина⁴⁾.

Ростинність і вода — друзі людини, без яких вона не може жити. Народня пісня, багата на символи, в цілі символізму щедро користується з ростинности і води, і в сім разі між ними

¹⁾ Гапуш Махал у своїй праці (р. 190) вживає і далі етимології слова овсень за Снегиревим, від слова обсѣвать (siti), не вважаючи на те, що сю етимологію відкинув А. А. Потебня (II, 38—9).

²⁾ Порівн. аналогічні альтернатції пізно-латинських пам'яток: *leriquiae, lerigio, lericum* зам. *reliquiae* і т. и. (Бодуїн, латин. фонет., 180), і навики: укр. рѣля зам. лѣра. Тут слід пригадати, що в франц. мові наголос на останньому складі: се, як можна бачити з говореного раніш про звук *г*, було причиною його перенесення в слові *Leri* до останнього складу.

³⁾ Olympus, *Ὀλύμπος*, inter Thessaliam et Macedoniam mons omnium toto orbe terrarum altissimus, ut supra ejus verticem nullo avium sublimetur, ut Apulejus de eo loquitur lib. de Deo Socratis p. 46 et ut cineres in subdicto altari, quod est in vertice, relictis nullis ventis toto anno diffrentur, selinc. 9 (Thesaur. II, 24). У Гомера: *Ὀλύμπόν δ' ὅθι πάσι θεῶν ἔδος . . . αἰεὶ ἔμμεναι οὐτ' ἀνέμοισι τινάσσεται, οὐτε ποτ' ὄμβρ' ἐμβεται* (Odys. VI, 42 599). А. Н. Веселовский згадує ще *Ler imperioitu* румунської казки (Разыск. VII, 227), але не знаючи її змісту, я не можу сказати, чи має сей *Ler* які відносини до сабіи. Ausel'я.

⁴⁾ Один селянин-Українець оповідав мені про свою матір приблизно так: „Моя мати була розумна жінка — вона мене малого навчала: „Не ламай ти, синочок, з дерева гілочку, не дави ти комашечки, бо вонож по своєму живе, по своєму радується“ (Слоб. Карибут Острогозьського повіту).

існує дивний паралелізм. Так напр. „темний луг“ є символом села взагалі (Чуб. IV, 337), двора (Чуб. IV, 141, V, 18), хати (Ч. IV, 408) і особи, а властиво: батька (Ч. IV, 443, 444, V, 50), матери (Ч. V, 624), і „несуженого друга“ (Дик. Зап. I, 102, Куліш, Зап. о Ю. Р. II, 239; Чуб. V, 249).

„Темному лугови“ відповідає і „вишневий садочок“, який також символізує з себе то двір (Д. IV, 414), то хату (Ч. IV, 130, 132, 684; пор. ib. 171), то батька (Ч. IV, 287), то миленького („сади зельоні опадають“ = „милий покидає“, рукоп.).

В відносинах до води „чужа сторона“ уявляється за „двома річеньками, за третім Дунаєм“ (Ч. IV, 73; пор. Гол. IV, 241), або просто за „бистрими ріками“ (Ч. V, 469), за Дунаєм (Чуб. I, 266; V, 336), в каламутній водоньці (Гол. I, 189), і взагалі „на тім боці“, себто на той бік ріки.

Своє село малюється в виді „става“, на якому плавають гуси або „каченьки“ (Гол. II, 351, 761); в воді Дуная, в якому гуляє „молода з хлонцями — як рибка з окуницями“ (Гол. I, 247, 311) і взагалі „тихих вод і живих зір, де „край веселий“ і „мир хрещений“ (Ч. V, 934).

Переходом од села до двору є також водяний шлях. Вже раніш ми бачили, що „громада мужів“ іде до „доброго пана“, якого величає пісня, „краєм Дунаєм“. Ціль подорожі — получить по „красній дівці“.

Звичайно ріка має напрям від того, хто любить, до любимого, себто в більшості від „дівчини“ до „парубка“, або навики, від дочки до „роду“, від вдови до козака, якого вона запрошує „на вечерю“ і т. и. (або від дівчини, що кличе козака на пораду. Ч. III, 153).

В білоруських піснях „Дунай цече“ через двір короля або „честного мужа“ (газди) (Пот. II, 365, Зап. Г. О. V, 739). В українських піснях двір виступає в виді „води“ взагалі (Гол. II, 403, 640; IV, 38), „става коло млина“ (ib. 353, 537; III, 246, 349), потоку (Кул. Зап. о Ю. Р. 280); абож річка витікає з саду, з огороду (Ант. — Драг. Ист. и. 65), абож двори заоханих малюються як „озера“:

Меджи двома берегами вода каламутна;

Меджи двома озерами рибка баламутна¹⁾. (Гол. III, 421).

¹⁾ А. А. Потебня з приводу сеї коломийки висловлюється так: „Я гадаю, зам. „меджи двома озерами рибка баламутна“ могло бути:

Хата господаря також виступає під іменем „тихого Дунаю“, в якому плаває „білая рибка“ (Чуб. IV, 369), „става“ з обов'язковими „селезнем і утінкою“ (ib. 390), або „озера“ (Ч. V, 143).

Нарешті вода — символ особи, при чім той, що любить, звичайно — „біла рибочка“, а любимий — „вода“ (Гол. I, 322; II, 261 та иньш.), або „річка“, „дунай“, „криниця“, які стають символами осіб без усяких відносин до риби (Ч. IV, 327; V, 140; Гол. II, 289, 314).

В казках переслідувані закохані обертають ся: вона — в море, а він — в рибу (Чуб. II, 203) або вона в ріку, а він в лебедя (Ч. II, 193; пор. ib. 393).

Річки від крові і сліз забитої людини, які виступають у колядках, трапляють ся і в иньших піснях. Так напр. від сліз милої „тече вода річеньками“ (Гол. I, 241; Ч. V, 187); „де матуся плаче, тихий дунай тече; де плаче сестриця, там стоїть криниця; де мила ридас — то й роси не має“ (Ч. V, 839, 338).

Із списа, яким забито „хлопа“, також „кровця джурчить, з тої кровці річка біжить“ (Гол. II, 601).

В иньших колядках разом з місяцем і сонцем у вікнах господаря „не янгол линує“, а сходять „зірки“ або „зорі“ (Ч. III, 460, А. Б. В. Г. Д. 280).

„Меджи двома козаками (в. легинями, молодцями) дівка баламутна“ (II, II, 644). Така поправка не вдатна. З усього, що я сказав вище про символізацію двора і шляхів до нього, сусідство двора — береги, на яких мешкають люди, ворожі залюбленим. І в сїм разі виявляється занотований вище принцип перенесення рис, що обмальовують „той світ“, на ворожу місцевість, більш близьку співцеві. Тому „круті береги“, яко основна риса „того світу“ — стають характеристикою і ворожого сусідства; „круті береги“, з епітетом „недобори“, як було показано вище, влучені з низою, неприступністю людини. В сїм разі наведену коломийку треба розуміти так: „коханню хочуть зломати сусіди (рибка баламутна), що мешкають між дворами залюблених“. Тільки при такому тлумаченню можна буде зрозуміти слова пісні:

„Межи двома береги
Стоїть коней три ряди“. (Ч. IV. 322) —

бо весільні коні стоять без сумніву на вулиці коло двора між двох сусідів.

Особливо важне значіння мають пісенні та иньші вказівки на те, що річка або море — в дворі господаря або коло нього. Найясніш се вказано в білор. купальській пісні:

У караля сірод двора
Тинок висок, Дунай глибок.
Хто гети тинок піраскочиць,
Хто гети Дунай пірапливець,
Каральєвначку за сабе возмець¹⁾. (Пот. II, 365).

В українських колядках:

Ой над Дунаєм, над береженьком
Стоїть ми, стоїть сьвітлонька нова,
Сьвітлонька нова, гей оріхова.

(Гол. IV, 33; пор. Пот. II, 263, 383; і двір над морем. Пот. II, 236).

На Ордаї в новій стаї —
Там Тодорко коня сїдлає,
Батько йому присьвічає:
Куди, сину, виїзжаєш?
За границу по дівичку (Чуб. III, 464).

Що в кінець мосту да калинового,
Там стояла сьвітлочка помурованая,
А в тій сьвітлочці да красная папна. (Ч. III. 391).

За ворітьми, за праворітьми,
Там стоїть сосна, від срібла ясна,
Від срібла ясна, від злата красна

(Себто від блиску місяця і сонця).

А в тій сосні корабель пливе,
А в тім кораблю грешная папна. (Чуб. III, 418).

