

Рк Т5  
С66

КСЕНОФОНТ СОСЕНКО

КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНА ПОСІПАТЬ

староукраїнських свят

ІРІЗДІВА І ЩЕДРОГО ВЕЧЕРА

Л Ъ В І В

Накладом автора

1928

11893 КРАТКИЙ ПАСПОРТ КНИЖИ

4/2  
+

№ кр. T5 C66 № д. 2484562

Автор Сосенко Б

Базисная Гуцулсько-історична  
постать староукраїнських  
світ Різдва і Щедрого Вечера

Место, год издания Львів, 1928

Кол-во стр. [97, 349с, [17]

- " - отд. листов \_\_\_\_\_

- " - иллюстрації \_\_\_\_\_

- " - карт \_\_\_\_\_

- " - схем \_\_\_\_\_

Том \_\_\_\_\_ часть \_\_\_\_\_ вып. \_\_\_\_\_

Консульт \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Примечание:

23.10.1991

*С. Руденко*

og

sch

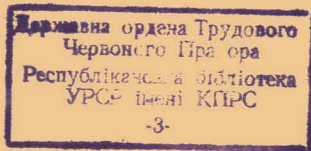
КСЕНОФОНТ СОСЕНКО

КУЛЬТУРНО - ІСТОРИЧНА ПОСТАТЬ

староукраїнських свят

# Різдва і Щедрого Вечера

Рк 24845624



Л Ь В І В

Накладом автора

1 9 2 8

174.843/3

T595.241

**В ЧЕСТЬ УСІМ**

**що потрудилися для української етнографії і зберегли  
великі цінности української давньої культури.**

**З особливою присвятою  
пок. ВОЛОДИМИРОВИ ГНАТЮКОВИ.**



## Передмова

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

Називаю сам отсю працю спробою, тому, що на заложену тему і в сім напрямі дослідів — не було зроблено для української етнології майже нічого. І тому, що хочу взятися до цієї праці новим методом, іменно культурно історичної етнологічної школи, якої принципи саме отворили мені очи на культурну бувальщину українського народу, бо навчили мене її дослідити й спізнати. Моя праця мусить бути й тому спробою, що етнографічний матеріал про староукраїнську культуру є незвичайно багатий — і є неможливою річю використати його в повні; бо при його розгляді виринає незвичайне багатство давних культурних проблемів. Вони є зв'язані з заложеною темою, але годі їх всі кумулювати в одних рамках студії. Це відноситься передовсім до староукраїнських святочних пісень, які є дуже багаті культурними, релігійними й мітологічними образами.

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

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

В своїх дослідах послуговувався я головню збіркою колядок і щедрівок, виданою пок. академиком Вол. Гнатюком, неоціненою тим, що подавала етнографічний матеріял — розкинений перед тим по всяких літературних: журналах і бібліотеках — в одній руці, — і дала мені можливість цей матеріял опанувати. Рівночасно провірював я й використовував заподані в сій збірці аналогії й паралелі та не понехав використати, оскільки була змога, окремішні етнографічні збірки. Покійному Володимирови Гнатюкови завдячую як досвідченому етнографови й етнольогови вказівки у вишуканні матеріялів.

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

26 червня 1928 р.

*Ксенофонт Сосенко*



## Література

- Етнографічний збірник Наук. Тов. ім. Шевченка, т. XXV, XXVII, 1914.  
Колядки і Щедрівки, зібрав Володимир Гнатюк.
- Етнографічний збірник Н. Т. і Ш. Матеріали до української етно-  
логії т. XII. 1909. Гаївки, зібрав Володимир Гнатюк
- Яковъ Ѡ. Головацкій. Народныя пѣсни Галицкой и Угорской Руси  
т. II і т. IV, Москва 1878.
- Матеріали и дослѣды, Павла Чубиньского. Т. 1, 2, 3. Трудовъ  
етнограф. статист. експедиції 1872 г.
- Олена Пчілка, Українські колядки — Київская Старина, 1903 р.
- А. А. Потебня, Объясненія малорусских и сродних народных пѣсень,  
Т. I, Варшава, 1883.
- Томъ II, Колядки и Щедровки, 1887.
- Н. Я. Весоловскій, Разысканія въ области древнаго русскаго ду-  
ховнаго стиха, ч. VI—IX.
- Проф. Михайло Грушевський, Історія української літератури, Т. I, II  
Київ — Львів 1922.
- Володимир Шухевич, Гуцульщина, Т. I—IV, Львів.
- Правда, літер. журнал, Львів, 1877.
- Акад. Василь Данилевич, Археологічна минувшина Київщини,  
Київ 1925. Державне видавництво України.
- Проф. Володимир Пархоменко, Початок історично-державного жит-  
тя України. Держ. видавн. України, Київ, 1925.
- Владимир Пархоменко, Норманизм и антинорманизм. Известия от-  
деления русс. языка и словесности российской Акад. Наук, 1923, т. XXVIII.
- В. Заїкин, З найдавнішої історії Східних Славян. — Журнал Стара  
Україна, Львів. 1924.
- Іван Раковський і Сергій Рудченко, Погляд на антропологічні від-  
носини українського народу. Збірник математично-природничо лікарської  
секції Н. Т. ім. Шевч., т. XXVI, Львів 1927.
- Евгеній Желехівський, Малоруско-німецький Словар, Львів 1885.
- Борис Грінченко, Український Словар.
- Проф. Михайло Максимович—Українскія народныя пѣсни 1827, 1834.
- Кс. Сосенко, Пражерело україн.релігійного світогляду, Львів, 1923.
- Zoryan Dołęga Chodakowski (Czarnocki), Śpiewy słowiańskie pod  
strzechą wiejską zebrane; його рукопись.
- Wacław Sieroszewski, 12 lat w kraju Jakutów, 1900.

- В. Л. Сѣрошевскій, Якуты, Т. I и II, С. Петербургъ, 1896.  
 Ks. W. Kosibowicz T. J., Problem Pigmejów. Kraków, 1927.  
 Władysław Matłakowski. Zdobnictwo i sprzęt ludu polskiego na Podhalu, Warszawa, 1901.  
 А. Спицин, Археологія в темах начальной русской истории. Сборник статей по русской истории посвященных акад. С. В. Потапову 1882. — XL — 1922. Изд. „Огни“ С. Птбрг. 1922.  
 Н. Я. Марр, чл. Акад.: Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. — Известия Росс. Академии истории материальной культуры, т. III, Ленинград 1924.  
 Н. Я. Марр: Яфетический Кавказ и третий этнический элемент.  
 В німецькiм переводі: Nicolaus Marr, Der Japhetitische Kaukasus und das dritte ethnische Element im Bildungsprozess der mittelländischen Kultur, aus dem Russischen übersetzt von F. Braun, 1923.  
 Г. Н. Потанинъ. Очерки сѣверно западной Монголіи, результатъ путешествія 1879 г. Вып. IV, Матеріяли этногр. Сибири 1883.  
 Византійское обозрѣніе, 1915 I.  
 Ч. В. Анничковъ, Весняная обрядовая пѣсня на Западѣ и у Славянъ. Сборникъ отдѣленія русскаго языка А. Н., 1903.  
 P. D-r Wilhelm Schmidt und P. D-r Wilhelm Koppers, Völker und Kulturen, Regensburg 1925.  
 idem, Der Ursprung der Gottesidee 1912, 1927. B. I.  
 idem, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Stuttgart, 1910.  
 idem, Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien, S. A. aus „Jahrbuch St. Gabriel“.  
 idem, Die Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker (Denkschriften der Akademie der Wissenschaften in Wien 1910, Bd. 53, Abhandlung III).  
 idem, die Mythologie der austronesischen Völker, Wien, 1909.  
 idem: Les cercles culturels, Semaine Internationale d'Ethnologie Religieuse. Paris 1926.  
 P. D-r Wilhelm Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. M. Gladbach, 1921.  
 Heinrich Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. Berlin, 1902.  
 D-r M. Ebert, Südrussland im Altertum.  
 F. Hommel, Hetyter und Skythen und das Auftreten der Iranier in der Geschichte. — Sitzungsberichte der Königl. böhm. Gesellschaft der Wissenschaft. Philolog. histor. Klasse, Nr. VI.  
 Max Vasmer, Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland, Leipzig, 1923.  
 D-r Georg Hüsing, Iranische Überlieferung und das arische System. 1909.  
 Prof. Christian Bartholomae, Die Gatha's des Awesta, Strassburg, 1900.  
 idem, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ditlef Nielsen, Die altarabische Mondreligion, Strassburg, 1904.

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

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

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

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

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

Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie, Leipzig, 1910.

Kaarle Krohn, Die Folkloristische Arbeitsmethode (Institutet for Sammenlignende Kulturforskning). Oslo 1926.

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

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

idem, Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens.

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

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



## Проблем основи староукраїнських свят

### Загальні замітки

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

ідеологічно з Колядою і Щедрим Вечером. Так само містерії інших староукраїнських свят, як Купала та господарських — весняних і жнивняних, — літних та осінних, в'яжуться своєю ідеологічною основою з Колядою і Щедрим Вечером — і здається зродилися рівночасно з ними, — або розвинулися з цих самих релігійних ідей, що Коляда і Щедрий Вечер. Без сумніву подібно мається річ з староукраїнськими побутовими релігійними містеріями, між котрими на першій місці стоять — весілля й похоронні обряди; а відтак різні дрібні, спеціально до життя й людського побуту прикладані містичні поведінки українського народу.

Якраз глибші студії українського фольклору у всіх його напрямках, допомогли б зрозуміти правдиву думку староукраїнських релігійних містерій, а разом означити ближше культурно-релігійну основу давнього українського життя. Маю надію, що нинішня студія про Коляду й Щедрий Вечер причиниться в значній мірі до освітлення цієї української проблеми; бо на мою думку, в святах Коляди й Щедрого Вечера суть основні елементи староукраїнської культури й релігії — і на ідеології цих свят стоять прочі згадані свята, містерії й релігійні обряди. А хоч би в тих послідних знаходилися ідеологічні відхилення і нерівності культурних степенів в порівнанні з першими, то все таки на основі Коляди й Щедрого Вечера вони дадуться краще зрозуміти.

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

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

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

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

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

## Гіпотеза походження Українців та староукраїнської культури й релігії

Питання про генезу Українців було до тепер звязане з питанням про прарідню Славян, а одно й друге переходить сьогодні фазу еманципації з під давних наукових поглядів в сім предметі. Прарідня Славян як етнічна одиниця, — цеж фікція, це теорія не поперта науковими доказами, сконструована доцільно, щоб дати точку опертя для наукової орієнтації при розгляді славянських племен виступаючих вже історично, а племінно й політично в більшій части самоозначених, та лиш позбавлених своєї генеалогії. Стверджує це, в найновіших часах, професор Н. Я. Марр, член Ленінградської академії, лінгвіст і етнолог, — кажучи, що чистота етнічного складу славянства це книжний міт.<sup>2)</sup>

---

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

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



Це ствердили також етнологічні дослідження над поодинокими славянськими групами. Археологічні, антропологічні, лінгвістичні й історичні дослідження довели, що північна й полуднева група Славян, котрим обом приписувала наука до недавня генетичну й культурну спільноту, зовсім різняться між собою і антропологічно, лінгвістично й культурно до себе не подібні. Виказують ці дослідження неможливість спільного походження, з одної сторони: Москалів, Білорусів та Поляків, з другої: Українців та Полудневих Славян. Самі російські археологи й історики (А. Спіцин,<sup>1)</sup> С. Платонов, М. Прісьолков) доказують, що східно-полудневі Славяни, себто Українці, були від непам'ятних часів основним населенням Галичини й Волині, а вже перед VI століттям після Хр. в Київщині, Херсонщині, Полтавщині й Слобожанщині, — коли тимчасом східно-північних Славян, себто Білорусів та Москалів, ще в VII ст. після Хр. не було на їх теперішніх етнографічних областях.

Що до Славян західно-північних, які з'явилися на Балтійським побережжі в східній Європі около 13 століття була (після В. Пархоменка)<sup>2)</sup> отся група також окремого походження. — І всі отсі групи жили географічно окремо від себе.

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

<sup>1)</sup> Ядерне справоздання про отсі дослідження подає проф. В. Заїкин в статті „З найдавнішої історії Східних Славян“—в „Старій Україні“ з 1924 р. Львів, стор. 159—161. Окрема стаття А. Спіцина „Археологія в темах начальної русскої історії“, в „Сборнике статей по русской истории посвященных акад. С. В. Платонову“, 1882—XL—1921. Видавн. „Огни“, Птрб. 1922 (подаю жерело за В. Заїкином).

<sup>2)</sup> Державне Видавництво України, Київ 1925. Початок історично-державного життя України.

<sup>3)</sup> Мих. Грушевський, Історія Української Літератури т. I. ст. 53 (1913, Київ, — Львів).

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

Та, в сім річ, від коли перебували ці Славяни, чи Анти Праукраїнці на згаданих просторах, який був етнічний склад їх нащадків, чи були вони автохтонним чи зайшлим елементом? Попробую отсю проблему розглянути в світлі найновіших етнологійних дослідів. Етнолог і лінгвіст Др. Вільгельм Шмідт в своїм творі *Völker und Kulturen*<sup>1)</sup> пише що перше розселення скотарсько-номадних племен найстаршого пракультурного округу вийшло з степів північно середньої Азії трома ріжноплемінними групами: північно-східною, середною й полуднево-західною. До першої належали палео-азійські й уралалтайські племена, до другої ріжні індоевропейські та арійські, до третьої семітські й гаміт-

<sup>1)</sup> Dr. W. Schmidt, *Völker und Kulturen*, 1913, Abschnitt.

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

---

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

кретних висновків: передовсім про дуже старинне існування Славян, а тим самим і Українців, які, або мали генетичні звязи з прастарими племінними іогнищами середньої Азії, або походили від преісторичних прастарих предків, аборігенів нинішніх українських територій. Цих бо аборігенів, автохтонів полуднево-східної Європи і дальших її полуднео-західних просторів стверджує Др. Вільг. Шмідт категорично. Говорить про їх власну мову й культуру, які підпали впливам налетієших племен в добі великого розселення з Азії. Найновішіж археологічні дослідди (про які мова понизше) стверджують фактичність залюднення західних і полудневих українських земель еше в палеоліті й мезо — і неоліті.

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

---

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

<sup>1)</sup> Н. Я. Марр, Яфетический Кавказ и третий этнический элемент.

сі послідні одинокі, що говорять еше яфетитською мовою. Від басейну Каспія, від Кавказу й Чорноморя, по всім побережі Середземного Моря були Яфетити основним племенем. Проф. Марр вважає як незбитий доказ перебування — там Яфетитів всюди назви рік і місцевостей, які не є нічим іншим лиш назвами первісних яфетитських племен. Так констатує Н. Я. Марр, що назви рік полудневого Сходу й полудня Росії та України залежні від племінного складу колишньої Евразії. Первісну назву ріки Волги — Rha, тотожну з назвами Oog-Ouar O-uar, про які згадує Геродот, — і з назвою Lagus, яку подає Пліній, — належить лучити з побутом над цею рікою Кавказських Яфетитів Лезгінів, яких південно-кавказська галузь поселилась в Каспійськiм басейні в доісторичні часи. Від них відірвалися task-и, або рачинці, що осіли в понтійськiм басейні. В географічній номенклатурі того порядку в зависимости від первісного племінного складу Евразії, назви ріки чи рік Rha і Oog в Росії належить пояснювати в звязку з рікою Rahn в Арменії й з долинами Расскою або Парскою, т. е. Agar-at (назва і долини і гори Agarat), і Уарту над Ванським озером тамже. По вірменськи пізнійше отся назва звучала эгш-тун, себто область рушів (етрусків, уарту, пелязгів...). Племінне ядро їх творили Скити - Скүти, Яфетити. До сего племінного організму належали й Миди (Меди). А постійним і основним місцем оселення отсих Скитів Скүтів вважає проф. Марр полудневу Русь - Україну, а Чорне Море вважає за етнічно руське й етнічно скитське море.<sup>1)</sup> Оскільки проблем Староукраїнців, їх генези чи етнічно культурної основи, звязаний з теорією профі Н. Я. Марра, це покажуть дальші досліди. Та все таки: чи теорія Дра В. Шмідта про постійне оселення Арійців між Каспієм а Чорним Морем, чи досліди проф. Марра про доісторичне заселення цих просторів Скито-Яфетитами: расками, расенами, рушами, себто руськими-українцями, дають опірну орієнтаційну точку для етнокультурних дослідів в звязку з минувиною Староукраїнців, бо зафіксують передісторичний побут Славян, зглядно Українців, на просторах між Чорним Морем, Кавказом а Каспієм. Особливо важні для нашої теми досліди проф. Марра, бо вказують на правдоподобно безпосередні генетичні й культурні звязки Староукраїнців з найдавнішими племенами Чорноморя, Кавказу і Малої Азії — Яфетито-Скитами, Медами й Вірменами, Сі досліди пр. Марра в кождім разі з'обовязують нас звернути наш досліди над староукраїнськими культурнорелігійними феноменами та-

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

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

Незалежно від проф. Марра висловлюють подібні як він думки — Dr. Christian з Відня<sup>1)</sup>, Oswald Menghin професор преісторії в Відні та лінгвіст Herman Möller. Вони вважають Арійців спорідненими з Семітами. Це сходиться з поглядом проф. Марра, що стверджує генетичне походження Семітів і Гамітів з первісної Яфетитської рідні<sup>2)</sup> Українців інтригує отся теорія німецьких учених винятково бо найважнійші археологічні дослідження на Україні стверджують побут семітської раси на Україні в добу похоронів „скорчених“ тамже (гл. н.). Племінне й культурне споріднення Індоевропейців з Уралоалтайцями хоче видіти патер Др. Вільгельм Шмідт і його школа.

Важне слово в українській проблемі висказують найновіші археологічні дослідження на Україні. Вони доводять, що український нарід був на своїх теперішніх землях аборігеном і автохтоном та жив на них від найдавніших діб людського життя. Акад проф. Василь Данилевич доводить в своїм капітальнім творі „Археологічна минувшина Київщини“<sup>3)</sup> на основі власних студій і дослідів найвизначнійших сучасних археологів, антропологів та знавців старинних культур, як: А. А. Спіцін, Хв. Вовк, В. В. Хвойка, Антоновичі, Талько-Гринцевич, А. Нідерле, Гамі, Е. Р. фон Штерн, Dr. M. Hörgnes, а спеціально Dr. M. Ebert<sup>4)</sup>, що: 1) Київщина була залюднена вже в палеоліті; 2) що ерготичні камінні знахідки з палеоліту (хоч нечисленні), та з мезоліту, мають безпосередню лучність з неолітичними знахідками на Україні; 3) що усей українській неоліт має своєрідну українську характеристику (і зверхнім виглядом і мікролітичною формою); він не тратить тих приznak в своїй еволюції в енеоліті і в бронзовій добі (вироби бронзові є взоровані на камінних, особливо характерні бронзові сокири); 4) неоліт усієї західної України (т. е. Київщини, Волині, Поділя, Галичини, Буковини) — свідчить про ловецький, рибальський та домашній — найбільше первісний спосіб життя та про постійну осілість мешканців; особливо доводить того домашнє знадібя, прядільні та гончарські вироби. Їстівна покидь костей, в другій половині неоліту, свідчить про свійську худобу, про постійне оселення народу й про нормальну господарську еволюцію на місци. Лиш на пограничі степів, на полудни, стрічаються вироби мисливські й боева зброя, так з каменя як і з ко-

1) Про становище Др Христіяна до арійських проблем гл. Anthropos XVI XVII Н. 4/6 ст. 577—586.

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

3) Державне Видавництво України, Київ 1925.

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

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

---

<sup>1)</sup> Антропологи стверджують в українського народу майже загальну брахикефалію Чи не значить се, що Українці живучі тепер від пару століть відокремленою масою і не наражені на метізацію з чужими расами, вертають до первісного розродчого напрямку? Брахикефалія це знамя монгольської й семітської раси, а заразом признака найстарших народів природи, Пігмеїв у всіх їх відмінах. Гл. Dr. Wilh. Schmidt: Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit. 1910. Чи не виходилоби з цього, що Українці мають в собі дещо з семітської раси, як це твердять деякі етнологи; а заразом, що Українці суть одним з найстарших народів? Подаю сі замітки під ласкаву розвагу антропологів і етнологів.

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Гл. Вас. Данилевич ор. сіт. ст. 60 і пр.



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

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

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

<sup>1)</sup> Гл. Вас, Данилевич ор. с. стор.

<sup>2)</sup> Гл. ор. с. стор. Нота.

фразу<sup>1)</sup>; а їх історичні (в половині VII. ст. перед Хр.) звязки з Скітими (напад на асирійське царство Асурбаніпаля) свідчать про близькість їх до іранського елемента. Так чи не був це відлом Староіранців?<sup>2)</sup> Деякі вчені вважають за їх потомків карпатських Гуцулів і на підставі того роблять замітки, що Гуцули не Українці. Тому розв'язка цієї проблеми має спеціальне значіння для староукраїнського питання. Я на підставі нинішньої студії згори зазначу те, що найбагатші змістом чисто українські взірці староукраїнського релігійного культу, згідні з всенародною українською ідеологією, дають гуцульські святочні обряди, а ще більше гуцульські колядки. Це буде демонстроване на своїм місці.

Іранські культурні впливи на Україні належать мабуть до найтриваліших. Впливи ці були місцеві, спричинені около тисячелітнім перебуванням Іранців на Україні. Аналогії до іранської релігійної ідеології можна запримітити в деяких староукраїнських обрядах і технічних назвах в святах Різдва і Щедрого Вечера та в мітологічних образах щедрівок. Відомо, що іранська релігійна ідеологія мала вплив на цілий полудневий старинний Схід. Її проміння сягали до Єгипту та до західної римської імперії. На Україну перейшла вона іншими шляхами: мабуть дуже давного преісторичного оселення Іранців на Україні, бо феномени цієї ідеології є інші на Україні чим ті, які завдячує іранщині полудневий схід і захід. Дарма, що проф. Н. Я. Марр вважає Іранців за вже індоевропеїзованих культуроприносців в Європі, а вплив культури Скитів-Яфетитів вважає найстаршим на полудневій Україні. Занотую тут думку Hommel-а про випадки Іранців на Україну ще в половині другого тисячеліття до Хр.<sup>3)</sup> Мабуть Геродотові Скити з середнього й полудневого Подніпров'я були Іранцями а не Скітими. Іранологи (Vasmer, Ростовцев, стверджують іранські імена в топографії полудневої України. Після моїх помічень многота назв рік, місцевостей і гір на Україні є іранською<sup>4)</sup> Духова культура Скитів різниться різко від

---

<sup>1)</sup> Староіранська фраза: Kamna nar. adjectiv.—цей, хто має мало мужви, мало людей. У Pahlavi (Пельві)—„kam mart“, в розширені; „kum vurt u awzārkam, значить: мало маю мужви і мало зброї“. Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch.

<sup>2)</sup> Max Vasmer, Iranier in Südrussland (стор. 6) зауважує, що у Кімерійців були деякі їх королі з іранськими іменами.

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

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

<sup>4)</sup> Виводжу це з матеріялу зібраного особисто.

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

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

---

<sup>1)</sup> M. V. Jaksor, Die iranische Religion.

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

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

## Культурно-релігійні впливи старинного Сходу і Полудня

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

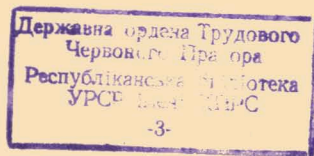
2484562

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

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

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

<sup>1)</sup> K. Holl, Der Ursprung des Epiphaniensfestes. Sitzungsberichte der preuss. Ak. d. Wiss. 1917, XXIX, XXX, XXXI стор. 428. (Після свідoctва св. Епіфанія).



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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Айон, грецький вислів властиво лиш єгипетського божества, патрона Александрії, й бога жнив; але що отся ідея божества, перенята з Ірану, де означала божу силу віків, їх періодів та їх найідеальніше поняття вічності щасливих віків, що були з нащадки світа і довершать щастя світа,—то так треба сю і тут розуміти.

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

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

---

<sup>1)</sup> Генетичний порядок цих ідей: 1) Аїон, 2) Геліос, 3) дитя, — подаю за Едвардом Норденом: Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Studien der Bibliothek Warburg, Leipzig 1924*, стор. 41.

<sup>2)</sup> Про культ Мітри Е. Norden не згадує, бо цей культ не підходить до заложеної ним теми. Про староіранську релігійну ідеологію гл. М. V. Jackson, *Die iranische Religion*.

<sup>3)</sup> На мою думку Е. Norden хибно тут ставить відношення первісного світотворчого принципу, в іранській релігії, до дуалізму. Виходить з його супоставлення, буцім проява ідеї світотворчого принципу, це другий етап еволюції в іранській релігії, а першою ідеєю був дуалізм але мусів уступити на другий плян. Тримаючися критерій етнологічної школи, що спирається на культурно-історичні округи, належалоби — на відворот — поставити світотворчий принцип, тожонний з ідеєю Бога Творця, у почині іранської релігійної еволюції. Про такий порядок повчає й історія релігійної думки в Ірані (М. V. W. Jackson *op. cit.*) Цю квестію тут підношу, бо вона знайде

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

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

---

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

<sup>1)</sup> Гл. О. Weinreich. *Archiv für Religions-Wissenschaft*, XIX, 189, 1919 (подано за Норденом) *op. cit.* 24-25.

<sup>2)</sup> До речі буде зазначити, що Ізіс (Селене) була символом місяця. Тут наглядно виступає культурно-історичне наверхство: з первісним єгипетським культом місяця, що вже сам собою еволюціонував в напрямі культу сонця (Озіріс-Ізіс); їх син Горус, бог сонця), лучиться напливовий здекларований культ сонця.

<sup>3)</sup> Гл. E Norden, *op. cit.* с. ст. 31-32.



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

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

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

---

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

<sup>2)</sup> E. Norden op. c. ст. 38.

<sup>3)</sup> ibidem.

<sup>4)</sup> Гл. Н. Ranke. Übersetzungen der altorient. Texte u. Bilder zum. A. T., hrsg v. H. Gressmann, 1909, § 204, ff. (за Е. Norden-ом).

<sup>5)</sup> Оба передпоследні речення подані: Е. Norden-ом й М. Dibelins-ом, Гл. Е. Norden op. c. 53; Sitzungsberichte, Berl. Ak. 1905, 651 ff.

<sup>6)</sup> Гл. К. Halle, Untersuchungen über den Ursprung des Epiphaniensfestes Sitzg. Ber. der Berl. Ak. 1902, 417.

Взірцем свят Айона і Сонця в римській державі, були: святкування египетські. В Александрії обходжено свято сонця в ночі з 24-25 грудня. Називалось воно *Κιχίλλια*. О півночі збирався нарід в підземеллі і на досвітку дня виходив звідтам, несучи попереду статуї хлопчика як символ новонародженого бога сонця, і рівночасно кликали всі „дівиця породила, росте світло“.<sup>1)</sup>

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

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

<sup>1)</sup> E. Norden op. c. 28 + nota 4.

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

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

<sup>1)</sup> Гл. таблицю культурних округів Д-ра Вільг. Шмідта, — при кінці.

<sup>2)</sup> Після Плютарха, de Is. A Ozir; — Горус син Геліоса і Селене це нове сонце, Ізіс, це принцип буття і матір всесвіту Гл. Nord. op. c. 115.

<sup>3)</sup> Гл. E. Norden op. c. 40. Norden покликуюєсь на досліді E. Reister-a (Arch. f. Rel. Wiss. 1924, 631).

<sup>4)</sup> Гл. Chr. Bartholomae, Altiran Wörterb.

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Гл. E Nord op. c. 66, Nota 2-3. A. Erman, *Lit. der Aegypter*, Leipzig 1923, 7, 8, I.

<sup>2)</sup> Гл. N. v. W. Jackson, *Die iranische Religion*.

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

В Сирії і Арабії, в містах Петра і Елюза, в день 25-XII було свято в честь *Dusates-a*, вегетаційного й соняшного бога Наботейців<sup>1)</sup>.

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

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

<sup>1)</sup> К. Holl op. с. 428.

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

<sup>1)</sup> в німецькiм перекладі: *Die Mysterien des Mithra*, 1923, Leipzig—Berlin

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

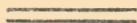
поширялася в Малій Азії та полудневій Європі, мусіла звести з могутньою релігією Мітри важку боротьбу культурну. Вийшла з неї побідносно, але зрозуміла річ, що аж після сеї перемоги устійнила найбільше свято своєї віри — Різдво Ісуса Христа — в день 24/25 грудня<sup>1)</sup>. Але і з величного релігійного ритуалу, що був звязаний з культом Мітри і сонця, мусіло залишитися багато при святкованні Христового Різдва і чи з тактичного огляду толеровані Християнською Церквою, чи проти її волі, лишилися деякі еретичні містерії й до нині. У Східній Церкві задержали вони багато ідеологічного елементу Сходу, а Західній надали багато характеристичних признак культури Римлян і народів звязаних з ними. Що до Східної Церкви, то безперечно був нею прийнятий старинний релігійний церемоніал Сходу, могутного духово й релігійно. Цей церемоніал був без сумніву сконструований на збірній символістиці цілої полудневої Азії<sup>2)</sup>, на містицизмі Індійців та Іранців, на астральній релігії Арабів та Вавилонців, — і коли його приноровила східно-християнська церква до своєї релігії, то злучила давню містику з новою так нерозлучно, що надала східно-християнській релігії подобу майже іншої ніж на Заході віри і Церкви.

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

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

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

ській ідеології та перейти на пізніше заснувані християнські церкви поодиноких народів, а послідовно й на українську. Наколи отже знайдуться які культурно-релігійні елементи Полудневого Сходу в святах Різдва Христового й Богоявлення на Україні то їх в значній частині належить пояснити впливами обрядів християнської Східної Церкви. Але розгляд староукраїнських свят покаже, що в них є також полудневі й східні релігійні елементи, яких нема в обрядах і символіці східної (грецької, або іншої) християнської Церкви. Їх засвоїв собі українській народ очевидно іншою дорогою, не через церковно-християнські впливи, а через безпосередні взаємини з полудневими народами та їх культурами і певно що в давнішій часі. Окажуться рівнож з того огляду така сила і краса оригінальних українських релігійних ідей та інших проявів української духовної культури, що справдиться гіпотеза, висказана попередно, про велику старину й культурну незалежність та творчість українського народу.





## Староукраїнський святочний календар.

**Його схожість з календарами народів природи.**

**Аналогії староіранські і ріжниці.**

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

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

Староіранський календар можна спізнати і реконструувати після календаря згадуваного в релігійних іранських книгах Авеста. З ріжних відривків і фраз іранології дійшли, що було в Староіранщині шість річних громадянських і селянських свят, з котрих три були основні а їм відповідало других три доповнюючих. Іранолог християн Bartholomae порівнявши і провіривши досліди других учених подає ось такі конкретні відомости про тії свята.<sup>2)</sup>

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

Друге свято: таїдубі *šam* (masc.), по українськи: межиліття, що зовсім схоже з ідеєю, „межінь“ на Вел. Україні<sup>3)</sup> Первісне свято

---

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

<sup>2)</sup> Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904, ст. 1117, 1118, 1119; 1287, 1288.

<sup>3)</sup> Гл. Укр. словар Б. Грінченка.

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

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

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

<sup>1)</sup> Гл. Barthol. пр. с. ст. 1117.

<sup>2)</sup> Гл. оп. с. ст. 1288 \* *yāiryā*.

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

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

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

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

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

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

З порівняння іранського календаря з українським можна вивести отсі паралелі:

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Такі святочні промови до худоби бувають в кількох днях, так званих „полазах“. Про це понизше.





# СТАРОУКРАЇНСЬКЕ РІЗДВО-КОЛЯДА



## Староукраїнське Різдво.

### Передріздвяний святочний час.

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

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

<sup>2)</sup> Українські етнологи (гл. також М. Грушевський *op. cit.* ст. 144) вважають сей час одномісячним. Я думаю, що сей час зачинається 26 X стр. ст.<sup>3)</sup> Сю думку розвиваю подальше.

<sup>3)</sup> Гл. *op. cit.* ст. 144.

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

Не покривається український передріздвяний час і з іранськими святочними періодами в місяцях падолисті й грудни. Український доріздвяний період триває значно довше і українське Різдво припадає в далеко пізнішій речинці ніж іранський головний святочний день грудневого періоду. Але не згоджується староіранський доріздвяний час і з церковним християнським, бо починається—як побачимо—о три тижні скорше від него. З всего того виходить ясно, що на Україні час перед Різдом в народнім святкуванні має власний календарний закрий. Він має і окремі українські, а не іранські, провідні ідеї і вся ідеологія його виходить переважно українською. Виступають при тім провідні ідеї доріздвяного часу так виразно, що дозволяють догадатися ідеології самого Різдва, повчають про неї і упереджують нарід на стрічу грядучого великого свята та святочними днями й релігійними містеріями витворюють для цього свята належний настрій. Опираючись на зібранім дотепер етнографічним матеріалі думаю, що зможу тут ці провідні ідеї українського передріздвяного часу з'ясувати.

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

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

<sup>1)</sup> Ідея св. Юра у староукраїнського народу мабуть є комбінацією трьох вірувань: 1) в культурного лицаря, предка пастушого народу та ідеального опікуна худоби в всякий час; 2) в генія і патрона грому і весняних блискавиць, як символу астрійської сили; 3) у вавилонського бога грому і війни: інаш, котрого ідея могла прийти з полудневого сходу на Україну. Християнський символ св. Юра поборника змії, має іншу мітологічну ідею. Про це глядіть в розділі про символіку св. Вечера іменно про культ змії як символу місяця.

## Передріздвяний спеціальний календар;

містерії упереджаючі й пояснюючі грядуче свято.

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

1) Гл. А. V. Jackson, Die iranische Religion.

же важну містику з передріздвяного часу, іменно на: лунарну символіку і прояви лунарного культу, спрямовані до грядучого свята і зв'язані з ним.

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

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

Культ вогню був поширений в старину на сході — в середній та полудневій Азії; культ води як елементу—великих рік, моря і як творчої сили був спеціально на Полудни. В староіндійським весіллю до нині є сакраментальною містерією хорівід доокола вогню і сполука вогню з водою.<sup>3)</sup> Культ святих вод, великих рік Гангесу й і. до нині триває

---

<sup>1)</sup> Порівняйте український обряд при Йорданським водосвяттю: трикратне загнурення горючої воскової трійці у воду.

<sup>2)</sup> Мабуть на тій самій думці про чудодійну силу вогню й води в сполучі, ґрунтується загально відоме повір'я укр. народу, що „скидування“ жарючого вугля на воду в мисці дає тій воді силу лікувати від „вроків“. Воду отсю має „вречений“ хорій випити тричі, а поздоровіє.

<sup>3)</sup> Зовсім аналогічною є містерія після шлюбу в укр. прав. Церкві: Духовник водить молодят доокола аналоя з горючими свічками, а відтак дає молодяттам пити вино. Вино замість води, це свідомо переміна ідей християнською Церквою.



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

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

<sup>1)</sup> Geschichte des alten Indien, стор. 31.

<sup>2)</sup> Гн. Потапенко. Очерки сѣверо-западной Монголии, результ. путешествія 1879 г. Вил. IV. Матеріялы этногр. Сибири, 1883, ст. 1025

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

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

I.

Йа у лісі, у лісі, йа у медоборі, Дай Боже!	Ой пишов Петро по сьите Різдво, Його пирийшло сиве
Блудили блудці сімсот молодціў; Приблудили си ид цему двору, До сего двору тай веселого.	голубїе. Бо сьитий Петро сьа зоселомив, (перелякав)
Йа ў цего газди двори ўметені Двори ўметені, столи ўстелені.	Бо йтому з и ртаполомїнь пишла
Ой по за стїлю самі сьитїї, Самі сьитїї тай веселїї.	Ой бо из очий искри скакали.
Бой мижи ними одного нима, Й одного нима, сьитого Петра:	Ба й сьитий Петро назад си вернув, Ой він приходи межї сьитїї:
Ти сьитий Петре, послужи нас	Ти сьитий Петре, чогос си вернув?
Ой послужи нас на сьи- жїнь зимлі,	—Мене пирийшло сиве голубїе, Ой йа того си тай перепудив,
Насьижїнь зимлі посьите Різдво.	Тому з ирта поломїнь пашет, Тому из очий искри скакали.
Ти сьитий Петре, то сьите Різдво! Ой ми устаньмо тай уклонїм си, Господу Богу тай помолїмси.	

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

<sup>1)</sup> Moritz Jastrow. iun. Religion Babyloniens und Assyriens.

<sup>2)</sup> Вол. Гнатюк, Колядки і Щедрівки т. I і II.

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

Варіант до повисшої колядки, записаний П. Чубинським<sup>2)</sup>, є такий:

## II.

А всі святії ослоном сіли — Ой	Ой Петре, Петре, послуго моя,
[дай Боже!?	Чом ти не приніс святеє Різдрво?
Тільки нема святого Різдрва.	Ой здибало мене чудо чудное,
Рече Господь святому Петру:	Вогнем страшное,
Петре, Петре, послуго моя,	А я жажнувся, назад вернувся!
Піди принеси святе Різдрво!	Ой не есть то, Петре, нияке чудо,
Не вийшов Петро як на пів дороги	А то есть святе Різдрво.
Здибало Петра чудо-чудное	Було его взяти, Петре, на руки
Чудо чудное, вогнем страш-	Сюди принести, на стіл покласти.
[ное!	Зрадовали би ся всі святії,
Петро жажнувся, назад вернувся.	Що перед ними Різдрво сіло.
Рече Господь до святого Петра:	Ой дай Боже!

(З ушницького уїзду.)

Ні в першім ні в другім варіанті не згадується про Різдрво Ісуса Христа. Після з'ображення другої колядки — „Різдрво“ це конкретне ество, птах, що його можна було на руках принести і посадити перед конгрес святих. Але це мітологічна постать, се мітологічний „пшмен“, що орудує силою природи, в тім разі вогнем, і має сповнити свою місію. Ця сила природи іде тут на поклик Господа, хоч св. Петро

<sup>1)</sup> Про отсю думку народа гл. П. Чубинський, Труды, т. I, стор. 36, (Холмська Русь, Канівський уїзд).

<sup>2)</sup> П. Чубинський, ор. с. т. III, ст. 551, ч. 80, А.



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

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

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

Отже підношу еще раз, що передріздвяний та передщедровечірний цикль тижнів є переповнений символікою в напрямі культу вогню й води. Особливо вдаряючою є символіка астральної сили вогню, а спеціально сили місяця. На початку оба циклі тижнів, різдвяний і щедровечірний, немов переплітаються символікою люнарною; культ місяця горює над прочим культом цілий час. Колиж прийде Різдво, лунає більша часть колядок піснями про водицю, росицю, Дунай і т. і а на Щедрий Вечер приходить величаве свято води. Астральний культ лучиться тоді з культом води.

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

<sup>1)</sup> Paul Ehenreich, Die allgemeine Mythologie.

<sup>2)</sup> Н. Я. Марр — легенди про Куара в Арменії й Кия на Руси. Извѣстия росс. Академии История матеріальной культуры, Ленинград, 1924, ст. 278.

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

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

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

Малу годинку, перегодившє	А зимку женєт яснєньким мечем,
Тай и сєс иде сьвіттий Николай,	Яснєньким мечем, теплим вітриком,
Николай идет тай весну ведєт	Теплим вітриком, дрібним дожджіком
Я весну ведєт, а зимку женєт.	А на Николі сьвіта коруна
Так весну ведєт крутим колачєм	А в руках йиму золотий кубок.



всякого рода: начиняних садовиною, огородовиною та крупами збіжа. Є там дання пирогів окремо - з яблуками, сливками, грушами ягодами; є з крупами гречаними, з пшеницею й з пшоном; з капустою, бараболею, з сиром. Одним словом—зі всіх земноплодів, здобутих господарськими заходами подається у тісті святочне дання в подобі пирогів. А це подоба відома: тісто викраяне округло й зліплене до купи в виді ріжкатою півмісяця. Загально теж відомо, що ріжкаті пироги це спеціальність українська, що її нема нігде не то у чужих народів, але навіть у других славянських народів <sup>1)</sup> В народі українського пироги це взагалі святочна страва, заживана в святочні дні, передовсім в неділю, з особливим відрізненням печених три дні наперед (в п'ятницю) пирогів. Се очевидно культова страва, а зверхна подоба пирогів виразно вказує на культ нового місяця, або культ місяця в його астрономічних фазах. Сам факт заживання через цілий рік обовязково в неділю пирогів, вказує на люнарний мотив, коли завважати, що неділя є семим днем тижня люнарного. Тому-ж, що день св Варвари припадає в щедровечірнім першій місяці, а Щедрий Вечер — як переконаємося пізнійше—це самостійне свято місяця, виходить ще більше наглядно, що обрядове варення пирогів в день св. Варвари се одна з первісних і есенціальних культових передсвяткових містерій. Деяке ідеологічне доповнення для обґрунтування позисшої тези дає „калета“ на св. Андрея, про яку сейчас буде бесіда.

