

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛІОГІЧНОЇ 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.

В 3666/16
40

ЗБІРНИК ФІЛЬОЛЮГІЧНОЇ СЕКЦІЇ
НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА

Т. VI.

ПОСМЕРТНІ ПИСАННЯ
МИТРОФАНА ДИКАРЕВА

З ПОЛЯ ФОЛЬКЛОРУ Й МІТОЛОГІЇ.



У ЛЬВОВІ, 1903.

Накладом Наукового Товариства ім. Шевченка.

В ДРУКАРНІ НАУКОВОГО ТОВАРИСТВА ІМЕНИ ШЕВЧЕНКА
під зарядом К. Беднарського.

358902

З М І С Т.

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

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 об'єм 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 оловцями, але відповідних до них карток майже ніколи не можна віднайти.

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

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

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

2. праці з обсягу фольклору і мітології, і

3. праці з обсягу лінгвістики.

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

Так само й сирі етнографічні матеріяли, зібрані пок. Дикаревим від різних його „кореспондентів“, потребують упорядкованя 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 парубоцькі літа п. н. „Чим людей описувати, то лучче себе“ (рукописний том, звиш 500 сторін 4-то). Частина сих записок про укр. вечерниці була друквана по українськи і в французькім перекладі в остатнім томі париських *Корнїдїа*.

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

1. Важнійшія 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 нenum., надто брульон тої самої праці на 20 стор.).

3. Брульон просторої праці „Ислѣдованіе 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 шепелявлене, без титулу і без кінця, брульон, 35 стор.

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

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

Що до фольклорних і мітольотичних праць, то з сього обсягу пок. Дикарив опублікував найбільшу частину за свого життя, а найважніше з того, що не було друковане досі, поміщено в отсьому 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 Обзорѣніи“.

4. Розвідка без початку і без кінця про „Алатир“, а надто значна скількість розрізаних карток — ффраїментів 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 жите покійника, від початку до кінця, пройшло в таких злиднях, у такій невольницькій, убійчій праці на шматок хліба, серед такого мертвого та апатичного окруження, 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 знаня, 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 знаня, його невирублений методі, скороспішним подекуди висновкам; усе се хиби немичучі, які зрештою трапляють ся також у людей поставлених

у незрівняно корисніші обставини. Натомість ми не відмовимо свогого 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 заскорузлости й рутини раз у раз тисне наперед, шукає нових шляхів, не даючи імпонувати собі ніяким авторитетам, і тим висше будемо цінити ті золоті зерна дійсного наукового пізнання, що ними все такі багаті його праці.

Щоб оцінити наукову вартість фольклорно-мітольоґічних писань Дикарева, треба не забувати ані на хвилину, 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 сильніше від них розвинув преділекцію до дослідів на найтруднішій і найнебезпечнійшій, особливо для ділетанта, полі — мітольоґії та народної 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 замидуване до лінґвістики й охоту послугувати ся язиковими висновками при розв'язуваню мітольоґічних завдань; спеціально любить ся він у розвиненій проф. Бодуеном де Куртене теорії фонетичних альтернацій, якій присвятив також найбільшу часть своїх лінґвістичних студій. З проф. Веселовским він поділяє охоту до порівняних студій і до притягання спеціально західно-європейського та староклясичного матеріялу. Та на жаль йому не доставало ані широкої загальної освіти, ані глупини 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 Веселовский, не міг контролювати його і муєв 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 набуваєть ся власне виробленем строгої критичної методи, Дикарів переняв від них річ найнебезпечнійшу — охоту до уподоблювань і утотожень, посунену до ексцесу, до занедбання елементарних вимогів наукової методи,

яка поперед усього велить розрізнявати річи хоч на око подібні, але сплоджені ріжними 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 місяця, часу, раси, культури для нього не існують. З такою самою легкістю він komponує історичні факти, нпр. історію зложеня календаря, зовсім ігноруючи те, що про все говорять спеціальні наукові досліди. Де не вистарчає фольклорного матеріалу, він з великою легкістю перекидає через провалля лінгвістичні містки; особливо при помочи теорії фонетичних альтернацій йому удасться доказувати найріжніші ідентичности. Не диво, що вчені, яким доводилося 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. мітології“ 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 подобався, і слухачам геогр. 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 цїни“. Він ніяк не міг знести критики тез акад. Веселовского“.

Пок. Дикарев не зовсім мав рацію іронізуючи над Ждановим; сей певно не задля того відмовив вартости працям Дикарева, що не міг знести критики тез Веселовского; але для його тверезого та обережного, літературно-історичною критикою виробленого ума неспокойне літання Дикарева в широчезному просторі гіпотез, а властиво нічим несконтрольованих тверджень, уподоблень та пототожнень мусіло видати ся якоюсь дивною еквілібристикою, а не спокойним та розважним ходом наукового досліду.

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

немов концентричні круги: з безформної маси проблему виринуть певні конкретні завдання і питання, на яких зосереджується інтерес дослід, і тільки проявивши докладно ті центральні питання дослід із їх осередка кидає нове світло на ширші й дальші 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 збочень, 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 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 хіба — невмілість ясно формулювати тему досліді 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 хіби праць Дикарева все таки треба сказати, що в його суперечці з Веселовским у справі славянських мітичних вірувань правда мабуть по його боці, що думку Веселовского про „самозарожденіє христіанской міеологіи“ 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 христіанській легенді. Та про те певна річ, що сим поганським елементам прийдець ся признати ще більше місця, хоча для вилученя пізнійших христіанських елементів треба дуже обережної і детальної праці, тай сквапність Дикарева, віднаходити всюди не лише сліди грецької мітольоїї, а навіть щиро-грецькі, так чи сяк „альтерновані“ назви та терміни ледви чи знайде собі оправданє. Власне ся

остатня похопність, що особливо сильно виступила в останніх 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 найсміліїші комбінації, в яких показував певно багато бистрого комбінаційного хисту, та все таки виявив за мало обережності, щоб устерегти ся перед зовсім самовільними та капризними скачками. Охота до ідентифікацій та надмірна поквалність — замість річевих культурно історичних доказів послугувати ся лінгвістичними; відірвали ті його змагання від реального ґрунту.

Друкуючи отсей вибір із фольклорних праць пок. Дикарева ми чинимо се не лише для пошановання 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 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 ерудіції, як Веселовский; але кожда проба, зробити тут крок наперед, навіть хоч би була й схиблена, має своє значіне, 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 втягненем великої сили українського матеріалу і таким спо-

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

Із праць помічених у осььому. томі три перші (Знадоби до укр. нар. ботаніки, Де-що про вербу та Кого треба розуміти під Рахманами) і остатня „Уривки з греко славянської мітольоїї“ 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 „мітольоїчних 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 коректу провадив підписаний.

Іван Франко.

Знадобі 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 дівчачої цноти, бо вживається на вінок, що їх знаменує. В такому розумі барвінок згадується в весільних піснях, наприклад:

Спасибі тобі, сваточку,
За твою кудряву м'яточку,
За хрещатий барвіночок,
За запашний васильочок,
За червону калину,
За твою добру дитину. (Чубин. IV, 474).

Ой виїду 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 у загальні, прирівнюється до молодого козака, до парубка:

Зелений мій барвіночок,
Чом не рано цвітеш?
Тя-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, розстелай ся низько,
 Ой мій милий, чорнобривий, пригортай ся близько.
 (Чубин. V, 181).

Барвінок є ідеальним зразком густоти рослин:

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

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

Ой там на горі фіялойки заквіли,
 Всі гори в долинах закрили.
 Там-тудой Маруся ходила,
 Зелений барвіночок садила.
 За нею батейко тихойко:
 — Сади, сади, Марусю, знизойка.
 — 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 червоцу калину,
 А в віженьках хрещатий барвінок.
 Ой, як будеш ти сина женити,
 Прийдеш до мене калини ломити;
 Ой, як будеш дочку отдавати,
 Прийдеш до мене барвіночку рвати. (Чубин. V, 632).

2. **Береза** [*Betula alba*]. В людовій поезії є символом
 1) зіміжньої жєнщини, і 2) дівчини, що до замужу стратила
 дівочу честь.

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

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

(Пам'яті. книжка Воропєжск. губ. 1865—1866 р. 214).

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

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

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

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: „ходить в будяки“ знаменує роспустне життя, половий акт.

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

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

5. **Бузина** [*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. и. 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 буки“. „Наука не йде на бука“.

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

8. **Васильки. Васильок** [*Ocimum Basilium L.*]. В піснях, особливе весільних, є символом дівчачої чести, і задля цього вплітаєть ся в вінок:

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

9. Верба [*Salix fragilis* L.]. Є символом смутної, зажуреної жінчини. Обвислі гілки вербові знаменують тут, сказати б, похнюплену голову жінчини. В такому 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 слізюньки ронить. (Чуб. VV, 389).

Ой ти вербо кудрявая,
 Хто на тобі кудрі повив?
 Повіла 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 розпустного життя молодіжї. 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,
 Присуньсь 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 тетевого
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. Відсеіль приказки: „Піднесли печеного гарбуза“. „Коли-б вам гарбуз не покотив ся“.

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

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

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

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

12. Горóх [*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. и. З цього повстали приказки: „Піт із його як горох котить ся“. „Сльози як горох котять ся“.

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

*) Теж постерегаєть ся і в московських піснях.

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

Після їди гороху розвивається метероризм, відкіль повстала приказка: „С тобою балакать, треба гороху наївши ся“, розуміть ся, щоб до разу по два слова вискакувало: одно з роту, а друге з заду. (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“ (розуміть ся: а ти не слухаєш, робиш своє, думаєш по своїому). „Так присгас, як горох до стіни“ (розуміть ся, не до ладу сказане).

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

Тулить ся до чоловіка мізерного, нікчемного: „Геть, грибе, нехай козарь следе“. „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 молодиці. (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 кожушині. (Чуб. IV, 545).

Ходить гарбуз по городу,	Обізвалась жовта диня,
Питаєть ся 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 иншої деревини. Теж постерегасть ся і в Москалів, наприклад: — Бачька, а бачька!! — 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“ (розуміть ся, 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 шоб: 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, шо під ним, на осиці, повісив ся Юда, а білий дуб для постройки хати дуже бравий, бо під білим дубом трапезувала Свята Тройця з святим 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 виніс милій дубового сала,
Як помазав спину, аж шкура одстала. (Чуб. V, 406).

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

Зробила сину кедровую труну,
А невісточці 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.

(Воронежск. Етнограф. Сборн. 307).

„Дати дуба“ „одубіти“ — вмерти.

В піснях під дубом розуміть ся мущина взагалі, особливо-ж батько і молодий козак (милій):

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 зажурив ся? (Ср. Чуб. V, 27)

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

Розвивай ся ти, дубочку,
Нз чотирі листи;
Любив козак три дівчини,
Та й не мав користи.
(Лисенко, Пісні II, 64. Ср. 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 снить ся жито — життя довге буде, кажуть.

В людовій поезії жито надibuєть ся з неодмінним епітетом *половое*:

Посилала мене мати
Полового жита жати.

Довріле жито є символом дорослої молодіжі, котру пора дружити:

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

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

Теж значіння надаєть ся й поодинокому колоскові жит-
ному :

Ой, Василю, Василечку, житний колосочку!

Ні по чім я тебе не пізнаю, лиш по голосочку.

(Чуб. V, 14).

Жито стоптане, перевите липчицею, жито під горою є озна-
кою перерваного, одібраного життя :

Ой у полі жито копитами збито ;

Під білою березою козаченька збито. (Чуб. V, 830).

Ой на горі жито липчицею збито ;

Під білою березою козаченька збито. (Чуб. V, 831).

Ой на горі ячмінь, під горою жито ;

Під білою березою мильного збито. (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 нихорошо : горе
буде“.

20. **Калина** [*Viburnum Opulus* L.]. Калині в людовій
поезії надаєть ся невідмінний епітет : червона ; вона тут
з'являть ся символом усього червоного, відсіль і приказка : „Чер-
воне, 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 якости червоної калини до неї додаєть ся
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 вею родиночку
 І близькую, і далекою,
 І матінку рідненькую. (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 в 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 сьодні біла, як глина.
— Деж він звів?	(Чуб. V, 346).
— Де явір зелененький.	

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Калина садовить ся на високій могилі улюбленого покійника :

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

Посадила сину червону калину,
А невісточці червону шепшину. (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).

Цьвіт, що схиляє калину, показує сон :

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

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

Цьвіт, яко символ сна згадуєть ся в записаній мною в слоб. Россші Острогожського повіту легенді:

„...Прийшов (чоловік) до церкви, дивить ся, аж там хлопців повна церква. — Яких хлопців? — Звісно яких — лукавих. Які там квітки кидають на людей, і ото на якому квітка очьбить 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).

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

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

Ужъ какъ по мосту — мосту, по калиновому.

(Московська пісня).

В Чернигівщині, як буває весілля, дарують батьощі завітчану калиною курку. (Номіс, 13426). Взагалі червоний цьвіт є символом дівочої цноти, то й не диво, що після коморі усї свальбяне перевязують ся червоними хустками та поясами, коровай наряджаєть ся 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'єть ся по тичині, як горох, вона зветь ся: піша квасоля“. Її прості батоги 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 кедровую 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-дрéво. Клино́к [*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 дітій.

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, розбіжимося, 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, пóтай.

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 дїда 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 підперезать ся коноплиною, так відьма нічого лихого не зможе тобі зробити.

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

Оддала мене матонька моя, не оддала — утопила,
Як ту череточку-конопляночку у ставочку помочила.

(Чуб. V, 748).

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

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

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

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

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

Символізує лиху свекруху, журливу та сварливу:

Ой у полі кропивоцька 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 кропивицу,
 А сама піду гулять на Україну.
 Ой як тій дитині в кропивиці,
 То так мені гулять на Україні.
 Покину дитину в пехворощу,
 А сама піду гулять у Польщу. (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 полотно в пісні є ознакою бідности.

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

(В Сибірі-ж кропивяне полотно є звичайною річчю).

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

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

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

Раз постережений зразок символізації:

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

Також один раз указуєть ся на вживання куколю задля вінка:

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

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

29. **Липа** [*Tilia parviflora Ehrh.*]. Приказка: „Обідрали як молоденьку липку“, себго обікрали. (Сf. „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 свій голубочок
Сидя на ліщині:

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 рódить;
 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 молодой 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 старій з молодю. (Чуб. V, 576).

Хата з лободи є ознакою надзвичайного бідуння.

— Чи є в тебе домик свій?
 — В чистім полі, край Дунаю,
 Очеретом обставляю,
 Лободою підтираю. (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 курлявої м'яти,
 Щоб чужої не вазнати.

(Чуб. V, 493).

32. Лоза. Лóзи [*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 належить приказка: „Живе, як сорока на лозі“, себто не довго в однім місці, бо й сорока не може довго сидіти на гнучкій лозі.

Лоза є символом нетрі, місця, куди голос не заходить і „кури не співають“, і взагалі глухого місця. Це доводить ся приказками: „Нехай іде на ліси, на болота, на низькіі 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 сїм 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 міні ільняну сорочку,
Сховай мене в вишневім садочку,
— Нігде, мила, льняної узяти,
Будеш, мила, в плосконній 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-зіллячко:
Що перве зілле — тож василечки,
А другеє 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 красної голови, що видко з приказки: „Голова, як маківка, а в неї розуму, як накладено“. В слободі Борисівці Валуйського повіту молодіж на вечерицях і на „вулиці“ ділить ся на три часті: до першої належать самі красні, „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 загальні і прародительку, голову роду за часи матріархату 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 мині та бояр брати?
— Бери, синку, всю родиночку
І близькую, і далекую,
І вбогую, і ботугую. (Чуб. IV, 217).

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

Маків цвіт прирівнюєть ся 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 прирівнюєть ся до полового акту:

Оженив ся бісоватий
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 обмявав.
Кузьмочка за Улянку
Да три кони дав,
Щоб її ніхто не займав... (Чуб. V, 1185).

Загадки проти маку: „Церковця маленька людей 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 злучаєть ся, що єї обидва слова наче з'являють ся синонімами того-ж саме поняття. Головним словом найбільш є калина, а малина є його зміцненнем:

Юж ся Марися наперед зберав..
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 болѣзни лѣчатъ малиной, а отъ любви дубиной“. „Неженатый малина, а женатый дубина“ (так кажуть жінки).

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

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

Мнята є символом фізичної і матеріальної краси чоловіка :

Купив поясочок,
Підперезав да Галочку,
Глядить на станочок :
— Ой ідєсь 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 почам не ходила,
При собі сноток носила. (Чуб. IV, 451).

В сїм розумі мнята вельми часто згадуєть ся в супроводї слова: рута, задля чого трудно опредїлити, чому пісня надає більше значіння. Та що характерними ознаками задля мняти є приємні пахощі, а задля рути — яра зеленість (що є улюбленим мотивом задля виразу молодости), менї здаєть ся, що мнята більш символїзує духову красу, цноту, а яра рута фізичну, матеріальну — забережену цілість тіла.

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

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

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

В слїдуючій піснї під морквою розумієть ся ціле, забережене тіло чесної, „гарної“ дівчини, коло котрого захожуєть ся сусїдня „свинка“, себто парубок.

— Добрї-вечир, кумцю моя,
А в городї свинка твоя.
— Нехай, кумцю, почувє:
Вона морковцю чує.
— А я тобі, кумцю, мовлю,
Що я свинї пожки влодлю.
— Нехай кум загородить,
Бо то раз літо родить. (Чуб. IV, 498).

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

39. **Овес** [*Avena sativa* L.]. Йому надасть ся епитет: самосій.

І овес — самосій, і ячмінь — колосій.

(Чуб. IV, 413).

Другий епитет вівса є жовтий.

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

Рясний колосок вівсяний служить улюбленою символізацією красного роду.

А в полі да овес рясен,

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

З сієї-ж символізації поветало вживання вівса на українським весіллі. Мати молодого, виражаючи у неділю поїзд до молоді, тричі обходить коло його, і обсицає 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 болярин з боку ловить той овес і ховає в кишеню, а теща викупує.

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

Бери, синку, всю родиночку

І близькою, і далекою,

І вбогую, і багатую. (Чуб. IV, 317).

Молодий, справді, зібравши коло себе рід :

„... каже Львів розбівати,

Королівну добувати“. (Чуб. IV, 325).

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

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

Поїхав Ясенюк 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 вівса рижу“.

40. **Огірок. Угірок. Гірок** [*Cucumis sativus* L.]. Народня етимологія виводить слово огірок від слова гіркий, і зв'язує 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“, кажець ся в приказці. Мій кореспондент з Борисівки Валуйського повіту пише: „...А іменно та красива (дівчина), у якої круглувата голова..., росту середнього, статна, околиста, кряжиста, грудниста...; одним словом, щоб була, як огірок“.

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

Молоді, зелені огірки належать до молодих хлопців, 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.]. Її 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 жінчина.

Ой зацьвіла калищонька з ожиною;
Приїхав Івась з дружиною. (Чуб. IV, 431).

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

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

Заростання стежки ожиною прирівнюють ся до довгої розлуки з родом.

Ой давно-давнїсенько я у ньєки була,
Та вже тая стежечка терном зарєсла,
Ой терном-терпочком ще й ожиною,
Зеленою черемшиною.

(Воронєжск. Губ. Вѣдом. 1888. Ст. Чуб. V, 752).

42. Осїка. Осїчина [*Populus Tremula* L.]. Є символом тремтїння. Приказка до сього: „Трусить ся, як осичина“.

Вживаєть ся в лайці: „Нехай йому осичина!“ „Гі на тя, пек тобі, осика!“ „А щоб ти на оснї повїсивсь!“

Хату роблять з усякої деревини, тільки не з осики: вона недостойна быть у хаї.

Шум дерев взагалі злучений з журбою, сльозами. В піснях часто-густо згадуєть ся про шум верб, лоз, дугу, діброви, байрака. А що осика шумить більше від усіх дерев, то народня пісня не забуває, розумієть 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'язуєть ся з понятєм чогось вищого, не всім зрозумілого.

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

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

Голодному й опеньки 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, пючи до м'яса).

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

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

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

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

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

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

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

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

— Ой коли-ж тебе, серденько, ждати?
— Як стане на степу вітер повівати,
Очерет та тирсу по степу розспнати,
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 бідкування.

— Чи є в тебе домок свій?
— В чистім полі, край Дунаю,
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 доскотати. Номис. 277.

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

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

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

Розмова з русавками:

— А що мати варила? — Борщ та полинь... От вам полинь! — Сама ти ізгнинь!

49. **Просо** [*Panicum milliaceum L.*]. Має епітеги: 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 Валуйськ. пов.).

Русаява коса прирівнюєть ся до проса.

Ой на горі жито, а в долині просо:
Ой, жаль мені тебе, моя русаява 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-сочевиця. (Чуб. III, 266).

Пшенишний хліб є найкращим хлібом. В сім разі істнує супротивність у смаці Москалів і Українців. Москаль любить житний хліб, бо пшенишним „не може наїстись“, себто не почувает від його такої ваготи в животі, як від житнього. Москаля тільки „нужда заставить колдаци ѣсть“ 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 розуміють ся щось викохане, випещене (гл. борисівську 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 сьвіт 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 печеть ся з пшенишної муки, а проте з назвою ячмінь злучена згадка про кутю, себто: пшениця нагадує весілля, а ячмінь — похорон.

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

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

Вже-ж минули ся ягоди полуниці,
 Вже настають осінні вечерниці.

(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 бити, жінка молоденька. (Чуб. IV, 547).

Приказка: „Обрид, як собаці редька“.

Через гіркість редька жартливо зветь ся хриновою матірою.

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

Привірюють ся до лихкої 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 тиню кублить ся“.

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

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

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

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

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

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

Моє личенько, моя матінко, як рожа 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 хвियाлочок на віночок.

— На що тобі, дитя моє, хвियाловий 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 повними, себто найкращими звать ся і гвоздики [*Fageles erecta L.*].

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

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

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

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

(Воронежск. Губ. Вѣдом. 1888).

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

56. **Розмай-зілля** [*Peucedanum Cervaria* Cusson.]. При-
воротне 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,	— Киши-киши, корінець,
Шукай корінв розмаю.	Поки прийде молодець!
Ще до гаю не дійшла,	Ще корінець не вкипів,
Розмай-зіллячко знайшла;	Вже молодець прилетів.
Полоскала на річці,	(Чуб. V, 414).
Приставляла в горільці,	

57. **Рокита. Рокитовий куц** [*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 ноги осокою,
Накрив очі муравою,
Жовте тіло — рокитою,
Білі руки — хустиною. (Чуб. V, 942).

Серед поля куц рокитовий,
А під тим куцом
Салдат молодой,
Сержант полковой.
Ой лежить він, лежить
Не на смерть убит,
Кренко зраний. (Чуб. V, 1008).

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

В багатьох піснях смерть зветь ся заміжєм, а могила-
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 ланяночку —
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 обломла,
Єно росу обила.
Дівка Марися на посаді сиділа,
Хотіла матеньку розвеселити ;
Матеньки 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.]. Згадуєть ся при нещаснім коханні, при нещаснім житті.

Росте зіллячко романець :
Кращий парубок, як вдовець.
Ніхто не винен, тільки я,
Що полюбила гультя :
Гультяй не робить, тільки пє,
Приїде до дому, жінку бє. (Чуб. V, 19).

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

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

59. **Рута** [*Ruta graveolens* L.]. Руті надаєть ся невідмінний епітет яра (зелена), що є ознакою молодости так же саме, як і зеленість иньших ростин. 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 рuti прирівнюєть ся до кохання.

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

По садочку хожу я, хожу,
 Руту-м'яту сажу я, сажу.
 Рута-м'ята да й не прийала ся,
 Родиночка 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, крещастії 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 гадючка люта.
 Шальвія і рута, щоби ся любили,
 Гадючка люта, щоби ся розлучили. (Чуб. V, 434).

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

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

— Чом ти, Марусенько, у сад не ходиш,
 Ой чом ти рuti мяти не полеш?
 — Тепер мені, дівочки, не до рuti,
 Що звязали із Івасем білі руки. (Чуб. IV, 70).

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

Дощик пішов, рута вийшла :
 Дівка заміж вийшла.
 А у млинї на каменї
 Кукіль не вродив ся ;
 Козак старий, як собака,
 А ще 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 цвѣт руті так само, як і жовтий цвѣт иньших рослин, напр. ожини, огірків то що (гл. Чуб. V, 293, 590 і ин.) згадується при журбі, нещаснім коханнї, „завязанім сьвітї“.

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

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

В Донщинї рутї 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 биліну, а в тім постерегається злучай повертання невістки і в рябину :

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

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

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

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

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

Гілки, як і взагалі, тут належать до дїтїй.

Оддали мене молодую,
На вік горювати.
Сосонка моя прекрасная,
Доленька моя бещасная.
(Воронеж. 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 лихій годині. (Чуб. V, 323).

Чи є в сьвітї така друга, чи я єдина,
Що я за всіх найбідніща, за всіх нещасная:
Ходжу-блуджу по долині, як сосонка в лузі,
А вже три дні, три неділі, 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 міцнійших бороли. „Довгий, як хвоя“.

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

Вже минають суницї, полуницї,
Ой вже настають осїнні вечерицї. (Чуб. IV, 513).

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

Ой у степу зацьвіли суницї;
Ой то мені брати да сестрицї. (Чуб. V, 455).

64. **Таволга** [*Spiraea hypericifolia* L., *S. crenata* L.]. Згадуєть ся 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 зативали;
 Тіло біле, козацьке, молодецьке, коло жовтої кости оббивали,
 Кров християнську неповинно проливали. (Чуб. V, 470).

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

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

Таке лице, як у пана:
 Очі, як терночок,
 Брови, як шнурочок. (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 іс шаблями. (Чуб. V, 895).

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

— Верись, братіку, до домоньку,
 Змиє матінка хоть головоньку.
 — Нехай змиє 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 сина на цвинтару,
 А невістку під цвинтаром;
 Посадила сину яворину,
 А невісточці тернину.

(Чуб. V, 715, Cf. *ibid* p. 117).

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

Сюди-ж належать слова сумної невольницької пісні:

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

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

— Ой, коли-ж тебе, серденько, ждати?
 — Як стане на степу вітер повівати,
 Очерет та тирсу по степу розсипати,
 Тоді мене, моя мила, ждати-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 рокигою. (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:
 Черная дівчина — то моя.
 Тонкую, высокую зрубая:
 Чернявую дівчину кохаю. (Чуб. V, 39).

Було-б не рубати у полі тополі;
 Було-б не сватати мене молодої. (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 заклинала:
— Не вибереш льону, не вертайсь 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 зелений явір,
На невістонці — білу тополю.
Став же той явір та приживати ся,
До тієї 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 кучки схилюлись. (Чуб. V, 718).

Заховала сина да й під церковцею,
Молоду невістку да й під дзвіницею;
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,
Тенер би я собі пару діток мала. (Чуб. V, 716).

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

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

шпурити. Невідмінний епітет її — зелена. Згадка про могилу в народніх піснях злучається з згадкою про траву-мураву.

Як будеш, Марусенько, к віщю йти,
Не забувай, молода, до ятки зайти;
Розтопчи піжками травку-муравку,
Розмиє слізками жовті піски,
Ізвіми ручками гробові дошки,
Поклони ся матоньці у ніжки. (Чуб. IV, 262).

Ой у полі сніжок порошить,
Там козак бідний убит,
На купині головою,
Накрив очі муравою,
Муравою зеленою,
Китайкою червоною.
(Чуб. V, 945. Cf. *ibid* p. 944).

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

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

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

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

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

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

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

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

Як свадьба прирівнюєть ся до смерти (гл. під рокитою), то і хміль разом з упиванням вином, що робить чоловіка веселим, 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, прирівнюєть ся до прихильности, кохання молодіжі.

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

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

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

71. **Хрін** [*Cochlearia Armoratia L.*]. Суєа 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 зазеленївсь. Так єсть у морі така риба без бока — Мати Божа виїла. Так тії риби тепер ни їдять, бросают 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 гіркости хріну, яко властивости 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 сидкуючись 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 першій тижні Великого посту. „По хрін, по редьку“.

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

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

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

Круглість цибулі порівнюєть ся 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 загірївала,
І сама-ж (-єсм) ся дивувала,

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

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

73. **Часник** [*Allium sativum* L.]. З часником злучаєть ся згадка про лихо або й про смерть. Приказка до цього: „Часник гризуть на мене“, себто у їх на 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 смерти.

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

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

74. **Черешня** [*Cerasus avium* Moench.]. Часто-густо згадуєть ся в піснях в супроводі з вишнею, і в цім разі, як і сама з себе, символізує молоду дівчину, її красу. Але частіше згадуєть ся 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 родиш?
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, 155).

75. **Шавлія. Шелія** [*Salvia officinalis* L.]. Є символом густоти рослин.

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

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

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

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

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

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

Шавлія разом з рутою є приворотним зіллям:

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

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

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

Посадовила 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 видатнійшим заступником

усякої м'якої трави (herba), особливо-ж їдомої кіньми. Цим саме об'ясняєть ся те, що під назвою шовкової трави український народ розуміє також трави: *Carex hirta* L. (скороду) і *Phalaris arundinaea* L. var. *picta*. (Таке-ж значіння 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 сирую 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 понеси, Боже, аж до милого мого,
Та положи, Боже, в головоньці його.
Він раненько встане, на любові глянє,
На любові глянє та мене згадає. (Чуб. V, 280).

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

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

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

Я два сади вишневих облїтав,
 А в третьому яблуньовому пробував,
 Ой там я тебе, чорну галочку, сподобав...
 Ой вїходив я городї больші,
 А в третьому найбільшому пробував,
 Там я тебе дївчину сподобав. (Чуб. IV).

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

Теж у Римлян: Non procul a proprio stipe poma cadunt.
 У Французів: Le fruit ne tombe jamais loin de l' arbre.
 (Cf. De doux arbre douces pommes). У 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;
 Оддай, таточку,
 Куди хочеть ця,

(Воронежск. Губерн. Вѣдом. 1888).

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

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

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

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

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

Кислиця (яблуко) є символом сліз. Відсеїль повстало чимало виразів і приказок. Киснути в значінні плакати кажить 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 дразнять Москалів за те, що вони кохають ся в кислих стравах, а особливо в славнім московськїм квасі. Звичайно Москалі з Українцями дразнять ся так:

— Хахол-мазица, 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 мужчини взагалі і молодого козака по часті.

Да нема древа ряєнішого 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 пригдонька —
Ковак 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 арадив 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 він звів?
— Де явор зелененький. (Чуб. V, 346).

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

— Ступай-ступай, сивий коню, з гори на долину,
Доганаймо під явором молоду дівчину.
— Да що-ж вона, пане брате, під явором робить?
— Ой з тим з розлучником на снацеру 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 доведе приказка: „В лісі дрова рубають, а до села тріски падають“ — кажуть проти пліток, брехень.

Теж у вороніжських міщан: „Лісе 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 схиляння двох намогильних дерев, злипання їх листів і зростання корінїв показує щире кохання, що перейшло і на той світ.

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

Що тебе сховають под церковкою,
А мене сховають под дзвоницею.
Що на сину росте високий явор,
А на 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 корія зростаєть ся,
Листок до листа злипаєть ся.

(Чуб. V, 715. Cf. *ibid.* p. 712).

Яворина прирівнюєть ся ще до дівчини-сиротини, і рубання її, як і рубання калини, ліщини, символізує одружвання.

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

(Чубин. V, 883).

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

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

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

Ялина садовить ся на могилах покійників:

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

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

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

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

По під 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 мої пшениці коровай буде.
— Ой, мати, та не гай мене,
Та в військо-дорогу виряжай мене. (Чуб. V, 873).

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

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



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

З українських учених найбільш працювали коло народної пісні О. О. Потебня і М. Ф. Сумцов. Потебня з особливою охотою студював ті пісенні мотиви, що належать до кохання. Положення, висловлені в його капітальній праці „Объясненія малорусских и сродных народных пѣсень“ (два томи, окремі одруки в „Русск. Филологич. Вѣстника“) повторяють ся російськими вченими, і без сумніву через довгий час не одмінять ся 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 слідуучий 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 роспродає,
Дівці Галочці даром дає. (Метлин. 302).

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

Чуб. Ш, 194, 214)“. (Потеб. Об'ясненія мрусс. пѣс. 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 простійше і, на мою думку, докладнійше. Сього часу сватанне починаєть ся переїздом від одного „підметеного двору“ до другого токого-ж*); за часів же древнійших, доісторичних, переїзд сей чинив ся від одного намету, именно мужеського (Голов. II, 33), до другого, женського, намету (Чуб. Ш, 387; Голов. IV, 73). Коли-ж у колядках ідеть ся о намет, то тут уже нема згадки про „світлоньку“ (Чуб. Ш, 277, 279, 292; Голов. II, 33, 65); намет заступає її і є сталим мешканнем господаря, що найбільш видко з колядки Голов. IV, 10.

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

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 меть ся, 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 (розумієть ся, похватні, зроблені на швидку-руч, а не такі, як тепер), але не мали домів. На це-ж натякає багато українських пісень, особливо колядок, у которих є в дворі намет, є дерево, що під ним перебуває господарь або ціла грумада, але нічого не згаду-

*) Бо епитет „підметений“ так само злучений з двором, як злучені інші невідомі епитети 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, іменно криницю і Дунай на дворі господаря я маю подати в другій статі.

еть ся 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 похоження замовляння належать до древнішого періоду, ніж колядки, де вже згадуєть ся 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?
— Повіла 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, розвивай ся,
Бо туди й пійде сімсот сватів,
Кожному сватові по квіткові,
Єно 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, розумієть ся „сванейка“ і взагалі мати, яко голова роду, що складаєть ся з семисот чоловіка кожного полу*).

Найяснійше мати в цім значінні видаєть ся в символі маківочка: „Нема цвіту цвітнійшого над маківочки, нема роду ріднійшого 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 козаков“ (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. Ш, 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 сьвіті онуків обсіпять, 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 ся 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 „гілле високее“ символізують також і дівочу красу (порівн. Чуб. Ш, 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 вечерицях ділить ся на три часті: до першої належать самі красиві, „а іменно та красива (так пише мій кореспондент Павло Тарасевський), у якої круглувата голова, біле тіло...“; до другої — „хто ни дуже поганій і ни дуже бравий...“, а вже третю часть составляють саме хужі, а іменно: довгобразі, носаті...“ і т. д. Хто знайомий з народнім акушерством на Україні, той добре знає, що форма голови у народженої дитини цілком залежить від волі пупорізної баби, що вживає притискування дитячої голови і ин. подібних способів.

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

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

В українськiм замовлянні сімсот коренів мають те-ж значіннє, як і сімсот гілок квіток: „Під сонцем, під жорстоким, і під лісом, під чорним, під високим, там стоїть верба; під тією вербою сімсот коренів, 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 слідуєчі ознаки: „дерево тонке та високе, в листоньках зелене та широке (або кучеряве = гільчасте і разом рясне), в коріннях глибоке (Чуб. V, 119, 134; IV, 326 і багато ин.). Сьому ідеалові, з народного погляду, відповідають взагалі три дерева: дуб, верба і сосна, і розуміється, через те, що вони розповсюджені на Україні більш над інші 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*, забереглися в виразах: „грабь-дубь“ (Роман., V, 193), *Caprinus Betulus L.*, „дубь-ракітаній“ (*ib.*, 171, 189), „дубь-ракітань“ (*ib.*, 180) (замісто: „дубь ракітаній“, „дубь ракітань“), себто рокита, що росте не кущем, а цівкою, на взірєць дуба.

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

У Великоросів Землянського повіту на Вороніжчині 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“ (щиголь співає).

Дуб і вербу, як ідеальні дерева, треба розуміти в слідуючих виразах: „Биває (!), що діти просять сала, то кажуть, що полізло на дуба“. (1895 р. Стан. Старошербинівська Єйського 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)! Узяла Бозя на вербу та там і поставила“. (Запис. мною від матері р. 1892; порівн. Ном. 242, N. 12350).

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

„Раз, у піст, я просила скоромного кренділя, а батько й кажуть: Подожди, Вилидєнь прийде — Бог з неба спусте. І ото батько в страшну пятницю взяли у глечичок положили кренділь, два яєчка, почепили той глечичок до довгої вірвовочки. А така ж висока окація, як оце. (Оповідачка показує на вікно, що перед ним висока окація). Вони прикинули ту вірвовочку чприз окацію ви-и-исоко-вісоко, що канат сюди й туди. Стоять сами на балконі і спускають вірвовочку, а глечичок 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 є того, що верба-дівчина, сонце-дівчина, 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 лотишських пісень, де на його думку, верба є сонцем:

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

Значітне наведених уривків о стільки яєне, що не дозволяє 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 слідуючій веснянці Пінчуків:

Ой верба, верба, вербиста (-ца?),
 Чого на море навісла?
 Под тую вербу сцезечка,
 Туди ішла дівочка,
 Да несла золото в приполі,
 Да розсипала на мори,
 Кліче бацюхна з кожори:
 — Ходзі, бацюхно, зо мною,
 Зберим золото з тобою
 На шолкову ніточку,
 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.:

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

Хпляйте ся, вітки,
 Кляняйте 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 козаченька,

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

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

Зелена дїбровонько,
Чого в тебе яворів много,
Зеленого та ні одного,
І листовків 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. іб. Б.).

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

Калиночку ломлю,
Калиночка гнеть ся;
Чужі жінки люблю —
Горілочку 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 сьвіт. Вже з наведених прикладів знати, що сонце сидить на вербі, а царь „м'єсикъ“ на дубі. В замовляннях верба згадуєть ся ще, але рідко, як мешканне царя гадюк Їва (Ївъ) або Хама, і цариці Їви (Їва, Явгinya, Їлина, Їлена), або Хамиці*).

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

Рідке вживання верби в замовляннях виясняється тим, що вона є символом сонця, яко божества світлого, добродійного, символом його роду, його панства. Найбільше-ж згадується 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 п'ють“. (Ефим, *passim*).

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

Од одного лица до цілого світу народна думка, розуміється, дійшла тут тією-ж стежкою, якою вона йшла при вживанні „темного лугу“ і „вишневого садка“, яко символів батька та матері, їх дому, їх двора.

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

„У піст на вербну неділю у церкві по уставу воспоминанія Господньої поїздки на осяті творить ця і в нас тепер примір: наносять у церкву гілля з вирби і ото після мирування кожин собі бере по гілоці. 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.

помилні: Евъ, Ева. Однакове значіння з наведеними іменами має й імя Зипа (Роман. V. 120): порівн. укр. зіпати = nach Athem schnarren у Желехівського і російське зьопать = кричати, волати поруч з зепъ = горло, хайло, глотка у Даля.

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

„Про ту вирбу, шо садять на городі або де нибудь, абе тіко сьвячена, балакають так. „Хто посвячину вирбу імів, собствинно ним посажину, той при конці віку може на її спасти ся. Ото як стануть за ним ганаць ця разні демони, шоб 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 Литинському повіті Рахмани — християне. Вони не мають власної лічби часу, і через те Великдень сьвяткують тоді, коли доплине до них шкаралупка з яйця, викинута на річку в страстну суботу, і таким чином Рахманський великдень припадає через три з половиною тижні після нашого великодня.

В повітах Ушицьким, Луцьким і Остерьським 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, которий живе на схід сонця, за чорними морями. Як Рахмани звать 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 згромадилсь словянсько-поганські уяви о душах умерлих (Machal, H. Nakres slovanského bájesloví [Praha, 1891], ст. 121).

З того, що про Рахманів існує через лад мало відомостей, треба заключити, що вони були не мітичними істотами, але живим історичним 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 Мантиней. У Гомера (II, 2, 605) він звець ся *πολύμηλος* (= багатий на вівці й кози), а в Тукидида (5, 61) — *Ἀρκαδικός* (= Аркадський). Проминаючи історичні подробиці проти Орхомена, подибувані у Геродота (Ч. 202; 9, 28) і Павзанія (8, 12 seq.), я перейду просто до тих визначених мною рисів, котрі повинні бути спільними як Рахманам, так і Орхоменам.

Рахмани, мовляв, уславились тим, що не вміють лічити часу. Жерело сеї звістки можна знайти іменно у Орхоменських Аркадян. Нам відомо, що вони звались „передмісячними“ (*προσέληνοι*), і сеї епітет ріжними авторами висвітлюєть ся неоднаково. Цензорин (Censorinus) подає, що „Аркадяне мали з початку трьохмісячний рік, і не прилаштовували року до року до годового курсу місяця, як се чинилось у Греції; через те їх і прозвали *προσέληνοι*, а не через те, як дехто думає, що вони наче-б то з'явились на сьвіт ранійше 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 сам забобоном, і здебільшого війни і інші поважні справи починали ще до наближення повні і молодика, і через те дістали ганебну прикладку: *προσέληνοι*. Сами-ж Аркадяне, усунувши причину ганьби приемним собі перетлумаченням, повернули глум на похвалу. Бо вони опісля уславились тим, що їх рід старійший від місяця, і посьміх приписували до стародавности свого походження“. Через давність їх роду вони ще звались *βαλανοφάγοι*, себто жолудоїди, бо первісні люди, як свідчить Пліній, контегувались 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 глузованне 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 умінне рахувати скрізь уважалося за ознаку розуму, відкіль у різних народів постали приказки, в котрих замісто названня кого небудь дурнем, кажуть, що він не може перелічити навіть трьох або п'яти, або не вмів лічити далі п'яти. Склад гречеського 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 неприємне діло, для виконання або усунення котрого треба напружити розум. Фраза: „Ог бісова рахоба!“ в слободі Борнісвіці Валуйського повіту є звичайним виразом досади.

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

*) Пориви. *με Stat. Theb. 5, 275*:

*Arcades huic veteres astris lunaque priores,
Agmina fida datis.*

Ovid. *Fast. 2, 289*:

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

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

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

Мені здаєть ся, що самий вираз: *Ἀρκαδικὸν βλάστημα* через гру слів повстав із первісних *βλάξ* = дурень, або *βλάζω* = бути дурним. Відтіля, через переклад, могло повстати з початку надане Рахманам українське блазень = 1) жартівник, грець; 2) дурень, глупак. Се саме блазень потім могло бути перевернутим у блаженний, і тим легче, що й останнє, опріч свого власного значіння (*beatus, μάκαρ*) має ще й друге, яке привязуєть ся до слова блазень: в губерніях тверській, псковській і пензенській блаженний = пустівник, прокуда, блазень, а в володимирській, вологодській, архангельській і нижегородській — божий чоловік, малоумний, дурник, блазень (гл. Толков. Слов. В. Даля). Коли-б ми, навіаки, стали лічити слово *βλάξ* виведенням із первісного *βλάστημα*, і тоді справа ані 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 Аркадяне були багаті на вівці і кози, веселі і міцні гірняки і славні співаки.

Нім почати висвітлюваннє ідентифікації Рахманів з русалками і навами, я одхилюсь на бік для перевірки істнуючих тезів про те, кого треба розуміти під русалками. Гануш Махал, студіюючи літературу сього питання, спинив ся на думках двох учених: Афанасєва і Веселовського. Перший глядить на русалок, як на жінок оболочних, як на персоніфікації дощових оболоків; з тим саме у його сполучений 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 звуть ся земляночками, і про них доси істнує віра, що то душі людий, котрі вмерли неприродною смертю. Ідентифікація русалок з навками, себто небіжчиками, ще більш указує на сполученнє їх з душами умерлих. На семикъ, званий в Вологодській губ. русалка або русалчинъ, мавській 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 поминаннє родителів; бо імя русалії сполучене з латинським *rosalia*, сьвятом, одбуваним в Італії в квітні.

З того, що в старих пам'ятках італіянських свята *rosalia* подібуться в сполученню з *parentalia*, О. М. Веселовський гадає, що вже в Італії свято *rosalia* мало поминальний характер. Такі доводи О. М. Веселовського подає Гануш Махал (op. 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 свято поминанне родителів. Нам відомо, що в Аттиці почитанне померших було сполучене з почитаннем підземних богів і богинь, до котрих залічувалась і Деметра (*χθονία*). Три останні дні кожного місяця вважались там нещасливими (*ἀλοφράδες ἡμέραι*), і були присвячені іменно умерлим і підземним богам.

Притягуванне сюди О. М. Веселовськими квіток рожі також ані же не пособляє розв'язанню питання, бо само по собі істнуванне на світі квіток рожі не могло бути поводом якогось особливого, самостійного квіткового культу, инакше нам припало-б засвідчити у Римлян щось подібне фетишизмові. А надто треба згадати ще й те, що рожа у Римлян уважалась квіткою Венери (*flos Veneris*), і що у Римлян була особливо рожева богиня (*Rosea Dea*), себто Аврора (*Ovid. de Arte am. 3, 84*). До сих богинь раднійше можна було-б привязати свято, 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 (*ρόδον*) уживалась задля оздоблювання бучних обідів, під взірцем вінка на головах питців, і яко ознака любови, щасливого життя, або згадки на могилах і монетах і т. д.