Очевидно під сосною розуміється ріка, яка чим будь нагадує з себе се дерево. Подібним чином могли виникнути

¹⁾ Теж саме в білор. „волочобной“:

Чи дома-дома честний муж?
Йон дома-дома, да не кажецца..
Через яго двор да Дунай чече. (З. и Р. Г. О; V, 789).

назви рік: Тихая Сосна, Ольховатка, Березовка, Лозна, Россомь (Ворон. губ.) та иньш.

Звернемось до мітології. В білоруських замовляннях „вода водзіца, божжа помішніца“ тече „су тоту (!) сонца, с-под яснаго місяца, с-под салтиря каменя“ (Р. V, 148, 168).

Про місцеву річку Чернолутку в замовлянні говорить ся, що вона тече „с усходу на заход, іс подлунних зор, с-под жаркаго сонца і с-под яснаго месіка“ (Р. V, 150).

В пісні Пінчуків „тикла да річка с-пуд обрьечка“ (після „обрьечка“ у збірача знак запитання — Довн. Зап. I, 72), себто з того місця, звідки виходить сонце та місяць, з їх „усходу“: укр. обрій — поземник (від сл. р'ять)¹⁾.

В укр. казці вказівка на вихідне джерело ріки більш ясна: „Єсть десь не десь лівия-красавиця; сад у неї склом оббитий, струнами обповитий, і з мезинця пальця Орда-ріка (Ордань-ріка?) біжить, і в саду одноразній яблучка єсть“ (Ч. III, 324).

Тільки порівнюючи з наведеним місцем казки будуть зрозумілі слова замовляння: „Добрій-вечер, царіца водіца, прекрасная дзевіца! Кацілась ти терез господнюю колясницю із гор, із долін і крутих берегов“ і т. и.

Сама персоніфікація „царіци-водзіци, прекрасной дзевіци“ — є перенесення імени царикі, з якої витікає ріка, на саму ріку²⁾. Така персоніфікація стрічається в білорус. весільній пісні:

— Ох ти, річенька бистрая,
Ти учора била бистрая,
А тьепьера стоїш тихая...
Тиж, молодая дзевонька,
Ти учора била вьєсьєла,
А тьепьєрка сідим хмурньєлька. (Довн. Зам. I, 15).

¹⁾ Чи не од orbis = obrij? Прим. перекл.

²⁾ Тут до речі буде додати, що назва води властивими назвами: Уляна, Олена, Єлена — виникло через зіпсованіє імени Уліяна = Улита (розуміється для чудесних та інших цілій, напр. для зава-рювання (заговорювання) союзниць. Ще дальше зіпсованє привело до того, що вода має назву Титяна та иньш.

Уривки з греко-славянської мітології¹⁾.

Прочитавши в т. XIX „Записок“ рецензію проф. Грушевського на студію д. Louis Leger'a про Святовита, я здивувався тому, що навіть і французький учений пішов стежкою славянських дослідників-патріотів, котрим в імені „Святовит“ доконче бажається ся бачити цілком славянське ім'я. Тільки сим патріотизмом можна вияснити, що Святовит у Добровського і Фамінцина — „святий витязь“, у Гільфердіна та Гречка — „святий світ“, у Первольфа — „міцний витязь“ (validus victor), у Мареґіча — „statečný a vitaný“ (fortis lactusque), у Крека — „міцний вітер“ (H. Machal, Nákras slovanského bájesloví, 29—30); а проте всі доводи примушують уважати ім'я „Святовит“ грецьким.

Збираючи матеріали про славянську мітологію, я що далі все більше запевняю ся, що славянські мітичні імена грецького походження, і ім'я „Святовит“ в сім разі не творить жадної винятки. В масі прозвищ, що надавано древніми Греками Зевсови, було також прозвище Ζεὺς δέμιος = Зевс подавець дощу,

¹⁾ Отся стаття, писана ще 1898 р. українською мовою, була тодіж прислана до Львова для надрукування в Записках Наук. Тов. ім. Шевченка. Пізніше автор просив не друкувати її, доки не прийде своїх поправок і додатків. Такі поправки він прислав кілька разів, і ми узглядали їх тепер редагуючи статтю до друку. Свого часу однак стаття не була надрукована. Ми подаємо її тут як кінцевий звід тих думок про студіюване фольклорного й літературного матеріалу, які виробив собі покійник, і як доповнення того вибору його праць, що містяться в отьому томі. Про вартість самої методи і здобутків цієї праці див. передмову. Ів. Фр.

а відси повстало західно-славянське *Ἱερονέτος* = „святий дощ“. Доводом цього можуть бути інші славянські назви, котрі мав *Ζεὺς ἑξίος*, іменно: Святovit, Геровит (= Єровит), Яровит, Серовит, Руїєвит, Боровит, Поревит (Фамінцин, Божества славянъ, 126 sq. 186 sq). Що до імен Святovit, Геровит, Геровит, Яровит, ідентичність їх з словом *Ἱερονέτος* о стільки очевидна, що не потребує особливого висвітлення: в слові-ж Серовит (Serovitus) звук **s** є альтернатцією грецького крутого придишу (spiritus asper), що постерегається і в інших дублетах, напр. sanguis і *αἷμα*, sal і *ἅλς*, semis і *ἡμισυ*, од і sui, similis і *ὁμοιος* і т. д. В імені Руїєвит перша половина походить від грецького пня *ρῦ-* (порівн. *ρῦτος*, *ῥέω*) і надає імені значіння: ливний дощ; на сам кінець в слові Боровит (Borevitus) чи Поревит перша половина вказує на північний, зимовий стан бога (*βόρειος*). Така гадка підпирається тим, що Руїєвит зображався з сімома видами під одним тіям, відповідно сімом місяцям літа після стародавнього поділу року, а Боровит з п'ятьма, відповідно п'яти місяцям зими. Надто Руїєвит був узброєний, а Боровит беззбройний, як і личить дощеві, котрий зимою не виявляє себе. З цього погляду Святovit був не наступником, але попередником сьв. Вита в Арконським храмі.

Треба згадати ще й те, що з запевнення Екгарда (Monum. Inireb. 57) Славяни почитали сонце під іменем Святovита (Slavi solem sub nomine Swantowiti coluerunt). І ся звістка не стоїть одинокою, бо билінний Ілля-Муромець із села Карачарова — не хто иньший, як грецький *Ἡλῖος βαρυβρεμέτης, καθάρσιος* = Зевс подавець соняшного світла, тяжко гримлячий і очиститель¹⁾.

Зевс уважався царем богів (*ἄναξ, βασιλεύς*): Святovit теж був „богом богів“. Подібно Зевсови Святovit був і богом неба

¹⁾ Ілля-Муромець на запит про його родину каже:

Я по повѣздѣ Юришѣ, Маришѣ, Шимшаретинѣ,

По потѣхѣ Борисѣ-Королевичѣ Младѣ.

(Тихомировъ і Миллеръ, Русск. былины стар. и нов. Записи II, 2).

Юриш тут — *Ζεὺς γεργός* = Зевс покровитель хліборобства, Мариш — *Ζεὺς μόριος* = покровитель сьвячених олив, Борис — *Ζεὺς βαρυπτολεμαῖος* = Зевс тяжко разячий (згадаймо, що Святovit зображався в величезним мечем); Борис Королевич — *Ζεὺς βαρυπτολεμαῖος ἄναξ*; слово Шимшаретин мені невідоме, але я певний, що й воно грецького походження.

і як відомо з одного списку Кнітіні-Заті, звався *Swarawiz* (= „Небесний дощ“, від санскр. svarga = небо). Назва Зевса Сварогом повторяється ще в другім місці. В Іпатевській літописі зазначено: „И бысть по потошѣ и по раздѣленьи языкъ нача царьствовати первое Местромъ отъ рода Хамова, по немъ Ермѣя, по немъ Феоста, иже и Саварога нарекоша Егуптяне; царствующю сему Феостѣ в Егуптѣ, во время царства его спадоша клещѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, прежде бо того палицами и каменіемъ бяху ся. Тѣи же Феоста законъ устави женамъ за единѣ мужъ посягати и ходити говѣюща, а иже прелюбы дѣющіи, казнити повелѣваше, сего ради прозваша и Богъ Сварогъ... По семъ царствова сынъ его, именовъ Солнце... Солнце-царь, сынъ Свароговъ, иже есть Дажь-богъ“. (Н. С. Р. Л. II, 5).