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

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

---

<sup>1)</sup> Дрібне печиво в подібній ріжкатій формі я завважав у Жидів на свято Гамана; отже в кождім разі отся аналогія походить з Полудня, де був поширений культ місяця молодика.



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

<sup>1)</sup> Меншіючий місяць, його уцухнення, є зображуване символічно в цілм світі ріжними мітологічними постатями (Гл. Paul Ehrenreich op. c.), приміром грецьким кулявим Гефайстом, українським безп'ятим Антипком. Та отся символіка калети інша, вона більше первісна, природна-звичайна; вся астральна мітологія святоріздвяна й щедровечірна—первісного, найнишого, типу.

<sup>2)</sup> Записано автором в Конюхах, повіту Бережанського.

<sup>3)</sup> Paul Ehrenreich op. c.; Dr. G. Hussing: Die Iranische Überlieferung.

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

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

## Інші містерії свята Воведення, заповідаючі різдвяні свята.

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

Як містичним епізодом свячення води через вогонь, на свято Воведення, заповідається колядне свято сотворення світа й акції водного елемента, так приходять в інших містичних староукраїнських практиках перед Різдом аллюзії до святости води; а також заповідження інших партій свята різдва світа. Ось приміри: Від Воведення до дев'ятого четверга не годиться бити білля праниками на воді, бо се

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Гл. трактат передовий про культурні впливи полудневого Сходу.

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

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

Колядники під вікном хати співають:

Ци є ту в дома господинечко?	Ходім до неї колядувати,
Служеньки кажуть, нема їй дома;	Ой, чейже нам дасть по колядочці
Нема їй дома гей у кімнаті.	По колядочці хоть відзадячко
Щож она діє? Золото пряде.	Хоть відзадячко, хоть відпрядочки.

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

А господареві колядують:

Ци є ти дома, пан господарю?	Ой, щож він діє? Золото віє
Служеньки кажуть: нема го дома,	Золото віє, срібло леліє...
Нема го дома, на загуменю.	

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

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

<sup>1)</sup> Гл. Вол. Гнатюк, К. і Щ. ч. 65.

витримало, а матір св. Петра лишилася в пеклі. Це вже вершок ідеалізації сего першого культурного здобутку, майже культ його<sup>1</sup>).

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

Николай идет тай весну ведет

А весну ведет крутим колачем

А зимку женет ясненьким мечем...

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

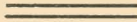
Ідеальність пожитку зі льну і конопель так увійшла в душу народу, а містика з ними є така поширена, що не кінчиться на згаданих примірах і входить глибше як у самі свята різдвяні, так і в життя народу. Сія льну і конопель посівають господині вечером перед св. Андрея; а на Різдво в святий Вечер сиплють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

---

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

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

Ідея „Різдва“ в українського народу, мимо дуже глибокої й широко розвиненої думки, яка міститься в міті про різдво світа, звужується й дебелиє в своїй еволюції, коли, приймає мітольогічні конкретні форми. Образцем того є мітольогічна постать вогненного голуба, прозваного Різдрвом<sup>1</sup>). Незалежно від цієї ідеї вогненного голуба є Різдво подумане у народу як персоніфікація культурної сили, що принесла народови агрікультурні здобутки. Такою персоніфікацією бувають в світовій мітольогії культурні лицарі. В Українців в культурі другостепенний приваљує такого лицаря прадід, добродій народу. Таким культурним лицарем, чи спасителем (*Heilbringer*), є також український гаїлковий Див-Ладо (також: „Дід Ладо“), що наладив тай благословив сійбу проса або гаїлковий Галілей, що вчив чи помагав при першій сійбі пшениці<sup>2</sup>). Такою містичною постатю і культурним добродієм уявлює собі нарід „Різдво“. Його даром є перші плоди земні, які згадуються і приносяться в жертві на святий Вечір в стравах святої Вечері і через цілий час Різдва; його даром є й крутий колач і повісмо.



<sup>1</sup>) Гл. Гаїлки, зібрав Вол. Гнатюк; Матеріяли до укр. етнольогії, т. XII вид. Т. ім. Шевч. на стор. 16, гаїлка 1) „просо“, на ст. 17, гаїлка 2) суперечка:

А ми просо сіяли, сіяли	А ми поле виорем, виорем
Ой Див, Ладо, сіяли, сіяли...	Галілейом виорем, виорем.
А ми просо видопчем, видопчем,	Ми пшеницю засієм, засієм
Ой Див, Ладо, видопчем, видопчем і пр.	Галілейом засієм, засієм і пр.

<sup>2</sup>) Гл. стор. 39, 40.

## Святий Вечер.

### Святовечірний вогонь. Перша зірка.

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

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

живає цей вогонь живим, а вечеру — тайною вечерею.<sup>1)</sup> Вона має всі признаки збірною суспільного святочного акту і спільної жертви Богови. Але роля живого вогню на св. Вечер є мабуть трояка: як мітичного світотворчого чинника, як об'єкту культу і як суспільно-обеднуючого ідеального чинника: домашньої ватри, родинного тепла.

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

---

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

<sup>2)</sup> Мітологічне значіння зорі на Україні виказують дуже наглядно колядки й щедрівки. Тому подаю тут кілька їх примірів.

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

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

(П. Чубинський, Труды, З.  
К 140. А.).

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

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

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



ясне була найперше сотворена.<sup>1)</sup> Отся надзвичайно важна в культурно-релігійнім розвитку українського народу постать зорі маркується еще тим, що українська мітологічна зоря приявлює анальоґію до старо-арабської Athar<sup>2)</sup> (зорі Венус) і вавилонської Іштар<sup>3)</sup> (Ištar) богині —

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

Першая часточка свитаннячко ранне,      Третья часточка—ясен місяченько,  
Другая часточка сонце правидньєнке,      Четверта часточка—дробен дощик сіє.

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

Отсе в ідеальній церкві, символи первосвітнього небозводу, побудовано троє дверей і чотири вікна:

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

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

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

Ясна зірничко, чим си пофалиш?      Тай як я пусто дробен-дошыку,  
Ой я си маю чим пофалити!      Урадує си жито, пшениця...  
Бо як ізйду дуже досвіта

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

<sup>2)</sup> і <sup>3)</sup> Гл. Ditlef Nielsen, Die alt-arabische Mondreligion, стр. 19—20—22. Moritz Jastrow junior, Die Religion Babyloniens und Assyriens, II Theol. 2 Band (v. Index):

В культі астральні тріяди в полудневій Арабії була Athar першою постатю з ряду і першим об'єктом культу. Вавилонська Іштар (Ištar), богиня і зоря Venus була одною з трійці—сонце місяць і зоря—і третою в культі; а була патронкою-любви й символом животворного дощу. У вавилонській мітології зоря самим своїм іменем (Inanna-Anuit і DiI Bat) висловлювала ідею вістунки і віщунки небесної та була символом післанництва божого. Невідомі спрочинення зрівнують український полукульт зорі вістунки з культом арабським та вавилонським. Однак ближші досліді доказують, що вавилонські мітологічні традиції не є для українських різдвяних свят геніторичними. Радше можнаби добачити в українській астральній релігії мотиви арабські. Правдоподібність арабських впливів на староукраїнську релігійну ідеологію знайде деякі докази в дальшій студії. Вавилонська й асирійська астральна релігія основувалась на старозарабській—і якраз із арабською первісною релігійною ідеологією знаходяться в українським давнім культі схожости основні, коли з вавилонської релігії попалися в українську лиш деякі мітологічні фрагменти. Вавилонська ідея зорі вістунки не повиннаби мати рації побуту в українським святі різдва світа і для:

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

## Дідух—Корочун—Коляда.

### 1. Д І Д У Х.

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

Належить тут конечно порушити проблему святоріздвяного українського Дідуха і єї дефінітивно розв'язати, хоч доси була полишувана етнологіями без розв'язки. А мітична постать Дідуха приявлює в святій Вечері зовсім ясну ідею: всякі сумніви про значіння цеї постаті ухиляють колядки, що символічними образками в різних варіантах оспівують те, що не доповіли обряди св. Вечера. Дідух се безперечно прадід, перший предок народу (Ahnherr), сама назва про те свідчить. В народних традиціях цілого світа це постать окружена на пів-мітологічним, на пів-божим німбом. У многих народів пракультурного круга.<sup>1)</sup>

---

того, що аналогічного свята у Вавилонців не було; а сама ідея про сотворення світа була і первiсно у Вавилонців іншою ніж в Українців (Гл. в екскурсі ІІІ про вавилонський міт про сотворення світа Gilgamesch і окремих трактат в сій студії про космогонічні колядки) і опісля як ідея з доби передхристиянської про відродження світа розвинулася на солярній орієнтації, якої в Українців автохтонів не було. Тому вавилонська Dil Vat, мимо великої схожості з українською різдвяною зіркою, правдоподібно не має з нею в основі зв'язку.

<sup>1)</sup> В пракультурнім третім ступіні, близькім до первісних культур. Гл. таблицю Культ. істор. округів.

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

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

---

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

А за тими столами  
Сидить батько з синами  
Пише листи перами:  
Що на небі молодик  
Да то божий чоловік;  
Що на небі зоря,  
Да то божая жона;  
Що на небі зірочки,  
Да то божі діточки.

(Борис Грінченко. Етногр. матеріали  
III. с. 3.)

Що отся група родинна привалює першу рідню, виходить з порівняння з іншими подібними колядками, або щедрівками. Як повисше в містичній будівлі, що є образом небозводу з астральними творами, являється отся рідня, так появляєсь вона на райським дереві, що вважається в різдвяних мітах першим твором світа і приносцем найкращих творів в Різдві світа.

Ой долів, долів, долів луженьки, Ой не є ж тото сив соколонько,  
Ой течать ними бистрі річеньки. Але є ж тото господаренько.  
Ой плинеж, плине, райское дровце Ой не є ж тото сива кунонька,  
Райское дровце з трома вершеньки: Але є ж тото ба й газдинонька.  
В однім вершеньку сив соколонько, Ой не є ж тото сив ластовлята,  
В другім вершеньку сива кунонька, Але є ж тото єїх дитята.  
В третім вершеньку сив—ластовлята. (Зо збірки Ів. Вагилевича з Ясеня).

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

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

### АНАЛЬОГІЇ СЕРБСЬКО-ІРАНСЬКІ.<sup>2)</sup>

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

---

<sup>1)</sup> D-r Wilh. Schmidt: Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, с. 27, 216, 264. Красну анальоґію основної думки про прарідню й люварної символіки прарідні, дають міти народів природи з острова Борнео й Ніас, глядїть про се у Д-р Wilh Schmidt: Grundlinien der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker.

<sup>2)</sup> У Сербів є святий Вечер святом померших. В кожній родині є особний патрон роду під іменем якогось християнського святого. Найпопулярнішим є св. Dordie (Юрій) і до него моляться за всю рідню живих і померших. З святом померших звязаний є культ прадіда, а таким приміром Джорджія приваює постать прадіда.

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

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

2) Chr. Bartholomae op. c. ст. 109.

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



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

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

---

<sup>1)</sup> Всі подробиці про сербсько-хорватське Різдво завдячую ласкавій інформації Д-ра Александра Гарса (A. Gahs) професора університету в Загребі.



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

Ишов перейшов місяць по небі, — Ходим до мене Бога шукати!  
Зірниця сестриця каже: Найшли ми Бога пана господаря.  
(Труди — П. Чубинського, т. 3, стор. 345,6)

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

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

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

Ой у нашого господарента, Біг йому дав!\*)  
Біг йому дав. Не завидуйте милое Підвіренько красно вметено,  
брата!

На тім підвіріньку світлонька стоїт, Другий товариш світлоє сонце,  
А в тій світлонці тисові столи, Третий товариш сам Біг небесний  
А по тих столах тонкі обруси, Перед ним стоїт господаречко.  
На тих обрусах все колачеве, Ой стоїт, стоїт, шепочку держит.  
Все колачеве житні, пшеничні. Шепочку держит, нисько ся кланет:  
Коло колачів жовтії чеши, „Ой я вас прошу, три товариші,  
Жовтії чеши з дзеленим вином, Ой я вас прошу, на що ми Біг дав,  
З дзеленим вином, з солодким медом, Ой я вас прошу, їжте та пийте...  
З солодким медом, з вареним пивом  
За столом сидет три товариші: (К. ч. 102, А. зо збірки Вагилевича,  
Перший товариш ясен місячик, з Синевідська в.).

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

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

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

---

---

## КОРОЧУН

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

---

<sup>1)</sup> Фраза з староіранських реліг. пісень *Uašt*: „Коб ми могли творчого Творця творче світло побачити“... гл. *Christian Bartholomae Altiran. Wörterbuch*.

<sup>2)</sup> Дуже правдоподібне, після того, що мітичний український Дажбог те композиція староіранська: *dašuš* *baša* = Творець Бог.

орієнтацією й неукраїнського, а чужого походження. І в мітологічній орієнтації постать Корочуна клониться в сторону українську, себто лютарну; бо є всяка правдоподібність, що Українці прийнявши сю чужу, може накинenu собі релігійну ідею, заакомодовали її до своїх культурно релігійних ідей і вона відтак сплинула з ними в одну, прадавну українську ідею Дідуха. Етнографічних записок про Корочуна є мало, мабуть культ Корочуна затерся в пам'яті народу як чужий, — зовсім протилежно як культ Дідуха, що будучи традиційним і чистонародним, остався незмінним. Я опруся на етнографічній матеріалі, коротко зібраним з чужих записок і упорядкованим А. А. Потебнею в його об'ясненнях колядок і щедрівок.<sup>1)</sup>

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

1) Гл. А. А. Потебня. Об'ясненія малорусскихъ и сродныхъ народныхъ пѣсень II. Коляды и Щедровки. Варшава, 1887, стр. 166 і пр.

2) Терещенко, Бытъ Русскаго народа.

3) Історія української літератури, т. I.

4) Гл. А. Потебня, op. cit.

ширений в цілій полудневій Славянщині (і від Славян мабуть переняли його Маляри й Румуни, живучі в поміш з Славянами) — і містерії з ним були популярні, а не обмежилися на поодинокім, наведеном через Терещенка феномені. Те все доводжу для того, щоб ствердити вагу наведеного приміру і об'основаність висновків, що з него сліду-ють. Терещенко подає його в отсей спосіб: „В передодень Різдва (день св Вечера), займає в Карпатській Русі головне місце посеред хлібного їства величезний білий хліб, що називається к р а ч у н и й або к р а ч у н. Його саджають в піч около 3-ої години й обставляють до-окола колачами. Під вечір приступають, щоб привітати Крачуна. Від сінешного порога до головного стола, вкритого полотном, устеляють дорогу чистою соломою. На столі кладуть велику миску, повну домаш-них овочів і хлібного зерна; відтак вносять страву, а посередині став-ляють великого Крачуна, окруженого маленькими крачунами. З поя-вою вечірної Зірки звіщають по х і д К р а ч у н а. Двоє вносять з по-вагою великий ячмінний або вівсяний сніп<sup>1)</sup> і ставлять його в куті кім-нати; прочі вітають його посівом зерна, взятого з миски (подібно як у Сербів посипають пшеницею бадняка — А. Пот.). В часі входу Кра-чуна всі, що є в хаті, засідають за стіл, не виключаючи слуг“.

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

<sup>1)</sup> Належить звернути увагу, що подія відбувається в горах, де росте лиш ячмін-та овес, а пшениці нема.

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

Потебня<sup>1)</sup> звертає увагу на окремі практики зв'язані з іменем „Корочуна“, в день св. Вечера; іменно на краканн, т. є. здирання вовни з овець — і ставить в сумнів українськість цієї практики, підозрюючи її словацьке походження, бо словацьке слово *krákatí* т. є. рвати волосся або *šachati*, нагадує фразу „кракати вівці“. Тимчасом і *chíkrati* (порівн. фразу „розчіхране волосся“) є українським словом, — і кракати, розкракати, т. є. розірвати, рознести на всі сторони — се також українські фрази, а не лиш словацькі.<sup>1)</sup>

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

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

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

<sup>1)</sup> Гл. Український Словар Евгена Желєхівського.



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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Звертаю увагу на подібність імен: Коро-чун і Коро-вай; про це буде ще мова прл кінці розділу.

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

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

Місяцю розроженьку  
Світи нам дороженьку,

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

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

А в полі, в полі,  
Плужок ходит,  
А за тим плужком

А Божа мати:  
Отдай, Господи, рог!  
(Гл. Чубинс. Труды III. ст. 161.)

Сам Бог из рожком.

Це Господь в ролі культурного лицаря — прадіда і з мітологічним емблемом, ріжкатим місяцем. Уподобання в асоціації тих трьох ідей таке вперте у народу, що нарід сам з того кепкує і хоче через Божу матір відобразити ріжок від Господа.

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

Бо наш вінонько красний  
Як місяченько ясний,  
Іще висший від плота,  
Ще дорожший від злата,

Іще висший від гори  
Ще яснійший від зори.  
(Головац. IV. ст. 199). Żegota Pauli.

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

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

Замітайте двори,  
Застелайте столи,  
Сподівайтесь вінця  
До свого гуменця.

Сивая пава літала,  
Крилами двір змїтала,  
Сподівалася вінця,  
До свого гуменця.

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

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

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

<sup>1)</sup> (Весоловский, Коляды, ст. 230;—за Мих. Грушевським Іст. у. літ. ст. 148).

<sup>2)</sup> Гл. при кінці: Екскурс ч. I. Проблем лінгвістичного й історичного походження імени Корочун.

### 3. Коляда.

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

<sup>1)</sup> Великі медівники в астральній подобі, звичайно як восьмигранні, з виокругленими гранками звїзди, я зауважав в Підчаєчнині (східна Галичина) в селі Мужилові і в околичних селах.

колядою святовечірні хлібні дари: одні з них призначають на пожертвування для церкви, другими обділюються взаємно з дальшою й ближшою ріднею, відносять як „коляду“<sup>1)</sup> або „вечеру“ своякам, кривним, убожині, приятелям.

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

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

---

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

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

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

#### І. ГРУПА.

1. Українці: Коляда=св я т о; х л і б як символ. Коляда=святочний хлібний д а р; те саме: колядь, як *collectivum*. Коляда, колядка: пі с н я святочна к а л и н а <sup>2)</sup>: свят. пі с н я і святочний д а р.

2. Білорусини: коляда=святоріздвяна пі с н я.

3. Москалі, Великорусси: колядская п ѣ с н ь.

4. Чехи й Словаки: *koleda*=пі с н я.

5. Словінці: *kolednica*=св. різдв. пі с н я.

6. Болгари: колида, коледа, коляда=пі с н я і д а р.

До тої самої категорії різдвяних термінів треба зачислити болгарський і сербський бѣдник і бадняк, бо їх ідеологічне значіння рівняється подекуди з колядою:

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

Сербський бадняк: різдвяне горіюче поліно.

8. Литвини: *kalėda*=дар, митостиня.

9. Маляри: *koleda*=збірка дарунків, коллекта.

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

11. Провансальці: *caligneau*.

<sup>1)</sup> Разысканія въ области древнаго русск. дух. стиха VI—X ст. 103.

<sup>2)</sup> Записано в Козівці ad Бережани.

## III. ГРУПА.

1. Болгари: коленде
2. Поляки: *kolęda* = свято. пісня і дар.
3. Французи: *tsalenda*, *chalendes*, *chagrands*, аналогічне до альбанського *solëndrë*; французьке: *charen DAG*, т. зв. „королівський хліб“.
4. Провансальці: *chalendas*, *chalendal*; *colinda* (новий рік <sup>1)</sup>)
5. Новогрецьке: *kolindta*.
6. Альбанці: *solëndrë*, т. зн. свято Різдва і хліб, печений в день перед Різдом і роздаваний дітям 10—15 літнім, що ходять по хатах о півночі по Різді;
7. Абхази: коланда (новий рік <sup>2)</sup>)

З порівняння виходить, що форма „коляда“ в уживанні народів значно перевищує форму другу, подібну до римських *calendae*. В українській формі, окрім виключно українського значіння імени коляда як свята різдва світа і культу прадіда, бо такого значіння коляда у інших народів, навіть славянських, сейчас не має, — вживається у всіх народів I. групи імя коляда або колядка, *kolednica*, як назва різдвяної пісні. Крім того означає це імя в Українців різдвяний хліб, колач; у Болгарів цей хліб названий бѣдник, але він тотожний з укр. колядою в її символі: прадіда і разом як „заклад бѣдник“ т. е. різдвяне горюче поліно, враз з сербським бадняком, приявлює прадіда. Крім того коляда в Українців, Болгарів, Литовців та Мадярів є тотожною з святоріздвяним дарунком. Оригінальною є окрема українська назва коляди — калина, що дає привід до окремих культурно лінгвістичних здогадів, які сходяться з понизше поданим (вавилонське *kalû*). Звертає увагу, що мимо звукових різниць українська коляда, виражуюча різдвяний хліб і різдвяний дар, схожа своїм значінням з альбанською *solëndrë*, яка також означає різдвяний хліб і дар, а при тім ідентична в своїм обряді роздачі хліба 10—15 літнім дітям з новорічним українським обрядом. <sup>3)</sup> А еще більше інтересне те, що українська коляда схожа своїм значінням різдвяного хліба з французьким *charen DAG* т. е. королівським різдв. хлібом. Ми бачимо при тім усім, що в ідеології коляди і прочих аналогічних назв нема ніякої ні лінгвістичної ні ідеологічної схожости з римськими *calendae*, хіба у сій загально понятій ідеї, що — у Римі було народне свято і тут є народні свята. Натомісць

<sup>1)</sup> Назву *colinda* подає Олена Пчілка (Українські колядки, Київская Старина, 1903, ст. 162).

<sup>2)</sup> Олена Пчілка, *op. c.*, стр. 162.

<sup>3)</sup> Гл. Обряди новорічні.

оказується отсе феноменальним, що французське *charendar* і альбанське *colëndrë* є немов відгомонам староіранської фрази. Іменно: староіранське *x<sup>v</sup> ar, verbum*, (чит. хар, - v є ледви чутне), значить: споживати, зїдати (*geniessen verzehren*) заживати: їсти або пити. Кавзативно: давати кому їсти, пити. *Infinitvum*: *x<sup>v</sup> arətəθ*, *x<sup>v</sup> airyaŋ*. *X<sup>v</sup> arənti* значить: заживання, їдження, пиття (*Geniessen. Essen, Trinken*); новоперське: *x<sup>v</sup> al*, значить їда. Варіант до *x<sup>v</sup> ar* подає *Pahlavi*: *x<sup>v</sup> ardan*; новоперське: *x<sup>v</sup> arad*. Ми бачимо, що звуково й ідеологічно (як хліб і пожива) фрази французська й альбанська покриваються з іранськими. Та найважніше тут є отсе, що наведені староіранські фрази вживалися не лиш про звичайне споживання страв і пиття напйтків, але і про релігійне споживання святої, містичної, страви, про акт символічний і спасенний, який мав придбати вірному безсмертність. Проф. *Christian Bartholomae* за в в а ж у є в примітках до слова *x<sup>v</sup> ar*<sup>1)</sup>—що в двох місцях Авести є бесіда про харчування таємною поживою, сакральним мясом, яке дає людям „*Yima*“ (Йіма, або Йам), полубог, мітичний володар майбутнього спасеного віку: хто тое мясо від Йіма прийме і спожие, той стане безсмертним. Коли подумати, що український святоріздвяний хліб є символом прадіда, то аналогія з святочним мясом Йіма поглибиться еще більше, бо як прадід так і Йім є мітологічним добродійним лицарем — (*heilbringer*). В кождім разі святочне їство й пиття, чи в Українців, чи у Французів, чи загалом у всіх святкуючих народів, набирає з повисшої точки огляду окремого освітлення. І чи не буде іранська ідея містичною *x<sup>v</sup> arənti* чи-то *x<sup>v</sup> al*,— хочби лиш як окремий святочний мотив, основою технічного імени *charendar, colëndrë*, а послідовно й коляди, окрім інших культурно-лінгвістичних задатків, які не є виключені у тих словах.

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

<sup>1)</sup> Altiranisches Wörterbuch, stop. 1866. Nota 2 ad *x<sup>v</sup> ar*.



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

З цього виходилоби, що слово Коляда виражує активний культ і вселюдний релігійний настрій народу, народний душевний зов до релігійної служби Богу. Може і тому є в українського народу в великій пошані інституція колядників (ka-lu-ti), ревних служивців старого культу. Впрочім на південно-східне походження імени колядників може вказувати й інша ідея. Вірменські *Պօղոսաբան*, народні піснярі розкажчики старовірменських епосів, є аналогічними до українських коледників—і назви одних і других виглядають також на лінгвістично споріднені.<sup>2)</sup> А культурно-історичні взаємини Староукраїнців з Вірменами є дуже поважною проблемою.

<sup>1)</sup> Гл Moritz Jastrow, iun. Die Religion Babylonien und Assyriens, II, 2 Bd. 1912, ст. 1017.

<sup>2)</sup> Примір взятий з Н. Я. Марра, Легенды об основании Куара и Киева, Изв. Росс Академии истории мат. культуры, 1924, III, Ленинград. Здогад про споріднення імен укр. колядників і вірменських *Պօղոսաբան* опираю на етно-лінгвістичній теорії проф. Н. Я. Марра (на яфетидологічній проблемі).

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

## Святий Вечер (продовження).

### Варіанти містерій.

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

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

<sup>1)</sup> *Bromalia* були святом в часі найкоротших днів зими, перед зимовим наворотом сонця. Для того пояснюють загально слово *broma* як найкоротший день. На мою думку походить назва Брумалій від староіранського *verbum bram*,—що значить починати волочитися, блукатися наокоури. Порівн. староіндійське *brhamati*, *brhrā-mayati*, він блукає доокола“. (За Chr. Bartholomae, *Altiran Wörterbuch*, ст. 971.)

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

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

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

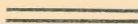
2) Живу ватру розпалює газда рано в день св. Вечера. З неї розкладає вогонь у печі й на припідчку і на сім вогни готується „тайна вечера“. Порівн. повисше розділ про передріздвяний час і про містерії з вогнем перед святом Воведення. Про розпалювання вогню в день св. Вечера з 12 полін була попередно згадка.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

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

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

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

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



## Свята Вечера.

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

---

<sup>1)</sup> Гл. *Wacław Sieroszewski: 12 lat w kraju Jakutów, 1900, стр. 213: Ysyachy, święta kumysu, są właściwie uroczystością wznowienia i zaznaczenia przyjaznych związków rodowych.*

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Гл. В. Шухевич, ор. с. стор. 10. Зазначаю, що при описі св. Вечері послуговатися буду записками Вол. Гнатюка (гл. Коляди і Щедрівки т. I, Передне слово); рівнож записками Вол. Шухевича (ор. с.) й Мих. Грушевського (Історія укр. літер. т. I.).

бути обов'язково 12; з них надбирає відтак газдиня з святовечірнього столу 9 страв задля збірної святочної жертви й молитвенного акту з почином св. Вечіри, який буде з'ображений понизше. З усіх 12 страв (з „усього хліба“) бере ще перед вечерою газдиня по ложці та пече з него книшик,<sup>1)</sup> щоби відтак засушивши його дати худобі на св. Юра, коли будуть виганяти її на зелену пашу. Усе те готується на святочній живій ватрі; на ній готують теж горівку з корінням, або з калиною і такий трунок має своє окреме святочне означення. Про містичне значіння деяких родів святовечірніх страв, як: пшениці, логази, голубців, риби, конопляного олію, маку, меду і чоснику, буде опісля бесіда. З перегляду готовлених святовечірніх страв видно, що це самі первісні і як напрім'їтивніше зготовлені середники поживи. На перший погляд впадає в очі, що це господарські здобутки такі, які людина збирала колись в пракультурній добі свого життя, беручи те, що самосівно рділа земля, а чоловік надбав, збирав і пожиткував. Прім'їтивне зготування святовечірніх страв демонструє первісне зготування народом земноплідів на прожиток. „Перша вечера“ це біб — кажуть у Гуцулів, коли господиня, посоливши його вносить насамперед на святовечірній стіл. Відтак ідуть фасулі, сливи, сушениця, — знов сама первісна городовина й садовина. Пшениця, варена цілим зерном і заправлена медом, це також найпрім'їтивніше в світі зготування страви. Те саме треба сказати про ячмінь, або овес, з медом або з олією; так само про пшоно, т. е. обтовчене (опихане) зерно проса. У Гуцулів називають варену пшеницю „дзьобавкою“; се очевидно для того, що колись їлося її, дзьобавучи т. е. визбируючи зерно за зерном та жуучи. Подібно з вареною лущеною кукурудзою, яку називають Гуцули „кокоші“ мабуть тому, що її визбирується їдючи по зерняти, як збирає зерно курка кокошка. Цеж усе тепер не конечність — а традиція. І мимо цього прім'їтивного зготування й споживання, се великий дар божий — і за такий треба його вважати та споживати святочно, молитвенно і з почуттям вдяки для того, хто їх сотворив і народови придбав. (Найвисше Єство і — прадід, Дідух<sup>1)</sup>. Подібно споживають досі вандрівні Араби-Бедуїни, зернисту пшеницю як святочну страву, частуючи нею гостя, дзьобавучи її відповідними шпиля-

---

<sup>1)</sup> Знаю варіант цього обряду, що має навіть глибшу символіку. В Конюхах, Бережанського повіту (Західна Україна) в часі коли вариться вечера, збирають з кип'ятку кожної страви густий навар, старку, і на тім усім наварі замішують книшик і, спікши його, заховують як святочне печиво для худоби, яке дають худобі рівнож на св. Юра, випроваджуючи її на пашу. Думаю, що в містерії печення сього хліба — є провідною ідеєю культ вогненого кип'ятку, що заварує кожду святовечірню страву.

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

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

---

<sup>1)</sup> З опису гостини у Бедуїнів польського письменника Осендовського.

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

<sup>3)</sup> Поведінка заобсервована в Конохах повіту Бережанського а з оповідання знаю, що так роблять і в інших сторонах Західної України.



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

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

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

<sup>1)</sup> Волод. Шухевич, ор. с., стор. 11. <sup>2)</sup> Мих. Грушевський ор. с., стор. 151.

Отсе памятаннѣ про домашню худобу і відданнѣ їй першенства в поживаннѣ святої вечері характеризує велике благородство душевне українського простого народу, який видить в худібці твар божу та своїх помічників і приятелів. Воно вказує, як не забуває нарід старинної традиції про це, що різдвяний вечер є також святом худоби й її сотвореннѣ. З цього огляду має угощеннѣ й благословеннѣ худоби вид окремого культурно-релігійного акту.

Все, що далі діється перед св. вечерою є непереривним, суцільним, родинно-племінним релігійним культом. У нїм ролю духовника сповняє рівнорядно жінка господинѣ з своїм мужем-господарем. Це вказує на пракультурність традиції, що походить очевидно з доби рівноправности мужа і жінки в родині.<sup>1)</sup> Властиво починався цей релігійний акт попередним окадженнѣм хати через господарѣ та обрядовим внесеннѣм святовечірних хлїбів і колача та зложеннѣм їх на столі, а перерваний він був інцидентом благословеннѣ і угощеннѣ худоби.

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

---

<sup>1)</sup> Гл. Культурно історичний округ: I, 3 (Табеля Д-ра В. Шмїдта).

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Вол. Шухевич, ор. с. стор. 12.

<sup>2)</sup> Цю думку народу стверджують колядки які кінчаться відкликом до первовічного почуття у народу—правди і гідности.

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

За тот час, як господар був на дворі, накладає господиня в другу миску усякої вечери, а на верх кладе перший хліб, той що насамперед виняла з печі, а як тільки господар поверне до хати, зажегає свічку, приліплює її до миски, кладе тоту миску на по-лотно і подає господареві; сей обходить три рази довкруги хати, потім кладе миску на стіл і уклякає, а за ним усі хатні, потім бють поклони та „просять щире Бога, аби його ухвалити і упро-сити: <sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> Гл. Волод. Шухевич, ор. cit. ст. 12.

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

<sup>3)</sup> Гл. Мих. Грушевський, ор. с., стор. 153.

<sup>4)</sup> Гл. Вол. Шухевич, ор. cit. стор. 12.

<sup>5)</sup> Цілий опис і слідуоча молитва наведені за Вол. Шухевичем, ор. с., ст. 13-12. Ритмічний поділ молитвених слів поданий після взірця у Мих. Грушевського, ор. cit., ст. 153.

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

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

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

<sup>1)</sup> Хрестянську, не значить: християнську, а людську, селянську, народню.

<sup>2)</sup> Взято дослівно за Вол. Шухевичем, ор. с., ст. 14.

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> На Гуцульщині кидаючи пшеницю до гори, каже господар за першим разом: прра, за другим: шкне! Слова мабуть з первісних форм, коли не запозичені, чужі. Я нотую, що в староїранській мові *frā*, *rgā* значить: вперед, наперед; *xšpauv*, значить: коліно; *xšpaouŋi*, значить: добре міцне коліно (у верблюдів). Може тут в значінні: здорові коліна, добре міцне покоління, м. рід.

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

---

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Вол. Шухевич, *op. cit.*



шого Року. Вони є символами трьох астральних світил, головних агенсів містичної доби Різдва, та символами самого Господа. На цю тему буде окремий розділ.

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

---

## Критичний розгляд ідеології святої Вечері.

Вона проявляється як цілий комплекс ідей зв'язаних з собою, які є в головній частині висловом старовіських культурних переживань і мають виразно означену культурно-історичну постать. Є в ній елементи ранньої культурної доби — і пізніші, що витворилися або дорогою культурно-історичної еволюції, або шляхом чужих культурних напливів. Ідеологія святої Вечері має троякі культурні мотиви: релігійні, господарські і суспільні. Як свято релігійно-культове є вона в великій мірі святом природи — є культом природи первісної, нової, весняної і святом її Творця. В цім розумінні є вона zarazом святом господарським з радісними рефлексіями з приводу користування народом багатствами природи. З того огляду це свято лучиться ідеологічно з літнім і осіннім святом жнив (українськими обжинками), бо є також висловом радості з приводу зродження земних плодів „усякого хліба, що Бог уродив“, хоч своєю порсю до того не надається. Воно є аналогічне з річними святами господарськими первісних природницьких народів (Naturvölker), які їх святкують звичайно весною і літом,<sup>1)</sup> але і в довільних інших термінах: при нагоді всенародних зборів, або і при важних родинних подіях. Так святкують Якути—*usyah*, як своє менше господарське свято, на весну, а більше серед літа; Монголи святкують таке свято на весну, Катхіндзі в літі. Сі аналогії будуть опісля докладніше переведені. Та українське різдвяне господарське свято не є ані весняне ані літне, бо припадає серед зими і воно є передовсім релігійним святом, хоч має визначно господарську закраску; воно є традицією про перші первосвітні плоди землі і славить Бога, що їх зародив. Лучиться воно ідеологічно, з особливших мотивів, з весняним українським святом Великодня: бо через різні аллюзії, які то в різдвяних і новорічних сбрядях, то в радісних колядкових окликах говорять про слідуєчий після Різдва й Богоявлення Великдень.<sup>2)</sup> А цей Велик-

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

2) Різдвяні взаємні віншування висловлюють побажання вимріяного неперервного щастя й добра: „від Різдва до Богоявлення, від Богоявлення до Воскресення“, — іменно, здоровля, врожаїв у поли, щасливости в родині, мнєгих літ. Те саме дослївно про містичний святий час повторюють колядки.

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

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

Ми бачимо понизше з анальоґій подібних свят у первісних народів природи, що таке пояснення генези староукраїнського свята Різдва мотивами господарськими й релігійними є влучне. З господарських свят примітивних народів виходить, що їх мотивом є також бажання народу усвідомлення собі того найвисшого Єства в природі, що дає їм спроможність життя, даючи їм земні плоди й худобу. І в слід за тим стає мотивом свята релігія вдяки для найвисшого Єства. Це є згідне з філософією релігій та її потреби. Про це висказуєсь в найновішій часі так само проф. К. Th. Preuss,<sup>2)</sup> який говорить, що святочні обряди, пісні та пляси народів природи зроджують у них ідею Бога. Вони є тими середниками, що викликають у народу почуття близкості Бога, яка є неодолимим бажанням народу і його потребою.

<sup>1)</sup> Гл. вступ: Про впливи культури старинного полудневого Сходу і Полудня.

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

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

---

<sup>1)</sup> Говориться: „нарядити“ молоду до вінця, — молодому шапку на голову на весілля, говорить: „нарядити“ мерця, т.е. прибрати в обрядове смертельне шмаття, в шапку на голову, уложити його на марах. Про „заряження“ страв: В. Шухевич ор. с.

що декотрі назви цих продуктів земних свідчать про їх первісність. Так приміром назва проса містить у собі загальне поняття „зерна“, „насіння“, у найдавніших народів. Первісний єгипетський мовний пень: <sup>1)</sup> pḡ(i)t значить плід, збіжа; первісне p-g-i значить виступати, виходити (прозябати); p-g-A значить родити; асирійське pḡu значить парість, приплодок; семітське b-g-, єврейське p-g-i- знач. видавати овоч; перське bḡz, pḡz, значить насіння.

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

<sup>1)</sup> Ці лінгвістичні виводи взяті з книжки: Herman Möller, Indogermanisch und Semitisch. Kopenhagen.

<sup>2)</sup> А. Н. Весоловскій, Разысканія въ области русскаго духовнаго стиха, III, V, ст. 108.

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

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

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

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

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

<sup>1)</sup> Гл. О. Schrader Reallexikon der indogerm. Altertumskunde, Berlin u. Leipzig 1925, ст. 359 і пр.

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

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

Найновішою культурною верствою, в святовечірних господарських традиціях, се демонстровані поступи агрікультури, здобуті при помочі коний і худоби та господарських знарядів. Тому під святовечірним столом кладуть на сіно усяке господарське знадб'я, ярмо або упряж з коний, плуг; всякі вироби з заліза; а плуг або борону <sup>1)</sup> на дідуха в куті кімнати. Чудове це задержання з пієтизмом всяких культурних памяток та упорядкування культурних традицій. Почавши від спомину про перші здобутки зерна й овочів, їх примітивної збірки та початкової культури бачимо цілі образці поступового господарського та агрікультурного розвитку. Тому то постать дідуха така велична в українського народу.

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

---

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

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

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



померших<sup>1)</sup>. По молитві здає жертву одному з рідні. Яка духово велична жертва, хоч проста і дрібна. Бере в ній духову участь уся родина, а коли зважити, що ця жертва повторюється рівночасно в кожній українській родині,<sup>2)</sup> то стається вона правдиво соборною, всенародною.

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

<sup>1)</sup> В подібнім виді або в варіантах є такий почин св. вечері з виступом господаря, його молитвою і пр. — в кожній українській хаті.

<sup>2)</sup> Гл. Waclaw Sieroszewski, 12 lat u Jakutów. Маю на думці чудову молитву старого Якута до матери світа в свято usyah перед жертвою кумису. Ідею матери світа подібую як щиро українську в щедрівках. В трактаті про щедрівки буде ширше розвинена отся думка.

<sup>3)</sup> Гл. Вол. Шух. ор. с. стор.

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

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

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

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

Колядка з Мурахви, Богодух. пов.<sup>2)</sup> співає:  
Прибирай сі, славний господару Став півмиски все оріхові<sup>3)</sup>  
На тайну вечеру, Став фляшки, склянки, дорогий  
Буде в тебе Господь на вечери напій:  
Да й меншії гості.

<sup>1)</sup> Вол. Гнатюк, Колядки і Щедрівки, стор. 203. <sup>2)</sup> ор. с. стор. 167, В.

<sup>3)</sup> оріхові півмиски — безсумніву — стара культура.

Стели обруси всі шовковії  
Клади хлібове все пшеничнії

Мід, вино солодке!  
Буде Господь на вечери!

Колядка зо збірника Ходаковського (ч. 333) співає:<sup>1)</sup>

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

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



<sup>1)</sup> Гл. Вол. Гнатюк, ор. с. стор. 149. Етнографічна збірка першого польського етнографа Ходаковського є одною з найстарших. Зоріян Dołęga Ходаковський (Адам Чарноцкій) записував українські пісні в другім дев'ятиліттю ХІХ стол. (подаю це за Вол. Гнатюком, ор. с. ст. ХІІІ). Зазначую цю обставину з огляду на те, що записки Ходаковського дають давний етнографічний матеріал, з часів, коли було в народній словесности ще не одно, що тепер загинуло. Як раз повисла колядка з культом зорі одинокі належить до рідких примірів давного українського культу, найстаршого з астрально-мітологічних. Порівняйте в слідуючім трактаті устуя про культ ночі.

## Астральна релігія в містеріях св. Вечера.

### Культ Бога в небесній трійді. Культ астральної трійці і астральної двійці. Перевага культу місяця.

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

Коли в культурі астральної трійці місяця, сонця і зорі, (або в порядкові: сонце, місяць і зоря), видимо культ Господа в астральній гльорії та в небесних символах, то в культурі астральної двійці видимо дві провідні думки цього культу і двояку його форму. Наколи вважатимемо місяць і сонце (і *vice versa*) з небесної трійди окремим об'єктом культу, то буде це безперечно культ дня і ночі; або поклик до безперестанного культу Творця, в день і в ночі, за дар небесних світил, без яких не булоби життя на світі.