В Сицилії, плодючій стороні, на честь хтонічної богині Деметри, ухоплений Аїдом, під час зривання квіток дочці, істнував весною і в осені цілий ряд свят під назвами: *Ἀρτεσφόρια* = квітоносне свято, *Θεογάμια* = боже подружжя і ин.

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

ріоні*), звали ся Малими Елевзініями (*τὰ 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 сьвіточами до рук. В Елевзіні в сю і дальшу ночи на березі Елевзіньського заливу зображалось сумне відшуканне зниклої Персефони (Любк., Ор. с. 349).

З русальських обрядів на зниканне Персефони натякає вкиданне 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 схилию ся до того, що русалії треба вважати останком хліборобського культу, котрий існував в честь хтонічних богинь Деметри і Персефони. Сама назва русалії (*ῥουσάλια*) повстала не з слова *rosa* = рожа, як запевняє академик Веселовський, але з слова *ἄροισ* = aratio, паханне, оранне. Таким чином і сьвята попередю мали назву *ἄροσάλια* = сьвято пахання. Такий вивід може бути підпертим двома певними доводами.

Перве. На Україні русалки, опріч сеї назви, мають ще другу: фалярџни або „військо Фараона“ (Ивановъ П., Народные рассказы о домовыхъ etc. [Харьковъ, 1893] стор. 46, 48, 49), і назва ся походить, розумієть ся, не від біблійного Фараона, потопленого в Червонім морі, як повторяють учені, слідкуючи за відповідною легендою пізнійшого походження, але від слова *φάρω* = агаре, 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).

*) *Ἀνθεστηριον* = 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, op. s. 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, вететацийними 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 гойданнем водяних хвиль. А як се хлюпанне (*γέλασμα χυμάτων*) чи через помилку в перекладі, чи з інших причин, було прийнято за сьміх, регіт (*γέλασμα*), то утворив ся новий міт, що русалки залоскочують людей до смерті*). Так само і гойданне водяних хвиль на березі було перекручене в гойданне русалок на кривій або білій березі (Чуб. Ш, 177). Гойдаючись русалки закликають до себе подорожних: „Хадзіце къ намъ на орелі колыхаць ся!“ (Machal, op. s. 116; порівн. Зап. Имп. Русск. Геогр. Общ. по отд. этногр. V, ст. 410—1). Міт про гойданне русалок на березі міг поветати лиш у тих славянських народів, у котрих *localis casus* від слів береза і берег з фонетичного боку дає цілковите припадання. Таке припадання ми постерегаємо в білоруській формі бѣрѣзѣ і в українській березі, котрі для слів берег і береза відріжняють ся лиш наголосом.

В руській духовній літературі слово „русалии“ вживаєть ся в такім розумі, що не може бути виведеним ні від слова *rosa*, ні від слова *ῥοσσις*. Зразки такого вживання зібрані О. М. Веселовським, у котрого я й позичаю їх. В Стоглаві маєть ся ось який вираз: „роусалии о іоанновѣ дни и навечерии рождства Христова и богоявления“. Наш літописець сумував, що „дыволь лъститъ и другъими нравы всьмаческъими лъстими прѣваблыми ны отъ бога трубами и скомрахи, гоусльми и русальи“. В поученні Златооструя (еже не прѣвбидѣти цѣрке бжїа и свѣихъ таинъ) скомрахи и русалїї з'являють ся еквівалентом греч. *ἐν μὲν ἰπποδρομίαις*. В коментарі до апостола Павла, XIII віку, ми читаємо: „егда играютъ роусалии ли скамороси ли, пынницѣ кличють, или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ тѣ часѣ пребоуди дома“. Теж в „Вопрошаніи апостоль-

*) Порівн. у Номиса ст. 248, N. 12632 і 12633 : Оте хлюпошецца (= сьмієть ся, регоче)! — Заливаєцца, як паш сироваткою (теж).

скомъ": „ігры глагодемыа куклы и скоморохы и русалиєю плашущаа". В житії св. Ніфонта містить ся порада, щоб усі віддаляли ся від хитроців диявольських, „наипаче вже своє имене пронырливому бѣсоу дають, еже соуть роусалии и игреци", або: „(и)же суть русальи, а ниже 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* (= *ἀροσάλια*): „скоморохи (каже він) зплись з русаліями" (I, с. 206). Такої-ж думки держить ся й Гануш Махал, кажучи: „Є доводи, що русалії сьвяткувались також на різдвяні сьвятки, на Йвана, 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 (*λειτοουργία*), і накладав ся на хоретів (*χορηγοί*), багатих громадян, по одному від кожної філи, і таким чином держава увільнялась від власних видатків на хоревсалії. Після Пельопонеської війни дозволено було двом громадянам скидатись грішми на 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: „іже своим именым дають бѣсу лукавому, иже суть русальи, а ниже скоморохомъ".

Звичай водити карагод в честь Якха, себто на русалії, заберіг 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 зіллям, а по середині становили солом'яну або дерев'яну куклу, зодягнуту в празникову чоловічу або жіночу одіж. З усіх сторін сходили ся сюди люди з напитками 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).

Розуміть ся, і в сїм разі береза, через наведене раніш помішаннє з берегом, вважаєть ся місцем перебування русалок. В Сербії в день Тройці ходить королиця, котра перед кожною хатою сїдає 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 оздоблюваннєм королиці, маскованою свитою її й танками. (Mach. op. с. 199).

Після всіх сих відомостей можна знов вернути до Рахманів. Поміщеннє їх під землею, без сумніву, споводоване помішаннєм їх з русалками (*δαίμονες ἀρβασεως*), котрі через своє перебуваннє 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 завсїгда як показчики мешкання мітичних істот, особливо-ж темних. В сїм разі на Рахманів перенесена повірка про мешканнє русалок.

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

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

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

*) A musices studio Arcades Polybius laudat lib. 4 p. 289. Inde illud Virg. Ecl. 10, 30: Soli cantare periti Arcades. Inde et poetarum nobile per Italiam collegium Arcadum nomen assumisit. (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 українськїм житті, де казкові герої доводять свій розум звичайно пекельним істотам оповіданням казок і неблиць, 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 заключення, 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 легче, 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-танцюра).

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 атєстациї 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, *δρχομενοί*.

Великий бог Микола.

I. Гутірки про Миколу 1895 р.

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

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

Не можна допустити, аби існували такі моменти, коли би духове жите 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 широко були розпросторені гутірки про покаране танечників і музикантів за хулу над образом.

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

1) „Учора (казав він) приходять у друкарню соборний дякон 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, таї доси, кажуть, танцює“.

2) А Німець і каже дякону: „Я сам якось то чув похуже на се. Тоді оповідали так. У місті Орлі, на одних вечірницях грали-грали музиканти таї перестали; а молодіж лише що розгуляла ся, кажуть: „Як вам не сором, що ви так швидко змучили ся граючи?“ А тоті відповідають: „Погодїть, і ви наскочете ся, змучите ся: тоді й ми будемо сьміятися 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 стали після того грати й танцювати, то й доси не перестають: одні грають, а другі танцюють“. (Подав А. Н. О—в, з середньою просьвітою, Єкатеринодар, 2 лютого 1895 р.).

Коли я оповів се одній учительці місцевої недільної школи, вона 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 танцювать?“ — „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: „Ходїть зо мною танцювать!“ А вона йому: „Танцюйте, каа, сибі з Богом сами, а я не хóчу“. А той каже: „Як з Богом, то й з Богом!“ Та зняв з стіни образ Миколи угодника і почав з ним танцювать та й досі ни пристає — все крутицьця“. (Єкатеринодар, 21 лютого 1895 р. Под. А. С. З—а).

4) Після того як я подав отєї 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: співвають 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 Матері 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 помагає“ (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. Рознислась молва по усьому гóроді, шо у якісь-то губерні 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 увірають, шо ми вас пириграїм, а гуляючі одно спорять, шо ми пирискачим. 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 запичатали, і стали служити молебні. Ото вони скіко ни служили, нічого їм ни допомоглось. Вони бутто кинулись з просьбою до Івана Кронштадського. Він їм сказав, шо довжні вони зділати дванадцять гробів — знáчить по числу душ, скіко там осталось — і пóтім служити молебні батькам тих нищасних і усердно просить святого угодника Миколу. І ті люди бутто чириз скіко времня почорніли, як головень, і вже бутто вони ни помнили

нічого. Багато толкували об цьому, що се сатани в їх повхóдили, бо за спором нічого нільзя ділать: бо хто заведе спор, то од їх одходе Бог, і найбільше за те їх покарано, що вони під такий видикий празник та ще й у піст завилі гульбище та ще й спорить загіяли. — І це ни в шутку балакали, так шо як хтó, так і вірив; а воно ни більш, ни менш, як це вийшла молва од литейного завода, де саме одливаюцьця дзвони, бо, кажуть, голосний дзвін буде, як брихня яка нібудь пройде по всій вселенні. — Ну, і получивши родитилі тих нищастних од Івана Кронштадського совіт, закавали дванадцять гробів і поставили їх у тому домі, а сами біз перестану молили Бога і святого угодника Чудотворця — і вони бутто один за другим стали приходить в памнять і бросили скакать. І чутка пройшла, шо із них уже душ шість освободилось, а останні ніяк ни прийдуть в памнять, а имин(н)о музиканти самі оспались. 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 уцїхла, балакать бросили. Тіко послі толки ішли, шо музиканти бутто були там уразівські*), і ця комедія од Валуйок ни дуже далеко бутто була, в Харьківські губерні, чи що. (М. Валуйки. Зап. син псаломщика П. К. Тарасевський, що кінчив сїльську школу. Зошит етногр. відомостей я дістав від нього 22 цвїтня 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 парами, все парами, а одній баришні нима пари. — „Я, каже, з Миколаєм танцювати му“, тай почала з иконою танцювать. Ну, также вони довго танцювали, аж поки почорніли. Писали Івану Кронштацькому, чи як його там звуть; так він їм одписав: „Вони будуть танцювать і ни пиристануть до свого часу — аж чириз год пиристануть“. Кажуть, це було десь нидалеко, в якісь станицї. А російські люди приходять, розказують, шо це у їх в Росії все скачуть та все скачуть“. (Єкатеринодар, 26 червня 1895 р.

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

Под. козачка ст. Старомишатовської Кавказького відд. Василіса (по чоловікови) Тушікова, 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 іскру-тять; а які кажуть: „Шб ви рббити — так грїх!“ вони ни слухають. То де ни взялись полицеве(б)кі, забрали тих паруб-ків та повилї, заперли у пуну хату. Так і досї там крик та гук, і ніхто туди ни дойде. Уже місяців чотирі дожидають, чи воно шб буди: Хто кажи — треба молебні править, а хто каже — хату роскидать“ (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 сесї всі оповіданя, я мав на думці показати, що легенди про покараних за хулу танечників і музикантів роска-зувано на великому просторі, і бентежили, осмілюю ся сказати, увесь руський нарід, яко факт дійсний, що став ся коло опо-відача. Розбір же окремих мотивів у сих оповіданях я відкла-даю на далі.

II. Уживане слова бог.

Із варіянта 3 можна бачити, що нарід називає Миколу Богом. Відси само собою повстає питанє, в яким розуміню вза-галі вживає ся народом слово бог, і які прикмети Бога при-писують ся Миколі.

Поперед усього, звісно, воно прикладає ся до всіх без ви-їмки образів: „У мужика увілі і карову за рага, асталісь одні бага“ (себто образи) — так говорить нарід при „вибиваню не-доімок“ (Вор. Сб. нр. 6157).

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

Таке саме значіне слову бог надає й український нарід. Про дітий, що „посївають“ на новий рік, кажуть, що вони стають „проти богів“, себто образів (рук.). Сюди-ж іде дома-ганє: „Грїх у хаті свистіть, у шапці сидіть грїх: боги у хаті“ (рук.).

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

То само в народній пісні:

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

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

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

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

Нарешті слово бог прикладає ся, в іронічному розуміню, до тих людий, 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 Валуїськ. пов., господиня земської кватири, дізнавши ся, що приїхав резервовий воєнний лікар, задля боротьби з холерою, скрикнула: „І-і, Господи! Які мудрі: хочуть Бога пирихитрить. 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 — салдая“ (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 хйба ти Бог? Хоч ти чимало людий визволив од смерти, а все-таки багато померло!“

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

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

З останніх слів, *vice versa*, само собою виходить, що Бог має необмежену власть і сим разом він зближає ся з царем або королем, що мають таку саму власть. Ось чому в народній словесности і особливо в зашептунянях, замісь 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 Няптун“ (Ром. V, 49), „Царь бузничий“ (Ч. I, 95 і и.; Весел. VI, 55; Erasmi 740 *mortalis deus*).

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

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

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

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

Усе жите 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 нещасте. Те саме признають іще й тепер.

„І от призвіть: у якому місяці багато чорних днів, то повсіда так ни менецьця, шоб ни погибло напрасно чимало лю-

дей: коли ни повісицьця хто, так утопицьця, або утровицьця, або хто ничаянно убєцьця. Одним словом, у цей день або у тому дні, хоч у такий час, все задумане чоловіком ісполняицьця. Скаже, шо здохни кінь — і він здохне; або хто хоч нарешне подума, шоб повісицьця — і повісиця у правду; або хто подума, купаючись: А шо як би я втопив ся, шоб воно тоді було — і, ни довго думавши, живо ни зчуїцьця, 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 ззіси. Особливо ни довко 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 эле, так само збуває ся все добре в „добру годину“.

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

На такім розріженню мінут основано чимало поговірок. Загально звісна поговірка: „Господи, благослови! Дай, Боже, час добрий!“ або по просту: „Час добрий!“ (Ном. 1168) — се найпростійша форма зашептуваня. Так само у Воронізьких міщан: „Госпади, благослави во сьвитой чась!“ або: „Во сьвитой чась!“ або: „Во сьвитой чась съ молитафкай!“ (Вор. Сб. 816, 1402). Таке саме значіне мають українські привіти: „Добрідень!“ „Добрі-вечір!“ і формула прощаня: „На-добра-ніч!“

Поговірку: „Гаспадь доброва часу посилаєть!“ 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 добрый час речі, а в лихий не погадати“ (Зап. 818 — Ном. 8363), кажуть яко нашептуване, висловляючи обходами здогад про шо небудь-небажане, напр. про можливість пожежі, смерти, слабости і т. д. І те „хорошая“ звичайно виражає ся в формі вступних слів, шо звичайно стоять

*) Чорні дни вичислені у Ром. V, 234.

замість умовної 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 зашептуння оснований 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 світі тої години мусять залежати від власти Бога. Власне сим поясняють ся вступні формули примов: 1) українських: „Воспоминаннє 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 переіменив 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 свідомости народу, що слова: чорт (в. „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 тибє кінський грець побив, тварюку“. „Чого тибє понесла туди лиха година (в. понесли туди чортяки)?“ = „Куди тибє грець понесе?“ „Де він у лихого години (в. у біса) взяв ся?“ „Шо там вас лиха година (в. грець) ламає?“ „Пішли ви к недобрій годині!“ = „Ідїть ви к бісу (в. к ничисьтїй матирі, Ивановъ, Доля, 13)!“ „А лиха година (в. грець, чорт) його зна, шо воно таке“. (Рукоц.) „Щоб тебе лиха година знала!“ = „Бодай тебе той знав був, що трясе очеретами“ (Ном. 3746, 3754). Відповідно до того і зашептуння в „чорну годину“ мають иньший характер, напр.: „Стану я рабъ дьяволь-

*) Під „чорними“ розуміють ся чорти, напр. в отсих вираженях: „Щоб тебе чорні взяли!“ „Чорні-чорні, несїть нам гроший!“ Остання фраза вживає ся в оповіданю про шуканє парубками „скарба“ під водним млинном.

скій Н. неблагословясь, поїду не перекрестясь... во дьявольско балото..." (Май. 445).

По українському зашептуваню 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 зійшлись, 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 скілька товаришів найшли яку небудь річ, вони починають цурати: той, хто найшов, кричить: „Цур мое!“ „Цур не ділицьця!“ (Ном. 13392). „Чурь аднаму, ни канátца никаму!“ (Ворон. Сб. 6670). Товариші на се відповідають: Цур пополам!“ „Цур на двох!“ або: „Цур на всіх!“ Хто поперед иньших „зацурав“, того „цурання“ і обовязкове.

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

Так само підчас играшки в „свинки“ і т. и. „зацурують дучку“: „Цур дучки на чотирі пучки, на пятій мезинець!“ Коли-ж хто „не зацурав, той, що пасе (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 картї мѣста“ (Вор. Сб. 6671), і тоді вже не можна перемінити чергу.

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

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

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

Тут оповідає ся про бідну вдову, що з тяжкою бідою годувала 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 нинавнесий 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 горбд кашу варить. І устряли за ними діти, і стали вони мішать її. Вона їх налаяла, щоб ни прибивали варить: Шоб вас сякі та такі вібрали, як ви міні надоїли! Коли я вас іздыхаює? Той салдат тоді хватив скорій книгу і диви(ць)ця у її — коли воно трохи ни дойшли ті минути. А він тоді дождав ся тих минут тай кричить тоді на ту бабу: Скорій лай дітей, коли жилаїш, шоб поканубились (по качурились): я ось бачу такі минути, що слухають людей. Лай їх!“ А та вдова і каже: „А коли бачиш, так нихай вони тобі повилазять!“ Коли вони так і вискочили 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, знатя, коли наступає тотя 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 зробиє 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 зашептуння: „Сохрани Господи и помилуй служебника своего, всемогущаго раба своего Афанасія“ (Рук.) „Радітілі благаславять, — і Бох ні атїмїть“ того благословліня і зв'язаних із ним наслідків (Ворон. Сб. 5112). „Maledictio patris et matris eradicat fundamenta domus filiorum“ (Ж. М. Н. П.).

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

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

А. А. Потебня догадує ся, що „крововое“ 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 колядках Головацького (II, 38, 46) всевидючою, а значить і всезнаючою виходить не сонце, але „зірничка“. На питанє Божої Матери: „Чи-сь не виділо мойого сина?“ сонце відповідає: „Нїт не виділо, нїт не слыхало!“ „Зірничка-ж“ на те саме питанє відповідає: „Ой я виділа, ой я слыхала“ і т. д.

В с. Нижній Сироватці Сумського пов. є повіре, що знате „песоголовцями“ або „людоїдами“ 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 „песоголовці“, що не могли дїгнати його, кричать: „Вернись!“ — „Нї, вже, каже, не вернусь!“ — „Ну, ошморгни хоть будяк!“ — „Не хочу!“ — „Ну, огляни ся назад!“ — Він оглянув ся назад, і забув половину того, що знав“ (Грінч. I, 2).

Побіч сього отсе місце білоруського зашептуння — немов би копія з наведеного міта: „...Як через сінее мѡря, через чистое пѡля ішов Господзь і Маць Прячістая. — О Господзі і Маць Прячістая, прошу я Вас, вярнітца! — Ми ня вернем ся! — О Господзі, оглянїце ся! — Ми не 'глянем ся: пойдзем у чїстое пѡля і у зяльоння лугі разних трав шукаць, ізь естой скаціни,

чорної шарсіни, разнія чемері, потніци і спегніци і перелогу отгонаць“ (Ром. V, 192).

Отсе зашептуване дає право зробити висновок, що через фаталізм, обовязковий і для Бога, він при певних умовах може утрачувати своє знате. Слова зашептуваня: „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 знате, 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 неприятіль 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 вираженях: *poten dare*, дати число, а ще більше в словах грецького наговору: „...владико Гермесе, заволодій усіми тими іменами“ (*Ἐρμῆ κάτοχε, κάτοχος ἴσθι τούτων 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 зашептуваня попали „з уст... та Богу в уші“ (Ном. 7520 = Даль, I. 28).

Темні сили можуть вільно „пйти-гуляти і велику роскіш мати“ лише там, куди „глас християнський не заходе“ і куди, значить, не можуть доходити слова зашептуваня, не вважаючи на висловлене 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 (біль зубів) не унімеш“ (Р. V, 80), хоч би й виголосив зашептуване.

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

Не вважаючи на те, що тут висловляє ся імя Бога, сила зашептування іноді 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 виділити людські слабости (Р. V, 59, 82, 84, 91, 165, 189; Майк. 476), допомагає чоловікови зашептувати (Ром. 175, 190 і н.) та навчає його заклинати (Чуб. II, 336).

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

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

Та важніше тут те, що закликають „зорі-заряниці, красні дівиці“ і „ўсі вони... сястріці, божі помошніці“ (Ч. I, 92; Р. V, 91, 92, 104; Майк. 458). Звичайно згадують ся три „родни сястріці: вугрення (в. ранняя) заря, повдзенная заря і вячерняя“ (Ром. V, 26 N. 83 і 85, 72), іноді і північна (Майк. 513; Ром. 30).

Не потрібно особливої уваги, аби завважати в зашептуваннях дуже рідке прикликуване 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 помошнічок, прости мою душечку грішну; св. Вівторочок...; Середичка...; Четверочок...; Пятінка-матінка...; Суботонька...; Неділенька, прости мою душечку грішну“.

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

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

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

„Святы́й понядзѣлокъ, стань на помочь (Р. Ш, 133, V, 73). — „Святы́й авторакъ, ранняя зара, сонца усходзиць, играйцець, сырая земля усих насъ содзержайцець...“ (Ів. 113, пор. 40).

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

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

„Пятниця — неядритца, сыбота-помоганница, нядзѣля-подыманница, помогайцеся усяку міру-рящопашу, — поможи рабу божему“ (Ів. 121). — „Не сама собой, зъ господомъ Богомъ, съ сяньнишнимъ дньомъ, святымъ четвергомъ“ (Ів. 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 холод, зиму.

„А то він же (хлопчик) раз іде 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 вяснити. Цей хлопець був грамотний, а прото забобонів у його була велика сила“. (Єкатеринодар. Запис. від Є. В. Е—вої, з висшою просьвітою. Звістки йдуть із Тавр. 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 лясахъ, дзѣ вѣтры ня вѣюць, дзѣ й сонцо не грѣя, дзѣ й птици не лѣтаюць и звярьйо не бѣгая, — скорби и болѣзни“ (Ром. V, 26, 29, 125, VII і и.), що походять від „царя Лишища, царя Грызища“ (ів. 193[25]). Звірі ховають ся одні у „вирій“, а другі по „парохах“.

Християнський вплив тут видно в тому, що початок і кінець 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 двигнець і все. — Значить, на Здвиження гадюки в вирій посунуть? — Хіба-ж гадюки долізуть у вирій — то птиці лятають у вирій, а гадюки в зимлі, мабуть в норах сидять“. —

„На Здвиження ни годицьця ходить у ліс, шоб не попасти у ту порóху, де гадюки сидять. Ходили одні дівчата в ліс на Здвиження, а одна дівчина й провались ото, саме туди, де гадини та' то, бач, там вона до того празника й була, до Рухмана. Та бач тамички, де вони лижать у норі, лижить камінюка здорó-о-ова та біла: так вони бач ту камінюку лижуть. Як оце полижуть, так старá так і вецьця коло неї, шоб та дівка полизала. То бач як її ни лижуть, так хочицьця їсти, а як полижуть, так ни хочицьця. Так аж на Рухмана, як зямля рухнула, і все рушилось, вони повилазили, і дівка вилізла“. (Записано в серпни 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 зімують. Ка'ть (кажуть), шоб ни посій на Рухмана, так усе зойде“ (Id. ib.).

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

Чирвоная рожа,
Боишь ся ли морозоў?..
Молода дз'ввынька,
Боишь ся ли свекратки?

Власне такою символізацією поясняють ся заспіви рекрутських пісень:

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

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

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

Нераз „зорі-заряніци“ персоналізують ся, і тоді вони згадують ся як „три паненки“ (Ром. V, 117, 74) або „три сястріци, красни Орвіци (ib. 192, 33). Найчастійше вони находять ся „у чістом полі... под грушкой-сівушкой“ (Ром. V, 66 N. 75 і 76, 74, 78), рідше на дубі (ib. 84) або на стовпі (Май. 505). Із них „одна шила золотом (= ішла попереду сонічного проміня), а другая сярабром (= місячного проміня), а третя нічого ня знала“ (у Єфим. 26 „вона не знала ні шити,

ні прости, ні золотом гаптовати“), а лише вона вміє й знає ріжні 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 „златі пелени“, через котрі не можуть дотулити ся до чоловіка „усь недуги“*).

В багатьох зашептуннях замість зорі з її пеленами стоїть Богородиця, напр. в отсім: „Мать Пресвятая Богородица, своєю б'їлою 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 лихої години“, як умови, від якої залежить власть Бога. Є ще й друга умова в часі, що обмежує власть Бога. „Чем чорт ні ш'їтить, када Бох спить“ (Вор. Сб. 6728). В часі сну Бога чорти звичайно „слазять сь угла“ (Ворон. Сб. 1140; пор. 6850), б'ють ся на вкучачки (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 просту 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, сунню, 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 зашептуння: „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 змії“ (він же „нечиста сила“) также літає до „благочестивої душі“ о півночі (рукоп.). Тоді-ж літають і чорти на Лису гору.

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

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

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

Ось чому А. А. Потебня зовсім справедливо звалює думки Афанасьєва та Крушевського про те, що початок багатьох зашептувань, які представляють уставане, вмиване, втиране, 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 наближеня зашептувача до сходу сонця треба було для досягненя зашептуваня 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 істнованє такої звязи між небом і землею видно з отсих пісенних образів:

По під небо є стежейка,
Є стежейка аж до неба.
Ішли ми нъов 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).

Ішла-пошла дороженька по небу,
Туди-ж ішла молодзенькая дзівочка.
Пришла ена до шкляного оконца,
Угльдівила свою мамочку сѣджучи,
Стала ена у Господи Бога просици:
„Пусти жь, пусци жь, мой Божечка, мамочку
Меня бѣдное дзѣця поблагословици!“ (Пос. 203).

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

А. А. Потебня покликуює ся на істнованє по селах Морави у дни св. Федора Тирона (17 лютого), 40 мучеників (9 марта) і Благовіщеня звичаю виходити після першого півня (в ночі) „на дах хати та інші 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 вийшовшим на висоту поперед иньших 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 старають ся вставати до сходу сонця, і при тому швидше від інших, і уплести в садю вінок, на котрому потім ворожить ся як звичайно. (Под. мені давній скатеринодарський, тепер казанський старш. нотарій Генр. Іліч Кінкерман).

А. А. Потебня знові 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 сидячи над озером вишиває сонічним промінем**), і котрої один червоний волос збогачує бідного“ (Пот. I, 90—101).

В білоруській пісні:

Мати сина да виражала (— ря —),
 Мѣсяцемъ оперезала,
 И зиркою застыгнула,
 Долею огорнула.
 — Ъдь-ѡдь, мой сыночку,
 Ъ щаслыву да годыночку. (Довн.-Зап. I, 19 28).

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

Мати сина виряжала,
 Місяцом оперезала,
 І зиркою (звїздою) застыгнула
 І зиркою (зорею) обернула. (Ів. 21).

*) Про се в уст своячки записав я ось що: „Під Івана Купала дівчата ворожать на будякові, шо то красні цвіти здорові (*Carduus nutans* L.), чи вийдуть заміж. Вирвуть його, поставлять на припічок сковороду, а по сиредній сковороди поставлять страшну свічку, тоді її припалюють до тії свічки цвіточки будяка, тоді становлять на припілку, на святаму 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 скаче молодіж перед розкладенем огню. Очевидно велика червона цвітка будяка бере ся тут за символ сонця.

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

То само в українській пісні:

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

(Ч. IV, 133 = 594, пор. III, 172).

Очевидячки, зразу зашептувач рівночасно звертав 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, яennyй м'ясяць, 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'ясяцу, и зарамъ-зараницямъ, божимъ помощницямъ“ (ib. 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 зійде“. „Колись і в моє віконце засьвітить сонце“, без сумніву сходяче (Ном. 4886 = Даль I, 28). „Поки сонце зійде, роса очи виїсть“ (Ном. 5679 = Ворон. Сб. 4462),

Далі, після заступлення сонця Богом, звязь зорі як із сонцем, так і з Богом мусіла пропасти, і „заря-зараниця“ в зашептунанях прикликує ся вже одна: „Зара-зараниця, божжа помощница, и Прачистая Мати, поможи помогати“ (Ром. V, 81). „Помолимся-поклонимся св. зорочцы ранняяй, св. з. повдзьонной, св. з. вячернаяй“ (Р. V, 26 et passim).

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

Пофхаў Паўлюшка жаницца,
Забўў зориньки клоницца.
А язь табъ зара свяцила,
Якъ цябе маменька родзила. (Шей. 466).

В иншій весільній пісні молодий справді обертає ся до зорі:

Сужинька вороньку попросиў:

— С(в)яци, моя зоринька, до свѣту,

Покуль я къ тещи заѣду.

— Тогда я табѣ, сужинька, свяцила,

Якъ цябе матынька родзила —

(себто, я дала тобі долю ще при рідві). (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 значіне, що й перша мінута настаючого дня — що до добрих.

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

Ось чому „коли сонце закотило ся“, заборонено: починати новий хлїб, бо — бідність переможе; кидати сьміте на вулицю, бо прокидаеш ся; зичити кому гроші і хлїба, 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 чылавекъ льогакъ 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. Сбор. 1378), а в ночі при вислові чоловіка: ох! може появити ся чорт на імя Ох (пор. Чуб. II, 368, 372, 375, 389; пор. Ив.). На угрозу висловлену в день, насьмішливо відповідають: „Кабы йети страсти да къ вечыру“ (Ворон. Сб. 2464), розуміючи, звісно, що тоті „страсти“ у вечір можуть збути ся — те-ж, що „проти дня бридья, 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 кіньську балабушку (= на лихо кіньським випадкам) (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 прич каже“ (Ном. 8365—70). „Ни х

таму быть сказана“ (Вор. Сб. 7148). „На худой дѣсь 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, замикаєш ти комори, дворці і хлівці, церкви й монастири і київські престоли: замкни моїм ворогам губи і губища, щоки й пращоки, очи 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 шо-часу ходять, та тільки які. Постоянно шалію(ць)ця чортячі підданні^{*}), шо за людьми усе сидять, шоб кого на кожному слові скусить, а саме главніші чортяки, так ті тільки два рази можуть у сутки ходить: 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 завбдили 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 Плотванці тож так, і саме як єсть о-півдня“... (Тар.).

В слободі Алексієвці Бірюченського пов. теж є повіре, шо той хто купає ся у полудне, мусить утонути (Рук.).

Білоруське зашептуване вичисляє слуг „дзянних, полудзённих, ношних, полуношних...“, котрими орудує „Царь Лішща, Царь Ірзішща“ (пор. польсько *gruzić* = мучити; Ром. V, 193; Разыск. VII, 222—3, одсилач).

^{*} В ньшому місці той самий кореспондент подає, шо „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“, сидячи на „шкарбах“, бережуть їх тай бігають вихром по дорозі, піднимаючи стовпи пороху.

Як буває „неровень 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 μητρὸνὴ πέλλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ* (Hesiodus) = *Dies quandoque parens, quandoque poverca* (proverb.). Звичайно розрізняють ся: „добрі-день“ і „злі-день“, або „чорний день“. Висше, в словах П. К. Тарасевського було вказано, що „чорних днів у году шось чимало“, а які власне дні вважають ся „чорними“, видно з вичислення Е. Р. Романа (V, 234).

„Добрі-день“ і „злі-день“ у житю чоловіка має таке-ж саме фатальне значіне, як і „година добра“ і „година лиха“: все загадане, почате або зроблене в „добрі-день“ служить на добро чоловіка, а в „злі-день“ на його нещасте. „Въ чорный день не мирись, не кумись: скоро будетъ“ (Даль, I, 316)*).

По віруваню Поляків, у „зли дні“ бувають бурі, негода, нещасте, 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 mogą 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: *Nic 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 зашептунань, 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' εὐφροσύνη* = *alba vel candida dies, bona et ad laetitiam*).

появи природи залежать не від Бога, а від Боженят, і через те „який Бог змочив, такий і висушить“ (Ном. 78). Із сим зовсім годить ся лише що наведене віруванє Поляків. Відси-ж виходить поговірка, котру розуміють у переносному змісті: „За злиднями (в. 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 нім. 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 ліє! 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 розколотиця. 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 розтрощило 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, pierogody і т. д.

Сонце знаходить ся в серіозній небезпеці від небесних змійв. Під 1064 або 1065 р. читаємо в літописях 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 змія“ (Лѣт. по Лавр. сп. Археогр. ком. 1872, ст. 160; П. С. Р. Л., т. IX, 92—93; Лѣтоп. Русскій,

т. I, ст. 159; Ист. росс. В. И. Татищева, кн. II, ст. 128). Подібно дивили ся на причину сонішних затьмінь Калмики (Татищ., кн. II, 273, увага ст. 433) і давні Індійці (Поет. возвр. т. I, ст. 749; Сокол. 79—80).

По народнім поняттям у Грубешівськiм пов. при затьміню сонця місяць бере ся з ним, і в Проскурівськiм пов. затьмінє походить від того, що „його хтятъ крилатіі вовкулаки з'їсти“ (Чуб. I, 13).

Таким чином усяке померкненє сонця, по народнім поняттям, се наслідок боротьби з ним його ворогів, значить і ворогів чоловіка. „Полоз (змиї) ..часто ганяеть ся за людьми, і кого догонить, то розпускаеть свій хвіст похожий на пилку, і так шо, приходит(ь) ця, зарізуєть чоловіка до смерти. А шоб спасти ся от полоза, то нужно тікать напротив сонця..., потому шо він на сонце ни можить полізти“ (Стец.). Кажучи инакше, тут відносини між сонцем і небесними змиями перенесено і на земних змиїв.

Без сумніву, тих самих ворогів сонця, що борють ся з ним із-за чоловіка в певний день, розуміють дуже численні зашептування „од гадини“. Одно з них ось яке: „На морі, на окіяні, на острові на буяні, стояв дуб дубнатий, під тим дубом сиділа Черепаха, всім гадинам старшаха. Гадина ти, гадина, научай ти своїх плімінят, а то я найду такого чоловіка, хто Середу та Пятницю їсть: той і тебе з(ь)зість!“ (Пив. 1894).

Відси можна без усяких хитань вивести, що дни, належні гадючим „плімінятам“, такі самісінькі „зли-дні“, „чорні дні“, як і „Середі“ та „Пятниці“, про які буде сказано далі.

Порівнюючи імена гадючих і переважно змиевих царів і цариць у зашептуваннях, лехко можна завважати, що дуже багато з сих імен виходять із основної прикмети змиї і иньших гадин, а то: кусаня, отворювання рота, показування жала. Такі імена шо до „людюїдиці-змиї“, шо „ззідає людей і худобу“ (Май. 190—1), в мужеськiм і женськiм роді:

1) (Й)іва (Ром. V, 181; Ч. II, 236) Пор. Ъвъ-паралбгъ (ib. 127), Ъва-водзяный (ib. 139), Яврей-волки (ib. 45), Иванъ-звихъ (ib. 73), Данило-звихъ (ib.) (метатезис із Далина-Ѕлина, по приміру: „при данилушки [зам. при долинушкѣ] стояла“, яко *lapsus linguae*, долоня = ладонь і т. и.; пор. рум. *dalbe* — *albe*).

2) Ъва (Ром. V, III, 116(, [Дз]ѡва-маци (ib. 184), (Й)ива (ib. 181), Явгинья (ib. 121; пор. укр. Івга = Евгенія),

Авдокея (ib. 107), Ђлица (Май. 149), Йелына (Ефим. 17), Данилея (= Далинея = Ђлинея) (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), Ульляна (ib. 110, 111, 179, 183). Пор. Ђлена (= Ђлино) = море (Май. 59: тамъ Ђва = водзяный), Алёна-жаба (Ром. V, 89), Аўгинья-жаба (ib.) Улььяня-зубная-боль (Май. 63), дубь-Нелынь (Чуб. I, 132), дубя-Данила (поруч бяроза-Катярина, по імя змї Катярины, — Ром. V, 83 — від слова „катить ся“, бо змя, „полоз“, „скоти-ця в клубок і біжить за чоловіком (в)си-равно так, як колесо коти-ця по дорозі, — Тарас. 1894), дубь-Мельлянь (Ром. V, 178), дубь-Мельляновъ (ib. 182, вразу: дубь-Емелинь = д.-Ђнелинь = д.-Ђленинь) — очевидні попсована первісного: дуб Ёлі(ни)н: на ньому знаходить ся змїв грїб (Ром. I. с.). Так само „вовк Мьянля“ і „вовчиця Ульляна“ (Ром. V, 45)*).

3) Хам (Ром. V, 118), імя утворене з ономатопоетичного наслідуваня їди, кусаня, прим. як у отьому замовляню: „Я тебе з'їм з глиєм 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-Ганнуска (Чуб. I, 122), Агапья (Р. V, 115 із первісного Ахамъя, що з фонетичного боку зовсім натурально), Авхимья (ib. 107; id.). Пор. Хомериха-вовчиця (Р. V, 48), полуношница (= Баба-Яга, що видно з порівняня Майк. 11 і 23 з Ром. V, 151, N. 48, а не заря, як у Крушевського), Анна Ивановна (Май. 61).

5) Жагликъ (Р. V, 118, від слова жажло або жало — жигало (ib. 108, 166 et pass.).

6) Жаглица (ib. 118).

7) Солопéя (ib. 109, 111), пор. укр. солóпа, солопій, що звичайно вживає ся в формі попріку дітям, які висунули язык. Пор.: Цариця Соломія, дочка Грода (Май. 28).

8) Змїи сипучіи-хрипучіи (Ром. V, 107, 113): Сасъ (ib. 181; а в тім се імя, як і женське Зося, могло повстати

*) Ђлену, царицю змїй, не треба змішувати з „Ђленою“, яко „царицею-водицею“, „Божіей помошницею“ (Р. V, 22): се імя вийшло дорогою такої фонетичної градації, яку видно в зашептунанях: вода Ђлена = Олена = Олияна = Ульяна (в. Ульляна) = Уляница = Уляна, себто вода влита в миску або иншу посудину задля зашептунаня.

з асоціації зо ссанем крови), Симійонъ (ib. 115; зам. Сипі-йонъ), Семён (Чуб. I, 122).

9) Сипаха-Рыпаха-Картатѣнъ (Р. V, 109; Картатин без сумніву поповане звичайнїйшого імени Сакатин, Сака-тун і в ж. роді Сакадиха, Сокотуха: сесї імена більше відпо-відають задля вираженя „сипіна“; — ib. 109, 119, 176, 178, 183), Сипуха (ib. 120), Зипа (ib. 120), Зося (ib. 121), Рыпуха (ib. 120)*). Пор. Грипина-жаба (Р. V, 89), Крипуша-трясавиця (Май. 103).

В вел.-руських зашептуванях П. С. Єфименка (Труды Общ. Любит. Ест. V, вип. 2) теж попадають ся імена: Яда і Ёлина**). 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 *Γυλοῦ*, 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 сястрицы, мижъ вами йость большая сястрица Ева“ = Ёва).

Уже з того, що Яда найвиднїйша представителька цілої групи трясавиць, треба вивести, що се імя зложено по прави-лам народної етимології, а не перенято механічно, хоч би аж від грец. *Γυλοῦ*; народня-ж етимологія мусить привести нас до понятя ї д и, а не до придуманої Ирод-і-Яди Евг. А. Ляц-кого: лише в такім 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 партаменового сербського рукопису два зашептуваня, подані акад. Бусласвим, при чому вважає спорід-нене тих зашептувань із зашептуванями 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 мітольогічної школи; для нас важний факт схожости одних

*) А в тім, імя Зіпа можна виводити від укр. зїпати = вкр. 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 заклятях проти нежита зустрічають ся слова елѣна (і елѣнъ) в такій обставі: „святы Михаиль-Гавриль гредѣше, възьмь желѣзнь лукъ и желѣзны стрѣлы, стрѣлати хотя елѣна и елѣну, но обрѣте нежита, иже сѣдѣше, комы рацѣпивъ“ і т. д. Після погрози Михаїла-Гавриїла нежит обіцяє втікти в гору і влізти в „елѣну главу“. Похоже зашептуване поміщено у Єфименка (N. 15); в ньому між иньшим той самий Михаїл-Гавриїл 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 похожі на зьвірів, по декотрим славянським і грецьким текстам: левъ и скоумень, яко медвѣдь... *ὡς ὄφις, ὡς δράκων, ὡς ἐρπετὸν τετραπόδον*. Сюди-ж може належати й Оленеса Іваншенківського зашептування“ (І. с. 128—9).

Поперед усього тут повстає питане: 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 градація, а не противна, в заступленю Ілїї оленем у народніх повірках: „На Ільїн день олень копито обмочив“, зам.: „Ілья наступив у ріку“ (Разыск. VIII, 315, Вор. Сб. 3487). Сим разом фонетична градація йде по „закону“ зміни всіх початкових голосних з голосом **о** в окаючих, і з голосом **а** в акаючих нарічях; ось чому в білоруск. Ілья = 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 кілька я знаю, зовсім нема оленів.

Специально трясавиці відсилають ся „к своєму царю Ироду“ (Єфим. 11), що находить ся на синьому морю, „ў дубу“ (Р. V, 170); до Ирода, „за сине море“, відсилає ся „проклятая птица, поганый чорный воронъ“, що перешкоджає стрільцеві (Май. 820); „чума-чумица“ — „на мхи, на балоты, на чортову люльку“; хміль — „къ своєму господину въ мѣдныя бочки и пивныя“ (Май. 208); ницыя лозы выгоняють перелогі къ чорту на роги (Ром. V, 192), і в зашептуваннях від волоса я читаю: „(Волосься-волосься!) 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 ὄφεις, ὡς δράκων, ὡς ἐρπετὸν τετράποδον* дають мені право сказати, що Ёленъ, Ёродъ, 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 Лишіща (від лихо), царь Гризища (пор. польське *gruzić* = мучити) (Ром. V, 193), що має під рукою слуг дзанных, полудзьонних, 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 *ὄφεις, δράκων, ἐρπετὸν τετράποδον*. Він виходить у зашептунаню не первісною, а второю істотою, що появилася через забуте первісного значіння, із Ёлениць (Ром. V, 191), рідних „паралогамъ“, що називають ся Ёвами (ib. 127) і приносять слабости худобі.

Коли ми признаємо, що імена Йива, Хама, Жаглица, Солопея, Сипаха й и. 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, „шо батька-матір̄ из'їла“. (Пор.: влруськ. з'їять, разиня, укр. з'їньське щеня, *Mus [Spralax], tuphlus*, яке виходить із повіря, що чоловік укушений „з'їньським щеням“, мусить умерти, — Чуб. I, 54 — Зановьяжаба, — у Ром. V, 89). „Пішла дівка до неї на порядки... Посадила Зіня дівку за стубл, дала їй холодного из батькових та материних губів и из пальців. Та їсьть, а Зіня й каже: „Їж, дівко, поїдай, да й на мене поглядай! Шо бачила да й мині кажи“. — „Як йшла до тебе, до бачила, що їхав білий вуѳж, білий куѳнь, біла собачка за возом бігла і білий чоловік поганяв“. — „То, каже, муѳй день“. — „Як йшла я до тебе, дак бачила, що їхав чорний вуѳз, чорний куѳнь, чорна собачка за возом бігла і чорний чоловік поганяв“. — „То моя пуѳч, каже“. — „Бачила я, каже, Зіню-сестричко, як йшла до тебе, їхав красний вуѳз, красний куѳнь, 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. Ети. 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 змією дітищ живі лишають ся десять, не більше: иньші вона поїдає зараз після рїздва“ (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 побороного сонця. Належність тих днів зміям або гадинам 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 гадин, напр.:

Іванъ (= Змії Ива) — 26 січня, 12 цьвітня, 24 мал, 2 червня, 18 серпня, 2 вересня, 2 і 28 листопада і 2 грудня.

Евгеній (= змія Явгинья) — 21 січня.

Агавва (= змія Хава-Хавица) — 22 листопада.

Фома (= Хоба-гадина) — 7 липня.

Артемонъ (= зміїв царь Артямонъ, у Ром. V, 110) — 24 марта.

Іуліанъ (= змія Ульяна) — 21 червня і 28 липня.

Іуліанія (то само) — 4 марта, 6 липня і 21 грудня.

Елена (= змія Ђлена) — 21 мая.

Анна (= змія 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 гадин, а головно тому, що в вичисленнях подано дні місяців, а не імена святих, яких святкує ся по кілька в день.

Поганський світогляд, що був основою задля зложеня тих вичислень, дуже ясно виходить і в доданім до одного з них наказі:

„Аще кто въ таковыя мсцы, въ означенныя числа станеть женится, тотъ человекъ не обрадуется; или кто заболѣеть въ эти дни, тотъ здоровъ не будетъ; кто домъ построить или въ домъ въходить, то въ немъ жить не будетъ; кто въ путь пу- стится, тому случается внезапная смерть; а кто что садить или сеить, тотъ пожитку не получитъ. И тамъ подобаеть всякому ти дни блюсти“. (По рукоп. 1848 р., присланому Е. Р. Романову із Вѣтки).