Проф. Ягіч, уважаючи Сварога-Феосту грецьким Гефайстом, вияснює се місце літописи таким чином: „Отже руський оповідач добре розумів імя „Сварог“, він вложив у се слово значіння: основатель союзу шлюбного, звязуватель! Так видавалось руському ілюсаторови слово Сварог, з його людово-етимологічного розуміння. Се пересвідчення в звязку слова Сварог з виразами: „сварка, сварщикъ, сварьба“ і т. д. було очевидно причиною тому, що він в оповіданні Малали про єгипетського *Ἡφαίστιος* надумав вставити ілюссі“. (Myth. Skizz. I, 425—6).

Помилка д. Ягіча видна вже з самого тексту літописи, бо оповідач виводив слово Сварог не від слова варити, а від сваритись (= погрозити). Потім Феоста — не Гефайст-Вулкан, як гадає д. Ягіч, бо його ніхто ні з Греків ні з Римлян не вважав батьком Бога-Сонця, але *Ζεὺς ἐφέστιος* = Бог неба, Зевс покровитель хатнього вогнища, домівки, *Ζεὺς ἀργυκέραννος* = Зевс, кидаючий блискавку, — *τὰ πρῶτα ἀργά*, — *Ζεὺς γαμήλιος*, чи *ζῆνιος* = охоронець подружжя, батько Аполлона, Бога-Сонця, *Ζεὺς ἀλάστωρ* = Зевс местник. Звідсіля само собою виникає, що вираз *τὰ πρῶτα ἀργά* (= блискавка) перекручено в літописі на *ἡ πρῶτα ἀργά* (= общеньки, „клевці“), і що етимології літописця ніяким чином не можна надавати наукового значіння¹⁾.

¹⁾ Що слово svarga (= небо) вживалось у мові Греків, видно ось із чого. Древні поети зображали богиню місяця сидячою на сій планеті з дитиною на руках, що сховала свій вид від сорому. (Див. мою студію „О царск. загадках“, 57—8). Се зображення в східній церкві послужило зразком задля зображення Богородиці, котрій надано прозвище

Після всього висловленого я схиляюся до тої думки, що й Перун не хто иньший, як грецький *Ζεὺς πρῶτων* = Зевс блискавкодавець.

Святовит яко бог дощу, сонця, неба, бурі і бог богів має собі повніші паралелі в українських колядках, де Дрібен-Дожджейко і Біг Небесний чергують ся яко два еквіваленти¹⁾.

З огляду колядок знати, що скрізь „Дрібен Дожджейко“ і „Біг Небесний“, „Господь з неба“ виявляють ся покровителями хліборобства: від звука Богової труби „зрадувала ся на рілі скиба“, „у горах зело“, „у стогах зерно“ (Гол. IV, 543—4).

З тих же колядок можна бачити, що „Великий Бог“, відповідаючий Зевсови, і Юрий, відповідаючий „Світлому Сонейку“, т. є. Гелієви-Аполлонові, справляють однакові функції, живлять природу. До помішання Зевса з Аполлоном-Гелієм сприяло те,

„Неувядаемый Цвѣтъ“ (*ἄνθος*), нагадуюче Луну, котра відроджуючись що місяця, не зникає, „не вяне“ цілком. Друге прозвище Богородиці „*Ἀυτοκράτορ*“ повторять ся в українським замовлянні в формі „Місяцю-Володимирі“ (Чуб. I, 92). Заступаючи богиню почи, *Ἀυτοκράτορ* так саме, як і *Matka Boska Częstochowska*, має зовсім темне лице. Потім через співзвучність слова *ἄνθος* (квітка) з іменем Антоній, в римській церкві стали зображати з немовлятком Ісусом на руках і з квіткою не Богородицю, а святого Антонія, а через співзвучність імені Вероніка з прозвищем Артеміді *Ὀδρανική γῆ* (= небесна земля, Л. Ф. Воеводскій, Введеніє въ міеологію Одиссея, порівн. *Luna coelestis*) — сьв. Вероніку в перукотворнім образом, замісто немовлятка на руках. Відповідно сьому в східній церкві через співзвучність імені Стефан з прозвищем Артеміді *Στεφάνη* (= увінчана) і слова *svarga* (= небо) з іменем місця Сурожа, перукотворний образ держить не сьв. Вероніка (= небесна), але Стефан Сурожський (= Сварожський), т. є. знов таки небесний. В один день зі святом Стефана Сурожського (15 грудня) припадає свято Анфії (Цвітучої). До місячного-ж культу належить лунаюча скрізь по Україні і за того що року легенда про відновлення зовсім потемнілого від часу образа Миколи Угодника. Ся легенда з масою иньших, належних до сьв. Миколи, дає право запевняти, що місяць у Греків мав назву *νυκτολαῖας* = нічний камінь. (Порівн. в моїй студії „О царск. загадках“, ст. 61, другу назву місяця: *ἡλέκτωρ πέτρος* = блискучий камінь).

¹⁾ Пропускаємо тут із рукопису д. Дикарева уступ про мітичні елементи в укр. колядках, ідентичний з тим, що було подано висше стор. 190—191, пор. 134—135.

що й сей і той мали або цілком однакові, або хоч по часті підхожі прозвища, напр.: *Ζεὺς Σωτήρ* (Спаситель), поруч *Ἀπόλλων Σωτήρ*; *Ζεὺς πανδερκέτης* (всевидець), поруч *Ἥλιος πανόπτης* (теж); *πανδερκέτης ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (ср. *Ἥλιος*; Orph. Hymn. VIII, 1); *οὐδ' ἂν νῶϊ διαδράχοι Ἥελιος περ* (П. XVI, 344). В пізнійші часи прозвище Зевс *Λυκαῖος* = Ликейський (від назви аркадської гори) і прозвище Аполлона *Λύκειος* (правдоподібно від *λύκη* = світло) виводились Греками від слова *λῦκος* = вовк. А головна річ та, що у Греків, як відомо з написів, було звичайним сполучення імен: *Ζεὺς Ἥλιος*, при чім або слово *Ζεὺς* бралось в загальнім значінні бога, як і римське *Jupiter*, або слово *Ἥλιος* в загальнім значінні: „світлий“¹⁾.

Така мішаниця прозвищ була причиною тому, що „нагірний Зевс“ (*Ζεὺς ἐπακρῖος*, *Ζ. κορυφαῖος*, *ἀκραιὸς*) сполучав в собі властивости і дощового і соняшного божества. „Такий Ликійський Зевс в Аркадії, Антавірський на Родосі — первісно фенікійський бог сонця; святкування гірньому Зевсови на вершині Пілія в добу канікул, коли в иньших місцях святкували Гелія, і почитання Зевса на Талеті, присвяченій Гелієви вершині Тайтета, теж сприяють наближенню або ідентифікації обох божеств у грецьких віруваннях“. (Веселов, Разысканія VIII, 302).

Таж ідентифікація двох богів, на думку грецького ученого Політа, доводи котрого наведені у акад. Веселовського, була причиною оселення пророка Іллі, замісто Гелія, на вершинах гір, освячених перебуванням „нагірного Зевса“ і отвертих задля первих промінів сходячого Гелія.

До доводів д. Політа я знов додаю, що й Гелій звався „нагірним“. Сам акад. Веселовський з другого powodu мимоходом згадує, що французькі жонієри оповідали „про якогось царя Лера“ (*del rei Leri*) і його нагірне царство, „куди не сягає вітер“ (Разыскан. VII, 174—5). Сей Лер ніхто иньший, як бог сонця Гелій, котрий звався у Великоросів: Авсень, Усїнь, на Україні [Т]авлий-Ладо (Івановъ, Игры крест. дѣт. въ Купанск. у., 80), Лелій (Чуб. III, 392), Лелія (Голов. II, 33; IV, 31, 50), у Поляків *Lelom* (vocat. від *Lel*; Kolb. Lud, V, 233, 237), у Румунів *Ler-oi-Leo* (vocat.; в перекладі акад. Веселовського: „ай люли-люли“), у Сабінців *Ausel*, у Етрусків

¹⁾ Порівн. ще сполучення: *Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σέραπης*, *Ἥλ. Μίθρας*, *Ἥλ. Σάραπης* (Pape W. Dr. Wörterbuch d. Griech. Eigennamen [1863—1879], s. 457).

Usil (= Сонце), сьвято котрого звалось Aurelii (Потебня, о. с. 41).

Форма Аврелі забереглась досі в місті Бирючі на Вороніжчині в пісні до завивання вінків:

Аврелі! Криве колесо!¹⁾
Аврелі! Куди котись ся? і т. д.

В слободі Борисівці Валуйського повіту варіант сеї пісні, що співаєть ся, коли „ковла водять“, на масницю, має такий початок:

— Криве колисо!
Куди котись ся?
— Я котюсь-валюсь
По смородину (!)...