В культурі-ж місяця і зорі увидимо ще глибокі таємниці. Це культ небесних світил, яким нарід приписує окрему роль агенсів усього життя на землі в первопочині світа.

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

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

---

<sup>1)</sup> Нарід робить ріжницю між іменами Господь і Бгг. Господь — це господар світа, його творець і володар. Бгг, це загальна ідея духового найвисшого Єства.

релігійної ідеології у її культурно-історичній еволюції, почавши від пракультурної доби. Ось примір одної з колядок з характером — на перший погляд — новішим,<sup>1)</sup> а в суті річі давної.

Святи, Боже, вечереньку	Посадив Бога посеред стола,
На святий вечір!* (рефрен)	Святу Пречисту при другім столі,
Ходит сам господар по світлоїці,	Усі святії та коло неї.
Ставить столики в три рядойки	Приймає Бога зеленим вином,
Кладе обруси все шовкові!	Святу Пречисту солодким медом,
Кладе ножики все сталенії,	Усі святії шумнов горівков,
Просит Боженька на вечерейку.	Свою челядку чисто водою
	І сам не воду з свою женою.

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

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

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

I.

Пан госпопар, уставай з постелі!	Будуть до тебе з неба гості.
Славен, ясен, наш милий Боже	Що перший гостю — ясен місяць
на небесах! *) (рефрен)	А другий гостю — ясне сонечко,
Уставай з постелі, застиляй столи,	А третій гостю — дробен дощ іде.
Застеляй столи, клади колачі,	— — — — —
Клади колачі з ярої пшениці.	З Мурахви, Богодх. пов. <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Вол. Гнатюк, оп. с., Кол. 101, А, зо збірки Ів. Вагилевича.

<sup>2)</sup> Вол. Гнатюк, оп. с. ст. 167, 168 К. ч. 100 Г.

II.

Ой у нашого господарента	За столом сидет три товариші:
Біг йому дав! Не завидуєте милое	Перший товариш — ясен місячик
[брата!	Другий товариш — світлоє сонце,
Біг йому дав! *) (рефрен)	Третий товариш, сам Біг небесний-
Підвіринько му красно вметено	Перед ним стоїть господаречко,
На тім підвіроньку світлонька стоїт	Господаречко на імя NN.
А в тій світлоньці тисові столи	Ой стоїт, стоїт, шепочку держит,
А по тих столах тонкі обруси	Шепочку держит, низько ся кланет:
На тих обрусах все колачове,	„Ой я вас прошу, три товариші,
Все колачове житні, пшеничні.	Ой я вас прошу, на що ми Біг дав,
Коло колачів жовтії чеші,	Ой я вас прошу, їжте та пийте.
З дзеленим вином, з солодким	Вихвалює се перший товариш:
[медом,	— — — — —
З солодким медом, з вареним	Зо збірки Вагилевича. 1)
[пивом.	

III.

В нашего брата а в его дворі, ой	Варіант до ч. III. (кол. ч. 40, Б.) 1)
[дай Боже!	Я в цего газди білії двори
А в его дворі два-три королі:	На його двору три царі стойи
Перший королю — ясне сонечько,	Вой стойи, стойи, тай перечутси.
Другий королю — ясний місяцю	Вой оден каже, що земля бирша,
Третий королю — ясна зірничько... 2)	Вой другий каже, що небо бирше...
	— — — — —
	То й один цар світлий місяцю,
	А то другий цар світлоє сонце,
	А то третий цар дрибенький дощик.

IV.

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

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

V.

На святе Різдво тай на Рождество..

Сім апостолів...

... пішли...

Ой в чисте поле, на сине море

Тай зустріли Ісуса Христа,

Ой зустріли тай не пізнали

Свого Бога Ісуса Христа.

Склали вони си по червоному,

Купили собі золотий човен,

Золотий човен, а срібне суло

Перевезли си на сине море,

Тогди пізнали Господа Бога,

Господа Бога Ісуса Христа,

Бо в правім личку — світле сонечко,

А в лівім личку — ясен місяцю,

А в грудех ему — ясна зоречка...

— — — — —

(З Ясеня горішного, ad Косів.<sup>1)</sup>)

Варіант до V.

... Божая мати каже:

Мойого синка лацно пізнати:

На правім плечи ясне сонінько,

На лівім плечи світельний місяць.

Межи плечима чорна кунюнька,

А у боченьку ясна збрюнька...

(Кол. ч. 159, В).

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

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



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

VI.

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

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

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

Додати належить, що небо як символ Бога є предметом культу у многих примітивних народів; особливож в Уралалтайців, пастуших, номадних народів пракультурного округу<sup>1)</sup> Формою і змістом різниться цей культ від українського, але мотив релігійний є той самий.

## Українська астральна релігія супроти анальоїї чужих.

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

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

---

<sup>1)</sup> Гл. примітка на ст. 118.

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

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

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

У варіанті цієї легенди сказано, що визволила з неволі небесні світила невинна дочка мітичного коваля (фінський Творець світа, деміург), а у фінських примітках-заклинаннях згадується попри Христа визвольницею небесних світил Діва Марія. Ми видимо в фінських легендах постать Христа ідеологічно більше зближену до мітологічного Христа в українських колядках, ніж постать Горуса. Навіть отся обставина, що в колядках—на Христа в астральній гльорії вказує Матір Христова, каже догадуватись, що тема міту фінського й українського є споріднена. В фінських переказах Христос виносить людям

---

<sup>1)</sup> Вол. Шухевич ор. сіт. IV. ст. ст. 154. Усі гуцульські образці Христа, прибраного астральною трійдою, ставлять місяць на чільнім місці: на чолі Христовім. Гл. ор. с., стор. 65 12; 151 - 152 17 і 154 21.

<sup>2)</sup> З під редакції Aarne-го Suomi, IV, 18, ст. 27. Подаю за Kaarle Krohn, Kalevalastudien IV. Helsinki 1927. Стор. 108—110.

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

Коли українська астральна тріяда різниться в своїй основі (первісне, природне її розуміння, ніяких генетичних зв'язків) від арабської, вавилонської, єгипетської,—то астральна двійця: місяць і зоря, якої культ виразно виступає в щедрім Вечері, щедрівках та деяких колядках, має велику схожість з староарабським культом місяця і зорі. Гіпотеза цього культу на Україні буде докладно опрацьована в розділі про щедрій Вечер, а е ще більше при аналізі щедрівок. Деякі аналогії спеціально в культі місяця, дають до українських образців міти староіранські, які будуть наведені пізніше.

Дуже близькі, майже тотожні образці астральної тріяди, в особливім варіанті: її появи на світі враз з прадеревом і в символічнім зображуванні людської прарідні, знаходимо у найпримітивніших народів природи, Пігмеїв, в Індо—та Австронезії. Приміри будуть подані в розділі про прадерево. Важні ці аналогії тим, що ставлять українську релігію астральної тріяди поруч найстарших вірувань світа і тим самим означають українську різдвяну ідеологію як одну з найстарших.

## Символіка астральної релігії в святочних обрядах.

### СИМВОЛІКА ХЛІБІВ І КОЛАЧА.

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Подаю примір прадіда, а за ним колача, у найчистішій люнарній символіці:

Сидить собі наш пан господар	Ой на тім газді шовкві шати,
По конець стола еворового	На нім сорочка як біл
Ой на тім столі чисті скатерти	біленька,
На тих скатертях круті колачі.	На нім чобітки сафяновецькі,
Де вни кручені? В тура на	На нім шепочка соболева.
розі (роги тура творять пів-	
місяць)	
Де вни печені? У печи бо-	
жій!	

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

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

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

### **Символи астральної двійці в обрядовім печиві. ВУЖ (ЗМІЯ) ЯК ЛЮНАРНИЙ СИМВОЛ. СЯТОВЕЧІРНА РИБА — СИМВОЛОМ МІСЯЦЯ.**

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

<sup>1)</sup> Гл. Н. Я. Марра про походження Куара в Арменії й Києва на Русі.

<sup>2)</sup> Гл. у партії про Щедрівки: Змія.

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

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

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

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

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





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

.....  
VII. Ой ідуть-пливуть два-три  
янгелі  
Два-три янгелі, все коляднички,  
Все коляднички, все й робіт-  
нички<sup>1)</sup>

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

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

VIII. Одна з аллегорій з'єднання місяця з зорею: <sup>1)</sup>

На небесах ясен місяць  
Освітив небо і землю,  
Небо і землю і двор при до-  
розі,  
Двор при дорозі, нові воро-  
течка.  
На тих воротечках соколонько,  
Коло соколонька золотая ко-  
роговонька,  
Туди ішла Іванкова мати  
Яла (за) свого синопька пи-  
тати.  
Не так бачив, (сокіл каже,  
К. С.) як добре знаю.  
Служив же він при королю  
Да пише листоньки до дівоньки.  
А она ему одказує і одказує:  
Не присилайся, не утрачайся,  
Я до тебе сама буду.  
Я до тебе на двор дробним  
дощем,  
А в сіни ясним сонцем,  
В хату паненкою,<sup>2)</sup>  
А за столом миленькою<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Ор. с. Щ. 223, В.

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

<sup>3)</sup> Ор. с. зо збірки Ходаковського, старинна щедрівка.

<sup>4)</sup> Гл. Гуцульщина, IV. ст. 154, 21.

Ось приміри культу місяця  
й зорі у двійку:

ІХ. Ходить, походить, місяць по  
небі

Тай кличе, кличе, зорки до  
себе:

Ходімо, зірко, Бога шукати!  
Найшли вни Бога у господаря:

За столом сидить, головку  
склонив

Головку склонив, слізоньку  
вронив.

А з тої слізки Дунай розлився  
А в тім Дунаю Господь ку-

пався  
Господь купався, з Петром  
змагався..<sup>1)</sup>

Це оден з клясичних примірів  
колядкової гостини Господа  
у людей і великого його жалю  
над долею людською. Вели-  
ка культурність і ніжність ста-  
новища чоловіка до Господа:  
не жалуєсь перед Богом, який  
прибув до него в гості.  
—видить, що Господь сам пе-  
реймається людським горем,—  
не треба Йому зайвих та при-  
крих слів казати.

Мотив сліз Господа має широ-  
ке мітольогійне значіння. Про  
його культурно релігійне зна-  
чіння опісля.

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

Варіант того самого  
мотиву:

Ой ходить, ходить, місяць по  
небі

Тай прикликує зореньку д  
собі:

Зоронько ясна, ходиж ти з нами,  
Ходиж ти з нами Бога шукати,

Найдемо Бога а в господаря.  
Щож він там діє?—Пшеницю  
сіє<sup>2)</sup>

Тут—знов, ніжність у прось-  
бах, не наприкрювання, а да-  
леке, ледви висловлене бажан-  
ня, щоб Бог прийшов і поміг  
у сійбі пшениці.

Х. . . . Родила сина Івася  
Такого, що ні здумать, ні зга-  
дать,

А хиба тільки в казці сказать:  
По пояс у сріблі,  
А по пояс у злоті,  
На грудях звізда,  
А на потилиці місяць.

(З записок М. Мартиновича)

<sup>1)</sup> Гл. бр. с. К. 66, Г.

<sup>2)</sup> Ор. с. кол. ч. 81, стор. 138.

ХІ. Ой встань газдо тай підоймися,	Спала росиця—стала керниця,
Відсунь кватирку тай подивися:	А в тій керниці чаше нь ка
На твоїй оборі божая милость	плавле
Божая милость, божая радість:	Христос ся купле із святим
	Петром... <sup>1)</sup>

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

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

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

ХІІ. В нашого гадзи садок	Покупали сі, повбирали сі,
саджений	До сего гадзи на вечеру
А в тім садочку стала росиця,	прийшли.
З тої росиці в саду керниця.	До хати входьї з ниска ся
У тій керниці Господь ся	клоньї,
купав	За стів сідають, шапки здій-
Господь ся купав зі святим	мають
Петром.	Шапки здіймають, раду ви-
	тають... <sup>2)</sup>

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

<sup>1)</sup> Ор. с. ст. 65, варіант до кол. ч. 48, В. (з Берегомету—на Буковині).

<sup>2)</sup> Ор. с. варіант до к. 66, В.

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

Оден зо схристиянізованих символів місяця подаю тут на примір:

XIII. Зза тамтой гори,	Виходит ми там золо-
зза високої	тий крижик,
Славен еси, гей славен еси	А під крижом сам милий
Наш милий Боже на високости	Госпідь...
На небеси! *(рефрен)	

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

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

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

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

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

Роля чесноку в святотечірних містеріях.

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

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

днями з новою місяця, що разом творило 30 днів. Календарний місяць ділено на три тижні, додаючи до кожних девяти днів — десятого. В щедрівках, переповнених люнарними символами, одним з таких символів є число 9, або  $9 + 1 = 10$ . Таким самим числовим символом місяця відзначається велика сила староіранських мітів,<sup>1)</sup> там міняються числа: 9, 3,— і 7; а ті міти мають багато аналогії з щедрівковими образцями і символами, де також приходять числа: 9, 10, 3 і 7. Очевидно, що числа 3, 10 і  $9 + 1$ , належать до категорії символіки трьох тижнів люнарних, а число 7 (також  $14 = 7 \cdot 2$ ) належить до символіки 4-х люнарних тижнів. Не утотожнюю мітології іранської з українською, бо є між ними й великі ідеологічні різниці (це буде доказане), але вказую на їх спорідненість і на факт існування української люнарної числової символіки. Символіка числа 9 є прикметою культовою цілого старинного азійського Сходу,— і на ній то ґрунтується східна система поділу війська на десятки (+1 десятник) сотні (+1 сотник) а опісля на тисячки (тисячники). Так отже є культурно-історична основа видіти люнарну символіку в девяти стравах української святої вечери і в цій символіці та в святовечірних обрядах, злучених з нею, приваблюється дуже помітно первісний, оригінальний і правдиво релігійний люнарний культ. Мусить він бути фактично правдиво первісним, бо є властиво лиш посередником в культурі Бога Творця, до котрого в прямій лінії відноситься передова святовечірня містерія жертви земноплідів Творцеви.

Господиня приготує наперед свята девять нових горшків для зготування девяти святовечірних страв,— і закупує нову миску, до якої відтак надбирає з святовечірного стола кожної з цих страв, коли прилагоджує з них жертву. При закупні цієї миски не вільно господині торгуватися за неї,<sup>2)</sup> бо сама миска вважається за предмет доброхотної жертви, для того, що в ній подаватиметься збірна жертва з усіх земноплідів.

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

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

<sup>1)</sup> Гл. Dr. Georg Hüsing, *Iranische Ueberlieferung und das arische System*.

<sup>2)</sup> Гл. Вол. Шухевич, *Гуцульщина IV стор. 12*.

альний та приваляє лиш побожне бажання поодиноких великих родин; але така ідея могла бути на Україні відомою, бо відповідала світоглядю первісних племен Сходу. Вона має свій первовзір в життю і традиціях пракультурних східних народів монголоїдних. Клясичний примір такого ідеального поділу племені, опертого на релігійній містиці і люнарній символіці, знаходимо у Якутів.<sup>1)</sup> У них бісь і джон—це два живучі з собою в згоді роди. Кождий бісь (також названий: улус=рід) складається з девяти родів; кождий рід з девяти осіб а радше гнізд, т. е. старших враз з дітьми, слугами й помічниками,—що мають назву свого начальника. У Якутів містичне число 9 має більше реальних пристосовань. І так: є дев'ятькратний поділ бісів, — дев'ятий степень споріднення, *sylg*; дев'ять невинних хлопців з пугарами повнять святочну службу в свято літного *usuah*. Шамани при своїх заклинаннях кличуть трех бісів: горішного (небесного), середного (земного) й долішного (підземного). Перший складається з 9 родів, другий з 12-ти родів, — третій з 8-и родів. Може бути, що з цими азійськими культурними традиціями має звязок українське традиційне святовечірне число девять<sup>2)</sup>. Та я думаю, що хиба тільки посередно. З Якутами не мали Староукраїнці ніяких культурно-історичних взаємин, але мали їх з Іранцями та Скитами; а Якути мають власну традицію<sup>3)</sup> про своє походження з Полудня і це стверджують деякі учені, а *Vambergi* вважає їх за колишніх Саків (вони звуть себе *ugungaĵ saka*.<sup>4)</sup> Ми увидимо понизше, що суть еще другі культурні аналогії між Українцями а Якутами, іменно в українськїм різдвянім святї Збору і в якутськїм *usuah*. Сї аналогії кидають світло взагалї на преїсторичне суспільне життя народів полудневого Сходу Європи й Азїї.

Подаю 2 приміри колядок (чи щедрївок) одну з люнарною символїкою числа 9, другу як зразок суспільної ідеологїї на люнарнім мотивї.

1. Вой забарився місяць у крузі, Ой ішлиж туди ба й девять купців  
Місяць у крузі, гість у дорозї, Ба й девять купців—хлопців -  
Дай Боже! (рефрен). молодців.

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

2) Буває їх також 12 або 14; але до строго обрядової містики св. вечера вони не належать. Число 12 є мабуть вже пізнійшим культурним висловом, як аллюзія до 12 місяців календарного року; або є висловом християнської традиції в честь 12 апостолів,—або передхристиянською традицією про 12 днівний протяг часу від Рїздва до Щедрого Вечера, а заразом про два передхристиянські святочні терміни. Число 14 страв може бути люнарним символом двох тижднів п о л о в и н и місяця. Гл. вступ.

Буває також 8 страв. (порівн. якутську ідею родів підземних бісів).

3) і 4) *Op. cit.* стор. 102.



Ой питалися тай десятого,                   Він собі сидит у своїм домі  
От сего газди тай і гречного.               Вой коло стола яворового,  
Тут ми його ся тай допитали:               Поперед него білі колачі... і т. д. <sup>1)</sup>

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

Чи дома, дома, пане господарю?           На пелевни суть, злотічко віють...  
Щедрий вечір, добрий вечір! (рефрен). . . . .  
. . . . . А ци дома сте, зятьове мої?  
Чи дома, дома, газдині его?               Зятьовеж, зятьове мої,  
. . . . . Тих девять зятів, зятьове?  
А ци дома сте, синове мої,               Ей, дома, дома...  
Синове, синове мої,                       А ци дома сте, невісти мої,  
Тих девять синів, синове?               Невісти, невісти мої,  
Ой дома, дома, на пелевни суть,       Тих девять невіст, невісти?  
Ой дома, дома, у світлонці суть... <sup>2)</sup>

### Українські пироги символом місяця.

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

<sup>1)</sup> Гл. Вол. Гнат. К. і Щ., стор. 3, ч. 2. Колядки з Жабя-Ілця ад Косів.

<sup>2)</sup> Гл. Вол. Гнат. К. і Щ. т. I, стор. 14'15.

<sup>3)</sup> Ліплять з округлих платків тіста, викроєних звичайно округлою малою посудиною.

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

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

---

<sup>1)</sup> Це також робить сільське жіноцтво з реліґійними скрупулами і сповідається з того поступку. Це ознака як уперто мимо душевних скрупулів тримається нарід старих реліґійних традицій.

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

- |                |                        |
|----------------|------------------------|
| I. Гиля, гиля, | II. Святая Василля     |
| На Василя.     | Дьяжу місила,          |
| А у Василя     | Пирогы пекла           |
| Житня пуга:    | I рогатие і букатие... |
| Куда махне —   |                        |
| Жито пахне!    |                        |

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

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

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

те його одурманення і нервово подразнення. *Cannabis sativa* (конопля) а *Cannabis indica* (гашиш) це той самий рід рослини, тільки різниться в трійливій силі. *Cannabis sativa* ділає сильно на мозок і сексуальну сферу організму. Мабуть і тому святочні містерії з конопляним сіменем і олієм є в звязку з мріями про розмноження роду і плоду.

До тої самої категорії святвовечірних споживчих артикулів належить зачислити чеснок та „заряджування“ товченим чесноком декотрих святвовечірних страв (прим. гороху).

### Голубці—символом люнарним.

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

<sup>1)</sup> Гл. Oskar Dähnhardt, *Natursagen I.*

<sup>2)</sup> Гл. далше, розділ про космогонічні колядки.

<sup>3)</sup> Голубці та райські пташки є улюбленим мотивом вишивок (узорочі) на Великій Україні.

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

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

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

## Святовечірна риба як символ люнарний.

Хотячи доказати, що риба на святовечірнім столі має мітольогійне значіння і є символом місяця та його культу, ставлю отсю альтернативу: або генезу того символу спричинили етнокультурні взаємини Староукраїнців з Вірменами, про які каже здогадуватися яфетитська теорія пр. Н. Марра, або він це автохтонна українська концепція, яка вдаряє незвичайною оригінальністю помислу і розвинення ідеї. Про доісторичні етнокультурні звязки мешканців Чорномор'я з Вірменами пише проф. Марр в своїх яфетитологічних студіях,<sup>1)</sup> вважаючи передісторичних „Русских“ з над Чорного Моря та від Каспія, нащадків Скитів, Вірмен та Мидів, етнічним відломом Яфетитів або яфетитськими гібридами, звязаними первісно з собою генетично, а опісля об'єднаних релігійно яфетитським культом змня. На думку пр. Марра є дуже виразні сліди етнічних і культурних звязків „Полудня Росії“,—отже нішньої полудневої України, з басейном Уанського озера і Урмійського озера та долиною Уарту. Сліди цих звязків виказує палеонтологія назв рік та місцевостей в Арменії, які основувалися на іменах преісторичних племен, що мешкали в цих сторонах. Імя „Русских“ вяже проф. Марр з преісторичними: расами, рассенами, уартами, етрусками, пелясгами, а їх імена виводить від імени ріки Рах в Арменії та долини Раскої, або Парської, т.е. Арарату й Уарту. Старовірменський релігійний

<sup>1)</sup> Гл. (1) Н. Я. Марр. Яфетический Кавказ и третий этнический элемент.

(2) Н. Я. Марр, Книжные легенды об основании Куара в Армении и Киева на Руси. Известия Ленингр. Академии материальной культуры, 1924, т. III.

культ має свої пам'ятки і вислів у відкритих в р. 1909 в Гелямських горах камінних рибах великанах, або камінних драконах-змиях, названих (одні й другі) вішап-ами. Що Вішапи були культовими ідолами змиїв, свідчить старовірменське слово *višap* (вішәп), що значить дракон, великий змій, велика риба; а також свідчать про це старинні християнські церкви й культові місцевості в Вірменії, основані в давних поганських культових місцях з іменами змиїв. Сі церкви й монастирі, присвячені тепер християнським святим, ось як виглядають: Ошакан, колишнє місце культу Вішапа, нині гріб вірменського народного святого Месропа; Мугні, місце культу дракона Могә (ідентичного з шумерським *Mošge*, драконом ночі)—обернене на монастир св. Георгія (Юрія) змийборця; Аштарак, колишнє місце культу дракона Аштарак і Айдагак. Таких святих місць є більше. Рівнорядний з культом змий був в Арменії культ копія (списа), давного символу змиевої голови, або „змиевого жала“, перемінений опісля на християнський культ списа, яким пробито Христа; або на культ списа св. Юрія змийборця<sup>1)</sup>. Були назви племен подібні до назв місцевостей, зв'язаних з культом та іменем змиїв. Так приміром імя Мидів або Медів походить етнологійно (після проф. Марра) від *Mel* або *Mad*, що значить—змий. Старовірменське *Gel* (*Mel*) означало: вуж, змий; а в Гелятських горах відкрито камінні культові риби-великани, або риби-змиї. І виходилоби, що ці гори були присвячені культови вужа.

Перекази про змиїв є розсіянні по цілім світі і є свідцтвом колишнього культу змий, а що змий признаний мітольогами за символ місяця,<sup>2)</sup> так свідчать сі перекази про культ місяця в подобі змий. Мотивом люнарного символу у виді змий є отсе, що змий, чи вуж-гадюка, змінє (скидає) періодично свою шкіру й тим відновлює свою подобу, так як місяць змінє періодично свою подобу. Світовим люнарним символом, як змий, є небесна „молочна“ дорога, „вуж світа“ (*Weltschlange*), а місяць є буцімто головою цього вужа. І цему місяцєви приписують деякі народи (також і український) таку вдачу, що він захляняє (проглочує) зорі.<sup>3)</sup> Та чому як раз належить нам іденіфікувати мотив риби з української святої вечері з яфетито-вірменським культом змий, евентуально вважати різдвяний культ риби за люнарний? Думаю, що для того, що 1) Культ змий серед яфетитських племен, з якими мав по всякій правдоподібности етнічні й культурні зв'язки

<sup>1)</sup> Очевидно, св. Юрій є тут символом боротьби християнства з культом змий.

<sup>2)</sup> Гл. Paul Ehrenreich, *Allgemeine Mythologie*, гл. Index: Schlange.

<sup>3)</sup> Клясичний примір, без сумніву взятий з української народної поезії, виджу в стишку Маркіяна Шашкевича п. з. „Нещасний“— ...журба зїла му серце, як змий зіроньки.

староукраїнський нарід в передісторичній добі, ствердив проф. Н. Я. Марр, а його яфетитську теорію та її висновки прийняли без застережень найповажніші етнологі й лінгвісти;<sup>1)</sup> 2) для того, що вішапи це риби і разом змії; отже наколи був культ змія та риби злучений разом, то він був або тотожний, або дуже між собою близький; 3) тому, що імя вішап є зближене до імени української мітичної риби, колядкового „виза“—і 4) тому, бо окажется з дальшого розгляду, що ідея змія або й змії як символу місяця— хоч є в українських різдвяних мотивах, то займає другорядне місце, а в принципі є чужою Українцям і перенятою мабуть від Вірмен або взагалі від Яфетитів. Попри неї є в українського народу далеко популярніша, більше відповідаюча святоріздвяній ідеології—і на Україні ранше, мабуть автохтонна мітологійна ідея риби, як доброго генія святої Вечери і взагалі українського народу. Може свідчити про це глибокий мітологійний зміст цього мотиву і його популярність між народом, який ставить його в однім ряді з найповажнішими культово-релігійними традиціями українськими. Як мотив мітологійний риба, серед космічних вод моря або Дунаю, приваляє місяць у своїй самостійній активності у почині світа. У повнім мітологійнім українським образі виступає місяць як світотворчий чинник нерозлучно в астральній тріяді, як збірна сила первовічних творчих чинників; окремішно він є всеживим чинником і символом людської щасливости. Як риба серед моря так місяць плаваючий по небі є приманчиві, та невловимі; а як риба виз у колядкак, так само і місяць—все людям сприяють. Є дві чужі аналогії цього містичного явища,—ні то риби на просторім мори ні то місяця серед неба:<sup>1)</sup> староіранське *xv agənah*—слава, велич; *щ а с т я н а р о д у*; <sup>2)</sup> воно плаває серед мітичного моря *voign kaša*, як миготлива, блискуча, приманчива поява. Його хоче вловити ворог народу, демон узурпатор, але, щойно посягне за ним рукою, так воно промкне помимо— як місяць з неба, невловимий у воді. Здобуде те щастя *xv agənah* мітичний князь і майбутній спаситель іранського народу, Йіма і тоді буде довга, вічна, доба щастя народу. Другою аналогією це є мітичний, невловимий чинник щастя людського—*Sampo* в фінляндських поетичних мітах. За ним шукають, його знаходячи не пізнають, не розуміють; його тяжко здобути, але хто його здобуде, буде творити чуда та мати щасливість, яку схоче. У фінських мітах *Sampo* невідомий з виду; з поезії мітів його годі відгадати; фінські мітологі декотрі вважають його за рибу—

<sup>1)</sup> Між іншими: P. Dr. Wilhelm Schmidt, оден з найповажніших сучасних етнологів і лінгвістів. Гл. його твір: „Die Sprachenfamilien und Sprachenkreise der Erde. Mit einem Atlas von 14 Karten. Heidelberg 1926.

<sup>2)</sup> Altiranisches Wörterbuch, Chr. Bartholomae.

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

Подібний цей фінський переказ буцім до українського: на синім морі риба виз і пливучий місяць на небі, є символом щастя українського народу. Тільки дуже цікавий мітологічний зворот дають українські колядки: Сокіл з райського дерева (подвійний символ місяця), далекозорий, приятель господаря ідеального, з'очує виза на далекім морі, ловить його і приносить господареві на св. вечеру! (Гл. колядки про виза.<sup>1)</sup> Міт іранський та фінський поруч українського вказують, що первісна ідея цього невловимого щастя, яке лиш геній народу здобуває, — мала своє жерело в первіснім вогнищі етнічного й культурного життя; а кождий нарід, що її відчув, — зобразив її по своєму.

Як примір дійсного колишнього культу змія, чи змії, між українським народом, є також згаданий вислів Гуцула господаря, що вийшов перед св. вечерою на своє обійстя з жертвенним приносом та промовляв: „На свят Вечер родив ем ся, на свят Вечер хрестив ем ся! Пречиста Діва на золотім крижмі мя держала, у змієвім озері мя купала!“ Змієве озеро це мітичне, а zarazом реальне озеро на Гуцульщині. Є це мабуть одно з так званих морських ок-безодень. Після гуцульських переказів<sup>2)</sup> живе в нім „планета“, цебто нечистий дух, що по-неволив грішні душі померших та тримає їх в цім озері й каже їм з ледяних криг град та зиму (сніг) товчи, на пакість людям.<sup>3)</sup> Вода в цім змієвім озері зимна як лід. Сама назва нечистої сили — „планета“ допускає здогад, що тут мається до діла з астральною колишньою релігією, тепер осудженою християнством. Згадка Гуцула про своє народження на св. Вечер, це аллюзія до Різдва світа і зродження чоловіка. Купіль новонародженого, в змієвім озері, це наче паралелля до Тайни Хрещення; а святочний настрій Гуцула, з яким він про цю купіль згадує, свідчить, що він вважає змієве озеро, не лиш освіжаючою й скріплючою водою, але й містичною животворною силою — з часів, коли змій був добрим генієм народу.

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

<sup>1)</sup> Kaarle Krohn, Kalevalastudien, IV Sampo. Helsinki 1927.

<sup>2)</sup> Гл. Вол. Шухевич, Гуцульщина V, стор. 223/4.



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

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

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

I.

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

II.

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

Засяють стовпи все золотіе,  
Замають коври все шовковіе,  
Загоряться свічі все восковіе. <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Гл. Збірку Ходаковського ч. 815, зпід Белза. Вол. Гнатюк. К. і Щ. ст. 27/щедр. 176, Б.

<sup>2)</sup> Гл. Чубинський, III, Чернигів. уїзду

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

Щедрівок про змію є всего кілька. У всіх виступає змія як добрий геній молодіжи і посередник в женихальних справах; тому завсіди її щадять, не стріляють. Зовсім аналогічна до них є одна білоруська пісня про змію, її мітичну долю та відношення до стрільця молодця. Натомість великоруські пісні-перекази про змія (прим. пісня про купіль Добрині), в яких змія вважається за злу й погубну силу, — і гине з руки молодця-лицаря. Поширення мотиву змії між деякими Славянами та в світовій мітології свідчить про його колишнє спільне походження. Але цей мотив на Україні різниться від світового. Є оригінальний своїми мітологійними образцями й ідеєю змія, як доброго генія народу. У сій послідній характеристиці є найблизчий до мотиву Яфетитів.<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> Коня вважають декотрі мітологіи символом сонця. Але в щедрівках є кінь символом місяця; це покажеться наглядно в розділі про щедрівки. Там кінь виступає як сила природи, що зроджує, приносить новий місяць. На чорнім коні причвалує, вибігаючи з темноти, білий молодик.

<sup>2)</sup> За символ місяця вважає категорично білий камінь серед поля, або серед моря, Др. Вільг. Шмідт, в своїй студії про релігії й мітології Австронезців.

<sup>3)</sup> Гл. Волод. Шухевич, Гуцульщина, IV, ст. 12 на долині.

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

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

I. 1)

Й а в ліску, в ліску, на жовтім [піску,	Гой, ци тепер так, як з перво- [віку?
Росте деревце, тонке, високе, Тонке, високе, й а в лист ши-	Гой, тепер не так, як з первовіку: Гой син на вітця руки знімає,
[роке, Й а в лист широке, в корінь [дулаве	Донтя матери суперечає, Гой брат на брата ніж винимає,
В к. д., в верху кудряве, Гой у тих кудрях сив сокіл [сидить,	Сестра й на сестру чарів шукає, Сусід сусіда до пана вдає, До пана вдає, сам свідком стає, Через неправду світ ся скінчає.
Сив сокіл сидить, в Дунай ся [дивить,	— — — — — — — — — — (з Пасічної ad Станиславів.)
В Дунай ся дивить, там ви за [видить,	
Там ви за видить, з визом [говорить :	

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

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

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

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

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

II.

Весь двір на горі,  
Явор на дворі.  
На тім яворі  
Сив сокіл сидить,

На море глядить.  
Зобачив рибу чечуру:  
Ой рибо, рибо, чечуро,  
Побратаймо ся, посватай-  
[мося... <sup>1)</sup>

III.

Над морем глибоким  
Стояв двір високий —  
Грай море, радуй ся земле  
Вік до віку! (рефрен)  
А на тім яворі сиз орел сидить  
Сиз орел сидить да в воду гле-  
[дить

У воду глядить, з рибою го-  
[ворить:  
Ой будь нам, рибо, у одного  
[пана,  
Пана Івана,  
Тобою, рибо гостий витати,  
А моїм пером листи писати.

(Зо збірника Метлинського.)

Варіант (Б. *ibid*):

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

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

<sup>1)</sup> П. Чубинський, Щедрівки, 5.

IV.

— — — — —  
Сив сокіл сидить, далеко видить. Ой плини рибко, близько д'краєви,  
Ой видить же він синее море, Нашому пану на вечероньку. <sup>1)</sup>  
Вісмотрив він рибоньку в мори:

V.

VI.

— — — — —  
Сив сокіл сидить, в Дунай ся ... Сивий сокіл в Дунай ся дивить  
В Дунай ся дивить, рибоньку ви- В Дунай ся дивить, рибоньку ви-  
[дивить] [дивить]  
В Дунай ся дивить, з визом Ай вязю, вязю, мій побратиме,  
[говорить: Тобою вязю постріт клеїти,  
Ой визе, визе, приплини ближє, А мнов соколом попуоровати. <sup>3)</sup>  
Най я тя зловлю своєму пану  
Своєму пану на вечероньку  
На вечероньку, на святий вечір. <sup>2)</sup>

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

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

VII.

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

<sup>1)</sup> Гл. Вол. Гнатюк ор. с. ст. 134, Б. <sup>2)</sup> ibid В. <sup>3)</sup> ibidem, Д. <sup>4)</sup> ibid. ст. 136, X.

Риба виз має містичну спеціальну місію: вона має вшанувати на-  
родини дитяти, а може — йому щастя принести. Чи не є вона мітольо-  
гійним сприятливим агенсом людського народження? Свідчить про це  
одна колядка, хоч схристиянізована, але натхнена містикою звязаною  
з рибою-визом:

VIII.

Ой рано, рано, куроньки піли,      Ой уставайте бідніі слуги  
А ще найраньше газдонька устав,      Та вікачаймо вози ковані  
Газдочка устав, слуги побуджав:      Та повеземо визину рибу  
До Пречистої на народини. <sup>1)</sup>

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

В повисших, очевидно мітольоґійних образцях риби звертає увагу  
— далеке море, далекий Дунай, як космічна сила. На вид це нічо над-  
звичайного, бо риба живе в воді, а виз це риба устя рік українського  
Чорного Моря. <sup>2)</sup> Але в дійсности річ мається інакше. У великій часті  
колядок головним мотивом є космічне море, космічні води, бо багато  
колядок співає про почин світа, — цеж головний мотив свята Різдва—  
і в цих космогонійних колядках є загально світовий мотив космого-  
нійних переказів: перше, космічне море. В колядках є цей мотив взя-  
тий двояко: первісне „синее море“, або Дунай та буйні ріки. Після  
згідної думки всіх мітольоґів всяка мітична поява серед космічного  
моря, є символом люнарним.

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

<sup>1)</sup> Гл. Вол. Гнат. оп. с.

<sup>2)</sup> Виз = *Accipenser huso*; *der Hausen*.

<sup>3)</sup> Гл. Dr. Georg Hüßing, *Iranische Überlieferung: Kore saspa*,

ольогії староукраїнської та іранської. Так, приміром, староіранське слівце *vāsī*, (femin.) є іменем мітичної риби званої також *vās*; це риба цариця (*sarçāih*<sup>1)</sup>), що під її владою живе вся водна твар; іранське *vazat*, значить могутний. Хоч не про цю іранську мітичну рибу *vās* говорить переказ іранський, що оповідає про напад морського потвора на дерево життя, але все таки український виз набирає в порівнанні з рибою *vāsī* або *vās*, поважного мітичного значіння: ото вона як представниця, чи королиця усього морського сотвоїння готова послужити святоріздвяному ідеальному господареві. А наколи вона — після мітольогійних світових аналогій — є символом місяця, який, неначе живе ество, плаває як вона по небесних глибинах і — за свою красу може (в уяві своїх поклонників) бути представником чи королем усіх зір, то вона може мати і його мітольогійні прикмети й бути агенсом життя та зросту земних творів і життя, зросту та щастя людської рідні.

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

I.

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

<sup>1)</sup> Звертаю увагу на жіночу форму імени виз, — подібно як в староіранськім *vāsī*.





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

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

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

## Мотив передвеликодної шутки у святім Вечері.

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

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

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

<sup>1)</sup> L. v. Schroeder *Arische Religion* B. II. 1923. Leipzig, Haessel Verlag.

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

є там прадерево; в колядках також найдуться аналогії до індійського мітичного дерева çаті, які стануть разом поясненням для цього індійського міту. В кождім разі буде можна ствердити, що український могив шутки відбиває від світових своєю ясною характеристикою і доцільністю; що—як прадерево—має призначення принести людям та їх худобині обнову життя.



## Жертви приміціяльні св. Вечера.

### Їх тип і культурно-релігійне значіння.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>1)</sup> Пігмеями суть отсі народи: Андаманези в заливі Бенгалським, — Веда на Цейлоні, — Пігмеї на Філіппінах, — Боні Пігмеї, Негріллі, в центральній та північно-східній Африці, — Семанг і Сеної на Малляка, — Пігмеї Яган (Yagan) на Вогняних Островах в Полудневій Америці—й інші.

<sup>2)</sup> v. D-r Wilh. Schmidt, Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien: Характеристика жертв.

<sup>3)</sup> Духова спільність живого народу з душами померших се інша справа ніж культ померших.

<sup>4)</sup> За Д-р. Вільг. Шмідтом op. cit.

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

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



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

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

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

Такоуж приміціяльною жертвою є обжинковий вінець, несений наголіві найліпшою жалею, серед обрядових обжинкових пісень; дарма що з цим первісним обрядом злучився пізнійший культ прадіда та місяця.

І розпочинаючи сійбу в осени кидає український сівач першу жменю насіння в чотири напрями світа, на землю, як жертву для Бога. Зовсім в цей сам спосіб кидають рільники архаїчного гамітського племені Кунама перші продукти своєї господарки, зерно дурра (*durga*), по землі, як жертву подячну Богови. <sup>1)</sup>

Для культурно-історичної характеристики українських святовечірних містерій, а між ними приміціяльних жертв, приваляють цікаві аналогії архаїчні свята Уралалтайців. Уралалтайські племена, після теорії проф. Д-ра Вільгельма Шмідта, творили колись спільний номадно-скотарський округ—і нині їх весняні та літні стародавні свята суть висловом пракультурних традицій народу. Монголи і Самоеди святкують весняне і літне свято т. зв. *игус сара*, абакансько-татарські Катхінці.

---

<sup>1)</sup> Dr. Wilh. Schmidt, *Etnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*

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

<sup>1)</sup> Гл. Dr. Alexander Gahs: *Opfer bei den Altaischen Hirtenvölkern, Semaine internationale d'ethnologie religieuse, Paris, 1926, ст. 223.*

<sup>2)</sup> *Op. c. ст. 226 і пр.*

<sup>3)</sup> *Wacław Sieroszewski: Dwanaście lat w kraju Jakutów, 1900, ст. 260.*

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

Вісьми небес Творче, Батьку наш! Чотирма небесами (4 сторони світа) управляюча Мати! Девятигранно-бережна Земле! Вісьмогранно-бережний Мати-степа! Місцями обсихаючий, з рідкими лісами, буйно-родючий середний степа! Родить для мене! Осьмигранно-бережний степа—дяка тобі, що ти мене сотворив, — ти сотворив, отож живу! На цього світа вершку стопами опертий, стою й благаю тебе:

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

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

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

казів якутських в часі літнього *usuah* пожертвовання коний для Бога Творця: жертвовано білого оґера й білу самицю. В той сам час (на літне *usuah*) жертвують в Абакані Катхінці молоді коні.<sup>1)</sup>

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

1) Гл. Dr. A. Gahs op. cit.