Як істнує правильна зміна „лихої й доброї години“, дня й ночі, такаж самісінька зміна, протягом тижня, істнує 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 підтячку. Гріх, бач, в пониділок сорочку надівать так (звичайним способом): напасть яка небудь нападе...“^{*}).

„У пониділок баба було узнає, шб думаєш: ти тіке подумаєш, а вона вже і розкажує: Ти-ж сам казав, що ти по пониділках узнаєш, Яритник ти! ти говориш: я на звізди гляну — узнаю“ (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.). „Панидѣльникъ — биздѣльникъ: тяжолай день“ (Вор. Сбор. 4511; пор. Даля, II, 536). У слоб. Борисовці особливо нещасливими вважають ся понеділки після заговин. „Примічають, як заговієш хоч на піст хоч на масьліну, як чоловік первий увійде пісьля заговин у хату, так нічбго, а як баба — ни мінецьця: захвораєш. Як посилять пісьля заговин до сусід, так уже хлопців посиляють“ (Дикар.).

„Вівторок. Всяк-же каже, що він легший од пониділка“ (Дикар.). „Вторникъ и суббота — легкіе дни“ (Даль, II, 562).

„Сирида. В середу гріх щолок робить і чисацьця дівчатам: бач, Пятниця — жінка, а Сирида — дівка; як мицьця у середу та в пятницю, так коса ни ростиме в дівчини. Як будиш мить голову в сериду, завидєш воший череду“ (Мирон.).

„А в середу родила ся: горе-ж мені, горе“ (Чуб. IV). „Люби мене в середу (= в дни нещастя, бідности), а в неділю, як я приберу ся, то може на тебе й не подивлю ся“ (Ном. 2319).

„Въ понедѣльникъ, среду и пятокъ никакого дѣла не начинай“ (Даль, II, 562).

„Четвер“ — щасливий день: надія, що не справдила ся в иньші дни тижня, може справдити ся в четвер: „Не тепер, так в четвер“ (Ном. 4802). „Въ читьверъх, послі дожджика“ не відмовляє ся просьбі (Ворон. Сб. 1189). „В четвер прийшла, то й гриби найшла“ (Ном. 13188), бо „безь счастья и въ дѣсь 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 селі (Чуб. Ш, 13—4). Найщасливішим вважає ся „Чистий“ або „Великий Четвер“ у великім тижні. „В чистий читверх, до сходу-сонця, як ще нічого не рушано, як ще ворон дітей не купав, ходять купатьця у річку, у копанки, а то коло колодівя обливаюцьця, а хто в хаті теплої води наведе, та в шаплиці купаюцьця од усякого лиха: од наганки, од корости, — в кого шó болить“ (Мирон.). Саме умиване „до схід-сонця“ нагадує тут наведене висше звернене до сонця у свята остатнього. Се найяснійше виступає в звичаях с. Дмитрівського або Староникольського пов., де в чистий Четвер до схід-сонця роблять ся всякі забобонні штуки, що мають їх авторам достачити богатство, урежай, здоровля худобі й т. и. (Этн. Обзор. XX, 135).

До п'ятниці більше ніж до якого иньшого „чорного“ дня прикладають ся повіря заборонного характера: заборонено у п'ятницю: 1) прясти, а то „тому (хто пряде) свята П'ятниця в голову костриці набє: воно дурне й буде“; 2) „щолок робить, що П'ятниці очі заливають“ (Дикар.); 3) „гріх чисацьця жінкам“ (Мир.); 4) сьпівати пісьні, бо „співання в п'ятницю ніколи не минецьця“ (Ном. 539, те-ж у Лінде); 5) сьміяти ся у п'ятницю, бо „в неділю будеш плакати“ (ib.) і т. и. і т. и. П'ятниця тут ототожнена з сьв. Параскевою (грецьк. *παρασκευή* = п'ятниця), що називає ся і „Временна п'ятниця“. Хоч заборони, прикладені до п'ятниці тай до иньших „чорних“ днів тижня, і мають християнський характер, а про те спонуканя, що були основою сих заборон, чисто поганські. Любячі родичі бажають, аби в „чорні“ дні їх діти нічого не робили, а то з ними може стати ся нещастє і навіть смерть. Аби досягнути сю ціль, родичі складають цілу систему посланих із неба нагород для людей, що не роблять у „чорні“ дні, і систему таких же кар — для осіб, що роблять. Сесі системи прикладають ся не лише до роботи в „чорні“ дні, але й взагалі до всіх учинків дітей, які треба направити або викоренити, напр.: „Цить, Кузя (не плач), а то Хока йде (щось страшно, спеціяльно вовк), або москаль іде“ (розуміє ся: „і в торбу візьме“). — „Як ни хоче голови мить, у голову йому глянись: Ух, Кузя, яку вирьовку воші сплилі: мий ся скорій, а то воші в колодизь втянуть. — Витирай ніс, а то москалі ніс одкрутять. — Ни бири огню, а то усцисься“ (Молодил.). „Сььогодні нильзя їсти скоромного: Бозя бити ме (в. Бозя вухо одріже)“. Вихована у такому на-

прямку дитина й сама починає імпровізувати: „Пацаша, ни лайже бо маму, а то Вас Бозя лаяти ме“ (Дикар.).

Сим самим поясняє ся істнованє маси варіантів апокріфа „про дванацять пятницъ“. Поганські понятя про пятницю, яко про „чорний“ день, виражають ся звичайно в кінці апокріфа, напр. так: „Аще кто въ ти святя 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 христіанину. И аще кто сіи пятницы почитать будетъ, и тотъ человекъ отъ всякого зла сохраненъ будетъ и муки вѣчныя избавится. Сіи слова создалъ самъ Господь и заповѣдалъ всѣмъ вѣрующимъ“... (Ром. V, 266). „Під пятницю нихороші сні збуваюцьця, як шб приверзетьця під пятницю пагане“ (Дикар.).

Субота в народніх повірях рівняє ся до легкого дня вівтірка: „Понедѣльникъ и пятница тяжелые дни; вторникъ и суббота легкіє“. (Даль, II, 561). Щб заборонено в понедѣлок і пятницю, то рекомендує ся робити в суботу: „Въ дорогу отъѣзжай во вторникъ или въ субботу“ (ib.). „У суботу мицьця жінкам, а в понидѣлок і в пятницю ни годицьця“ (Мирон.). Тоді як у пятницю заборонено „съ женою творити блудъ“, у суботу, навпаки, той „блуд“ навіть рекомендує ся, бо в суботу його „празник“, у купі з празниками вареників і 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 вмре“, себто „і вішалників, і шибинників, і втоплинників“ (Дикар.).

Неділя также щасливий день, коли починає ся всяке важне діло, на що вказує загально звієна початкова формула українських і білоруських пісень і зашептувань: „У неділеньку, рано-пораненьку“. І се через те, що з неділею сходить 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

ідеш з обідні, й дивисься, як воно гуляє: парости (проміне) на йому наче хто мотає туди й сюди“. На неділю, яко на день щастя, вказують і поговірки: „Люби мене в середу, а в неділю, як я приберу ся, то може на тебе й не подивлю ся“ (Ном. 2319). „Бодай биж я неділеньки святої не дїждала, коли неправда“ (форма клятби; 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 різне значіне. 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 їстимши до обідні, долю свою проїси... По неділям возять снопи собі й попам за могорич: так покойний Артьом Лукьянович було й ка': Порубав би і колеса їм, щоб вони ни возили снопів у празник. Хоч би вже пісьля 'бідь їздили“ (Дикар.). Рано на Великдень сонце буває віще: „Сесть, замічають, яке бува сонце, дивляцьця сонця утминія: разом стане жовте, разом сине, разом зелене. 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 неділю збуваюцьця нихероші сні“ (Дикар.). Пояснати сесі негарні віщування тим, що неділя „чорний день“, по мойому, нема ніяких підстав. Сим разом неділя ототожнює ся з Долею, котра в певні мінуди „шоє віщує“ чоловікови (Иван. Доля, 13—14) так само, як і домовий. „Домового можна побачити під Різдово, під Хрещіне, на Новий рік, на Великдень і переважно в страстний Четвер, себто в ті самі дни й години, коли, по иньшим оповіданням, бачать Долю; так що тут Домовий і Доля істоти дуже близькі, рідні, майже тотожні що до характеру своїх відносин до людей. „Того часу, як від Долі, 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 више 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 christianaе observantiam diei dominice et aliarum solempnitatum predicant propter Solem, dominum anni significatorem hujus

secte (= flagellatorum), 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". (Из опису гороскопа флягеллянта зложеного ректором мюнстерських шкіл Gerhardus de Convelde. Весел. Оп. по ист. разв. Хр. лег. Ж. М. Н. П. Ш, 87 = Henrici de Hermordia Liber decretus memorabilissimus, ed. Potthast, p. 282—4. XIII вік).

Що неділя не „чорний день“ — се доказує ся ще й тим, що „дівчата зачасту в неділю миюцьця“ (Мирон.), що не яло ся робити в „Чорні дні“ середу і п'ятницю, а головно тим, що на „святую неділю“, коли празник сонця, змії з жонами й дітьми „злітають ся на бад“ 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 Святу неділю“, себто на Трійцю, в м. Бірючі дівчата при вінкоплетинах сьпівають пісьню „про Авреля“, згадуючи його імя перед кожним віршом пісьні, імовірно в формі пятого відмінка: Аврелі (= Аврелю, на взір: отці-дякону, пані зам. паню і т. д.). Сю пісьню, котру чув і я сам під кінець 60-років частинами, прислав мені в листопаді й грудні 1892 р. вихованець Воронізької духовної семінарії Микола Вас. Троянов, родом селянин бірюченської міської громади. Ось та пісьня:

Аврелі! 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 пам'ятаю лише дев'ять віршів отсеї піснї).

Без згадування Авреля пісню „Криве колисо“ я маю в двох варіантах: перший, се „присьпівка“ (весняне величання), яку співають і на вечірницях, а другий співає ся в маляницю, коли „ковля водять“ (Див. Куб. Об. В'їд. за 1895 р. N. 30).

Перший варіант:

Йа Хвидірко — криве колисо,
Йа Хвидірко, куди коти ся? (!)
Йа Хвидірко, по муку!
Йа Хвидірко, по яку, по яку?
Йа Хвидірко, по пшенишную,
По Оленку загрынишную! (Тарас. 1895).

З переміною імен „присьпівують“ на вечірницях і иньшим залюбленим парам.

По другому варіанту „криве колисо“ котить ся „по смодину“ по чирвону, по зиленую: шо чирвона — то батенько, шо зилена — то свекорко (Мироц).

Зв'язь усіх трьох варіантів піснї з сонцем доказує ся як їх змістом, так і обставинами, при яких вони співають 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-oi-Leo (в перекладі Ол. Веселовского = „ай люли-люли“). На мою думку нема сумніву, що присьпівка Ler-oi-Leo генетично зв'язана з оповіданем французьких жонглерів „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). Шо тоті жонглери співали 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) dessen

name in dem refrain rumänischer volkslieder „ler und oile-
rum“ fortleben soll, Mikl. Die slav. elem. im Rumänischen,
з покликом на Копитара Kleine Schriften I, 21“ (Пот. II, 768).

Свою думку А. А. Потебня нічим не підпирає, бо треба би йому знов зачепити переклепане питанє про істнуванє Леля, Полеля яко богів, яких він не признає, імена яких він уважає простими пісенними присьпівками, що не мають нічого спільного з божеством, в роді: ой рано-рано. Але всі бистроумні льотічні виклади А. А. Потебні з сього поводу в значній степені тратять певність через їх замовчуваня про дані, що не потверджують тезу автора про те, що присьпівка не може йти не лише до божества, але й взагалі до якої небудь особи (II. 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 намъ молодца, о Лелю,
Своего-то вьюнца, о Лелю,
Да пожалуй-ко яичко, о Лелю,
Еще красильное, о Лелю,
Что на красномъ блюдѣ, о Лелю,
И при добрыхъ людяхъ, о Лелю.

(Смирн. 162 = Рус. прост. Пр. IV, 195)

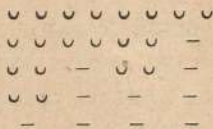
Такою піснею окликають у Томину неділю (= Красная Горка) новоженців. Без сумніву, се окликуванє, то останок обрядового „ляльника“, що зберіг ся у Білорусів і Українців, і робить ся перед Юрієм 22 цвітня. „Звичайно, каже д. Древланський про ляльника, о третій годині пополудни на чистому полі (а иноді коло дому в городі) збирають ся хороводи молодих дівчат. Вибравши з межі себе товаришку, котра вповні виражала би собою поняте 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 різних 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 хорівід. Потім, узявши ся за руки, хорівід дівчат танцює навколо сидячої Лялі і співає на похвалу її пісню, котру кінчить отсею просьбою: „Дай нам житцу да пшаніцу; в агародзе, сеножаці — повни іряди, ровни зряди“ (покоси)*). Мелодія сеї пісні дуже протяжна, і через те її співають дуже довго, після кожних двох віршів скрикуючи: Ляля, Ляля, наша Ляля! Скінчивши танець і пісню, хорівід сідає коло ніг Лялі і знову співає: „Наша Ляля-Ляля нас пакорміць зусім, штоб з весни на лето усьо, што тут гета, гадавана за всім. Ляля-Ляля, ойда Ляля-Ляля!“ Тут Ляля роздає всім дівчатам по черві молоко, масло, сир і т. д. доти, доки нарешті нічого не лишить ся. Після сього встають і починають знов танцювати довкола Лялі, приспівуючи попередню пісню. В часі сього танцю й пісні Ляля бере вінки і кидає по одному на танцюючих доти, доки нарешті всі дівчата не зловлять по вінку. Сеї вінки дівчата ховають до дальшої весни, а декотрі, як вийдуть замуж, і далі, іноді ціле жите, яко щось завітне, сьвяте. Після сих усіх церемоній скільки дівчат, в супроводі иньших, беруть Лялю попід руки, зводять її з дернової лавки і співаючи попередні пісні відводять її домів (Смирн. 161, Дод. до Ж. М. Н. Пров., 1846, 205—7).

Того самого дня і такі самісінькі обряди в честь „Лялі“ сповняють ся й Українцями в с. Малих Дедеркалах Кременецького пов. (Чуб. Ш, 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 пісні „Криве колесо“, в усіх її варіантах, а то:

*] Чи не з сього-ж джерела походить і отся приміта у мешканців слоб. Грушовки Бірюченського пов.: „Як жінки спускають ся (з гори на кінних і волових санях), так старі жінки з молодих сьміюцьця: Оце льон уроде типерь та 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 молодой, як з удатним так і з невдатним кінцем для хапача. Саме імя „козел“ стоїть тут замісь „молодий князь, місяць“, під імям якого звичайно звісний молодий (Пор. загадку: „Цап-цап по полю басує, з цапенятами гарцює, поти буде гарцювати, поки вовк не стане спати“, знач. місяць і зорі, поки ніч“. Ном. ст. 291, нр. 30).

Сей „цап“ або „козел“, що зїдає в городї „лук-чеснок, і чорнюк (?) чорнушку, і зелену питрушку“ (Мирон., пор. Ив. I. с.), нагадує иньші символічні образи вхоплення молодой, 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 „зїлле“, 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) „внезаяу векочи в виноград той смердящій 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“, „тьомна ночушка“ занесла в стадо „сірих вуточок“, що купають ся на синьому морі (Мирон.). У П. В. Іванова зам. лиса виходить малий Ко-

люша, котрий „усіх дівок (що представляли „вутята-щурята“) розігнав, а Марусю собі взяв“ (І. с.).

Проводи вхопленої до хати ханача теж відгукують ся в піснї:

Либѣйодушка моя бѣлая (!)
Одлїтала прочь одъ лѣбиля...
Къ новому садуку
Ку зильноному.

(Мирон. = К. Об. Вѣдом. 1895, 30).

При проводах, звісно, сама собою повстає гадка 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 пісенья й будучих відносин „милого, ривнивого“: він не пускає свою милу на вулицю „танок заводить“ (Ів. І. с.).

3) Обставини, серед яких єспівають ся піснї в отсій играшці, те-ж нагадують боротьбу, що виходить із ухоплення дівчини. „В сїй играшці, каже П. В. Іванов, беруть участь дорослі парубки і дівки і при тому по більшій частині борються „ковзи“, парубки, вибрані на сю роль кожною партією. А партій у слободі буває стілько, на скілько частин ділиться 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 єспіванем гордо походить по всій слободі, а побита забирає ся де небудь на бік, на тік або в клуню і не єсмїючи єспівати, запиває своє горе горівкою“ (І. с.).

Відгук сеї боротьби, по мойому, видно в ось чому, коли воно не принадлежить до: „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.). Отсих хлопців, по мойому, можна взяти за представителів роду, що виражають свою ворожнечу до чужого роду.

Щось подібного видно в другім руськім закутку, а то в північній частині череповецького пов. Новгородської губ., в „Хоровинное воскресєне“. „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 підростків-хлопців з купами вінників і починають кричучи бити їх вінни-

ками та кидати снігом. Звісно, декотрі проїзжі пари й не є згаданою ріднею, та хлопці старають ся в кожній парі бачити тещу, і кричать немилосерно, — такий уже звичай. Дорослі-ж не спляють дітей, і стоять сьміючи ся коло хат“ (Этн. Обозр. XX, 123).

Тут уже яснійше виходить давня ворожнеча межі двома родами, що виходить із полового добору.

Власне з огляду на таку боротьбу з родом ухопленої, хапачеви в иньших піснях обіцяють:

Сокіл —

Я тобі стану та в пригодоньці:
Тебе молодого [сам] перепроваджу,
Твою княгиню на крильця візьму,
А твої гроші візьму на носі.

(Гол. II, 68; пор. II, II, 266 -273).

Змива:

Буду я тобі в великій пригоді:
Ой як будеш ти (да) женити ся,
Помощу мости все перстновиє. (Чуб. III, 440).

Або:

А иду кь королю ко великому:
И есть-то у него да едина дочь..
Я достапу 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, сусїднього 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 підмові при халаню дівчини. Без тої підмоги хапачеви може стати ся те, що з нещасним козлом, котрого „впіймали... за ріжок, та поведи на торжок, тай продали за три шага“.

Боротьба ізза полового добору окремих осіб і цілих сел і доси істнує не лише в играшці „козла водить“, але й у дійсному житю. В своїому прегарному описі з сього поводу П. 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 довлять 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 представлене проведів молодої до дому молодого) по мойому видно в отсій прикметі играшки: „Оце січас 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 власти 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 загадує 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 *ἀπαντοῦ* (!) = 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 Руси, 3), „відблиск лиця Божого“ (в Углицькім і Винницьк. пов. 3, 4), і взагалі мущина (ib. 5). Через такий сьвітгляд звізди вважають ся вже дїтьми 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 — „окиан“, на котрому находить 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 и.), або все тим же морським островом Буяном, на котрому стоїть „скляний палац, і в тім палацу жие така хороша цариця, що ни в пісьни (!) описати, ни в казках розказати“ (Г. II, 78).

В тій самій „шкляній горі“ у білор. „шклянїм кінци“, 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 сьвіті: 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 кинїть у вадґ“ (Суб. 1893; пор. Кул. Зап. о Ю. Р., II, 288).

Іноді „білий (або синій) камінь“ (один або скільки) міститься 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 Roterdami, 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 інших піснях гора, очевидно яко символ неба, переносить ся на поле баченя співця. Дуже часто гора виходить символом села в противенстві до „долини“, житла нещасного співця, або-ж гора символізує всіх інших людей окрім того, що співав, 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 мойй 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 бистрії. (Чуб. V, 554).

Або:

Виряжала свою матінку
За три милі (селі?), за далекії,
За гори та високії,
За річеньки та глибокіі (їь).

Той самий мотив у білоруській піснї, але без гори:

Ди найду я мамку пренушчаці
Праз три палі, палі частя (1)*

*) Має бути: чистія. Через се хибне поясненє І. А. Бодуена-де Куртене: pali cząstyja = gospodarstwo trójpolowe (trzyopolowe).

Праз три речки, речки бистрия,
 Праз три барі, барі цьомния,
 Праз три вулачки мяцьовныя,
 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 осьього:

Ой, летів соколенько через три ліса,
 А на четвертім став на попасі,
 в галочки на гнізді

Ой їхав Івасенько через три селі,
 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 пісенних мотивах дуже часто високиї = далекії).

З огляду на се невірне товмаченє А. А. Потебні:

„Гори“ спляють 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 йє 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 czystyja (= рівні) і try wulaczki miacionyja.

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 порівняне 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 мітольоґії).

До гори яко до символа села найблизше стоїть виражене: „гора-долина“, вживане 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 виражене „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 поміз гіроньками,
Сидять люди все пароньками;
А як ти пер я молода, —
Міні долі й парочки нима. (Іван. Доля, 26).

По горі, по долині голуби літають:
(вулицею походжають вільно люде, тим часом як)
Я роскоші не завнала, вже літа минають.
(Ч. V, 489 = Гол. I, 263).

Ой підуж бо я горою-долиною,
Чей же я знайду роженьку з калиною.
Чи рожу рвати, чи калину ламати:
Чи заміж іти, чи 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, вороние коні, з загурья :
Випровожай нас, найсвятіша Мати, с подвурья.
(Чуб. IV, 264).

Ой, заржи-заржи, коню вороний,
По-під круту гору йдучи :
Чи не зачує молода дівчина,
Рутвяний вінок вючи. (Чуб V, 286).

Але найчастійше зустрічають ся з отсим заспівом :

Ой вийду я, вийду, на крутую гору,
Ой стану я, гляну я на бистреньку воду :
Щука риба по воді гуляє,
А я стою та думаю, що пари не маю.
(Чуб. V, 2 = 357 = 466 = 887; пор. Иван. Доля, 21).

Ой пойду по гірочці,
Ой гляну я у проваллє.
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 жоночки, ох, і пеют 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 пояснене ним заспіву: „Ой зійду я на гору крутую“ неповне й недокладне (Пот. Мал.-руск. п. XVI в., 19—26).

Так само в розуміню двора треба брати гору в отсїх піснях: Чуб. III, 441, 138 = 177; IV, 109; V, 12 = 495, 328, 492 = 827—8; Гол. I, 205, 282 і и.

Найяснійше виходить гора яко символ хати:

З-за гори, соненько, з-за гори:
Виведи, братчику, сестру з комори. (Чуб. II, 633).

Виходит-виходит
З-за гори зірничка:
Уже вам ся вибера'т
З хижі робітничка. (Чуб. IV, 430).

Ой з-за гори місяць сходить,
А за другу заходить,
Там богач до вдовоньки
На зальоти ходить. (Чуб. V, 380).

Ой на горі да один дубочок:
А у вдови да один синочок. (Чуб. V, 730).

Ходить кізочка по крутій горі,
Ніжкою як туп, так туп!
Сірому вовкові наругаєть ся...
Ходить Марьечка по нових 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, пігде води пити,
Пішли хлопці за границю, нікого любити.
(Пот. II, 641 = Костомаров у Сб. Морд. 303) —

себто: богато в селі домів (= родин), але в них уже нема хлопців.

І навпаки:

Звідти гора, звідти друга,
Нігде води напiti ся:
Задумав я женити ся,
Задумав я жінку мати,
Беруть мене у салдати.
(Ч. V, 982 = Довн.-Зап. I, 121).

Або:

Сюди луги, туди луги,
Нігде води напiti ся і т. д.

Сєбто: 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), виведеною з великоруської пісні, що має з розбираним мотивом дуже далекі відносини (Перм. Сб. I, 64) і через те наведену формулу не можна прикладати.

В розумію-ж хати гора вживає ся ось де:

Звітци гора, звітци (— ти) гора,
Там мій милий по риночку ходить,
Милу за ручку водить.

(Ч. V, 400. „По риночку“ = по подвірю).

Далі в отсих відмінах мотива замість хат, через метонімію, говорить ся про мешканців тих хат, яко про людей чужих, недоступних загла любви, і взагалі про „чужину“:

Глибокї колодїзі —
Нїде води напiti ся:
Нема наших синів з нами —
Нї на кого подивити ся.

(Ч. V, 1014, бурлацька пісня: про „глибокї колодїзі“ див. далі).

Кажуть мені річку бристи широкою та глибокою.
А та річка невеличка — мені з неї не напiti ся:
Горе-ж мені на чужині — нї до кого прихилити ся.
Прихилю ся я до вдовоньки, а вдовонька та не матюнка;
Прихилю ся до чужої — скажуть люде, що кохаю ся.

(Чуб. V, 457).

Завіз мене мій миленький
На чужую сторононьку.
А на чужій сторононьці
Усе гори, усе ліси,
Нїгде води напiti ся:
Бїда мині без братїка —
Нї до кого прихилити ся.
Прихилю ся до явора,
Мині явор да не братичок. (ibid. 214—5).

Хожу блужу по діброві, нїде води тай напiti ся.
Горе мені жити на чужині: нї до кого прихилити ся
Прихилю ся до липоньки, а липонька не матїнка.

(Чуб. V, 456).

Ци ў сяно идцы — нейдзѣ воды напiti ся,
Якъ миѣ, бѣдной сирочѣ, не къ кому прихилити ся...

(Шей. 509).

Так само через метонімію гора яко символ хати значить особи, що в ній живуть, і в богатях иньших мотивах, напр. :

Зажурили ся гори-долини
(в. Зажурилась крутая гора),
Що не зродило жито-пшениця,
Але зродило зелене вино.

(Гол. IV, 534 = 547 = II, 93 = III, 399 = 467 = Довн.-Зап. I, 47; пор. ib. 70, [146, Гол. II, 69].)

Коли замісь 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“, „фра-їрочку“*):

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:
Фраєрочко моя, то-сь ся заплакала.
(Г. I, 336; пор. Гол. III, 399).

Ой горонько кремінная,
Чом ся не лупаш?
Ой дівчино молоденька,
Камінь-серце маш.

(Гол. IV, 315 = Чуб. IV, 172; пор. Г. II, 338).

Окрім того гора яко символ особи знаходить ся в мотивах: 1) „гори забіліли = дівчатовька 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 жєнщини виражає ся при помочи образів: „висока тополя“ або „сосна тонка та висока“. В початку шісьдесятих років я памятаю, що в слободі Борисовці панського 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 питане, 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-водохи“ (Чуб. Ш, 115—6). Через те й самі шлюбні обставини змішують ся з похоронними: на поганському обряді шлюб відбуває ся коло рокитника, і тепер „рокита“ української весільної пісні виходить символом „посада“ (Чуб. IV, 165), „рокитою“ молада витирає лавку „посада“ (Чуб. IV, 71; пор. V, 52); так само під рокитою й „козак убитий лежить“ або „солдаты молодой, сержанты 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 часть рокитовъ кустъ.
Какъ подъ этимъ кустомъ лежить [добрый] молодець.
Онъ не такъ-то лежить — крѣпко раненый,
Въ головахъ у него бѣль-горючъ камень,
Въ рукахъ у него сабры острая,
Въ ногахъ у него его добрый конь. (Тер. Сб. I, 147).

Тамъ убитый лежить
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 находить ся за „тридевятою землею“ в „тридесятім пустім царстві“ (Май. 470; Р. 192. N. 19), за „морем-окианом“ 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 „кругі береги“, „очерета та болота, де півні не співають, де звони не звонять, де люди не ходять, де глас християнський не заходе“, де, значить, сила зашептуня не вдіє нічого (рук. et passim).

Там темні „боженята“ можуть вільно жити, „гуляти-буяти і всякі роскоші мати“.

В богатях 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. отсі вираження: „За морем телушка — полушка, та руб перевозу“ — „Заморські вина“ — „Соблюди, Господи..., отъ всякаго дерева русскаго и заморскаго“ (із рукопису зашептуня). В усіх сих разях слово „заморський“ значить чужоземний, заграничний.

Висше я вказав на перенесене на поле баченя „білого каменя алатиря“. Заразом туди-ж, переносить ся і „синє море“, на якім він находить ся і яке сим разом представляє небо. Ознаки сеї символізації видно між иньшим у прикликуваню Долі. В наведених висше білоруських піснях „молодзенькая дзѣвочка“ іде за „щасцемъ и долею“ до „шкляного конца“, „гдзѣ сонца усходзиць“ (Нос. 203), себто до східнього краю неба, де находить ся рання зоря, що дає долю.

Так само Доля прикликує ся і на краю моря, яко символа неба :

Там дівчина журила ся,
Що йод роду йолбила ся...
Як піду я до Дунаю,
Гукну-крикну не-по-малу.
Озовеъ ся моя доля
По тім боці синього моря. (Чуб. V, 463).

Дівчина задумила ся, де воля (доля?) поділа ся?
Обізваля ся доля край бережка моря,
Обізваля ся друга: „Дівчино моя любя,
Дівчино моя любя, не йди-ж ти за нелюба“. (Ч. V, 563).

Цяжко жици, цяжко быци
Въ чужой землѣ молодзиць.
Эй пойду я гуляючи,
Своей доли шукаючи.
Отклькны ся, моя доля
(в. Отклькнулась мвѣ доля)
На томъ боку синя моря.
(Нос. 265 = Шей. 507; пор. Ч. V, 478).

Тут інтересно те, що особа, котра прикликує долю, находить 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 баюру і т. п.), то воно виходить синонімом великого озера і великої ріки, найчастійше Дуная. Ось чому й прикликуване Долі переносить ся з моря на Дунай:

Да озоветь ся моя доля
Край Дунаю стоя;
— Да я, дівко, твоя доля,
Да я, дівко вродливая,
Да не вельми щасливая. (Чуб. V, 602).

Н. Ф. Сумцов каже, що „Дунай виходить морем переважно в присьпівках галицько-руських пісень“ (Сум. Мѣст. назв. 17); а про те можна вказати чимало випадків, де море й Дунай, або взагалі ріка, а иноді й озеро стоять одно замісь одного і в українських піснях.

Напр.:

- а) Становило ся море все льодами,
Покрило ся море все снігами.
Ой там козаченько розгуляв ся
Під ним кінь вороний розіграв ся,
На синьому морі завалив ся. (Чуб. V, 370).
- Ой приїхав в чисте поле, кінь ся розіграв,
З високого беріжка на Дунай скавав.
— Отут мені смерть, тут мені печаль. (Чуб. V, 377).

- б) Ой на морі, на морі,
Гуляв козак доволі.
Ой гуляє, гуляє,
На молодців гукає:
— Ой ви, хлопці-молодці,
Накажіте дівоньці,
Нехай мене не любить... (Чуб. V, 414).
- Ой по ріці, по річці,
Та плавали молодці.
— Ой молодці, молодці,
Накажіте дівоньці. (Чуб. V, 414; пор. 415, 417).

- в) Стоїть дочка над морем;
Прийшов до ві 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.

Як один із членів гендіядіюйн (в широких розуміню) море стоїть побіч ріки й озера в отсих вираженях:

Du na more, na siniejkim aziore,
Tam Janaczka wutak strelajeć. (В. de С. II, 8).

На морѣ, на возерѣ, два бобры купали ся.
(Нос. 211; пор. Гол II, 80, 161).

... Нас нагнали з крута берега ...
На тихий Дунай, на синє море*).

В значіню подостачі води вживає ся і слово дунай. Окрім наведених Н. Ф. Сумцовим примірів уживаня слова дунай в сїм значіню (Сум. Мѣст. назв.; Ч. V, 43, 760, 959) треба ще зазначити слово дунай як синонім глибокої криниці:

Було (б), мати, не вважати, що я единиця;
Було (б) мене утопити, де Дунай [глибока] криниця**).

Як „сей і той сьвіт“ відділені один від одного „морем-окияном“, „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 прїѣдзешъ ты къ синему мору,
Да будзешъ кликаць да перевозчику...
Якъ 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 иньших варіянтах отсеї колядки (Ч. III, 286, 308—9) згадує ся лиш один Дунай; про нього лишє говорить ся і в варіянтах Головацького.

***) Очевидно тут змішані два варіянти: 1) „де дунай-криниця“ і 2) „в глибокій криниці“.

Коли кь матцѣ въ госци захоу...
Синійи озера памошу,
А ў своєй матыньки погошу. (Шей. 422).

Найчастійше „рід“ відділений від „чужини“ „бистрим дунаєм“, або „річенькою бистренькою“.

Дала-сь мене, моя мати, за дунай, за дунай...
Дунаю анї перебути, анї перебродити;
Не буду ж тя, моя мати, во віки видіти.

(Г. I, 166 = Ч. V, 537; пор. Г. II, 293, 332; Чуб. IV, 255, 439; V, 281, 331 = [Г. I, 248]).

Na bystraj racè, na hibkaj kladce,
Tam Hanuszka kùbaczki myła,
Kubaczki myła u Dunaj pus'ila.
Plywicia, kubki, k tamu birażkù,
K tamu birażkù, k świokorku majmù.
I ja tam budu, naliwać was budu
Sałodkim miodom, zialonym winóm. (B. de C. II, 31).

Отдають мене млади
Что за Волгу, за рѣку,
Вь чужую деревню. (Варенц. 95; пор. Ч. V, 273).

Уже з наведених висше 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 віддаленя 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 руги квітко, до мойого роду.
(Ч. V, 140, 213 et pass. 483, 511 - 4).

Пливи, пливи, синій селезеню,
Тихо за водою,
Та накажи мому роду,
Шо я сиротою. (Чуб. V, 263).

Сеся дорога йде в подвірє і навіть у сіни любленої особи:

Ой віють вітри та все буйнії,
Ой ідуть дощі та все дрібнії,
Ой течуть річки та все бистрії
Аж на етот двір на кунечський.
А в тім дворі жиє вдова,
А в той вдови дочерь хороша. (Чуб. V, 80).

В Саражинці дощі йдуть,
 А в Перейму річки течуть.
 Текли річки, побреніли
 До Завадовської аж в сіни.
 Там хлопці збирали ся,
 На горілочку складали ся;
 А Хвелір найбільше дав,
 Бо в Завадовської дочку взяв. (Ч. III, 220 = 221).

Саражинка і Перейма, очевидно назви вулиць або „кутків“, на котрих живуть величани.

Ой лісом шла пчолою,
 Під село подошла хмарою,
 А у село ўзишла дожджиком,
 На двир сплила ричкою,
 А у сіни впала жукою,
 А у хату ўлізла павою.

(Довн.-Зап. I, 17; пор. Ч. III, 281—2, Пот. II, 288—91).

Яко дорога до серця, вода звичайно виходить, як сказано вище, в напрямі до любленої особи. Сям разом сеся дорога виражає ся кількома образами: 1) „тече річка невеличка з вишневого саду“ або „з саду-винограду“ „до дівчини“, котру козак кличе до себе „на пораду“ (Ч. V, 164, Шей. 514; Нос. 113; пор. Ч. IV, 263); 2) тече вона „з огорода... з під печери“; 3) „с-під коріня-дуба“ (Ч. V, 361); 4) „с-під темного луга“ (Г. I, 261; пор. II, 313) і 5) „вода протікає„ „с криниченьки“, коло котрої находить 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 колодіза“, з котрого і „вода не протікає“ й „джерела не бють“ (пор. Чуб. V, 227, 262, 1013--4; III, 149) В значіню „глибокого колодіза“ 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 десь мого миленького не видно.

А я тую криниченьку пригачу,

Таки свою миленькую побачу.

(Ч. V, 393; пор. 422, IV, 514, 517, 902, 903, де „загачений став“).

Водяні дороги до серця різко різнять 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.

Du ц nászaha pana
Maływána[ja] (— le —) brama;
I praz tuju bram[acz]ku
Ty ruczaj[ocz]ki ciakli.
[Dy] adzin ruczajoczyk —
Zialónaja winò,
[A] druhij ruczajoczyk —
Słodkij miadoczyk,
[A] trecij ruczajoczyk —
Hórkaja horélica.
Zialónaja wino
[To] dlu miłaho majhò,
[I] salodkij miadoczyk
Dla tátulki majho,
[A] hórkaja harélica
[To] dla świórkarki majhò. (B. de C. II, 27).

Таким чином, аби досягнути до серця певної особи, треба доконче перейти сесю водяну дорогу.

- 1 У коріня сїрад двора,
Тинок висок, дунай глибок;
Хто гети тинок піраскочінь,
Хто гети дунай пірапливень.
- 5 Каралєвничку за сябе возьмець.
Обовзаў ся молодеї Микітка:
— Я гети тинок піраскочу,
Я гети дунай пірапливу —
Коралєвничку за сябе візьму. —

10 Як став скакаць — не піраскочіў,
Як став плисці — ня піраплиў,
Королевночку за сябе не взяв.

13—17 = 1—5.

18 Обозваў ся молодеј Піліи:

19—21 = 7—9.

22 Як став скакаць — піраскочіў,
Як став плисці — дик піраплиў,
Королевночку за сябя ўзяв.

(Шей. 448; пор. Чуб. Ш, 145, де відвинений коханок каже: „Ти по тім боці, я на [сім боці“).

Наблизини одно до одного, „молодця“ й „панни“, що знаходять ся на супротивних боках ріки, можна осягнути й тим, що або він або вона перевозять одно одного або мостять мости (пор. П. II, 446—454; I, 132—51), або-ж „о Пётрі Дунай замерзає“, й дасть змогу закоханим серцям зблизити ся на ледянім мості (пор. П. II, 595—8, тај Чуб. Ш, 128, V, 200, 309).

При дальшій обмеженю 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'ятуго 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 соненько не сходить,
І дрібен дощ не іде
І травонька не росте,
І коняк ся не пасе. (Гол. IV, 223—4).

Яко сторона студени, „той світ“ переносить ся ще ближше до співця, а то на „чужину“, крайне 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. (Ванд. II, 21).

Себто в третім або четвертім сусіднім селі.
 Така білоруська пісня:

Сяни (сегодня) р'бченька быстра ишла,
 На завтра р'бчинька смутненька,
 Приписнувъ яйо лютъ морозъ.
 Сяни Тацюхна весела была,
 На завтра Тацюхна смутненька,
 Обняла яйо чужина. (Шей. 760).

Обмежене власти 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 остатньої „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, шо 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 даст(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 вивченю народніх понять про долю в Купянському пов., „Доля має характер неминучости, невідвернутости; вона сужена, записана в книгах судів; від неї не втечеш, не відїдеш: вона фатальна“ (Ів. Доля, 7).

Таким чином уже в самім акті даня чоловікови долі лежить фаталїзм: Бог дає чоловікови долю не по вільному вибору, а по іграшці сліпої нагоди (*quomodo cadunt tessera Jovis* — сказали б Римляне), відповідно тому місцю, де перебуває Бог і від котрого він не може увільнити ся.

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 сьвітотгляд 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 самодіяльності чоловіка.

V. Останки поганства в народніх понятях про Бога.

Сила й могутність поганських богів і пньших мітличних істот залежить просто від посідання чарічних 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 скаерть самобранна, „скрипка всесьвітна-всєльчатка“ (Чуб. II, 10), „цілюща й живуща вода“ (Чуб. II, 132), „палочка-самобійка“ (Чуб. II, 197) і т. и.

Сила тих річей ось яка: „Як махнеш тією хусткою, то так поверх води підеш“ (Ч. II, 469), або „море замерзнь“ (ib. 324), або появлять ся „очерета, болота, великі пуці, води“ (ib. 227). Можна махнути рушником — і в змня „так усі двадцять голів од раз і злетять“ (ib. 284). Від маханя „білов хустгойков“ на „чорні хмаройки“, себто на „рані робійки“, вони всі полетять „до вишняняйки, а з вишнинойки... до насічейки... до вуліївків“ (Голов. II, 174). Золотою хусточкою (мабуть при помочи маханя) отворяють ся ворота (II, I, 103; пор. Разьск. VШ, 3 5).

Не менше чудний і „міч-самосік“. Треба лише вийти на горбок і махнути тим мечем, і від того „маху“ всі дерева по-

* В Борисовці Валуйського пов. „хусткою“ ще й тепер називає ся лише полотняний або „рядняний“ або перкальовий рушник з четверти до 1 а.ш. довгий і 1½ - четверти широкий, часто вишиваний. Такі хустки звичайно стелять ся під ноги моющим підчас шлю у, тай роздають ся підчас похоронів тим, що несуть на цвинтар „охрести“, і духовенству. В давнину хустки репрезентували певну сталу 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 Іван і викладе: як махне мічем — так і посипля(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-самотращика“ (тепер більше нерозмінний рубель, що має на ділі трохи иньше значінє, а у Грінч. V, 100 „торба“ не-виборна) також усім звісні.

Багато таких чарівних річей надає народня фантазия і християнському Богу. У нього те-ж є „міч-самосік“, яким він сам користує ся і дає користувати ся иньшим (Ром. V, 49 [182], 122 [350], 162 [23], 177 [76], 178, 184 [102], 185 [104]).

Користує ся Бог і чарівною золотою палочкою і „шовковою хустиною“: „Трусциню трахне, хустиною махне — парапуги (слабість, переляк) утпадуть“ (Ром. V, 127 N. 17).

Прикмети чарівної палочки мають і богові „бубоньчики“ (Чуб. II, 348).

Ріи 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 є 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-самотращика“ (називаю по рукописним матеріялам, Тарас.) у Бога є баранчик (Ч. II, 351), коза (ib. 347), скринька (ib. fl81) або по-просту невичерпана „жменя срібла“ (ib. 354).

Аби покористувати ся чарівними прикметами кози й баранчика, треба наказувати їм: „Коза-коза, розсин 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 „дошечка і різочка“, себто скрипка зо смичком, дані Богом і сьв. Петром Тром-сину. Коли Тром-син у перше заграв на скрипці, „так і баба плаче, і діти плачуть, і вікна плачуть, і все, що тубылько в хаті було — плаче“... Коли він заграв 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 моїм рукописним матеріялам, 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 „лушцювало їх по чім попало“. „А ті купці як закричать ни своїм матом, 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. От уже розвиднилось, дурак зобрав своїх по лісу коров до міста, а сам узяв той ладин і зовсім з возами запалив його. От той ладин до того роскурив ся, що дим пішов аж до самого неба. Покурив ся він до світання, дим пішов ще вище, достав уже й до Бога. Бог тирпів, тирпів, дивиця, шо ни дурна шутка, шо прямо вже і дихать ни дає, аж нудно вже стало: послав він анголів до дурака, щоб затушив ладин. От прилітіли анголи та й кажуть дуракові: Брось, чоловіче, ладном курить, а то вже й Богові міста нима! А дурак одвіча: Ни бросю! Скажіть Богові, нихай 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. Узяв тим же слідом ту сопілку приридав анголами дуракові. Дурак, получивши сопілку, той же час ладин затоптав. Потім дурак, получивши такий радісний подарок од Бага, став грати без перегулу. Як заграв 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 поїв слуга-дурень за здержане диму бере відступне, себто виходить повним побідителем Бога. Від чого залежить тут безсильство Бога, не видно ні з попередньої ні з дальшої частини казки.

*) В другій рукописній казці згадують ся: „дудка-всесвітна-весельчатка, кашук-самотрящик і шляпа-невидимка“, дарована генеральськими доньками.

Очевидно тут пошеваний мотив боротьби свігла з темнотою: в інших казках Іван дурень виходить персоніфікацією свігла.

Але як чи так, а наведений тут мотив зовсім не перечить усьому сказаному вище про фатальне обмежене власті і сили Бога часом, місцем і вчинком. При таких умовах можлива не лише боротьба з Богом, але й перемога над ним.

Пословиця „Венчаєть ся, наче Бога за бороду взяв“ показує, що перемога над Богом справді вважає ся можливою. Сея пословиця значить тим більше, що борода навіть у чоловіка признає ся святиною: „Образъ Божій въ бородѣ, а подобіе 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 па зубамъ кабель пюстрай“ (Вор. Эгн. Сб. N. 715). Ось чому образъ бороли — найбільша образа чоловіка, а тим більша Бога. Вороніжська пословиця: „Ему, постылому, хоть наплюй въ бороду — онъ только облизнется“ прикладає ся до незвичайно безсвісного чоловіка, що ізза особистих корисних мирить ся навіть із такою великою образою. Українець, бажаючи виразити погорду до погрози прогивника, каже: „Начхав би я тобі в бороду“!

Боротьба мітичних героїв з богами відбила ся ще в отсій легенді.

[18] „Служив один наш хлопець у Жиди в наймах. Раз вони позмагались з Жидом: той каже, що наш Бог старший, а той каже — наш. Ого 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 захогілось йому про себе: він, ни довго думавши, взяв і нападлючив там. Одмикають у ранці Жиди церкву. — Ну, що ти бачив? — Та що, каже, бачив: виходе ваш Бог, а згодом і наш. — Давай биця! — Давай. — Ог ваш Бог як тьонне нашого — так він і п...в; а далі наш Бог як розвернетъ ся та як смальне ваш-го — так він аж у...в ся. Ось хоч подивіть ся, коли не вірите. Коли туди, аж там єсть кучугура наведена! Тоді Жиди давай собі тим добром голови мастить. Тим то вони, бісові Жиди, такі й руді“ (О. Пі—нь. 1895, V, 7).