Без сумніву „смородина“ тут повстала через перекручування слова *svarga* (= небо), бо „колесо“, що „котить ся по смородину“ (*Rhus rubrum* L.) — чиста нісенітниця.

Відповідна латишська пісня оповідає:

Усінь прийшов,
Усінь прикотив ся. (Фамінцин, о. с. 250).

Що до походження і значіння імени Лер (*Λῆρος*), його можна вяснити лиш порівнюючи всі альтернації сього імени, як ось: Тавлій, Лелій, Лелія, Лільой (в слоб. Борисівці Валуйськ. пов.), Аلیلуй, Яلیلуй, Leroї, D'aї Leroї, Ляля, Авсень, Овсень, Усень, Баусень, Тітусень, Таусень, Тусень, Usil, Ausel, Аврелій, Ярило.

Останнім проти сього імени висловивсь, здаєть ся, Гануш Махаль (*Nákres slovanského bajesloví*, 190), але він не сказав нічого нового, бо повторив лиш гадки Снегірьова і Веселовського, що імя Овсень походить від посиання вівсом на честь Овсеневи. Се тлумачення свого часу цілком науково було звалене О. О. Потебнею, котрий показав, що посиання вівсом справляєть ся по хатах, а колядки співають ся під хатами; що на Україні, Поділї, Волині і Білорущині, де постерегаєть ся посиання вівсом, воно відріжняєть ся від колядування і щедрування, при котрих згадуєть ся Овсень, і що імя останнього там не відоме (Потебня, Обьяснен. мрус. и сродн. народн. пѣс.,

¹⁾ Порівн.: *καμπύλος κύβλος* = 1) криве колесо; 2) кругле сонце.

II, 38—39). До сього я додаю, що на Новий год посипаєть ся не один овес, але всяке взагалі хлібне зерно, і вівса між сим зерном може й не бути.¹⁾

Сам Потебня наближує імя Усень до слів: утро (зам. оустро) і лит. *auszra* (ранішня зоря); але й се вяснення не можна признати вдачним, бо раз, воно виходить з кола наведених альтернатив одного імени, і друге, не вясняє таких форм, як Баусень, Таусень, а тим більше форм типа Лелій.

На мою думку всі перелічені форми мають своєю основою не Усень, як гадає Потебня, але *Ἥλιος*, дорійська форма котрого *Ἄλιος* дала *Θ' Ἀλῖος* = *Θεὸς Ἥλιος*, укр. Тавлій), а ся остання — метатетичну сабінську *Ausel* (зам. *Aules*) і етрусську *Usil* (зам. *Ulis*; порівн. *Ulysses* v. *Ulixes*). Таким чином українська форма Аврелій, досі не відома в науці, найближча до форми *Ausel*¹⁾.

Форма Ярило, без жадного сумніву, є виразом людською етимологією іменем Аврелій, від котрого після метатезису також повстала і форма Лер²⁾.

¹⁾ Порівн. альтернатив: грец. *πόρρω, ἄρρω* поруч *πόρσω, ἄρσων*; лат.: *jus, corpus*, поруч *juris, corporis*; Аура зам. *Ausosa*; франц.: *chaise, poussière, arroser, besicle* зам. *chaire, pourrière, arroger, berycle*. Чергування звуків *n* (*n*) і *l* (*l*) в формах Усень і Usil так само, як і наведено чергування *p* (*p*) і *s* (*s*) належить до загальнолюдської фонетики, чому доказом служать альтернатив: в.-рус.: *фан-талъ* (фонтанъ), *млѣніе* (миліе), *Апистратъ* (Калистратъ); укр.: *лебо* (небо), *підлебенне* (піднебенне), *мглення* (мгнення [ока]); *маненький* (маленький), *манеселький* (малеселький) і *дитяче тията* (тилята); франц.: *orphelin, entrailles, aller, câlin*, від лат.: *orphaninus, intraneae, adnare (canare), caninus*; франц.: *nivelle, marne, poterne, marionette* від лат.: *libella, margula, posterula, marola*; пол.: *małzonka, małżeństwo*, поруч чеськ. *manželka, manželství*.

Теж саме О. О. Потебня вясняє не за допомогою фонетики, але за допомогою морфології, кажучи, що склад *ен* в слові *ус-ен-ь* є таким же суффіксом, як в слові *греб-ен-ь*. Таке вяснення цілком хибне, бо про суффікс *ен* можна булоб говорити лише в тім разі, колиб слово *усень* було не позиченим барбаризмом, але питомим славянським словом. А надто при суффіксі *ен* і в сабінській та етрусській формах був би суффікс *ен*, а в грецьких формах — суф. *ον*, або *μα*, чого в дійсности не постерегаєть ся. Порівн.: лат. *pecten*, грец. *κτένιον* = *гребінь*; лат. *nomen*, грец. *ὄνομα* = *імя*.

²⁾ Порівн. новолатинські: *lerigio, leriquiae, lericum* замісто: *religio, reliquiae, relicum*.

Звуки **т** (t) і **д** (d) перед наведеними формами імени представляють скорочені слова: грецьке *Θεός* і латинське *Deus* (зам. *Deus*), а вираз **ба** в формі **Ба-Усень** є скороченою формою грецького *βασιλεύς* (царь) — *βα¹*. Здасться, що й форма **Полель** є альтернативою первісного **Ба-Лель²**.

Щоб довести зв'язок слова **Усень** з *auszra* і *утро*, О. О. Потебня наводить приспиви і заспиви колядок, в котрих згадується про схід сонця, напр.:

Ой рано, рано сонце сходило. (Шейп, Брус. п., 114).

В неділю, в неділю рано,
Як сонянько сходило. (Голов. IV, 74, 96).

В неділю, в неділю рано
Зелене вино саджено! (Гол. IV, 49, 64, 66, 77, 79; II, 50, 90).

Ой рано! Ой рано, рано,
Барво рапенько на зорях. (Гол. IV, 83).

Але в двох місцях мається, як приспів до колядки, лиш вираз: „В неділю!“ (Гол. IV, 69, 81) зовсім нев'яснений О. О. Потебнею (I. с. 42—43). З того, що сим виразом заступається вираз „рано“, ми маємо право заключити, що обидва вирази що до їх значіння ідентичні, і ця ідентичність могла бути зрозумілою лише в грецькій первотворі, де слово *ἀνάστασις* визначає і неділю і схід сонця. Доводом цього є те, що робота в неділю, особливе-ж до обідні, як те відомо з апокрифів і легенд, уважається великим гріхом, тим-то „вино“ (= виноград) не могло бути в неділю саджено, як оповідає пісня. Таким чином наведені О. О. Потебнею пісні говорять більше про схід сонця, ніж про зорю. В згоді з сим стоїть те, що ні грецька *Ἠώς* (= зоря), ні лит. *Auszra* зовсім не мали такого торжественного і далеко розповсюдженого культу, щоб можна було признати колядки співаними на честь їм.

Тут же треба згадати і заспів весільних пісень:

А в неділю рано
Море се розиграло:
Не море то играло,
Але сонце се купало..

(Гол. IV, 361; порівн.: ib. 336; Сборн. св. кр. 267; Шейп, Рус. п. п. 415).

¹) Порівн. наведений у горі вираз літописи: „Солнце-Царь“.

²) Порівн. також грецький вираз: „*Ἠλιό μ', παραῖλιό μ'*“ (Весел., Разыск. VIII, 300).

Заспів сей стоїть в зв'язку з українськими оповіданнями, що на Великдень, при сході, сонце грає. Одже ми маємо, як два еквіваленти, вирази: *играти і купатись*. В значінні сих виразів, розуміється, нема нічого такого, що давало-б право признати їх ідентичними, тим-то треба припустити, що один із сих виразів є недокладним субститутом невідомого третього, котрий треба знайти. Сьому пособляє названня одним іменем і *свѣта* і *багаття*, що запалюється на *свѣто* — *купалом*.

Імя се, очевидно, повстало через вирозумлення людською етимологією грецького слова *Καυαλῆος* (від дієслова *καίω* = палити), і указує на найвищий ступінь соняшного світла і спеки, що постерегається під час сьогото свѣта. Таким чином в заспіві весільних пісень вираз: „сонце купалось“ треба розуміти: „сонце вельми світило“, а замісто: „в неділю“ — „при сході сонця“, бо світ сонця при сході є ознакою „доброї години“, щастя. Порівн. приказки: *Колися і перед моїми ворітьми сонечко зійде*. — *Колись і в моє віконце засвітить сонце* (Номис, 4886). — *Поки сонце зійде, роса очі виїсть*. (тамже 5679).