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

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

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

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

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

Є ще одна можливість пояснення причини культурно-релігійних аналогій в староукраїнських і староякутських святах. Причина може бути в етнічному походженні Якутів. Назва Якутів російська, а вони зовуть самі себе урунгай сакá. Це піддало думку ученим, що Якути це відлом давних Саків-Скитів. Так думає Vamberi; іншіж, як G. Müller і J. Fischer, в'яжуть Якутів з Сагаями, або з Сагалями, яких останки, ок. 1000 люда були в р. 1772 в полудневій Сибірі, а прийшли — як розказували — з полудня.<sup>1)</sup> Якути самі про себе говорять, що походять з полудня. У них суть традиції про верблюдів та левів; в орнаменті їх приходять осьмигранна ассирійська зірка, а в наведеній висше молитві Єллея приходять фрази про осьмигранні фігури (осьмигранно-бережна Мати Степ), а з релігійних ідей найбільше впадає в очи культ творчого принцип (..Білий Сотворителю Володарю... Біла Мати Володарице, Сотворителько...“), стародавня ідея Полудневого Сходу, а передовсім іранська (гл. тут: вступ). З того виходилоби, що в основі уралалтайських та українських старинних свят є деякі релігійні ідеї властиві старинному Полудневому Сходови, а передовсім іранські, або скитські (гадка проф. Марра). Про фрагменти староіранської релігійної ідеології в українським святі Різдва були вже заваги і таких ознак впливів іранської культури й релігії в українським світогляді буде тут намічено більше. Хоч всі вони okazуються лиш чужими додатками до оригінальної, автохтонної, української культури й релігії.

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

<sup>1)</sup> Waclaw Sieroszewski: 12 lat w kraju Jakutów, стр. 102.

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

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

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

## Українські ідеальні приміціяльні жертви.

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

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

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

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

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

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

Будем складати та три стир-	Трета стиртонька Богу на
тоньки:	хвалу,
Єдна стиртотька для насінінька	Богу на хвалу, лю-
Друга стиртонька для челя-	дьом на дору.
доньки,	

„Людьом на дору“, се значить, щоб люди, а властиво сам господар, могли принести жертву—дору Господеви. Але я тут виджу з'ображену ще іншу жертву—над вираз щирю в жертволюбивости подавця і незрівнану в його великодушности: мабуть господар жертвує з добутого жнива третину добра, цілу стирту, для того, щоб людям дати спроможність принести Бобу дору. Через поширення між людьми ідеї хвали і вдяки Богови і через мультіплікування своєї жертви збільшує цю честь і вдяку для Бога; а заразом дає незаможним людям спроможність піти за голосом серця й побожности. А, колиб розуміти цю фразу „людям на дору“ як пожертвовання одної стирти на дар людям в імя приязни, або милосердя для незаможних, а всьо, безперечно, з афекту до Бога за щасливий урожай, то і в тім приявлялася висока душевна культура господаря та ідеальне зрозуміння обовязку жертви.

3) По усьому двору господар-  
ському—  
Завитай, завитай, Боже,  
У господаренька й а у тім  
домі \*(рефрен)  
(Господарю!) . . . . .  
Побуди усю свою челядоньку,  
Най вона піде по домонькови  
Як ярі пчілки по цвітонькови  
При тузі-лузі при калинонці.

При калинонці плуженько оре,  
Ореж він оре четвериною  
А святий Петро за плугом  
ходить,  
А святий Павло волики гонит,  
А сам Бі—Господь сам посіває,  
А святий Юрко поволочує.  
Біжая Мати обід виносит:  
„Май-Бі, помай-Бі робітни-  
ченьки,

Робітниченьки, плуготареньки!  
Ой ходіть зо мнов чом на обідець!“  
— Ми не підемо, покиль не ўробимо,  
Покиль не пооремо широкі лани,













Рано вставайте, челядь побуджайте,      Сподіваймо ся а трох гостеньків  
Челядь побуджайте, личка вмивайте, —      А трох гостеньків колядниченьків.  
Личка вмивайте, столи застеляйте, —      Зажурила ся господинька:  
Пацер помовляйте, двори замітайте,      Чим же я тії гостоньки втракую?  
Двори замітайте, столи застеляйте,      — Не великов річев — яснов  
[ляйте, —      [свічев,  
Ясною свічев, пшеничним хлібом  
[ляйте!

Пшеничним хлібом, зеленим вином,  
Перший гостенько — ясне й сонінко,  
Другий гостенько — ясний місяченько,  
Третий гостенько — дрібний дощенько —  
Сам милий Господь Бог...

.....  
(З приватних записок Кс. Сосенка  
з Конох, Бережанського повіту — Зах. У.)

Бога витають типовим пракультурним способом — жертвами. „Ясна свіча“, — горючий перед Богом вогонь, це прастарий всесвітний вислів пошани для Господа. Це не лиш старозавітний, а християнський взорець вислововлення культу для Господа. В староіранщині найкрасший вогонь — первень (*važišta*) все горів перед Господом в небеснім раю. Такими релігійними думками поводився і український нарід в старину. Хліб та вино це тип жертви також старинний. Він був поширений в Полудневім Сході. Згадаймо клясичну жертву хліба й вина, принесену Богу Мелхиседеком, сучасником Авраама. Сеж були близькі до пракультурних часи. Вдаряючу аналогію до колядкових жертв хліба і вина дають жертви мітраїстів, поклонників Мітри, бога непереминаючої світлості і правди, якого культ ширився в цілім Полудневім Сході, а передовсім в Іранщині ще в передісторичних часах. І хоч свідоцтва про мітраїчні жертви хліба і вина суть з часів сполуки східної й західної римської держави, але як культові традиції мають жерело в передісторичнім культі Мітри. Після знавців історії цього культу були первісно жертви мітраїчні з хліба і води,<sup>1)</sup> а опісля при поширенні

<sup>1)</sup> Гл. ор. с. ст. 143: При Мазда-йській літургії освячував служивець хліби і воду, яку мішав з приготовленим попередно соком зілля Гаоми (*Haoma*) і споживав сі артикули в часі богослуження. Сі обряди збереглися в мітрейських ініціаціях (при прийяттях нових членів культу Мітри), з цю ріжницею, що воду заміняно вином. Образець жертв хліба і вина надібано у мітрейській Крипті.

Гл. Fr. Cumont (в німецькім перекладі): „Die Mysterien des Mithra“, ст. 145, 146, 149, 157. Крипт таких (*spelaea*) викрито околѣ двіста по всім північним побе-

цього культу на полудни заміняно воду вином. В колядках згадуються одні й другі жертви, себто: попри хліби свячена вода, або вино, але нема в колядках найменшого натяку про Мітру або його культ; тому й нема причини вважати ці колядкові жертви не оригінальною українською ідеєю. Як раз виджу тут оригінальність української концепції, на яку зрештою вказує цілий стиль тих жертв, серед українських старинних господарських і суспільних акцесорій зі всіми знаменами первісної життєвої доби і відповідних до тої доби понять релігійних. Додати належить, що у многих колядках об'єктом жертви є саме вино і свячена вода та медок солодок, без жертви хлібів, чого в жертвах мітраїчних не бувало.<sup>1)</sup>

Цікаву жертву видимо в колядці ч. 9 (гл. в.), де хліб поміщений в киліху. Це виразно ідея сполуки обох жертвених об'єктів. Чи ця ідея, — така близька до християнської идеології Евхаристії і Літургії, — є мимо того староукраїнською, оригінальною, — чи це відгомон яких передхристиянських традицій, — поки що за мало даних, щоби це питання рішати. Але і нема в колядках найменшого натяку на звязок

---

режи Середземного Моря. В одній з них, в Дальматії, знайдено різьби, зображуючі причастя (мітраїчне) хліба і вина. Гл. ор. с. таблицю I. і образець 6. Цікаве є отсе, що на сій різьбі зображені чотири просфори, кожда з перекроєм навхрест, для ломання просфор при спільнім споживанні. Це ідея старинного полудневого Сходу. Мимоволі нагадуються колядки: про тріє просфороньки на верху первосвітнього дерева (кол. 1) та намічена господарем у жнива яра пшеничка на жертвові просфори. Якийсь спільний идеологічний підклад у тих старинних практиках, по одній і другій стороні, мусів бути; але це свідчить лиш про аналогії, а не про генетичні звязки.

<sup>1)</sup> На мою думку містерії з жертвами напиків мають на Україні первісну люнарний і мітологічний підклад. Полишаю на боці жертву свяченої води (побіч хліба), якої ідея звязана з мітичним спогадом про первісну творчу воду — і почин світа — та прадерево космічного моря, — отже також з мотивом люнарним, — про що буде окремо бесіда. Але звертаю увагу на три алькоголічні напикі, як об'єкт-жертв. т. є. зелене вино — „медок-солодок“ — і „вороне“ (чорне) пшеничне пиво, про які згадують колядки. Отсі всі три напикі бувають ставляні разом у жертву. Їх жертвоування має мітологічну основу. Вино і пшениця як рослини сує в українських колядках, а особливо в щедрівках, символами райського дерева, про що буде мова при сій темі, — а райське дерево є символом місяця. Про мід згадує Fr. Simon (ор. с. ст. 145), що після старих вірувань, мід зробився під впливом місяця, для того -- каже — вважано, що мід має в собі охоронну силу. При мітраїчних ініціяціях мазано ним уста, мачано в меді палець, кладено в рот і мазано ним язик. Отсю думку про походження меду далеко красше видимо в колядках про почин світа де співається, що пчолы прибули на світ в пни (дуплі) райського дерева, пливучого первісними ріками. А райське дерево — як сказано — є символом місяця. Колядкові космогонічні міти — як переконаємося описля — належать до найбільше первісних з огляду на свою мітологію; коли тимчасом культ Мітри та іранські маздаїчні реліг. ідеї належать до вторичних культур.

Про космогонічні колядки буде окремий розділ.

цих жертв хліба і вина з християнською Евхаристією; нема навіть в жадній з цих колядок згадки імени Христа.

З особистих помічень знаю, що оспівувані в колядках жертви хліба і вина бувають фактично приношені українським народом. Бачив я їх на Підгір'ю в Станиславівщині в дев'яťдесятих літах XIX-ого століття.

„Пахучий ладан“ (гл. в. Кол. ч. 4), та „миро-кадило“ (К. ч. 12), — роз. ся як дим кадила і — горіюча свіча, це подвійна адораційна палена жертва Богу. „Невеликою річю, — ясною свічею“ — як каже колядка ч. 14 — витає нарід Господа; а це дуже характерійне для тої жертви, бо дрібна скількість жертвованого об'єкту є якраз признакою первісних чи пракультурних жертв. Такаж сама первісна — є і отся щирість привітання Господа та його небесного почоту. Фрази: „гостенько“, „сам милий Господь Бог“, — нагадують відому українську фразу: „гостеньки милі“, що нею вітають гостей як своїх — рідних — і наймнлійших.





## Свято Збору.

Після релігійного, другим мотивом українського свята Різдва і святого Вечера є мотив суспільний. Я відмітивби в нім згори три варіанти: родинно-суспільний, громадянський і загальноплемінний, який в останній культурно-історичній добі України ставався чим раз більше національним і патріотичним. Аналізуючи цей мотив суспільний видимо у нім передовсім маніфестаційний вираз любови родинної, плеканної традиційно і поширеної на як найдаліші родинні круги, племінну солідарність з загальним почуттям потреби—об'єднання на підставі тоїж любови для самоохорони родинної і племінної та охорони старовіських традицій: релігійних, етичних, суспільних і господарських. Патріархальний родинний настрій, почесність для батька і матери, любов, згідливість карність родинна, вдаряють у вічі з цілого образця св. Вечера. Колиж взяти на увагу повторювання і тотожність цього образця в кожній українській рідні, то бачиться в нім імпонуючий вираз згідних почувань і настроїв усієї України; бо однодушне переведення ідеї любови і об'єднання в кожній рідні на просторах усієї України, робить ці ідеї й кличі всенародними. І так є фактично, бо виразом загально народного почуття любови і з'єднання, є формальне свято народного Збору в другім дні Різдва Христового. Свято це явного клича народного Збору не має, бо воно покривається святочними кличами християнськими, але за ним стоїть тихе почуття і зрозуміння цього традиційного клича усім народом а висловом і свідомством цього є колядки, що про святий Збір співають і його коментують. Є фактом, що свято „Різдва“ на Україні, в першій і другій дні того свята, є очевидним великолюдним зборищем народу — і зовсім не ослаблює вражіння про загально народний племінний характер збору в ці свята факт рівночасного мотиву християнсько релігійного. Мотиви—племінний і християнсько-церковний — суть змішані і піддержують та скріплюють себе взаємно; але, безперечно, первісним був і в своїй силі остався племінний; і його це виразом є формальне свято Збору, другий день Різдва. На отсій ідеї племінного Збору оперлася і вихіснувала його Церква в часі свята Христового Різдва. І дійсно так є, що від різдвяного всенародного збору, або від рівнорядного з ним збору на Щедрий Вечер, ніхто з народу не ухиляється. В Різдвяну ніч і Богоявленську,

церкви на Україні суть переповнені такою силою народу, що мимохіть чується докола себе українську стихію, навалу елементу. Сказано, що від громадянського з'єднання в ці дні ніхто з української громади не відсувається. До церкви як до офіційного місця збору іде кождий, хочби його християнські почування були дуже слабенькі, або й ніякі.

Хто з Українців на Різдво, або на Йордан цурається всенародного Збору, того вважає нарід одиницею поза громадським гуртом, неначе виключеним з громади та чужим. Такого не вибирають до ніяких громадських установ, до нічого не вживають, ігнорують його та мають в підозрінні. Вже було згадано, що в цій українській різдвянній соборності є мабуть і старинний чужий релігійний мотив, одна з традицій полудневого Сходу — сирійських Арабів, — про два всенародні річні свята: народження часу й світа та обнови світа. Але, як у цих арабських релігійних святах не могло обійтися без мотиву соціального — у Арабів був він сильно розвиненим і підтримуваним, — так і в українським різдвянім святі є мотив оден і другий, релігійний та суспільний, а тим робом є він і подвійно могутний. Це той зов душевний сильніших індивідуально племен до самозбереження своїх релігійних, суспільних та господарських ідеалів, та поклик до їх оборони спільними силами й засобами. Анальогічні ідейні кличі, освідомлюючі та оживляючі нарід, заховуються як традиція у многих старовіцьких народів і дають спонуку до таких же анальогічних, традиційно уряджуваних, всенародних свят. Їх приміри подаю понизше. Та, в українського народу ці мотиви зазначаються виїмковим характером: за великим ідеалізмом народу і його безмірною пасивністю, яка спинює організацію і активність народних сил для самоохорони і оборони. Це булаби тема до окремих студій над біольогічними й культурно-історичними чинниками в психіці теперішного українського народу. Оден з них я тут коротко згадаю. Це найбільш ідеальний з суспільних принципів виражених в святі Різдва й св. Вечера: безграничний український альтруїзм. Є він загальною характеристикою життя найдавніших, пракультурних народів;<sup>1)</sup> а як святочна традиція українського народу, незмінно і непохитно переказувана з роду до роду, свідчить про довголітну добу життя Староукраїнців серед пракультурних обставин і на пракультурних принципах. Отся любов другого і взаїмна любов, в імя якої збирається на Україні на Різдво кожда рідня, є одною з найбільше зворушуючих старовіцьких різдвяних ідей. Вона найбільше гармонізує з ідеалами свята Різдва Христового і своїм здвоєним містицизмом володіє над кожною українською душею та з'єднує для святоріздяного часу і найхолодніше серце. Вона дає спонтанічний імпульс до святовечірного

---

<sup>1)</sup> Гл. P. Dr. W. Schmidt u P. Dr. W. Koppers, Völker und Kulturen, v. Altruismus.

широкого родинного збору і через неї, в значній частині, удержується святочний підйом душевний і сердечний настроїв через усі свята. Згадаймо отсю запобігливість усеї рідні, щоб на св. Вечер нікого з рідні й домашної челяди в дома не бракувало; цей забобонний острах перед нещастям, наколи хто в дорозі, або перешкоджений, на св. Вечеру не прибуде; це взаїмне посилення собі вечір; великодушне, всепрощаюче, взаїмовідношення до ворогів; отсе запрошення на св. Вечеру душ померших зі своєї рідні і чужих, безрідних, всіми забутих душ померших; згадаймо отсю ідеальну і висококультурну молитву Гудула за душі померших, його запрошення цих душ на св. вечеру і жертву святовечірних дарів на їх користь. Але сей альтруїстичний мотив такий могутний і ідеальний, що своїм багатством і силою почування повиненби розворушити як найбільшу громадянську активність народу, чомусь розвинувся в українського народу в нездоровім напрямі, виродився в хоробливий сентименталізм, що ослаблює душевну енергію й спричинює погубну пасивність народу. Отся пасивність проявляється навіть у самім формальнім виді різдвяного св. Збору. Є це свято основане безперечно на пракультурних традиціях, аналогії до него знаходимо у нинішних народів природи з пракультурними традиціями, як ось приміром у Якутів і ін., про яких буде понизше бесіда. Та, наколи у цих народів святочні племінні збори є засобом громадянського й культурного з'організованія й обнови племінної життєвої енергії, для боротьби о майбутне, — на Україні вони не викликають навіть на тільки енергії, щоб оформити себе і збудити народню свідомість про це, що атавістично криється в народній душі і домагається вислову. Нарід іде за глухим зовом душі і пасивно, невільничо, бере участь в давнім традиційнім Зборі. Відчуває його потребу, його висші мотиви — святість, думає безперечно категоріями старими, — але не хоче знати нових реалістичних обставин життя та боротися з ними. Чи се таке безмірне привязання до старих традицій і туга за ними, — чи зломання душ — і перед чим? Чи перед могутньою християнською ідеологією, що ставить ідеал спасення душі понад всі ідеали світа? — Чи перед елементарним напором нових життєвих струй та нових життєвих кличів? Подив будить український нарід, коли проти стихій нового життя стоїть опірно, але непорозуміння і здивування, що так німо боронить старих племінних традицій і давних культурних вимог свого існування.

Святий Збір як окреме народне свято поза святовечірним родинним збором формально не виступає. Про него говорять лиш глухі вісти в народі, які час-від-часу даються чути про „святий збір“, або „свято збору“. І про него свідчить, завсїгди реагуюче проти него, християнське свято церкви: Собор Богородиці, — другого дня Різдва. Зовсім категорично стверджують давне свято Збору старовіцькі колядки. День

св. Збору як давного свята не дається зафіксувати. Після св. Вечера й св. Вечері, що збирають і з'єднують кожду українську близшу й дальшу сімю і суть вже першою вказівкою про існування в народі ідеї збору, слідує великанський святочний збір в християнських церквах досвіта першого дня Різдва Хр., збір такий імпонуючий всенародний, що на нім не бракує ні одної живої української душі. Не ухиляючи християнським мотивам і християнській вірі укр. народу, але знаючи християнську культурну недорозвиненість укр. народу—і з огляду на існуючі старовіцькі традиції народу, стверджую, що найменше половина побудок до цього всенародного різдвяного здвигу творять старі релігійні й суспільні почування. Християнська українська Церква ставить народови перед очі в другий день різдвяних свят ідею соборного, збірного, культу Богородиці і всіх її свят. Мотив християнський цього свята зрозумілий і вказаний: материнство Матери Спасителя, це збір усіх мотивів її культу. А однак цей мотив робить вражіння областної церковної справи. В римо-католицькій Церкві другий день Різдва Хр. є присвячений культуви трьох царів, що прибули з поклоном до народженого Спасителя. В Євангелії східної християнської Церкви (української) на день Собора Богородиці читається також про поклін трьох царів Христу та про утечу Христа перед Іродом до Єгипту. Виходить з цього, що християнські, церковні, мотиви свята є властиво інші ніж ідея збору всіх мотивів культу Богородиці. Другого дня Різдва є менший вплив народу до церкви, хоч нарід називає цей день святом збору (по вказівках Церкви). Дивна річ: нарід лучить цей день з старовіцькими обрядами—жертвами, особливого характеру, приношеними по церквах: в многих сторонах приношено перед війною, а і тепер дехуди приносять до церковей, жертви—або святочних великих медівників в подобі виплітаних зір, або миски пирогів,—з виключенням приносів хлібних. Се очевидно в звязку з ідеологією св. Вечері про жертву пшениці і меду та святочних пирогів,—а по всій формі культ зорі і місяця молодика (ідеологічна особливість пирогів). Отсе булоби вказівкою, що з цих містерій проглядає релігійна тема культу, а не мотив збору. Значна часть старинних колядок не відокремлює трьох днів Різдва так як це робить християнська Церква: I-й день—Різдво Христове, II-ий—Собор Богородиці, III-ий—святого Стефана, а відзначає головні ідеї великого свята, яке розтягає властиво аж до Водорщів. Колядки, які нагадують давні традиції, а корять нарід за евентуальне їх понехування, співають приміром: „Чи печуть (люди) колачі на Різдво, чи варять пива (меди) на св. Збір, чи сучать свічі до святих Водорщів“ Тож колядки не вказують святочного дня народних зборів. Але свідчать вони про народний ідеал св. Збору, вказують на його конечність і святість і пояснюють його значіння, ухиляючи всякі сумніви про його

характер як збору народу. Тож першим моїм завданням булоби виказати примірами з колядок, яку думку має нарід про значіння свята збору.

Отсе приміри таких колядок:

В колядці з Орелця, повіту Снятинського (З. У.)<sup>1)</sup> — два голуби просять стрільця, щоби їх не стріляв і промовляють:

„Ми не голуби, але ангели,	Д'світому Збору—Богу на хвалу;
Нас післав Господь з неба на землю,	Цигаразд си тут люди справують?.
Як люди си (-ся) тут ба й ісправують	Ни гаразд си тут люди справують.
Ци дають вино людям	Син з своїм отцем до права стає,
на закон,	Донька на мати руку здоймає
Ци ситьи (ситять) медці	Брат на братá ніж витягає....
д'світому Збору	

Тут ясно виходить з контексту колядки, що святий збір то збір людей, котрим дають вина, бо так закон каже і приймають їх сиченими медами для більшої хвали божої. Це збір народу для релігійної ціли, для піднесення релігійного культу, а згадані напитки мають цей настрій релігійний збільшати. Було вже згадане в розділі про жертви, що пиття святочних напитоків було в давнину на Україні обовязковим, аналогійно до іранських релігійних понять і служило до піднесення релігійної екстази. Фраза: „чи ситять медці Богу на хвалу“, на це як раз вказує. І нині в многих сторонах України вважає простий нарід заосмотрення себе в напитки, хочби в мінімальній скількості, на різдвяні свята, за справу обрядову. Що однак в українським святім зборі видить нарід передовсім своє старовіцьке, племінне свято, виходить з повисшої колядки ясно, бо в ній нема ані одного спомину імени Ісуса Христа або Преч. Діви і ніяким натяком не дається цьому зборови характеристики християнської.

В іншій колядці<sup>2)</sup> ось як співають:

С-перед церковці біл камін стоїт  
Та на камени дві галузоньки,  
А при вершечку два голубоньки.  
Та іде нею білий молодчик,  
Білий молодчик, то пані стрільчик.  
Ой иде собі тай несе собі  
По правім боці ўсе тугий лучок,  
По лівім боці ўсе сніпок стрілок.

<sup>1)</sup> Вол. Гнатюк, Колядки і Щедрівки, ч. 106. І.

<sup>2)</sup> Ор. с. стор. 192. К. з Зелениці ad Надвірна.

На голубонька все позирає,  
По одній стрілці все набиває  
Та намірає — недокигає.  
И промоўлюют два голубоньки:  
Ой стій, не стріляй, білий молодче  
Та не стріляй нас, не погубляй нас.  
Ой бо ми не є два голубоньки  
Але бо ми є два ангелоньки.  
Бо ми учера з неба зіслані,  
Ой ми зіслані на признавання,  
Ци так на землі, як даўно було,  
Та даўно було из предовіку;  
Ци съвитьит медку д' съвит вечерови,  
Ци варьи пиво д' съвитому Збору  
Ци сучут свічі д' съвिति(й) Водорщи.  
Що де-ж му, Богу гідно постало,  
Гідно постало — не так бувало  
Не съвитьит медку д' съвит вечерови,  
Не варьи пива д' съвитому Збору.  
Гідно постало, — не так бувало;  
Бо по ўсім съвिति почьирувано:  
Ой бо син вітцьи до пана зове,  
А дочка матір все проклинає  
Та проклинає, Бога гніває;  
А брат на брата мечем збиває,  
Сестра на сестру чьиріў питає,  
Чьиріў питає, Бога гніває;  
Сусід сусіда хліба збаўляє,  
Хліба збаўляє, Бога гніває;  
А кум на кума права складає,  
Права складає, Бога гніває.

Я нарочно навів всю колядку, хоч у ній про святий збір всього дві стрічки. Бо всі образці, змальовані в ній, свідчать про велику старину з життя і думок українського народу: Образ стрільця з луком і сніпком стрілок належить до пракультурного періоду життя народів. „Біл камінь“ перед церквою, символом неба ідеального і астрального — це місяць; а на камени „дві галузоньки і при вершечку два голубоньки“ з'ображують райське дерево в почині світа. В цілій колядці нема й одного слова з християнської ідеології, а ще й фраза про білого молодчика належить місяцеві.<sup>1)</sup> І фрази: „свят вечер“, „святі во-

<sup>1)</sup> Гл. н. розділ про щедрівки.

дорщі“ це також старовіцькі українські ідеї, як це чим раз ясніше виходить з винішньої студії. Тож і святий Збір належить до старовіцьких традицій — і безперечно так давних як і всі акцесорії повисшого образця — і для того виріжнюється як окреме, етнічне, свято з поміж християнських святих днів.

## Глибокі, етно-культурні, основи староукраїнського свята Збору.

Є в повисших образцях еще одна характеристика старинности українського свята Збору. Це ті етичні рефлексії й адмоніції, висказані мітичними голубами. З такими рефлексіями й моралами можна часто стрітитися в колядках. Вони очевидно мають свою ціль і належать до програми свята. Отож цікава річ, що подібні моральні науки і так само з покликом на первісну етику народу, бувають на вселюдних святах пракультурних народів природи, приміром у Якутів, або у інших палеоазіатів (про те еще опісля). Ці аналогії, як самих всенародних свят так і моральних адмоніцій і пісень, ставлять українське різдвяне свято, і окремо св. Збір, в ряді свят такого самого, первісного типу. Здається мені однакож, що спеціально етнічний характер українського свята Збору висновується з далеко глибших преміс життя укр. народу. На це вказують як раз моралізуючі святочні практики українського народу і аналогійні їм практики народів природи. Бо такі періодичні, святочні, моральні поклики мають свій початок в ініціяційних поученнях, даваних пракультурними народами своїй молодіжи перед уведенням її в молодецький або дівоцький стан. Таке уведення буває попереджуване окремими обрядами і релігійно-моральними науками. Після довершення обряду ініціяції творять з ініціятів, обовязково, полові гурти (хлопців і дівчат) з метою сепарувати молодіж обох полів від себе, а заразом улегшити, обом сторонам, вибір дружини — з більшого гурту. Отож такі полові гурти повинні задержувати приписану їм етику і культивувати її на будуче. З бігом часу і життя ці релігійно моральні норми моглиб затрачуватися, що звичайно й буває; тому їх пригадується в часі святочних племінних зборів; а сю пригадку сповняє звичайно сама молодіж святочними піснями.

Є сензаційне в піднятих тут етнольогічних дослідах над українським народом, що згадані висше суспільні принципі і норми, властиві дуже старинним народам природи, зберіг український нарід традиційно в колядках і щедрівках, — а тим самим дав доказ, що ці принципі і норми не перестали бути для него інтересними як провідні життєві ідеї — і до сегодня. В колядках і щедрівках є образці полових гур-

тів молодіжи і вікових клас молодіжи і старших людей. Є там спомини про вандрівні й осілі гурти хлопців молодців; про гурти для релігійної пропаганди (типові гурти пізніших колядників); про вандрівні гурти для поалагодження економічних справ (гурти „купців“); про гурти спеціальних ремісників, працюючих в дома для родини; гурти фахових рільних робітників обох полів, працюючих сепаратно і гурти працівників старших; гурти мужви з тенденцією еманципувати себе від жіноцтва задля ідейних цілий — і такіж гурти задля еманципації чисто половой (безперечно пізнійші, в округах, де вибивалася на верх матеровлада); гурти боєві і козацькі. Всі оті гурти уложилися в памяти народу неначе степенъ за степенем в міру культурно-історичной еволюції — і привяляються нам сегодня у відповідній культурно-історичній характеристикі. Таке гуртованняся народу в полові, станові та вікові гурти лежало безперечно в принципях старовіцького суспільного світогляду укр. народу, а не було ділом припадку. А що воно перейшло було в суспільну норму, свідчать про це колядки й щедрівки, які згадують часто про установу трех сел на Україні і дають докази, що були вони не тільки в старинні часи, але перетривали до новійшої доби. Були це окремі села: старих людей, молодців (парубків) і дівчат. Є таких колядок і щедрівок про три села, більше, та з образцями не однакової культурної доби, що якраз свідчить про колишню довготривалість тої суспільної установи.

Отся дуже интересна староукраїнська суспільна проблема вартна всесторонного опрацьовання; я відкладаю її до ширшого розглянення при розділі про щедрівки, бо найбільше на сю тему є щедрівок; а тут радби я дати вибрані приміри з колядок і щедрівок, щоби удовіднити, що тенденція народних чи племінних, зборів, — а вслід за тим і свято всенародного Збору на Україні (яке розширивби я, окрім збору різдвяного й богоявлінського, і на великодний) має в основі дуже поважні етно-культурні задатки — і від них зачинаючи, требаби ці свята поясняти. Бо — і сейчас українські всенародні святочні (церковні) збори, приміром різдвяні, йорданські й і., мають давне етно-суспільне забарвлення: загального збору поодиноких полових гуртів і клас віку. Хто не довіряє, нехай придивиться до збору народу в великі свята по всіх церквах на Україні: нарід стоїть там самочинно поклясований: по правій руці — на переді діти-хлопчики, за ними підростки, відтак старші господарі, за ними молодші господарі, а далі гурт парубоцтва; по лівій руці — на переді дівчатка недолітки, за ними дівоцтво, за дівоцтвом бабусі (звичайно біля лавок), а в „бабинци“ матусі та молодіці з маленькими діточками на руках. Такий старовіцький лад є без виімку по всій Україні, а нема цего у ніяких інших т. зв. індоевропейських народів, що окужують Українців. Щось





лаки приходять до газди зі спеціальною міссією, вони є виступами великого свята, святкованого раз в рік, вони віддані ідейній справі, релігійній, за те і суть в такій великій пошані, що господар з ріднею не жалує їм ні срібла ні злата, ні ярої пшениці, щоб їх відвінувати. Може це й спекуляція тих бурлак (може тому зве їх нарід купцями), але в кождім разі спекуляція не без ідейної сторони.

Подібною є друга колядка, але з дуже виразною характеристикою гуртка хлопців як відчужених від жінок, аскетів та людей ідеї, що стараються звеличити велике свято красними піснями та зворушувати господарські рідні співами й піддержувати їх релігійний підйом.

## II.

Ой опоздався місяць у крузі, Десятого газди тай у тім домі:  
Але забарився й гість у дорозі. Ой ми его ся ба й допитали  
А йшли туди все й девять купций Ой шобих ему прищебетали  
А й девять купций усе чужожонців Як соловія я в тузі у лузі  
Ой йшли они питаючіся Як зазулечка при буковині  
Як ластівочки при новім домі.  
Він бо сидит си тай у своїм домі  
Але у дому тай коло столу  
Радочку радить... і т. д.  
(Конець як висше).

Опізнення місяця, в обох колядках, це нів. Число девять (днів) це послідний тиждень місяця. Десятий (день) це кінець темного новю. Девять блудців є символами блудячого в темрявах місяця; десятий — газда, це символ нового місяця. Се сходиться з українською святочною мітольоґією, бо оспівуваний колядками ідеальний господар (газда) є символом прадіда, — а прадід є люнарно-мітольоґійною появою. Але попри отсю люнарну символіку в колядках виступають і реальні образці, а на першім пляні гуртки хлопців-молодців, чужожонців.<sup>1)</sup>

Після цих двох колядок належить розуміти й другі колядки або щедрівки, з люнарною символікою, які співають про полові гуртки молодіжи під іншою подобою.

## III.

Йа в лісі, в лісі, йа в медоборі Йа в сего газди двори ўметені,  
Блудили блудці, сімсот молодців. Двори ўметені, двори ўстелені,  
Приблудилися ід цему двору, Ой поза стіллю самі святії  
До сего двору тай веселого. Самі святії та веселії...

<sup>1)</sup> чужожонці, се ті, що відчужилися від жінок.

Сімсот бурлак, — вигнанців суспільности, — а веселий, святочний двір господаря, де люди щасливо живуть наче святії — який контраст! Заразом доказ, якою твердою установою були колись в українській суспільности такі ізольовані полові гурти молодіжи. Є також в цім очевидна вказівка, що всі оті бурлацькі гуртки не були самовільним еманципаційним зворохобленням хлопців-молодців, бо вони за родинним життям тужили і до родинної громади заглядали. Це були гурти організовані через примусову постанову громадянства, задля досягнення етичних цілей. Це: союзи клясові і парубків, а не союзи мужви.

Число 700 є тут ідеальне і символічно звязане з числом семи днів місячного тижня, — подібно як перед тим було сказано про число 9. Ми увидимо з дальших примірів, що тим числом означувано різні гурти молодіжи, без огляду на її пол і фахове призначення гуртів. Дуже багато колядок співає про полові гурти молодців і дівчат, окремо з'організованих для рільних робіт. Звертають увагу колядки, де співається про гурти самих хлопців; так неначєб був час, коли дівчат держано безоглядно в дома, або ізольованими гуртами, не пускаючи їх навіть на конечні господарські роботи. Колядки чи щедрівки, в яких співається про робітничі гурти збирані після полів, а працюючі поруч себе, роблять вражіння пізнійших культурно.

#### IV.

Що в полі, полі, близько дороги, Лучком валочить да й Бога про-  
Ой там N.N. арлами оре. [сить:  
Арлами оре, стрелкою сее. Й уради, Боже, жито густее  
Стрелкою сее, лучком валочить, Жито густее, каласистєе.

Поставим женцуов, семсот маладцуов,  
Нажнемо куопак, 'к на небі зуорак,  
Поставим стажок, залатенький вершок.

(З Чернигова, Кол. ч. 80. I, збірки В. Гнатюка).

Образець очевидячи пракультурний: стрілецтво покривається з первісним рільництвом. Стрілець сіє зерно при помочи стріли як копача, валочить, — засуває засіяне, лучком. Первісне, степове, поле орали вірли своїми міцними кігтями, присідаючи серед степу. Золотий вершок мабуть алюзія до місяця. Фраза „сімсот молодців“, попри люнарну символіку, все таки говорить про великий гурт робітників, самих хлопців, які очевидно заступали в рільній роботі жіноцтво в ці первісні часи, коли може й не було конечної потреби послугуватися жіноцтвом, — або, коли жіноцтво верховодило.

Дальші дві колядки потверджують попередню кінцеву заввагу:

V.

— — — — — Зберемо женців сімсот молодців, —  
Ой та ще будем Бога просити, Гей, то молодці добираніі!  
Бога просити, женців збирати:

(Кол. ч. 78, Ж. Збірка В. Гн.)

VI.

— — — — — Зберемо женці, женці молодці,  
— — — — — Самі молоді, молоді хлопці.

(К. ч. 79, Д. ор. с.)

Про виключність мужеських, молодецьких, робітників в первісні часи говорить понизша колядка, характерійна тим, що господар, збираючи женців самих хлопців, заохочує їх в цей спосіб, що обіцяє говорити з ними все про дівчата.

VII.

— — — — — Зберемо возів із усіх світів,  
Та вродить нам ся земчужний Звеземо її (пшеницю) у край  
[колос, [Дуная  
Земчужний колос, золоте зерно. Складемо її до біл-каменя,  
Зберемо женців сімсот молодців І складаючі тай говорячі  
Нажнемо сніпків як дробен дожою Все за дівочки як пуговички.  
Складемо кіпок як звїзд на небі,

(з Красної ад Косів  
К. ч. 80, Ж., ор. с.)

Що в повисших колядках виступають гуртки виключно молодецькі, а дівочьких поруч них нема, це доказ, що була колись доцільна ізоляція молодців від дівчат. Що це однак гурти дозрілих молодців, видно з того, що вільно їм думати й говорити про „дівочки“. Це були без сумніву молодецькі гурти, зібрані після старовіцької ініціяції — і як готові формації були використувані для робіт в часі жнив.

Але суть в колядках описи жнив, в яких бере участь і молодецька і дівочька громада, тільки, що кожда з них працює порізно. Такі колядки є побільше з доби розвиненого рільництва, коли управу рілі ведено плугами. Але і це мусіла бути еще дуже давна доба, бо описи переповнені люнарною символікою.

VIII.

Гей понад лужок оре там плужок —  
Чотири — чотири — воли  
Все в золотеньку ходили! \* (рефрен)  
А ходить за ним гречний молодець;  
Приходить д'нему таточко его:  
Ориж ми синку з-дрібнецька нивку, —  
Будем сіяти яру пшеницю,  
Дасть Бог урожай як зелений гай.  
Чим же ми тото заволочимо?  
Ой підемо ми до коваленька,  
До коваленька, до слюсаренька,  
Покуем собі густії щити,  
Заволочимо яру пшеницю,  
Дасть Бог урожай як зелений гай.  
Як же ми тото ой та зіжнемо?  
Зберемо женців сімсот молодців  
А вязальничок сімсот дівочок.  
Ай деж ми тото ба й ізвеземо?  
Звеземо тото над тихий Дунай  
А й ізложимо в круглий стожочок.  
Завершим тото сив соколоньком.  
Сив соколонько в Дунай ся дивить, —  
В Дунай ся дивить, рибоньки видить.  
„Ай вязю, вязю, мій побратиме  
Тобою вязю постріт клеїти,  
А мнов соколом попюровати!“

(К ч. 80, Д, ор. с. — з Угринова

ad Станиславів.)

Колядка мусить бути дуже старинна, бо хоч в першій часті очевидна висша рільнича культура, але злучено з нею люнарно мітольоґічну символіку: воли, своїми рогами (ще й золотими) є символами місяця; чотири воли є мабуть символами чотирох люнарних фаз. А кінець колядки дуже близький до пракультури, бо сокіл є також фігурою люнарною, але образець про клеєння постріту (цебто усього стрілецького оружжя, лука і стріл) і про попюрування стріл належить хиба до чисто пракультурних. Серед таких обрамовань мусимо і образці молодецьких і дівочьких, окремих, робітничих гуртків вважати за дуже старинні.

Анальогічна колядка ч. 80, Г. ор. с. — клясична українською збірною люнарною символікою і характеристикою пра д і д н о ї д о б и:

IX.

А в ліску, в ліску, на жовтім піску  
Росте деревце тонке високе  
Високе тонке, в корінь глибоке  
В корінь глибоке, в верху кудряве.  
На тім кудрявці сив сокіл сидить,  
Сив сокіл сидить, з крута ся дивить.  
Ой видить же він на чисте поле:  
На чистім поли сам плужок оре.  
Ой за тим плужком сам Господь ходить,  
Святий Николай волики гонить  
Свята Пречиста їсточки носить  
Ой носить, носить тай Бога просить:  
Ой орить синки та довгі нивки,  
Мемо сіяти жито пшеницю,  
Жито пшеницю, всяку пашницю.  
Скличемо женців сімсот молодців  
Да вязальничок сімсот дівочок.  
Ой звеземи ми на край Дуная,  
Складемо же ми в велику стирту,  
Тай завершимо сивим соколом.

(з Печеніжина)

Що в Староукраїнців був фактично поділ дозрілої молодіжи громадами після полів, свідчать дані про це, що коли в консеквенції такого поділу оставалися старші люди і родини здітворою, та вони творили окреме зборище. Про те співають колядки і щедрівки. Такий поділ громадян на три групи був задержуваний постійно і до него застосовувано громадські і господарські справи. Подаю понизше колядки про жнива, при котрих брано цей поділ під увагу; а дальше колядкові й щедрівкові згадки про формальні села, громади — окремо старих людей, окремо хлопців, а окремо дівчат.

В колядці ч. 79, А, ор. с. (початок без люнарного образця прадерева, — кінець майже тотожний як під IX.) співають:

X.

Зберемо женці — гречні панянки, А кладільнички — старії люди...  
А носілочки — молоді хлопці, — — — — — — — — —

Варіант до цієї колядки такий:

— — — — —  
Зберемо жінці — дівки панянки,  
А носільнички — хлопці молодці,  
А вязальники — середні люди,  
А пораднички — старії люди.

Та хоч тут названо чотири суспільні групи, але очевидна річ, що дві перші це полові групи, а дві другі це розділена громада старших людей, тільки для того, що старці не годні працювати; за те вони радять — повчають, що слід робити.

Вдаряючий доказ староукраїнського поділу суспільності на дві полові громади молодіжи і третю старих людей, дають колядки і ще дівки, зложені спеціально на сю тему.