Така легенда могла повстати тим легше, що національна й релігійна нетерпимість Українця не допускає, аби у всіх людий був один Бог. Іншевірець навіть не чоловік у строгому

значінню слова: „Це тіко в чоловіка є душа, а в Турків та в разної тварі нема душі: в їх одна пара. Як Турка одхри-стять, тоді вже Бог дає йому душу“ (Від А. Є. Півня, 1893; пор. Гол. II, 6). В Подільській губ. думають, що Жиди піддані чорта (Єфим. 67).

З часу, як я був дитиною, я памятаю, що посварені това-риші 7—10 років старають ся вкологн один одного, викрику-ючи: „Ти ни нашої віри!“ „Ти ни нашого Бога!“ Чорноморці дуже часто лають ся словами: „Бісова невіра!“ — „Хамська невіра!“ — „Бісової душі віра!“

Сям я й кінчу своє занадто довге відступлене від пред-мету розмови. Роблячи се відступлене, я мав на думці суціль-нісгь вражіння, яку годі було досягнути при спеціальних, від-риваних відступах, за які потому треба би було брати ся. Висловлене мною не дає повного, викінченого поганського сві-тогляду; 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 розвили ся мотиви про Миколу.

За найцікавіші 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 кори-стували ся сям матеріалом і не означили того місця, яке займає Микола в народній уяві побіч иньшпх „великих Богів“ і су-проти християнського Бога.

А. А. Потебня і Н. Ф. Сумцов, котрі найбільше студію-вали українські колядки та щедрівки, говорять про Миколу лише мимохідь; а для І. П. Рффірьева, одного з красших знавців дав-ньої духовної руської словесности, українські колядки та ще-дрівки мов би то зовсім не істнували, тим часом як дальша народня словесність в формі легенд, анекдотів, пословиць про Миколу й т. и. по більшій часті сяк чи так звязана генетично з колядкою та щедрівкою, яко родом народнього творива, що найбільше відбиває давні прикмети.

Задля лішого 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 віншованю „господареви“ дому, з „милою господинькою, зо всею челядонькою“, „щастя“, „здоровля“ і „ліпшої радости“ (Г. IV, 29). Аби досягнути того „щастя“, сам господар дому представляє ся всесильним Богом, або ж орудником у домі, дворі та полі виходить Бог зі святими, себто ми тут маємо одно й те саме рівнанє з переставленєм лише його членів: господарь Бог, Бог-господарь. Можливість таких переставлень залежить усе від тих самих понять, по яким слово вимовлене при певних умовах стає „крѣпко и дѣпко, крѣпче камня и булата“. „Від сього слова“, себто від повіншованя, висловленого в колядці, мусить справдити ся його зміст (Гол. II, 4, 7, 13; IV, 96—7); сього слова „не измѣнить ни хитрецу ни мудрецу“ (Пор. Пот. II, 48—69; Пот. М. п. XVI в., 43).

Як у зашептунанях, коли чоловік робить закляте „словом“, Бог появляє ся „з поміччю“, так само він появляє ся і в колядці:

Віншуем тебе сею колядкою,
А Господь Бог щастям, здоровячком.

(Ч. III, 403; пор. іб. 420).

„Віншуем вас, пане господару, сими свѣтками, а Господь щастєм, здоровєм від сто літ до сто літ, поки Пан Бог назначив вік. Добрий вечір!“ (Ч. III, 357).

Ось властиво тота провідна нитка, якої я держав ся при поясненю колядок і щедрівок. Далі ми побачимо, що похибки в пояснюваню болядок 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 матеріялах, себто в колядках же і взагалі в піснях і при тому ближших до пояснюваних, себто таких, які належать тій самій або найближшій народности.

Переходжу до спеціальностей.

1. У господаря в дому гості: місяць, сонце і дощ. Про них у колядках говорить ся таке:

1 З-за ної (оної) гори з-за високої,
Гей, воли, гей!

Відти ми*) виходять трьох братів рідних:

*) Означене виразу ми див. Пот. Мал. п. XVI в., 6—12.

- Єден братцейко — світле сонейко,
 Другий братцейко — ясен місячок,
 5 Третий братцейко — дробен дожджейко.
 Місячок ся бере заморозити
 Гори, долини і верховини
 Глубок-поточейки і бистрі річейки;
 Сонейко ся бере розморозити
 $10-11 = 7-8$;
 Дожджичок ся бере зазеленити
 $13 = 7$.

(Г. II, 4).

Отсей 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 поясняє те, що варіант із таким змістом, найінтересніший з усіх однородних що до мітології, більше не повторяє ся, тим часом як варіантів, де всі „три брати“ обіцяють господареві робити лише добро, п'ятнацять. В однім із них:

Сонейко гварит: „Ніт як над мене:
 Як я освічу гори, долини,
 Церкви, костели і всі престולי“.
 Ясен місячок: „Ніт як над мене:
 Як я освічу темну пічейку,
 Возрадуются 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,
 Возрадуются жита, пшениці,
 Жита, пшениці, всякі яриці“ (Гол. II, 8).

Таке саме значіне мають і всі иньші варіанти сеї колядки (Гол. II, 10, 19 [н-ри 26, 27], 40; IV, 3, 4; Чуб. III, 409 А, В, Г, Д, Е, Ж, 3, К; 452).

Таким чином ми мусимо признати, що типовим варіантом треба вважати другий, а не перший наведений мною: сей мусить бути вже пізнійшою відміною сього мотива. „В розгляданому варіанті і в декотрих иньших, — каже А. А. Потебня, — із трьох спірників 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 літо, що має значити дощ (литов. lytus. lētus, дощ). Таким чином сонце представляє тут середню пору року, весну, і рік ділить ся на три частини, згідно з поглядом, який Тацит надає Германцям, сказавши, що Германці не садять (овочевих) садів, не відділяють їх від лугів і не наводнюють, а домагаються від землі лишежнив, 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; Пят. II, 184).

Висловлене тут А. А. Потебнею не переконає. Порядок прояви сили „місячком, сьнцем і дожджем“ залежить зовсім не від супротивности часу дощу зимі, 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 яко останній проявляє силу дужший Бог.

Те саме видно в усіх иньших однородних випадках, напр.:

„От змий як подув — так і вгнав його по кісточки в землю; а Сучченко як подув, так і вгнав змю по коліна в землю. В друге подув змий — став Сученко в землі по коліна; у друге подув Сучченко — загнав змю по пояс“ (Ч. II, 153).

„Подув той (Сучченко) — став тічок мідний; подув змий — став тічок срібний (ще сили більше у змю). Начали вони битця — плоху приходитця Сучченкові...“ (ib. 260; пор. Грінч. I, 153—155).

І в иньших 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 также 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 по-
нука, що заставляє „силу пісні“ (Пот. Мал. п. XVI в., 37),
казки, зашептуння і т. п. відеувати на кінець. Такий зміст
веснянки про чотири бродяги, де в першому „вузюлька кує“,
в другому „соловей щебече“, в третьому „сопільочка грає“, в че-
твертому — „дівчинонька плаче за нелюба йдучи“ (Чуб. III,
142—4), нещасне жите котрої чинить зміст остаточної частини
веснянки.

В пісні XVI в., розібраній А. А. Потєбнею, згадують ся
три роти: турецька, татарська і волоська. В остатній

В Волоскій ми роті Штефан 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 остатній висту-
пає герой. І таких примірів у народній поезії дуже багато,
особливо в „Истор. пѣсняхъ мр. нар.“ Антоновича і Драго-
манова.

Особливу увагу треба звернути тут на те, що „місячок,
сонейко і дожджейко“ беруть ся в колядках не без відносин,
а як атрибути величання; в цілях же величання колядка при-
знає за слабшого із братів того, котрий найменше може бути
корисний у господарстві ізди, і навпаки, — за сильнішого
того, хто найкорисніший. Се найясніше виходить в огьім
варіанті, де з трьох товаришів названо Богом лиш остатнього:

За столом сидять три товариші:
Перший товариш — ясний місячок,
Другий товариш — світле сонце,
Третій товариш — сам Біг небесний.

Остатній обіцяє господареві дому:

Як же я спушу дрібного дощу,
Зрадує ми ся весь мирний світок..
Жито, пшениця, всяка сівбиця,
Всяка сівбиця господарєня. (Гол. IV, 4; пор. II, 157).

Обіцяє ся власне те, чого найбільше бажає господар-
хлібороб.

„Місячок“, яко найслабший з усіх, навіть служить у „са-
мого 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 сьвятими і Богородицею або трьома товаришами повстав під впливом різдвяних обходів, де появила ся Богородиця і Різдво (Берта) і три царі волхви“ (Пот. II, 187).

Таке повязане 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 царь“ є „мишачий бог“ (Эгн. Обзор. XXIIV, 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 звязи з царями-волхвами. До того-ж мотив про трьох небесних гостей-царів мусів повстати в таким періоді, коли авторам колядки зовсім не були звісні царі-волхви.

2. Господарь дому — місяць; його жінка — сонце, його діти — звізди.

Паралельно з відвідинами господаря небесними гістьми, 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 господиня,
 Ясен місяць — то господар,
 Ясні зірки — то його дітки.

(Метл. 342—3; Чуб. III, 460 N. 24 A).

На дворі церква (Ш. 378, 389); двір на горі (Шей. 360); Бог у дворі (Ш. 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 перенесенем господаря — ясного місяця з його родиною на небо (Чуб. III, 433).

Від сьвітла, що дає „господарь — ясний місяць“ (Чуб. III, 460) „леліє“ (блищить) й його двір:

Гой знати знати, котре господарь:

В його подвірє сріблом леліє. (Гол. IV, 5437).

А. А. Потебня додає тут: „Незвісно від чого“ (II, 192).

Такий самий характер має величанє в білоруській весільній пісні:

Jon polam jedzić — pola lalejic at jahó
 Jon lesam jedzić — les zilaniejic at jahó;
 Jon sadam jedzić — sad rozčwietajic at jahó.

(Baud. II, 4):

В інших колядках се сьвітло місяця представлено вже символічно:

В него (у доброго нана) ворота з самого злота,

В него подвірє як срібло біле.

(Гол. IV, 532; пор. ib. 120; Купч. 374).

Часто замість срібла, яко символа сьвітла місяця, стоїть „біле зелізо“, що зовсім годить ся зі сталим епітетом місяця; „білий“ (Гол. II, 19, IV, 3):

Ой чим же ти прославив ся?

Що білим зелізом обгородив ся,

Поставив ворота з самого злота.

(Чуб. IV, 357; пор. ib. 387).

В білоруській колядці величаний:

Огородыў двырѣ ширымъ желѣзомъ,

Зробивъ крьселько ўсьо штопованье,

А ў томъ крьсельку съедить княжичѣ-панничѣ.

(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 „ледіє“ двір господаря, можна взяти ще й иньшу. А. А. Потебня з поводу вираженя колядки „Піде ми голос по мідянині“ (Гол. II, 59), завважує: „Сьому в тій самій колядці і в иньших сього типа відповідає „по під небеса“. Те, що труба „мідяная“ (від котрої йде голос. М. Д.) могло нагадати, але не могло на ново сотворити! сього образу, очевидячки тотожного з Гомеровим *χάλκεος, πολύχαλκος οὐρανός*, напр.:

*ὥς οἱ μὲν μάραντο, σιδήρεως δ' ὄρουμαγδός
χάλκεον οὐρανὸν ἴκε δι' αἰθέρος ἀτρογγέιοιο.*

(Іл. XVІІ, 424—5).

Сюди-ж можна зачислити залізне небо (*σιδήρεως οὐρανός*), мідяний, золотий тік (серб. гумно), на когрім бюгь ся казкові богатирі, і мідяне поле — срібне гумно серб. весільної п.“ (II, 299).

Із наведених А. А. Потебнею примірів можна зробити лише той висновок, що для повстаня термінів *χάλκεος, σιδήρεως* 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 думає А. А. Потебня. Тих причин він не вказує.

Вони-ж тут, на мою галку, чисто фізіологічні. Тепер наука доказала, що всі давні народи, так само як тепер і діги, переживали період „краскової сліпоті“. По Праєру діти голубу краску називають „сірою“, або „нічого“. На мое питанє дво-літня 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 зачисляюгь 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 *χάλκεος* і *σιδήρεως* мусіли містити ся в понятю

ξανθός. Із сим зовсім годить ся тверджене англійського політика Гледстона в 1858 р., що Греки були сліпі на голубу краску, тому що для неї нема осібної назви у Гомера*).

Давні Римляне знали „небесну“ (ясно голубу) краску соeruleus, 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 (Bentauren Cyanus L.): блаватки, blawatek, від нім. blau.

Наближене „василькової“ краски до „небесної“ тут стало ся через побільшене світла, а наближене „небесної“ до „василькової“ через уменьшене. Те саме видно і що до иньших красок спектра: з побільшенем світла звязано зменшене „краскової насичености“ і наближене до білого світла, а з ослабленем світла — побільшене „краскової насичености“ і поступенний перехід у чорну краску. При сьому не треба забувати, що білу краску, як і дїгоче „нічого“ в звичайній розмові бере ся яко супротивність чорній красці, і яко неістноване 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 интензивність світляних вражінь.

При порівнянню двора колядки з небом Гомера, грецький епітет неба *αἰθήρ* відповідатиме епітетови господаревого двора „зелізняй“ (v. „срібний“); що-ж до епітета *χάλκeos*, 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 зашептуванях вогонь називає ся зеленим (Май. 532); так само називає ся і жовта мідь напр. у мене в рукописи: „и защтыты... от меди красной и зеленой“; а у Ром. (V, 63) згадує ся „синей мѣдзи камянь“; сиве море, Гол. II, 157.

де під „золотим терном“ треба розуміти похоже на терне полум'я вогню (пор. колядку Гол. II, 57, де „горить терновий огник“). Золото і мідь беруться тут за однокраскові, що побачимо далі.

„Залізний“ або золотий тин згадується не лише в колядках, але й у зашептуваннях (напр. у Ром. V, 44—5 і и.): „Місяць освячуся, совняйкомь обогрююся, зорючками осіюся, золотымь тыномь обгороджуся, стану я на мідяномь мосту“; або: [„казать треба на аткрытомь“:] „И сошлю я вась [вовків] на мха, на болота, на ницья лозы, горой закачу, злѣзнымь тыномь загороджу, збрами обсею, місяцьомь накрю“ і т. д. В однім великоруськім зашептуваню заклинач обертаєся до Богородиці, що стала намісь „зари-заряниці“, і до Бога: „...Закройте и защитите меня, на той високой горѣ загораживайте меня желѣзнымь и мѣлнымь небомь, затворяйте меня тремя дверями желѣзными“... (Май. 559).

„Ворота з самого злата“ або „ворітечка з жовтої міді“ (Ч. III, 387) при сьому мусять бути символом „зорі-зоряниці“, котра „золотом гаптує“, або вишиває „злати пелены“. Найяснійше зоря береся в розуміню воріт у вираженю: „Утренняя заря розмыкается, божій свѣтъ розсвѣтается“ (Майк. N. 337). Далі виражене колядки: „Будеся вбирала в Бога за дверми“, про „дівоньку“, котра в тій же колядці порівнуєся до „ясної зорі“, те-ж може бути потверженем висловленої мною тези.

3. Повіншования замужя дітям господаря теж мають характер боготвореня. 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 и.).

Причина такого блиску: „на нїм кошуля, як біль бїленька“. „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 боготвореня господаря зберегли ся в білоруській купалській піснї:

Ой ель моя зельюная!
 Свекровка моя шальюная!
 Загадала мнѣ работку робиць,
 Загадала мнѣ одѣжду мочиць,
 У нядзѣльку жлукциць,
 На мори бѣлиць,
 Ё верхъ лѣсу сушиць,
 По небѣ катаць,
 Ё орѣшки складаць.
 Я ни татарка
 У суботу мочиць,
 Я ни жидовка
 У нядзѣльку жлукциць (золити).
 Я не рыбочка —
 На мори бѣлиць,
 Я не соўненько —
 У верхъ лѣсу сушиць,
 Я не зорочка —
 На небѣ кащиць,
 Я не щурочка*) —
 Въ орѣшки складаць. (Шейн. 532).

Самий епітет молодого господаря: „гордий та пишный“ также вказує на те, що він не хто иньший, як місяць, котрого руський нарід називає власне гордим (Афан. 7)**).

В коладках місяць хвалить ся:

Як зйду я рано з вечора
 Та просвітю гори, долини,
 То зрадуєть ся весь звір у полі,
 (Весь звір у полі), гість при дорозі.

(Чуб. III, 453; пор. ів. 409 Д, Ж).

*) *Loxia* (v. *Corythus*) *enucleator*.

***) В значію „пишний та гордий“ треба розуміти й повязанє „місяцю недобору“ (Чуб. V, 129) з епітетом, звичайнішим у повязаню „ліс-недобр“. У А. А. Потебні (II, 382) „ліс Недобр“ (і з переміною навіть на власне імя) = „медо-бор“ на підставі лише того, що по Головацкому (Карпат. Русь, I, 565—6) є „Медо-бори і Товтри положені на північ від Дністра“. Таке поясненє тим більше неможливе, що скрізь у народній словесности вживає ся епітет „недобр“ (від не добирати ся), в розумію нетря, пуца, дрімучий і лиш один раз зустрічає ся попованє „медобор“. Власне в значію дрімучого розуміє ся ліс у цитованім А. А. Потебнею місці: „в лісі-недобрі блудило блудців сімсот молодців“. Вони просять пана, до котрого заблу-

Те саме в весільній пісні:

Слала зоря до місяця:
 — Ой місяцю, мій товаришу,
 Не віходь ти раній мене!
 Ізійдемо обоє разом,
 Освітимо 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 раній мене!
 Обсядімо обоє разом,
 Звеселімо два двора разом:
 Ой первий двір — батька твого,
 А другий двір — батька мого.

(Чуб. IV, 156: пор. іб. 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 зморозив да калиноньку,
 Да засмутив всю родиноньку
 І близькую і далекую,
 І матінку рідненькую. (Чуб. IV, 470).

Так оплакує ся на весілю страта дівочтва „молодою княгинею“.

Незвичайний блиск виходить і від доньки господаря; вона:

По двору ходить, як місяць сходить,
 Тріски збірає, як зоря сяє. (Чуб. III, 396; пор. 395).

Ішла до церкви, стежка сияла,
 Ввійшла до церкви, церква палала. (Чуб. III, 286).

Чи огонь горить, чи місяць світить?
 Ни огонь горять, ни місяць світить —
 Гречная панна вінком сияє. (Гол. IV, 536)

дили: „Одведи нас з ліса з недобору“. В значіно дрімучий „недобр“ розуміє ся і в зашептунаню проти „несплячок“: „Добри-вечір тобі лісе-недобрє! 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 відвіг“, себго недоступні, недобори: таким же „недоброром“, недоступним виходить і місяць через приписувану йому гордість.

У неї також незвичайна одежа: свої „хусти“ (шматє) вона „прала в краю Дунаю... сушила в горах на зорах“ (себто на небі)... „Качала в краглю на столї... вбіра ся в Бога за дверми“ (Чуб. III, 290).

„Як розуміла ся „зоря“ в українських колядках (аурога 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 помимо 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 отейї колядці:

Була в батенька нова світлонька,
А коло неї садок саджений,
Садок саджений, злогом ряшений,
А в тім садочку зелене вино...
Стерегла ж его красна дівонька...
Шитїнько 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 гиші*), райські пташеньки!
Не ваш батенько садочок садив,
Садочок садив, все злотою рясов,
Зелене вино барзо оздібне:
Маю я брата на оженїню,
Сама молода на відданїю.

(Гол. III, 79; пор. Ч. III, 399—400)

В другій колядці красна „панна“ каже:

Ще-ж бим післала (вишиту хустку) своєв матїнков,
В мене матїнка краща від мене:
Мамку похвалят, мене поганят. (Гол. IV, 68).

По иньшим варіантам колядки зам. матери згадує ся „менша сестричка“ (Пот. II, 670, Гол. IV, 120—1, 536).

*) Гиші = киш, кши, по иньшому варіанту (ib. 135) гушу-гушу = шугу, шугу.

Више було вказано, що в зашептуваннях шиють золотом і сріблом або шовком „злати пелены“ (= „хусти“) зорі-зоряницї, рідні сестриці, і сей мотив повторяє ся так реґулярно, що приписувати шите шовком, золотом або сріблом яко символ у колядках кому небудь иньшому окрім „зір-зоряниц“ рішучо нема підстави. Така теза виправдує ся й наріканем панни: „В мене матінка (в. сестричка) краща від мене“. В великоруській пісні „красная дѣвица“ хвалить ся:

Мнѣ матушка — красна солнушка,
А батюшка — свѣтель мѣсяць,
Братцы у меня — часты звѣдушки,
А сестрицы — бѣлы зорюшки. (Афан. 11).

В иньшій пісні сказано:

Заря-ль моя, зоринька,
Заря, солнцева сестрица! (Ів. 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 винї, в винї, в виннім городці“ А. А. Потебня порівнує з варіантом: „А в вінци, в вінци, в виннім городци“ (Гол. IV, 124) і думає, що тут „виноград як у віночку“ (П. II). Таке пояснене не можна 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 прикладї до зеленого виноградного листя, а не до плодів, котрі він притягає сюди-ж задля пояснення (Пот. II, 473).

Таким чином „сад виноград“ у первіснім його значіню треба брати не в буквальнім розуміню, а яко „зелений сад“, „зелень“ — символ молодости взагалї і 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 здогадує ся А. А. Потебня — символ краси: („у хатї... у саду..., як у віночку“). Так само й „винне яблоко“ — яблоко з „виної“, себто зеленої яблонї, а не „винного смаку“, як думає А. А. Потебня (II, 475).

„Po polsku i drzewo i owoc jego winem zowiemy“, каже Лінде, а далі дає прикмети: „Wino jest drzewo niewysokie, krzywe“ і т. д.

По академічному „Слов. рус. яз.“ вини (пікова барва) розуміє ся як „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 беруть ся як символ дівочтва тому, що мають яру, густу зелень. „Шавлія“ й „барвінок“ уживають ся навіть як символи густоти рослини. У „шавлію“ ховає ся Маруся в весільних піснях (Чуб. IV, 88 і 284 і и.), в ній же як густій ховає 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 інші рослини, беруть ся як символ дівочтва, не случайно, а на строго означеній основі.

Після сказаного очевидна хибність отсього пояснення А. А. Потебні: „Сад-виноград“ (= чудесне дерево) — добробут родини (II, 479). І волочобна пісня (Шей. Бр. п. 453), що наводить ся з сього поводу, каже про сватанс (представляване при помочи хананя) одної а може й скількох доньок „гаспадаря“, 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 декше розуміти в порівнаню з „виноградем“ (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 здогадує ся так: „Схадзила ся (схавіла ся? схваціла ся?)“. Таких замін не потрібно: „схадзила ся“ = „всхадзила ся“ або „усхадзила ся“, себто розмахала ся, розвередила ся.

21. Ibid. 26 N. 212, 29 N. 232. Примір сього наводить ся А. А. Потебнею з иншого powodu.

Після всього сказаного мотив: дівчина стереже „сад-виноград“ (в. яблука, в. „золоту рясу“) значить: дівчина береже своє дівоцтво. І навпаки, укушене яблука, груші, стрясане рясю = любов, вихід за муж, утрата дівоцтва.

В народніх піснях дівоцтво найбільше звязано з аблонею й грушею, котрі иноді входять в одно повязане: „яблонька садовая, грушиця медовая“, за взірцем „вишенька-черешенька“, „рута-мята“.

Така коломийка:

По-під грушу коня рушу,
Дівча, здогадай ся!
Хоть би який у золоті,
Зрадити не дай ся! (Гол. II, 416).

У великоруській пісні мати звертає ся до доньки, кажучи:

Ахъ ты яблонь, ты яблонь,
Садовая моя!
Я садила тебя
Надсадила себя,
Поливала, укрывала,
Отъ мороза берегла.
Я со яблони яблочка
Не сощанывала,
Я со грушицы грушицу
Не кушивала.

(Поповъ, Нар. пѣс. собр. въ Чердынск. у. 222).

„Зотота ряска“, яко символ дівочої краси, фізичної тай духової, також находить ся на груші:

А в чистім полію 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 иньшими піснями на мотив: дівчина стереже сад-виноград, А. А. Потебня наводить витягом отсю сербську пісню:

...Приступит' се не могаше
 Од висине вите јеле...
 ...Од ширине слатке лозе.
 Из сталба јој вода тече,
 Из њерада (пня) челе лете,
 А у верху вино тече.
 Купи челе Ђевојчица
 За ковадом у њедарца,
 Вино љева у Ђердане... (Пот. II, 477).

„Дівчина, що стереже вино й золоті яблука, каже А. А. Потебня, нагадує сканд. Ідуну на сьвітнім ясени, зберігачку молодючих яблук... Гесперида за океаном стережуть золоті яблука, що, як показує имя Гесперид, ізв'язано з вечером і заходом. Латинські пісні представляють сонце сп'ячим у яблоневім саду; там засипляють його (засипають очи) яблоневими цвіт'ями“ (П. II, 486; пор. ів. 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 яблуками по наказу старого батька в чуже царство, про істноване котрого він дізнав ся в сні. „...Приснився йому сон, що сеть за огняним морем цариця, з мезинога пальця у неї Орда-ріка тече (пор. „вино љева у Ђердане“ в наведеній висше сербській пісні). І в неї сад, склом оббитий, струнами обповитий, і в тім саду одноразні*) яблука есть. 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 дівиця-красавиця, шо ніг її написать, ніг її намалювать...: дуже красива. Не міг він: підняв, поцідував, підставив кубочок, набігло води — согрішив раз. Пішов, по саду походив, нарвав яблучок, сам наїв ся і в торбинку набрав“. Повторяло ся се тричі. Коли вертав ся назад, кінь, перескакуючи через пліт саду, троха ногою зачепив. „Зараз дзвонки як задзвонять, струни як опадуть, вона як схопитця: „„Ах, сякий-такий сину, говорить; квас пив да квасниці не закрив!““ (Ч. II, 322—329).

*) Одного сорту, як „двухразні“ — двох сортів.

„Дзвін“ (брязкіт) дзвонів відповідає тут „звону золотої рясн“ в наведеній висше колядці (Гол. IV, 79) і в иньших (Гол. II, 69, 614, IV, 135), а звонови струн — „шум поворозок“, якими „засновані ліси“ (Ч. III, 420).

Висше було вказано, що зорі-зоряниці перебувають найбільше під „грушкой-сивушкой“, чого ніколи не говорить ся про звізди.

Таким чином, чи брати дівчину, що стереже сад-виноград, по латишеським пісням за сонце, чи по білоруським і українським зашептунаням за зорю, питанє 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 специяльно з „Орданом“, Дунаєм.

Звичайно Іванко або ціла „громада мужу^бв“ їдуть „краєм Дунаєм золотими човнами“ або „золотим кораблем“ у чужу землю добувати собі „по ясній стрілці, по красній дівці“ (Гол. IV, 534; Куч. 381 і н.; Чуб. IV, 297).

Із иньших 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“ потопачої „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 кириця,
 А в ті кириці Господь ся купле... (Гол. II, 71).

Що́ треба розуміти тут під грушею, і що́ під росею? Чому тут воліє ся груша ніж инша деревина? А. А. Потєбна, виходячи з того, що у Болгар груша вживає ся яко належність до обряду вороження про будущину, робить висновок, що „груша тут, очевидячки, 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 стережене дівчиною „ряси“, „вина“ і т. д., себто груша тісно звязана з любовю, збереженням і втра-тою дівоцтва. 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).*)

Солодкая яблінця,
 Ще солодша груша:
 Гей до мене, легиники,
 Бо я ваша душа. (Гол. II, 421 = III, 431).

*) Очевидячки про любов оповідає ся в отей білоруській пісні:

Ой пуд грушкою, пуд зеленою попоили мене,
 Да й пуд грушку, пуд зеленую положили мене!
 Ой ти грушечка, ти зелечая, не шумі на 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 поєне дівчини або парубка, або його коня — символ задоволення, див. Разыск. X, 382.

Наслідок такого закликання буває той, що

В городзе грушка уже потрушена,
Наша Марьюхна уже поворушена. (Ч. IV, 457).

І сам парубок уважає її спокусницею :

Не я винен, но ти винна,
Ти давати не повинна;
Бо я спав під грушкою,
А ти вийшла з подушкою. (Ч. IV, 538).

Докладнійше і яснійше про сю спокусу розказує ся в отсій великоруській піснї, переробленій на український лад :

Іхали купці з ярмарку,
Та зрубали яблоньку:
Яблонька садовая,
Грушиця мидовая —
Девка чорнобровая,
Чорноброва, хараша,
Та під мислі підійшла.
Цїлувала козака,
Цїлувала-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 Маша, спочива,
Ще й маньоханьке дитя;
Вона його обняла,
Слізочками облила.

(1892, сл. Тішанка. Зап. від Фед. Тарасевського; пор. Чуб. V, 338, 347).

Такий же сумний кінець має й иньша пісня, также перероблена з великоруського :

Шо ти, грушичка,
Ти кудрявинькая,
Кучирявинькая,
Ой когда-ж ти зошла,
Когда выросла?

— Я висною зшла,
 Літом виросла;
 Я зорею цвіла,
 Днєм осипала ся,
 На Дунай річку
 Похилила ся.
 Дунай річенька
 Измутила ся;
 Красна дівця зажурила ся.
 Позно вечером одна
 Зажигала сьвічку
 З воску яринькова,
 Дожидала друга,
 Розудалого молодця:
 — Ти прийди-прийди,
 Розудалый молодець!
 — Я до тебе пришов
 Ни розбойничок,
 Я до тебе пришов
 Полюбовничок;
 Я до тебе прийшов,
 Ни гостити ся,
 Я до тебе пришов
 Разпростити ся.
 Чи дозволиш, душа,
 Пожинити ся?
 Ой, жинись [ти], жинись,
 Друг бис(е)овісний;
 Ти бири-бири
 Мою подружку (bis),
 Гиниральською (!) доч,
 І мене ни пороч.

(Харит. 1891; пор. Гол. II, 332, III, 402; Дов.-Зам. I, 71 N. 400).

Інша серія пісень вказує на жите з чоловіком „грушечки“ — милої (Ч. V, 620; Гол. II, 330 = 790). Одна з таких пісень, де тяжке жите зо старим чоловіком-нелюбом доводить до самовбійства, має приспівку:

Ей грушечко давна,
 Давна, жалібная. (Гол. III, 184).

Таким чином із грушею звязана нещасна любов, нещасне подруже, і в результаті сльози (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 слюзи 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 значіне. Такий здогад виправдує мені иньша колядка, яку співають удові:

...На подвір'ячку грушечка-щепка
Красно цвила та не зродила.
Як з грушечки щени цвіточок паде,
Тож так удовин світочок іде. (Гол. II 50).

себто: житє її сумне тому, що вмер чоловік.

Так само забудем первісного значіна можна пояснити і зверненє до господаря иньшої колядки, однородної в початку з наведеною висше:

А в нашого папа, пана Івана,
А в него двори тай пометені,
На тім подвір'ю впала росиця,
З тої росиці стала кирици,
А в тій кирици 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 муравицю — символ сліз нещасної 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 добрава горіти,
Стали дівоньки гасити,
Вінками воду носити:
Як у віночку роса єсть,
Так у дівоньки правда єсть. (Пот. I, 188).

Значіне роси в сїм куснику А. А. Потебня поясняє зрівнянем: „вода = розмова, розмова (слова) = правда“, отже вода =

правда". На потвержене такого висновка наводить автор иньший паралельний ряд зрівнань: „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. Дали 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 краси взагалі („да держи в сьвітлоньці, як у віночку“ Ч. IV, 391) і дівочої краси спеціально; краса-ж дівоча означає ся головно красою лица (пор. Чуб. IV, 353, де „румянний венець“; V, 353; Г. II, 117).

Таким чином виражене „у віночку роса“ може значити лише: „на прегарному лиці сльози“ (пор. у Ліндого виражене: *lżami piękne lice rosi*).

У Винницькому пов. істнує повіре, що „роса = сльози св. Варвари, котра рано ходить полями та плаче“ (Ч. I, 26).

Сям разом сьв. Варвара стала намісь зорі, яко джерело роси, що видно з білоруської пісні:

Ох ўзшла зора з сїняго моря;
Не єсть то зора — святая Варвара.
(Довн.-Зап. I, 133).

В богатых пословицах і поговірках роса также розуміє ся в значіню сліз: „Доки сонце зійде, роса очи виїсть“. — „Слѣзы — роса: взойдетъ 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 обломла,
Ино росу оббила.

Дівка Домаха на посаді сиділа,
Хотіла матінку розвеселити;
Матінки не розвеселила,
Іно гірше засмутила.

(Гол. IV, 288 = Чуб. IV, 165).

Упала роса на мої карі очі,
А дрібні слівки на мої білі нувжки. (Чуб. V, 342).

Малесенький соловейко,
Не щечечи рано на зорі,
Та не оббивай ранньої роси,
Нехай обобе та батенько мій,
Та до мене йдучи, одвідаючи,
(Та життя моє розвідуючи?):
Чи я живу, чи я горюю?
Не так живеть ся, як горюєть ся,
Шо род-родина одцурала ся.

(Воронеж. Губ. Взд. 1888; пор. Чуб. V, 327, 626, 758; таж Гол. I, 126, III, 58;
[Варенц. 80].

Б. „Кирниця“ від „зірниці“, що представляє дальший розвій розбіраного мотива, згадує ся лише в одній колядці:

Папе 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 иньшого поводу примірах:

- а) Пара, жонки, дамов іці:
Пацэрала зара ключі,
Кала постаці ідучі,
А з' місяцом гуляючі,
А з соўніньком гуляючі.
А ўзайдзіце, я с ни зоркі,
А знайдзіце ключі звонкі:
Пара зямлю адникаці,
Пара расу выпускаці,
А перваю лядаваю.
А другую мядаваю:

Лядавая свікаткавая,
Мядавая таткавая.

(Пот. I, 96 = Этн. Сб. III, 212)*.

- б) Походящая зіронько,
Ти Мариню дівонько!
Всі двори сходила,
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 вечірняя“ згідно з випадками переміни символу на обставу, а то: означуване представляє ся як прийняте головної особі, що виступає в символі, себто зорі“ (П. II, 85—6). Прийняте-ж у тому, що від сліз дівчини „дороженька... сліззоньками та прилита“.

Та все те лише натяки.

Далеко яснійше „зірка“ як джерело води представляє ся в Винницькім повіті: „Дощу іноді 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 Риштакка на помилі... літіли 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 Тарасевський 18 л. Пор. Іван. В'їдм. 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) — возеро стало,
Въ томъ возерѣ самъ Богъ кунав 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 поверховна, то зорі-звізди кличуть ся знайти ключі вечірньої зорі й імовірно передати їх ранішній зорі, котра випустить ранішню 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 ночи ангелами і праведниками перед престолом Господнім“ (Трул. 6).

Г. Дальший розвій мотива „кирниця“ від „зірниці“ — озеро (в. Дунай, річенька) від сльози ангела. На звязь ангела з „зіркою“, окрім наведених даних, є ще й инші вказівки. В Купянськiм пов. Доля представляє ся то ангелом, то душею чоловіка, або його двійником. З другого боку й селяни-Українці називають звізди (зірки) то душами людий, то ангелами, і кажуть, що рівночасно з народинами дитини родить ся й звізда його на небі, і коли чоловік умре, то зараз і звізда його падає з неба і гасне (Ів. Доля, 8, 10—13).

Навіть не виходячи з межі колядки можна бачити, що ангел справді стає намість „зірниці“.

По одній серії колядок разом із сонцем і місяцем у вікно господаря не „ангел улинув“, а „сходять зірки“ або „зорі“.

В другій же серії колядок з невеличкими 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? Шириньчки шиє...

(Чуб. Ш, 306, де зам. шириньчки хибно тириточки).

По другому варіанту :

А с тої сльози ручаєць потїк,
 С того ручайця річенька біжить,
 На той річеньці корабель плыве,
 А на том кораблі Іван молодий.
 Що-ж вуйн робить? Листоньки пише,
 Книги читає... (Чуб. V, 305—6; пор. ів. 484).

Себто він дуже розумний.

По третьому варіанту:

А с тої сльози Дунай розлив ся,
На т^ум Дунаю хицькіі кладки.
А там Улятка пшеницю мила,
З гоголем говорила:
— Гоголю, гоголю, припливи к берегу,
Хорошенько вряжу. . (Чуб. V, 306).

Себто, не вважаючи на присутність у мотиві ангела, коладки мають чисто поганський характер.

По білоруській волочобній пісні замість ангела:

Ў тречія вокно сокол уляцеў,
Сокол ўляцеў, слязу уроніў —
А с тия слязи речунькі 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;
Шеншові шиці за ніхті гнали,
І йому муки задавали.
С пальця-мизинця кровка канула;
(Де) кровка кане — там Дунай стане,
А в тім Дунаю Господь купав ся. (Чуб. III, 335).

З поводу сього мотива А. А. Потєбня притягає далекі і при тому не українські мотиви, промовчуючи три ближші 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'їждаючи межі засівів зустрічає змія, відсікає його 3 голови, із них три ріки чорної крови: 1-а ріка для орачів пшениці — пшениця, 2-а для вівчарів — „пр'єсно м'яко“, 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 висше цариця, що живе за „вогняним морем“, у котрої „з мезинного пальця Орда(н?)-ріка біжить“ (Ч. II, 323).

Нема сумніву, що „Орда-ріка“ української казки безпосередно звязана з молодильною рікою (віджар'ападї) Вед, що знаходиться під деревом Ілпа і з напитком безсмертя, що вкупі з молодильними яблуками береже Ідуна, котра знаходиться на галузях скандинавського „світового ясеня“ (yggdrasil) (Пот. II, 225—6).

Вказівка української казки на те, що цариця живе „за огняним морем“, через котре вона не може перейти (I. с. 327), бачить ся мені, дає право вважати ту царицю персоніфікацією зорі. При тому „огняне море“ (при зрівнаню: терновий огонь = золото або мідь = небо, про що див. висше) треба вважати небом. У білоруських зашептуннях є скілька вказівок на небесне походжене ріки. Звичайно „вода-водзица, божжа помішница“ (сталий епітет зорі) тече „с устоку сонца, с-під ясного місяца, с-под-с алтиря каменя“ (Р. V, 148, 168). Про місцеву ріку Чернолутку в зашептунню сказано, що вона тече „с̄ у сходу на заходь, с̄ подлуныхъ зорь, с̄-подъ жаркаго сонца и с̄-подъ яснаго м̄сяка“ (ib. 150).

До води в зашептуннях звертають ся так само, як і до „зорі-зоряниці“: „Добры-дзень табѣ, водзица-царица, прекрасная дзявица, морская крыница! Ишла ты с̄-подъ крутыхъ горъ (= із над неба), с̄-подъ ясныхъ зорь, тонкими жилами, морскими силами, подмывала ты крутыя беряги, мыла ты жовтыя пяски, умывала ты сырое корення, бѣлое каменя, колоды вапняныя, шовковку траву, — ну, прошу цябе, водзица-царица... омый жа ты у раба божаго усю зь яго болѣзнь...“ (Р. V, 146; пор. ib. 142). Або: „Добры вечарь, 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 знаходиться ся зоря: укр. обрій і білоруськ. обречок (одного кореня з р'я ти) = горизонт.

колядки: в апокріфічному „Слові о видѣнїи ап. Павла“ ангел показує в Едемі дерево, із (?) коріня котрого пливають води рік Фисона, Гіона, Тигра й Евфрата; Дух Божий спочивав на тім дереві, і від віддиху його наповняли ся ріки медом, вином, елеєм і молоком“ (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 повстав незалежно від християнського впливу. Така прекрасна галицька пісня:

Долів-долів долинами
 Ідуть Турки с Татарами,
 Везуть собі віз покритий,
 А в тім возі хлоц убитий,
 За тим возом кінь турецький,
 А на кони хлопець царський:
 В правій руці палаш держить,
 А в 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 оконец та без дверец,
 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 нарисом 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, ніко́ли ни прибирайте хліба з стола“.

„Шапкі нізья класти на столі, що хліб, бач, кладуть на столі“. В Переяславськiм пов. говорять точвійше: „На столі гріх класти шапку, бо то місто самого Бога“. (див. Чубинського „Матер. и изслѣд.“ Т. I, 102).

На укр. весіллю хліб являєть ся головним елементом, що освячає подруже; церковне-ж вінчанє, по народнім понятям, наскільки можна про них судити з укр. весільних обрядів, або зовсім не освячає подружя, або лише недостаточно.

Десять літ тому в слоб. Красножоновій Богучарського пов. між сьвящеником і селянином вийшла ось яка розмова;

— Три цілкових є за вінчання?

— Ні, нима, батюшка; подождіть, спасібі вам, покi розстаєраємось.

— А нима — то й діла нима. А на горілку так є в вас гроші!

— Та биз цього, батюшко, не можна.

— І вінчать биз грошій не можна!

— А коли ви, батюшко, ни хочите вінчать, то ми й сами молодят поблагословимб: нихай сибі живуть, як Бог дав.

По розповсюдненому українському звичаю молоді не можуть користувати ся подружніми правами доти, доки не „відгуляють весілья“, хоча би прийшлось відкласти його на кілька тижнів або місяців після вінчання.

В оповіданю „Изъ прошлаго нашихъ степей“, 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, цілого хліба. „На що тобі?“ питає він. „От знаєте, треба нам вінчать“. Тай бере сей хліб, устромлює зверху грудочку соли й до нього підходять молодий з молодю. Виберемо посажених батька й магір, молоді кланяють ся їм, а вони їх благословлять і навчають, як повинні жить. Потім молоді підходять до того, хто тримає хліб, цілують сей хліб і обіцяють Богом і хлібом подружно жить“.

На українськім весілью 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 подружя сонця й місяця“ (див. Н. Ф. Сумцовъ, Религіозно-мієическое значеніє малорусской свадьбы“).

Вол. Юр. Часовників оповідав мені: „Купив я раз своєму роботникові Грицькові зажигательне скло. Мій Грицько зараз метнув ся на базар похвастать: он, мов, яке в мене диво є. Скрутив він цигарку і почав на неї навбодить 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 понятям сонце — твір Бога й повинно йому служити і тільки заміною Бога з Миколою-угодником, на мою думку, можна пояснити отєї слова західно-руської псалми, сьпівансі старцями :

Ой хто, хто Миколая любить,
Ой хто, хто Миколаю служить,
Тому сьв. Миколай
На всякий часъ помогай!

Ему служить, ему служить
Сонце, місяц во дни, в ночи
Непрестанно!*)

(Юл. Ф. Крачковскій, Бытъ Западно-русск. 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, шо він сирид поля їв її. Чи в його дома ни було — сів сирид поля і почав їсти. Куди там він шов — Бог й (його) зна. Помоливсь Богу і їсть. Явивсь якийсь старик до його, поздоровкавь 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 ровнаїш, ка', щоб усіх зрівно читали: усіх зрівно ни читають. 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“. (Воронїж, у жовтні 1892 р. Записано від Нат. Вікт. Дикаревої, 63 літ, неписьменної).

8. „А салдат з полку шов та тоже сирид поля сів тай їсть. А старик к йому прийшов, поздоровкавь: „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 чоуж?“ — „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 причеплені до Миколи зовсім без причини; вони вирвані з пісні на Різдво Христове, шо починаєть ся словами: Богъ натуру“, див. Богогласникъ 1790 р. — *Ред.*

**) Пор. в „Жабах“ Аристофана: *Μόνος θεῶν γε θάνατος οὐ δόρων ἐστὶ*, тобто: Одна між богами смерть не любить дарунків.

міні пособлять?“ — „У хазяйстві буду пособлять тобі : проживьш ти стольки літ (десять чи що) хорошо будиш жить“. Він тоді обрізав пасочки і дав.*) Він їв — їв, поблагодарив його, що він дав пасочки, і пішов. А той тоже закусив та й пішов до дому, салдат. А дома жінка, значить, оставалась (тоді-ж по двацять п'ять літ служили в старину — ну, дождалась таки вона його). Прийшов, начали жить, хазяйствувать; щастило їм во всьому, і ни замітили вони, як пройшло десять літ чи скілько. Так оце являє ся йому Николай угодник, говорить: „Времня б' умирать : десять літ пройшло“. — „Десять літ як десять дней пройшло, і ни побачили! Яг би ще скільки пожить!“ — „Ну, ще пять годов поживіть!“ Пішов одь його. Чвриз пять літ опять явив ся таки до його: „Тепер уже пора умирать!“ — „Ну, нічого ділать : коли умирать, так умирать!“ — Тай умер. (Зап. від Нат. Вікт. Дикаревої того самого часу й місця. Оба останні оповіданя із слоб. Борисовки Валуїського пов.).