Відкидаючи ідентичність пророка Іллі з Гелієм акад. Велесовський однак припускає, що в поодиноких разях, де місцеве поклонення Гелієви попереджало такеж шанування Іллі, зверхне наближення імен (*Ἡλιος* і *Ἡλίας*) і образів могло мати місце.

Такому поглядові що до зверхности перечать усі християнські календарі свѣтих, свѣткування котрих виходить до первих віків християнства, бо сї календарі складались не навмання, але систематично, і духовенство тут дуже пильнувало, щоб поганським свѣтам відповідали підхожі принаймні з назви свѣта християнські, а поганським богам і їх прозвищам підхожі імена свѣтих. Натурально, що на нових свѣтих народ повинен був перенести свій поганський культ.

Я маю оліграфічну картину під назвою: *The fourteen axiliaries = Les 14 sts auxiliaires = Vierzehn Nothelfer*, де в імен свѣтих зложено грецький Олімп і Гадес. Зевса тут зображають: *st. Pantaleon* (= *Ζεὺς παντελής*, і наш громовик Палій, або Палікопа); *st. Georgius* (= *Ζεὺς γεωργός*, наш Юрій); *st. Aegidius* (= *Ζεὺς αἰγίοχος*) з козиною (*αἴξ*) до рук (= царь Давид білоруського замовляння, що „судержавъ воду и землю“ [Роман V, 144, N. 27 et pass.], *γῆοχος*); *st. Cyriacus* (= *Ζεὺς* = *Κύριος κοσμητός*, наш Кирило-Кожемяка і несторівський „Бога-

тырь-Усмошевецъ" [Полн. Собр. руск. лѣт. I, 53], або *Κόσμων Δαίμων*, наші громовики Кузьма-Демян, поміж котрими малюють ся під взірцем голуба Дух Святий — *Δαίμων*; st. Vitus (*Ζεὺς ὀρέτιος*) — хлопець з білою повязкою на лівій руці і з півнем (*ἀλέκτωρ*, замісто *ῥέλεκτωρ* = блискучий)¹⁾; st. Blasius (*Ἥλιος*) з свічкою яко символом соняшного світла в руці (= Харлампій і Власій [*Χαριλαμπάς Ἥλιος*] східної церкви), із змієм по заду, у котрого голова до низу і хвіст до гори, *ἀντίπους* — місяць = Адам [*ἀδάμας* = блискучий як алмаз] з того світу [Чуб. I, 125—6], що повернувся у нас з одного боку в Антипку безпнятого, з другого — в сьв. Антипа, цілителя зубів, і з третього — в „мать Пресвятую Богородицу“ на березі, що стоїть „внизъ вѣтвями, вверхъ кореньями“ [Майковъ, Великорус. заклинання N. 149]; st. Dionysius з власною відрубаною головою в руках (= *Διόνυσος*, імя котрого могло виводитись не від *Νύσα*, але від *νύσσα*: начеб то зарубаний Зевсом); заступники Гадеса: st. Christophorus з немовлятком Ісусом на плечі з одного боку і з палаючим пеклом з другого (= Плутон, приносячий багатство, золото, *χρυσοφόρος*); st. Margaretha з чудовищем на ланцюзі, яко символом влади над пеклом (*Μάρκος Θεός, Ἐκάντη, Ἐρινός Μαρία*, чорноморський „св. Марко-Душний“, що скотину душе не шануючим його, укр. „Марко-Безкостий, що в погребці [= в пеклі] замурував ся“ [Драгом. 38] або „товчеть ся по пеклу“); st. Barbara, що на другій картині співає з приграванням музики (*Θεά βαρβαραί, deae dirae*, Ерінї; змія Даря в замовляннях; славянські „дики люди“, що „miluji velice hudbu a tanec, a sami rozkošně tančí“ [Machal, o. c. 127], первісно блимаючи, наче танцюючи зірки); st. Catharina (= *Αἰδερινός δεινή*, страшна, пекельна Ерінїя, „Адаренадиня“ білоруського замовляння [Романовъ V, 120] і т. д.

Сих дат занадто досить про те, щоб бачити, якими побудами поводитись духовенство устанавляючи свята.

Обернімо ся тепер до пророка Ілї. Його свято відбуваєть ся в східній, католицькій і протестантській церквах 20 липня. В переддень, 19 липня в східній церкві святкуєть ся премо-

¹⁾ З поводу сеї повязки на лівій руці треба взяти на увагу ось який грецький звичай: Graeci cum de coelo servarent, in septentriones conversi ortum a dextra, a sinistra oceanum habebant (Faber, l. c. II, 701). Таким чином західний, дощовий вітер у Греків міг зватись лівим.

добний Дїй, очевидно заступник Зевса (*Διός*), а 21 — преп. Іоан, котрого імя нагадує пенъ *Ζαν*, Jan, від котрого походить імя *Ζεὺς*, і сьв. *Συμεών*, імя фонетично близьке до *Ζεὺς δυνάμιος*. В католицькій церкві 19 липня свято Vincentii, що нагадує прозвище Зевса-Юпітера Victor, *νικηφόρος* (= переможець, подавець перемоги), а 21 липня — st. Victor, чисте прозвище Юпітера. В протестантській церкві 19 липня припадає st. Albanus, своїм значінем ідентичний з прозвищами Зевса-Юпітера: Serenator, Lucentius, *Ζεὺς αἰθριος, Ζεὺς φαναῖος* (= світятий Зевс). В вірмено-григоріанській церкві прор. Ілля 20 липня не святкуєть ся, але імя сьв. Афіногена, що припадає 21 липня, цілком ідентичне з іменем Зевса, котрий без жінки родив (*ἐγέννησε*) дочку Атену.

Таким чином треба признати, що пророк Ілля заступає не Гелїя-Аполлона (Світлого-Аполлона), але Гелїя-Зевса (Світлого-Зевса). Причина сьому лежить в тім, що в ту саме добу, коли ми святкуємо пророка Іллю, у Атенян відбувалось свято *Διπλόλια* чи *Βουφόλια* (τά), д. 14-го місяця Скірофорїона (*Σκίροφοριών*), що відповідав останній половині червня і першій липня нашого календаря, і припадав до молотьби. На се свято приносив ся на жертву вїл, яко символ святости зораного поля. Жрець, що вбивав вола, мерщій утікав геть, а замісто його волокли на суд сокиру і з проклоном закидали в море. Шкіру вола, забивання котрого виправдувалось тим, що він їв свячене жертвенне зерно, випихали, і таким чином відновленого вола запрягали до плуга. (Любкеръ Фр., Реальный словарь классической древности. Спб. 1888, ст. 304).

Заступивши Гелїя-Зевса, пророк Ілля у християнських народів прийняв і прозвища поганського Бога. Зевс звав ся *καθάρσιος* (= очиститель) і *εὐβουλος* чи *βουλαῖος* (добрий порадник, consiliator, auxiliator): Ілля теж в церковній пісні, надрукованій в Римі р. 1677, „*νόσους ἀποδιώκει καὶ λεπρούς καὶ θάριζει*“, а заснований з народньої чутки Рожером сіцилійським коло 1080 р. монастир присвячено сьв. Ілї Ebulo (*Εὐβούλω*) за його поміч проти Сарацин (Веселов., l. c. 333—4).

Свої дослїди про сьв. Іллю акад. Веселовський закінчує критикою гадок, висловлених що до билінного Ілї-Муромця. „Полїт бачить в нїм епічний відбиток Ілї-Сонця, иньші Ілї-Громовика, обороняючого Сонце-Володимира від Соловія Розбійника, первісно „велетенської птиці, що затемняла все небо,

в образі котрої фантазія втілила невпинний вихор, котрий наганяючи на небо темні хмари, темнить соняшне світло, хвилює моря і з корінням вириває столітні дерева“ (Афанасєв). Щоб заставити нас увірувати в мітичне, соняшне або громове значіння Іллі-Муромця (каже акад. Веселовський), треба міцніших доказів, ніж ті, що наводились доси“ (І. с. 349).

Признаючи справедливість сих слів, я однак настою на мітичне значіння Іллі-Муромця на підставі ось-яких дат. Етимологією виразу „Ілля-Муромець із села Карачарова“ я вже подав у горі, тепер же додам, що й імя Соловія-Розбійника грецького походження.

Слово Соловій, по грецьки *ἀηδών*, без сумніву через співзвучність заступило первісне *Ἀἰδωνεύς* = „невидний“¹⁾, котре прикладалося до бога смерті і пекла Аїда і взагалі до самого темного пекла з усіма його богинями, з Гекатою-Персефоною на чолі.