Ой садом, садом тай виноградом	Ой дамож тобі три селі славні:
Блудили блудці, сімсот молодців.	Ой перше село з старими людьми,
Приблудили ся до пана Йвана:	Ой друге село ба з парубками,
Ой, пане Йване, виведи нас,	Ой третє село ба з дівочками.
Як виведеш перейму буде;	

З старими людьми на ради би йти,  
А з парубками село во грозі,  
А з дівчатками село весело!

(З Джурова, Шедр. ч. 169, А, ор. с.)

Щедрівка отся має моральні побудки. Бурлаки молодці бачать сами своє змарноване через волокитство життя і просять ідеального господаря, щоб їм поміг вийти з невідрадного положення. Ідеалом їх є згадані три села, до котрих вони моглиби пристати, евентуально поженитися, а відтак господареві відвдячитися.

Такі ідеальні села мусіли бути дуже давно на Україні. Одна щедрівка ставляє їх в цілком мітичні часи.

А в соколонька я двір в острозі, —  
Соколе!—Я в соколонька  
Чорні оченька і брови! \* (рефрен)  
А в тім острозі зелений явір,  
А в тім яворі сильне гнізденько,  
А в тім гнізденьку сив сокіл сидить.  
Сив сокіл сидить, жалібно квилить.  
Туда ми лежить з давна стеженька,

Надійшов нею красний молодець,  
Красний молодець, премудрий стрілець,  
Лук натягає — сокола стріляє.  
А він ся в него хороше просить:  
Не стріляй мене красний молодче,  
Красний молодче, премудрий стрільче!  
Я тобі стану я в пригодонці  
Загану тобі три загадонці,  
Три загадонці — три городеньки:  
В першій городці коні сідлати,  
В другій городці бояри брати,  
В третій городці собі панну взяти,  
Собі панну взяти, із нею жити.

Мимо мітологійної обстанови (рай-дерево; сокіл з чорними оченками і бровами — символ місяця в часі темряви нову молодець-стрілець, з луком, — як новий місяць; женихальна акція в зароді) зарисовуються виразно реальні життєві образці: Перший городок господарський, де можна коня дібрати, — другий молодецький, де можна весільних бояр замовити, а третій городок дівоцький, з якого можна подругу вибрати.

Дуже важна характеристика третього городка: у нім живуть дівчата не для іграшки мужеської, але з него беруть подругу, щоб з нею жити.<sup>1)</sup>

Та суть щедрівки, з яких виразно виходить, що суспільна установа трех сел перетривала на Україні до пізніх історичних часів. В щедрівках чч. 185 і 188, Д, (ор. с.) співають, як на підгіря орда напала, а на іншу часть України Турки — і зруйнували двір господаря, що мабуть був господарем тих сторін, бо тримав військову челядь. Цей господар, оден і другий, зібрали свою челядь, напасників здогнали та розгромили, а вернувши домів говорили: оден казав —

Я в своїй землі три селі садю	Там де парубки, село збуйнене
Три селі садю, а всі три ревних	Там, де дівочки, село веселе.
Я перше село самих стариків,	Другий говорив:
А друге село самих парубків,	Мое Підгіре назад оберну
А третє село самих дівочок.	Назад оберну, к р а щ е н а с а д ж у.
Там де старики, село зражене	Як орду догонив тай і розгонив,

<sup>1)</sup> Може бути, що в повисшій щедрівці з'ображення трех полових осад-городеньків в такій поетичній декорації — райського дерева, сокола і стрільця — є натяком на тотемістичне означення, що найменше двох осад, як екзогамних громад але було би це хиба далеке світання тої ідеї, бо на це вказує виключно люнарна символіка образця; а тотемніж громади підходять під обсяг солярного культурно ст. округа (II. 4).





й шабелька в сріблі це частий в щедрівках символ люнарний, хочби на зовсім іншу тему. А все таки реальною є подія самочинної організації лицарської дружини. Цеж прототип українського козацтва, котрого завязків належить шукати в етнічній прикметі українського народу, в його первісній суспільній тенденції до організації союзів мужеської молоді. Подібною, а при тім дуже характерійною для пізнання еволюції староукраїнських гуртів молодецьких, є отся колядка:

Ци дома—дома—господаренько?  
— Кажуть служеньки, що є він дома.  
З берімся братя, ходім до него.  
Ходім до него на порадовьку.  
Ой дасть він нам мису золота  
[(символ люнарн.)

Мису золота, а другу срібла,  
Покуем собі золоті човна  
Золсті човна, срібні весельця.  
Удалиж човна по-під паркани,  
Що ся паркани бай поздригали,  
Що їм вершечки ба й поспадали.  
(К. ч. 95, з Ясеня, Ор с.)

Є щедрівки про боеві гурти і про організації воєнних походів і з пізнішою історичною закраскою, з іменами історичних міст на Україні, або Царгорода; але ніяка з них не є вільною від мітольоґійних мотивів і не має характеру історичної традиції, хочби на тільки, що українські козацькі думи. І це свідчить, що ці дрібні історичні проблески в щедрівках, це пізніші налети серед давньої культово-реліґійної містики та інших, полумітичних, старовіцьких традицій.

До повисшого справоздання про мітичні гуртки і кляси на Україні я повиненби додати приміри гуртів ремісничих, про які попередно натякнув я. Знаходжу їх в колядках на стор. 13/14. видання В. Гнатюка і в деяких щедрівках тамже. Це гурти кравців та шевців. порядкує ними „добрая жона“, себто жінка господаря. На мою думку образці тих гуртів, хоч також не без люнарної символіки (звичайно гурти по 9 осіб), належать до новійшої доби, іменно до часів матеровладних проявів на Україні, а лиш злучені зістали вони з старими мотивами. Взірців старших подібних організацій можнаби доглянутися в осадах трех сел. Приміром згадується в щедрівці ч. 175. (Гл. тут ст. 145. колядка з Кропивника) про село „панночок“, що шитінко шили. Окремі групи фахових господарських робітників, хлопців, дівчат та старих людей, ми бачили попередно в колядках про жнива. Є також в щедрівках натяки про рибальські гурти, але лишень в символічній значінні як три містичні рибалки, що уявляють собою астральну тріяду (це посвоячення ідей, бо астральна тріяда спливає по небозводі, як пливуть рибалки водою). Є дуже цікаві щедрівки про стрілецько-ловецькі гурти, але йно в родинній організації—красного молодця з його братами й слугами, і цим іменно характерійні як первісні ловецькі організації.

Загалом беручи можна ствердити, що проблем гуртів з чисто соціально-ним підкладом, є виразно порушений староукраїнськими споминами.

З повисшої хоча не повної збірки колядок і щедрівок про полові і клясові гурти на Україні вирізняються, як більше активні і частіші союзи молодців. Я згадував, що цілу отсю проблему староукраїнських гуртів требаби основніше опрацювати і лишаю це на пізніше. Але тут належить зазначити ось що: факт існування в старину полових союзів і вікових кляс на Україні є великої ваги для етнічно культурної характеристики українського народу, бо такі суспільні твори у первісних племен не всюди існували, або існують. Етнологі стверджують мало примірів такого прояву життя у народів світа. Табеля кляс віку і союзів мужви „як основних підстав суспільности“—зладжена Heinrich-ом Schurz-ом,<sup>1)</sup> виказує їх в Європі лиш в Тироли; а в інших частях світа лиш на відокремлених полосах; в одній Австралії є вони поширені всюди між тамошними примітивними племенами і то в найбільше первісним виді, кляс віку та потайних союзів мужви; по інших частях світа є вони понайбільше в формі пізнішій — домів мужви. Heinrich Schurz, опираючися на дотеперішних реляціях етнологів виказує ці кляси або союзи в отсих сторонах: В полудневій Океанії, передовсім в Мелянезії, Молюкках, Мікронезії, Гільберт, Борнео, Ява, Суматра, Баттак та в Австралії. Вважає їх за спеціальну прикмету маляйської раси і споріднених з нею рас. Також в передних Індіях— в Сіямі й Анамі, Бірмі та Ассамі; в Кавказі у Хевзурів. Знаходяться ці старовіцькі установи в північно-східній Африці (у племен Галля й Масаї), в середній Африці у племені Вадаї й на полуднево західнім побережжі Африки. Не слідно їх в прочій Азії, де наколи були колись, то зникли по них сліди. Суппонує (H. Schurz) що були в Іранщині; я замічу на те, що воно правдоподібне, бо в українських гуртах молодців колядників можна подибати староіранські технічні назви (про це буде бесіда пізніше). І знаходить їх аж у сибірських палеоазіятів Остяків та на Камчатці. Дуже цікаво, що звідтам наче перейшли ці установи до Ескімосів на західній Алясці, де збереглися в дуже примітивній формі домів мужви. Може й тою самою дорогою перейшовши з північної Азії, знаходяться, також в первісних формах, у індійських племен західного побережжя Північної Америки і в полудневих її сторонах. Суть вони там як купальні доми мужви,—на мою думку— з напрямом ритуального очищення і усюди, менче, або більше, виобразувані в святині і святочні доми нарад. Таким характером святочним відбивають ці доми мужви передовсім у Пуебльо-Індіан, у Арізонів (у цих сходяться старі люди на наради і богослуження) — впрочім —

---

<sup>1)</sup> Гл. Heinrich Schurz, Altersklassen und Männerbünde Berlin, 1902.

у Індіан: Tlinkit (Тлінкліт), Вашингтон, Тшірокі, Канса, у Альгонкін і інших; у полудневоамериканських Індіан—у Шастік-Індіан, де суть окрім домів мужви і доми дівочькі; в північній Каліфорнії і у Азтеків; у Ассіна і Натхез, в полудн. Америці, доми мужви всюди є заразом святинями; а у цих послідніх ховають по смерти старшину народу.

До клясових і полових союзів усіх цих згаданих народів є анальогійними також союзи староукраїнські, про які згадують святоріздвяні й щедровечірні пісні. І треба підчеркнути, що ці образці, які подають українські традиції, приявляють клясові і полові гурти може в найбільше первіснім виді. Анальогії отсі є дуже важні для етно-культурної характеристики українського народу, особливо з огляду на велику старинність згаданих народів, між якими значна часть, як ось народи Австралії та полудневої Океанії, а також декотрі племена Африки, належать до найстарших, можна сказати первородних, народів світа (Пігмеї). Вага цих анальогій здвоюється через те, що окрім цих анальогій них установ суспільної категорії, є між староукраїнськими релігійними традиціями а релігійними ідеями Пігмеїв з Океанії та Індіан з Америки також визначні анальогії. А вони в кождім разі, суть доказом дуже великої старинности початків української культури. Без сумніву, що коли були у Староукраїнців такі суспільні установи, про які говорить їх святочна довговікова традиція, то вони мусіли з розвитком українського народу стати його поважним життєвим чинником В згаданій книжці Heinrich-a Schurz-a розказано, як у племен Галля (в Африці) плянова постійна організація молодців почавши від 1<sup>2</sup> віку, дорослих муштин і старших при силі і здоровлю, сповнує на причуд корисно свої завдання господарські, суспільні, громадянсько-політичні, та оборони краю й народу; як з другої сторони союзи мужви у північно американських Індіан служать ідейним справам, жиючи в безженстві до 35 або 40 літ життя, удержуючи боеву або ловецьку організацію, а всі враз муштини на традиційних зборах у своїх святинях поширюють та піддержують релігійні й суспільні ідеали. Безперечно є такий самий звязок староукраїнських суспільних традицій з пізнішим укладом суспільних установ на Україні. Згадатиб хоч про: установу народних віч на Україні та про типові старовіцькі громадські ради як чисто мужеські громадянські встанови; про союз мужви Запороської Січи—і взагалі про організацію Козацтва, яке вважаю за зразковий вицвіт української етнічної природи, унаслідженого по предках нахилу народу до витворювання таких суспільних формацій. Звертаю ще раз увагу на поділ громадянства після кляс віку і полів в українських церквах. Вказую на етику і карність в полових взаєминах в подружжі й між молодіжю укр. народу та на замітну етику еротичних народних пісень на Україні. А вжеж на очевидний звязок

з давними суспільними традиціями і з давньою дисципліною показує величне українське свято св. Вечера, з великанським народним Збором в день св. Різдва, або Богоявління, з окрема святом Збору другого дня Різдва—та зберігання самої ідеї племінного Збору й почуття святого обов'язку бути його учасником.

— \* —

Як pendant до зрозуміння ріжниці, яку робить нарід між українським святом Збору, а церковним святом Собора Пр. Богородиці, поставлю щедрівку ч. 37, II, група Б (ор. с.) Початок її співає про народження в стайни у господаря—дитяти „чистої діви“. „Газда із газдинею“ занесли його до „світлоньки“, положили на столі і скликали церковних братчиків на нараду, як би назвати Сина Пречистої Діви. Братчики вгадували імена: Святий Вечер, Новий Рік (се очевидно мітологійні імена й фігури і дуже нагадують такеж мітологійне імя „Різдво“, надане містичному „сивому голубяти“). Але не угодили Пречистій Діві і вона сумувала. Тоді пішли святі по усім світі і на їх заклик:

„Ой на святий день та й на	І зійшли святі на святу землю
Збори—	Посходили до господаря
Збори великі збира-	Ой посідали округи стола“...
лися	

Межи ними оден був старший і називався Іван Хреститель. Він подав гадку назвати дитя іменем Христос. Пречиста Діва стала веселою—і тоді понесли дитя до церкви на божу службу, відтак на Йордан, де його скупав отець духовний, а голос з неба свідчив: „Отто мій син охрещав си, що ми самому исподобав си“. І тоді:

Ввеселило ся сонце в полудни,	Звеселило ся мир, худо-
Ввеселив ся місяць у крузі	бонька
І ввеселив ся гість у дорозі	Вся ся домашна ба й челя-
	донька.

Нарід тут поступився своїми старовіцькими ідеалами в користь християнських, але відступив від старих ідей іно на хвилинку. Народження Христа в темній стайни, його поява в світлонці, відтак похід з Ним до церкви, на Йордан, та його прославлення, — це немов схід і похід астрального світила — і кінчиться його астральною гльорією. Ясне сонце вполудни, поява нового місяця на виднокрузі, радість з тої появи „гостя в дорозі“, та всього миру і худобоньки, ба й челядоньки—вказують, що нарід думає старими категоріями, а Христос є для него мітологійною астральною появою. А—ті збори великі, святих і всего миру, це все

таки збори народу в імя спільного народного ідеалу. Безперечно, що окрім згаданих суспільних мотивів велику силу має тут містично-релігійний мотив—ідея Спасителя. Тут християнський ідеал Спасителя Ісуса Христа лучиться з вкоріненою в душі народу етнічною традицією про спасителя. Не забудьмо, як міняється в обрядах укр. св. Вечера об'єкт народного культу: Господь—Найвисше Єство і Творець світа, Прадід—ідеальний приятель роду, культураносець і помічник народу і сподіваний на св. Вечер небесний Гість в астральній гльорії, добрий і могутий, всеблагословляючий і спасаючий. Ідея того спасителя витворюється з ідеї прадіда, котрого не боготворять, але мішають з ним сподівану появу Господа, з причини його антропоморфізації.

Є в повисшій, простенькій на вид колядковій поезії про збори народу велика думка. Заклик святих до всенародних зборів—чи це не той таємний душевний зов, залишений атавістично в душі народу, кинений там колишніми, ідейними, „святими“ найліпшими одиницями народу,—що кличе, збирає й еднає нарід в рокову годину? Ця іскра ідейного запалу, вона одна спасає нарід від омертвіння й загибелі—наколи нарід має таких „святих“, що цю іскру вдержують і роздувають її час-від-часу. Тому примітивні народи, що бажають жити, підтримують її всенародними зборами в імя одноплемінности, одної віри та батьківських традицій.

В розумінні українського народу належить всенародний збір до релігійних з'обовязань народу і є сам собою святощю. Сам Господь кладе обовязок святкування цього збору на совість народу, як це стверджує одна з колядок (ч 113, Г, стор. 205 ор. с., з Кут біля Косова).

Ой цес сам газда за Богом ходить	Чи смажуть меди к'святому Вечеру,
За Богом ходить, шьипочку носить,	Чи варя пиво к'святому Різду,
Шьипочку носить, Господа просить:	Чи душе вино к'святому
Ой, Господи наш, вступи ко до	Збору.
нас,	Ой не так тепер, як старих давен.
Вступи ко до нас на вечирочку!	Не смажуть меди к'святій Вечери,
Ай Господь речет до пана	Не варя пиво к'святому Різду,
Митра	Лиш куря горієку к'святому Збору!
Ти йди до дому, а я там буд',	Тепер на світі тяжко постає,
А я там буду тай відознаю,	Тяжко постає,—люди ся сваре,—
Ой чи так тепер, як старих давен:	Земля божая людям не стає;

Ближен до ближня вже не вступає,  
Вже не вступає, стежку копає,  
Стежку копає, перелаз строжить  
Перелаз сторожить терновим глогом.

Вже отець сина д'пану тягає,  
Бо син на вітця руку здіймає.  
Мама з донькою кров проливає,  
А брат на брата міч витягає,  
Сестра на сестру чарів шукає.  
Дивіться люди, миріться люди—  
Не за довгий час страшний суд буде,  
Страшний суд буде судити люди.

В повисшій колядці видно перевагу релігійного й етичного мотиву св. Збору, а суспільний мотив неначе усувається на другий плян. Та це не вказує на менше значіння або меншу активність суспільного мотиву в святі. Як раз противно авторитетом релігійно етичних принципів він скріплюється. А крім того, ця перевага релігійно-етичних мотивів вказує на велику старинність цілого колядкового образця і давнину генези святого Збору; бо таке взаємовідношення принципів людського життя і його поодиноких ділянок, буває правильно, як стверджують етнологіи, у пракультурних народів природи. В пракультурнім окрузі суспільний принцип обмежується на почуваннях і вимогах родинних, і ширших громадянських ідеалів ще не захоплює. Вони є там іно-що в зародку; але існують, розвиваються і ростуть. Колядки (і староукраїнські обряди) дають нам старинні традиції і зраджують нам пракультурні ідеали українських предків. А коли в колядках (і цих обрядах) приходять образці життя народу з пізнішої культурно-історичної доби, то дуже часто їхня ідеологія лучиться безпосередно з попередною, так, неначе впливає з неї правильною культурно-історичною еволюцією. Одна і друга не втрачають авторитету, а образці старої укр. культури набирають сили виразу і правди життєвої. Тому заволоділи всею душею народу.

---

---

## Святий Збір—як політичний ідеал.

### Оден епізод з української преісторії.

Знаходжу три старинні колядки. чи щедрівки про св. Збір, в яких культово-релігійні феномени належать до великої старини, а суспільні так самож старинні, але прибрані в багато новійшу форму, хоч все таки преісторичну. Головною їх темою є св. Збір, але технічна назва його змінена: називається він Кіоство. Записчик колядок, етнограф П. Чубинський,<sup>1)</sup> поставив при імені „кіоство“ (або „киоство“—мабуть: Кийовство) питайний знак, квестіонуючи очевидно його значіння або відповідність. Для мене це імя привалюється одним з тих дорогоцінних етнографічних здобутків, що кидають світло на темну староукраїнську минувшину.

#### I.

. . . . . Від Бога в послах до господаря.  
Ишов—перейшов місяць по небі, Чи почекає по старосвіцьку,  
За ним зірочка, як острічка. Чи ситив медок на святий вечір,  
„Ой почекайже, місяцю“. Чи варит пиво до свято-  
—Ой не чекаю, часу не маю Кіоству,  
Ой, бо від Бога иду я в послах, Чи пік калачи з ярої пшениці.  
Ой дай Боже!

(Кол. ч. 76, А. Ушицький уїзд.)

#### II.

Ой дай Боже! Чи починає по старовіцькому,  
Ишов-перейшов місяць по небі; Чи ситив медок на святий вечір,  
За ним зірочка, як сестричка: Чи варит пиво до свя-  
„Ой почекай же місяцю!“— того Киоству,  
„Ой не чекаю, часу не маю“. Чи пік калачи з ярої пшениці?  
Ой бо від Бога иду я в послах, Ой дай Боже!  
Від Бога в послах, до господара, (К. ч. 139, Ушицького у.)

<sup>1)</sup> Труды географическо статистической экспедиции, Этнограф. матеріялы— т. III ст. 347, 414 А, Павла Чубинскаго.



Обі колядки тотожні; з сею лиш ріжницею, що перша є закінченням колядки більшої, оспівуючої, як Бог господарить на подвірю у господаря, який того не помітив,—тому колядка йому про се звіщає;—друга колядка співається самостійно і має ще ось який варіант:

Ой ходит-бродит місяць в хмарі,  
А за ним зірниця его сестриця:  
А зажди-же місяцю брате,  
Бо я послана по зелене вино  
По кудряве пиво,  
Щей по медок солодкий;  
Бо зелене вино Богу приємно,  
А кудряве пиво—гості приймати,  
А медок солодкий—пчилки годувати.

(К. ч. 139, Б, Ушицький уїзд)

Варіант до колядки ч. 139 Б, тотожний з колядкою ч. 139, А,— з виїмкою одного імени „киоство“, яке в варіанті 139, Б, бракує. Обі колядки співають про таку саму астральну двійцю і висловлюють одну й тому саму ідею культово релігійну;<sup>1)</sup> а обосторонні дальші їх аналогії суть собі взаємно доповненнями і поясненнями. Томуж, коли в А. є бесіда про варення пива „для святого киоству“<sup>2)</sup>, а в Б. зірниця приносить пиво „гості приймати“,<sup>3)</sup> то розуміємо, що киоство а товариство це одно поняття. Колиж про киоство, чи кіоство співають не в однім місци але і другім - в тій самій окрузі, - то є воно чимось реальним, а не похибкою, як думав П. Чубинський. Щож отсе таке киоство? Про кийоство (властиво—кийовство, кийвство) належалоби писати окремий культурно-історичний трактат. Се, на мою думку, синонім дружини Кия, засновця київської преісторичної держави; дружини понятої в найширшім розумінні слова. Отже: його княжого роду, династії; його дружини військової найближшої та всього його війська; відтак тих, що політично й віроісповідно з ним держали, отже всього народу київської держави. Здогад мій ставлю на підставі аналогій таких політичних угруповань та їх взаємин в українськім кийвстві і староіранськім: а властиво на гіпотезі, що українське кийвство вийшло

1) Про культурно-релігійне значіння астральної двійці--зорі і місяця--в українській минувшині. Глядіть в однім з розділів про святу Вечеру.

2) Мабуть: „для святого дня--Киоству“, т.є. товариству, зборози.

3) Нотую мітологічний образець: зірниця післана з неба, щоб заосмотрити люди в святочні напитки і припильнувати, щоб були угощені учасники збору. Чи не святий це--дійсно--збір? Зірниця піклується годівлею пчіл. Це теж небесні сотворіння, як побачимо понизше. Тож не диво, що медок солодок вважається містичним святочним напитком.

з староіранського, що київська держава була заснована первісно Староіранцями.<sup>1)</sup>

Ідеологія і етимологія „киоства“ чисто староіранська, але прийнялася в українському народі: Колись Кий, як староіранський князь Kavau [в еволюції слова: Kej (так як є у Персів)=король, князь] на чолі інших князів і племен іранських покинув Іран задля нетолеранції родової й політичної та релігійної іранського князя Віштаспа (в добі Заратуштри), та помандрував на Захід, поки опинився над Дніпром. Це припадало рівночасно з первісними племінними вандрівками з полудневої Азії на Захід. Осівши над Дніпром утворив державу, заставши там автохтонів України. Його перший город—отсе Київ, його держава Київство. В староіранській мові це звучить kəvītat. Суффікс tat, тожний з українським—ство, або тво. Імена і фрази виняті з Авести<sup>2)</sup> Це історична гіпотеза, для котрої я маю більше основ, бо зібрав більше матеріялу історичного, культурного й лінгвістичного,—в недрукованій ще студії, на котру однак мушу тут покликатися. Фраза киоство лиш скріплює мої здогади, там наведені. А рівночасно вона дає тут доказ, що в українського народу в святоріздвянім народнім здвізі, в ідеальнім колядковім святім Зборі, була в своїм часі свідомість політичної і племінної незалежності. Ця свідомість, може й на таким самим ідеологічним підкладі, до нині заховалася, хоч може іно в малій часті, на Подніпровю,—коли український нарід зберіг там досі останки колишніх політичних фраз.



<sup>1)</sup> Гл. додаток: з етнологічних проблемів історії українського народу.

<sup>2)</sup> Гл. Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch; Gatha's des Avesta.

## Еще про аналогії до свята Різдва, святої Вечері і святого Збору.

Було згадано про аналогії якутські: в їх святах природи—з господарськими ідеалами, з культом Творця та суспільно-політичними мотивами; та про аналогії арабські в їх святі різдва та обнови світа, майже ідентичнім з українським святом Різдва своєю генезою, релігійним мотивом та його перевагою над прочими мотивами та крім того зовсім схожим в календарнім терміні і таким близьким астральною релігією й господарськими проблемами. Було також згадано про подібність святочних релігійних актів і жертв у природних народів Полудня, з релігійними практиками українськими; а що більше про схожість основних мотивів укр. свята Збору з суспільною ідеологією племен Полудня, між ними племена Галля. Для повноти етнокультурної характеристики староукраїнських свят і самого укр. народу через порівняння з чужими, подам дещо більше з життя племена Галля (Galla) в середній східній Африці, а передовсім з його релігійно-суспільних практик, дуже подібних до українських. А відтак наведу святоріздвяні аналогії між Українцями, а Сербо-Хорватами, що як полудневі Славяни своїм етнічним характером і своєю культурою привляють важний матеріал для порівняння при дослідях над генезою українського племена і його культури. Про племя Галля пише P. Dr. Wilhelm Schmidt так: <sup>1)</sup>

Семіто-гамітські й гамітські племена Східної Африки вшановують Найвисше Єство, подумане часто прямо монотеїстично, всякими жертвами. В виразний спосіб зазначається те в релігії племена Галля (Galla), де Вакка (Wakka) є не лиш найвисшим, але й самотнім Богом, котрий всьо проче сотворив і всім рядить. До Него звертається Галля з частими молитвами, повними глибокої думки і краси. Також ріжнородні жертви кроваві й некроваві, бувають там часті. Найбільше святочним актом тої релігії є Wadadja,—союз, збір; він може бути фаміліяльним,

---

<sup>1)</sup> P. Dr. Wilhelm Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien*, ст. 27; де подано орсе за P. Martin de Salviac—*Un peuple antique au pays de Menelik: les Galla*, 2 ed., Paris 1901, pag. 137 - 138

регіональним і національним. В першій випадку бувають батько й матір дому асистентами при *gabša* (духовнику). Свято починається літаним співом до Вакка. Відтак батько і матір подають пиво, хліб і поленту (лемішку) священникові, а він сі дари благословить. Потім зливає кілька капель напитку на землю і мече кілька кусників хліба або поленти на вхрест на чотири сторони світа на честь Вакка. Відтак заживає трохи сам з напитку та страви і роздає між прочих учасників збору. На-при-кінці приводять дітей — і духовник, батько та матір, благословлять їх, поплывуючи їх слиною. Дуже часто звязують з сею церемонією жертви овець або худоби. При такій жертві, яку може і батько рідні сам приносити, пускають кров з жертви на землю, щоб утішити душі померших родичів. Присутні мастять собі теплою кровю чола. Відтак поживають жертву. Частку, призначену для Вакка складають на камінь, поки не прилетить суп і не пожеє її.

Коли мають поживати яку страву моляться: Страву, що мені сьогодні припала у мирі, найби я міг і завтра її мати. Щоденну частку давай мені Боже! Коли знайдуть мід в лісі, розкидають часть з него довкола і моляться: Боже, що еси небо і землю сотворив і даєш мені всьо земне добро — гляди, ось Твоя частина!<sup>1)</sup>

Аналогія між релігійними практиками племені Галля, особливо їх збором *wadadja*, а українським святовечірним збором, очевидна. Звертає також увагу спільність їх святочного збору з душами померших та участь душ померших в святочному пирі. Нагадаймо собі молитву українського господаря перед св. вечерею і його сердечне запрошення душ померших на вечеру. Ріжниця лиш у більшім числі культуральних мотивів по стороні українського народу і в більшій сердечности в їх вислові. Зазначити належить, що етнологи зачисляють це плем'я Галля<sup>2)</sup> до номадів скотарів первісного культурного округу послідної доби.

Відгомін українського святовечірного збору знаходимо потрохи у святоріздвяних обрядах Сербів та Хорватів, але дуже замітні ознаки його ідеології знаходимо в сербській „Крстній сляві“, та „Заветині“ або „Крстині“. Нині ці свята у Сербів<sup>3)</sup> є лиш родинними, але є сторони в Сербії й Чорногорі, де вони є регіональними, святкованими цілими селами або племенами (великородинними громадами). З приводу цього

---

<sup>1)</sup> Гл. Р. Dr. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen*, ut s.

<sup>2)</sup> Є кілька племен Галля.

<sup>3)</sup> Опис сербських святочних обрядів завдячую Д-рові Алексанорові Гагсови (*Gahs*) професорови університету в Загребі — і майже дослівно його передаю — і отсе йому за цю прислугу дуже дякую.

родинного свята вимагаються діла любови, муситься дарувати бідних і гостей, а особливо памятати за померших, котрих згадується також промовама в часі святочної вечери. Сей святочний день належить вважати за день мира навіть супроти найтяжших ворогів. Також про вязнів належить памятати і згадувати їх. На те свято мусять бути свічі (в одній стороні в живають трійці свіч, звязаних до купи). Це вже, беручи по аналогії українських святочних трійць, символіка астральної тріяди і алюзія до свята Щедрого Вечера. З якого жерела зачерта? Чи не з спільного Українцям і Сербам староукраїнського? На святочній вечері мають бути і колачі та інші хліби, вино, або горівка — та „коливо“ себто пшениця з медом, яку звичайно лиш при похоронах ставлять.<sup>1)</sup> Господар дому мовить молитву до Бога і до прадіда, якого в послідних часах заступають котримсь християнським святим, звичайно іменником господаря. Відтак моляться „за сонце, що нас огріває“, „за місяць і за всі звізди, що нам світять“... за землю, за вогонь і за воду; на-при-кінці: за душі всіх померших свого роду, сусіда, свояків, приятелів, гостей, свого села — і цілого світа — і за душі загибшої або побитої худоби. В часі обіду величають святого і просять його за щастя цілого дому й читають з помяника імена померших. В Чорногорі має цілий рід („братство“) свого святого; а в Сербії попри „святих“ в кожній родині (задрузі) згадує ціле село громадянського святого святом „заветіна“ або „крста“. Виразно голоситься, що заветіна для села це саме, що „крстна слява“ для родини. Крім спільного споживання колача йде ціле село процесіонально через поля — коли можливо — на який горбок, а в часі походу відвідує весь нарід свят і дерева, де тепер відновлюють хрести. В околици Тимочка (Тимочка країна) приношено еще у вісімдесятих роках минушого століття в часі заветіни правдиву кроваву жертву, а іменно при корени „святого дерева“: між корінням дерева роблено діру, а молодець „чистий і нежонатий“ заколював ягня над цею дірою, так, що уся кров сходила межі коріння. Діру відтак засипувано і землю добре затоптувано, — а ягня пекли і споживали. Свято „Крстіна“ святкується звичайно в літі, а „крстну сляву“ кілька разів до року.

Подібні провідні думки приявлюються у сербських святоріздвяних обрядах. Головною річю є святочний збір на основі старинного релігійного культу з приношенням жертв к р о в а в и х. Замість цих в крст-

---

<sup>1)</sup> Термін „коливо“ є загально прийнятий на Україні і вживається якраз більше при нагоді поминок за померших. Етимологічно мабуть аналогічний до слів коляда, калина, калега, колач, — про які було вже писано в розділі про „Коляду“.

ній сляві приходять жертви хлібів і питків (очевидно це більше первісна ідеологія, аналогічна з українською). Святий збір в часі крстної сляви спонуканий також альтруїстичними мотивами, які дуже виразно в ній зазначаються. У святовечірнім сербським обряді різдвянім їх не видно.

Дуже знаменною характеристикою в крстній сляві і в сербським святовечірнім зборі є культ предків, а передовсім прадіда, якого боготворять і палять на його честь жертву дерева, пшениці з медом та вина. (Глядіть мої етнологічні пояснення про бадняка в розділі про Корочуна). Безперечно є аналогія між культом святого дерева в часі заветіни, а паленням бадняка на св. Вечер. Вона вказує, що в однім і другім культі дерева криється культ прадіда як фігури мітичного прадерева.

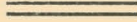
Ідеологічна спільність між сербськими а українськими святочними обрядами є дуже велика. В сербських молитвах за сонце, за місяць і за зорі є святоріздвяне українське величання Творця небесних світил, лиш що серби видять в них і удохотворені ества, за які моляться. Спільний Сербам і Українцям є культ дерева (у Сербів: святих дерев) як мітичної сили. Ми побачимо понизше з опису українського походу в поле, зовсім аналогічного до сербської заветіни, які схожі оба обряди в цім культі прадерева серед засіяного поля, коли нарід сподівається від святого дерева благословенства плодів земних; цеж очевидний звязок ідей про мітичний вплив прадерева на природу, а вплив св. дерева на урожай в поли. В українським святі Різдва світа і радости з плодів земних, майже у всіх колядках і щедрівках звенить перша похвала райському дереву. Ми видимо з того, що і заветіна так як і українське Різдво є старинним сербським господарським святом радости з плодів земних і побажання багатого їх урожаю.

Але є в святочній ідеології обох народів і великі різниці. Перед культом дідуха в українським святі іде культурно-історичним порядком, і стоїть на передовім місци, та є виразно і тепер відмежений культ Бога (Господа). Богу приносять жертви приміціяльні, а не дідухови. Дідуха не спалюють в часі свят, як у Сербів бадняка, але аж по святах і то, так сказатиб, з конечности, коли спалюють понівечену солому, що була розстелена по землі, шануючи і охороняючи її, щоб не була викинена в поміш з хатним сміттям. На святу вечеру просять Українці душі померших в імя з'єднання усього великого роду і з мотивів альтруїстичних; але не приносять їм жертв. Мимо популярних на Україні поминок за померших т. є. поминальних обідів і хлібних жертв, не роблять Українці ніколи таких поминок в перші два дни різдвяних свят ані на св. Вечер, хиба на ранішнім богослуженні перед свя-

тим Вечером, бо на св. Вечер вважають померших за гостей, що прибули з тамтого світа, а не за тих, що остають на другім світі і потребують людських молитов. Вкінці, коли пригадаємо собі українські обряди св. Вечера й св. Вечері, як крізь них проглядають всюди пракультурні принципи релігійні, господарські й суспільні, то побачимо в тім самім часі різку різницю в обрядах сербських, з переважаючим у них культом сонця, та кривавими жертвами. Отся ідеологія втиснулася і в значну часть обрядів заветіни, хоч тота має більше ідеальний, пракультурний вигляд. Для того і там є жертва кривава в часі походу в поле, під святим деревом; а що вражає — є там здекларований анімізм, що каже народови уявляти собі душу в кождім творі світа і у загибшій худоби, за котру нарід молиться.

Та все таки вдаряючу в очі аналогію приявляють сербсько-хорватська заветіна і українські відповідаючі їй свята й обряди. І в Українців є традиційним обовязком робити поминки за померших т.зв. обіди і хлібні жертви кілька разів до року. Все те з традиційних народних мотивів, хоч очевидно злучене тепер з християнськими молебнями й богослуженнями і все при нагоді свят християнських святих, при так званих празниках. Як у Сербів є християнські свята символами родових прадідів, так без сумніву є вони такими і в Українців—і поминки померших з нагоди празників календарних святих криють в собі старинну ідею культу прадідів. Є також вдаряючою ідеологія схожість сербської заветіни з українськими півхристиянськими а півнародними містеріями в часі росту нового збіжа. Містерії заветіни відбуваються в літі, а на Україні відбуваються вони безпосередно після Зелених свят в часі повного розвитку весни. Процесіональним церковним походом у поле, обовязково після маніфестаційно-святочного освячення води в сільській кирниці, іде нарід з своїм духовником, щоб освятити ростуче нове збіжжа. В часі того походу роблять в чотирох напрямх світа беручи село в хрест, чотири стації під деревляними хрестами. Нарід дбає про це, щоб такі хрести серед поля все були в різних сторонах. Під хрестами читає духовник виїмки з Євангелія відповідні до господарських побажань народу, відтак благальні молитви та заклинання й екзорцизми проти елементарних шкід та напастий діавола. Після цього робить хтось з брацтва кілком діру під деревляним хрестом а священник вкладає в отсю діру папіровий образець св. хреста з написаним на нім іменем одного з Євангелистів, окроплений свяченою водою. Відтак оден з присутних затовкає паличкою діру. Містерії отсі зовсім схожі з заветінськими, враз з їх кроравою жертвою. Можна сміло ставити здогад, що імя св. Євангелиста, написане на образці, відносить нарід до прадіда; замість кривавої жертви приноситься більше популярну в українського народу

жертву містичної „водиці“ оспіваної колядками, — і без сумніву жертву більше первісну, відповідаючу пракультурним традиціям укр. народу. А символічне колишне райське дерево з українських традицій, християнська церква свідомо змінила на друге символічне дерево життя — „животворний хрест“. І ось так знов сплелася стара віра з новою. А я з особистих помічень знаю, що нарід уперто думає старими категоріями і захоплюється давними ідеалами.





## З проблему культу сонця в українськiм святi Рiздва.

Сходиться вiн, на диво, з проблемом колядникiв — на гуцульськiм теренi. Було згадано про колядникiв попередно, особливо в роздiлi про українськi половi гурти а спецiально молодцiв, як одну з основ староукраїнського суспiльного ладу. Порушено було релiгiйнi i суспiльнi мотиви в установi колядникiв i стверджено цих як етнiчну i культурну особливiсть українського народу. Їх конфесiйну характеристику як визнаvciв i служивцiв святорiздвяноi iдеологiї, належалоб лучити з релiгiйним культом, якому вираз дають староукраїнськi рiздвянi свята i рiздвянi пiснi; а з цiлого попередного огляду свята ясно виходить, що цей культ не був орієнтований солярно. Та з деяких обрядiв i технiчних назв, прийятих установою колядникiв особливо на Гуцульщинi, виявлюється, що солярна iдеологiя колись втиснулася була в староукраїнськi рiздвянiй круг iдей i з тоi iдеологiї лишилися отсе слiди в обрядовостi колядникiв, мимо того, що нарiд святкує своє старовiцьке свято на цiлком iнших релiгiйних принципaх. Брак солярноi орієнтацiї в основi свята Рiздва, а феномени солярного культу як чужi налети у нiм, я мушу тут категорично ствердити, також i з цеi причини, щоби поправити власну похибку в моїм первiснiм поглядi на мiтологiйну орієнтацiю українського свята Рiздва,<sup>1)</sup> яку я вважав за солярну, опираючися на деяких обрядах цього свята, а не звернувши уваги на колядки i щедрiвки, що справу в iншiм свiтлi приваляють. Сi колядницькi обряди, якi збуджують сумнiви що до мiтологiйноi орієнтацiї, є злученi з святочним походом колядникiв „на колядування“ i з поодинокими дiями колядницького святочного виступу мiж громадянами Той святочний похiд i iншi додатковi обряди заховалися спецiально на Гуцульщинi i вiдбуваються в сей спiсiб.<sup>2)</sup> Першого або другого дня свята Рiздва, пiсля богослуження, збираються фаховi колядники з своїм провiдником „березою“ на колядування

<sup>1)</sup> Гл. Кс. Сосенко, Пражерело українського свiтогляду, Львiв.

<sup>2)</sup> Опис рiтуального походу, плясу i прочих обрядiв колядникiв винятий зо збiрки Вол. Гнатюка. Коляди i щедрiвки, том I, вступ. Близшi подробицi цього плясу описує проф. Мих. Грушевський в своїй Исторiї укр. лiтератури т. I.