9. Умова з сьв. Миколаю являєть ся звичайним мотивом і в иньших оповіданях. Наслідком сього, що Микола угодник, як охоронець майна чоловіка, має власть над злодіями, роблять з ним умови самі злодії на випадок помочи, приміром у конокрадстві, тай ті, що бажать охоронити себе від крадіжи, або хочуть відібрати уже втрачену річ. На випадок удачі на нагороду обіцяють Миколі рублеву, трирублеву, або пудову і взагалі „більшу“ („з кінську ногу“) сьвічку.

Сюдиж на мою думку належить поговірка: „Обрекъ Николѣ, пустил вь 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 тебеи остав(ь) ся дома?“ А Николай сьвятий стоїть на покуті. Узав, убравсь та й приказує: „Сьвятий Миколай, бирижи тут мою худобу: я на тебеи надіюсь; ти будь моїм сторожом: я тобі малебинь отслужу“. Запер хату та й пішов. Прийшов у Вороніж, отслужив малебинь сьвятому Миколаю, помоливсь Богу, пішов до дому. Прихбди до дому, аж хата отперта, все забрано. Він підхбди до сьвятого Миколая та й кáжи: „Тиж сторож тут — настеріг! Яж на тебеи надіав ся, шо ти будиш стиригти; а ти настиріг, шо усе поза-

*) Годить ся завважити, що Микола був приневолений згодити ся на предложені умови зовсім не тому, буцїм би народ не признавав йому божих прикмет; сей мотив повторяєть ся в нар. оповіданях і відносно до самого Бога (пор. висше стор. 131 оповіданє про дурня й ладан).

бирали вори. Нима і у сьвятих правди!“ Як узяв та зняв образ та начав його бить дубинкою. Бив-бив його тай кинув на покутя та кажи: „Типер ни повірю, шо сьвяти бирижуть людей!“ Дождав ночі; устав у-ранці, дівить ся — уся худоба прине-сина лижить. Цей тоді узяв, поставив образ та засьвітив (свічку?), зачав молит(ь) ся та просить прощєнія. А вори ті розказували, шо прийшов який-то срящєник та й кажи: „Ви на що забрали худобу у отого чоловіка? Однесіть, 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 однесіть, а то буду править каждий день“. Так вони побоялись та й однесли. (Слоб. Попасна, Богучарськ. пов. Записав сел. А. А. Суббота. Зі зшитка, що дістав я 1 лютого 1895 р.)*)

„Яко мога, уповай на Бога. Їхав один прохвесор з одного города в другий і пришлось йому заїхать у Валуйки. Ото він тут остановив ся і пішов у монастир помолицьця Богу. І він за собою носив вікєлія, бо у його був цілий обирем. Ото він одсто́яв там обідню і пішов у гóрод на квартиру. Приходе до дому, кинув ся до кармана, аж нима висидів. 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 питá: „Ваше преподобіє! Шо ваші манахи тут у монастирі нічòго ни піднімали, як з обідні уже люди вийшли?“ — „Нічòго. Вони як шо найдуть, міні скажуть, а то я нічòго од їх про це не чув“. — „Ну, пожалуста, як шо найдиц(ь)ця, то дайте знать міні“. А архимандрит і питá: „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 висидія, 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, найдим“. Ну, прохвесор довго там околáчувацьця ни став, попрощав ся з архимандритом, поїхав до дому. І дома помолив ся Богу і ставши пирид іконою сьв. угодника Миколи

*) Се переневід середньовікового книжного оповіданя, що маєть ся в збірках легенд про сьв. Миколу. Пор. І. Франко, Карпаторуське письменство ст. 115 ч. 1. — *Ред.*

сказав слова такі: „Св. угодниче і великий чудотворче, помолись за мене грішного, виручи мої викися з рук вражих!“ І поставив пирид його іконою велику воскову свічку. Після того чириз год чи там чириз півгоду стали манахи прибирати монастир к якомусьто празнику, і найшли той пакет у кутку. Найшовши цей пакет прочитали на йому надпись, і там написано, шо принадлежить 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 св. угодника, і подарив на Миколу в той монастир шось багато гроший“. (Пригородна слоб. Козацька Валуйського 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 свічку, мов отея щогла“. Буря справді утихла після сего. Тоді иньший питасть ся: „Деж ти візьмеш таку свічку?“ 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, вкінци викрикує: „Святой Мікола-угодник, разиши мене лошать: я табе поставлю рубльовую свечку!“ — Не ветиг мужик се проголосить, а його кінь показавсь зза куштів тай заржав. З радости мужик крикнув на її: „Іде (де) ти прападала, дуй те гарой? Чіріс табе савсем била рубльовая свечка прапала!“ — Опісля мужик сїв на коня, тріснув батогом і обертаючись до місця, де найшов коня, викрикнув: „Тах-та (так-то) вашива брата надувають!“ (Записане зі слів учителя головної школи Нижнедівницького пов. 1891 р.).

10. „Ішов Москаль коня красти і Миколай на шиї висить, тай каже: „Вот каби міне Мікалай пасабіл украсті, так яб на кане, а он на міне: яб їму тада бал(ь)шую свечку поставіл“. — От украв він коня і купив велику свічку. Пішов він іще красти та й каже внять: „От как би міні Мікалай пасабіл іще вкрасті, яб йому іще ббольшую 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 пешой, так ідіж

і ти за мной". — Узяв тай привязав його до ноги, щоб він волік ся, так він тяг його аж до дому. Ішов він раз кудись, а Миколай назустріч та й наслав на його бурю та дощ та таке.. А тут лежить падлюка, кишки собаки випустили, а сама ще ціла й шкура на єї 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 пагано — 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 задумайш, то не проси нікго більше, а йди сам: украдиш — украдиш, а не вкрадиш, діло твоє, говорить". (Зап. 1893 р. 4 квітня від діда Павла Тарапати, селянин слободи Россоші, Острогжського пов. Б. Я. Черватенко, 18 літ. — Тарапата, Миколяївський салдат, 80 літ, неписьменний).

В останнім оповіданю цікаві два мотиви: покаране Миколи Москалем і послух ементів Миколі. Повстане обох сих мотивів належить до поганського періоду, особливож покаране образа вказує на істноване сучасного фетішзму.

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 клясич. гімназії Я. В. Ск—на, 18 літ.).

12. Святковане памяти 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 метереольогічних відмін.

„Тожи був другий у Воронцеві (Павловського пов., Ворон. губ.) купець насіяв багато льону, а він гарний ізійшов там. Сами було діло на Миколая: він прбси святого 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. Попаєна, Богучарського пов. записав А. А. Суббота. Зі шитка, одержаного в лютім 1895 р.).

Білоруси думають, що празник на честь Миколи хоронить від граду. (Юл. Ө. Крачковській, Бытъ западно-русск. селянина, стор. 120).

„Як ждуть у хвилипівку морозів, а їх нима, так ка'ть: „Варвара (4 грудня) мости мосте, Сава (5 грудня) заваре (як коваль заварює гвіздки), а Микола закує“. Або: „Варвара при-готовля, Сава мости мосте, а Микола гвіздками прибива“. (Слоб. Борисовка, Валуйського пов).

„На Николу зима съ гвоздемъ ходить“. „Хвали зиму послѣ Николина дня“. (В. Даль, Пословицы русскаго народа, т. II). „Святой Юрій (26 падолиста) снегом мосціць, святой Микола морозом гвоздзіць“. (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, Бѣлорусскій Сборникъ, т. I, ст. 20—22 і 163—166).

Пересвідчене народа про великий розум Миколи-угодника дало навіть поговірку: „Тут сам Мікалай-угоднік ні разбірѣоть“, 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 висше всѣх иньших угодників („саме вишчий святой“), тому що:

І на морі Миколай,
І на ріцьці Миколай,
І у полі Миколай,
І у долі 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 борисівеськім 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 liebe,
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 імня
Святого Ілля...
Дали йому імня
Святого Питра...

По звістці урядника А. Е. Півня, який сповняє тимчасово обовязки псаломщика в одній станиці Кубанської області й веде реєстр молебнів замість свого батька, псаломщика в станиці Павловській Єйського відділу, козаки служили молебні найбільше сьв. Миколі. По звістці-ж В. Г. Часовнікова в тій самій станиці ставлять сьвічки в тамошній церкві більш усіх перед образом Миколи. По його словам уся народня обрядовість звязана з іменем Миколи-угодника.

Отсе оповідане дасть право до висновка, що дійсно сьвічки передівсім ставлять ся Миколі. „Прийшов один п'яний чоловік до церкви, купив сьвічку, запалив її, а на сідній кінець поплював тай ставляє перед Миколою-угодником. Постановив і почав поклони бухать. Тіхо що він до землі, коли се сьвічка — тьох його по лисині. Він піднявсь, поплював на неї ще раз, знов постановив її перед Миколою, а сам знов поклони. Сьвічка знов зірвалась і впала йому на потилицю. Той тоді так розлютувався, що аж по московськи матюкнў тай каже: „Коли ти ни хочиш моєї сьвічки, 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 дїбр, указують ще й отсі воронїжські міщанські поговірки: „Я пайду гулять — а работать хто будіть? Мікалай-угоднїк?“ — „Купі!“ „А деньгі хто дасть? Мікалай-угоднїк?“ Обі сі поговірки являють ся паразфразованем великоросійських і українських поговірок, де висловляеть ся відмову з заміною Бога на Миколу-угодника. „Бог дасть!“ говорять старцям у відмову. — „А гроший Бог дасть“, се значить „нема“.

Такий самий паралеллізм 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 асоціяція ідей.

До конечних 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 оповіданє вказує на те, що і в церкві образ св. Миколи нарівні з образом Богородиці прикрашують богатійше 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, Валуйськ. пов. Записав Пав. К. Тарасевський, 16 літ.).

В замовлянях Микола також відграє значну ролю. Згадуєть ся в зашептуванях для затриманя крови, проти хробаків у худоби, від напасти диких звірів на скотину, від „сояшницї“, від „уроків“, від „пристріту“, від більма й „до суду“. (Див. Т. Чубинській, Матер. и вєслѣд. I, 68, 69, 95, 114, 126, 127, 134, 135, 139). В тих зашептуванях згадуєть імя 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 Михаїлу і святій Причистій, святому Вознесенію, святій Покрові і святому Юрію...“ (Ів. 69). „Святий Адаме, святий Миколай, святий Спаситель, святий Власій, святий Федосій, храбрый Ягорій, святий Іван Предтеча, святий Митрій, святий Митрохван, святий отче Андрій і Мати Марія!“ (Ів. 126). „Святий угодники божїї, станьте мині до помочи : св. Владимир, св. Спаситель, св. о(тець) Миколай, св. Іван Креститель, св. Великомученице Варваро, невістка Христова і всі святї кїївські, печерські, Почасвські, Єрусалимські, монастирскї“ (Ів. 134). „Святий отче Миколаю, угоднику божий, помощнику скорий, допоможи мині ласкою своєю небесною пристріт вимовити й виговорити“. „В другий раз шепчуть, то замісь Миколая говорять так : „В другий раз, в божий час, пресвятая Мати Богородиця!“ А в третій раз : „Пресвята Варваро великомученице“. В четвертий раз : „Кїївскї печерскї 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 взиває ся також перед иншими св'ятими. „Приїхав один чоловік вирхом до кабака і там напив ся до кінця, так шо вже й на ногах ни встоє. Ото він і кинув ся їхать до дому, та шо киницьця плигать на коня, то на с...у і впаде. Він тоді і почав просить св'ятитилів по їдиночку: „Св'ятий Миколаю пособи міні!“ та як плигне після того і упав упять на с...у. Тоді ще одного став молить: „Св'ятий Петре, пособи міні!“ Та як плигне і упав упять на с...у. І ото він прибрив усіх св'ятих по їдиночку і ні один ни пособив йому. Він тоді і просе: „Усі св'яті пособи́ть міні грішному!“ та тоді надуїцьця, як плигне — та так і приплигнув чириз коня, та упав і лижіть, 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, Валуйського пов. В 1894 р. записав Пав. К. Тарасевський, 18-ти літ.).

Як перший між усіма угодниками Микола являєть ся головним наслідником Божого престолоа. „Зійшлись у страшну пятницю два козаки та й балакають: „А чоґо це до церкви дзвонять?“ — „Та, кажуть, сьогодні Бог умер!“ — „Оттакої! Хтож тепер буде богувати?“ — „Та вжеж ни хто, як божа мати!“ — „Е, та це не бабське діло у ці кляузи лізти“. — „Так хтож тепер буде за Бога?“ — „Та мабуть уже настановлять св'ятого Георгія, бо він такий гарний, як на коні виїде“. — „Е, ні! І цьому ни лічить!“ — „Чом?“ — „Та ще дуже молодий! В Боги треба старішого!“ — „Так уже коли так, мабуть св'ятому Миколі більш усьоґо лічить Богом бути!“ — „Тай справді, шо мабуть так“.

У цьвітні 1895 р. урядник А. Е. Півень записав: „В одно времня, як один охвицер здавав икзамент, то його начали спрашувать по закону божому, і св'ященник його заставив прочитать: Царю небесний; він йому прочитав. Тоді св'ященник говорить: „Хто тоді будет Богом, як цей Бог умре?“ Він йому отвічаєть, шо 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 завважити, що найбільше оповідань присвячено Миколі угодникови, „св. Юркови“, св. Ільлі, „апостолу Петрови“. Апостол Петро і Микола угодник визначають ся сим перед иньшими. Оба вони війшли в приказку: „Сьміливий, як апостол Петро“. (М. Номисъ, Укр. Прыказ., № 13651) „Миколаю, я тебе не даю“. „Св. Миколо, гаразд з тобою“. (П. Чуб., Матер. и изсл. I, 266). „Проси Николу а он Спасу скажет“. „Лучше брани: Никола с нами“. „На полѣ Никола общій Бог“. „Бог не убог, а Никола милостив“. „Никола на морѣ спасаєт, Никола мужику воз подымаєт“. „Со Спаса дерет, на Николу кладет“. (В. Даль, Послов. русск. нар. 1879 т. I, 7, 11, 21).

В народніх оповіданях апостол Петро являєть ся нерозлучним товаришем Бога при його мандрівках по землі. При тім апостол ніде не виявляє божих прикмет: він простий чоловік, ініціатор, що піддає Богови добрі думки: сотворити сьвіт, відібрати верховодство від жінки і передати мужеві, постановити Петрів піст, щоб баби могли напратати сира, масла, сметани і ин., — а Бог сповняє єї Петрові бажаня. Він являєть ся також послом божим: Бог посилає його до чорта, що курить горілку, щоб дізнатись, хто і що там робить, до бідака, аби перемінити назначений йому при народженю деревляний ключ на золотий і т. и.

Мало сього, Петро, як чоловік грішний „спокутував свої гріхи, шо він одрік ся од Христа... і ходив на ціле літо у ліс прясти вовну і ото його там тляли комарі і кусали його ціле літо...“ (Зап. П. К. Тарасевський у слоб. Тишанці, Валуйського повіту).

Правда, раз апостол Петро задумав стати Богом і в тій ціли просив Бога: „Пожалуста, будте на стіки добрі, дайти міні хоть на один день Богом побуть: міні хочиця узнать, чи довко буть Богом“. Бог і каже: „Ні, Петре, ни винисиш Богом буть — це должность трудна: нужно вистіть порядок на небі і на зимлі; і ще Богова обязанность сирітєських гусей пасти, се й те — прямо й сам нирад будиш, шо й поступиш“. Питро тоді похнюпивсь та й каже: „Коли гусей пасти, так яж і ни хочу, як также!“ Зтих пор і ни став добиваця, гарікать Богові, щоб настановив богувать“. (Уривок в оповіданя 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 гусій. Паралель до сього творить оповідане про мандрівку по землі Миколи з Касіяном. Касіян відмовив помогти мужикови, що „вйоз на базар дрова дай у грязь угруз“; Касіян „пожалев марать свою райскую одежу“, а Микола поміг, хотя „у грязь упацкав ся“. (Е. Р. Романовъ, Бѣлорус. Сбор. IV, 15).

Тоді як Микола, завдяки своїому 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 суперечає:

Бог каже, що земля більша,
А Петро каже, що небо більше.

І мали вони слугу вірною, сьвяту Миколу:

„Бери, Миколо, шнури навколо,
Міряй, Миколо, небо і землю!

Тим небо маленьке, що скрізь рівненьке,
Тим земля більша, що гори, долини. (Чуб. Ш, 345).

Таким робом показалаь „Господня правда, Петрова неправда“.

Обернімось тепер до сьв. Юрія. Він має божі прикмети: розпоряджає зв'їрами 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, перевисшає 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, головно розпоряджає погодою, посилає грім і блискавку. Таку власть має, як ми бачили, й сьв. Микола. Маємо натяки, що Ілля в своїм дії 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 іди колієницею огненою і гремить — ото що грюкотить. 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 „псалма“. (Чубин. I, 169), привілей, якого не мають ні апостол Петро, ні пророк Ілля, ні сьв. Юрій.

Друга псалма в честь Миколи говорить :

Ангель бысть на земли, человекъ небесный :
Ходатай намъ буди и Богу неслестный !
Когда прїидеть Господь вся судити люди,
С нами Никола пребуди ! (З рукопису).

Судячи по народнім оповіданням можна думати, що Микола угодник заступив „на тім сьвітї“ місце Харона-перевізника, що як звісно був сином Ереба, бога пїтьми. Ось такий уривок оповіданя : „Після того пройшло багато времени, так баба розкázувала, що їй снилось, як вона замирала. „Снило ся, каже, і снить ся міні, що наче-б то я іду по великому-великому стипу, нима йому ніде 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 бизпрямінно треба на той бік приплисти. Коли де не взяв ся сивий-сивий дїд 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 : „Сїдай в оце решито та пливи на той бік, бо тут тобі ходить нічого!“ Положив решито на воду, я сіла в його; він тоді узяв і одіпхнув мене од берега, а я наче і переплила на той бік. Тільки приплила — коли упять де ни взявсь той самий дїд, подав міні руку, підвів аж на кручу з берига, а решито взяв упять у руку. — „Ну, тепер, каже, іди собі прямо по дорозї, а там що буде — побачим!“ — Та де й дївсь...“ (Так пише урядник А. Е. Півень про свою бабусю-козачку із слів свого батька псаломщика).

Микола угодник, яко Харон тим більше на місці, що по народньому розуміню він являєть ся, помагає всеюди :

І на морі Миколай,
І на річці Миколай !

Між головнішими „празниками Господними“ і миколаївськими празниками істнує свого рода паралелїзм. По „празниках Господних“ у слободі Борисовці, Валуйського пов. йде „Богородиця“ (иньшими словами Божа Мати), другий день „Рїздва“, „Великодня“ і Сьвятої Неділі (Трійці), а по празниках Миколи

йде „Миколин батько“ 10 мая і 7 грудня. І се знов такий риз, що більше не повтарає ся в борисівськім народнім календарі.

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 ліпшого переєвїдченя потрібний знак хреста й проголошене звїсною присяжною формули, в якій кличе ся Бога на євїдка невинности того, хто клине ся, щирої правди його твердження, або накликає ся нещасте 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 Богь!“ „Правалїсь я в тартарари?“ „Будь я анаємой, трижды проклять!“ і т. и. Накликуване нещасть на винуватця в тім разі тісно звязане з замовлянем і основане на тім, що слово чоловіка, вимовлене „в чорну або лиху годину“, „в недобрій час“, „у чорний день“ повинно все сповнити ся.

Не вважаючи на се, що в сільських і міських судах присяга законом недозволена, в касаційних відкликах на сі суди часто приходить ся читати жаданя, аби сторони та їх євїдки були переслухані „під присягою“. „Буде возможно, пише один, то жемаемь принять святую присягу о своей невинности“. „Покорнїйше прошу, пише другий, учинить по сему соотвѣтствующее постановление 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 місцевих мешканців кубанської области, як і в иньших місцевостях Росії знаю, що в важнїйших разях істнує домашня присяга з цілованем „образа Спасителя або Богородиці“, що вповні відповідає вчисленим висше формулам клятьби. З огляду на таке обмежене в виборі образа при клятьбах, особливого значіння набирає отсе оповідане: „Один чоловік був бідний — прибідний, а багатїть то йому хотїло ся. От він і став просить у одного Жида, щоб він зайняв йому десять тисяч грошей. А Жид йому й каже: „Я тобі дам, а коли-ж ти мінї оддаси, і ще че буде чим оддать?“ А мужик і каже: „Та Бог дасть, коли нибудь оддам“. — „Ну, ладно; а хтож у нас буде

свідитилем?“ каже Жид.—„А коож нам іще треба? Ось ікона св. чудотворця Миколи: оце нам і свідитиль. Я тобі обіщаю даже угодником і гроші пиридать“.—А Жид і каже: „Ну, добре, чоловіче, я вірю на вашого Бога: нихай він буде свідитилем тобі і міні, та тіко шоб тоді оддав, а то комуь прийдницьця пирид Богом і отвічать“. Ну, мужик пирихристив ся і забожив ся, шо оддам біз усяких свідитилів. Ото пішов той Жид до дому, чіг 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 богаїть, став торгувать красним товаром і разною разностю. Вистрояв сибі дом каменний і іще двойтажний. Ото він нажив сибі грошинят із тих десяти тисяч та около вже двох сот тисяч. Цьому годів пройшло з пятнадцять. Ото він у одно времня і дума: „От я, Бог дав, багатів: требаж іще оддать Жидові дол(г). Хоч він цими грінми може уже і забув думать про їх, а все оддать треба і чужого своім нільзя щитать, бо святий Миколай ни потерпе, потому шо я обіщав оддать“. Ото вони сїли пить чай із жінкою, то він її і каже: „Жінко, давай ти після чаю пощитаїм, скіко у нас єсть грошій“. „І видума! на шо їх щитать, вони нам ни мішають, хай лжжать“.—„Та ні таки, треба пощитать“.—„Та на шо тобі щитать, скажи таки, раде Бога?“—„Та от на шо: узніаю, скіко їх єсть, та треба оддать долг, а то може їх і на долг ни хвате“. „Та хіба ти должин?“—„Должин!“—„На грицьж ти позичав?“—„Та в кого ни позичав, а оддавать треба“. „Та хтож він такий?“—„А от хто: ти знаїш 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, нільзя: тепер у нас, слава Богу, єсть чим оддать, то треба і оддать, а то Бог накаже, бо у нас був свідитилем Миколай угодник“.—„Ну, чоловіче, як така штука, то треба пощитать і одложить йому долг“.—Ото вони і затїяли наводити щот, і оказалось налишними грінми більше двох сотин тисяч та хазяїства іще було тисяч на двадцять. Так він тоді і кроне 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 виною, як розігралась половідь. От він вийшов до річки, пустив той сундучок на воду і сказав такі слова: „Святий угодниче Миколає і виликій чудотворче! Так як ти був при нашому ділі свідитилем, то придостав ці гроші Жидові, шоб і він пойняв мо-

гуцтвом (!) нашого Господа“. Сказавши ці слова пішов він до дому; а у той сундучок він уложив і записку, од кóго кому і за шо. От після цього чириз ниділью чи чириз дві та саме розгулялась половідь у тому гóроді, де той Жид проживав, і на цю пору багато людей вийшло дивицьця, і пани і мужики. Хто там дрюки лове, котрі нислó по воді, а хто іще шо-нибудь — одним словом, людей багато було у це времня. 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 пририйняли 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 попадаїцьця“. І усі подумали, шо ни иначе, це грóші 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 грóші. Він пощитав, 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, шо займав і даю заміст проценту дві тисячі. Спасибі, шо зайняли!“ Жид той сїчас же прославив Господа, і прийняв православну віру, кажучи: „Виликий руський Бог!“

„У нас у 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 упять односють у монастир. При цьому страсть багато людей бува і кожин даре на ікону. Цю даринку забира архимандрит на всю братію і на починку монастира і двора. Манахи тут дуже гладкі, бо монастир дуже багатий... У времня цього ходу так одного полотна накидають видимо і нивидимо; а шо тих гроший, так і щоту нима. Заможні люди дають по три, по пять і по десять руб., а хто багатий, той четвиртний білет дасть. Одним словом, жить у монастирі ни плохо, та тіко горе, шо заставляють Богу молицьця та закон ісповнять. Ну, все таки хоч і строго коло їх ходють а кó-які сибі...“ (Записав Пав. Конст. Тарасевський у пригородній слободі Козацькій міста Валуїок. Зі зшитка одержаного 22 цвїтня 1895 р.).

Очевидно, що Миколу угодника кликано тут на сьвідка мов Бога; сеж годить ся з істнующими фóрмулами клятьби: „Вот

тібе Христос Гасподь!“ (Вор. этногр. Сборн. ст. 94 № 1031); „Великий Бог — ей Богу!“

Старинні Римляни в присягах також кликали на свідків 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, скріпляє ся правдивість сказаного.

Доходжене правди через святую річ, головнож через дотикане до неї стрічаєть ся вєуди в народньому житю.

В білоруськім весіллю нетиканість молодих доказуєть ся саджанєм на посад (на діжу з насипаним поверху житом, чи з тїстом у середині, або на коробці з житом), що в данім разі має символізувати жертівник або престол Бога. „В Новоградськім пов. молода сидить на посаді за столом з покритою головою. Кличуть жениха і коли він заховав свою чистоту, то передають через стіл і цілує молоду, колиж ні, лізе понід стіл до її колін“. (Етн. обзор. XIX, 31—34).

В українськім весілю доказ невинности молодої переводить ся при помочи проїзду через „багаття“, вогонь розложений у воротах свекрового двора. Селянка села Хлестунівки Черкаського пов. (40 літ, неписьменна) розказує: „Мій брат побив візника за те, що він повіз молодих ни чириз багаття, а городами, чириз сусідський двір“. (Записане в 1894 р. в м. Катеринодарі).

„Як шо чесна (молода), тоді понаражають молодих, поширивязують красними лентами, а провідників поширивязують поясами красними у хрест; коровай молода уряди калиною та лентами... А яка молода ничесна та обмани усіх, наряди коровай, так вона ряди або на батькову худобу, або на свекрову, або на свою голову. Так як зряди на скотину, то подбхни 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 словіді правдивість слів чоловіка каючого ся, по народнім понятям, також повинна бути потверджена через дотик до святої річи.

„Віра, Закон Божий один, і цирковні уставаи однакові, та тіко ни всі однаково його испол(ь)няють. Доводилось бувать

у різних цирквах, і скрізь кой-що ізміняйцьця: гляды — там вичітують, а там нидочитують; а це все діло зависе у попах. Попи кб-які розбалувались так, шо і служить їм ни хочицьця, просто така їм блаж, якої ніхто ни може дістать кроме попів. Які попи добродушні, і знають те, шо вони за свої труди получають гроші, і іще помнять, шоб гріх, то ті спол(б)няють твердо свою службу. Доводилось нираз запримітить про сповідання, як попи сповідають людей. Багато таких попів, шо оце як сповідають, так лижить на столику івангілія і хрест. І як ото піп стане випитувать гріхи, так накрива іпатрахіл(б)лю, і кожний чоловік повинен класти два пальці на івангілію, — кажицьця, указатилний і середній — і потім, після ісповіди, цілувать хрест і івангілію, і три рази кланяюцьця. А потім як придивицьця ще до кб-яких попів, то вже зовсім і ни те робицьця. Бува часто, шо на столику івангілії нима, — один тіко хрест — і ипатрахіл(б)лю ни накида людей, і пальців класти двох ні на шо і кетаті ни заставля, — а гроші одбирають 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 догадайцьця, куди положить. А є такі попи, шо він цього і ни заміча, а кладе їх у кучу, так шо усім видно. І оце як назбирайцьця уже чимало грошинят, то він їх щита: сам гріхи випітує, а сам гріші щита — одклада пятак до пятака, а гривню до гривні, і ото ними там дзвьяка і нікого ни боіцьця. І ото, бач, як набіпицьця 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, упевняєть ся тут повною набожністю того, хто сповідаєть ся і подвійним дотиком „спасеника“: цілованем хреста з євангелієм і зложенем двох пальців на євангеліє.

Бите рука в руку при купованю, здаєть ся мені, також походить із того самого жерела, себто потверджуваня слів з обопільним дотиком руки об руку.

У старинних Римлян при врочистих присягах також був звичай доторкатись жертовника: „Olim juraturo solennis verbis praeibatur, quo jusjurandum esset firmitus... Interdum jurans tenebat aram, quo major esset jurisjurandi religio. Itaque sanctissimum jusjurandum significantes dicebant: Nec si aram tenens juraveris, credam tibi. M. Tullius in oratione pro L. Flacco: Ergo is, qui si aram tenens juraret, nemo crederet,

per epistolam quod volet injuratus probabit?" (Desiderii Erasmi Roterodami Adagiorum chiliades etc. Hanōviae MDCXVII P. 247).

Тому то про людей дуже віроломних і старинні Греки відзивались словами Арістофана (в Ахарнянах), зверненими до Спартанців: *Οἷσιν οὐτε βωμός, οὐτε πίσυς, οὐδ' ὄρκος μένει*, себ-то: 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 пам'ять; инколиж крива присяга караєть сильною і довгою бігункою. Остання фізіологічна обставина тим-більше можлива, що з'їсти присягу вважаєть ся в народі великим гріхом, що безпроволочно стягає за собою страшні кари. Дуже гарно малює народні понятя про присягу отсе оповіданє:

„У нас іще єсть таких багато людей, шо як хто засўдиця у здоровому ділі, а хоть і об маленькому, так це все одно, так оце той винуватий возьме, набере могоричу та підговбре 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 протєж, бач, і ни подумають, шо за це треба здорово одвічать пирид Богом. У нас один уже з цього сáмого пронав. Отак один чоловік судив ся за якийсь здоровий обман, ну, він ото бач і підкупив ся за грбші у свідитилі тай здуру 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 розказував міні один наш (сл. Тішанки Валуйськ. п.) чоловік, шо він як був на Донщині, так бачив, як люди присягали. Один там багатий поміщик та зарівав 15 чоловік косарів. Ото, бач, і пиняли на його, узали його під суд і зовсім таки упадало, шо поміщикові одвічать; та тіко остановка була за його свідитилим: здорово його оправдовав, шо він бутто у те саме времня, як порізано, та кудито одлучав ся. Ну, ото вони повили їх у церкву на присягу, і на ту приведенцію 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 нисуць 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, шо він бачив, шо пан у те времня був дома, і шо 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 óтак, добрі люди, брихать, кривить своєю душею! Ото 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 ікономії було багато дівчат, таки(х), шо все пололи панські буряки та там іще кой-що. Ото, бач, одна дівка і вкрала у пóдруг оселедиць. Ті кинулись шукать — нима; сюди-туди — нима! І стали уже трусить, з тим і ни найшли. А ту дівку усі подейкують, шо вона узяла, і так шо й трохи замітили і напались на її, щоб призналась. Вона божи(ць)ця, а вони стали приставать 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 привирнула її до гори головою та й каже: „Шоб міні світ так повирнув ся, як оце я ікону привирнула, 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 сьвіті: 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 набріхуй напрасно — ото і спокійний будиш усим, хіба тільки уже Бог накаже“ (1893 р. Слоб. Борисовка, Валуйського пов. Усі три оповіданя записані П. К. Тарасевським).

„Стращяють: 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 зарізать, приїхав і заходив ся. —

*) В 1888 р., коли „на Лінії“ був великий урожай збіжа і треба було багато робітників, вороніжські косарі заробили більше чим коли то. По сій причині кружило тоді маса оповідань про косарів, убитих і ограблених козаками-господарями.

**) Очевидно говорить ся тут про люнатизм.

Я (каже) в комнаті, а він у виликі 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 умірять!“ — А он ни знав, шо на пічі іво (!) систри муж; (він казав: „Підожди, Микитишна, я послухаю, шо він казатиме, як прийде“). Він іє печі як іскочить: „Шо ти, братушка, робиш?“ — А той: „Я нічого, я нічого!“ — Ну, цей раз обошлоь, він ни бив, а в другий раз опять побив; збив, збив, зсинив! Вона пішла у Погромець до Гаєвського (мировий судия) жалуватьця. Визвав його Гаєвський: „На што ти бйош ійо?“ — А він одказуї(ць)ця: „Ни бив“. — „Как же ни бив? у нійо вся спина синя! Хтож побив?“ — „Ни знаю!“ — „Шож вона в тебе роспутьна?“ — „Нет, честная“. Так вона указала на зятя: как он хотів мене різать, так зять був. Позвали іво: „Ти видів?“ А той, чи спужав ся, чи што, каже: „Ни видів!“ — Говорить Гаєвський: „Ну, шоб ви до мене вдруге ни ходили!“ — Вона каже: „Як він мене ни троне, я й ни піду до вас“. — А Ілющенко забожив ся, шо він більш ни битиме жінки. Гаєвський виніє ікону, заставив уєїх поцілувать в роді клятви. А після того вони пішли. Він ще побив її — в чому тіко її й душа диржалась. С тим Ілющенко з зятим захворали — і зять помир і він помир“. (Г. Вороніж. В жовтні 1892 р., записано від Натал. Вікт. Дикаревої).

Порівнюючи оповіданя про покаране людей, що „з’їли присягу“ з оповіданями про покараних від Миколи угодника танечників і музик, бачимо, що й там і тут каравсь утратою розуму й пам’яті. Така кара від Бога на людей була звісна й старинним Грекам:

*Ὅταν δ' ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακὰ,
Τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον, ᾧ βουλευέται.* (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 наказать, спірва́ рáзум атьніміть“. „Єсьлі хатіть Бох наказать, пáміть атшібётъ“. (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. Массонъ, 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. Массонъ, ibid.). Словом, у всіх без винятку разях караючою особою являєть ся Бог. З огляду на се особливого значіня набирають оповіданя про такеж покаране зі сторони Миколи угодника.

Позбавлене людий пам'яті й розуму Богом дуже розповсюднений мотив у народніх оповіданях. Така кара між иньшим стрічає людий, що працюють на „Михайлове чудо“ (6 вересня). В борисовськїм народнім календарі маємо ось яке оповідане:

„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 сьогóдньї празник же!“—„А який сьóдньї (!) празник?“—„Та Михайлове Чудо“.—„На його можно робить“.— Та надів сам на себе бóрону, тоді ходе по дисятині й ка' сам собі: „Дивно й чудно! Дивно й чудно!“—Та, бач, грїх робить на його!“ (Серпень 1892 р. Слоб. Борисівка Валуйського пов. Записане від селянки Анни).

Микола угодник, як ми бачили, „покарав“ також і за те, що винуватці „насьмішку творили“ над ним.

Мітольогічні уривки.

I. Зевес.

Поки почнемо говорити про самого Зевса, мусимо вказати на ті загальні терміни, якими в стариннім світі 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 звісних епітетів вони приймали характер власних імен і відворотно, власні імена ставали загальними. Так під висловом *Ζεὺς χθόνιος* (підземний Зевес) розуміть ся Плутон або Гермес як провідник духів; *Jupiter niger, tartareus, stygius, profundus* = Плутон (*Thesaurus I, 1320*); *Juno* (Юнона) = жіночий теній взагалі; *Juno stygia* = Прозерпіна, *Juno lucina* = Люна; *ἰὼ θεῖο* (у клятвах жіноцтва) = Деметера й Персефона; *ἡ νεοτέρα θεός* = Персефона; *ἡ πορνία θ.* = Теміда.

Духи зі свого боку ділились на добрих або охоронців (*ἀγαθὸς δαίμων*, *bonus genius*) і злих, або местників (*ἀλάστωρ*, *genius malus*, *g. iratus*). Християнство не могло знищити віри в тих духів, та тепер вони являють ся вже під иньшими назвами, про що буде мова низше.

1. Зевес, бог неба й подавець дощу.

(„Біг небесний“, „Дрібен дожджейко“, Ілля, Сварог, Михайло, Сьвятовит). Назване Зевса небесним богом було одним із

найбільше розповсюджених, і хоч епітет *Ἰολύμπιος* = небесний*) придавав ся богатом олімпійським богам, то одначе. вживаний віддільно (*δ' Ἰολ.*) відносив ся лише до Зевса.

По старинному культові Додони (*Z. 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“ (*βᾶς*). Сам Зевес також звав ся подавцем дощу, *θετίος*.

З культом Зевса Ликейського (*Z. Λυκαῖος*) в Аркадії також була звязана ідея про нього як про давця відсвіжуючого й оживляючого дощу. В часі довгої посухи жрець Ликейського Зевса по сповненю жертви й молитви звільна затопляв дубову гильку в воді жерела Гаїни, від чого „вода приходила в рух, піднімалась хмара, з нею лучились иньші й починав падаги дощ, що зрошував Аркадську землю“ (Pausanias VIII, 38, французьк. I, 77). На дощеву природу Зевса вказують і загальнозвісні вислови як: *Z. νεφεληγερέτα* = З. хмарозводець, *Z. νίφει* = З. посилає сніг, *ἔδωκε ἐκ Διός* = дощ (властиво вода що походить від Зевса), *Διὸς νοτὸς* = 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 поясненю Варрона, у Етрусків з'ображував небо. (Французький перекл. I, 87; Müller, Die Etrusker, II, 58). Як до грецького Зевса належала Діона, так до Януса богиня місяця Яна, називана небесною (Jana Covella), яку вважали розпорядницею змін у житю природи. Іма Юпітера, що відповідає грецькому Зевсови, також уживалось в значіню 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 (*Z. Ἰπλάτος*, *Z. ὑψίστος*) відповідний славянському Сварогу, зазначений в Іпатській літописи, якої початок являєть ся перекладом з грецької літописи Малали. Ось її текст: „И бысть по потопѣ и по раздѣленнѣи языкъ, нача царьствовати первое Местрогъ отъ рода Хамова, по немъ Іеремія, по немъ Феоста иже и Саварога

*) *Ἰολύμπιος* ідеальне житло богів, небо; (Одиссея В, 41–47).

(v. Зварога) нарекоша Єгуптяне; царствующу сему Феостѣ въ Єгуптѣ, въ время царства его снадоша клещѣ съ небесѣ, нача ковати оружье, прежде бо того палицами и каменіемъ быяхуся. 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 дѣтищь, который ей любъ бываше, дашеть: се твое дѣтя; онъ же створяше праздноство и приимаше. Феостъ же сій законъ разсыла и встави единому мужю едину жену имѣти, и женѣ за одинъ мужъ посягати; аще ли кто преступитъ, да ввергнуть и въ пещь огненну. Сего ради и прозваша и Сварогомъ и блажиша и Єгуптяне. И по семъ царствова сынъ его, именовъ Солнце... Солнце-царь, сынъ Свароговъ, еже естъ Дажьбогъ, бѣ бо мужъ силенъ...“ (П. С. Р. Л. II, 5).

Звичайно згаданого тут Феоста признають грецьким Гефайстом (*Ἥφαιστος*; Arch. f. sl. phil. IV. 412—27; Фамынцінъ I, 145), а слово Сварожич Ягіч виводить від сл. „сваривать“ в значіню „сковувать“, і притягає сюди новгородське „сварьба“ = свадьба. (Myth. Skizz. I, 425—426, Arch. l. c.).

Всі ті поясненя мають у собі великі суперечности. Передовсім 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 (*ἑοὶ γαμήλιοι*), що ними були: Зевес, Гера, Артеміда й Мойри. Слово Феост являєть ся тут результатом попсовання первісного *Ζεύς ἐφέστιος* (v. *ἐπίστιος*) = Зевса охоронця домашнього огняща або дому: він дійсно був богом неба (інд. svar, svagra; пор. вр.: Смородина зам. Сварогина = небесна ріка). Вкінці випадає звернути увагу на се, що в обох разях ільоссатор пояснює значіне слова Сварог не по оповіданю про встанову подружя, лиш по погрозах висказаних в разі відступленя від постановленої Феостом моногамії. Таким чином ільоссатор виводив слово Сварог не від „сваривать“, як думає Ягіч, лише від „сварити ся = грозити, погрожувати, й так буде се відповідати названю Зевса „местником“ (*Ζ. ἀλάστορ* v. *ἀλιτήρως*); Гефайст же, спокійний ремісник, не звав ся местником. 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 помішаня рівнозвучних: *Ζ. ἐφέστιος* і *Ἥφαιστος*.

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 Рюані. По свідощтву 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 перевисшала людський ріст; мала чотири голови й чотири шиї, з яких дві немов гляділи вперед, а дві назад. Відтак із голів, 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 святком на честь Святийовита був празник обжинок, відправлюваний по скінченю 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 збіже 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 прибільшеня майна й побід. По молитві жрець одним душком спорожнявав 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 Рюани? 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 обіцював побіду на суші й на морі.

Обряд звязаний з культом Святийовита звісний і на Україні. В селі Плосках, Дубенського пов., на „щедрий вечір“, себто вечір перед новим роком, приготовляють багато пирогів і книшів (= гнишів, від гнути). Пирогов й книшів на вечерю ставляють перед господарем. Господар сидить за столом, а господиня кличе дітний, що повинні на сю пору вийти з хати, й каже їм, аби сідали вечеряти. „А деж наш батько?“ питають діти. „А хйба 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. Ш, 438). Купу пирогів і книшів в інших місцях України заступають страви, обставлені довкола сніпами (Костомаровъ, Слав. мнѣ. 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 Святovit. Семилицевому Ругієвиту в Корениці на острові Руяні, що мав с'єм мечів при поясі й один у руці, протиставить ся пятиголового без меча Поревита. (Machal, 30; Фамынц. I, 186).

Поки почну говорити про походжене слова Святovit, згадаю, що оба історики, Гельмольд і Саксо Граматик пояснюють се імя ось яким способом. Корбейські монахи навернули 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 бажають піддавати ся чужому. (Machal, 26, 29). Зі сказаного видно, що ще до введеня 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 — „statečny vitaný“ (*fortis laetusque*), у Крека — сильний вітер і т. ин. Міклошіч, Кірпічніков і Мочульський ідучи за вказівками обох істориків догадують ся, що Ругіяни привернувши знов культ свого старого бога, що жив ще в їх пам'яті, дали його статуї імя християнського святого, якого культ у них був дуже розповсюджений.

Для розв'язаня всіх тих суперечностей треба звернути увагу на отсі дві обставини :

Перше, що при перекладі зложених імен або назв з одного язика на другий, по загальному 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 Івінея, Нова Каледонія, а побіч сего Ньюфаундленд, Ньюкестль, Ньюйорк і т. п. В наших факті маємо отсі альтернатції того самого слова : Святovit, 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 своїому значіню 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**) Отсе моє поясненє оправдуєть ся ще й тим, що як Зевес, так і Святovit мали назву „найвисшого бога“ (*Ζ. ὑπάτος, Ζ. ὑψιστος, Ζ. ὑψίστητος*) або „бога богів“ (*Ζ. ἀναξ, Ζ. βασιλεύς*), один і другий були богами рільництва (*Ζ. γεωργός, Ζ. μύθος*) і всевідучими (*Ζ. πανόμφαλος*).

В українських колядках „дрібєн Дожджейко“ й „Біг небесний“ передають ся мов два еквіваленти, пр.:

З за ної (оної) гори, з-за високої
Відти ми виходят грѣох братів рідних:
Єден братцєйко — світле сонєйко,
Другий братцєйко — ясен місячок,
Третий братцєйко — дробєн дожджейко.
Місячок ся бере заморозити
Гори, долини і верховини,
Глубок поточєйки, бистри річєйки;
Сонєчко ся бере розморозити...
Дожджичок ся бере зазелєнити...
Будь Богу хвала з нашого слова!
Богу на хвалу, люлям на славу!

(Гол. П, 4, село Серєдне, Сяноцк. пов.).

Подібнєж:

Сонєйко гварит: „Ніт як над мене,
Як я осьвічу гори, долини,
Церкви, костели и всі престоли!“
Ясен місячок: „Ніт як над мене!

*) Переставка в слові Руєвит пояснюєть ся затє ось яким способом: Звичайно склад, що попереджує наголосний, уважаєть ся найслабшим у слові, а початковий в порівнаню сильнішим. Таким чином перенєсєнь 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 надставну трубу, дуже часто випадають, або иньшим способом віддаляють ся від сусідства зі звуком р, приміром: жандар, Полікар, граськвій, замєсь жандарм, Полікарп, граський. Буває знов, що й сам звук р випадає, пр.: распя, супрїз, зам.: распря, сюрпрїз — кимак, місто кирмак; замінюєть ся звуком л: пєлєпїлка, місто перєпїлка, або губний перєтворює ся на придиховий, прим. Свирїд зам. Спирїдон.

Як я освічу темну ніченьку,
 Возрадуються гості в дорозі,
 Гости в дорозі, волойки в возі“.
 Дробен дожджейко: „Ніт як над мене!
 Як я перейду три рази на яр,
 Три рази на яр місяця мая,
 Возрадуються жита, пшениці,
 Жита пшениці й всякі яриці“.