До надавання Персефоні Плутонового імени *Ἀἰδωνεύς* могло причинитись ще й те, що вони обидва мали прозвище *Οὐδαῖοι* = „підземні“, котре змішавшись з прозвищем власне Персефони *Ὀδαία* і дало сполучення *Ἀἰδωνεύς Ὀδαῖος*, sc. *Δράκων*). А в тім і саме прозвище Артемиди-Персефони *Οὐδαία* забереглося у християнській мітології, напр. в зображенні Юди в пеклі на порталах православних церков (до заходу сонця), де в західній Європі зображалась Сибілла-Берта чи *Pédauque*, і в легенді про „Вічного Жида“ (*Ιουδαῖος*), котрого в Тирої заступає *Perchtel* (*Πέρθη, Περσεφόνη*), жона Пилата (! *Πυλάρις* — прозвище Гадеса; він же без сумніву і південно-славянський бог судби Пилат; див. Machal H., *Nákres slovanskeho baje-sloví*, 82). Походження „Вічного Жида“ з „Підземної богині“ виразніше відбилось в народнім оповіданні Новгород-Волинського повіту. Там кажуть, що через чотири тижні місяць перероджується, а разом з ним перероджують ся і Жида (розум. *Οὐδαῖοι*), котрі розіпняли Спасителя і котрі в однаковім стані і до сього часу стоять на сторожі коло гробу Господнього в Єрусалимі (Чуб. I, 10—11)²⁾. Таким чином і сполучення *Σιβύλλα*

¹⁾ Імя *Ἀἰδωνεύς* повторяється в Онежських біллинах Гільфердинга в виразі „Земля Веденецкая“ (I, 595, 597), уживанім замість звичайного виразу „Индѣя богатая“, *Ἀἰδης Πλούτων*.

²⁾ Нашому виразови „Вічний Жид“ що до значіння відповідає грецьке: *Ἡ περιγαία Ἀρτεμῖς*; з вияснення Еразма Роттердамського се Артеміді з міста Пергі, що в Памфілії (*Desid. Erasmi Rote-*

Οὐδαία треба вважати первісним, але не виведеним з ідентичних *Samovila* і *Juda*, як гадає Ягіч (*Machal*, op. cit. 115).

В християнських календарях „Вічному Жидові“ відповідають свята 17-го лютого: лютеранське *Constantia* (Постоянна, Вічна), католицьке *St. Polichron* (Довгочасний, Довгоіснуючий), православні: Федор Тирон (*Θεόδωρος* [замість *Δωροθέα*] *Θήρων* = Богиня Подателька, Мисливка, т. в. Артеміді), Міна (*Μήνη* = *Σελήνη*, *Ἐκάτη, Περσεφόνη*; Pape, I. с. 915), Маріямна (*Μοῖρα Μανία* = Жорстока Судьба; порівн.: гусеногу Марію-Сивиллу, дочку Давида [розум.: Етідія, *Αἰγυόχου*] в болгарській легенді; див. Веселовський А., *Опыты по истории развития християнской легенды*, 251 sq., Франко, *Апокрифи старо-зав.* 277).

Що до Сибилли, їй відповідають свята 29-го квітня: лютеранське — *Sibylla*, католицьке — *st. Robert* (ідентичний з Бертою [*Πέρθη*], як те довів акад. Веселовський) в православнім — Феотид (*Θεοτιδης* [замість *Γυνδοθέα*] = Підземна Богиня), Руф (*Rufa*, *Ἐρυθραία Σιβύλλα*; Pape, I. с. 390), Антіпатра (*Ἀντίπατρα, Αντίπους* = наш „Місяць Володимир“, яко антитеза Зевсови-батькови [*Ζεύς πατήρ*], богами денного неба і світла), Артема (*Ἀρτεμῖς*). Антіпатра, яко заступниця богині нічного неба, повторяється під іншими іменами в святах 22 червня, коли припадають: у лютеран *Emilie* (*Αἰμυλία*, замість *Μαμέρδα* = Світла Богиня; порівн. билінні альтернативні імени Мамерфа: „Намереа, Намельеа, Мамельеа, Мальеа, Амальеа, Емельеа [і в казці Афанасєва — Вамильеа] Тимофеевна“ = *Μαμέρσα Θεά, Τιμία Θεά*; Гель Ферд. I. с. II, 93, 276, 277, 431, 488, 525, 550, 648)¹⁾, Helena (*Ἑλένη*, що змішувалась з *Σελήνη* [Pape I. с. 344] і яко богиня мала на Родосі прозвище *Δενδρέτις* [Paus. 3, 19, 10]), у католиків — *st. Emile*, у православних Василіск, заступник Змія-Василіска [*Βασιλίσκος, Regulus*], котрий, як каже Іліній (8, 21), *sibilo suo serpentes omnes fugat*, і котрий з народної віри з півнячого яйця виплоджується через вісім годів жабою, живучою в терновім кущі (*per rupetam*; s. Hieronymus in *Esaias* c. 14; cf. Wisla, VI. 98 sq.). Я вже в своїй студії „О царських загадках“

rodami, Adagiorum chiliades etc. [1617], p. 350); на мою-ж думку, замість *περιγαία* тут на початку було *περιγαία* = „колоземна, вічно ходяча коло землі“.

¹⁾ Надто тут могло бути ще наближення імен: *Αἰμυλία* і *Σιβύλλα*.

показав, як вираз сьвітлий місяць = *ἡλέκτωρ βάσις* повернувся в другі: куряча ніжка і залізна ступа: таким же робом витворилось і півняче яйце = *ἀλέκτωρ-ὄρν*, замісто *ἡλέκτωρ-ὄρν* = сьвітле яйце, т. є. місяць, яко місто перебування Цариці (*Βασιλίση*) пекельних змії Персефони-Артеміді¹⁾.

¹⁾ Виходячи з того, що грецьке духовенство широко користувалось в поганської релігійної термінології про свої релігійні цілі, і що імя Ісуса Христа, як те яскраво доводить ся текстами багатьох замовлянь біло-, мало- і великоруських, сполучене з поганським соняшним культом, ми маємо право гадати, що й напис по ореолові І. Х. *ὁ ὢν* є казуїстичною переріркою правдоподібно існуювщої про сонце народної назви *ἡλέκτωρ ὄρν* (= місяць) і має еквівалентами яйце-самосьвіт укр. казки (Чуб. I, N. 127) і яйце з душею Змія чи Костія (в рус. Кашея) Безсмертного (*Ἀθάνατος Καθεύς*; він же „Вічний Жид“; Чуб. I, NN. 52, 64), котрому відповідає сьвято Атаназія Сидячого (*Ἀθανάσιος Καθεύς*), патр. Цареградського, чудотв. Лубенського. З Костієм Безсмертним що до імени ідентичний билінний отаман сорока калік „Касянь Офанасєвич“ (первісно: *Καθιάνος, Ἀθάνατος*) (Гільферд. I. с. 573).

С. Денисівка Лубенського повіту знає сьв. Касьяна, котрий „сидить на стільці непорушно, зо спущеними віями, котрі о стільки довгі, що сягають до колін; ізза сих вій він не бачить божого сьвіту. Лиш 29 лютого, на переступний рік, в ранці він підводить вії і оглядає сьвіт; на що він гляне, те й гине“. Д. Мендельсон, що подав сї відомости, цілком справедливо вбачає звязок сьв. Касьяна з сьв. Теостіріком (порівн.: *ἡ Θεός Τήρων* = „Артемід“, Федором Тіроном, Христофором і Варваром, але очевидно, виходячи з теорії „самозародження християнської мітології“, він не міг вияснити причини сього звязку (Див. „Етногр. Обзор.“ XXXII, 1).

На мою-ж думку, оповідання про сьв. Касьяна, билінного „Касьяна Офанасєвича“ і Костія Безсмертного містять в собі мішанину мотивів, належачих до Персефони-Гекати і Гадеса, сидячого при воротах підземного царства (*Πυλῶτης*).

Без сумніву, лиходійний погляд мають: Perchtel (*Πέρχθα*), жона Пилата (*Πυλῶτης*), котрі в Тироли на піч проти сьвята Епіфанії, становлять вечерю (порівн.: *Hecatae caena* [*Ἑκάτης δεῖπνον*]; *Erasmii Roterod.* I. с. 267), і місяць на Україні. Очевидно, маючи на цілі заберегти дитину від погляду Perchtel, дітий в Тироли проти Епіфанії кладуть на піч на долівку, накриваючи їх колискою (Весел. Опыты по ист. разв. христ. лег. 279); на Україні вірять, що дитина не спатиме в ночі, як що під колиску підсьвіте місяць, або місячне сьвітло упаде на дитину, коли її держать коло вікна. Про вплив місячного сьвітла знав уже клясичний сьвіт. (Порівн. вирази: *Ad lunae motum variant animalia corpus* [Manil. 2, 94], *Quarta luna nati* [*ἐν τετραδί γεννηθῆναι*], і. є. *infelices et laboriosi* [Erasm. I. с. 384]).