і роблять ритуальний обхід дококола церкви „за сонцем“, цебто в напрямі, в яким уявляють собі хід сонця. Обійшовши церкву, ступають на дорогу, що веде до духовника (священика) не походом, але ритуальним „плясом“ (танцем). Поперед цілого походу йдуть вмілі плясаки, нероз найстарші гуцули; йдуть несучи топірці підв'язані дзвінками, на плечах. Вступивши до хати господаря пляшуть знов обрядовий танець: парами з дзвінками в руках, при відчинених дверях (неначе на вільнім полі. К. С.), гуляючи, то з хорім до столу, то—плічми звернені — в хороми від столу, похитуючися в оба боки, викручуюся то в правий то в лівий бік; присідаючи й викручуючися „гайдука“, або зриваючися раптом на рівні ноги і знов присідаючи, а все співаючи веселої. Відтак сідають до столу, колядують і гостяться. Чи цей ритуальний пляс є дійсно в честь сонця, можна поставити ось такі сумніви. Одиноким натяком на майбутній культ сонця є фраза з обходу церкви „за сонцем“. Чи колядники своїм походом наслідують уявлений круг сонця і тим виражують свій культ для него, чи почувають себе його трабантами і мають на думці яку іншу астральну силу? Питання етнографічно непояснене. Пригадую таку саму невиразну обрядову містерію, коли перед почином святої вечері господар виходить з хлібом і жертвенними дарами, як святошцю, на подвір'я, йде до стайні, до худоби і пр., а відтак на подвір'ю „викручується“ „за сонцем“. В кождім разі не можна забувати, що ідеологія св. Вечера і символів святотечерних з'осереджується при небесній тріяді, в якій місяць і сонце і дощик, або зоря, разом взяті, ніколи не сходять з пам'яті народу; а місяць буває головним об'єктом культу, а крім того ціле свято робить вражіння культу неба в ночі, коли культ сонця виключений. І самі колядники, по думці народу, як свідчать колядки, є символами астральної тріяди, о скільки виступає їх три. Є лишень дуже невелика група колядок які співають про ідеальну церкву, що в ній з трох віконців виглядає сонце, або звідтам сходить і туди заходить; а також є мала частина колядок, які ампліфікуючи господиню, до котрої звертаються, порівнюють її з сонцем. Та особливо ці послідні не дають певности про самостійний культ сонця, а радше вказують вони на ідеологічний зв'язок з астральною тріадою, коли собі пригадаємо, як співають деякі колядки: ясен місяць то господар, ясне сонце господиня, ясні зорі то їх діти. Але можливо, що колядки з персоніфікацією сонця в подобі господині, були утворені народом винятково, іменно в пізнійшій культурній добі, при господарських або льокальних обставинах, коли вибивалася на верх матірня влада. Тільки що серед Гуцулів, в їх окремих услів'ях ізольованого гірняцького життя і давніше такі суспільні принципи були сумнівні і сьогодні ще позиція жінки в родині є низша (навіть дуже понижена!). Тому ритуальний гуцульський похід і пляс

колядників, начеб орієнтований солярно, треба брати з застереженням. Ритуальний пляс Гуцулів нагадує ритуальні танці доокола вогню народів природи. Етнольоги й мітольоги вважають їх за танці в честь сонця. (Sonnentänze), бо культ вогню в народів природи відносять до культу сонця. Та, чи зовсім справедливо? Schroeder,<sup>1)</sup> пояснюючи приготування вогню з 12 полін на св. Вечер, відносить його до практик пракультурних, схожих з праарійськими і zarazом вказує на мексиканські аналогії культу вогню, а всякий культ вогню відносить до культу сонця. Тимчасом подаючи мексиканські приміри культу вогню, дає їх двоякі. Було, мовляв, два свята вогню в Мексику. В часі одного зрубували дерево, розпалювали пень, танцювали довкола—і вкидали у вогонь жертви людські. Друге свято було святом розпалу нового вогню через тертя двох дерев; на цей вогонь кидали упольовану дичину, котру відтак споживали. Тут культурно-історична різниця обох свят очевидна. Коли перше свято вогню, з жертвою людською, це неоспоримо свято сонця, бо лишень з солярним культом були по всім світі звязані жертви людей; то свято друге, це очевидно свято пракультурне живого вогню, на що вказує сакральне приготування вогню пракультурним способом. Упечення дичини на цім вогни, се без сумніву жертва Богови; бо на тім пирі з дичини з певністю, судячи по аналогіях у народів природи, перша частка припадала Богови. Культ „живої ватри“ мають як раз Гуцули на св. Вечер - і по цілій Україні, як свідчать обряди перед святим Вечером, є незабутний первісний культ живого, природного, вогню,—а не культ сонця. А вже найкрасшим цього доказом є тема свята Різдва, що трактує про сотворення світа, і всі колядки на сю тему. Тимчасом з колядок і щедрівок виходить, що світотворчим агенсом у почині світа був астральний вогонь загально, а спеціально еманацияна сила місяця, що впливала на внутрішній гін життя усеї природи.

Ритуальний танець вважавби я взагалі лиш за вираз релігійної екстази, без огляду на її культурну орієнтацію. Пригадую хочби відомий з біблії танець царя Давида з арфою і співом, в поході перед Кивотом Завіта. В українських народних обрядах маємо такий екстатичний танець в ніч на Івана Купала, з культом живого вогню і води;<sup>2)</sup> або в обряді весільнім, коли молода перескакує вогонь, розложений на подвірю молодого, а цебер води перед порогом його хати. Ритуальним плясом є український гаїлковий „кривий танець“, поміж три символічні

<sup>1)</sup> Schroeder, Die arische Religion, стор. 595, 596, 597.

<sup>2)</sup> По правді мотиви культу суть скумульовані, по при очевидний культ живого вогню й води є без сумніву втягнений і культ літнього сонця. Але я підтягнувби всі ті мотиви під одну староукраїнську ідею тріяди: місяць, сонце і дощик (колядкова росиця, водиня).

горщики або стовпчики, а він є типічним висловом культу місяця, що доведу в розділі про щедрівки. Мабуть більше вже виразом культу сонця є другий танець колядників т. зв. кругляк, який відбувають вони у господаря на пасіці. Господар веде їх на місце, де стоїть пасіка літом, там вони стають колесом, упадають усі враз на коліна, роблять перед собою хрести топірцями, укладаючи їх лискучими бардками до середини, а топорисками до себе—і в цей спосіб творять лискучий центр з промінням жовтих, висаджуваних узорчатими бляшками палочок. Відтак складають на бардки свої шапки, які господиня наповняє золотистою пшеницею—і взявшись за руки крутяться в оден бік „за сонцем“. Відспівавши в часі кругляка якусь веселу пісеньку, „аби бжолі були веселі“, колядники знов упадають на коліна і роблять хрести топірцями. Пшеницю з шапки зсипають господини до запаски вінчуючи: дай Боже, аби пасіка була така велична, як свята були величні. Сю пшеницю ховають господарі як освячену, до весни, та обсіпують нею вулії, коли випускають бжолі перший раз у світ.<sup>1)</sup> На відходнім беруть колядники духовника, або господаря з господинею, між себе, а враз з ними свого тримбітаря аби грав, складають шапки до середини і взявшись за руки, крутяться у послідне кругляка та закінчують співом: „Сидів когут на вербі, пустив коси до землі“. При тих словах клоняться господареві, від разу кожний розхапують свої шапки та дякуючи за привіт: „шъистем, здоровлем, многа літами“, розходяться. Описаний кругляк має багато познач культу сонця. В загально світовій мітології вважається символом сонця відосередне проміння, звичайно у виді проміністої коруни.<sup>2)</sup> Таким як раз образом проміністої коруни може бути в гуцульських містеріях шапка (символ влади у пастиших народів) як центр проміністих топірців. У Вавилонців була символом сонця хрестовидна зізда з чотирма жмутами проміністих блискавок від осередка у чотири сторони, обведена на кругом<sup>3)</sup> (аналог. круг колядників?). У Вавилонців сам хрестик був символом бога сонця. Звертає увагу також прощальна приспівка колядників після послідного кругляка—про когута. У ній є когут очевидячи якоюсь персоніфікацією; а у Вавилонців був когут (по вавилонськи *Kugkie*) символом бога сонця.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Опис цей поданий за Мих. Грушевським, гл. Історія укр. літератури т. I, ст. 148.

<sup>2)</sup> Гл. Paul Ehrenreich, *Die allgemeine Mythologie*, 1910, ст. 246.

<sup>3)</sup> Гл. Moritz Jastrow. jun., *Bildermappe zur „Religion Assyriens und Babylo-niens“*.

<sup>4)</sup> Гл. Mor. Jastrow. op. c., також O. Schroeder, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 1923, S. 6 + 8.

Так отже виявляється, що впливи солярної ідеології в обрядах колядників досить ярко зазначаються. Але, щоби се була чисто солярна культова орієнтація, годі на се згодитися. Не буду повторяти доказів вже виводжених, а зверну увагу лиш на оден мотив у плясі кругляка, і у ритуальнім поході попередно, а це на мотив топірців. У многоти щедрівок це мотив улюблений, бо топірець це слава, майже тотем Гуцулів, але він має своє визначне значіння мітологійне,<sup>1)</sup> — це символ місяця молодика. Як його погодити з культом сонця? Я думаю, що одиноким і конечним поясненням булоби це, що у Староукраїнців був культ місяця й сонця в одній стадії культурно-історичній злучений разом, іменно в астральній тріяді. А знов, після вавилонських астрологічних традицій наближення місяця з сонцем вважалось містичною подією і ворожило щастя для світа й людини. Може й тому, по якійсь традиції з полудневого Сходу, задержує український нарід попри свої власні культові ідеали і отсі напливові.

Що фрагменти солярного культу могли втиснутися колись в староукраїнську різдвяну ідеологію також за посередництвом Староіранців, що мали культурно-релігійні зношення з Вавилоном, булиби на те докази в деяких святоріздвяних технічних назвах, вживаних колядниками. І так: бурта, себто відділ колядників, це староіранське *participium futuri passivi*, іменно: *barata*, в еволюції слова: середноперське *arūtan*, а нороперське *burda*—і значить те, що має бути несене, чи ношене,—тут безперечно в значінні збірки колядних дарів; група колядників, що носить коляду, персоніфікує її. Провідник колядників „береза“ має або староіранське ймення *bərgəya*, то значить той, що має когось, або щось величати—і його самого треба величати (величальний); або це *behredar* т. є. той що свою участь в чім має, або свою частку приділу має; а найкрасшу характеристику берези дає староір. *bərgəzant* т.є. високий, стрункий; визначний; з високим, співучим голосом. „Вайда“, теж оден з провідників але другої ранги, це

---

<sup>1)</sup> Подаю оден з примірів символіки топірців, щедрівку А, з групи ч. 170 в Кол. і Щедр. В. Гнатюка, т. I. ст. 16. Щедрівка співає про мітичного молодця, що гине в темнім лісі, нападений трома розбійниками. Вони немов на наругу питають його: чи має він батенька, матінку, братійка, сестрицю. Він відповідає: В мене батенько, ясний місяченько, в мене матінка, ясне сонінько, в мене братійчик, ясний топірчик, в мене сестриця, ясна зірниця. Мітичний молодець в темнім лісі, нападений трома розбійниками, це символ місяця на новю. Йому батьком місяць, бо він місяцем народився; його мати сонце, бо після мітології світової, з боротьби місяця з сонцем о істновання, зродиться місяць молодик, себто братійчик місяця, в подібі серпа і топірчика; а йому сестриця—зірниця. Три розбійники, се три фази ясного місяця, бо довели його до погібелі, до темного новю.

іранська фраза *waĵe dat*, себто такий, що бере у чімсь участь або партиципує; отже подібно як береза.<sup>1)</sup>

Звертаю увагу при тім на ймення *б е р е з а*, що знаходить в староіранській мові таке просте і влучне вяснення — і, як проі згадані назви, має повну свою легітимацію в українським ужиттю, коли звжимо все те, що було досі сказане про культурно-релігійні староіранські впливи на Україні та їх історичну і річеву доказаність. Це ймення і його значіння було спеціально об'єктом наукових дослідів еще з часів пок. акад. Н. Весоловського. Весоловський наводить<sup>2)</sup> аналогії цього імени святоріздвяних обрядів: у Румунів, Болгар, Словінців та Німців. Сам він вяже це ймення з санскритським *bhraj* = *φλεγω*, *fulgeo* та з німецьким *Berchte*, *Perchte* (*Eisen*) і з німецькою мітичною фігурою *Eisenberta*. Сю думку піддає йому догадуване значіння статі берези в Румунів та Болгар, та її назва: у Румунів „бреза“, у Болгарів „брезая“. Тому, що в румунській мові *brezaia*, *brezae*, *brăzae*, значить чоловік вбраний у довгий, сороканий, яркими платками й лентами обвішаний плащ, — а у болгарській мові *брезая* значить святочна маска, — думав він, що береза, це фігура святочної *м а с к а р а д и*. Тої думки є й проф. Михайло Грушевський, хоч констатує, що український береза ніколи в масці, або маскараднім убранні не виступає. Очевидно, що всі отсі здогади основуються на цій хибній гадці, буцім українські колядники мають свою генезу у римських *brumalia*-х і їм подібних звичаях та екстраваганціях. В моїй студії було довідно стверджене, що українська святочна установа колядників походить з далеко старших часів, чим римські та інші маскарadi, які всі суть орієнтовані на культ сонця і належать до пізнійшого, вторичного, культурно-історичного округа. Українські ходження з козою, на які покликується проф. М. Грушевський,<sup>3)</sup> є зовсім іншого типу — і в них „берези“ нема. Вони належать передовсім до обрядів новорічних і щедровечірних та лиш через перемішання з різдвяними увійшли в різдвяний час і мають свою власну мітольоґійну орієнтацію й характеристику.<sup>4)</sup> Безперечно—румунський *бреза* і болгарський *брезая*, це тота сама фігура, що український *береза*, тільки, що перейшла культурно-історичну еволюцію в напрямі культу солярного. Тою самою появою є й німецька *Берта* (*Eisenberta*), розуміється з додатковою мітольоґійною характеристикою в дусі народних німецьких мітів, але близшою ідеольоґійно до святочної ідеольоґії української. Бо як усі мітичні і полумітичні святоріздвяні й ще-

1) Українські назви взяті з етнографічних жерел; а всі фрази староіранські й перські виняті з *Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch*.

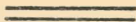
2) Н. Весоловський *Разыскания въ области русск. языка т. III*, ст. 118.

3) Мих. Груш *op. c. st.* 155.

4) Близше пояснення при розгляді новорічних обрядів і Щедрого Вечера.

дровечірні постаті орієнтовані люнарно, так і Eisenberta, в цій характеристиці, яку дав їй безіменний Чех, що описав її перед XV стол. вона, виявляє чисто люнарне мітольогійне забарвлення.<sup>1)</sup>

При тім думаю, що етимольогійно як укр. імя береза, так і румунське breza, болгарське брезая, і німецьке berta perchta, словінське vehtra baba,—є всі одного походження від староїранського berezant або bəgə́ya. Про Румунів та Болгарів можнаби хіба те доповісти, що було сказане в розділі про Корочуна, що ці народи опанувавши в своїм часі українські області й племена, хоч винародовили їх, та були самі поневолені від них культурно і переняли від них отсю культову й обрядову традицію.



---

<sup>1)</sup> Отсю німецьку мітичну „Die wilde Bertha -- Eiserne Berta, Percht mi der eisernem Nase,“ описує згаданий Чех у своїм творі *Candela rhetoricae*, ось як: *Perchta, quae habet aureum caput, stagneos oculos, ereos aures, ferreum nasum, argenteam barbam et plumbeum collum...* (Karl Müllerhof, *Mythologisches*). Подаю це за Н. Веселовським. Цеж на мою думку чистий образ змінчивости місяця. А крім того мітична постать Берти у Німпів є з'ображувана сліпою на очі. Чи не буде цей образ символем темноти новію?

## Про український ідеал семейного щастя—і про кінцеві містерії святого Вечера.

Присвятивши тільки уваги етно-культурним мотивам українського племінного святочного\*збору, не хочу поминути одного мотиву, що був колись першою побудкою цих зборових, гуртуючих і об'єднуючих тенденцій. А є він в святовечірних обрядах і піснях виразно зазначений та усім народом зберіганий й плеканий. Цим мотивом є любов рідні, що поширюється на як найдальші родинні круги, а відтак на усе рідне плем'я. На це було вказано при розгляді обрядів святої Вечери і отсю ідею любови рідні підносять колядки. Вона є суттю тої „давньої правдоньки старих людей“, за котрою колядки тужать. Тому вони ідеалізують сімю — господаря й господиню враз з діточками, — малюючи майже в кожній колядці чудові образці семейного щастя. Кожду колядку кінчать колядники, „божі служеньки“, побажанням ідеальних семейних взаємин. Рідня в гармонії й любови це святість, це боже улюблене місце; тому на збірну св. Вечеру прибувають небесні гості — сам Господь посеред небесного блиску, місяць і сонце й усе небо Йому товаришать, або прикрашують Його стать.

### I.

Що в пана Степана по його двору,  
Святий Вечер!  
Сам Господь ходить з трома святими  
З трома святими із янголями.  
Що перви янголь у Бога просить:  
Ой пошли, Боже, пану Степану  
Пану Степану у полю долю,  
У полю долю, густее жито,  
Густее жито, частіі снопи.  
А другі янголь у Бога просить:  
Ой пошли, Боже, пану хозяїну,  
Пану хозяїну в пасіці долю:  
Тисячу роїв, сто бочок меду,  
Сто бочок меду, сто пудів воску.



А трейті янголь у Бога просить:  
Ой пошли, Боже, сьому хозяїну  
У дому долю:  
З жінкою жити й з дітками добре!

(гл. Б. Грінченко, Етнограф. матеріали)

II.

А в пана, в пана Івана, — Святий вечер!  
Стояла яблоня посеред двора,  
На той яблоні золота кора.  
Золота кора то его жена,  
А что почечка, то его долечка,  
А что віточки, то его діточки,  
А что сучечки, то его синочки.  
Бувай же здоров сам, пан хозяїн  
І з Новим Годом із усім родом,  
Ні сам з собою — з своєю семею!

(Сборникъ матеріаловъ Малинки.)

Або, чи не чудовий отсей образ рідні:

Остроже — остронога двір;	Не есть же то ясний місяць,
В тім остроженці три віконці.	А есть же то пан господар.
В першім віконци ясний місяць,	Не есть же то ясне сонце,
В другім віконци ясне сонце,	А есть же то ясні зорі,
В третім віконци ясні зорі.	Не есть же то ясні зорі,
	А есть же то дітки його.

Сидить собі кінець стола,  
Їсть кутицю пшеничну;  
Коло його жона його,  
Коло жони дітки його,  
Коло діток челядонька.

(Збірка Ходаковського, ч. 450.)

Культура альтруїстичних почувань, цієї пракультурної людської чесноти, що була основою життя найдавнішої людської сім'ї і на якій і нині кожда сім'я держиться, є одним з найважніших покликів святого Вечера, Різдва й святого Збору.

Ся чеснота триває й досі в українського народу і він, оглядаючися на старину, шукає в ній освіження і підпори.

З святовечірних родинних містерій годі про одну не згадати. Перед Вечерою, а декуди після Вечері, господиня з дрібною челядю присідають або прилягають на сіно й солому під столом і по хаті, наслідуючи голоси всякої домашньої худоби, птиці бжіл і т. п. При тім приповідують всякі примівки, щоб щасливо велася худоба, птиця і пр. Це діється на заманіфестування загальної радості, яку повинна виявляти вся божа твар в отсю рокову святу годину. Безперечно криється в сім також невинна магіка з побожними побажаннями, щоб усе в дома і господарстві множилося: зростала рідня, розмножувалася худібка, птиця, бжоли. Згадаймо містику господині дому з посипуванням сімени по чотирох рогах святовечірного стола, з кладенням тамже зубців чesnику, — всю символіку місячну з тим звязану та вірування народне, що місяць це агенс плодородности землі й родючости всякої твари. Але я думаю, що отся загальна, неповинна, дитиняча радість, яку обявляє матір з діточками, криє в собі поезію загальної радості усеї божої твари в містичну добу сотворення свіга. Святий Вечер сеж година перед досвітком вселенної — і після думки народу, як людина так звірина, птиця і мушка повинні дати вираз радості і вдяки перед Творцем за своє життя. А святкуючі рільники і скотарі не повинні в отсю годину забувати, що уся тая домашня худібка — приятелі, помічники й кормильці родини, сотворені від Бога Творця людям на радість, Йому на славу і вдяку. Такі думки проявлює більша часть колядок, передовсім колядки про почин свіга, які найбільше вказують на те, що українське свято Різдва це свято на спомин різдва свіга. Тому-то співає колядка (ч. 37, Вол. Гнат. ор. с.):

Ввеселило си сонце в полудни  
И ввеселив си місяць у крузі  
И ввеселив си гість у дорозі;  
Звеселило си мир, худобонька  
Вся домашна ба й челядонька.

(З Жабя-Ілця ад Косів.)

У тім вибухови жизнерадості на св. Вечер, в сій потребі виявлення щасливих почувань серед сімі і в бажанні втягнути до того усьо, що живе, криється як-раз глибока ідея свята Різдва. А без сумніву сплітаються тут сейчас обі ідеології, старовіцька й християнська. Нарід дуже справно згармонізував первовічну пісню вселенної з радісними піснями про народження Спасителя Ісуса Христа.

Є багато більше елементів у святім Вечері, порозкиданих, неповязаних, на перший погляд незрозумілих. Та всі вони знаходять вияснення

у колядках та щедрівках. Багато там є нового, самостійного, а не вираженого ясно в поведінках святовечірних. Цілий світ старовіцьких ідей. Хто колядок і щедрівок не знає, той не вгадає святочних душевних мріянь українського народу. Тому нашим завданням буде з'ясувати в дальшій частині цієї студії провідні ідеї цих культових пісень докладніше. А для кращого зрозуміння проблемів, порушених в першій частині праці, буде поданий сейчас розгляд колядок про почин світа в слідуючих розділах.



## Колядки і щедрівки.

Вони не будуть тут віддільно опрацьовані, хоч уся дальша студія буде по правді лише їх розсліdom. Заложена з початку головна тема праці про свято Різдва і Щедрого Вечера може бути іно на підставі розсліду колядок і щедрівок вичерпана; а навіть евентуальна дальша тема про Гаїлку знаходить в них своє опертя; бо вони є висловом староукраїнських традицій релігійних, суспільних та господарських, на яких ґрунтуються свято Різдва і Щедрого Вечера, а з цими святами має Гаїлка ідейний зв'язок. Передовсім однак є колядки й щедрівки висловом релігійних ідей, які в довговіковій культурно історичній еволюції народу назбиралися й уложилися в культурні верстви. Святочні обряди булиби для сучасного українського народу пустою формою, колиб не виповнювали їх ідейним змістом колядки і щедрівки. Тому будуть вони розслідувані в зв'язку з дальшою темою культурно історичної постаті староукраїнських свят. Наперед будуть обговорені космогонійні колядки, відтак колядки іншого культово релігійного змісту; опісля буде розглянене свято Щедрого Вечера і Водорщів; а за цим будуть опрацьовані щедрівки.

## Колядки про почин світа.

### Вступні замітки.

Староукраїнські колядки мають в першій мірі всі характер культово-релігійний, з кількома варіантами релігійного культу відповідно до культурно-історичної еволюції в українського народу. Та, основою цього культу є ідея почину світа і його Творця. Для того всі українські колядки можна скваліфікувати як міти про почин світа і первовічне людське життя. Тому то і традиції про первісне господарське й суспільне життя народу містяться в колядках. Абстрагуючи ці послідні і лишаючи на пізнійше критичний розгляд культових мотивів, хочу взяти передовсім за предмет досліду головний мотив колядок—проблем почину світа, упорядкувати схематично колядки з космогонійною темою й розглянути їх критично.

Отож суть колядки космогонійні двоякого типу: одні співають виключно про подію почину світа, або про поодинокі космогонійні події первовічної доби, — другі, між котрими є також багато щедрівок — подають уривочні спомини про першу світову добу. В цих послідних, звичайно в їх заспівах, поет неначе лиш покликується на первовічні мітичні події, або робить до них алюзії; але ці поклики й алюзії привляють цінний матеріал до проблему почину світа в українських традиціях та до порівняння їх з світовим фольклором на сю тему. Перших колядок є мало; мабуть багато космогонійних колядкових традицій уступило перед біблійною й християнською идеологією. Других колядок, а властиво цих мітичних космогонійних заспівів, є многота; вони входять і в колядки з християнською идеологією, як поетична їх окраса; а в дійсности суть лучником старої идеології з новою. В старовіцьких колядках про почин світа нема спомину про особистого Творця; у деяких бувають лиш рефрени з окликами до Бога і Сина божого. — Не можна бути певним, що вони є пізнішими додатками з доби християнської. Вони якраз роблять вражіння фраз мітичного змісту про Сина божого, хто зна чи не в звязку з традиціями Полудня про спасителя світа; але все таки криється в них, хочби й старинна, ідея про Бога. Значна часть колядок, як побачимо опісля з лунарною символікою, має за тему ненастанну творчість „Господа“, яка привляється у всевідживаючій природі. Вони подабають на релігійні рефлексії з приводу сотворення світа, бо вказують на залежність від „Господа“ всего життя в природі. І вони по своїй суті — і змістом і формою — належать до колядок про почин світа. Релігійна їх идеологія є дуже старинна, можна сказати — пракультурна, мимо того, що бувають вони попереплітані ідеями й іменами християнськими. А зовсім самостійний світогляд виявляють колядки, присвячені спеціально проблемі почину світа. Вони в цій темі не звязані ані християнськими ані біблійними поглядами і очевидно складені народом дуже давно і в більшій части самочинно та независимо. Вони дають матеріал великої вартости для культурно-історичних етнологічних дослідів над українським народом. В звязку з головною темою праці отся часть колядок, з якими лучиться идеологічно багато щедрівок, утврдує в нас наново погляд, що провідною думкою українського старовіцького свята Коляди була ідея рідва, себто зродження світа і поклін Творцеви.

## Замітки про проблем почину світа в світових традиціях.

### Окремішність світогляду українського.

Проблем почину, чи сотворення, світа зацікавлював народи безперечно еще від часу коли зачалося людське життя на землі та наставали людські помічення над природою. Традиції про почин світа належить про те звязувати з найпершою добою людського життя, та і нема в світі переказів на сю тему, які не були би звязані з тою добою. Вони мусіли переходити традиційно від найперших людських поколінь аж до сегодня. Але життя й культура поодиноких народів підпадають змінам — або улягаючи чужим впливам та культурним переломам, або змінюючися в повільній еволюції. Безперечно, що перші думки народів про почин світа треба би лучити з їх першими ідеями про Бога, коли візьмемо на увагу, що після новітших етнольогічних дослідів, віра в Бога Творця й Господаря світа була знаменем пракультурної або найбільше первісної доби<sup>1)</sup> — і аж в пізніших часах або підпадала деправації або й затрачувалася. Та виходить з того дальший і правильний висновок, що й думка про почин світа мусіла підпадати змінам відповідно до процесу розвитку релігійних понять. Але думка про почин світа належить також до філософійної категорії думок і можна догадуватися, що первісна людська думка і в цей спосіб працювала над розвязкою питання про почин світа. Такі філософійні думки залежні знов від степеня культури людського ума. Коли у пракультурних народів могли вони бути, хоч здорові і влучні відповідно до первісного здорового й свіжого людського інтелекту, але прості й нерафіновані, то у пізніших, може здеправованих фізично, інтелектуально й морально народів могли приявляти деяку аномальну культурну вибуялість, властиву вийшовшому з природних норм біологічному процесови. У вторичних, більше рафінованих культурах, були вони відповідними до розвитку й характеру релігії та степеня культурного розвитку поодиноких народів. В кождім разі треба числитися з тим, що в світогляді поодиноких народів на почин світа можуть бути задатки оригінальної й самостійної думки, тим багатш й більше независимі, чим більше індивідуальности було і єсть у якого народу.

Думаю, що булоби вказаним з такими критеріями приступати до розсліду космогонійних переказів українського народу і порівняння їх з преріжними світовими переказами про почин світа. Може в цей спосіб буде змога з'орієнтуватися серед того виру людських думок і їх стремлень, які виступають у космогонійних переказах народів світа — і дійшовши до їх культурно-історичних основ, спізнати степень їх культурного взаємовідношення одних до других, їх взаємну залежність —

<sup>1)</sup> Порівн. табелю культурних округів Д-ра Вільг. Шмідта.

або оригінальність і самостійність. В цей спосіб радби я обійтися з українськими космогонійними переказами, а передовсім колядковими, які є сей час предметом особливого досліджу. Хочу їх супоставити з переказами інших народів і з ними порівняти, — але не спускати рівночасно з виду можливості їх самостійного зродження та не забувати про сильну культурну індивідуальність українського народу, про звязок цих переказів з українським старовіцьким релігійним культом та про загальні культурно-історичні обставини, серед яких розвивався український нарід.

Серед моря світових первісних думок про почин світа та серед великої наукової літератури в напрямі їх пізнання й розуміння здається мені український нарід з своїм світоглядом — окремим культурним островом, недоціненим і неспрослідженим як належить етнольогами. Це треба сказати особливо з огляду на різницю світогляду українського народу а народів Східної Європи й Азії — взагалі (ціла нижня студія буде цего доказом), а в подрібности на різницю між їх переказами про почин світа. Величезна многота переказів про почин світа в цілій Східній Європі, в північній, середній і полудневій Азії, творить майже оден і той самий тип. Всі ті перекази переняті думкою про дуалізм духових сил, доброї і злої, при творенні світа. Почавши від вавилонських, іранських, а в части й індійських старих вірувань, відтак у віруваннях середної й північної Азії, а в слід за тим і в Східній Європі, віра в дуалізм є провідною думкою переказів про почин світа. Вправді цими віруваннями Сходу перенята також значна часть українських традицій про почин світа, а властиво про сотворення першого чоловіка — іменно казок, переказів і легенд прозових; а де давнійша категорія таких традицій, що заховалися в колядках, є зовсім від них відмінною. Коли тамті, прозові, міти є виразно дуалістичними, хоча з очевидною висшостою доброго духа над злим, то в колядкових нема і сліду думки про дуалізм, а ясна, виразна, ідея доброго духа. Творця світа, якому служать низші, але добрі духові ества. Посеред около тисячі колядок і щедрівок є лишень дві, майже тотожні колядки, а третя трохи відмінна, з дуалістичним світоглядом — і то запозичені ідейно й змістово з українських прозових казок. Ці колядки зовсім відмінні навіть своєю формою, чисто епічною, від прочих колядок. Ствердити належить, що окрім згаданої пари колядок дуалістичних, не тільки нема ніяких подібних до них, але між усіма колядками і щедрівками нема ані однісінької згадки про злого духа. Коли прослідимо відтак всі типові українські колядки про почин світа і порівняємо зі згаданими двома винятками: та з переказами чужими подібними до них, то наглядно спізнаємо, що перекази колядкові є більше старинними та давнішими від отсих прозових, а тоті є пізнішими і занесеними на Україну з чужини. Двоїстість світогляду українського народу в справі почину світа, цебто ко-

лядкового й казкового, — і необізнаність етнологів неукраїнців з усім етнографічним українським матеріалом, що відноситься до проблеми почину світа, є причиною незрозуміння через етнологів окремого культурно-історичного становища, яке займає український нарід проти світових традицій про почин світа. З огляду на головну тему нинішньої студії будуть цікаві передовсім колядкові міти, тим більше, що вони є нерозлучно звязані з святами; а казкові будуть служити лиш принагідно як матеріал до порівняння та для доказу, що давний український космогонійний світогляд не був таким як подають казки. І цей старинний світогляд не тільки, що не затратився, але нарід зберіг його наче святість і рік річно дає йому наново санкцію святочними співами про него.

Щоб мати перегляд космогонійних переказів північного та полудневого Сходу, буде подана їх збірка в особнім екскурсі при кінці першого випуска цієї праці; а іменно найважніші, себто ті, які правдоподібно дали основу мітам прочих народів Європи та Азії, а мабуть перейшли поза Океани. Покажеться з перегляду мітів українських в порівнанні з тамтими, що є в Українців оригінальною, своєрідною концепцією. Вибір українських колядкових космогонійних мітів буде поданий в однім з слідуєчих розділів.

Для влекшення орієнтації при розсліді колядкових мітів та їх порівняння з переказами світовими належить згори поставити тезу, перепроваджену опісля—що головною прикметою колядкових переказів є їх релігійний принцип монотеїзму. Спеціально: отсе віра, що в почині світа було первовічне добре Єство, або збірно-добрі Єства, не так первовічні як відвічні, про яких зродження нема ніякого спомину; і що лиш вони причинилися до генези світа Первовічним добрим Єством приявлюється найвисше Єство духове,—Творець і Господь світа,—Бог. Всі прочі народи, з малими виїмками, мають космогонійні міти з дуалістичним світоглядом. Справді дивне, що серед такої многоти народів, які жили, або й живуть в округ Українців—як от: усі племена азійські й полудневого Сходу, відтак усі Індоевропейці,—удержався монотеїзм в українських колядкових традиціях. Поруч цих колядкових традицій зберігся монотеїзм на Полудни в космогонійних переказах староіндійських та в одинокім арабськім і в деяких космогонійних мітах австронезських; а на Півночі в переказах дрібних народів: Фінів, Естонців, Калмуків, Мансів та Вогулів. Вони будуть подані окремою групою в заповідженім екскурсі про світові космогонійні міти.

В екскурсі про світові космогонійні перекази інтересним буде для красшого зрозуміння культурної позиції колядкових переказів розділ про релігії й мітології деяких народів природи з Індо—і Австронезії. Це буде річ про вірування відвічних автохтонів цієї області світа:



Пігмеїв індомалайської та чисто маляйської раси, споріднених етнічно й культурно з первісними народами Австралії, які, mimo чужих етнічних заливів та культурно-історичних перемін у себе, задержали досі свої питомі пракультурні релігійні і мітологійні ідеї. Є ними передовсім Андамани з Індійського заливу, про яких була вже згадка при розгляді української святовечірної ідеології, а відтак племена, що замешкують острови Борнео та Ніяс: Даяк-и, Кааян-и. Батак-и.

Вони досі задержали чисту ідею Найвисшого Єства, а їх мітологія визначуєсь найнижшим мітологійним ступенем та лиш малими ухилами від первісної віри в Бога; основуєсь вона також на культурі прадіда і його символу—місяця—в найпримітивнійшій формі; має характер астрального культу (місяця й сонця, або місяця, сонця і зір) в найбільше первісним вислові. Річ у тім, що ніякий тип первісних релігійно-мітологійних вірувань не підходить так до вірувань староукраїнських, як вірування згаданих австронезських племен. Ці вірування мають такі визначні подібності до українських, що суть майже ідентичними з ними. Особливо виявляється це в космогонійних переказах (в Українців у колядкових і щедрівкових)—та в спеціальнім уподобанні вважати прадіда (або його символ — місяць) за духове єство у виді сокола;—подібно вважати астральну тріяду за мітологійну праідну рідню. В дійсності—ані етнічні, ані географічні, ні історичні умовини не дають оправдання цим культурно-релігійним аналогіям індо-й австронезських племен та Українців. Але на факт цей годі не звернути уваги. Може це лиш нормальний хід елементарної думки, викликаной обсервацією природи і рефлексіями суспільними й релігійними. Впрочім були тут і будуть подані культурно-релігійні аналогії інших далеких від Українців і чужих для них етнічно-первісних народів і народів природи—і нехай вони послужать як матеріял задля близших дослідів і висновків для етнологів. Приміри з релігій і мітологій індо і австронезських первісних племен, які подаю в долученім екскурзі про релігійні й космогонійні традиції чужих народів, виняті з праці: P. Dr. Wilhelm Schmidt, Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker. Буду на них покликуватися в першій томі праці і опісля.

Але в колядкових космогонійних мітах вражаючо звертатимуть нашу увагу також інші, виразно-релігійні мотиви, які на перший погляд суперечні будуть з вірою в Найвисше Єство. Це будуть символи містичних сил природи, які, хоча в характері добрих чинників, але самочинно й на свою одвічальність, немов порізно від духового єства будуть виступати. Ці символійні чинники мають в колядковій космогонії своє перворядне призначення; є їх кілька і вони будуть тематично опрацьовані, а тут згадаю про оден найвизначнійший—первовічне або рай-

ське дерево. Ця ідея так заволоділа святочною психікою укр. народу, що заслонила йому ідеал духового Творця світа і вважається народом за перший світотворчий чинник. Майже винятково проглядає, в одній лиш колядці, думка, що це первовічне райське дерево завдячує своє зродження акції духового ества в подобі птаха.<sup>1)</sup> Спеціально для теми почину світа сконструовані колядки приписують зродження світа акції духових еств, які перебувають невідступно на райським дереві і звідтам ведуть своє світотворче діло. Але велика часть колядок і щедрівок оспівує первовічні світотворчі події райському деревови, не згадуючи про духові ества. Є це очевидно релігійна ідея мітольогійна з пізнійшої культурно-історичної доби. Райське дерево є символом місяця і посередно об'єктом його культу. Але знов увидимо при ближшій розгляді космогонійних колядок і щедрівок, що в Українців отсей символічний лунарний культ спрямований посередно до Господа світа; що отся астральна мітольогія стоїть на найнижшій культурнім ступіні, так як ми—одно і друге,—віру в Найвисше Єство і мітольогійні ідеали, вже виділи в обрядах святого Вечера в культурі Бога Творця і виідеалізованого прадіда. І мотив прадерева в мітольогії цілого світа вважається за символ місяця<sup>2)</sup> а також в українських космогонійних мітах виявляється це виразно, а містичну творчу силу прадерева відносить нарід до місяця. Нагадую відомі вже колядки про райське дерево з астральною тріядою,—цеж очевидно троїста астральна світотворча сила, що по думці народу спливає на світ. Ідеольогія обрядів св. Вечера каже нам догадуватися, що космогонійне прадерево, як символ місяця—а радше як символ троїстої астральної сили, належить в народній поезії до гльорії Бога Творця.<sup>3)</sup> І з огляду на те, що в переважній части колядок про почин світа виступає мотив прадерева рівночасно з побічним виразом віри в найвисше духове Єство як Творця світа, думаю, що колядки виключно з мотивом прадерева приявлюють лиш свідоме вкорочення ідеольогійне з рівночасною критою, для народу самозрозумілою, думкою про духову першу причину різдва світа.

Іншою характеристикою колядкових переказів про почин світа, яку згори треба зазначити як особливу їх прикмету, це їх темативний зміст, дуже багатий і ріжнородний в ідеях, супроти убогого на ріжнородність змісту космогонійних переказів чужих. Та, що в колядкових оповіданнях про космогонійні події дається спостерегти систем, прямуючий до вичерпуючого з'ясування цих подій, і до розв'язки ріжних проблемів людського життя. Це послідне замітне особливо в щедрівках.

<sup>1)</sup> Гл. дальше, на ст. 239, колядка ч. 6.

<sup>2)</sup> Гл. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie.

<sup>3)</sup> Порівн. обряд жертви трох хлібів, або двох хлібів і колача.

Одно і друге дало імпульс до створення незвичайно багатих різно-родністю й поезією мітольоґійних образців з природи й людського життя; а це знов спричинило розширення й поглиблення головної теми. Тому наперед можна заповісти, що опрацювання колядок і щедрівок буде широке й що як одні так другі мусять бути трактовані після окремого пляну. Працю над колядками зачну збіркою найвизначніших космоґонійних колядок і поділом їх на групи після їх тем; відтак будуть опрацювані найголовніші мітичні чинники космоґонійних подій; опісля будуть колядки критично розглядувані після тем і після поодиноких мітольоґійних мотивів; zarazом буде їх порівняння з космоґонійними переказами чужими. Подаю понизше збірку космоґонійних колядок, поділених на отсі групи:

- I. Колядки про засновання неба і землі;
  - II. Колядки про прадевео;
  - III. Колядки про найперші рослини і про походження збіжжа;
  - IV. Колядки про першу живину-звірину;
  - V. Колядки (й щедрівки) про первовічну людину:
    - 1) Про первовічного хлопчика (дитятко); про мітичного молодця на космічних струях.
    - 2) Про первовічне дівчатко (дитя); про первовічну дівчину-відданицю і про дівчину-матір.
    - 3) Про першу людську пару.
  - VI. Колядки про першу людську рідню;
  - VII. Колядки про сотворення світа—зовсім іншого типу як під I.
  - VIII. Колядки з неукраїнською, запозиченою, ідеолоґією.
- 
-



# Вибір колядок про почин світа.<sup>1)</sup>

## I. Колядки про засновання неба і землі.

### I.

А йак то було с почітку світа,  
Не було тогді неба, ні землі  
А лишень було синее море,  
А на тім мори ой два дубочки,  
А на тих дубоньках два голубоньки  
Два голубоньки з неба зіслані  
З неба зіслані на відпитані.

Стали радити, як сьвіт  
[створити  
Спустімся в море до самого дна  
Віберім собі синій каменець,  
Синій каменець, синее небо.  
Віберім собі жовтий каменець,  
Жовтий каменець, жовтая земля.

(Бандрів, пов. Лисько. Зо збірника Вол. Гнатюка,  
т. I. кол. 66, Б.).

### II.

Коли не било з нащада світа,  
Подуй же, подуй, Господи,  
Із святим духом по землі!\*  
Тогди не било неба ні землі,  
Ано лем било синее море,  
А серед моря зелений явір,  
На явороньку три голубоньки,  
Три голубоньки радоньку  
[радят,  
Радоньку радят, як сьвіт  
[сновати,

Та спустемеся<sup>2)</sup> на дно до моря  
Та дістанеме дрібного піску;  
Дрібний пісочок посіеме ми:  
Та нам ся стане чорна земляця.  
Та дістанеме золотий камінь,  
Золотий каменець посіеме ми:  
То нам ся стане ясне небонько,  
Ясне небонько, світле сонінько,  
Світле сонінько, ясен місячик,  
Ясен місячик, ясна зірниця  
Ясна зірниця, дрібні зіздочки.

(з Кальниці, збірка Ів. Вагилевича. Зо збірника Вол.  
Гнатюка, т. II кол. ч. 66., А).