В однім варіанті сеї колядки додано ось який кінець:

Ніт як над тебе, великий наш боже!
 Ти кажеш місяцю: „Світи всьму світу!“
 Ти кажеш сонейку: „Світи всьму світу!“
 Ти кажеш дожджейку: „Мочи суху землю!“
 Роди, Боже наш, жито, пшеницю,
 Жито, пшеницю, всяку пашницю! (Пот. II, 106).

А. А. Потебня думає, що тут на прочуд гарно зливають ся мотиви поганські й християнські: з початку славлять ся давні боги, потім відмовляєть ся їм могутність і над усею природою ставить ся Бог християнський (О миѣч. знач. нѣкот. обр. и повѣр. 24). Для такого розуміння одначе нема ніяких даних; навпаки є всі дані для сього, аби признати „великого бога“ поганським. Вистане 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 „вхвалює ся“:

Як же я спущу дрібного дожджу,
 Зрадує ми ся весь мирний світок,
 Жито, пшениця, всяка сівбиця. (Гол. IV, 3. Нр. 2).

І тут згадуєть ся поганський бог дощу. Далі в другій серії колядок замість 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 сьвятий Николай
 Усі се гори (да й) забіліли;
 Як затрубив (да й) сьвятий Юрій,
 Усі се ліси зазеленіли;
 (А) як затрубив сам сьвятий 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, Валуйського пов.: „Цибулю садять, коли ще жаби ни кричали, щоб у головки вязалась; а як жаби закричать, то вже ни буде в головки вязацьця. Жаби починають кричать, як грім загремить“. (X. 92. Записав я від матери). Тим то під трубами сьвятих треба розуміти грім.

В останній колядці сьвяті: Микола, Юрій і Господь називають ся вівчариками „пана Івана“ задля його звеличання:

Ци мгла, ци вода, ци білі вівці?
Нї мгла, нї вода, все білі вівці!
Чиї то вівці? — Нашого пана..

Очевидно тут під вівцями співаки хибно розуміли звісні домашні зьвірята й по такому розуміню противорічить собі порівняне овець з мглою і водою. Що се порівняне не припадкове, можна пересьвідчити ся з иньших варіантів колядки.

Ци тан (тьма; пор. серб. тама), ци туман, ци білі вівці?
Нї тан, нї туман, лиш білі вівці;
За ними ходї (ходять) три вівчарикі,
Три вівчарикі, веї три сьякії,
Веї три сьякії пророки Божі,
Гой носї з собов ба й по трубочці...

(Пот. I, 190 = Kolberg, Pokucie I, 99—100).

Або: Ци мгла, ци вода на двір налягла?

Ни мгла, ни вода, все білі вівці:
С тими вівцями три пастиречки,
Ой ідут-ідут, по трубиї несуть:
В сьвятого Дмитра трубочка хитра,
А в Миколая з сирого вая,
А у Юрія трубочка срібна,
А у Господа з самого злота. (Гол. IV, 110).

Відтак в обох варіантах описуєть ся діланє труб кожного сьвятого, вказаних више, а про вівці вже більше не згадуєть ся.

Для поясненя слова „вівці“ А. А. Потебня висловляє кілька обережних догадок, привертаючи сюди дохристиянських музикантів і пастухів: між иньшими Пана, Аполльона, індийських Іандгарвів, що доять небесних коров Апсарас. (Пот. II, 190).

Щоб як слїд розвязати се питанє, треба обернути ся до лексики. В станицї Григорипольській Лабинського віддіду, 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 називане облаків у Чорноморі звичайне. У Чехів білі облачки також називають ся овецьку, у Поляків, як і у Великорусів баранці, у Болгарів вівці сьв. Іллї. (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 велика жара і маленький вітерок, а хоч і овсі тихо, дивлючись на воздух, можно дуже примітити, що він аж мережицца, ниначе шось прийд очима мерещицца; а як гляниш у кінець зимлі, де показуєцца, що земля зійшлась з 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 називаєцца вівцями. Дітвора міркує, що це Божі вівці бігають, тікають од жары 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, шоб 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 ясный день біжуть, іздала видно, вігир на горах блищить. Вони будуть прийд страшним судом уздрівать ся водами. Тоді будуть люди бігать, шукать води: прибіжать, а воно нима, далі здасть ся; будуть далі бігти, тай не найдуть. Тоді тільки буди у ванцихриста вода та й та е попілу“. (4. V. 96).

„Божі вівці“, що про них сповіщують Тарасевський і Суббота, називають ся на Чорноморії ще „Адамови вівці“, або „Петрови 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, збрані сьв.

*) В золочівськїм повіті про літне мерехтіне повітря люди кажуть: „Петро вівці жене“, або „барани сі котять“, хоч би хмарок ні сліду не було. Петрове сьвято припадає як раз в пору найбільшої літньої спеки, тому то мабуть і звязане імя Петра з мерехтінем повітря. (Дод. Мариску).

Миколою, Юрієм і Богом, подібно як пастух збирає вівці, або як Зевес хмарозводець (*Zeus νεφέληρετα*).

З розгляду всіх наведених колядок можна побачити, що всюди „дрібен Дожджейко“, або „Біг небесний“, „Господь з неба“ являють ся охоронцями рільництва: від звука його труби „врадувала ся на ріли скиба“, „у горах зело“, „у стогах зерно“ (Гол. IV, 543—4).

По причині порядку, в якім гості господаря проявляють свою могутність, А. А. Потебня міркує ось як: „З трьох спірщиків останній по часови проявленя своєї могутности, се дощ, що йде за сонцем. Сей погляд, по якому порою найбільше супротивною зимі є пора дощу (як у Скитії, де по словам Геродота, зимою дощу майже нема, літом він не перестає, Herod. IV. 28) значить у славянським літо, що містить в собі значіне дощу (литов. lytus, lētus, дощ)“ (Пот. II, 184).

Міркуване А. А. Потебні містить само в собі противорічність. Ідучи за сям розумінем і приймаючи чергу пор року протягом кількох літ як неперерваний круг, у якім кожду пору року по бажаню 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 твердженю А. А. Потебні, та вони зовсім не годять ся 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 оповіданя. 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 згадуєть ся про три роти: турецьку, татарську й волоську; остання поставлена на кінці, тому що на ній зосередив ся цілий інтерес пісні, себто ратунок поталаючої дівчини воєводою сеї роти Штефаном. Відповідно до сього принципу з трьох гостей господаря останній проявляє свою могутність „дрібен Дожджейко“, або „Біг небесний“ тому, що його вважають „Великим Богом“, богом богів, що від нього залежить і дощ і соняшне й місячне світло.

З наведених висше колядок видно, що разом з великим Богом і сьв. Миколою Юрій усюди являєть ся гостем господаря, що присилає оживляющий 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: *Z. Σωτήρ* (спаситель), *Ἄ. Σωτήρ*; *Ζεὺς πανδερέκτης* (всевидючий), *Ἥλιος πανόπτης* (ib.), *πανδερέκτες ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (sc. *Ἥλιος*; Orph. hymn. VIII, 1), *οὐθ' ἄν νῶ διαδράκοι Ἥελίος 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. Це помішане епітетів було причиною, що „верховинний Зевес“ (*Z. ἐλακρῶς*, *Z. κορυφαῖος*, *ἀκραῖος*) злучив у собі значіне і дощового й соняшного бога. „Таким є ликейський Зевес в Аркадії, Атавирський на Родосі — первісно фенікійський бог сонця; сьвятковане верховинного Зевса на вершку Пеліона в пору ферій, коли в иньших місцях сьвяткували Геліоса, та звеличуване Зевса на Тайгеті, 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 више, було причиною введеня 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 сьвятковане Гелія попереджувало сьвятковане Іллі, виішне зближене імен (*Ἥλιος* і *Ἥλιας*) тай образів могло мати місце.

Одначе 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 сьвяткованя 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 скінченю жнив, також показує на тотожність Гелія або Волоса (= Велеса, *Ἥλιος*) 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 віден йде початок українського звичаю, по якому парубків заставляють проїжджати поміж стеблами „Спасової бороди“ (Чуб. III, 226). Осетинська назва Іллї — Тубау = Вацілла, Уацілла (Разыск. 316) без сумніву показує на походжене від грецького *βασιλεύς* епітета бога богів Зевса.

Іурійський епітет Іллї „друбента цінамдзварі“ = провідник хмар, се не що иньше, як дословний майже переклад Зевсового епітета *νεφεληγερέτα*. (Сборн. для опис. мѣсти. и племень Кавказа XVII Отд. II, 59). Хотя *γερέτα* виводить ся від *εγείρω*, то народня етимольогія могла витворити се слово від *ἄγω* = провадити, гнати. В деяких місцях Іурії приносять молитву Богови й Іллї, провідникови хмар, на недалекій ниві, куди зносять вино, пиріг і воскові свічки, значить ся, сей обряд нагадує обжинкове святковане арконського Свьятовита. Громадські банкети, що нагадують арконський, уряджувались на свято Іллї в губерніях пермській та архангельській. (Разыск. 348).

В повірках ріжних народів Ілля більше являєть ся громовиком, чим подавцем дощу, тому й більша часть повірок ґрупуєть ся коло Іллї-громовика, про що буде мова низше. Тут зазначу лише, що час святкування Іллї припадає на той сільсько-господарський період, коли дощ може принести більше шкоди, чим хісна. Се висловляєть ся пословицею: „Илля (се є дощ на Іллю або після нього) наробе гнильля“ (Чуб. III, 224).

2. Геспер-Амальтея-Коза.

Слово *Ἑσπερος* дословно значить вечір, та під ним Греки розуміли ще й вечірню зьвізду Афродити-Венери; в сїм то значіню розуміють ся вискази: *Ἑσπερος ἀστὴρ*, *ἑσπέρον φάος*. Для поясненя присьпіву „Щедрий вечер“ може послужити заміна вислову *Ἀμαλθείας κέρασ* (Ріг достатку), яко місцевої назви, на пізнійше *Ἑσπέρον 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*: *ἑσπέρον κέρασ*, das Westhorn, früher *Ἀμαλθείας κέρασ* genannt; Dionysius Siculus 368, Plin. 5, 1. 6, 31, Mel. 3 9 i Ptol.

Овідій оповідає, що коли раз Амальтея зломилася 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 співваєть ся пісня, що обіцяє господареві дому багатий урожай :

Го-го-го (ѳ), коза, го го-го, сіра!
 Ой розходила ся, розвеселила ся,
 При сьому дворі, при господарі!
 Де коза ходить, там жито родить;
 Де не буває, там вилягає;
 Де коза туп-туп, там жита сім куп;
 Де коза рогом, там жито стогом;
 Де коза хвостом, там жито кустом!... (Чуб. Ш, 265).

Говорячи про різдвяну козу А. А. Потебня ставить в паралелю 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. Ш, 226), козел на межі, на краю ниви дивуєть ся (завязуваній) бороді:

Сядзіць казьол на мяже,
 Дзівуїцця барадзе:
 „Ай чіяж гета барада,
 Уся мьодом улїта,
 Белим шоўком увїта?

Турілкана барада (і т. д.) — себто звеличуваного господаря, якому протиставить ся иньший, понижуваний, що йому борода дьогтем улита, берестом увита. (Шейнъ, Бѣлор. пѣсни 208; Пот. II, 144—8).

З білоруської пісні можемо бачити, що А. А. Потебня помішав 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 Кларпербок'а — козлова шкіра й дерев'яна голова з рухомою пащекою, як у руської кози й сербської Турнуж, Карадж. Pjesn. gorje, що нагадують імена козлів Тора: T'anngniðstr (= Zahnknisterer) і T'anngrisuir (= Zahnknirscher), а також і се, що Бодамбурі Індрі й його ворогови Вртрі приписують ся золоті челюсті, що викликають грім (Mannhardt, Germanische Mythen 123, 237—8; Ао. П. В. I, 387; Пот. II, 179).

Що різдвяна коза не тотожна з різдвяним козлом, можна побачити з осьього. В ставиці Павловській, Єйського пов. давніми часами існував звичай одночасно водити на різдвяні свята козу й медведя, що, як показано више, називав ся також козлом.

В с. Юринівці Новгородволинського повіту при обході з козою колядники співають :

Не ходи, коза, у теє сельце,
 Да в теє сельце да в Юриновку:
 А в Юринівці всі люде стрельці,
 Я не боюсь тих стрельців,
 Тільки бою ся 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 місцевости, то сало, ковбаси, муку, то хліб і затирку, то взагалі щось з вечері (I. с. 1876, II, 279*) „Вона вимагає, щоб люди вживали в присвячені їй дні улюблену нею пісну страву (рибу і вівсяну кашу; knödel = клюски? оселедці і т. и.); звідти і назва її в Альзації й Льотаринтії: Frau Faste, Froufastbenfrau (I. с. 280). На підставі сих виключно поганських забобонів А. Н. Веселовський робить такий висновок: „Коли відтягти від сих сказаній про Берту-Лючію те, що привило ся випадково або має своє походження наслідком безцільного фантастичного розвитку

*) На Україні сьому принесенню дарів Берті відповідають запросини Мороза на кутю з вечора перед Різдвам. Кутя в сім разі відповідає вівсяній каші, улюбленій страві Берти.

(в розумінню розвитку страху і т. н.), то основа їх здасть ся мені ось якою. Б.-Л. й є персоніфікацією святючних днів; вона наглядає, щоб присвячені їй дні заховувано сьвято. 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 (I. с. 281—282).

Всі ці пояснення автора, яко збудовані не на підставі фактів, а на їх довільному „отвлеченію“, усуванню, — виглядають безпідставно, бо Берга-Лючія-Бефана й є не хто иньший, як греко-римська Геката, якій що місяця на роздоріжжі ставили вечерю і улюбленю стравю якої були гіршого розбору оселедці (*μαίρις* — [від дїєсл. *μαίρωμαι* = бішусь, кажусь] = *heutig*, *anchais*, укр. бешака), яко їй присвячені.*)

*) *Veteres coenam perparcam et impendio frugalem Hecatae coenam apellabant: quod apud inferos tenuissimo victu, minimoque cibo eoque vilissimo vivitur, juxta poetarum Theologiam. Siquidem Umbrae plebei ac malua porroque victitant: Hecate maenides et frigides pisces apud nos contemptissimos, habet in deliciis, ut sibi sacros. Unde et Athenis locum esse dictum Triglam, atque(?) simulacrum Hecates Triglantinae. Alii Triglam illi sacram putant ob nomine rationem, á ternione dicti, cum triformis sit et Hecate. Extat apud Atheneum libro septimo, meminit et octavo. Verum illud expendat eruditus lector, an proverbium accipi possit de coena illa, quam singulis mensibus in triviis Hecatae collocabant divites, diripiebant pauperes. Cujus rei meminit etiam Aristophanes in Pluto:*

*Παρά τῆς Ἑκάτης ἔξεσι τοῦτο πόθειναι
Ἐἴτε τὸ πλουτεῖν, εἴτε τὸ πεινῆν (!) βέλτιον. φησὶ γὰρ αὐτῇ
Τοὺς μὲν ἔχοντας καὶ πλουτοῦντας δεῖπνον κατὰ μῆνα προσάγειν,
Τοὺς δὲ πένητας τῶν ἀνθρώπων ἀριάζειν, 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 apelletur, Zuna, Artemis et Hecate. Ceterum sub novilunium divites mittebant coenam vespere, veluti coenam Hecate in triviis. Pauperes autem esurientes diripiebant et devorabant, quae erant apposita, dicentes, quod Hecate comedisset. Itaque congruet, ubi res per tumultum diripitur (Desid. Erasm. Roterd, Chiliades adagiorum p. 267).

Отже, для гадки А. Н. Веселовського про „самостійність“ християнського миту Берти не лишасться 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 *πέρομαι*) = нищу, руйную, забиваю. Будучи такого походження слово *Περσεφόνη* в окремих наріччях або говорах могло допускати альтернатив: *Περδεφόνη*, *Πέρδα* і т. и., 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 ин.) і які наводить А. Н. Веселовський, як то: *Lucia*, *Dyana*, *Herodia*, *Minerva*, родові: *Habundia*, *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. Єлифанії), а навпаки, мало не всі ці особи ототожнюються з поганською Гекатою-Персефоною своїми назвами, і всі без виімку 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. *σίος* із *θεός*, *μέσσος* зам. *methios*, і навпаки — лат. *frigus* зам. *θρίγος* (грецьке *θίγος* зам. *srigos*); лат. *funebrius* зам. **funedris* із *funesris* (пор. *funestus*); *sobrinus* зам. **soθrinos*, із *swestrinos* (пор. *soror* зам. *swesor*). (Див. *Passy*, p. 151, § 338).

По моїм особистим спостереженням у багатьох осіб, що вимовляють звук *p* гаркаво, буває майже межзубне *s*; у інших знов таке *s* після *p* замітне переважно тоді, коли слідом за ним і є самоголос з наголосом. Але дивніш усього тут те, що один із знайомих мені братів завжди вимовляв гаркаво *p* і нормально *s*, тоді як другий навпаки завжди міжзубне майже *s* і нормальне *p*. Очевидно, тут трапилася диференція одної і тої самої патологічної особливості, переданої спадщиною дорогою. Ся обставина, з наведеним вище має велику вагу для історії мови.

Як що разом з А. Н. Веселовським (Разыск. VII, 118—119) прийняти назви: румун. *Brezai* (*brezai*, *bresae*, *brazoe*) = привідця кумедійників, і укр. *Берева* = ватажок, головний колядник, за тотожності з словом „Берта“, то можна допустити також існування і таких альтернативних слів *Περσενη*, як *Περσεία*, *Πέρσα*.

***) *Pessinuntica* = *Κυβέλη*, велика мати; вона-ж: *Rhea*, *Bellona*, *Isis*, *Dea syria*.

Lucina) — на небі, Артеміди, Діани — на землі і Прозерпіни (*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; Eleusinii vetustam Deam Cererem; Junonem alii, Bellonam alii, Hecaten alii, Rhamnusiam alii; et qui nascentis Dei Solis inchoantibus radiis illustrantur Aethiopes, Ariique prisca doctrina pollentes Aegyptii, ceremoniis me propriis percolentes, apelant vero nomine Reginam Isidam.

Таким чином тотожні з Бертою Люція (Lucina), Діана і Мінерва, як видно з наведеного, лише ріжні назви Гекати-Персефони, а невідома давньому поганському світові Іродіяда (та, що виходить з моря, пор. замовляння проти трясовиць 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-Артеміди Ефеської, яка була богинею родючости і тому виображувано її в виді мумії з багатьма цицьками, — символ гойної годівлі і плодоріддя. Римську Діану, яку виображали на зразок Ефеської Артеміди, також уважали за богиню житя, здоровля і плодоріддя, переважно в розумінню дітородности (Фаминц. I, 87).

Перхтель, „ветха баба“ ототожнена з жінкою Пилата, присуджена на блукання аж до страшного суду, чинить шкоду дітям, — а також італійська страґа і укр. відьма, що шляєть ся на Різдвяні свята по землі (Чуб. III, 436) — походять усі з одного джерела: з початку се Артеміда-Геката, що подібно до свого брата Аполлона забиває стрілами людий, а особливо жінок і дітйй, і насилає на людий і скотину хво-

*) *Ἐκατος* = далекобійний, далекокидаючий, scil. проміння: *Ἐκατος Ἀπόλλων*; *Ἄρτεμις ἑκάτη*; відси назва Берти „ясна“.

**) Pessinuntica = *Κυβέλη*, велика мати; вона-ж: Rhea, Bellona, Isis, Dea syria.

***) Est quoque nautarum Dea, unde regina undarum dicitur (Thes. I, 762).

роби.¹⁾ Тут, розуміть ся, річ іде про шкідливий вплив місяшного проміння. Українці вірять, що місяць, як пан у своїй ма-стности, має великий вплив на людей, худобу і рослини (Чуб. I, 7).²⁾

В сл. Борисовці Вадуцьського 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. та-кож 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, Braüche u. Meinungen des Tiroler Volkes, 2-e Ausg. 127—8).

Занотовано ще й иньші шкідливі впливи місяшного про-міння на людину, які виявляють ся в сновидстві. „Лунатика, ка-жуть, напада од луни, хоч по нашому сказать — од повного місяця. Оце як ляжеш на крѳвати, або де-небудь, і напроти крѳ-ваті вікно, і в те вікно прямо в очі світе місяць, — од того він і прикидайїцьця до чоловіка, бо він стане чоловіком по но-чам орудувать. У це времня 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 навпи-риспор, 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 укра-їнським віруванням надаєть ся людині, як вона родить ся, і пред-ставляєть ся в виді зорі (Чуб. I, 14) і „агила“, слід сказати, що се віруванне також було відоме поганському сьвітови.

Давній сьвіт також знав генія або демона, які народжува-лись разом з людиною і оберігали його все житте; знав також і злого духа аластора, духа пімсти, що карав за всякий злий учинок або нечестивство.³⁾

¹⁾ Пор. тотожність рис, наділених відьмам, з рисами Баби-Яги у Махаля (р. р. 66—8, 172—5). Сама назва баби-Яги виведена на зразок лат. назви відьми: *saga* — *ягня* (?).

²⁾ Пор. Manil 2, 94: *Ad lunae motum variant animalia corpus.*

³⁾ *Genius, δαίμων, quod vel nascitur nobiscum, vel genitos nos suscipiat ac tueatur... Epitheton solenne geni 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 Περυαία Ἄρτεμις* = 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 περ-υαία Ἄρτεμις* відповідає в російському „Вечний жид“, „Перезжжая 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'ом, Rubbert'ом, Berchtold'ом, Bartel'ем та ин. (I. 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 відбувався іноді 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. I. 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 Валуїського пов., мати мені оповідали ось що: „Як коний па-суть, кажуть, бачать над її могилою свічка горить. Так старі

alterum malum, quem *ἀλάστορα* dixere v. Delechamp ad Plin. 1, 7, ubi de eorum effigie quoque agit. Sed suum cuique Genium cum an-nasci putarent, existimabant tamen, alium alio valentiorum esse eoque fieri, ut is, cujus Genius potentior esset, caeteros omnes excelleret. Coquejus ad August. de C. D. p. 14 (Thesaur. I, 1125).

¹⁾ *Πλανήται* = stellae errantes — блукаючі зорі.

²⁾ *Περρη*, Перга, місто в Памфілії.

угадують: душа вік не віжила, так над нею буде сьвічка горіть, поки вона виживе". Тут слід пригадати, що сьвічки, 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 сьвітла (?): 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“ (змийками), та окрім того Гекату, як подано вище, вважають водяною царицею.

В Швайцарії Берта виступає в виді мисливця (Jägerin) з чарівничою палицею (жезлом) в руді (Весел. I. с. 280). Епітет і значінне Берти, яко мисливця, неприложимий до персоніфікованого Різдва, цілком припадає до Діяни, яку справді вважали мисливцем і покровителькою полювання, і тому Овідій (Metam. 2, 254) іменує її Dea venatrix. Її, яко мисливцю, були присьвячені усі ліси (silvae).²⁾ На мою думку, в зв'язку з культом Діяни 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 присьвячені Гекаті. У Білорусів день сьв. Сильвестра (2 січня) також лічать чорним, нещасливим (Ром. 234).

Епітети Берти milde (лагідна) Berthe i 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 Лесбосців про Геллошів (Ворон. Литер. Сборн. 441, 452).

²⁾ Lucus omnes, etsi et aliis Diis dicati, Dianae tamen nihilo secius sacros esse, Servius ad Virg. 3 Georg. et Lutatius, vetus Scholiastes Statii ad 4 Theb. docet (Thes. I, 1461).

³⁾ 31 грудня по катол. і лютеран. календарям.

Персефону-Гекату і підвладних їй то „лютих“ (*δειναί, dirae*), то „милостивих“ (*εὐμενίδες = benevolae*) Ерінїї, але не із християнських. В найдавніші часи Геката значила „божество благодійне, що відхиляє напасти і дарує благословеніє з неба“. Стотожнившись з украденою і заведеною в пекло Персефоною, а також з азійською (таврською і ефеською) Артемідою, Геката представляє вже відроджуючу і убивчу силу природи.

Яко лагідна (*milde*) богиня — Діана іменувала ся Діктинною (*Δικτυννα*) і її вважали винахідницею ситї (*δίκτηνα*)¹). Мабуть у звязку з сим стоїть зовсім непояснене німецьке повіре про найбільшу міць ниток, напрядених на сьвятках, і про осібну їх придатність до неводів; в них не заводить ся міль і вони заховують сцільшу силу (А. Н. Весел. I. с. 285). Яко лиха богиня — Діана іменувала ся Белльоною (*Bellona*) або Енією (*Ἐνώ*), богинею війни. Атрибутом її, як каже Віртілій (*Aen.* 8, 703) була скривавлена пуга (*sanguineum flagellum*). Гораций (2 Sat. 3, 223) іменує її аматоркою кровопролиття (*gaudentem cipientis*), а Сілій — лютою.²)

Преставленне про Eisenbert'у (залізну Бертю) або Бертю з залізним носом, як її уявляють в західніх повірях, також витїкає з давнїшої греко-римської символїки. Ніс в давньому сьвітї вважав ся сам від себе „сїдалкою гнїву“.³) Епітет „залізний“ (*σιδήρεος, ferreus*) в сїм разї й є зміцнення до слова „ніс“ в розумінню гнїву, бо сей епітет в давнїшїм сьвітї, як і у сучасних народів, прикладають до людини нечулої, безжалїсної, невмолимої.⁴) Можливо, що в приложенню до Берти залізний ніс з початку вживали просто як символ, а потім уже він перемінив ся в дійсне явище. Значїне Eisenbert-и має і притягнута А. Н. Веселовским венеціянська *dona bruta* (= нечувствєнна).

¹) Statius Thes. 9, 632: Mitis Dietyinna.

²) Silius 10, 23: Veluti nondum satiasset Enyo Iros saeva truces.

³) Nasum quoque irae sedem esse, observat Raderus ad illud Marcialis 6 epigr. 64 Rabido nec perditus ore, fumantem nasum vivi tentaveris ursi. Quod proverbii speciem habet, quo moneantur homines, ne iritent. Theverit. Idyll. 1, 18 de Pane, καὶ οἱ αἰεὶ δορυμεία χολὰ ποτὲ ὄντι κάθηται. Et Persius Sat. 5, 9 Disce, sed ira cadat naso, rugosaque sanna (Thes I, 1708).

⁴) Ferreus per methaphoram durum significat et inhumanum, umbarmherzig, impitoible, qui a le coeur dur (Thes. I, 976, Пор. епітет Бісмарка „залізний канцлер“).

Раніш ніж вести дальші досліді про лиху і лагідну Верту, а вважаю обовязковим упевнити, що наша Баба-Яга і назвою і своїм значіннем тотожна з Гекатою. Менї здаєть ся цілком певним, що назва „Геката“, раніш ніж прийняти форму „Яга“, повинна була перейти посередничу фонетичну ступінь: „Єката“ або „Єгата“ (пор. Єгорій, єнерал, ресент, єрлига, єрмонь зам. Георгій, генерал, регент, гирліта (= Hirtenstab), гармоніка, і навпаки: Генварь зам. Январь). Зникання кінцевого склада „та“ може бути виправдане тут і з фізіологічного (антропологічного) погляду, власне ослабленнем дихальної енергії, викликаним ударом воздушного стовпа об заднеязичну перепону, неминичу при вимові заднеязичних вибухливих звуків.¹⁾

¹⁾ Тому що питання про вплив удару і терте на вимову звуків і їх комбінацій ще не стало популярним навіть у багатьох відомих лінгвістів, то вважаю потрібним сказати кілька слів з сього приводу. По законам механіки, „тіло, що має відому скорість і, значить, має відомий запас механічної роботи, великість якої виказуєть ся його живою силою, зберігає без змін свою живу силу доти, поки на нього не дієвуватиме яка-будь сила, що може змінити його скорість“. До причин, від яких залежить страта живої сили, належать явища удару і тертя. Сим же законам підлягає і рух того воздушного стовпа, який ми видихуємо з себе, і який відграє дуже важну ролю в утворенню всіх без виньку звуків (Cf. Passy, p. 30, § 48). Тому, коли вимовляти переднеязичні звуки після заднеязичних вибухливих, які й є наслідком удару воздушного стовпа об заднеязичну перепону, можуть бути такі випадки: 1) переднеязичний, під впливом попереднього удару, вимовляєть ся слабіш, ніж при браку заднеязичного вибухлого, і може через се цілком зникнути, особливо коли заднеязичний через ударяємість дужий; 2) з перелачою сили переднеязичному, заднеязичний вибухний перероджуєть ся в такий самий спірант, при чому удар переходить в терте, яке меньше ніж удар впливає на зміну скорости руху; 3) зникає самий заднеязичний звук і таким чином усюваєть ся удар в заднеязичній країні; 4) переднеязичний заступає заднеязичний і 5) зміняєть ся ряд звуків, себ-то спершу вимовляєть ся переднеязичний, а потім уже заднеязичний.

Приклади на перший випадок: в рос. Яга, баки, зам. Ягата, бакены, і діточе: аке, іпя — діка зам. сáхар, Вітя, Дикарев; на другий: укр. хто, хрест, хрещення зам. кто, крест, крещенье; в рос. крестьянин, хто, гдѣ, карахтер, дохтор, хрептух, зам. крестьянин, кто, кѣдѣ, характер, Doctor, Gräbtuch; на третій: укр. куля, гулий (gulyj), ланцюх, лантух (= велике рядно), рептух, вухналь, титарь, прщине — зам. Kugel, kugelich, Langzug, Langtuch, Gräbtuch, Hufnagel, κήτωρ, крещинье; в рос.: алатарь, Фегіс, філат, када, тада, зам. алектор, Феокісис, Феофілакт, когда, тогда; італ.: destra, dito і лат.: dextram, digitus; четвертий: укр. сто (в реченню: сто-зна, сто йі-зна, яке я чув в ріжних повітах Вороїжчини), стирта, стільки,

Оповідання про Бабу-Ягу також тотожні з оповіданнями про Гекату і Берту. Геката, яку малювали з трьома головами: левою (або свинячою), кіньською і собачою, або взаталі в „огидливім виді“, з гадючими ногами і зміями в волоссі (Ворон. Литер. Сборникъ, 449), при зустрічі з людьми так їх настрашувала, що вони ставали німи. 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 страшидлом, — залізна, з довгим носом, в чорному лахмітті і з вимазаним на чорно видом (Веселов. I. с. 278).

Гекатою, злою, страшною і убиваючою стрілами дітій — лякали сих останніх у давній Греції, ототожнюючи богиню з її служницею Емпузою; лякають дітій 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, — Лучії 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 дітій (Ном. N. 9273), або Миколи-угодника, який виколює веретеном очи тим дітям, що поскоромили ся в піст (з переказу селянина П. С. Плугатирова).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, Евгенія, кість, евангелъе, і діт.: сяльсося зам. хорошая, тютя зам. тютія = курица; франц.: cheval, chenille і з лат. caballum, caniculum, і діт. tosson зам. garçon і зам.: cochon; італ. affettuoso, ottava, flessibile, luttuoso, tatto, із лат.: affectuose, octavam, flexibilem, luctuose, tactum; серб. словін. босн. рарув.: tko зам. kto (навіяки в грецькій: *τίτω* зам. *τίτω*; пор. *октѡ*, нім. acht, *εκατόν* — лат. centum, слав. сто. Сим же поясняє ся цілковитий брак в початку слів звичайного в грецькій мові сполучення kt (ct) в інших мовах: у російській, українській, польській (за виїском слова кто = кѣто, і в останньому ktory — з кѣ toгу, з похідними), латинській, німецькій і французькій.

¹⁾ В станиці Каневській Гійського пов., з переказу козака Захарка Андревича Лобасова, діти, щоб Микола не дивив ся на них і „не лаяв ся“, сами виколюють йому очи на образі і потім спокійно вже скормлять ся.

Еринії мають назву пекольних драконів, а баба Яга — матери огненних драконів (Пор. Махаль 67 = Афан. I, 384).

Причандалами Артеміди були: сагайдак за плечима і в руках лук і смолоскип, яко 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 пільма, 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-Артеміди азійської 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 (Порфирьевъ, 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 помети, що карали людей за зламання найсвятійших обовязків.³⁾ До таких обовязків належало між иньшим віддаванне в Атенах почеси Гекаті, яко богині місяця, першого і останнього днів кожного місяця, і гостре захованне нещасливих днів (*ἀποφράδες ἡμέραι*, *dies religiosi, atrii, viciosi*), до яких залічувано у Римлян один, а у Греків три останні дні кожного місяця, присвячені померлим і підземним богам (*Feralia, Lemuria*). В сі 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 свят“ (I. с. 282), розпатрошує поскоромлений живіт і виїнявши

¹⁾ Усім взагалі богам світла, як відомо, надані були причандали — лук і стріли.

²⁾ Про значінне людських кісток в звязку з Бабою-Ягою див. у Воеводского, I, 91.

³⁾ *Νέμεισις*, богиня відплати (ототожнена з місяцем, Воеводск. 36), згадуєть ся і в укр. і рос. замовляннях і одворотних, де вона іменуєть ся: Невія (в. 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, видно в жартовливій білоруській лайці приложеній до здириливої (?) жінки: „Баба Яга — костяная нога“ (Нос. Брус. Посл. I, 258).

Вказуючи на загально росповсюднену заборону прости під час Різдвяних свят, А. Н. Веселовский каже: „Чим далше ми заглиблюємо ся в область святочних забобонів, тим ясніш стає загальна, звязуюча їх ідея: на святках не слід пекти дома хліба, прати сорочки, особливо постільне біле, не вивірювати біля і одіжи і т. и.“ (I. с. 283).

Для об'яснення подібних забобонів треба пригадати, що вони завжди у звязку з чорними, нещасливими днями. До таких днів А. Н. Веселовский залічує нпр. п'ятницю, яко день смерти Христа, день смутку (I. с. VI, 357—8); тут же, в відносинах до Різдвяних свят, не можна припустити такого твердження, бо нема жадних причин до смутку. Та й християнські повіря про п'ятницю, з свого боку, впливають з поганських, на підставі яких, як наведено вище, дні поминок померлих (в с'їм 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 принесенне дарунків Берті-Гекаті власне під час Різдвяних свят, відповідних давньому січневому молодикови (*νομηνία*), присвяченому душам померлих і підземним богам. В українських звичаях культ сей виявляєть ся, як я показав раніш, в запросинах Мороза їсти куті (Чуб. III, 263).

На мою думку до культу Гекати, яку в замовляннях дуже часто заступає Богородиця, мусить бути зачислений і звичай „ходить на христини до Богородиці“, що складаєть ся в принесенню (кому — не показано) хлібів жінками на честь породілі-Богоматери (Чуб. III, 436). Такий культ ясніш видно 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 сьпіви і танці (див. Куб. Обл. Відом. 1895, ч. 3, мою статю „Рожд. Святки“). Геката — Луцина, ото-

тожнена з грецькою Ілітією (*Eileitina*), також була богинею родива. В сл. Яновці 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, еретиком Несторієм, що вважав Богородицю „чоловікородицею, Рожаницею“.

Сюди-ж належать слова староруського обличителя поганьства: „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 Вилам, 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“. „Ставленне в дух. поученнях, направлених проти идольства, поруч Мокоши — Гекати (місяця), і поруч Вил, і найменованне Рода — Артемидом, а Рожаниці — Артемидою дає підставу припускати, що назва Мокоши означала справді почитуванне Діяни-Артемиди-Місяця, Астарті, як гадає Прайс, покровительки жінок-породіль, бабки-повитухи і кормительки, божества родива, фортуни і талану, як розумів його античний свѣт“ (Забелін, Ист. рус. жизни, II, 293—4).¹⁾

Окрім того дні поминок померлих в давности, Lemuria, Ferialia, представлені в слоб. Борисовці відпратою в церкві другого дня Різдва панихид, запросинами духовенства до дому, поминальним обідом, роздаванням старцям милостині (Куб. Обл. Від., I. с.). Таке саме значінне 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⁾ Єсть вказівка, що Рожаниці (болг. Orisnici, Urisnici, Urisici від грецьк. *ὀρίζοντες* = 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 Slovincov).

Окрім непочитування днів, присвячених підземним богам, Еринії карали також і за інші недодержування священних установ, особливо за виступи проти батьків, убиство батьків, образу старшого брата молодшими братами або сестрами (пор. Гюбнер, 397), порушення клятби. Все се відбило ся в українських колядках, і Гекату з Ериніями тут заступають Микола з Богородицею-Марією-Олеєю. 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 навчаєш ти діти малі
 Богу молити ся, старшим корити ся ?
 Діва Марія стане питати :
 Чи навчаєш ти діти малі
 Книги читати, в церкві ходити,
 Святес Різдво правниками чтити,
 Батька, матінку вірне любити. (Чуб. III, 384—5).

Колядка вказує на те, що нині стало ся не так „як було с первовіку, с первопочатку“ ; власне „святим Николаєм пива не варять, святим Рождеством 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).

Божа Мати, будучи, подібно Бертї-Персефонї, то милостива, то карателька, приходить до Ісуса, який вечеряє, і просить його :

Оддай, синку, райські ключі,
 Рай і пекло одімкнути,
 Всі праведні випустить душі.
 Тільки одної не випускай !
 Одна душа согрішила --
 Отця й матір наругала,
 Не наругала, тільки подумала. (Чуб. III, 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 невьку налаяла;
Хоч і не палаяла, та подумала;
Старшому брату дулі давала,
Старшій сестриці: „брешиш!“ казала:
Такій душі в огні горіть, в смолі кишть...

(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 - Різдву, як гадає А. Н. Веселовский (I. с. 282): „Милій Госпідь“ або „Панна Найсвятша“ постановляють по книзі, кілька неділь „посту Великого... Петрового... Макового (= спасівки) і Різвяного“ (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. в. 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 ясніш значінне Нікольщини в Абеверґ-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. в. ми тут подибуємо звичай, відповідний до борисовської „Богородиці“, другого дня Різвяних сьвят.

На Україні зам. зароку справити Нікольщину, звичайно дають зарік „понеділкувати“, с. в. постити по понеділках. В старовину, як переказувала мені моя мати, в слоб. Борисовці навіть „попи 'питім'ю накладали, виліли пониділкувать“. 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 видно з ось яких порівнань. Перш за все, понеділок, як і *ἀποφράδες ἡμέραι*, день чорний, нещасливий і в зах. Європі своєю назвою (*dies Lunae*, *Lundi*, *Montag*, *monday*) звязаний з назвою богині Місяця — Гекати. В шалопутській молитві на відхід душі провідником її (*ψυχοπομπός*) виступає понеділок (*dies Lunae*): „Святий 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, поводатарем душ був вістник богів Гермес, а у мене, в легенді з станиці Павловської Єйського відділу „на тім світі“ душі померлих з одного берега на другий перевозить Микола-угодник, що вживає для сього зам. човна — решето. „Сеї останній мотив в п. Карадж. II, I, 134, розмір 4+3 і Mikuličić, Nar. prigovjetke, 147: св. Микола на човні перевозить душі на той світ, 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 св. Микола і Юрій) є „сам Господь“ (як видно з иньших колядок „дрібен дожджейко“, с. в. 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 (I. с. 345, Пот. II, 150). Ототожнення Місяця з Гермесом могло трапитись тим легше, що в Атенах перший день кожного місяця був присвячений не тільки Гекаті, але й Гермесови 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 гвондить, а Микола крешить“ (Ном. N. 504); або „Варвара мостить, Савва гвонді остріть, Нікола прібіваєт“ (Даль, Посл. 1879, II, 525). Тут слід звернути увагу на те, що Микола, будучи репрезентантом „ясного місячка“, виступає й „морозом“ (Пор. Пот. II, 184); „понеділочок“, *dies Lunae*, також виступає „морозоньком“, що видно з порівняння весільних пісень, в яких згуба молодою честі порівнюється то до попсовання морозом „калинючки“, то з відомою механічною дією „Понеділочка“, відбутою над молодою.

вагу навіть над Богом (пор. Ром. IV, 165—6). Нарешті, Гермеса зближують з Гекатою трьохголові Герми (*ἑρμῆς τρικέφαλος*) і гекатеї (*ἑκατοῖαι*), камінні стовпи, що ставляно на честь Гермеса і Гекати на перехрестю трьох шляхів.

Щоб усталити звязок між Богородицею і підземним царством, Еребом, я мусів обовязково збочити. 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. (*Ἐρινός* = Еринія, яка в замовляннях іменуєть ся: Іріна (Майк. N. 176), Аріна (Ром. 107, 111), Ріна (Р. 35 NN. 125, 126, 150, 193), Єріса (Майк. 344), Адаренадіна (= *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 сїм разі викликана етимологічним вирозумінням незрозумілого „Гадеринія“ за помічу дієслова „качати ся“, бо змія „полоз“, „скоотить ся в клубок і біжить за чоловіком, си равно так, як колесо кбтиця по дорозі“ (1894. Подав П. К. Тарасевский; так само подав і козак стан. Старощербиновки Їйського відділу М.

¹⁾ А. Н. Веселовский каже, що в замовляннях „назви святих покровительок проти змій перенесено на них самих, і тому є: „змія Марія (а иньша „Наталей“), Марья, Марина і Катерина; назви Марії — Марини зрозумілі в сїм звязку; 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 здогадати ся, що тут культ Еринії перенесено на сьв. Іріну, тому й назва її змінила ся відповідно до змін назви Еринії: *Ἐρινός*, *Ἀιδερινός* = Іріна, Катерина.

²⁾ В сїм разі видно мішання понять: 1) зоря = *auroga* і 2) зоря = *stella*. А. Н. Веселовский, цитуючи вираз: „*Ἄγλα Μαρίνα καὶ Κυρρά*“ гадає, що епитет „заря“ не що иньше, як непородне пристосоване якого небудь иньшого, може бути, ненародного і на пів популярного (*κυρρά*)“ (Раз. II, 100). На мою думку, з більшого певністю можна гадати, що зоря (спервопочатку = *stella*) є дословний переклад грецького *δράκαινα* = змія, від пня *δερκ* = в рос. зреть, укр. зоріти), с. в. сяяти (пор. *Odyss. XIX, 476: πῦρ δ' ὀφθαλμοῖσι δεδορκώς*): в грецьких мітах під „змією“ (*δράκων*, зам. жіноч. *δράκαινα*) розуміли пноді місяць, а під зміями зорі (Воевод. 16).

А. Стецина), і тому що „водзіца — заріца, красная дзявіца коцілася з рек, с порек, с ключей, с подклуч...“ (Р. 89 et pos.).

Дальше чергованне назв великоруських замовлень з назвою *Ἐρινός* уже значно відхиляється від неї, і осередковою назвою тут стає імя Марина, від якого пішли всі інші чергування, а власне: Марина (Р. 21, 35, 107, 180, 110, Май. 174), Мар-ий, -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 = *Ἀη-μήμηρ-Ἐρινός*, Майк. 211;¹⁾ звідти: а) Дзева-Маці змея (= *Ἀημήτηρ*, Р. 184); б) Дева-Марея, змея (= *Ἀή|Τή|Ἐρινός*, ib. III), Марья Магдалена (Ром. 157), Магдалена (Р. 31 NN. 102, 103, 107).

Окрім властивих імен Еринії, подібно як і інші поганські божества (напр. *Ζεὺς Σωτήρ* = Зевес Спаситель, *Ἀπόλλων Παιάν* = Аполлон Цілитель), а також і християнські святі (напр. Цілитель, Угодник, Спаситель), мали ще й другорядні родові назви, що виникали з їх прикмет і діяльності. Сі самі епітети нерідко надавано і самій Гекаті, під владою якої були Еринії. Такі були: *Δίαι*, *Δειναι* = „люті“ (пор. Wilde Bertha); *Ἄραι* (= Sophocl. El. III) = богині помсти, прокляття; *Μαίαι* (Aesch, Eum. 500) = „бесіци“ Великор. замовл. (Ляцк, 130),²⁾ *Ἐμμενίδες* (Sophocl. Oedipus de Colono, v. 477) = прихильні (пор. milde Bertha) і *Δράκμαι Αἶδον* = пекольні дракони.

Я гадаю, що до епітету *Diva* повинні належати відомі в замовляннях: Дарья-змея (Р. 108), Дарья-заря з трьох сестер, що замовляють болість зубів (і в. 63), Дарья-„тоска“ (нудьга) (Ром. 41).

Як видасть ся, Еринії мали ще інший однозначний з *Diva* греко-римський епітет — *Barbara*: інакше 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 Ериній в початку розвинулась із представлення про Деметру-Еринію, гнівну Деметру, яку в давню пору почитувано в Беотії й Аркадії і яка страшенно обурилась гнівом на тиванський рід Лабдакидів, до якого належав Един (Любк. 378).

²⁾ Під сею назвою Еринії були відомі в Аркадській країні Парразії, і були то чорні, то білі, с. є. то або гнівні або ублагані (Paus. 8, 34, I і д.