Існувала також віра, що при погляді на Гекату люди німіли. Теж оповідаєть ся і про Бабу-Ягу, ідентичну з Гекатою.

В білорус. замовляннях імени *Ἑλένη Δενδροῦς* відповідає Дуб-Меллян (замісто Мелин) чи Дуб Меллянов (= дуб Емилин чи Сібилин — Ром. V, 178, 182), а в українських Дуб-Неллин (Чуб. I, 132, Немелин, Мамелин, порівн. імя *Μαρμαροῦ* в молитві сьв. Сисинія і Синідора проти трясавиці, Весел. Разыск. VI—X, 94). В сїм разі так саме, як і в загадках (Номис, ст. 290 sq. Даль [1879] II, 598 sq.) під Дубом треба розуміти нічне небо, підвладне Сібилі-Персефоні. Теж значінне має і терновий кущ, де виплоджуєть ся з півнячого яйця Басилиск¹⁾.

З сього саме Дуба повстало і середньовікове Адамово дерево, власне дерево „Сьвітлого як алмаз“ (*ἀδάμας*), т. є. Місяця, за котрим ходив до раю або Сет, син Адама, або Іоніт чи Монітон, син Ноя. Без сумніву тут дерево Адама — нічне небо, а Монітон — *Ἀπόλλων Μονῆτα*²⁾.

Бувши богинею шляхів, Геката звалась *ἐνοδία, ὁδαία, ὀδοχος*³⁾. Місцями її культу були роздорозжа особливо такі, де сходились три дороги⁴⁾, куди вона прилітала з своїм пекельним гуртом, „пекельними собаками“ (Ерініями чи Фуріями⁵⁾) і душами мерців.

З Гекатою, окрім Персефони, ідентифікувалась ще Артеміда, котра й сама звалась Гекатою і була богинею ночі. Натурально, що вона повинна була мати і прозвище Гекатине — *Ὀδαία*.

Потім в биліні про три поїздки і смерть Іллі-Муромця розбійники звуть ся: „денные-ночные придорожники“. Очевидно слово „придорожник“ тут заступає грецьке *ὁδοῖος*, прозвище Гекати і Артеміді. Таким чином вираз „Соловій-Розбійник“ є перекрученне первісного: „Темна припутня Богиня“, з котрою й воював Ілля-Муромець.

¹⁾ У мене, в рукописній казці, три брати Змії під Сьвяту Неділю злітають ся на всі сьвятки в дім, стоячий в „терну, в страшній гущині, прямо невилазній“. Очевидно тут пізнійша заміна схода сонця (*ἀνάστασις*) воскресенням І. Х. (теж *ἀνάστασις*).

²⁾ Про дерево яко символ неба гл. Воєводскій, ор. с. 153 sq.

³⁾ Порівн. в білоруськім замовлянні „Пущиця“ — Роман. V, 117.

⁴⁾ Через се вона звалась *τριόδις*, *trivia*, в білорус. замовлянні [I. с.] — „Росхоцим'я“.

⁵⁾ *Canes apud poetas Proserpinae comites, vel Furiae.* Horat. 1 sat. 8, 35: *Infernae canes.* Virg. Aen. 6, 257: *Visaeque canes ululare per umbram.* (Faber, I. с. I, 414).

В друге ἀηδών (= соловій), замісто Ἀἰδωνεύς, повторять ся в биліні про Іллі-Муромця та Сокольника. У цього Сокольника-верхівня

Съ лѣва стремени борзой выжлецъ бѣжить,
На правѣмъ плечѣ ясѣнь соколъ сидить,
По одной рукѣ-ли соловей летить,
По другой ли жавролѣпочекъ,
Перенашиваютъ свисты съ уха на ухо.

Під Сокольником тут треба розуміти богиню ночі чи місяця, під соловієм місяць в його невидному стані, і під жайворонком — повний місяць, бо грецьке κόρυς визначає і жайворонка і голову, під взірцем котрої ще й тепер зображається місяць. Таким чином сполучення в биліні про Сокольника голови й жайворонка заступає первісне сполучення: Ἀἰδωνεύς-Κόρυς, т. є. Місяць в невидному стані і місяць повний. Ся етимологія пособляє зрозуміти невияснений акад. Веселовським образ Berchta'и (Πέρδα, Περσεφόνη), котра в Mölthal'і зображається раз з головою, раз без голови (Lexner, Volksüberlieferungen aus Kärnten u. Steiermark, в Zeitschr. f. deut. Myth. IV, 299—300).

Сей мотив в скороченій формі повторять ся в українській казці про Сучченка багатиря, де згадується Змій-верхівень з соколом і сукою (Чуб. II, 252, N. 68).

Друге повторення цього мотиву вбачається в зображенні сьв. Трифона, котрий їде на коні, маючи сокола на руці. Розуміється ся, сьв. Трифон на зображенні заступає богиню Артемиду, котра мала прозвище: Вельми-Сьвітла, Τριφώσα. І саме імя Τρύφων Δράκων (Трифон Змій) було відоме греко-поганському сьвітові (Strab. 16, 751): культ його існував в Єгипті, Епірі і Лявінії (Pape, l. c. 322).

Сокіл по грецьки ἀρπυ, але й серп теж ἀρπη: таким чином сокіл в биліні і в українській казці з'явив ся замісто серпа, т. є. місяця, яко зброї Змія (Δράκων, Змій — прозвище Артеміді).

Хорт Сокольника і сука Змієва — canis inferna, Ерінія¹⁾.

Словом „верхівень“ без сумніву виражалось тут грецьке ἐνίπλος, котре перекинуто в ἐνίπλος (= однонога) — прозвище Гекати, в χηρίπλος (= гусенога) — прозвище Сибилли-Берти

¹⁾ Ще Пітагор звав планети κόρες τῆς Περσεφόνης (Pyth. 41).

(= Персефони)¹⁾, δνίπλος (ослонога) — прозвище Емпузи, що зображалась або з одною ногою, або двома, з котрих одна ослія, а друга залізна²⁾, і самої Гекати-Персефони, котра під іменами: Sibylla, Sabbe, Балкіс (вірніше Βάνις = Пророчиця; порівн. лат. vates) змішувалась з сучасницею Соломона царицею Савською, котрій до осліячих ніг народна фантазія додавала ще оброслу волоссям нижню часті тіла (Див. Весел., op. cit. 245)³⁾.

Розважаючи все висловлене, ми маємо цілковите право заключити, що боротьба Іллі Муромця з села Карачарова з Солов'єм Розбійником і з Сокольником, се антропоморфічне зображення боротьби сьвітла з темнотою, боротьби відомої в тій чи иньшій формі всім мітологічним системам. Ся боротьба відбилась, як я показав, і на християнській мітології, котра таким чином становить дальший протяг мітології поганської. З такого погляду теорія акад. Веселовського „самозародження християнської мітології“, починаючи студіювання з кінця, з'являється невинуватою, бо ніяким чином не можна собі уявити, щоб духове життя поганства сусілів перервалось, не залишивши жадних наслідків. Навпаки, заглядаючи в історію минулого ми бачимо, що в боротьбі поганського сьвіта з християнським одна

¹⁾ Акад. Веселовський, разом з німецькими патріотами, виводить імя мітичної Берти від старонімець. Berchtha чи Perachtha = „світла“, насправді-ж — се скорочене імя Персефони, Πέρδα від дієслова πέρδω (futurum πέρσομαι) „зніщую, руйную, убиваю“. В сій формі імя Персефони згадується в білоруській заповіданні: „Старая Портуня, Скудупея“ (в иньших місцях „Шкурапея“, Роман. V, 122); Πέρδα Παῖαν, Κόρη Παῖαν, себто Персефона-Цілителька, Кора- (вона-ж) Цілителька. Імя Кори пераз повторять ся в онежських билінах у виразах: „Индѣя Богатая“ (Ἀἰδης Πλοῦτων), Корела Проклятая (Κόρη Ἀρά, Кора-Богиня-прокляття), або „Корела Упрямая“ (Κόρη Ἀξιοία; Pape, l. c. I, 696) (Гильферд. I, 109; II, 276 et pass.). Про ідентичність Сибилли з Артемідіою див. мою студію „О царск. загадках“ 57—8).