### III.

Є сьвіт великий, є ще й синее море;  
Гей дай Боже!\*  
На тих синих морях росте че-  
[мерушка

На тій чемерушці три голуби  
[сидет  
Три голуби сидет та радочку  
радет.

<sup>1)</sup> Всі колядки і щедрівки будуть наведені правописом, яким записували їх поодинокі етнографи, що старалися задержати всі звукові нюанси української мови, якими нераз віддаються дуже відтіни думок. Знаком \* відмічені рефрени й апострофи, що повторяються за кожною стрічкою.

<sup>2)</sup> Самостійна постанова!

Єден голуб каже: я сі пуцу в море, Другий голуб каже: вінесу пісочку Третий голуб каже: я єго розсію Я єго розсію на штири [часточки: Першая часточка — свитан- [нячко ранне, (ор. с. Кол. ч. 102, Е з Угринова гор. ад Станиславів).	Другая часточка — сонце пра- [видненьке, Третья часточка — ясен місяченько Четверта часточка — дробен до- [щик сіє. — — — — —
--	--

IV.

На ріці, на бистрьци плинуть листи написані, —  
Щедрий вечер, добрий вечер!  
Написаний ясний місяць,  
Написана ясна зоря,  
Написані зірки й єго дітки.<sup>1)</sup>  
(З рукопису З. Д. Ходаковського ч. 449).

V.

У господаря двір городжений, — Сива, мала, зазулейка!*Двір г о р о д ж е н и й, явір саджений На тім явори сидять соколи Соколи глядять на чорне море На чорнім мори червоний [кураль (ор. с. щедр. ч. 276 Д. З Зіболок ад Жовква).	А в тім курали нова світлойка, А в тій світлойці три воконоїці. Перше віконце: ясне сонце, Друге віконце: ясний місячок, Третьє віконце: ясная зоря.
---	--

VI.

Гл. гр. II, 3

VII

Ой як то було з початку світа, — [Боже наш!*	Пустися брате в глибокі води, Тогди ми брате світ обснуємо, Світ обснуємо і наситимо, Світ наситимо і наповнимо. А за тим словом бувай ти здоров Бувай ти здоров господареньку..
---	---

(З Кудобинець ад Зборів запис. Евгений Желехівський, Правда, 1868).

VIII.

Ой як то було з початку світа Як ще не було неба ні землі, Ой но на морі єдна павутинка,	На тій павутинці три [товариші. Єден товариш — ясне соненько,
--	---

<sup>1)</sup> Місяць, зоря і зірки плывуть первсвічною їодою).

Другий товариш — ясний місяченько,  
Третий товариш — дробний до-  
щенько  
Чим ся похвалиш ясне соненько?  
— Ой як я зйду в неділю рано  
Ой як огрію діти малі,  
Діти малі і люди старії.  
Чим ся похвалиш ясний місяченьку?  
— Ой освічу я гори долини,  
Гори долини, церкви й костьоли,

Церкви й костьоли — гостя  
[у дорозі..  
Чим ся похвалиш дробний дощичку?  
— Ой як я впаду три рази в маю  
Ой зрадується жито, пшениця,  
Жито, пшениця, всяка ярениця.  
А за тим словом бувайте здорові  
Здоровля у той дім на челядоньку,  
Щастенько на двір на худобоньку.  
(зап. Евг. Желех. Правда 1868).

IX.

Як то було з прежде віка,  
Спрежде віка зачатє світа?  
Виграло синєє море  
На синєму морі три явори,  
На тих яворах три крісleckи.  
На першому кріслі сам Господь  
[сидить,  
На другому кріслі святий Петро,  
На третім кріслі святий Павло.  
Рече Господь до святого Петра:  
Порни, Петре, на дно в море,  
Достань, Петре, жовтого піску,  
Та посій по всьому світу,  
Сотвори небо і землю,  
Небо з звіздами, землю з квітами!  
Петро полинув і дна не дістав  
І піску не взяв, світа не сїяв:

Не сотворив Петро неба ні землі,  
Неба з звіздами, землі з квітами.  
Рече Господь до святого Павла:  
Порни, Павле, на дно в море,  
Достань, Павле жовтого піску,  
Та посій на всьому світу,  
Сотвори, Павле, небо і землю,  
Небо з звіздами, землю з квітами.  
Павло порнув і дна не дістав,  
І піску не взяв і світа не сїяв:  
Не сотворив Павло неба ні землі,  
Неба з звіздами, землі з квітами.  
Порнув сам Господь на дно у море,  
Достав Господь жовтого піску,  
Та посїяв на всьому світу,  
Сотворив Господь небо і землю, —  
Небо з звіздами, землю з квітами.

(Nowosielsky, Lud ukraińsky, II, 103).

## II. Колядки про прадерево.

### (Райське дерево.)

I.

А що нам було з нащаду світа?  
Славен вси Боже тай у сім світі  
[і на небесіх!\*

Ой не билож нам хиба сина вода  
Синяя вода тай білий камінь

А прикрив Господь сиров землицев,  
Виросло на нім кедрове  
[дерево.  
Барз височейке і барз слічнейке.  
— — — — —

(ор. cit. К. ч. 107. з Київської Старини т. I. 885).

II.

С перед церковці біл камінь стоїть  
Та на камени дві галузоньки,  
А при вершечку два голубоньки..

(ор. с. ч. 191)

Гей, як то було на початку світа?  
[Боже наш!  
Гей не булож там ні неба ні землі  
Гей инож там були темненькі і  
[моря,  
Гей на тих морях зелен яві-  
[ронько,

На тім явіроньку на верха гнізденько,  
Гей, а в тім гніздоньку тріє  
[просфороньки  
Тріє просфороньки, а всі три  
[маленькі.

(Зб. Вол. Гнат. К. ч. 66, Г. Рудно ад Львів).

IV.

Летіла соя в кунец села  
Упустила жолуденьку.  
Рости дубе тонкий, високий,  
А в том дубові три користи:  
У корені чорни бобри,

У середині яри пчоли  
А из верхуясни соколи!  
Чорни бобри на шубоньку,  
Яри пчоли на свічку,  
Ясни соколи на втішейку.

(Труды, П Чубинського, т. 3, кол.  
ч. 46, з Голобів ад Козель)

V.

Ой долів, долів, долів луженьки  
Ой течат ними бистрі річеньки,

Ой плинеж, плине райское древце,  
Райское древце з трома вершеньки...

(ор. с, ч. 47, А.)

VI.

Ой течут, течут, бистрі річеньки  
На тих річеньках сплавиноченьки  
На тих сплавоньках по три вершечки.

(ор. с. 63, В.)

VII.

Ой біжуг, течут, бистрі річеньки  
— Бриніла, бриніла вода по каміньках  
[дрібненько! \*)  
Винесли собі всю сплавененько.

На тім сплавленю біл камінь лежит,  
На тім камени золотий стільчик...  
(ор. с. ст. 153, ч. 249  
з Горущка біля Дрогобича)

VIII.

Й а в ліску, в ліску, на жовтім піску  
Росте деревце тонке, високе,  
Тонке, високе, а в лист широке  
Й а в лист широке, в корінь дуплаве,

Гой у тих кудрях сив соків сидит,  
В Дунай си дивит, там виза видит,  
Там виза видит, з визом говорит:  
Гой, ци тепер так ек з первовіку?

(ор. с. ст. 206, ч. 113, Г.,  
з Бабина біля Косова)





Як шину́, лину́, право́ ручейков:  
А шуга у гай райські пташейкі!

Райські пташейки ў гору злинули,  
[золота ряска ў долину ўпала...]

(гл. ор. с. ст. 105, ч. Е.  
з під Турки)

XIV. Гл. гр. III, 3 і IV, 4.

Додатково для характеристики віри українського народу в таємну силу райського дерева, подаю дві весільні пісні. Образці райського дерева у весільних піснях є анальоґічні з колядковим:

XV.

На городі зелений явір, студениця кирниця.  
Там Гануся воду брала — з Богом розмовляла  
Ой, гойже, гойже, мій потний Боже!  
Що я тепер учинила?  
Ой когож я вірно любила, то од його одступила...  
Ой я батенька вірненько любила — та од його одступила...

(З рукопису З Хоодаковського,  
ч. 76, з села Здзяри)

XVI.

В полю городжено,  
Вином засаджено  
Винограде, винограденьку, іду до тебе на порадоньку:  
Хоче мій батенько за нелюбонька дати! ...

(З рукопису З. Хоодаковського ч. 82.)

### III. Колядки про найперші рослини і про походження збіжжя.

I.

Шож нам було з світа почитку? — Боже наш! \*  
Не було нічого, ідна водонька.  
На той водонці їдне деревенько  
На тім деревеньку шовкове гніздонько,  
А в тім гніздоньку три голубоньки:  
Юж ся впустили в глибоке море,  
В глибоке море на самое дно.  
Винесли нам три пожитоньки:

Перший пожиток — возиме жито,<sup>1)</sup>  
Возиме жито людям на хлібець;  
Другий пожиток — яру пшениченьку,  
Яру пшениченьку на проскіроньку.

<sup>1)</sup> „Возиме жито“ = озиме (— „в“ це придих).

До служби божой, до церковоньки;  
Третий пожиток — зелену траву,  
Зелену траву для худобоньки.

(Гл. Вол. Гнатюк, т. кол. ч. 66.

II.

Сидів голуб в тихім Дунаю —

Гей, гей, Дунаю, все в (о) милім Бозі гадаю! \*)

Крилцями стрипав, у Дунай упав.

Вилетів звідтам та за три літа,

Виніс він відтам троє насія:

Перше насія яра пшенойка,

Друге насія пахнячий лотань,

Трете насія — святий воскочок.

Яра пшенойка — на проскурочки

Пахнячий лотань — на кадильниці,

Святий воскочок та на свічечки.

Бувай ми здоров господару наш

Із діточками, із звіздочками.

(ор. с. к. ч. 66 —

Бандрів ад Лисько)

III.

Ой в чистім поли каменець стоїт

Калино! Калино — вино, винная моя ягода! \*

На тим каменци три прутки ростут:

Єдин ми прутик чом калиновий.

Другий ми прутик чом малиновий,

Третий ми прутик йа горіховий...

(ор. с. к. ч. 135. <sup>1)</sup>)

---

<sup>1)</sup> Що три ростучі на каменци прутики — і сам каменець — се дива первовічні, свідчить фраза „в чистім поли“, яка означає чисте — безмежне — поле, а це є ідея простору так само як „темненькі моря“, „їдна водонька“ — в інших колядках.

Доповнення колядки глядїть в групі IV, ч. 4. Є в ній мова про первовічну звіринку на трех первовічних прутиках. В такім доповненні є це типовий український образ райського дерева.

## IV. Колядки про першу живину-звірину, на землі.

### I.

Ой долів, долів луженьки,  
Ой течат ними бистрі річеньки.  
Ой плинеж, плине, райское древце,<sup>1)</sup>  
Райское древце з трома вер-  
шеньки;  
В однім вершеньку сив соко-  
лонько,  
В другім вершеньку сива ку-  
нонька,  
В третім вершеньку сив ластов-  
лята.

Ой не єж тото сив соколонько,  
Але єж тото господаренько.  
Ой не єж тото сива кунонька  
Але єж тото ба й газдинонька.  
Ой не єж тото сив ластовлята,  
Але єж того єї дитята.  
(Зб. Вол. Гнат. К. ч. 67, А, зо зб.  
Ів. Вагилевича; Ясень Гор.)

### II.

Ой течут, течут, бистрі річеньки  
На тих річеньках спла-  
виноченьки,  
На тих сплавоньках по  
три вершечки;  
В першім вершечку сив соко-  
лонько,  
В другім вершечку сив зазу-  
ленька  
В третім вершечку ластовля  
тонька.

Ой не тото єсть сив соколонько,  
Але тото єсть господаренько.  
Ой не тото єсть сив зозуленька,  
Але тото єсть їосподинонька.  
Ой не тото єсть ластовятонька,  
Але тото єсть їх дитятонько.  
(Ор. сіт. кол. ч. 63, В, з Новиці ад  
Калуш).

III. Гл. 4. ад III, колядку про Сою.

### IV.

Ой в чистім поли каменец стоїт,  
—Калино, Калино вино, винная моя  
ягода!<sup>1)</sup>  
На тім каменци три прутки ростут:  
Єдєн ми прутик чом калиновий,  
Другий ми прутик чом малиновий,

Третий ми прутик й а горіховий.  
На калиновім сив соколонько,  
На малиновім сива зазуля,  
На горіховім ярі пчілоньки.  
(Ор. с. ч. 135).

<sup>1)</sup> Варіант; райское древо.

## V. Колядки та щедрівки про першовічну людину.

(З двоякою темою: космогонією і лунарно-мітологією.)

а) Про першовічного хлопчика (дитятко); про мітичного молодця на першовічних водах.

### I.

Ой у поли, в поли, в широкім поли	А у ті колисці біла перина,
У широкім поли близько дороги	На тій перині білий молодчик..
Ой стоя ж там є два явори.	(Далі співається про зріст цього молодчика, все в лунарних символах)
Я у тих яворах по конареві,	(Гл. Кол. і Щедр. Вол. Гнатюка ст.
А у тих конарах жовта колиска	78, ч. 203, Д.)

### II.

Ой в поли, в поли, близько дороги  
Стоїть садочок обгороджений  
А в тім садочку біла постілка  
А в тій постілці красное дитя.  
(Дальше—як дитя грається а коло него мати).  
(Кол. і Щ. як в. ч. В.)

### III.

Ой там у поли там два явори	Старая ньєнка його матінка:
А міжи ним чом колисочка (чомусь	Ой люлю, люлю, гайное паня..
то колисочка)	(Ор. с. ст. 369. ч. 60. з села Ліктя
А у тій колисці гайное <sup>1)</sup> паня.	ад Дрогобич.)
Колишеж його старая ньєнка <sup>2)</sup> .	

### IV.

А з гори з долу вітрец повіват,	Спасає его сивий оленець,
Вітрец повіват, Дунай висихат,	На тім оленци три-десять рожків
Дунай висихат, зільом заростат,	На першім рожку золотий терем
Зільом презільом, всяким пахільом.	А в тім теремци можний панюнько..
	(Ор. с. ч. 203, Б.)

### V.

На оней горі, оней високий	На ретіжоньках колисанюнька.
В рау, в рау, ангели грают!*	В колисанюнци Біжее дитя.
Там же ми стоять два яворюньки,	Колисала го Біжая мати...
На яворюньках чуть ретіжюньки,	(Ор. с. щедр. ч. 36).

<sup>1)</sup> Прикметник „гаїний“ походження арабського: hajj, adjectiv = живий, живучий; substantiv = Бог. Haiuanun = res vivens, perennis. Це відповідає символічному значінню появи „шамятка“: місяця молодика і арабському культови нового місяця.

<sup>2)</sup> В щедрівках згадується символічна матір місяця: темна ніч, або: старенька матір молодця.



б) Про первовічне дівчатко (дитя); про первовічну дівчину відданицю  
й про дівчину матір; про першу людську пару.

I.

На горі сосна золоторясна  
Під тов сосною срібна колиска,  
Колише ся в ній гречная панна...  
(Дальше спеціальні люнарні образці про три фази місяця:  
Колишуть її три молодчики і т. д.)

(ор. с. т. II. ч. 288, А, з Івановець біля Коломиї).

II.

Й а в чистім поли стоїть яблінка  
На тій яблонці золота гільця  
На тій гільци гей колисочка (-буцім  
колисочка)

На тій колисочці гей подушечка,—  
Надійшла в нею гречна панянка,  
Заносили ї три голосочки і пр.

(ор. с. ч. 238. Б.)

III.

Посеред поля стоїть т о г о л я<sup>1)</sup>  
Щедрий вечер, добрий вечер,  
Добрим людям на здорові!\*

А на тій гоголі й утінка сидить,<sup>2)</sup>  
Утінка сидить, далеко видить.

<sup>1)</sup> В українських словарях нема відповідного означення для слова „гоголя“, що приходить в повисшій щедрівці. Подане в словарях лиш ось що: дієслово гоголіти значить — блестіти, світитися; гоголя = висока жінка (гл. малорусько-німецький словар Е. Желехівського). Виходилоби, що гоголя посеред моря, це щось блестячого, або високого. Але мені видиться, що імя гоголя, це не українська ідея, а перенята, мабуть семітська. Первісне семітське A-h-l, арабське 'ahala, — до того 'ahlīp, значить: замешкалі в домі, родина (фамілія), — як foemininum: „жінка“, „подруга“. Крім цього гебрійське 'ohoel = „дім, шатро, помешкання“. 'Oh'olā (самарійське) = тога, що має своє шатро (= святиню). Гл. Herman Möller, Indogermanisch u. Semitisch S. 355. З отсега порівняння первісних мов виходилоби, що слово „гоголя“ може означувати: шатро, хата, святиня, — зовсім те, що значить у всіх колядках і щедрівках дуже популярне слово „терем“, т. є. містична будівля, звичайно на прадереві серед моря, або на рогах містичного оленя (про це буде окремиї трактат). А додати належить, що слово „терем“ це первісне семітське, а відтак індогерманське слово. Сем. s-h-g, s-h-l, знач. світити, блестіти; жидівсько-арамейське tih arā, сирійське tahrā, = полудне; семіт. D-h-g, t-h-g, старосаксонське tir=splendor, gloria; норвеж. tīr = отвір для світла. (Гл. Herm. Möller, op. cit. s. 355; 349, 117—118). /Подібно, арабською фразою є укр. слово хором (світлиця); храм (= церква), — це араб. Naḡam = будівля, святиня/. Отсей може за обширний етимологічний додаток не лиш, що означає так як належить фразу „гоголя“ і дає зрозуміння повисшої щедрівки, але й піде в основу пояснення багатьох щедрівок. Семітських, а особливо арабських фраз і образців, здиблемо більше в укр. колядках і щедрівках.

<sup>2)</sup> Завважую, що утінка це духова поява в космогонічних колядках і виступає як добре ество висшої категорії. У деяких світових космогонічних переказах виступає як найвисше ество; в дуалістичних переказах виступає як зла сила.





Прийшло до неї мале пахоля,  
Вона на него задивилася,  
Короговці помолилася.

— А я гетьмана перепрошу,  
Тебе молоду за жінку возьму.

(З Трудів П. Чубинського, т. 3, ст. 418, ч. 140)

### VIII.

Аналогічна весільна пісня, співана в неділю по шлюбі.

Над морем глибоким  
Стоїт терем високий (Ладю! Ладю!)  
Ой там стоїт липа  
Золотом обвита,  
А шовком перевита.  
А в тім теремі Марисенька  
Русу косу чеше.. (Л. Л.)

Прийшов до неї батенько її:  
Одчини донечко!  
Бігме не одчино —  
Буйного вітру бою.  
Бо вітрец русу косу розмете,  
А сонце личенько спече.

(Зо збірки З. Д. Ходаковського, ч. 838).

## VI. Колядки про першу людську рідню.

### I.

На ріці, на бистриці,  
Плинуть листи написані — Щедрий вечер, добрий вечер!\*

Написаний ясний місяць  
Написана ясна зоря  
Написані зірки — його дітки<sup>1)</sup>

З рукопису З. Ходаковського ч. 449.

### II.

Пливе човен мальований  
А в тім човні аж три пісьмі:  
Єдно пісьмо — ясний місяць,  
Друге пісьмо — ясне сонце,

Трете пісьмо — ясні зірки.  
Ясний місяць — пан господар,  
Ясне сонце — господиня,  
Ясні зірки — його діти.

(Труды П. Чубинского, 3 т., из. ч. 24, Д. 6.).

### III.

Остороже, острогом двір.  
В тім острожонці три віконці:  
В першій віконці — ясний місяць,  
В другій віконці — ясне сонце,  
В третій віконці — ясні зорі.  
Не єсть-же то ясний місяць,

Єсть-же то пан господар;  
Не єсть же то ясне сонце,  
Єсть жина єго;  
Не єсть-же то ясні зорі, —  
Єсть же то дітки єго.

<sup>1)</sup> Звертаю увагу на отсю нічну астральну двійцю, з домінуючою ролею місяця.

IV.

На горі камяній,—щедрий вечер,  
добрый вечер!\*)  
Волохи кують, церкву будують<sup>1)</sup>  
С трема верхами, с трема вікнами.  
В першій віконці яснеє сонце  
В другій віконці ясний місяченько  
В третій віконці ясний зірки.

Ясний місяць—пан господар,  
Єснеє сонце—господинонька,  
Ясні зірки—єго дітки.  
Щедрий вечер, д. в.  
(З рукопису З. Д. Ходаковського  
ч. 452. з Прилуки під Винницею).

V.

А в нашого пан отця  
Золотії ворітця.  
Перед тими ворітьми  
Стоять столи заслані,  
А за тими столами  
Стоять ангели рядами.

Що на небі місяць, да то наш  
господар,  
А на небі зірочки, да то єго діточки,  
А на небі зірка, да то єго жінка.<sup>2)</sup>  
(З рукопис. збірки П. Куліша).

VII.

До 1-ої групи колядок про сотворення світа належить кілька зівсім відмінного типу неначе чужі; хоч не можна сказати, щоб вони були ідеологічно в цілості затячені зчужини, бо мають як в ідеях так у способі їх вислову українську характеристику. Одні співають про спричинення різдва світа вогнем; його символізують голубом, з якого рота пащить огонь; а голуба називають Різдром. Варіант, але іншого типу, до цієї ідеї про вогонь як світотворчий чинник, дає одна колядка, що співає про три іскри з горючої містичної трійці, які падучи визвали вибух водного елемента і в сполучі з ним дали світотворчу силу. Обі колядки, хоч уже були наведені, подано понизше ля комплекту космогонійних колядкових переказів. Друга зі згаданих колядок—і деділька інших,—приваляють оригінальні українські ідеї про зродження космічних вод—і тими своїми ідеями та окремими образцями про купіль і розмову Господа в космічних водах, освітлюють вони темні моменти інших колядкових космогонійних мітів, а заразом лучаться з двома найстаршими мітами глибокого Полудня.

Група А.

I.

Й а в лісі, в лісі, я в медоборі  
Дай Боже!\*)  
Блудили блудці сімсот молодців;  
Приблудили си ид сему двору,  
До цього двору тай веселого.

Й а ў сего газди двори ўметені,  
Двори ўметені, столи ўсталені.  
Ой поза стілью самі сьятіі,  
Самі сьятіі тай веселіі.  
Бо й межи ними одного нема

1) Містична церква в колядках і щедрівках, символ астрального неба; або символ мітичного терему на прадереві серед праморя.

2) Одинока українська астральна тріяда, в якій зірка є жінкою місяця. Все в колядках є зоря сестрою-товаришкою місяця.

Й одного нема сьитого Різдва.  
Бо й они просьи сьитого Петра:  
Ти, сьитий Петре, послужи нас,  
Ой послужи нас на сьижінь землі,  
На сьижінь землі по сьите Різдво.  
Ой пішов Петро по сьите Різдво,  
Його перейшло сиве голубій\*)  
Бо сьитий Петро сьи засоломив,  
Бо й тому з ирта поломінь пишла,  
Ой бо из очий искри скакали.

Бо сьитий Петро назад сьи вернув.  
Ой він приходи межи сьитїї.  
Ти, сьитий Петре, чоґос сьи вернув?  
Мене перейшло сиве голуїї,  
Ой я того си тай перепудив—  
Тому з ирта поломінь пишла,  
Тому из очий искри скакали.  
Ти, сьитий Петре, то сьите Різдво!  
Ой устаньмо тай уклонім ся  
Господу Богу тай помолім ся  
(Вол. Гнат. ор. с. кол. ч. 21, Б.)

II.

Пане господарє,  
На твоїм двору ялина стоїть  
Токки-висока, листом широка.  
На тїй ялині трїйця горїла  
Три гискри впало, три морї стало.  
У першому морї Господь купав ся,  
У другому морї у ризи вбирав ся,  
У третьому морї став на престолї.  
Послав ангела до господаря:  
Пане господарє,  
Просить вас Господь на порадочку:

Перша радочка, то й хаточка,  
Друга радочка, то й комірочка  
Третя радочка, то й обірочка;  
Ой у хаточку щастя, здоровья,  
А в комірочку жито, пшениця;  
Всяка пашниця;  
А в гобірочку воли, корови,  
Все половїї, круторогїї.  
За цим же словом, бувай же здоров,  
Наш пан господар,  
А тїї святки святкувати  
(В. Кравченко, Етнол. матерїял ч. 58)

Група Б.

I.

. . . садок саджений,  
А в тїм садочку стала росиці  
З стої росиці в саду керниці.  
У тїй керниці Господь сі купав..  
(Вол. Гнат. ор. с. т. I. ст. 66.)

II.

У пана N. N. да за його сталом,  
Да за його сталом седев Бог  
з Петром,  
Седєв Бог з Петром і галуовку  
склонив

І галуовку скланив, сльуозаньку  
уранив.  
Де слеза впала—озером стала  
А в туом озерї Гасподь купав ся..  
(Труды П. Чубинського III; село  
Буда ад Чернигів).

III.

В бору, в бору...  
Збудували церков з двумя вікнами:  
В перше віконце вскочило сонце,

В друге віконце ясен місяць,  
В третє віконце—дрїбен дощик  
В четвєрте віконце—ангел влинув<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Важаю третє й четвєрте віконце за тотожне з першим і другим — це спосіб оповідання, що більше інтригує слухача.

На престолі став, слізку  
вронив.  
А з тої слізки да потік ручай,  
А з того ручая да розлив ся Дунай,

А в тому Дунаю пливе човничок  
А в тому човничку красний панич...<sup>1)</sup>  
(Труди П. Чубинського, III т. ст. 434,  
к. ч. 172).

IV.

Ой в бару, бару, валохи гудуть,  
Святий вечер!\*

Валохи гудуть, церкву будують.  
Збудували церкву з трема хрестами  
З трема хрестами, з трема акнами.  
В перве аконце вскочило сонце,  
В друге аконце місяц ізийшов,  
В треїте аконце сокал улеть;  
Сокал улеть, на престолі  
се в;

Крильцями стрепенув  
сльозаньку уранув.  
Ак слеза впала, так река стала  
На туой же реченці чавнок пливе,  
А в тому чавночку N. N. пливе,  
N. N. пливе, стрелачки струже...  
(Гл. Вол. Гнат. ор. с. ст. 106 ,I, З.  
село Буда ад Чернигів, зап. Чер-  
нявський).

Група В.

Ходит, походить, місяць по небі  
Тай кличе, кличе, зорки до себе:  
Ходімо зірко, Бога шукати!  
Найшли вни Бога у господаря,  
За столом сидит, головку склонив  
Головку склонив, слізоньку вронив.  
А з тої слізки Дунай розлив ся.  
Господь купав ся з Петром змагав ся

I.

А Господь каже, що земля більше,  
А Петро каже, що небо більше  
Ой Петре, Петре, суперешнику,  
Суперечаїш, що й сам не знаєш.  
Небо маленьке, що скрізь рівеньке,  
А земля більше, гори й долини,  
Гори й долини, високі могили.  
(Ор. с. ст. 66/67 запис. Д. Щер-  
баківський в Краснополці ад Умань)

II.

А в чистім поли близько дороги  
Стоїть грушечка підмурована <sup>2)</sup>  
З тої грушечки впала росице,  
Впала росице на муравицю,  
А з муравиці стала кернице  
А в тій керници Господь се купле,  
Господь се купле зі светим Петром.  
По купанічку перерекли се:

Сказав Біг Петру, що земля більша,  
А Петро каже, що небо більше.  
Сказав Біг Петру: „Не перечмо се,  
Гей зішлим собі два три ангели,  
Та най зміреют небо і землю“.  
Чим небо меньше? Всюди рівеньке,  
Всюди рівеньке та звідененьке.  
Чим земля більша? Гори й долини,

Гори й долини тай полонини.  
Ой видиш Петре, що твоя кривда,  
що твоя кривда, а боже правда.

(ор. с. ч. 48, В. Збірка Ів. Вагилевича,  
село Глибоке)

<sup>1)</sup> Конець колядки глядіть тут в групі V. колядок космогонійних.

<sup>2)</sup> Знач.: на камени, — символ люнарний.

III.

Ой встань, газдо, тай підойми ся,  
Відсунь квартиру тай подиви ся.  
На твій оборі божая милость,  
Божая милость, божая радість:

Спала росиця, спала кирниця,  
А в тій кирниці чашенька плавле,  
Христос ся купле із святим Петром.  
і т. д.

(ор. с. ст. 65, ч. 48, В; варіант  
з Озерян ad Товмач)

IV.

В пана господаря . . . .  
. . . по кінець стола святий Николай.  
Склонив головку на праву ручку,  
Головку склонив, слезоньку зронив:

Де слеза впала, кирниця стала.  
Я в тій кирниці Господь ся купав  
Господь ся купав з всіми святыми,  
. . . . .

Купаючися сперечили ся:  
Ой Господь каже, що земля більша,  
А Петро каже, що небо більше  
і т. д.

(ор. с. з Сапогова ad Борщів)

VIII.

На останку подаю примір колядки про сотворення світа з неукраїнською, запозиченою, дуалістичною ідеологією; одної з трьох (тотожних) супроти тисячі українських колядок і щедрівок з монотеїстичним реліг. принціпом.

Бай стоїт царю на синім морі,  
Радуй си, радуй си земле,  
Син Божий нам си народив! \*  
Ой бо приходи тай Исус Христос;  
Бай подобридень, ти мирський царю!  
Бай подай здоров, ти годний царю,  
Ти годний царю тай воеводо!  
Послухай мене, що тобі скажу,  
Послужи мене у синє море,  
В синє море тай ў пре-сподне.  
Й скажи тамки тай во мій Отца  
Бай повторико з сийтого Духа.  
Й и скажи: Земле, я беру Тебе.

Я тебе беру на божу волю!  
Він понираєт у синєє море  
У синєє море тай у преисподне.  
Він зачіраєт сийтої землі  
Сийтої землі тай повні жмені.  
Ой він не сказав тай во мій Отца  
Бай він не сказав у сийтого Духа.  
Він винираєт з синого моріи,  
Ой нема землі у него й у жмені  
Бай Исус Христос то промовийит:  
Ти мирський царю ба й воеводо!  
Так то ни буде, як ти гадайиш,  
На свою волю землі не возьмеш

На розказ Христа морський цар понираєт вдруге у море пресподне і знов не послухавши слів во імя „Отця і св. Духа“ і — „я беру тебе земле на божу волю“ — не приносить нічого. Тоді Христос „назвав його: „Ти мирський царю, поганий духу“ — казав йому в трете вико-



## Розгляд космогонійних колядок.

Всі колядки в повисше поданих восьми групах мають за тему почин світа: одні співають про почин світа або його сотворення загально, другі про поодинокі події або вибрані образці, які можуть відноситися — по нашій думці — лишень до мітичної доби почину світа. Взірці колядок, які виразно ставлять тему сотворення світа (неба і землі) зібрав я в групі I. В них містяться основні космогонічні ідеї українського народу, на яких опираються всі такі колядкові оповідання, будь вони ширше розвинені, або ограничені на малі, подрібні образці. Такими основними ідеями космогонійних колядок є передовсім стсі три: правода—себто первовічні, космічні води; прадререво або райське дерево та приява світотворчих еств і їх активна участь у творенні світа.

### ПРАВОДА – КОСМІЧНІ ВОДИ.

У всіх космічних колядках виступає оден мотив, усім спільний, іменно: невідлучний попередник первовічних подій, космічні, творчі води. Вони появлюються в подобі первовічних рік або первісного світового моря. Виняток творить група II колядок, про прадререво, між якими замість мотиву космічних вод стрічаємо мотив широкого поля, або якоїсь таємної сторони, а часом—містичної будівлі, де відбуваються біля прадререва і за його причиною первовічні події. Мотив космічних вод, з яких зродився світ, є поширений в космогонійних переказах майже усеґо світа. Є це мотив—передовсім—космогонійних мітів азійських. Мають його Староіндійці в кількох варіантах, мають алтайські монгольські і монголоїдні племена. Окрему ідею про космічні води та їх творчість в почині світа мають фінські й естонські племена. Крім згаданих племен мають цей мотив в космогонійних переказах Араби й Жиди. В висшій мітольоґійнім вислові був він у Вавилонців. У Староіранців в другій части їх повісти про сотворення світа був міт про перше з е м н е м о р е, утворене Агура-Маздою після сотворення землі. Загально є поширений океанський мотив в Америці. З космогонійним мотивом вод є звязані історії первовічних подій, які знов самі про себе мають анальоґії в космогонійних переказах Сходу і Америки. Таким переказом є добуття духовими ествами з дна моря малої

скількості земного матеріялу і через його розсів по первовічних водах або у надземні простори сотворення світа. Тої думки є одна часть переказів індійських і такими є перекази уралоалтайські, болгарські та американські. <sup>1)</sup> Варіантом цього переказу є сотворення світа з самого матеріялу водного, іменно з водної піни. В цей спосіб розказують про почин світа отсі перекази: індійський *Bagavada*, III книга — *Taittiria Agnyaka*, 1, 2, 3, <sup>2)</sup> та калмуцький, японський і арабський; до них можна зачислити й міт вавилонський. З мотивом космічних вод майже в цілім світі є нерозлучний мотив прадереза в ріжних варіянтах — та звязані з ним ріжноманітні ідеї про поодинокі події з первопочину світа.

В супоставленні з світовими переказами про космічні води являються колядкові перекази відмінними й у великій части независимими ідейно від чужих. Вони є троякого типу: Про первовічні води—море, або бистрі ріки, що існували, коли ще нічого не було на світі і на них та за їх причиною творився світ; мітичні кирниці, Дунай, озеро або море серед широкого поля, які ставали з роси упавшої з неба або з райського дерева і були чудодійними та приносили всяке добро і щастя народови; елементарні і благодатні води, які повставали зі сльоз Господа або іншого святого ества, а в тих водах Господь купався і давав їм своє благословенство і творчу силу. Таку ріжнородність ідей про первісні світові води спричинили на Україні не так мабуть ріжні традиції світа, як географічні й життєві колишні обставини укр. народу. Космічне море в колядкових мітах це завсігди море первовічне, яке було перед сотворенням неба і землі. Але це „една водонька“, „синє море“ — „темненькії моря“—„Чорне море“. Самі отсі фрази нагадують географічне Чорне Море, яке український нарід завсігди називав і називає такими самими прикметниками. Це те етнічно руське відвічне море, про яке згадує проф. Н. Я. Марр. Але мітична кирниця серед широкого поля, або під прадеревом на пісковій полянці серед ліса; буйний Дунай при білім камени,—про які співають колядки, про почин світа, це виразна традиція народних переживань серед степу широкого, або в горах та на степових і підгірських ріках. Животворні й світотворчі води зі сльоз Господа, це може традиція й чужа, а може йно спільна ідея групи народів, які колись жили в тім самім культурно-історичнім окрузі. З цього короткого огляду українського мотиву праводи виходить, яка велика ріжниця є того мотиву від світових космогонійних традицій про праводу. Але є ще одна характеристика того мотиву, яка дуже виразно визначається у всіх колядках. Колядкові космічні води, без огляду на їх подобу, це для народу святість і об'єкт культу.

<sup>1)</sup> Oskar Dähnhardt, *Natursagen* I, ст 2, 3, 4.

<sup>2)</sup> Гл. екекурс III при кінці 1 випуску.



Колядки отсю думку послідовно переводять, висловлюючися про первісні води з особливим пієтизмом та з релігійною пошаною про первовічні події, які на цих водах відбувалися. Бо у тім прамори, або в первісних ріках діялися самі божі справи. У них ниряють виключно добрі, богоподібні, ества в появі птахів або ангелів; у цих водах купається сам Господь Творець (Гр. I, 9.), або Господь Христос з верховними апостолами або з найвизначнішими святыми (Гр. VII, Б.). Дуже часто співають колядки про води, які мають космічну силу, але й особливу благодатність і силу через те, що зродилися з небесної роси, або (іншим разом) зі сліз Господа (VII, Б.), або зі сліз мітольоґійного духовного ества: ангела, сокола, — або якого з божих святих, що появилися замість Господа.<sup>1)</sup> Отсі мітольоґійні образці, на перший погляд незрозумілі і через те мало цікаві, є саме одною з вказівок, чому укр. нарід з таким пієтизмом згадує про первовічні води. Вони повчають також, в які давні часи сягають про них традиції укр. народу, та де їх жерело. Бо ось в єгипетських найдавніших переказах знаходимо міти про сльози Господа, що сотворили людий. В однім величнім єгипетським гимні наведені такі слова єгипетського Бога Творця: „Я заплакав... і зродились люди зі сльоз, які поплили з ока мого.“<sup>2)</sup> Після іншого єгипетського переказу заплакало око сонця, а з цих сльоз сталися люди.<sup>3)</sup> І оба отсі перекази вдаряючо подібні до українських колядкових мітів про сльози Господа, з яких стався Дунай, або містична кирниця, а відтак море (Гл. Гр. VII, Б.)

Цей колядковий мотив мітичних вод, які зродилися зі сліз Господа, буде згаданий ще раз при розгляді колядок з групи VII Б.— і тоді буде доведено, що отся ідея про творчість божих сліз належить до найдавніших космоґонійних ідей глибокого Полудня і має свої доповнюючі варіанти як в полудневих так і в українських переказах про почин світа. Тимчасом маємо доказ, чому колядкові образці про праводу злучені з особливим її культом. І буде нам зрозуміло при перегляді загалом усіх колядок, чому у всіх майже заспівах до колядок славиться небесна росиця, райська кирниця та райська студня;<sup>4)</sup> а космоґонійні колядки співають, як з цих небесних задатків утворилися буйні ріки, озера та моря, та, що сам Господь появлявся враз з вод-

<sup>1)</sup> Перевід гимну G. Roeder-a в “Urkunden zur Religion des alten Aegyptens.”

<sup>2)</sup> A. Erman, Literatur der Aegypter Leipzig, 1923, 78, I. Оба жерела ад 2 і 3 подаю за Едвардом Норденом ор. с.

<sup>3)</sup> Переказ очевидно пізнійший від першого—з культурно-історичного огляду.

<sup>4)</sup> Вол. Гнат. ор. с. ст. 178, варіанти колядок.

ним елементом у почині світа.<sup>1)</sup> Цеж той сам Господь Творець, що над єгипетською землею плачучи творив людей. Він і в українських мітах плаче, коли гостить у прадіда на землі і плачучи творить благодатні животворні води, щоб світ освіжити й відновити у нім первічне здоровля й первісну силу.

З розвідки про райське дерево (прадерево), понизше, ми увидимо, що нарід уважає й райське дерево за святість та за містичну світотворчу силу і віддає їй релігійну почесьть. Постійна ж поява цього дерева на космічних водах, додає тим водам—в очах народу—ще більше святости. Тому усе, що з дна цих космічних вод добувають світотворчі духові ества на світ, є прямо чудотворне й приносить добро та благословення світови й людем. Так, приміром співають колядки (Гр. I, 3), що оден з трох голубів, які сиділи на первовічній рослині серед моря, виніс з дна моря і розсіяв часточку піску, з якого стало „свитанечко ясне“. Який ніжний, мілонький та чудодійний мусів бути в уяві народу цей пісочок, що утворив свитання поранку. З інших часток того піску з дна моря ставали: місяць, сонце та дощик. В другій колядці (I, 2) голуби добувають з дна моря золотий камінь на сотворення небесних світил, а дрібний пісок на сотворення землі і т. і. Отся первісна „водиця“ крила в собі всі реальні добра, всі конечні для прожитку на світі людей і звірят—артикули: З під води виносили голуби та сокіл жито й пшеницю для прожитку людей та на жертви до церковці; пахучі трави для худобинки,—віск на церковні свічі,—пахуче зілля до кадильниці (гр. III, 2.). Які примітивні а zarazом які високі, отсі первісні ідеали народу. Та чи можуть бути профанні отсі води, що криють в собі річи, які служать для підйому духа релігійного,—або артикули, що піддержують людське життя? Вже для того самого могли вони стати святощами в очах народу. Та ми побачимо на цих водах красші й величніші річи. На них сплинуло на світ райське дерево а на нім місяць, сонце і зоря; іншим разом приплинула тими водами на райськім дереві уся людська прарідня (I, 4, 5; VI, 2); ще інший образець привялює, як на райськім дереві плинуть бистрими річеньками сокіл, зазуля та ластівята,—інший, як прибули на райськім дереві сокіл, пчолы та бобры (гр. IV.) Усе му тому перша причина — первісні води.

Улюбленим мотивом колядок, замість праморя, є Дунай. В українськім фольклорі цей мотив взагалі має визначне місце. Дунай це мі-

---

<sup>1)</sup> Наводжу початок одного з українськых колядкових чудових гимнів: Перед дворами впала росіця—Радуйся! Радуйся земле, Син нам ся Божий народив! (Колядка—з Буковини—хоч схристиянізована, але з виразним старинним мотивом: сходу Господа з небесною росю на землю).

стична струя, синонім неначе одухотвореної сили і активності в світі водного елементу. І поза колядковими космогонійними мотивами нарідсю ідею високо ставить і до водного елементу відноситься з напіврелігійною пошаною і все видить у ній таємні сили і цінності. В щедрівках заступає ідею Дунаю — Йордан, в тім самім символічнім значінні буйної й животворної води,<sup>1)</sup> а хиба лиш з сильнішим зазначенням святости „водиці“, освяченої купілю Ісуса Христа. Колядки про купіль Господа в водах, спричинених Його слізми, до цієї ідеї йорданської нарід приготовляють і оточують її німбом таємних старинних традицій.