українським віруванням, „роса — сльози сьв. Варвари, яка рано ходить по полях і плаче“ (Чуб. I, 26). Розуміть ся, що й се останнє повіря має свій початок з поганського представлення Дарьї-Варвари, яко зорі, винуватниці роси. З сим погоджуєть ся колишній сільський звичай ходження, подібно Бертї-Персефонї й Люції-Люцині в иньших місцях, Барбарок з машкарою на канунї сьвята сьв. Варвари. Подібно як Берта з Люцією, так і Барбарки слухняним дітям дарували ласощі, а непуцящим грозили мітлюю, закликуючи иноді для страхання чорта, що чекав у сїнях, обвинутого ценом (Chvatal, 192).

Епітет Ерінїй *Eὐμενίδες* в замовляннях заступлено христїанськими іменами: Іванїї й Евгенїї, які, з свого боку, підлягли найбільш розповсюдненому способови етимологічного зрозуміння, власне за помічю дієсловної форми Ёл (від Ёсть = 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), Аугїньня-шиба (тамже 89), Єва-царїца, змея (Ром. 111, 116; пор. укр. Івга-Евгена, і великор. назву трасовиці — Ядою, через такеж саме зрозуміннє; пор. Ляцк. 126).

Епітети Ерінїй *Ἄρα* і *Μαρία* зустрічають ся в вел.-російск. замовляннях то в початковій їх формі, злучені в назві вечірньої зорі: Маремьяна (Майк. 56, 57, 102, 194),¹⁾ то в перекладї на вел.-руську мову: „проклята, люта змія“ (і в. 187, 188).²⁾

Ставлячи поруч білоруські замовляння: „унїмі своїх змєй“, „сунїмі свой чер“ (= *З̄ηρ*), „унїмай свой гад“ або „свой яд болотний, подколодний“ (Ром. 107, N. 276; 110 N. 286; 111,

¹⁾ Альтернації Маремьяна (= *Ἄρα-Μάρνα*) із *Ἄρα-Μαρία* відповідає сила иньших подібних грецьких альтернацій, як *κοινός* = зам. **κοινός, φαίνω* зам. **φάνω, τείνω* зам. **τένω* і т. п.

²⁾ А. Н. Веселовский гадає, що в назві Маремьяна „впливає, хоч і в поспованій формі, назва Марини: „утрішня зоря Марія, вечірня Маремьяна“ (с. в. мабуть Марина); або Аріди (= *Ἐρίς*, Еріда, ототожнена Вовводским [139] з місяцем), Марїди і Макаріди“ (Разыск. II, 101). Змія ж Марина, на думку автора, в російському замовляннію „є наслідком перенесення: Марину, що перемогла змія (легенда), зрозуміли яко владчицю над ним; тому її й прикликають проти змїй: відти й змія Марина в замовляннію“ (тамже 102). Причиною омильного тлумачення тут, як і в иньших випадках, було „углубленіє“ автора виключно в христїанські джерела і ігноруваннє джерел поганських.

N. 293; 116 N. 319 et pass.) можна бачити, що в епітеті Ерінній *δράκαινα ἄδου* останнє слово зрозуміли збірно, в розумінню гада взагалі (маємо прецінь і поодинокі пристосовання, напр. „змєя Вад“ = *δράκαινα ἄδου*, Ром. 177; гад — змєя Паха, гад — зм. Верєпаха, гад — зм. Шкурдупєя, Ром. 108 N. 281 et pass.,¹⁾ що, з свого боку, послужило до появи нових епітетів, приналежних до Ерінній, а власне: 1) *χαμαδράκαινα* = змєя, що повзає по землі; 2) *χελύνη* (або *χελώνη, χέλυσ*) = „черєпаха, всім гадинам старшаха“ в укр. замовлянню, про яке буде мова далі;²⁾ 3) *ταῦρος, ταῦρα* = ящєриця (у Ром. 184: ящєр — кашєр) і 4) висо-жаба.

Від сих епітетів знову виникли такі назви в замовляннях:

1) од *χαμαδράκαινα*, через поняттє „хамкання“ (= їжи, кусання) — змїї — царі і цариці: Хам, Хами, Хаміца (Ром. 115, 118), Хан, Ханица (Єфим. 18 = Чуб. I, 121), Хава, Хавіца (Ром. 120, 178), Хомец, Хома (ів. 112), Хов, Ховіца (ів. 114), велика цариця Агаїя (із Ахама, ів. 119), Ганна — Гануїська, помішниця їх (ів. 116, Чуб. I, 122), Хомєр — вовк, Хомєріха — вовчиця (Ром. 48).

2) Від *χελύνη* v. *χελώνη* — імена чоловічі: Халімоній (Ром. 48), цар Данило (Ром. 66, 67, 68, 117, 161),³⁾ Данило — звір (ів. 73), вовк Мьяльян (ів. 45); імена жіночі: Хі-

¹⁾ *Αἴθης* = пекло іменував ся у Греків „чорний, темний“ = *μέλας*, через що останнє слово значило також „пекольний“. Відси вирази в білоруських замовляннях: „Мати-Маланья (= *Μήτηρ μέλανα*), правялікая господиня: Просі своїх синов, которий нам шкоду одєлав“, або: „Йосє у белом свєці трі вужакі: одна Лаха, другая Малаха, а трєця Чорная подмєжная, над усїми яна старшая, большая“ (Ром. 4, 115). Очевидно, тут Маланєю і Чорною іменуєть ся цариця підземного царства і ночи — Гєката.

²⁾ Грецька *Τίλλω* або *Τυλοῦ*, що появляєть ся в виді привида коло постелі народжених і убиває дїтїй (Ляцк. XIX, 124), й є не що иньше, як *χελώνη* = черєпаха укр. замовляння, тотожна з Гєкатою.

³⁾ Мєтатєзис із Далїна = Єліна, по вразку: „при данїлушкї стояє“ зам. „при долїнушкє стояє“, яко *lapsus linguae*. Пор. укр. Тавлий зам. Аврель або Авлей; вел. рус. бактарь зам. алтар (в мові сказительниці Федосової), білор. барлас — зам. алатір = алатор (Ром. 179 N. 85) та иньші випадки простєзи, за помічю якої закриваєть ся надставна труба перед вимовою дальших звуків л, р, н. Через закриваннє надставної труби в тих самих випадках являєть ся мєтатєзис і єпєнтєзис, нпр. булгахтер = бухгалтер, парікматтер = парікмахєр, строк = срок, новдри = новри. З тоїж причини укр.: книга, книш — зам. гнига, глиш.

ліца — царица (Ром. 53), вовчиця Каліна (ів. 153), Єліца — царица, змія (Майк. 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, старша́я, больша́я змія (ів. 110), Улита — цариця, змія (ів. 110, 185, Майк. 346), Ульяна — змія (ів. 110, 111, 179, 183), Ульяна — зубна хворість (Майк. 63), Уляна — вовчиця (Ром. 45).¹⁾

Здасть ся, назви укр. „цариці-водиці: Єлена, Олена, Оліяна, Ульяна (в. Ульяна), Уляниця (Чуб. I, 133, 135; Єфим. 24, 33) повинні завдячувати свою форму слову уліяна, с. е. вода налита в посудину для потреб замовляння.

З иньшого боку тут могло надати значінне 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 *ἐλαφιβόλων* (від *ἐλαφος* = олень і *βάλλω* = кидаю, sc. *βέλος*, стрілу), під якою були відомі як місяць Марець (по иньш. товмаченню — грудень або лютий), в протязі якого відбувалось святкування Артеміди, *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: *Ἄρτεμις ἐλαφοκτόνος* (Eur. I, Т. 1113) = Артеміда, що вбиває оленів. Згідно з сим і Діану виображали то стоячою поруч з ланею (нпр. Діана „версальська“), то сидячою на лані, або їдучою разом з Аполльоном на колесниці, запряженій ланями.

¹⁾ Пор. 1) Ёлена (= Ёл[ні]но море (Майк. 56); 2) „дуб Ёлілін“ або „дуб Ёленін“, який через метатезис перейшов на „дуб Ёнілін“ або „дуб Ёнелін“, звідки укр. „дуб Нелінь“ (Чуб. I, 132), білор. „дубя Даніла“ (поруч „бязроза Катеріна“, Ром. 83 і „дуб Мельян“ (Ром. 178) або „дуб Мельянов“ (ів. 182 іспочатку „дуб Емелін“ зам. „дуб Ёнелін“): на них або уроки, або зуб (хороба), або зміяча труна. Метатезис в сій раї виникнув через необхідність віддалити один од другого два сумежні (resp. в сусідніх складах) звуки н, яко неможливі в живій мові. Пор. укр.: вірмен зам. вірмени, грецьк. назва літери ні (ν) зам. жид: нін (риба); болг.: стамяніне, зам. стані ніне (Пот. II, 76); вел. рус.: Москвітін, Костромітін, Долгін, Тулінов, Веневітінов, зам. Москвітянінов, Костромітянінов, Должанінов, Тулянінов, Веневітянінов, звідки через фальшиву аналогію: Лукінов, Ільїнов і т. и., зам. Лукін, Ільїн.

Одначе слово *χελώνη, χελύνη* слїд признати вторичним що до походження, яке виникло через фонетичну сумішку з початковим *Σελήνη* = місяць. На користь такого тлумачення промовляють такі данні в замовляннях: 1) будучи дочкою Титана (*Τιτηνίς* v. *Τιτανίς*, *Titania*), вона в укр. замовляннях під назвою Уляни виступає сестрою Титяни (у мене в рукописі з ст. Васюринск. Катеринодар. відд.: „Здрастуй вода Титяна, твоя сестра Уляна“); 2) під назвою Єлени, Гальони - Альони, Олени, Куліни 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“ (*ἄηρ*) або „унімать усякаго свойого скота“ та Улььяноу (Р. 111 N. 286) та Соломидою (= *Σελήνη*, ib. 114 N. 308). назва, яка свідчить про тотожність їх обох.

Тогож походження назви замовлянъ: самá Соломá, Соломіда Рососветская, царица-змея; старая Соломоніда - Пуцімая-Росхоцімея; царица Саломаха - сипуха - хрипуха, змія (Ром. 109, 114, 117, 120); бабка Соломія v. Салманіда v. Солольоньюшка, що повивала або купала Христа (Майк. 51, 116, 122, 166, 167). Пор. далі триманне на руках хлопчика Селеною-Місяцем.

3) Від *ταῦρος, ταῦρα* — білор.: Шаврон, Саура, Савра, Шавра, Хавра, Сарпон (метатезіс із С а в р о н — Р. 103, 112, 115, 181, 184, 185) і 4) від Вихо — білор.: Вѡхва, Вѡйма, Вугіма, Бушіха (початково бухвйха), Башиха (Р. 94, 95, 113, 119), укр. Бех, Бешиха (Чуб. I, 115),¹⁾ вел. рос. Пухея, Пухнея, Пухніца (Этн. обзор. XIX, 128).

¹⁾ А. Н. Веселовский (Труды III археол. съѣзда, 125—176) виводить слово бешиха 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 систематичним зооморфізмом.

Тут також слід пригадати раніш наведене „царь Йосип“ (Ром. 116) із *βασιλεύς ὄφις*.

Взагалі назви в замовляннях та інших утворах народн. 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) „зяновая-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 „Ягина“ (= баба Яга), яке перейшло через польську форму *Jędzyna*, а сю останню цілком довільно виводять то від їхати (*Jędza: gorne iędze* [!], Arch. f. sl. Phil. XI, 138), або від азь (= *anguis*) (*Chvatal* 68, де він покликує ся на Arch. f. sl. Phil. III, 362), а насправді се лиш етимологічне озмісленне згаданого слова через поняття їжи (*jedzenia, jedzu*, пор. імя Яда в рос. замовлянню).

Скількість змії або жаб або зір 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 імени Артеміди) і цариці Улити (Ром. 110), абож сьв. Миколи, певно, яко „ясного місячка“ (ib.: сьв. Ягорія, Михайла, Ром. 68).

Власть Артеміди над Ерініями, причинницями хороб людських, видно з такого епізоду, описаного в житі Сісінія, єпископа Лаодикійського, що жив у початку IV в.: „Приближающуся ему (с. е. коміту Патрикію) къ церкви и бывшу едино поприще, внезапно обья его трасавица велика, яко и сь коня пасти ему, и огонь безмѣренъ обья его, и на носилѣхъ въ нѣкій тамо прилучившійся домъ несенъ бысть... И глаголаша ему domestiци: „Сильніи бози и свѣтлая богиня Артемида, — ти здрава ты сотворять“ (Ляцк., 135). На мою думку імя *Μαρμαροῦ* (від *μαρμαρος* = сьвітлий, блискучий) грецького Номоканона, виданого Котелієром (loc. cit. 129) власне й значить: блискуча богиня місяця Артеміда. Те саме значінне 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 третая Катяріна“ (ib. 110), або „у первом кошалі Ульяна, у другім Аріна, у третям Солопея“ (ib. 111) і т. и.

(Ефим. 4), зам. „місяцю адаманте“ = „ясний місяцю (*adamas* = алмаз).¹⁾

Перенесення культу Ерінїї на Богородицю виявляють ся ось у чому: 1) в замовляннях „от кривї“ хорому помагають, чи то красная дівця 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 хорому три анонімні сестриці, красні дівиці (в иньш. замовл. три „зорі — зоряницї“ або три змії (Ром. 66, 68, Майк. 150); 3) назви ототожнених з Ерінїями 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 Ерінїї: „три Марей“, „Дзєва-Маці“, „Дїва Марєя“, „Анти (= Мати) - Марїя (II. сс.) „Дєва - Марєя“ (Ром. 107 N. 277).

¹⁾ Пор. в Посл. Даля (II, 597): двое яхонта = місяць із сонцем і в ординському епосї ерденї на лобї статуї = око одноокого бога сонця, с. в. само сонце. А. Н. Веселовский, підносячи, що Маргаритою (Gretl) звуть куклу на мавзому деревї німецького обряду, яку кидають у воду, і ставлячи у звязок імя Маргарити з Мариною (Мараною), каже: „Поруч з показаними нами відносинами Марини — Маргарити до небесної вохкості, до її замикання й одмикання, розвинула ся ще иньша її роля в народних повірїях, завважена в кінцевій молитві її апокрифічного жїтя. Коли вона инодї заступає Дїяну (Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythologie, I, 188: Wagenseil про норимберський храм Дїяни, який „pro Diana sanctae Margarethae sacrum esse voluit posteritas“) то з другого боку переважує представлення про неї, яко покровительку жіночої плідности і помішницї при родах“ (Разыск. II, 100).

Автор не вважає тут на те, що й останнє представлення також основане на перенесеннї культу Дїяни, богинї плідности, на сьв. Маргариту. Саме імя сьв. Маргарита також єсть звичайний епитет місяця: сьвітла, блискуча, бо *margaritinis*, *margaritum* = перлина, жемчуг — слід розуміти яко символ блискучости: *Ipse Maecenas apud Sveton. in vita Horatii: „Nec praecandida margarita quaero“* (Thes. I, 1532). В старинному сьвітї жемчуг через свій блиск також був символом і зьвізд (Воевод. 5). Пор. „бисарь“ (= бисер) — камінь (= камінь алатырь „Голубиной книги“), який „усяму свету сьвѣтлось показиваєць, — без сумніву яко символ сонця, і „скіталь“ (= сварогтань); див. далї „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 Ерінїї: Марья, Олена, Ульяна (пор. Чуб. II, відд. I, N. 143 et pas); дочка відьми (Кул. Зап. ю. Рос. II, 18—9) також „Сучка - Оленка“.

Перенесенням також культу Єрїнії 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. Веселовского (Разыск. II, 102), що назви святих, покровительок проти змії, перенесено на них самих, і тому виникли змії в замовляннях: Марія, Марина, Катерина. Неправильність такого тлумачення доказана вже наведеним вище, а тут ми додамо ще ось що. Походження змії в замовляннях і походження чорних днів, як: середа, п'ятниця, у А. Н. Веселовского стоять як два факти, а тим часом сучасні християнські повіря що до згаданих днів просто виникли з грецького культу підземних богинь-змії і поминок померлих, а не із євангельських подій, до яких пристосовано вже готовий культ. Таке пристосовання 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 гадинам старшаха. — Гадино ти, гадино, научай ти своїх плиминят, а то я найду такого чоловіка, Середу і П'ятницю їсть, та й тебе зв'яєть“³⁾. Очевидно тут мітична „Середа“ і „П'ятниця“ мають споріднені звязки з Черепахою - старшахою.

Потвердження сього можна бачити в тому, що „в сербських замовляннях бабу Ягу заступає иноді Вила, в болгарських Велика П'ятниця 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'являєть ся перед королевичем Марком, який їде в неділю на полювання (Mažuranić, 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 мойому рукописі таке прокляття призначене курцям тютюну.

2) Чорном. каз. й анекд., 40.

3) Тут слід пригадати, що черепаха, як і Геката, визначаєть ся знанням чарівного зілля (пор. Чуб. I, 66).

(Гекатою) (Němc. Slov. 130). В Болгарії сьв. пятниці ставлять на ніч вечерю так само, як Греки і Римляни ставили Гекаті (Chvatal, 205—6).

Потім тут придасть ся таке зустаненне. В Українців „Пятниця“ — персоніфікація смерті (Чуб. II, відд. I, N. 130), а вона, по словам Хваталя, з'являеть ся на роздоріжжях (I. с. 86), с. є. там, де з'являлась і Геката. Таке повір'я 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 узала її душу, що не виходила з тіла.

Культом підземних богів слід пояснити й зачисленне до чорних, нещасливих днів і днів присвячених християнським сьвятим, що мають імена однакові з назвами змії та інших темних мітичних істот. Так у Е. Р. Романова (V, 234) пораховані ось які імена сьвятих, яких дні „треба наглядати, не подорожувати (!) і нічого не починати (!)“:

1) Іван (= змії Іва, Іван-зв'їрь) — 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 (= Хбма-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 сьвятих, яких сьвяткують у дні показані в реєстрі Е. Р. Романова, бо не маю певних підстав до зустанення з назвами гадин, а головне тому, що реєстр містить в собі лише дні місяців, а не імена сьвятих, яких сьвяткують 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 БERTY, які на думку А. Н. Веселовського „обовязані своїм походженням безцільному фантастичному розвитку в розумінню побільшення страху і т. и.“, насправді виникають у всіх найменших деталях із культa Гекати й її слуг та товаришок Ерінїї, абож Гекатиної служниці Емпузи, яка була страшидом для дітей і яку уявляли то з одною ногою, то з двома, (але одна з них була осляча або залізна); дехто ототожнював її з самою Гекатою.²⁾

Тут сама від себе просить ся на увагу непомічена А. Н. Веселовским важна созвучність епітетів одноногої (ἐνίπους) Гекати з гусяченою (χηρὴπους) Сибиллою, яку автор (I. c. 271) ототожнює з Бертою (= Персефоною - Гекатою). Очевидно, що значінне початкового епітета ἐνίπους тут поцсоване 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 сьвіта.

Так само епітет δνίπους (вісляченога) слідує пояснити поцсованням 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 solet emitti videndum miseris et calamitosis. . . . Sunt qui hanc ipsam Hecaten affirmant esse. Narrant autem uno videri pede: unde et nomen inditum putant ἔμποςσαν, scil. ἐνίποδα (Chil. 344).

³⁾ Цілковиту можливість такого поцсовання можна довести тим, що в грецькій мові звук ν (n), як і в інших мовах широкий, і тому його вимова не рідко викликає розширення попереднього голосного, напр.: βουλεύουσι, ὀδοῦσι та ін., зам. βουλεύουσι, ὀδόνσι, а також καινός, φαινῶ, τέινῶ зам. κοινός, φανῶ, τένω.

До речі додаю, що на сю властивість носового (n) 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 Артемідою — Гекатою — Персефоною було вже встановлено ще в давньому світі: сама Сибилла іменується Герофілою і Артемідою, сестрою і дочкою, або жінкою Аполлона (Любкер, 927 = Virg. A. 6. 1039; Ovid. Met. 14, 104, 39)¹).

Яко милостива Берта (milde Bertha) згадується в замо-вляннях проти вкушення змії, де вона має назви: Шкурапея, Шкуропея, Шкुरенія, Шкулапея, Шкурдупея, Шкарухвея, Шурпея, Шкулапея, Шкурапетина, Шкараджюпина, Сукропея, Скудупея, Скороджюпина (P. 108, N. 181, 109 NN. 283, 285; 110 N. 288; 111 N. 291—4; 112 N. 299; 113 N. 304, 114, N. 305; 116 N. 319; 120 N. 337; 122 N. 349; 165 N. 32; 177 N. 76; 178 NN. 79, 80; 179 NN. 32, 85; 180 N. 38; 182 NN. 94, 96; 183 N. 97; 185 NN. 105—107), Шкура-Пега v. Шкуропея (Май. 177), Широкоперая змія (ib. 186), Скоропея (ib. 174—5, 178—9) (= *Κόρη Παίδν* = Кора цілительниця), Старая Портупея (P. 12 N. 349), цариця Протупея (ib. 118 N. 333), змія Куртупея (= Пуртупея, ib. 177 N. 76) (= *Πέρδα Παίδν* = 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 альтернанта і упереджаючого голосного (Teor. alt. I, §§ 49—52, et pas). Пор. також франц. *oë, cousë, afä*, зам. *un, cousin, enfant* (Passy, p. 222 § 559), (пор. буртудське: *nä, cätä, Dija rom. non, content, Dijon*); укр. початкове *ан* зам. *он* в словах: Андрій, Андрон, Андріян, Антип, Антін, Анціхрист, Андрія, і поруч. Огличанка, обат, Оврам, Огій, Олекса, омвон, Опанає із Англичанка, аббат, Абрам, Аггей, Алексій, *αμβων*; в рос. *кухон, песен, басен*, а не *кухонь, песень, 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 Бертамо (в окр. Врешії) (*véscia v. vegia*) et pas. і інших кукол. — Поява в замовляннях (P. 122 N. 349) імени *Πέρδα* поруч з *Κόρη* і *Παίδν* є доказом, який усуває всякі сумніви, того, що слово Берта походить від *Περσεφόνη, Πέρδα*, а не від старо-нім. *Berechta v. Perochta*.

З найбільш розповсюджених повірок про „милостиву“ (milde) Бертю слідує вказати також на приносини нею, або особами, що заступають її: свв. Миколаєм, Лучією, царями-волхвами та инш., подарунків дітям¹⁾.

Таке повіря, ніби суперечне з понятєм про Бертю-Персефону, що забиває дітий, також виникає з її культя. 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), *śaś-ānka* і *śaś-in* (= той, що має знак зайця, заячий). Будда умістив зайця на місяцю (Крушев. 45 = Аван. Поэт. Возвр. I, 642). Про звязок зайця з підземним царством місяця-Гекати знали і Греки з Римлянами, для яких зустрінути зайця було лихим знаком: *Lepus apparens infortunatum* [s. *inauspicatum*] *facit iter* = *Φανείς λαγώς δυστυχείσ ποιεί 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. Ототоженене 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 царичю, що носить зайця; такі: цариця Лага = *βασιλεια λαγώ* (Ефим. 16 = Чуб. I, 122), гади́на Лади́на, царів цариця = *βασιλεια λάγινη* (заяча цариця).

1) Порівн. мої „Чорн. казки й анекд.“ р. 38 про свв. Миколу.

2) Lactantius 3, 22: *Poëtae maculas in luna puerum esse fingunt, quem delectum secum Luna ferat, prae pudore faciem celantem* (Thes. I, 1469).

3) По словам моєї матери я буду мусів „на тім світі зайців пасти“ — кара за те, що ні разу не був кумом.

4) *Por. 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, с. 98).

З меншою ясністю се повіря виявляє себе в білор. за-мовлянню, 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 плеть, на той плеті золотое чарасно, на том чарасне пресвятая матер Божія стояла, Суса Христа на руках держала“ (Ром. 2)¹).

Нарешті згадаю, що терміни грецької церкви *ἐπιφάνεια* (ἡ) = *θεοφάνια* (τά) (= нім. Weihnachten, франц. Noël, церк.-слав. Богоявлення, укр. Різдво) також запозичені з поганського світа: під назвою *θεοφάνια* 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 *ἐπιφάνια*, яке тому народ міг приложити до поганської богині: такаж сама схожість фонетична в закінченнях назв, як показано вище, повела до ото-тожнення назви Ерінїї з назвами християнських святих.

На користь пристосовання християнського терміна *θεοφάνια* до народження бога сонця Аполлона, мені здаєть ся, промовляє закликанне в колядках сабінського бога сонця *Ausel'*, с. е. 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 мітольоїї“ А. Н. Веселовский звичайно підкреслює дані

¹) Пор. вище наведені слова зі староіталійськ. молитвою: „Sedesi 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 ієнетичного звязку з поганством античного сьвіта, або-ж ігноруючи такий звязок. Через такі відносини до предмета досліду автор, як се я не раз показував, мусів середину або кінець в історії відомого повіря приймати за початок, а наслідки, результат за причину або вихідну точку. Там де А. Н. Веселовский, завдяки наперед узятій думці, не перевірений критичним дослідом даних, до яких вона має відносини, і супроти хронології, в поганських первісних жерелах бачить „перелицьовку християнських мотивів“, — майже завсїгда можна сконстатувати перенесенне поганського культа на християнські особи.

Г. Н. Потанін справедливо показував на те, що пояснення А. Н. Веселовского що до запозик у великор. епосі визначають 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 причинків, 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 стверджуєть ся теза останнього, що запозика залежала від перенесення цілої системи культа. В сім разі такому культови, між иньшим, допомогло й грецьке духовенство, яке хоч і силкувало ся через заведенне християнських обрядів, аналогічних з поганськими, знищити поганські тридиції, від яких не могли відстати наверхнені на християнство, — одначе, насмілююсь думати, і само воно було не вільне від таких традицій, замаскованих християнським пристосованнем.

4. Юнона-Люна-Яга.

Все мною говорене з приводу загадок досить запевнює в тому, що вони є пробою дотепу, який відграє важну ролю в сексуальному виборі; та досі я не говорив, чому власне пробу пристосовано до колядок, а останні пристосовано до різдвяного святочного циклю.

А Н. Веселовский цілком основно звязує походженне колядок з цілим циклем греко-римських сьвят, 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. Веселовский) церква протиставила свій власний празниковий цикл, різдвяний (з 24 грудня по 6 січня), поганським споминам — християнські, давнім маскам та игрищам — ходженне із звіздою і царями-волхвами“ (Разыск. VII, 17—104).

З свого боку я додаю, що термінови *ἀγία φῶτα*¹⁾, який можна би цілковито розуміти в пристосованню до дня народження бога сонця, грецька церква, що силкувалась здержати ново навернених християн від закоренілих поганських традицій, додала переносне значінне²⁾. Можна впрочім думати, що сей термін з'явив ся і як механічна перерібка римського *vota*, під яким розуміли ся не тільки *vota publica* (публичної обітниці), але й *vota privata*, між иньшим і період весільних заручин.

„Д. Кавелін (каже Н. Ф. Сумцов) висловив гадку, що весілля в незапам'ятні часи було частиною відомого поганського празника, від якого й прийняло свою релігійну освяту. Опісля воно відділило ся від річного сьвята і відбувало ся окремо (Кавел. Соч. IV, 184). Гадку сю стверджують свідощтва мови і народніх звичаїв. Так Німці для означення весілля мають слово *Hochzeit*, старо-сакс. *högetidi*, — слово, яке колись означувало найвищий і сьвящений час в році. У Поляків „*gody*“ — весілля; у нижнолужицьких Сербів „*gody*“ — різдвяні сьвята. Із первопочаткового понятя *gody* — час — виникло понятє про сьвяточний час переважно, і відбуванне весілля названо тим самим словом, що й сьвяткування Різдва, — обставина, яка свідчить про те, що в давні часи весілля відбувало ся підчас сьвяткування народження сонця. В потвердження гадки д. Кавеліна можна навести ще дуже важний, глибоко архаїчний звичай македонських Болгарів Мияків призначати для заручин і весілля 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) *Ἡμέρα τῶν ἀγίων φῶτων* = *ἐπιφάνια*.

2) Пор. слова різдвяної церковної пісні: „Рождество твое Хр. Боже наш возсія мірови свѣт разума“. Так само символічний епітет сонця *πανθεριῆς ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (Orph. Hymn. VIII, 1) перетворений християнською церквою у „всевидящее око“ або „глаз божий“, який уміщають в церковній бані, що в такім разі представляє небесний звід.

фонетичною схожістю (в 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 сї (*sponsalia*, *ἐγγύησις*) містилися в тому, що вимовляла ся 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 *godu* слїдує розуміти не як час, як се робить Н. Ф. Сумцов, а як зговор, заручини (*zareczyny*, *umowa*, *u goda*), 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 відбували ся головою родини (*κύριος*), звичайно зимою, через що один із зимових місяців (від 10 січня до 6 лютого) мав назву *Γαμελιών* від *γάμος* = шлюб. Місяць сей був присвячений богинї шлюбу і родива Юноні, єдиній законній жінцї Юпітера на Олімпі; 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 зіповане *Zygia*, питання від сього ні трохи не відмінюєть ся: ми знаємо, що слово *Juno* вживали в розумінню жіночого духу взагалї, як *Genius* в розумінню мужеського; таке саме розумінне мусить мати се слово і в виразї *Juno Stygia*. Так точнісінько багато дехто розуміє й иньші епітети Юнони: *Juno Jugalis*, *J. Pro-*

¹⁾ Пор. ще: чеське 1) *hod swadebný* = *der Hochzeitschmaus*, *die Hochzeit*; 2) *hod boží* = *vánoce*, *festum nati v. Chr.*; 3) *hod* = *wielka noc* і *zielone świątki*, *pascha*, *pentecostes*, — *Linde II*, 80–1).

²⁾ *Votum*, *promissio vel sponsio*, *qua obligatur Deo* (*Theas. II*, 1259).

³⁾ *Theas. I*, 1259.

⁴⁾ При такому поясненню слів *godu*, *vota* само собою виникає питання: чи не виникло нїм. *Hochzeit* з початкового *Hofzeit* = заручини?

⁵⁾ *Juno Stygia*, i. e. *Proserpina apud Reines. Inscr. I*, 34, p. 61., *qui tamen suspicatur, fuisse Aeolice scriptum SDYgiam pro ZYgia*, s. *Pronuba* (*Theas. I*, 1320).

nuta, J. Virginensis, J. Domidura, які по аналогії з Juno Lucina (= Luna, що світить ся), яко персоніфікацією місяця (lunae), покровительки родива, шлюбу, дівчат і жінок, повинні були прилучити ся і до Люни — Персефони — Гекати.

З „Луною“ яко богинею шлюбу, в рос. замовляннях то-тожні: 1) „баба-сводніца“, що сидить в чистім полі (Май. 1)¹⁾; 2) стара „матерая жена“, яка сидить „на золотом стуле, между троїх дверей“²⁾, якій „дано от Господа Бога і от Пресвятия Богородици ведати... Адамов закон“³⁾, Евіну любов“ і вкладати бажанне любячого в серце любимой (Майк. 11); 3) цариця Грода, цариця Соломія (Σελήνη), що сидить в морському вирі, на білому Латирикамію (ib. 28); 4) „толстая баба, Сатаніна угодніца“, що сидить в чистому полі в терновому (= огненному; пор Пот. II, 434—7) куші (Май. 23), і 5) в білор. замовлянню — баба Яга, яка вилазить з під „сорочинського дуба“⁴⁾.

¹⁾ Поле, яко символ неба, і в велико- і малоруських загадках, див. Даль, Посл. II, 597 69; Ном. NN 28, 30, 36.

²⁾ Пор. роздоріжжя з трьох шляхів (trioditus, trivium), на яких „порхаєт“ Геката. В Воронежі підчас Різдвяних свят дівчата виходять у ночі ворожити про „суженого“ також на перехрестя, де наводять дзеркало на місяць, сподіваючись побачити в ньому судженого.

³⁾ „Адамов закон“ = законний шлюб; пор. укр. „у закон призвести“ = оженити, див. Ворон. Етн. Сборн. стор. 288.

⁴⁾ На мою думку, „сорочинський“ = soractinus (v. soranus, див. Люткер, 944) від назви Soracte (= Sauracte, гора в Італії, присвячена богови сонця Аполлонови, Virg. A. 11, 785), яку Ал. С. Фамінци вводить від індійськ svar, svarga = небо (I, 143, 179). Одного походження з „сорочинским дубом“ повинні бути: „дуб Ракітаній“ (Ром. 171, 189), „дуб Ракітан“ (правильніш „сварагтан“, I. с. 180), „дуб бурьян“ (= своргьян, ib. 189), „дуб Прокурон“ (Свогурон, ib. 184), „дуб мамриський“ (= савриський, ib. 49), які через етимологічне осмишлюваннє перейшли звичайно в ракіту або ракітов куст, кругом якого, як коло символа неба з місяцем (Луною) на ньому, в давнину відбувався поганський обряд вінчання, і який, яко символ мешкання підземної богині, садили на могилах померлих (Пор. Ром. 148 N 35: „царь месік на дубі“ = місяць на небі).

До речі дотам, що й назва мітичної ріки Смородіни — очевидна альтернатива первісного Сварогіна, на зразок: Ладина, яндел, Евденія зам. Лагіна, ангел, Евгенія. 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. Пѣсен. Пичук I, 72: „тъекла да рьечка с-пуд обръечка“ (укр. = „обрія“, горизонт, від дієсл. рѣятъ).

Вирази: „матеря́я 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, базис¹⁾, який через фонетичну східність перейшов у ступу яко знаряддя; Соломія ж знаходить ся на оточеному морськими хвилями білому Латир-камені: с. е. і камінь і ступа єсть символи місяця (Луни)²⁾. Їм обом причандалами надані символи місяшного проміння: „шелковой кужельок, веретенце“ (Майк. 11, Chvatal 67) с. е. вони обі „пряжи 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 иньші риси її, тотожні з символікою шлюбу. Так зводник дівчини просить пошити йому сорочку, „не ткавши, не прявши, в руках не державши“, с. е. маючи на увазі тотожність прядіння і ткавання з місяшним світлом, що дає можливість видіти людські події, пропозиція парубка є ознакою таємного, нікому невідомого, нешлюбного звязку. Дівчина-ж навпаки просить, щоб він виляв їй перетеня „со краснаво солнца“, щоб вона світила, деб не ходила, с. е. вона хоче, щоб їх любов, основана на шлюбі, була усім видна, всім відома.

Стоянне Соломії на каменю Алатирі, баби-Яги на „ступі“ — також повторюєть ся в шлюбній символіці в виді сто-

¹⁾ Ступа баби Яги, очевидно буквальный переказ грець. *βάσις* від *βαίνω* = ступати.

²⁾ Пор. укр. назву каменя: „мармуровий“ (= зах.-европ. : *peitra marmora, marmorinen Stein, Marmelstein*) з назвою місяця - Гекати в грецьк. замов. проти трясавиці: *Μαρμαροῦ*.

³⁾ Пор. Чуб. II, відд. I, N. 80 вираз: „на варстаті вісько тче“ з укр. погрозою: „Я тобі напряду на криве веретено!“ = я шмщу ся на тобі, причину тобі лихо.

яння і потопання дівчини на „білім каменю“ (пор. Пот. I, 190, 59)¹⁾.

В польському і мораванському повірі Сибилла сидить на місяцю і шие сорочку (Chvatal, 50), що слід розуміти як сьвітло. В пісенному мотиві „непорішені завдачі“ — одною з таких завдач виступає також обставлене відомими умовами шитво сорочки. В укр. весільному ритуалі дарунок сорочки молодому від молодої є навіть обовязковим обрядом, хоч в піснях шитво сорочки милому (чумакови) заступлене дарунком йому полотна „на рукавця“.



¹⁾ Як на приклад відбивання місяця в воді можна вказати на швайцарське подання про Бертю, що жила в золотому руні, проходила через Аяче як по сухому, при чім її служниця, щоб добрати ся до другого берега, мусіла ступати на покривало Берті, що звисало ззаду (Вес. Исг. лег. 1876, II, 270). Той самий образ у зміненім виді єсть в білоруському замовлянню: „Повзэць гад, даюбка куріна, повзэць у м'оря, хвоста ня ўмочив, шанунівий“ (Ром. 113, N. 104). Такогож походження 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 „углубленіємъ въ христiанскіе источники“ і „самозародженіємъ христiанскої мієологiї“, або ігнорує, або лічить їх чимсь побічним, не відповідним розумінню терміна „колядка“. „Те, що лишасть ся в колядках, за виїмком христiанських мотивів, так чи інак перелицьованих“, каже він, „є найріжнороднїйша мішанина свїтських сюжетів лірично-епічного, балладного характеру. Їм не можна-б було дати назви колядок, як би не трапляв ся иноді при кінці заповідний припів (Bară — La dilemară, — Diva de Crăciună, — Si de Bogotéză, — Căndă preotă botéză, — Lumea crestinéză), сільцем і недоречі притулений до пісні, що стоїть далеко від ідеї христiанського свята і не рідко виспівує про любов — то іділічно-сантиментально, то еротично-страстно“ (Разысканія, VII, 253).

Ся теза містить в собі великі суперечности. Перш за все, сам термін „колядка“ — поганського походження, і сам собою, таким чином, виключає необхідність у колядці „ідеї христiанського свята“. Друге — тим самим „заповідним припівом“ колядки, як і иньших обрядових пісень, є також поганський припів: румунський: Ler-oï-Leo (в перекладі

¹⁾ Се був титул якоїсь ширшої праці пок. Дикарева, з якої в рукописах маємо лиш отсей уривок, частину IV-го розділу. *І. Ф.*

А. Н. Веселовського: „ай-люли-люли“) = в рос. Авсень (v. Усень) = латиш. — Усінь (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 (Ивановъ, Игры крестьянск. дѣтей в Купянск. 4, 80), Гей Лелію (Чуб. III, 392), Лелія (ib. IV, 50), Ой Лелія (Гол. II, 33; IV, 31), Лелія (ib. IV, 50); польські — Oj Lelom-Lelom (= Лелю, vocat. Kolberg, Lud, V, 233, 237); в росс.: Лелю (Терещ. V, 16—17), 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 росс. припів: Тілілі або Ділілі зам. Лелі-Лелі (Пор. Ворон. Этн. Сборн. 1, N. 6024) = сабінск. *Ausel* = етруск. *Usil* = Сонце.

Доказом тотожності в рос. Овсеня і латишск. Усня з укр. Аврелем, на мою думку, може бути ось що. В Рязанській та Владимирській губ. з вечера перед Новим Роком співають пісень про цапа (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: „Масниця“), а другу, як вище наведено, під час заплітання вінків, мають той самий початок: „Криве колесо, куди кóтись ся?“ і остання з них має припів: „Аврелі!“²). Латинська пісня: „Усінь прийшов, Усінь

²) Paul Passy наводить подібне чергування звуків *l* і *d* в інших мовах, напр. в лат.: *lacrima* зам. *lacruma*, *litterae* з *différai*, *lingua* зам. *dingua*, *oleo* і поруч *odor*; і навпаки: *modus* з *мѣлос*, *meditari* — з *μελεται*, *adeps* — з *ἀλείψω*. Мішаєть ся *l* і *d* також в сицилійськ. *beddu*, *cavaddu* — зам. *bello* = хороший, *cavallo* = кінь. В ведаічному санскриті помічене чергуване *d* і *l* між двома самозвуками: в одних рукописах регулярно трапляєть ся *d*, в інших *l*^a. (Passy, p. 144—5, § 325).

²) Про колесо, яко символ сонця, див. Пот. I, 153—5.

прикотив ся“ без сумніву одного походження з українською (див. Фамінцин, I, 244, 250)¹⁾.

Сам А. Н. Веселовский, з иньшого приводу, коротенько згадує про те, що французькі 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 сьвяткування якого й іменувало ся Aurelii (Пот. II, 41)²⁾.

Розуміть ся, оповідання жонілерів про Лера і гірське царство — се не що иньше, як повторення і при тім буквально слів Апулея і Гомера про гору Олімп, символ неба у давніх Греків і Римлян³⁾.

Вода і рости́нність, яко дві найвидатніші і разом з тим найбільш росповсюджені красоти природи, трапляють ся в такому або иньшому виді в більшості українських пісень. Народна фантазія надає їм таке саме життя, ті самі пристрасти, радості й уболівання, якими живе і людина⁴⁾.

Рости́нність і вода — друзі людини, без яких вона не може жити. Народня пісня, багата на символи, в цілі символізму щедро користується з рости́нності і води, і в сім разі між ними

¹⁾ Гапуш Махал у своїй праці (р. 190) вживає і далі етимології слова овсеня за Снегиревим, від слова обєзвять (siti), не вважаючи на те, що сю етимологію відкинув А. А. Потебня (II, 38—9).

²⁾ Порівн. аналогічні альтернатції пізно-латинських памяток: legiquiae, legigio, legicum зам. reliquiae і т. п. (Бодуян, латин. фонет., 180), і навпаки: укр. рєля зам. ліра. 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 Logi до останнього складу.

³⁾ Olympus, "Ὀλυμπος, 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: "Ὀλυμπὸν δ' ὅθι φάσι θεῶν ἔδος αἰεὶ ἔμμεναι οὐτ' ἀνέμοισι πνέσσειται, οὐτε ποτ' ὄμβρον θεύεται (Odys. VI, 42 599). А. Н. Веселовский згадує ще Ler impéroitu румунської казки (Разыск. VII, 227), але не знаючи її змісту, я не можу сказати, чи має сей Ler які відносини до сабін. Ausel'я.

⁴⁾ Один селянин-Українець оповідав мені про свою матір при-близно так: „Моя мати була розумна жінка — вона мене малого навчала: „Не ламай ти, синочок, з дерева гилочки, не дави ти комашечки, бо вонож по своїому живе, по своїому радується“ (Слоб. Карибут Острогожського 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. ів. 171), то батька (Ч. IV, 287), то миленького („сади зельоні опадають“ = „милий покидає“, рукоп.).

В відносинах до води „чужа сторона“ уявляє ся 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 по той бік ріки.

Своє село малюєть ся в виді „става“, на якому плавають гуси або „каченьки“ (Гол. II, 351, 761); в воді Дуная, в якому гуляє „молода з хлопцями — як рибка з окунцями“ (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 подорожи — получить по „красній дівці“.

Звичайно ріка має напрям від того, хто любить, до любимого, себто в більшості від „дівчини“ до „парубка“, або навпаки, від дочки до „роду“, від вдови до козака, якого вона запрошує „на вечерю“ і т. и. (або від дівчини, що кличе козака на порадку. 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“ (ів. 353, 537; III, 246, 349), потока (Кул. Зап. о Ю. Р. 260); абож річка витікає з саду, з огорожу (Ант. — Драг. Ист. п. 65), абож двори закоханих малюють ся як „озера“:

Меджи двома берегами вода каламутна;

Меджи двома озерами рибка баламутна⁴¹). (Гол. III, 421).

¹⁾ А. А. Потебня з приводу сеї коломийки висловлюєть ся так: „Я гадаю, зам. „меджи двома озерами рибка баламутна“ могло бути:

Хата господаря також висгунає 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 ридає — то й роси не має“ (Ч. V, 839, 338).

Із списа, яким забито „хлопа“, також „кровця дзюрчить, з тої кровці річка біжить“ (Гол. II, 601).

В иньших колядках разом з місяцем і сонцем у вікнах господаря „не янгол линув“, а сходять „зірки“ або „зорі“ (Ч. 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 виявляєть ся занотований вище принцип перенесення рис, що обмальовують „той свїт“, на ворожу місцевість, більш близьку співцеві. Тому „круті береги“, яко основна риса „того свїту“ — стають характеристикою і ворожого сусідства; „круті береги“, з епітетом „недобори“, як було показано вище, злучені з пихою, неприступністю людини. В сїм разі наведену коломийку треба розуміти так: „коханне 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 значінне мають пісенні та інші вказівки на те, що річка або море — в дворі господаря або коло нього. Найясніш се виказано в білор. купальській пісні:

У караля сірод двора
Тюнок висок, Дунай глибок.
Хто гети тюнок піраскочиць,
Хто гети Дунай пірапливець,
Каральєвначку за сабе возмець¹⁾. (Пот. II, 365).

В українських колядках:

Ой пад Дунаєм, над береженьком
Стоїть ми, стоїть сьвітлонька нова,
Сьвітлонька нова, гей оріхова.

(Гол. IV, 33; пор. Пот. II, 263, 383; і двір над морем. Пот. II, 236).

На Ордані в новій стані —
Там Тодорко коня сїдлає,
Батько йому присьвічає:
Куди, сину, виїжаєш?
За границу по дівицю (Чуб. III, 464).

Що в кінець мосту да калинового,
Там стояла сьвітлочка помурованая,
А в тій сьвітелочці да красная панна. (Ч. III, 391).

За ворітьми, за праворітьми,
Там стоїть сосна, від срібла ясна,
Від срібла ясна, від злота красна

(Себто від блиску місяця і сонця).

А в тій сосні корабель пливе,
А в тім кораблю грешная панна. (Чуб. III, 418).