²⁾ Дехто ідентифікував Емпузу з Гекатою: Interpretes adscribit Empusam spectrum quoddam esse, quod ab Hecate soleat emitti videndum miseris et calamitosis... Sunt qui hanc ipsam Hecaten affirmant esse. Narrant autem uno videre pede: unde et nomen inditam putant ἐμποςαν, ὅσον ἐστὶ ἐνίποδα (D. E. Roterodami. Adagiorum chiliades [Hanoviae, 1670], p. 344).

³⁾ Як християнське духовенство повернуло поганських богів в дияволів, то й Πέρδα χηρίπλος повернулася в диявола, у котрого одна нога чоловіча в чоботі, а друга гусяча (Див. Mélusine, VII, 152).

сторона становила кари, мордування, смерть, а друга систему компромісів, що довела християнський монотеїстичний культ до культу святих, заступників поганських богів, і навіть до культу бездушних речей: дерева, кайданів, одіжи, стільця і т. д.

Нічого цього не могла дати Біблія, на котру покликають ся акад. Веселовський, кажучи про пророка Іллю, бо хоч у Біблії ми й бачимо вагання і збочення до поганського культу сусідніх Семітів, але культу святих там не знаходимо, бо він викохав ся на греко-римським політеїстичнім ґрунті, де ми подибуємо боготворення героїв, царів і цариць як річ звичайну. Навіть на самі імена єврейських святих християнство гляділо не з погляду питомої їм етимології, але з погляду греко-римського поганства, і таким чином Марія стала *Μαρία*, Марко — *μαρκός*, Лука — *Lucina*, *Luna*, Симеон — *Σελήνη*, Бартоломей — *Βαρτολεμαῖος* (громовик), Михайло — *Μέγας βασιλεύς* (= *Ζεύς*, в білорус. замовлянні [Роман. V, 116 N. 320] Михайла, суддя [*βασιλεύς*] правядная), Ілля — *Ἰλλιος βαρυβρεμέτης* (Ілля Муромський Київо-печерської лаври) і т. д., і т. д.

Звідсіль само собою виникає, що християнську легенду треба студіювати не окремо, але разом з казкою, білїною, замовлянням і т. д. Тільки через порівняння всіх сих зразків народної творчости і відновлення їх первісного тексту можна дійти до первісного джерела легенди.



- Етнографічний Збірник**, т. X. Містить: Галицько-руські народні приповідки. Зібрав, упорядкував і пояснив др. Ів. Франко. Виш. I. (А—Відаги) 3 00 к.
- Етнографічний Збірник**, т. XI. Містить: Галицько-руські народні пісні з мелодіями. Зібрав др. І. Колесса 6 00 „
- Етнографічний Збірник**, т. XII—XIII. Містить: В. Гнатюк, Галицько-руські народні легенди I—II 3 00 „
- Етнологічні матеріали**, (з ілюстраціями) т. I. Містить:
Хв. Вовк, Передісторичні знахідки на Кирилівській улиці в Києві — Хв. Вовк, Українське рибальство в Добружжі. — М. Могильченко, Гончарство в с. Оленів у Чернігівщині. — В. Гнатюк, Кунігство у Галичині. — М. Могильченко, Будівлі в Чернігівщині. — В. Гнатюк, Народні пожива і спосіб їх приправи у Галичині. — О. Гришига, Весілля у Гадинському повіті у Полтавщині. — М. О. Максимович, Сороміцькі весільні пісні. — М. Кордуба, Писанки на Галицькій Волині. — Хв. Вовк, Палеолітичні знахідки на Кирилівській улиці у Києві. — Звістки і програми до науково-етнографічних розвідок 8 00 к.
- Етнологічні матеріали**, т. II. Містить:
Волод. Шухевич, Гуцульщина, ч. I. (з ілюстраціями) 4 00 „
- Етнологічні матеріали**, т. III. Містить:
Хв. Вовк, Знахідки у могилах між Веремям і Стретівкою і білі Трипілья. — В. Гнатюк, Ткацтво у східній Галичині. — А. Веретельник, Рубані і вигодовані дерева. — М. Зубрицький, Народний календар. — В. Жите на віру у сибірських селян. — П. Литвинова-Бартош, Весільні обряди і звичаї в Чернігівщині. — Хв. Вовк, Звістки і листи. — М. Дикарін, Програма до збирання відомостей про громади і збірки сільської молоді 4 00 к.
- Етнологічні матеріали**, т. IV. Містить:
В. Шухевич, Гуцульщина, ч. II (з ілюстраціями) 6 00 „
- Етнологічні матеріали**, т. V. Містить:
В. Шухевич, Гуцульщина, ч. III. (з ілюстраціями) 6 00 „
- Зоря**, місяць літературно-науковий р. III, V, VI по 6 00 к VIII, IX, X і XI по 10 00 „ (містить між іншими етнографічні праці Д. Левицького).
- Життя і Слово**, вісник літератури, історії і фольклору, томи I—IV, разом 20 00 „
- Руська історична бібліотека**, т. XIX. В праці Ю. Целевича про опришків зібрано також значне число народних переказів і оповідань про опришків. 3 60 „
- Збірник історично-філософської секції**, т. I—IV. — М. Грушевського Історія України-Руси (містить етнографічний огляд українсько-руської людності в найдавніші часи) 13 00 „
- Збірник філологічної секції**, т. II. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Т. I. Містить: Україна в її словесності. — Про докопечність досліду народної словесності в прикарпатській Русі. — Про науковий дослід русько-українських народних пословиць. — Промова про М. А. Максимовича. — М. А. Максимович. Про літературне і суспільне значіння. — Відгук лицарської поезії в руських народних піснях. — До питання про сліди великоруського богатырського епосу на Україні (Лист до Ор. Ф. Мільєра). — Замітки про систематичне видання творів української народної словесності. Учена — експедиція в західно-руську країну. — Матеріали й уваги про українську народну словесність (I. Пісні про здобуття Азона. II. Стенька Разін — козак Гарасим. III. До справи про вертешу комедію на Україні. IV. Песнигородці в українській народній словесності). — Корделі-Замурза Літературно-критичний уривок. — Дві українські інтермедії початку XVII ст. — Найстарші руські драматичні сцени. — Турецькі анекдоти в українській народній словесності 3 00 „
- Збірник філологічної секції**, т. III. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народну словесність і письменство. Т. II. Містить: Байка Богдана Хмельницького. — Українські пісні про волю селян. — Два українські „фабльо“ та їх жерела. Нарис із історії загальної порів-

няної літератури. — Шолудивий Буняк в українських народніх опові- данях. — До оповідань про Шолудивого Буняка. — Українські народні оповідання у французькій мові. — Іще про українські народні оповідання у французькій мові. — Фатальна вдова (Карно-психологічна тема в у- країнській народній піснї). — Цсоване українських народніх пісень. — Показчик до тт. I і II. Друкарські похибки в тт. I і II.	3-00 к.
Збірник філосольогічної секції, т. V Містить: I. Верхратський, про го- вор галицьких Лемків. Побіч граматичної розвідки про говор Лемків подані тут також тексти лемківських народніх оповідань і пісень.	6-00 "
Зубрицький М. Тісні роки	0-30 "
" " Про рекруччину	0-18 "
Клоустон, Народні казки і вигадки	1-00 "
Левицький Нечуй І. Сьвітотгляд українського народу. (Написано на основі книги Аеванасева „Повстическія воззрѣнія Славянъ на природу“)	0-60 "
Миколасвич Я. Опис Каменецького повіту	2-00 "
Огоновський Ом. Історія руської літератури, т. IV. (Житєписи і характе- ристики українсько руських етнографів)	2-00 "
Олехнович В. Раси Європи і їх історичні взаємини	0-70 "
Охримович В. Останки комунізму у Бойків	0-20 "
Руданський С. Твори (т. I—IV). Містить в собі багату збірку народніх оповідань і анекдотів, перевіршованих талановитим поетом	4-00 "
Студинський К. Лїрники, студия. (Містить словар лїрницького жаргону)	0-40 "
Франко Ів. Жіноча неволя в народних піснях	0-70 "
" " Коли ще звівіри говорили (байки для молодіжи)	0-80 "
" " Абу Каземові капці, арабська казка (віршом)	0-40 "
" " Коваль Бассім, арабська казка (віршом)	1-80 "
" " Ваїлаам і Йоасаф, старохрист. роман	4-00 "
" " Лис Микита (віршом)	1-00 "
" " Наші коляди	0-40 "
" " Дусян Ковбалиця	0-40 "



НБ ПНУС



249405