Очевидно під сосною розуміть ся 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 цечэ. (З. И. Р. Г. О; V, 789).

назви рік: Тихая Сосна, Ольховатка, Березовка, Лозна, Россось (Ворон. губ.) та иньш.

Звернемось до мітольоїї. В білоруських замовлянях „вода водзіца, божжа помошніца“ тече „су тоту (!) сонца, с-под яснаго місяца, с-под салтиря каменя“ (Р. V, 148, 168).

Про місцеву річку Чернолутку в замовляніях 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 обрѣчка“ (після „обрѣчка“ у збірача знак запитання — Довн. Зап. I, 72), себто з того місця, звідки виходить сонце та місяць, з їх „усходу“: укр. обрїй — поземник (від сл. рѣять)¹).

В укр. казці вказівка на вихідне джерело ріки більш ясна: „Єсть десь не десь дівиця-красавиця; сад у неї склом оббитий, струнами обповитий, і з мезинця пальця Орда-ріка (Ордань-ріка?) біжить, і в саду одноразній яблучка єсть“ (Ч. III, 324).

Тільки порівнюючи з наведеним місцем казки будуть зрозумілі слова замовляння: „Добрїй-вечер, царіца водзіца, прекрасная дзевіца! Кацілась ти терез господнюю колясніцу із гор, із долін і крутих берегов“ і т. и.

Сама персоніфікація „царіци-водзіци, прекрасной дзевіци“ — є перенесенне імени царіці, з якої витікає ріка, на саму ріку²). Така персоніфікація стрічаєть ся в білорус. весільній пісні:

— Ох ти, річенька бистрая,
 Ти ўчора била бистрая,
 А тьєпѣра стоїш тихая...
 Тиж, молодая дзевонька,
 Ти ўчора била вьєсьєла,
 А тьєпѣрѣка сїдиш хмурньєнька. (Довн. Зам. I, 15).

¹) Чи не од orbis = obrїj? *Прим. перекл.*

²) Тут до речі буде додати, що назва води властивими назвами: Уляна, Олена, Єлена — виникло через зіпсованне імени Уліяна = Улита (розумієть ся для чудесних та иньших цілій, напр. для „заварювання (заговорювання) союзниць. Ще дальше зіпсованне 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 здивував ся тому, що навіть і французський учений пішов стежкою славянських дослідників-патріотів, котрим в імені „Святовит“ доконче бажаєть ся бачити цілком славянське імя. Тільки сим патріотизмом можна вяснити, що Святовит у Добровського і Фамінцина — „святий витязь“, у Гільфердінта та Іречка — „святий сьвіт“, у Первольфа — „міцний витязь“ (*validus victor*), у Маретіча — „statečný a vítaný“ (*fortis laetusque*), у Крека — „міцний вігер“ (H. Machal, *Nákres slovanského bájesloví*, 29—30); а проте всі доводи примушують уважати імя „Святовит“ грецьким.

Збираючи матеріяли про славянську мітологію, я що далі все більше запевняю ся, що славянські мітичні імена грецького походження, і імя „Святовит“ в сім разі не творить жадної виемки. В масі прозвищ, що надавано древніми Греками Зевсови, було також прозвище *Ζεὺς ὑέτιος* = Зевс подавець дощу,

¹⁾ Отя статья, писана ще 1898 р. українською мовою, була тодіж прислана до Львова для надрукованя в Записках Наук. Тов. ім. Шевченка. Пізнійше автор просив не друкувати її, доки не прише своїх поправок і додатків. Такі поправки він прислав кілька разів, і ми уважали їх тепер редагуючи статью до друку. Свого часу одначе статья не була надрукована. Ми подаємо її тут як кінцевий звід тих думок про студіюване фольклорного й лінгвістичного матеріялу, які виробив собі покійник, і як доповнення того вибору його праць, що містять ся в осьмому томі. Про вартість самої методи і здобутків сеї праці див. передмову. *Ів. Фр.*

а відси повстало західно-славянське *Γερουέτος* = „святий дощ“. Доводом сього можуть бути інші славянські назви, котрі мав *Ζεὺς δέτιος*, іменно: Святovit, Геровит (= Єровит), Яровит, Серовит, Руєвит, Боревит, Поревит (Фамінцин, Божества славянъ, 126 sq. 186 sq). Що до імен Святovit, Геровит, Геровит, Яровит, ідентичність їх з словом *Γερουέτος* о стільки очевидна, що не потребує особливого висвітлення: в слові-ж Серовит (*Serovitus*) звук **s** є альтернацією грецького крутого придиху (*spiritus asper*), що постерегається і в інших дублетах, напр. *sanguis* і *αἷμα*, *sal* і *ἀλς*, *semis* і *ἡμισυ*, *oδ* і *σὺ*, *similis* і *δμοιος* і т. д. В імені Руєвит перша половина походить від грецького пня *ῥυ-* (порівн. *ῥυτός*, *ῥέω*) і надає імені значіння: ливний дощ; на сам кінець в слові Боревит (*Borevitus*) чи Поревит перша половина вказує на північний, зимовий стан бога (*βόρειος*). Така гадка підпирається тим, що Руєвит зображався з сімома видами під одним тіям, відповідно сімом місяцям літа після стародавнього поділу року, а Боревит з п'ятьма, відповідно п'яти місяцям зими. Надто Руєвит був узброєний, а Боревит беззбройний, як і личить дощеві, котрий зимою не виявляє себе. З сього погляду Святovit був не наступником, але попередником сьв. Вита в Арконських храмі.

Треба згадати ще й те, що з запевнення Екгарда (*Monum. Intreb.* 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 інший, як грецький *Ἦλιος βαρυβρεμέτης, καθάρσιος* = Зевс подавець соняшного сьвітла, 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 поѣздкѣ Юришѣ, Маришѣ, Шинмаретинѣ,

По потѣхѣ Борисѣ-Королевичѣ Младѣ.

(Грихонравовъ і Миллеръ, Русск. былины стар. и нов. Записи II, 2).

Юриш тут — *Ζεὺς γεοργός* = Зевс покровитель хліборобства, Мариш — *Ζεὺς μόριος* = покровитель сьвячених олив, Борис — *Ζεὺς βαρυνπολεμαίος* = Зевс тяжко разячий (згадаймо, що Святovit зображався з величезним мечем); Борис Королевич — *Ζεὺς βαρυνπολεμαίος ἄναξ*; слово Шинмаретин мені невідоме, але я певний, що й воно грецького походження.

і як відомо з одного списка Кнітлінґ-Заги, звав ся Swarawiz (= „Небесний дощ“, від санскр. svarga = небо). Назва Зевса Сварогом повторяєть ся ще в другім місці. В Іпатевській літописі зазначено: „И бысть по потопись и по раздѣленьи языкъ нача царьствовати первое Местромъ отъ рода Хамова, по немъ Еремія, 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 единъ мужъ посягати и ходити говѣючи, а иже прелюбы дѣючи, казнити повелѣваше, сего ради прозваша и Богъ Сварогъ... По семъ царствова сынъ его, именемъ Солнце... Солнце-царь, сынъ Свароговъ, иже есть Дажь-богъ“. (П. С. Р. Л. II, 5).

Проф. Ягіч, уважаючи Сварога-Феосту грецьким Гефайстом, вясняє се місце літописи таким чином: „Отже руський оповідач добре розумів імя „Сварог“, він вложив у се слово значінне: основатель союзу шлюбного, звязуватель! Так видавалось руському ілюстраторови слово Сварог, з його людово-етимольогічного розуміння. Се пересвідченне в звязку слова Сварог з виразами: „сварка, сварщикъ, сварьба“ і т. д. було очевидно причиною тому, що він в оповіданне Малали про єгипетського *Нфраиотос* надумав вставити ілюсси“. (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-Вулькан, 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 огнища, домівки, *Ζεὺς ἀργυκέραινος* = Зевс, кидаючий блискавку, — *τὰ πύρα ἀργά*, — *Ζεὺς γαμήλιος*, чи *ζύγιος* = охоронець подружжя, батько Аполлона, Бога-Сонця, *Ζεὺς ἀλάστορ* = Зевс местник. Звідсіль само собою виникає, що вираз *τὰ πύρα ἀργά* (= блискавка) перекинуто в літописі на *ἡ πυράργα* (= обценьки, „клящѣ“), і що етимольогіі 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 царек. загадках“, 57—8). Се зображенне в східній церкві послужило зразком задля зображення Богородиці, котрій надано прозвище

Після всього висловленого я схилиюся до тої думки, що й Перун не хто иньший, як грецький *Zeus πύρων* = Зевс блискавкодавець.

Святовит jako бог дощу, сонця, неба, бурі і бог богів має собі повнійші параллелі в українських колядках, де Дрібен-Дожджейко і Біг Небесний чергують ся jako 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 рилі 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. в. Гелієви-Аполлонови, 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*“ повторяєть ся в українськїм замовлянні в формі „Місяцю-Володиміру“ (Чуб. I, 92). Заступаючи богиню почи, *Ἀυτοκράτορ* так саме, як і *Matka Boska Czestochowska*, має зовсім темне лице. Потім через співзвучність слова *ἄνθος* (квітка) з іменем Антонії, в римськїй церкві стали зображати з немовлятком Ісусом на руках і з квіткою на Богородицю, а святаго Антонія, а через співзвучність імені Вероніка з прозвищем Артеміди *Ὀβρανική γῆ* (= небсна земля, Л. Ф. Воеводскій, Введеніє въ мієологію Одиссеи, порівн. *Jana Covella* = *Luna coelestis*) — св. Вероніку в нерукотворнім образом, замісто немовлятка на руках. Відповідно сьому в східній церкві через співзвучність імені Стефан з прозвищем Артеміди *Στεφάνη* (= увінчана) і слова *svarga* (= небо) з іменем місця Сурожа, нерукотворний образ держить не св. Вероніка (= небсна), але Стефан Сурожський (= Сварожський), т. в. знов таки небесний. В один день зі святаом Стефана Сурожського (15 грудня) припадає свята Анфії (Цвѣтучої). До місячного-ж культу належить лунаюча скрізь по Україні і за того що року легенда про відновленне зовсім потемнілого від часу образа Миколи Угодника. Ся легенда в масою иньших, належних до св. Миколи, дає право запевняти, що місяць у Греків мав назву *νικηολῆας* = нічний камінь. (Порівн. в моїй студії „О царск. загадках“, ст. 61, другу назву місяця: *ἠλέκτωρ πέτρος* = блискучий камінь).

¹⁾ Пропускаємо тут із рукопису д. Дикарева уступ про мітичні 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.: *Zeus Sotēr* (Спаситель), поруч *Ἀπόλλων Σωτήρ*; *Zeus πανδερέκτης* (всевидець), поруч *Ἥλιος πανόπτης* (теж); *πανδερέκτης ἔχων αἰώνιον ὄμμα* (sc. *Ἥλιος*; Orph. Hymn. VIII, 1); *οὐδ' ἂν νῶϊ διαδράχοι Ἥλιος περ* (II. 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 *λύκος* = вовк. А головна річ та, що у Греків, як відомо з написів, було звичайним сполучення імен: *Zeus Ἥλιος*, при чім або слово *Zeus* 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“ (*Zeus ἐλάκειος, Ζ. κορυφαῖος, ἀκραῖος*) 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 Гелїєви вершині Тайтета, теж сприяють наближенню або ідентифікації обох божеств у грецьких віруваннях“. (Веселов, Разысканія VIII, 302).

Таж ідентифікація двох богів, на думку грецького ученого Полїта, доводи котрого наведені у акад. Веселовського, була причиною оселення пророка Іллі, замісто Гелїя, на вершинах гір, освячених перебуванням „нагірного Зевса“ і отвертих задля первих промінїв сходячого Гелїя.

До доводів д. Полїта я знов додам, що й Гелїй звав ся „нагірнім“. Сам акад. Веселовський з другого поводу мимоходом згадує, що французькі жонїлери 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 Гелїй, котрий звав ся у Великоросів: Авсень, Усїнь, на Україні [Т]авлій-Ладо (Ивановъ, Игры крест. дѣт. въ Купянск. у., 80), Лелїй (Чуб. III, 392), Лелїя (Голов. II, 33; IV, 31, 50), у Поляків *Lelom* (vocativ. від *Lel*; Kolb. Lud, V, 233, 237), у Румунів *Ler-oi-Leo* (vocativ.; в перекладі акад. Веселовського: „ай люли-люли“), у Сабінців *Ausel*, у Етрусків

¹⁾ Порівн. те сполучення: *Zeus Ἥλιος μέγας Σέραλις, Ἥλ. Μίθρας, Ἥλ. Σάραλις* (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 Воро-
ніжчині 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 „козла водять“, на масницю, має такий
початок:

— Криве колесо!
Куди котись ся?
— Я котюсь-валюсь
По смородину (!)...

Без сумніву „смородина“ тут повстала через перекручу-
ваннє слова *svarga* (= небо), бо „колесо“, що „котить ся по
смородину“ (*Rhus rubrum* L.) — чиста нісенітниця.

Відповідна латишська пісня оповідає:

Усїнь прийшов,
Усїнь прикотив ся. (Фамінцин, о. с. 250).

Що до походження і значіння імени Лер (*Λήρος*), його
можна вияснити лиш порівнюючи всі альтернації сього імени,
як ось: Тавлій, Лелій, Лелія, Лільой (в слоб. Борисівці
Валуйськ. пов.), Алідуй, Ялідуй, Лерої, Д'аї Лерої, Ляля,
Авсень, Овсень, Усень, Баусень, Тітусень, Таусень, Тусень,
Usil, Ausel, Аврелій, Ярило.

Останнім проти сього імени висловивсь, здасть ся, Гануш
Махаль (*Nákres slovanského bajesloví*, 190), але він не сказав
нічого нового, бо повторив лиш гадки Снегірьова і Веселов-
ського, що імя Овсень походить від посипання вівсом на
честь Овсеневи. Се тлумаченнє свого часу цілком науково було
звалене О. О. Потебнею, котрий показав, що посипаннє вівсом
справляєть ся по хатам, а колядки співають ся під хатами; що
на Україні, Поділї, Волині і Білорущині, де постерегаєть ся
посипаннє вівсом, воно відріжняєть ся від колядування і ще-
дрування, при котрих згадуєть ся Овсень, і що імя останнього
там не відоме (Потебня, Объяснен. мрус. и средн. народн. пѣс.,

¹⁾ Порівн.: *καμπύλος κύκλος* = 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. auszga (ранішня зоря); але й се виясненне не можна признати вдачним, бо раз, воно виходить з кола наведених альтернатив одного імени, і друге, не вияснює таких форм, як Баусень, Таусень, а тим більше форм типа Лелі́й.

На мою думку всі перелічені форми мають свою основу не Усень, як гадає Потебня, але *Ἥλιος*, дорійська форма котрого *Ἄλιος* дала *Θ* *Ἄφλιος* = *Θεός* *Ἥλιος*, укр. Тавлій), а ся остання — метатетичну сабінську *Ausel* (зам. *Aules*) і етрусську *Usil* (зам. *Ulis*; порівн. *Ulysses* v. *Ulixes*). Таким чином українська форма Аврелі́й, досі не відома в науці, найближча до форми *Ausel*¹⁾.

Форма Ярило, без жадного сумніву, є виrozumленим людовою етимологією іменем Аврелі́й, від котрого після метатезісу також повстала і форма Лер²⁾.

¹⁾ Порівн. альтернативі: грец. *πόρρω*, *ἄρρη* поруч *πόρρω*, *ἄρρη*; лат.: *jus*, *corpus*, поруч *juris*, *corporis*; Аурага зам. *Ausosa*; франц.: *chaise*, *poussière*, *arrosier*, *besicle* зам. *chaire*, *poussière*, *arrosier*, *berycle*. Чергуванне звуків *n* (*n*) і *l* (*l*) в формах Усень і Usil так само, як і наведене чергуванне *p* [*p*] з *s* [*s*] належить до загальнолюдської фонетики, чому доказом служать альтернативі: в.-рус.: фанталъ (фонтанъ), млѣніе (миѣніе), Аписстратъ (Калистратъ); укр.: лебо (небо), підлебенне (піднебенне), мгленне (мгненне [ока]); маненький (маленький), манесенький (жалесенький) і дитяче тияята (тилята); франц.: *orphelin*, *entrailles*, *aller*, *câlin*, від лат.: *orphaninus*, *intraeneae*, *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 вияснює 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 виясненне цілком хибне, бо про суффікс *ен* можна булоб говорити лише в тій 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 постерігаєть ся. Порівн.: лат. *pecten*, грец. *κένιον* = 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 *Dius* (зам. *Deus*), а вираз ба в формі Ба-Усень є скороченою формою грецького *βασιλεύς* (царь) — *βᾱ¹*. Здається, що й форма По-Лель є альтернацією первісного Ба-Лель²).

Щоб довести звязок слова Усень з *auszga* і утро, О. О. Потебня наводить приспиви і заспиви колядок, в котрих згадується про схід сонця, напр.:

Ой рано, рано соўнице сходзіло. (Шейнъ, Брус. п., 114).

В неділю, в неділю рано,
Як сонянько сходило. (Голов. IV, 74, 96).

В неділю, в неділю рано
Зелене вино саджено! (Гол. IV. 49, 64, 66, 77, 79; II, 50, 90).

Ой рано! Ой рано, рано,
Барзо раненько на зорях. (Гол. IV, 83).

Але в двох місцях маєть ся, яко приспів до колядки, лиш вираз: „В неділю!“ (Гол. IV, 69, 81) зовсім невияснений 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 ся ідентичність могла бути зрозумілою лише в грецькім первотворі, де слово *ἀνάστασις* визначає і неділю і схід сонця. Доводом сього є те, що робота в неділю, особливе-ж до обідні, як те відомо з апокріфів 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 *Ἥως* (= зоря), ні лит. *Auszga* 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.: ів. 336; Сборн. свз. кр. 267; Шейнъ, Рус. н. п. 415).

¹) Порівн. наведений у горі вираз літописи: „Солнце-Царь“.

²) Порівн. також грецький вираз: „*Ἠλιο μ', παραῖλιο μ'*“ (Весел., Разыск. VIII, 300).

Заспів сей стоїть в звязку з українськими оповіданнями, що на Великдень, при сході, сонце грає. Одже ми маємо, як два еквіваленти, вирази: играти і купатись. В значінні сих виразів, розумієть ся, 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 названне одним іменем і сьвята і багаття, що запалюєть ся на сьвято — купалом.

Імя се, очевидно, повстало через виrozumленне людовою етимологією грецького слова *Kavalēos* (від дієслова *καίω* = палити), і указує на найвищий ступінь соняшного сьвітла і спеки, що постерегаєть ся під час сьвята. Таким чином в заспіві весільних пісень вираз: „сонце купалось“ треба розуміти: „сонце вельми сьвітило“, а замісто: „в неділю“ — „при сході сонця“, бо сьвіт сонця при сході є ознакою „доброї години“, щастя. Порівн. приказки: Колися і перед моїми ворітьми сонечко зійде. — Колися і в моє віконце засьвітить сонце (Номис, 4886). — Поки сонце зійде, роса очі виїсть. (тамже 5679).

Відкидаючи ідентичність пророка Іллі з Гелієм акад. Веселовський одначе припускає, що в поодиноких разях, де місцеве поклоненне Гелієви попереджало такеж шануванне Іллі, зверхне наближенне імен (*Ἰλλιος* і *Ἰλλίας*) і образів могло мати місце.

Такому поглядowi що до зверхности перечать усі християнські календарі сьвятих, сьвяткування котрих виходить до первих віків християнства, бо єї календарі складались не навмання, але систематично, і духовенство тут дуже пильнувало, щоб поганським сьвятам відповідали підхожі принаймні з назви сьвята християнські, а поганським богам і їх прозвищам підхожі імена сьвятих. Натурально, що на нових сьвятих народ повинен був перенести свій поганський культ.

Я маю олеґрафічну картину під назвою: *The fourteen auxiliaries = Les 14 sts auxiliaires = Vierzehn Nothelfer*, де з імен сьвятих зложено грецький Олімп і Гадес. Зевса тут зображають: *st. Pantaleon* (= *Ζεὺς παντελής*, і наш громовик Палій, або Палікоша); *st. Georgius* (= *Ζεὺς γεωργός*, наш Юрій); *st. Aegidius* (= *Ζεὺς αἰγίοχος*) з козиням (*αἰξ*) до рук (= царь Давид білоруського замовляння, що „судержавъ воду и землю“ [Роман V, 144, N. 27 et pass.], *γῆροχος*); *st. Cyriacus* (= *Ζεὺς = Κύριος κοσμητός*, наш Кирило-Кожемяка і несторівський „Bora-

тырь-Усмошевець“ [Полн. Собр. руск. лѣт. I, 53], або *Kόσμον Δαίμων*, наші громовики Кузьма-Демян, поміж котрими малюють ся під взірцем голуба Дух Святий — *Δαίμων*); st. Vitus (*Ζεὺς δέτιος*) — хлопець з білою повязкою на лівій руці і з півнем (*ἀλέκτωρ*, замісто *ἠλέκτωρ* = блискучий)¹⁾; st. Blasius (*Ἥλιος*) з сьвічкою яко символом соняшного сьвітла в руці (= Харлампій і Власій [*Χαριλαμπάς Ἥλιος*] східної церкви), із змієм по заду, у котрого голова до низу і хвіст до гори, *ἀντίπους* — місяць = Адам [*ἀδάμας* = блискучий як алмаз] з того сьвіту [Чуб. I, 125—6], що повернув ся 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 „внизь вѣтвями, вверхъ кореньями“ [Майковъ, Великокурс. заклинання N. 149]; st. Dionysius з власною відрубаною головою в руках (= *Διόνυσος*, імя котрого могло виводитись не від *Νύσα*, але від *νύσσω*: начеб то зарубаний Зевсом); заступники Гадеса: st. Christophorus з немовлятком Ісусом на плечі з одного боку і з палаючим пеклом з другого (= Плуто́н, приносячий багатство, золото, *χορησοφόρος*); st. Margaretha з чудовищем на ланцюзі, яко символом власти над пеклом (*Μάρκος θεά, Ἐκάνη, Ἐρινὸς Μαρία*, чорномбрський „св. Марко-Душний“, що скотину душе не шануючим його, укр. „Марко-Безкостий, що в погребці [= в пеклі] замурував ся“ [Драгом. 38] або „товчить ся по пеклу“); st. Barbara, що на другій картині співає з приграванням музики (*θεαὶ βάρβαραι*, *deae dirae*, Ерінїї; змія Даря в замовляннях; славянські „дикі люди“, що „miluji velice hudbu a tanec, a sami rozkošně taněi“ [Machal, o. c. 127], первісно блимаючі, наче танцюючі зірки); st. Catharina (= *Αἰδερινὸς δεινή*, страшна, пекельна Ерінїя, „Адаренадиня“ білоруського замовляння [Романовъ V, 120] і т. д.

Сих дат занадто досить про те, щоб бачити, якими побудами поводилось духовенство устанавляючи сьвята.

Обернімо ся тепер до пророка Іллі. Його сьвято відбуваєть ся в східній, католицькій і протестантській церквах 20 липня. В переддень, 19 липня в східній церкві сьвяткуєть ся препо-

¹⁾ З поводу сеї повязки на лівій руці треба взяти на увагу ось який грецький звичай: *Graeci cum de coelo servarent, in septentriones conversi ortum a dextra, a sinistra oceanum habebant* (Faber, l. c. II, 701). Таким чином західний, дощовий вітер у Греків міг зватись лівим.

добний Дій, очевидно заступник Зевса (*Διός*), а 21 — преп. Іоан, котрого імя нагадує пень *Zan*, *Jan*, від котрого походить імя *Ζεύς*, і сьв. *Συμεών*, імя фонетично близке до *Ζεύς δυνάμιος*. В католицькій церкві 19 липня сьвято *Vincentii*, що нагадує прозвище Зевса-Юпітера *Victor*, *νικηφόρος* (= переможець, подавець перемоги), а 21 липня — *st. Victor*, чисте прозвище Юпітера. В протестанській церкві 19 липня припадає *st. Albanus*, своїм значінем ідентичний з прозвищами Зевса-Юпітера: *Serenator*, *Lucentius*, *Ζεύς αίθριος*, *Ζεύς φαναϊος* (= сьвітятий Зевс). В вірмено-григоріанській церкві прор. Ілля 20 липня не сьвяткуєть 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 Гелія-Аполлона (Сьвітлого-Аполлона), але Гелія-Зевса (Сьвітлого-Зевса). Причина сьому лежить в тім, що в ту саме добу, коли ми сьвяткуємо пророка Іллю, у Атенян відбувалось сьвято *Διήλοια* чи *Βουφόλια* (τά), д. 14-го місяця Скірофоріона (*Σκίροφοριών*), що відповідав останній половині червня і першій липня нашого календаря, і припадав до молотьби. На се сьвято приносив ся на жертву від, яко символ сьвятости зораного поля. Жрець, що вбивав вола, мерщій утїкав геть, а замісто його волокли на суд сокиру і з проклоном закидали в море. Шкіру вола, забиванне котрого виправдувалось тим, що він їв сьвячене жертвенне зерно, випихали, і таким чином відновленого вола запрягали до плуга. (Любкеръ Фр., Реальный словарь классической древности. Спб. 1888, ст. 304).

Заступивши Гелія-Зевса, пророк Ілля у християнських народів прийняв і прозвища поганського Бога. Зевс звав ся *καθάριστος* (= очиститель) і *εὐβουλος* чи *βουλαῖος* (добрий порадник, *consiliator*, *auxiliator*): Ілля теж в церковній пісні, надрукованій в Римі р. 1677, „*νόσους ἀλοδιώνει καὶ λεπρούς καθαρίζει*“, а заснований з народньої чутки Рожером сїцилійським коло 1080 р. монастир присьвячено сьв. Іллі *Ebulo* (*Εὐβούλω*) за його поміч проти Сарацин (Веселов., I. с. 333—4).

Свої дослїди про сьв. Іллю акад. Веселовський закінчує критикою гадок, висловлених що до билінного Іллі-Муромця. „Полїг бачить в нїм епічний відбиток Іллі-Сонця, иньші Іллі-Громовака, обороняючого Сонце-Володимира від Соловія Розбійника, первісно „велетенської птиці, що затемняла все небо,

в образі котрої фантазія втілила невинний вихор, котрий наганяючи на небо темні хмари, темнить соняшне світло, хвилює моря і з корінням вириває столітні дерева“ (Афанасев). 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 одначе настоюю на мітичне значіння Іллі-Муромця на підставі ось-яких дат. Етимологію виразу „Ілля-Муромець із села Карачарова“ я вже подав у горі, тепер же додаю, що й імя Соловія-Розбійника грецького походження.

Слово Соловій, по грецьки *ἀηδών*, без сумніву через співзвучність заступило первісне *Ἄιδωνεύς* = „невидний“¹⁾, котре прикладалось 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 *Ἄιδωνεύς* могло причинитись ще й те, що вони обидва мали прозвище *Ὀδδαίοι* = „підземні“, котре змішавшись з прозвищем власне Персефони *᾽Οδδαία* і дало сполучення *Ἄιδωνεύς ᾽Οδδαίος*, sc. *Δράκων*). А в тім і саме прозвище Артеміди-Персефони *Ὀδδαία* 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 *Rédaucque*, і в легенді про „Вічного Жида“ (*Ἰουδαίος*), котрого в Тиролі заступає *Perchtel* (*Πέρθη, Περσεφόνη*), жона Пилата (! *Πυλάτης* — прозвище Гадеса; він же без сумніву і південно-славянський бог судьби Пилат; див. Machal H., *Nákres slovanskeho baje-sloví*, 82). Походження „Вічного Жида“ з „Підземної богині“ виразнійше відбилось в народнім оповіданні Новгород-Волынського повіту. Там кажуть, що через чотири тижні місяць перероджуєть ся, а разом з ним перероджують ся і Жиди (розум. *Ὀδδαίοι*), котрі розіняли 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 *Ἄιδωνεύς* повторять ся в Онежських білїнах Гільфердінга в виразі „Земля Веденецкая“ (I, 595, 597), уживанім замість звичайного виразу „Индья богатая“, *Ἄιδης Πλούτων*.

²⁾ Нашому виразови „Вічний Жид“ що до значіння відповідає грецьке: *Ἡ περιγαία Ἄριεμς*; з вияснення Еразма Роттердамського се Артеміда з міста Перті, що в Памфілії (*Desid. Erasmi Rote-*

Oὐδαία треба вважати первісним, але не введеним з ідентичних Samovila і Juda, як гадає Ягіч (Machal, op. cit. 115).

В християнських календарях „Вічному Жидови“ відповідають свята 17-го лютого: лютеранське Constantia (Постоянна, Вічна), католицьке St. Polichron (Довгочасний, Довгоістнуючий), православні: Федор Тирон (Θεόδωρος [замість Δωροθέα] Θήρων = Богиня Подателька, Мисливка, т. в. Артеміда), Міна (Μήνη = Σελήνη, *Εκάτη, Περσεφόνηα; Pape, l. c. 915), Маріямна (Μοίρα Μανία = Жорстока Судьба; порівн.: гусеного Марію-Сивиллу, дочку Давида [розум.: Етідія, Αἰγυόχου] в болгарській легенді; див. Веселовській А., Опыты по истории развития християнскої 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 [Πέρθα], як те довів акад. Веселовський) в православному — Феогнід (Θεογνώθος [замість Γνωθοθέα] = Підземна Богиня), Руф (Rufa, *Ερωθραία Σιβύλλα; Pape, l. c. 390), Антіпатра (*Αντίπατρα, Αντίλωνς = наш „Місяць Володимир“, яко антитеза Зевсови-батькови [Ζεὺς πατήρ], богами денного неба і світла), Артема (*Αρτεμις). Антіпатра, яко заступниця богині нічного неба, повторяєть ся під іншими іменами в святах 22 червня, коли припадають: у лютеран Emilie (Αἰμυλία, замість Μαμέρθα = Світла Богиня; порівн. білінні альтернативні імені Мамерфа: „Намерфа, Намельфа, Мамельфа, Мальфа, Амальфа, Емельфа [і в казці Афанасева — Вамильфа] Тимофеевна“ = Μαμέρσα Θεά, Τιμία Θεά; Їель Ферд. l. c. II, 93, 276, 277, 431, 488, 525, 550, 648¹⁾), Helena (*Ελένη, що змішувалась з Σελήνη [Pape l. c. 344] і яко богиня мала на Родосі прозвище Δενδρῖτις [Paus. 3, 19, 10]), у католиків — st. Emile, у православних Васписк, заступник Змія-Василиска [Βασιλισκος, Regulus], котрий, як каже Пліній (8, 21), sibilo suo serpentes omnes fugat, і котрий з народної віри з півнячого яйця виплоджуєть ся через вісім годів жабою, живучою в терновім куці (per rupetam; s. Hieronymus in Esaias c. 14; cf. Wisła, VI. 98 sq.). Я вже в своїй студії „О царських загадках“

rodami, Adagiorum chiliades etc. [1617], p. 350); на мою-ж думку, замість *περυαία* 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 стуца: таким же робом витворилось і півняче яйце = *ἀλέκτωρ-ὄβον*, замісто *ἡλέκτωρ-ὄβον* = сьвітле яйце, т. є. місяць, яко місто перебування Цариці (*Βασιλοκῆ*) пекельних змій 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 ὄβ* є казуїстичною перерібною правдоподібно існуювшої про сонце народної назви *ἡλέκτωρ ὄβον* (= 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 „Касьян Офанасєвич“ (первістно: *Καδιάνος, 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 віі 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* = „*Αρτεμις*), Федором Тироном, Христофором і Варваром, але очевидно, виходячи з теорії „самозародження християнської мітології“, він не міг вияснити причини сього звязку (Див. „*Этногр. 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 (*Πυλάργης*).

Без сумніву, лиходійний погляд мають: Perchtel (*Πέρθα*), жона Пилата (*Πυλάργης*), котрій в Тироли на ніч проти сьвята Еліфанії, становлять вечерю (порівн.: *Necatae caena* [*Ἐκλήτης δειπνον*]; *Erasmii Roterod.* I. с. 267), і місяць на Україні. Очевидно, маючи на цілі заберегти дитину від погляду Perchtel, дітий в Тиролі проти Еліфанії кладуть на ніч на долівку, накриваючи їх колискою (В. с. е. л. Опыты по ист. разв. христ. лег. 279); на Україні вірають, що дитина не спатиме в ночи, як що під колиску підсвіте місяць, або місячне сьвітло упаде на дитину, коли її держать коло вікна. Про вплив місячного сьвітла знав уже класичний сьвіт. (Порівн. вирази: *Ad lunae motum variant animalia corpus* [Manil. 2, 94], *Quarta luna nati* [*ἐν τετραδι γεννηθῆναι*], і. е. *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 імені *Ἐλένη Δευδρείτις* відповідає Дуб-Меллян (замість Мелин) чи Дуб. Меллянов (= дуб Емилин чи Сібілін — Ром. V, 178, 182), а в українських Дуб-Нелин (Чуб. I, 132, Немелин, Мамелин, порівн. імя *Μαρμαροῦ* в молитві свв. Сисинія і Синідора проти трясавиці, Весел. Разыск. VI—X, 94). В сім разі так саме, як і в загадках (Номис, ст. 290 sq. Даль [1879] II, 598 sq.) під Дубом треба розуміти нічне небо, підвладне Сибиллі-Персефоні. Теж значінне має і терновий кущ, де виплоджується з півнячого яйця Василіск¹).

З цього саме Дуба повстало і середньовікове Адамово дерево, власне дерево „Світлого 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 Μονήτα*²).

Бувши богинею шляхів, Геката звалась *ἐνοδία, ὀδαία, ὀδίοχος*³). Місцями її культу були роздорожжа особливо такі, де сходились три дороги⁴), куди вона приїтала з своїм пекельним гуртом, „пекельними собаками“ (Ерінїями чи Фурїями)⁵) 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 билїні про три поїздки і смерть Іллі-Муромця розбійники звуть ся: „денные-ночные придорожники“. Очевидно слово „придорожник“ тут заступає грецьке *ὀδαίος*, прозвище Гекати і Артеміди. 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 Святю Неділю злітають ся на всі свята 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, оп. с. 153 sq.

³) Порівн. в білоруськім замовлянні „Пущим'я“ — Роман. V, 117.

⁴) Через се вона звалась *τριόδιτις*, *trivía*, в білорус. замовлянні [I. c.] — „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, l. c. I, 414).*

В друге *ἀηδών* (= соловії), замісто *Ἀιδωνεύς*, повторять ся в биліні про Іллю-Муромця та Сокольника. У сього Сокольника-верхівня

Сь лѣва стремени борзой выжлецъ бѣжить,
 На правомъ плечѣ ясень соколъ сидить,
 По одной рукѣ-ли соловей летить,
 По другой ли жавролёпочекъ,
 Перенашиваютъ свисты сь 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 *κόρος* визначає і жайворонка і голову, під взірцем котрої ще й тепер зображаєть ся місяць. Таким чином сполученне в биліні про Сокольника голови й жайворонка заступає первісне сполученне: *Ἀιδωνεύς-Κόρος*, т. є. Місяць в невидному стані і місяць повний. Ся етимологія пособляє зрозуміти невияснений акад. Веселовським образ Berchta'n (*Πέρδα, Περσεφόνη*), котра в Mölthal'i зображаєть ся раз з головою, раз без голови (Lexer, Volksüberlieferungen aus Kärnten u. Steiermark, в Zeitschr. f. deut. Myth. IV, 299—300).

Сей мотив в скороченій формі повторять ся в українській казці про Сучченка багатиря, де згадуєть ся Змій-верхівень з соколом і сукою (Чуб. II, 252, N. 68).

Друге повторенне сього мотиву вбачаєть ся в зображенні сьв. Трифона, котрий їде на коні, маючи сокола на руці. Розумієть ся, сьв. Трифон на зображенні заступає богиню Артеміду, котра мала прозвище: Вельми-Сьвітла, *Τριφώσα*. І саме імя *Τριφῶν Δράκων* (Трифон Змій) було відоме греко-поганському сьвітови (Strab. 16, 751): культ його існував в Єгипті, Єнирі і Лявінії (Pape, I. с. 322).

Сокіл по грецьки *ἄρπη*, але й серп теж *ἄρπη*: таким чином сокіл в биліні і в українській казці з'явив ся замісто серпа, т. є. місяця, яко зброї Змія (*Δράκων*, Змій — прозвище Артеміди).

Хорт Сокольника і сука Змієва — *canis inferna*, Ерінія¹⁾.

Словом „верхівень“ без сумніву виражалось тут грецьке *ἐπίπλος*, котре перекинуто в *ἐπίπλος* (= однонога) — прозвище Гекати, в *χηρίπλος* (= гусенога) — прозвище Сибилли-Берти

¹⁾ Ще Пігатор звав планети *κόρες τῆς Περσεφόνης* (Pyth. 41).

(= Персефони)¹⁾, *δύπους* (ослонога) — прозвище Емпузи, що зображалась або з одною ногою, або двома, з котрих одна осяляча, а друга залізна²⁾, і самої Гекати-Персефони, котра під іменами: Sibylla, Sabbe, Балкіс (вірніше *Βάκις* = Пророчиця; порівн. лат. *vates*) змішувалась з сучасницею Соломона царицею Савською, котрій до осялячих ніг народна фантазія додавала ще оброслу волоссям нижню часть тіла (Див. Весел., *op. cit.* 245)³⁾.

Розважаючи все висловлене, ми маємо цілковите право заключити, що боротьба Іллі Муромця з села Карачарова з Соловієм Розбійником і з Сокольніком, се антропоморфічне зображення боротьби світла 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 студіюванне з кінця, з'являєть ся невинуватою, бо ніяким чином не можна собі уявити, щоб духове життя поганства сусіль перервалось, не залишивши жадних наслідків. Навпаки, заглядаючи в історію минулого ми бачимо, що в боротьбі поганського світа з християнським одна

¹⁾ Акад. Веселовський, разом з німецькими патріотами, виводить імя мітичної Берти від старонімец. *Berechtha* чи *Perachtha* = „світла“, насправді-ж — се скорочене імя Персефони, *Πέρθα* від дієслова *πέρω* (*futurum πέρωσαι*) „знищую, руйную, убиваю“. В сій формі імя Персефони згадуєть ся в білоруськім замовлянні: „Старая Портупея, Скулупея“ (в иньших місцях „Шкурашея“, Роман. V, 122); *Πέρθα Παίαν*, *Κόρη Παίαν*, себто Персефона-Цілителька, Кора- (вона-ж) Цілителька. Імя Кори нераз повторяєть ся в онежських билінах у виразах: „Индѣя Богатая“ (*Ἰνδῆς Πλούτων*), Корела Проклятая“ (*Κόρη Ἄρα*, Кора-Богиня-прокляття), або „Корела Упрямая“ (*Κόρη Ἀξήσια*; Rare, l. c. I, 696) (Гильферд. I, 109; II, 276 et pass.). Про ідентичність Сибилли з Артемідою див. мою студію „О царск. загадках“ 57—8).

²⁾ Дехто ідентифікував Емпузу з Гекатою: *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 videre pede: unde et nomen inditam putant ἔμψουσαν, ὅλον ἔσσι ἐνίποδα* (D. E. Roterodami. *Adagiorum chiliades* [Hanoviae, 1670], p. 344).

³⁾ Як християнське духовенство повернуло поганських богів в дияволів, то й *Πέρθα χημίπους* повернулась 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 бездухих речей: дерева, кайданів, одіжи, стільця і т. д.

Нічого сього не могла дати Біблія, на котру покликується акад. Веселовський, кажучи про пророка Ілля, бо хоч у Біблії ми й бачимо вагання і збочення до поганського культу сусідніх Семітів, але культу святих там не знаходимо, бо він викохався на греко-римським політеїстичним 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 *Μαῖρα*, Марко — *μαρκός*, Лука — *Lucina*, Luna, Симеон — *Σελήνη*, Бартоломеї — *Βαρουθολμαῖος* (громовик), Михайло — *Μέγας βασιλεύς* (= *Ζεὺς*, в білорус. замовлянні [Роман. V, 116 N. 320] Михайла, судзя [*βασιλεύς*] правядная), Ілля — *Ἡλιος βαρβρομένης* (Ілля Муромський Київсько-печерської лаври) і т. д., і т. д.

Звідсіля само собою виникає, що християнську легенду треба студіювати не окремо, але разом з казкою, биліною, замовлянням і т. д. Тільки через порівняння всіх сих зразків народної творчості 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. Фралко. Вип. I. (А—Відати)	3 00 к.
Етнографічний Збірник, т. XI. Містить: Галицько-руські народні пісні з мельодіями. Зібрав др. І. Колеса	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 Добружі. — М. Могильченко, Гончарство в с. Олешні у Чернігівщині. — В. Гнатюк, Кушнірство у Галичині. — М. Могильченко, Будівля в Чернігівщині. — В. Гнатюк, Народня пожива і спосіб її приправи у Галичині. — О. Гриша, Весілля у Гадяцькому повіті у Полтавщині. — М. О. Максимович, Сороміцькі весільні пісні. — М. Кордуба, Писанки на Галицькій Волині. — Хв. Вовк, Палеолітичні знахідки на Кирилівській 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 біля Трипня. — В. Гнатюк, Тварство у східній Галичині. — А. Веретельник, Рубані і виготовлюване дерева. — М. Зубрицький, Народній календар. — В. Жито на віру у сибірських селян. — П. Литвинова-Вартош, Весільні обряди і звичаї в Чернігівщині. — Хв. Вовк, Звістки і листи. — М. Дикарів, 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, письмо літературно-наукове р. III, V, VI по 6 00 к VIII, IX, X і XI по	10 00 „
(містить між іншими етнографічні праці Д. Ленкого).	
Житє і Слово, вісник літератури, історії і фольклору, томи I—IV, разом	20 00 „
Руська історична бібліотека, т. XIX. В праці Ю. Целевича про опришків	
зібрали також значне число народніх переказів і оповідань про опришків.	3 60 „
Збірник історично-філософської секції, т. I—IV. — М. Грушевського	
Історія України-Руси (містить етнографічний огляд українсько-руської людности в найдавніші часи)	13 00 „
Збірник філологічної секції, т. II. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню словесність і письменство. Т. I. Містить: Україна в її словесности. — Про доконечність досліду народньої словесности в прикарпатській Русі. — Про науковий досвід русько-українських народніх пословиць. — Промова про М. А. Максимовича. — М. А. Максимович. Бго літературне і суспільне значіння. — Відгук лицарської поеми в руських народніх піснях. — До питання про сліди великоруського богатирського епосу на Україні (Лист до Ор. Ф. Мільлера). — Запитки про систематичне виданя творів української народньої словесности. Учена — експедиція в західно-руську країну. — Матеріали й уваги про українську народню словесність (I. Піснь про здобутє Азова. II. Стенька Разін — козак Гарасим. III. До справи про вертепну комедію на Україні. IV. Песигодовці в українській народній словесности). — Корделія-Замурза Літературно-критичний уривок. — Дві українські інтермедії початку XVII ст. — Найстарші руські драматичні сцени. — Турецькі анекдоти в українській народній словесности	3 00 „
Збірник філологічної секції, т. III. Розвідки Мих. Драгоманова про українську народню 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-	

ніної літератури.— Шолудивий Буяк в українських народніх опові- данях.— До оповідань про Шолудивого Буяка.— Українські народні оповідани у французькій мові.— Ще про українські народні оповідани у французькій мові.— Фатальна вдова (Карно-психологічна тема в у- країнській народній піснї).— Певчане українських народніх пісень.— Показник до тт. I і II. Друкарські похибки в тт. I і II.	3 00 к.
Збірник філільогічної 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 рекручину	0 18 "
Клоустоп, Народні казки і вигадки	1 00 "
Левицький Нечуй І. Світогляд українського народу. (Написано на основі книги Аванасена „Поетическіи воззрѣнія Славянъ на природу“)	0 60 "
Миколаєвич Я. Опис Каменецького повіту	2 00 "
Огоновський Ом. Історія руської літератури, т. IV. (Життєписи і характе- ристики українсько руських етнографів)	2 00 "
Олехнович В. Раси Европы і їх історичні взаємини	0 70 "
Охринович В. Останки комунізму у Войків	0 20 "
Рудакський С. Твори (т. I—IV). Містять в собі багату збірку народніх оповідань і анекдотів, перевіриованих талановитим поетом	4 00 "
Студинський К. Лірики, студия. (Містить словар ліричного жаргону)	0 40 "
Франко Ів. Жіноча неволя в народних піснях	0 70 "
" " Коли ще звірі говорили (байки для молодіжи)	0 80 "
" " Абу Каземові каплі, арабська казка (віршом)	0 40 "
" " Коваль Васілі, арабська казка (віршом)	1 80 "
" " Ваулаам і Йосаф, старохрист. роман	4 00 "
" " Діє Микита (віршом)	1 00 "
" " Наші коляди	0 40 "
" " Лукян Кобилиця	0 40 "