В дальшій перебігу отсей праці увидимо, як український нарід лущить з святоріздвяними спогадами про праводу цілий світ своїх життєвих ідеалів, що їх сподіється здійснити при містичній чудотворній помочи тої води, через яку стався увесь світ. Її сила і святість немов степенується в святочнім часі від Різдва до Богоявління (Водорщів) та доходить до зеніту в великій містерії Водорщів. Майже кожда колядка й щедрівка нагадує народови про мітичні, незглубимі, таїнницькі світових вод.

З славянських народів має лише болгарський нарід космогонічні перекази про праводу; та їх належалоби вважати за традицію уралоалтайську, з огляду на монголоїдне походження Болгарів, та з огляду на схожість усіх прочих елементів в їх переказах з уралоалтайськими, а передовсім на їх спільний з уралоалтайським дуалістичний світогляд. У Подяків є переказ про Бога, що сотворив найперше воду, яка сягала до неба і кроплячи відтак цією водою сотворив світ.<sup>2)</sup> У Москалів є космологічний переказ про Тиверіядське море<sup>3)</sup> у почині світа. Та цей апокріфічний переказ, оснований на євангельськім оповіданні про чудо Ісуса Христа при ловитві риб, вважає Михайло Драгоманів твором не раньшим XVI-ого віку після Хр., поширеним літературно, — а перенятим Москалями або від Богарів, або з Кавказу; може бути, що з Малої Азії через Чорне Море, — або від турецьких племен зі Сходу.<sup>4)</sup>

---

<sup>1)</sup> Етимологічне й ідейне значіння імени Дунай і Йордан — подібне. Дунай, це старіранське *Dānav*, значить таємна, буйна, струя, пливуча з нутра землі (гл. Christian Bartholomae, *Altiran. Wörterbuch*); Йордан, це семітське *arden*, від семітського *u-r-d*, гебр. *i-r-d*, значить: сходити, сходити з гори на долину, *hinabkommen*; семітське: *i-r-t*, кидатися з цілою силою в долину, *hinabstürzen* (in den Abgrund. Гл. Herman Möller, *Indogermanisch und Semitisch*).

<sup>2)</sup> Є це повна аналогія до старііндійського переказу про творця світа, *Prāyapatisa*, (гл. Екскурсе ч. III).

<sup>3)</sup> Гл. Oskar Dähnhardt, *op. c.* стор. 44.

<sup>4)</sup> Osk. Dähn. *op. c.* 45-51.

## Прадерево — дерево життя — райське дерево.

Мотив прадерева в позині світа не є загально прийнятій в світових космогонійних переказах; але як мітологійна ідея є прадерево популярне в цілім світі. Його фігурою є молочна дорога на небі, яку називають многі народи деревом світа. Прадерево або світове дерево признане найвизначнішими мітольогоми за символ люнарний. Paul Ehrenreich<sup>1)</sup> видить в молочній дорозі образ мітичного дерева в такім розумінні, що сонце, місяць і зорі, це овочі того дерева. Ми увидимо понизше з розгляду колядок про райське дерево, як дуже влучною є отся замітка цього досвідченого ученого мітолього: як раз колядкові перекази співають що первовічними ріками сплинула на світ на райськім дереві астральна тріяда: місяць, сонце і зоря (гл. гр. II). Іншим, популярним у північних Германців, мітологійним з'ображенням прадерева є світовий ясень (die Weltesche—Yggdrasil—die Esche des Rosses Ygg=Odin) вічно зелений, найбільше і найкрасше дерево світа. Після північного переказу, при його розложистих трех коренях є три містичні кирниці; над одною перебувають Норни. (Подаю ці подробиці для пізніших порівнань). А ще більше популярною є різдвяна ялинка, якої полукульт поширений в північно західних сторонах Європи; а злучений з обрядовими практиками латинської католицької церкви спопуляризувався по части і на європейськім Сході. Це в основі мабуть чисто германська ідея (світового ясеня), хоч без сумніву винесена первісно з полудневого Сходу від іранських нащадків, як це окажется з дальших розділів сеї праці. Та в усіх отсих згаданих мітологійних фігурах затратили народи первісне її поняття як ідеї прадерева й символу життя — і вона зберіглася лиш в космогонійних переказах, про які тут бесіда.

Мотив прадерева в космогонійних переказах це культурна при знака народів полудневого Сходу. З Семітів — поруч біблійної жидівської історії про райське дерево життя: пізнання добра і зла, мають Жиди й Араби, спільно, перекази про дерево пізнання,<sup>2)</sup> яким було дерево пшеничне, виноград і колюцінт, гіркий огірок. Дуже поширений і визначно культового значіння мусів бути ассирійський переказ про райське дерево, бо на це вказують взірці райського дерева на королівських плащах, вирізьблених на ассирійських викопалисках (печатних циліндрах, Siegelzylindern). З'ображені там райські дерева в окруженні духовників, що з кадильницями в руках

<sup>1)</sup> Paul Ehrenreich, Allgemeine Mythologie, Leipzig, 1910, S. 145.

<sup>2)</sup> Oskar Dähnharit, Natursagen, I, S. 212; Dr. Georg Hüsing, Die Iranische Überlieferung und das arische System, S. 191; Andree, Mytologische Parallelen, I S. 109.

служать перед ними релігійну службу та зривають з них овоч.<sup>1)</sup> В староіндійським, таким багатім матеріялі космогонійних переказів, в країні такої буйної фльори як Індії, є мотив прадерева дуже убогий, бо ограничується на одинокій морській рослині, лотосі;<sup>2)</sup> за те визначається він принципіальністю ідеології про почин світа, бо цей мотив привлєнений як перша рослина світа серед космічного моря.

Правдивим типом мотиву прадерева або райського дерева, особливо поширеного між народами індоіранського походження, це іранське прадерево *hvarī* серед первісного моря. З світових переказів про прадерево є він найновішим та ідеологічно найбільше виразним; подібний до него є переказ індійський про дерево життя, Гаома (Naoma). На основі цих обох традицій про дерево життя, розвинулося й поширилося про него багато переказів між народами генетично звязаними з Індоіранцями. Вони досі вдержалися і вказують, що головним жерелом космогонійного мотиву прадерева був Полудневий Схід. Дуже інтересне для того питання є отсе, що у Індоевропейців є зразки образців райського дерева, які мають аналогії аж в Індонезії. З народів Полудневого Сходу задержали міт про прадерево також Езиди, племя ірансько-арабське, що живе в північно східній Мезопотамії. Їх міт заховав найбільше первісне забарвлення і є дуже зближеним до міту іранського пізнішої концепції,<sup>3)</sup> а еще більше до українського. (Пдробипі опісля.)

В космогонійних переказах прочих народів, про які була тут згадка — або зовсім нема мотиву прадерева, або є лиш про него короткі невиразні спомини та викривлені ідеї. Приміром, в переказах Уралалтайців, які відзначаються широким обробленням космогонійних тем, є лишень, оден спомин про первісне дерево, з якого конарів сотворив Бог людей.<sup>4)</sup> В переказі трансільванських Циганів сказано, що Бог

---

<sup>1)</sup> Moritz Jastrow, in *Bildermappe zur „Religion Babyloniens und Assyriens“*.

<sup>2)</sup> Лотос, це морська рожа, *Nymphaea Lotus*, Єгиптян; а в Індійців *Nymphaea stellata*, або *Nelumbo nucifera*. Це рослини присвячені божим ествам: у Індійців — Брагмі, Вішну та Шві. Інтересне, що колядки про почин світа співають про „пахучий лотань“ (гр. III. 2). Лотань, це *Ranunculus ficarius*; лотанень, це *Caltha pallustris*, рослини водні; а безперечно мають містичну ролю в почині світа, коли про них співають колядки. Зрештою співають колядки про лотань, що його призначення — „на кадильніці“, отже для культових цілій. Одноідейність, а може тотожність мотиву українського лотаня з індійським лотосом можна доглянути в однозвучности обох імен.

<sup>3)</sup> Гл. Dr. Georg Hüsiar, *Die iranische Überlieferung und das arische System*, стор. 134.

<sup>4)</sup> Гл. Osk Dähnh, *op. c.* ст. 5.

з досади, що він сам на світі, кинув палицею в море; з тої палиці сталося тоді велике дерево, а в його коріні з'явився чорт.<sup>1)</sup>

За те є мотив прадерева в переказах американських Індіан. Сі перекази будуть наведені при порівнанні з українським.

Є дуже інтересне при нинішній темі отсе, що може найбільше постично обробленим, найбільше zdeфініюваним та ідейно заокругленим є український мотив: прадерева, — дерева життя - і райського дерева. Це є невідступний мотив усіх колядок про почин світа; він є накинений майже всім колядкам на інші теми, у заспівах колядок, як культурово релігійний клич та як ідейна побудка кожної теми. Він є кардинальним мотивом також переважної частини щедрівок, як на культурово релігійні, так на суспільні й господарські теми. Викаже це дальша студія.

З культурно-історичного огляду є мотив прадерева в колядках та щедрівках маркантним взірцем лунарної символіки; а в щедрівках є він майже об'єктом культу; бо в рамках прадерева, на нім або під ним, являється символічно місяць: в подобі хлопчика в золотій колісці або на золотім стільчику, або в іншій формі.

Така широка аплікація цього мотиву в українських космогонічних переказах, в культурово-релігійних піснях, а послідовно і в життєвій філософії спричинює, що він може тут бути лиш загально розглянений; а суттєві ідейні його основи та його спеціальне пристосовання мусять бути окремішно, при посібних темах розглядані.

Для того зазначаю з гори, що мотив прадерева своїми різними ідеями буде нам показчиком нераз в тракті сеї студії й рішатиме про багато питань, які в часі сеї студії виринуть.

Я подаю тут цей мотив в троякій номенклатурі, після його містичного значіння. Прадеревом він в колядках не називається; але ідея первобуття цього дерева і прачасу, в якому воно являється, є в колядках зазначена. „За праворітьми“ — „письма первовічні“...<sup>2)</sup> і інші фрази й і символічні образи цю ідею зазначають. Та інакше, як прадеревом воно не може називатися, коли стоїть як „їдне, — т. є. одиноке — деревенько (гл. III, 1) серед космічного моря, перших вод світа — „з нащада світа“ — „на початку світа“ — як описують його колядки I і II групи. Називаю його „деревом життя“, бо воно приносить, спливаючи водами на світ (III, 1, 2), або ростучи серед „чистого поля“ (=правдивого простору) на землі (II, 3, 4; III, 6) — живучу твар: птиці, пчолу, звірину і людську рідню. Деревом життя приявлюється воно і в щедрівках, тоді, коли перебувають на нім сокіл,

<sup>1)</sup> Гл. ор. с. ст. 34.

<sup>2)</sup> П. Чубинський — Труды, т. 3, кол. ч. 140; ibidem, кол. ч. 136, Б.

або голуби, як символи життя, нерозлучно з ним з'єдинені (гр. IV). Або—в інших щедрівках—як містичний чинник розмноження людського роду (гл. в щедрівках розділ про райське дерево під різними видами). Як „див деревенько“ (гр. III, 12), що появляється ідеально на людських подвірях в свято Різдва, щоб принести їм благословення небесне, є воно надівсе обажпниам від народу, бо воно має збуджувати нове життя й щастя в рідни господаря та в його господарстві. Так звіщає многота колядок. Райським деревом звуть його виразно деякі колядки (гр. II, 6) і многота щедрівок. Під цим іменем в колядках воно виступає як приносець земної живої твари; а в щедрівках як агєнс любви й урожайности всего живого сотворіння на світі та розродчости людського роду.

Подоба колядкового прадерава є ріжнородна, але все таки мотив прадерава є ограничений. За улюблений колядковий мотив прадерава можна вважати зелений явір та дуб або „два дубочки“ серед моря. Не так пізнійшим відхиленням, як варіантом залежним від географічних обставин, можна вважати сосну (частий образ!) — гл. V б, 1, 7 і кедрове дерево (II, 1), — думаю, що сі оба мотиви зродилися в сторонах, де жиє гірський нарід, віддалений значно від моря; так само як „три прутики на камени в чистім поли“ (III, 3, — IV, 4). За мотив дуже давний, може як традицію по предках з далекого Полудня, треба вважати мотив прадерава в подобі „кураля“ (гр. V, 5).

Дуже важними для етнокультурних дослідів над українським народом привялюються в колядках і щедрівках два мотиви райського дерева, пшениця і виноград; оба безперечно полудневі мотиви. Пшениця як райське дерево, це майже унікат в космогонійних переказах світа: мають цей мотив лиш Українці, Жиди та Араби. Тут у збірці космогонійних колядок є подано лиш два приміри пшениці (II, 11, 12) — є їх більше в щедрівках. Мотив цей окружений містикю більше еротичного напрямю чим релігійного, але чи в колядках чи щедрівках зазначається виразно його поява як райського дерева. В зовсім виразнім мітольоігійнім світлі ставиться цей український мотив мітом арабським, який подаю тут в примітці <sup>2)</sup>). Безсумнівно стверджують вагу мотиву пшениці в космогонійних українських традиціях святовечірні укр. обряди з пшеницею, які річево обговорено на своїм місци. Там було також сказано, який тісний звязок є між традиціями українськими й арабськими. Про вагу мотиву винограду як райського дерева (гл. II, 9, 10) свідчать також святовечірні обряди з вином як святочним напитком, хоч реально сейчас недотримувані через недостаток того артикулу. Однак у многих колядках вино як сакральний напиток ставиться як святочна необхідність, рівнорядно, а нераз висше, чим мід і пшеничне пиво; бо цей культурний здобуток є історично дуже давний і є окруже-

ний особливим німбом пожертвовань для Бога. Порівняйте розділ про ідеальні пріміціяльні жертви. До полудневих, а може й семітських, мотивів належить зачислити український мотив „зелених огірочків“,—але не різдвяних, лиш гаїлкових — і з певністю як варіант райського дерева, коли нагадаємо трійцю арабських мотивів прадерава з попередньої сторінки, між якими є полудневий гіркий огірок: кольоцінт. Прадеревоча райське дерево, являється в колядках дуже часто в містичних блесках, які від него бють. Як тут в колядці ч. 7, гр V, б., являється сосна від срібла ясна, від злата красна, так являються й інші дерева в ролі прадерава. Згадана тут в розділі про ідеальну рідню яблінка з золотою корою посеред господарського двора, — іншим разом — верба з золотою корою,<sup>1)</sup> є часто мотивом образців прадерава. Анальоґійними є дуже часті мотиви щедрівок про райське дерево з „золотою ряскою“ (мабуть: рясною, блискучою як золото росою, або таки виключно як мітольоґійна поява). У всіх таких щедрівках золота ряса це символ місяця, якого культ передовсім проявлюється з щедрівок. Безперечно, цей самий культ проявлюється й зі згаданих образців блискучого райського дерева. Культ місяця це культурно історична характеристика полудневих народів, а в колядках і щедрівках безсумніву свідчить про український нарід як колишнього причасника культури глибокого Полудня. З цього огляду зрозумілий нам буде колядковий мотив райського дерева в барвах і блесках місяця як традиція полуднева. І дійсно знаходимо його в космогонійних переказах арабських<sup>2)</sup>.

В колядках група V, а, чч. 7, 8, 9, маємо цікавий мотив райського дерева в подобі рожі. Це мотив схожий з мотивом езідсько-арабського

<sup>1)</sup> Гл. Вол. Гнатюк, Кол. і Щедр. т. I, ч. к. 99, В:

А в пана Івана золотая верба	Ой тож не верба—Іванова жена,
А на тій вербі золотая кора,	Ой тож не кора — Іванова неня,
А на тій вербі рожеві квіти.	Ой тож не квіти — Іванові діти.

Ідеольоґійний звязок образців такий: Райське дерево — золота верба з рожевими квітами приносить Іванови нове життя і щастя. Се обновлене, щасливе життя дасть йому його рідня — жінка і новонароджені діточки.

<sup>2)</sup> Гл. G. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*. 1845, ст. 26 (Подаю за Osk. Dähnhardt-ом оп с.). Арабський переказ так оповідає:

„Перед гріхом Адама росла пшениця на найкрасшім дереві в раю. Пень виглядав як золото, галузя як срібло, листя як смарагд. З кожної галузки виростало сім колосків як рубін, а кожний колосок мав пять зерен білих як сніг, солодких наче мід, пахучих як піжмо, а великих як струсяче яйце“.

Блески і барви в сім образці правдиво полудневі. Подібні мотиви ми часто стрічатимемо в колядках, а особливо в щедрівках: золото, срібло, зелень і червону барву (червоні яблучка на яблуні, червоне яблочко в руках символічної дитини, червоний цвіт винограду. Порівняйте повисше в примітці 1) — рожеві квіти на золотій вербі (!)).



космогонійного переказу, про який буде бесіда при детальнім порівнанні їх обох. Ще більше вартне уваги, що це прадерево чи райське дерево виростає не серед морського або земного простору, а в містичній церковци. Яка аналогія церкви з предвічним морем?

Ми видимо в колядках море як безмежний простір та як пробукток божих еств. Вони в нім купаються, — воно їх радість — вони на нім живуть. Це в своїм роді небо, бо є вітчиною божих еств. Церква є аналогією з небом, бо є мешканням Бога й божих еств. Це символ неба, ідеальна будівля для Бога; через ідеолюгію сполуку вона нагадує астральне небо, де нарід хоче видіти мешкання Бога. А астральне небо це так само безмежний простір як отсе мітичне первовічне море. Впрочім — у мори відбивається образ астрального неба. Тому то мабуть, райське дерево рожа, з якої вилетів пташкою Син Божий, поміщене в українській ідеальній містичній церковци.

Виятковим мотивом українського прадерева серед „синого моря“ є в колядці 3, з гр. I, чемерушка, рослина водна (*veratrum album*). Цей мотив нігде більше не повторюється; а приявлює він першу рослину світову, що виростає з посеред космічного моря. Мотив дуже подібний до індійського первовічного лотоса — і до одного мотиву в космогонійнім переказі американських Індіан Мескогів, про який буде ще бесіда.

Мотив прадерева є часом в колядках лиш посторонно або натяком наведений; його можна видіти в якімсь предметі, зробленім з прадерева, або в частині прадерева (як „pars pro toto“). За такий треба вважати: „сплавоньки з трема вершечками“ на „річеньках“ пливучі, (гр. II, 6, 7.) — що на них поміщена жива твар; або „човен мальований“ (гр. VI, 2). Мотив сплавів і човна — розуміється з прадерева — маємо спільний з американськими індіанськими переказами.

Мотив прадерева приявлює також „гоголя серед моря“ (гл. гр. V, б, 3,) як містична будівля або святиня. Те саме приявлює корабель пливучий на сосні (враз з сосною), гл. гр. V б, 7; цей мотив поставлений задля дівчини, що в цім кораблі пливучи набирає окремого мітолюгічного значіння: є символом місяця в небесній палаті — а заразом приявлює собою першу первовічну дівчину. Аналогічний образ є в колядці ч. 5, гр. I, де зображено нову світлойку на курали серед моря а в тій світлойці, очевидно почесній, наче церковци, перебувають небесні світила.

Ідею прадерева заховує отся колядка, в якій виразно виступає частина прадерева замість цілоти:

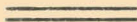
А з клену — листу напало,  
На тім листі<sup>1)</sup> написано:  
Ясний місяць — пан господар,  
Ясне сонце — його жена,  
Ясні зорі — його діти.

(П. Чубинський, Труды т. III. ч. 24).

Те саме стверджує отсей примір:

А в тім садку стоїть хатка,  
А в тій хатці три оконця.  
В першій оконечку — ясний місяць,  
В другій оконечку — ясне сонце,  
В третій оконечку — ясні зорі.  
А що місяць. то господар,  
А що сонце — господиня,  
А що зірки — його дітки. (ор. с.)

Ясна річ, що отся містична хатка збудована з дерева первовічного. Садок, про який співають, це конкретне місце в мітичнім новім світі, у господаря, де являється отся хатка з райського дерева, як символ ідеального первісного життя.



---

<sup>1)</sup> = на тім листку. Цей кленовий листок має значіння цілого клена як прадерева.

## Світотворчі ества в українських колядках.

**Староукраїнська ідея сотворення світа до рими ествами; її монотеїстична основа; аналогії світові.**

Характеристикою колядкових переказів космогонічних є віра в світотворчий принцип і в добрі ества, що спричинили почин світа. Світ не стався сам з себе. Хоч була прематерія, себто правода; хоч було прадерево, символ активної сили природи притаєної в первопочині світа,— та треба було чинника понад них, щоби праводу для світотворчого діла ужити та щоби розбудити до життя зародкові сили природи. Виразно виступає тут народна лінія думок, у всіх колядках: серед праморя живоносне прадерево, але „темненькії моря“, космічні ночі усе покривали і усе тривало в мертвецькім сні, — поки не злетіли на зелений явір чи на чемерушку серед моря три голубоньки та не збудили все-світнього свитаннячка ранного. Ці збудильники почину світа і відтак його творці це, по виразній думці народу, верховні, духові ества все-світу; це добра сила, якій світ завдячує життя; а це життя мусіло бути в очах народу великою цінністю, коли нарід з очевидним почуттям радості і вдячності про його почин пісні співає. Про творчі ества згадує нарід з очевидною релігійною почесною. У великій многоті колядок про почин світа є прямо недопустимою думка, щоб у величнім ділі творення світа могли мати яку небудь участь злі метафізичні сили; навіть нема про них ніякого спомину в колядках і народня думка, що злої сили в почині світа не було, є очевидною. Як раз отся многога колядок про почин світа і нечислимі колядкові ідеї про подрібні життєві питання з доби почину світа, а ніяка споминка про існування або рівночасну акцію злої супротивної сили, свідчать, що укр. нарід мав з давних давен монотеїстичний погляд на почин чи сотворення світа.

Світотворчі духові ества уявлює собі нарід, в колядках, майже виключно лиш в подобі птиць. Лиш декілька колядок згадує по імени Господа як Творця світа. Одна з них (гр. I, ч. IX.) співає про Господз, що творив світ в товаристві двох апостолів, через те вона наводить думку, що нарід утотожнює Господа з Ісусом Христом; заразом свідчить, що колядкові світотворчі птиці привялюють Бога і його святих, або підрядні Йому божі ества. Ця група творців світа, (ч. IX), безперечно антро-

поморфічна, є рівночасно подібною до трьох антропоморфічних творців з переказів індійських<sup>1)</sup>, хоч се не унімає їм характеристики божих еств, бо божими ествами є творці світа усіх індійських переказів. Одна колядка (гр. VII, А, II) дає винятковий образ Господа-Творця самого і одного; колядка з тої причини дуже інтересна і характеристична для українського світогляду, що не має аналогії в ніяких космогонійних переказах світа, отже заступає мабуть автохтонно українську думку. Є в космогонійних колядках окремого, може пізнішого, типу (гл. гр. VII, В, В.) міти про купіль Господа в елементарних водах, які сам викликав; в цих колядках Господь привляюється також в товаристві одного з християнських святих (звичайно котрогось апостола) і є мабуть подуманий як Христос, бо навіть часом так його називають; але і отсі колядкові образці покриваються ідеологічно з цими, в яких світотворче діло ведуть таємні дві або три птиці.

Найчастійшим мотивом космогонійних колядок бувають голуби як світотворчі птиці; але важну ролю в творенні світа займають соколи; також утітка та лебеді; неначе другорядну ролю мають ластівки та зазуля; дуже рідко коли орли; а в однім випадку соловейко, в ролі, яку звичайно має сокіл. Що голуби се персоніфікація божих еств, висказують сам і колядки й щедрівки, бо заступають їх часом ангелами; а що другі первовічні птиці це також духові ества, буде доказано понизше.

Голуби і ангели виступають в космогонійних колядках все як самостійно ділаючі ества, творячи світ (гл. гр. I); в інших колядках вони є висланцями Бога.

Світотворчі птиці є одним з найцікавіших проблемів української космогонії, коли порівнати їх з первовічними птицями в переказах інших народів. Бо в цілім майже світі виступають птиці при сотворенні світа як символи двох поборюючих себе сил, принципів добра і зла; коли тимчасом в українських колядках отсі птиці є завжди духовими добрими ествами, які з'єднуються, щоби світ сотворити. Українська ідея птиць, як духових еств, що творять світ, самі собою привляючи принцип добра й творячи для добра сотворіння,—як принцип, що істнував, нім світ настав,—і як сила, що володіла над майбутнім і сотвореним світом неподільно, негуючи істнування злого принципу і злої сили,—се ідея майже одинока в своїй чистоті серед переказів Сходу і Полудня; окрім староіндійських вірувань та біблійних, які згоджуються з українськими що до істнування і ділання божої сили при сотворенні світа, але не з'ображують її в подобі птиць. Тої думки є вправді кілька північно азійських переказів, але з цією ріжницею, що говорять про Бога,

<sup>1)</sup> гл. Екскурс III.

як послугувався мітичними птицями при сотворенні землі, а про сотворення неба не згадують. Прочі азійські вірування й перекази сходять на дуалістичні міркування. Азійськими монотеїстичними мігами про сотворення землі птицями є отсі: Бурети оповідають, що Бог наказав птахови, білому нуркови, зануритися на дно моря і дістати глини. Він приніс її в дзюбі, червону і чорну, а Бог розкинув її на всі сторони і з цього станула земля.<sup>1)</sup> Мансі оповідають, що Корс-Торум (Бог) розказав птахам Люлі і Гагара добути піску зо дна моря і з него сотворив землю й лицарів не ній.<sup>2)</sup> В якутськiм переказі Мати Божа хотіла сотворити землю — і сотворила перше нурка Гагару й качку Улюнкус. Качка принесла з дна моря землю і віддала Матери Божій; Гагара вкрав землі і став проклятим від Божої Матери. Оповідання має християнські додатки, а сходить на дуалістичне.<sup>3)</sup> Такі отсе неповні аналогії азійських переказів про творчі птиці з українськими коляшковими. З північних космогонійних переказів мають естонські та фінські деякі схожості з українськими, а передовсім в тім, що не є дуалістичними. Естонці оповідають про трох творців світа таке: Ванна-ісса, Старий, мешкає в своїм небі і сотворив ряд лицарів для своєї поради. Ванна-ісса сотворив світ; а коли умучений заснув, два найвизначнійші з лицарів доповнили його діло. Молодший, Ільмарін, сотворив зі сталі небозвід зо звіздами, сонцем і місяцем. Старший, Ваннемуїне, як поглянув на красоту світа, зачав з радости чудові пісні співати і взявши гарфу зіскочив на землю; співучі пташки злетіли за ним; де він танцюючи ступив, там цвіти зацвітали; де співаючи усів на камени, виростали дерева а співучі птиці розсідалися його гіллях.<sup>4)</sup> Отся антропоморфічна трійця добрих творчих еств не дає чистої ідеї божости усіх трох. Ванна-ісса, Старий, це очевидно ідея Бога; два другі сотворені першим, це полубоги і типові деміурги; світ який вони дотворили, се чисто матеріяльний світ.

Фінський переказ Калевала оповідає про дівицю Ільматар, яка уносилася серед первісного світла і вод. Вітер сходовий дув над водами; Ільматар плинула на зворушених водах і рівночасно творила світ: частини землі, глибини морські, захисти рибні на дні моря. Відтак видала на світ свою дитину, мітичного Väinämöine, культурного лицаря, першого сівача насіння земного. Отсе божество

---

<sup>1)</sup> Oskar Dähnhardt, op. c., ст. 73 (за Весоловським: Дуалістическія повѣрїя о мірозданїи, 29; за Шашкином, Шаманство в Сибїри).

<sup>2)</sup> Op. cit. 64.

<sup>3)</sup> Op. c. 73, б. 2 (за Весоловським. 30):

<sup>4)</sup> Op. c. 64 (Castren, Finn. Myth., 214) Інший фінський міт (Rune 30 V, 84) оповідає, що Väinämöine згадує про свої творчі й культурні подвиги й говорить, що як оден з трійці упорядкував землю, сотворив воздухи, небо і зорі.

в дівичій подобі та сотворення ним світа подумане в монотеїстичнім дусі; а цілий міт різко відбиває від усіх азійських космогонійних переказів; тільки всего, що схожий з ними мотивом водним. З колядковими переказами схожий цей міт своїм монотеїзмом. Фінський міт своєю ідеєю про матір світа серед космічних вод має почасти аналогію з одним колядковим мітом: про дівку Кулину в човнику серед моря,— першу матір людську (гл. V, б, 3).

Два індійські космогонійні міти: про три боги при лотосі серед океану, та про Браhma і Вішну, які оба спільно сотворили світ (гл. Екск. III) дуже нагадують сотворення світа двома або трома голубами в колядкових переказах (I, 1; I, 2, 3) — або: трома братами (I, 7); хоч сей послідний переказ має в основі більшу схожість з переказом Mendulam Kayan-ів з острова Борнео; про це буде ще згадка. Всі індійські міти мають за основу монотеїстичний світогляд; сотворення світа признають лишень божому еству одному, або з'єдиненим божим ествам. Згадаю міт про Праяпатіса, що бризкаючи водою з праморя на всі сторони, сотворив землю і бризкаючи в гору, сотворив небо; або — пізнійший культурно-історично — міт про Праяпатіса, що прибравши подобу дика (символу елементарної сили), добув землі з під моря і сотворив землю — відтак богів і небо. Індійські міти дають образ сотворення цілого світа, матеріального й духового. Про існування перед почином світа найвисшого духового ества оповідає окремий індійський переказ з'ображуючий се ество власновільним і могутним; прабатьком духів, що силою своєї думки сотворив води, а в них ядро життя (мітичне „яйце всесвіту“), з якого сотворив небо і землю. (Гл. Екск. III.)

Багато космогонійних мітів голуднево-азійських зраджує, що колишньою їх основою був світогляд монотеїстичний з ідеєю двох або трох божих еств, з'єдинених задля сотворення світа і людий. Цєю ідеєю зачинаються отсі перекази, та опісля переходять в дуалістичний світогляд. На таких мабуть переказах основувалися вірування християнських сектярів: Гностиків, Манціоністів, Мандейців та жидівських Офітів.<sup>2)</sup> Найвиразніше проглядає давна віра в два або три первісні добрі принципи (*τρεῖς ἰσότητες*) у віруваннях Манціоністів.<sup>3)</sup> Та, як у переказах тих сектярів так і в інших, перейшов світогляд монотеїстичний у дуалістичний, ще й з особливим вивисненням значіння і власти злої сили.

<sup>1)</sup> оп. с., 64.

<sup>2)</sup> Про ідеологію тих сектярів разом зібрані відомости у Oskar-a Dähnhardt-a Natureagen I, 20, 21 і пр.

<sup>3)</sup> ср. с. 20, 21 і слідуючі.

Культурно-історичне становище світогляду українського на космогонію виступає наглядно при порівнанні колядок про почин світа та про птиці як творчі ества — зі згаданими переказами естонськими, фінськими й індійськими, а також з американськими, про які сейчас буде бесіда. Вони є між собою подібні принципом монотеїзму і деякими мітольоґійними образцями; та українські й одна часть індійських дуже виріжнюються з поміж них своєю мітольоґійною простотою і первісною. У них нема ідейних дивоглядів, якими відзначаються космогонійні перекази інших народів з мітольоґійними образцями т. зв. вишого типу, а до яких є зближені по части й перекази естонські, фінські й частина індійських та американських. Усі наведені повисше монотеїстичні перекази про почин світа, а між ними й українські колядкові, вказують не тільки, що є вони природні і дуже давні, тим більше, що нема сліду звязку їх з ідеолоґією біблійною, або християнською, — але заразом, що є якийсь ідеолоґічний звязок між ними самими; а з цього слідує висновок, що світогляд, який вони заступають, мав колись давно свої вогнища й центри і що сліди того якраз прилялюють отсі перекази. Хибна є думка Оскара Денгардта, на якого збірку космогонійних переказів покликаюся, буцім дуалістичні вірування Сходу й Полудня основувалися на Іранщині й Вавилонщині; а монотеїстичні космогонійні перекази це буцім відхилення від дуалістичних переказів та їх попсовання. Оказується з наведених повисше рацій якраз противно: не дуалістичний, а монотеїстичний світогляд був первісною основою світових, космогонійних мітів. Доказ дають такі старі традиції, як індійські, фінські, естонській інші анальоґічні північні, — та американські (гл. н.); а між ними й колядкові українські. Ці останні не тільки устоялися серед моря дуалістичних світових традицій, але й супроти душевного роздвоєння самого українського народу; бо у него рівнож принявся дуалістичний світогляд в його космогонійних переказах буденних, прозових, а принявся під напором племінної й культурної навали зі Сходу, як в доісторичних так і в історичних часах, коли український нарід підпадав недобровільним взаєминам з племенами азійського Сходу і Полудня.

Про вдаряючі анальоґії між колядковими та американськими космогонійними переказами, особливо на тему світотворчих духових еств дає образ понизше подане їх порівнання.

## Американські, індіанські і молазійські анальоїї.

У північно-американських Індіан з групи Атабасків, т. зв. Песьюбоких (Hundsrippindianer, Flancs-Ind. Cotes-de Chien Ind.) і у Чиппевіан (англ. Chippewyans) оповідає переказ, що в почині світа вкривала землю вода і не було тоді живого ества окрім одного могутнього всемогучого птаха, якого очи вогнем, а погляди блискавками, а крила громами були. Він занурився колись раз у воду; тоді піднеслася земля, а на землі з'явилися на приказ птаха звірята. Сповнивши це діло він відлетів і від того часу не показався.<sup>1)</sup>

Меннітерські Індіане (Mönnitarri) мають отсей переказ: Первісно була лиш вода, не було землі. Господь життя усе те зробив і зіслав великого птаха з червоним оком, щоби виніс землю на верха — і він це зробив.<sup>1)</sup>

Отсі два перекази, оден про найвисше Єство в подобі птаха з вогненними очима, а другий про такогж птаха, але висланця божого, отже другостепенне боже ество, мають межі космогонійними переказами одинокую анальоїю в українській колядці, наведеній тут в групі VII коляд про сотворення світа, і в поданих двох тут на стор. 48 і 49 про українське „сьите голубйє“, містичного птаха, „святе Різдво“ що „з його очий іскри скакали, а з ирта поломінй ішла“. Індіанські оба перекази стають отсе поясненням, за кого іменно належить уважати українське „святе голубя“ — та є доказом, що українська фраза „святе Різдво“ означає дійсно — так як було пояснено — різдво, себто народження світа, яке спричинив отсей святий птах т. є. Бог Творець.<sup>2)</sup> Вдаряючу анальоїю до мітольоїїної і містичної появи птаха індіанських і українських космогонійних переказів приваляює біблійно евангельський голуб, як символ св. Духа. Що до українського містичного святого голубяти треба ствердити, що отся сама поява вважається божеством не тільки свята Різдва, але й українських св. Во-

<sup>1)</sup> Oskar Dönnhardt op. с. 84—85.

<sup>2)</sup> Неповну анальоїю до українського світотворчого вогненного птаха подає індоіранський міт про чудного птаха „Наома-Нїтājā“, що уявляє собою силу все-світу, на котрої знищення наставав злий дух. В колядці появляється птах вогненний і тою прикметою ріжниться від мітичного індоіранського птаха; хоч життєву силу, енергію, яку з'ображує індоіранський птах, можнаби порівнати хиба тільки з вогнем. Ріжниця українського міту є в отсім, що вогненне голубя виступає немов в почині свого ествування і завдання, неначе новонароджена сила; коли в індоіранськїм міті видимо сю силу в повній спілості і в повноті її акції. Важна також прикмета українського міту, що в нїм і слїду нема дуалїстичної ідеолоїї. Увидимо опїсля, що з мітом про Наома-Нїтājā, особливо в ідеї боротьби з прїнципом життя супротивної сили, мають деякі анальоїї колядки про сокола як агенса життя в природі. Про Наома-Нїтājā глядїть Dr. Georg Hüßing, op. cit. стор .143.



дорщів, задля котрих співається отся сама колядка як щедрівка, а замість „Різдвом“ називається сиве голубя святими водорщами.<sup>1)</sup> Про цей феномен буде еще на своїм місци мова. Є річу правдоподібною, що евангельська поява св. Духа як голуба над охрещеним Ісусом приводить народови на память давну його ідею Бога в подобі птаха-голуба.

Нагадуючи еще раз мотив український вогненного святого голубяти та індіанський мотив вогненного птаха — як творців світа, стверджую, що ідея Бога в подобі вогню належить до дуже старинних. Вказую на біблійну традицію про Бога, котрий промовляв до Мойсея з горючого куща: „Я той, що завсігди є“. Таку ідею Бога вогненного мають досі деякі пракультурні народи. Андамани (Пігмеї віддають культ Богу Пулюга, якого вважають вогнем. Пігмеї, також, віддають честь Богу, котрого звать Карі-Карі (Kari-Kari), кажуть, що він є надприродної сили і має вогняний віддих <sup>2)</sup> (порівн. укр. голубя, з котрого, ирта поломинь ішла“). Він є тепер невидимий, але він всьо сотворив, окрім землі і людий; цих сотворило підвладне ество на його приказ (також по части анальоґія в світотворчих укр. голубах, яких зіслав Господь).

2. З індіанських переказів про птиці як божі ества був уже згаданий переказ Мескоґів:<sup>3)</sup> Перед сотворенням світа була видна лишень вода. Два голуби літали над водою і побачили бильце трави на плесі води. Відтак слідувало сотворення землі. Образ майже покривається з колядкою про двох творчих голубів на двох дубчках (гл. гр. I. ч. 1) з тою ріжницею, що в колядці виступають два голуби як з неба зіслані, отже супонується третє ество, котре їх вислало; а в міті Мескоґів літають два голуби власновільно, так, як могутний вогняний птах в міті Песьобоких Індіан. Ріжниця між обома мітами і в цім, що український говорить про сотворення неба і землі а міт Мескоґів лиш про сотворення землі. Міт український і Мескоґів має в своїй суті анальоґію з індіанським переказом про двох творців світа, Вішну і Брагма немов висланців відомого найстаршого, третього Бога—Шіви; але ріжниться з'ображенням божих еств: з одної сторони орнітоморфічно з другої антропоморфічно приявлених.

Але, відступаючи на хвильку від порівнання українських мітів з американськими, хочу вказати на те, що: до українського мітичного образця двох творчих голубів, а тим самим

<sup>1)</sup> Гл. „Правда“, 1876, журнал політично-літературний.

<sup>2)</sup> Про отсі вірування Пігмеїв гл. Dr. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäen-völker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit.

<sup>3)</sup> гл. Brinton, The Myths of the New World; за Oskar Dähnhardt op. cit. стор. 85 Muscogee, старе, культурне, північно-американське, індіанське племя, -- між Міссісіпі й Атлантиком, Мексиканським заливом і Аллеганіс.

до американського, дає дуже влучну аналогію міт Єзідів, іранського племені Курдів, а з'арабізованого, живучого в північно-східній Мезопотамії та в Арменії. Міт Єзидів є такий:<sup>1)</sup> У почині світа був океан, а посеред него стояло дерево, яке сотворила божа сила. Через багато століть перебував Бог в подібі птаха на тім дереві. В далекій стороні від того місця стояв корч рожі повен цвіту, там перебував на цвіті рожі Шеїк Сін — або Шеїк Гассан el Бассері (Sheik Sin... el Basseri) котрого видав Бог із себе. Бог створив з своєї світлости архангела Гавриїла. Гордий Гавриїл не хотів признатися до низшости від свого творця і Бог проганяв його від себе. Кількакратно і довго літав Гавриїл понад морями і змучений вертав до прадререва, але що не хотів скоритися, був все прогнаним. Врешті, одного разу літаючи, наткнувся на корч рожі, де сидів Шеїк Сін. Запитаний Шеїком Сіном, що тут робить, чому блукається, признався до своєї непокірности перед Птахом Богом, а поучений ним вернув до Бога, назвав його своїм Творцем і удержцем (Erhalter). Бог спитав його, хто йому порадив так поступити, а коли Гавриїл відповів, що навчило його так якесь ество в корчи рожі, сказав Бог — це наш Бог Al-Uarkani (Бог з корча рожі). І Гавриїл лишився від тоді з Богом.

В появі Гавриїла, гордого та супротивника божого, видніє дух бунту і непослуху, діявол, хоч прийнятий назад до ласки божої. — (У Єзидів є культ упавшого ангела, повернувшого до ласки у Бога, длятого вважають їх за поклонників діявола). Міт Єзидів є отже дуалістичний і отся ідея дуалізму є в інших мітах езідських дуже ярко переведена: цей супротивний ангел (його звуть Єзиди — Maelk-Taus т. е. Король-Пав) дуже багато зла зробив світови і людям, на перекір Богови, — стручений з неба та прогонюваний з відразою всіми людьми блукає тепер по краю Єзидів; де вони, то зі страху перед ним, то в надії, що він буде колись ще в ласках у Бога, шанують його і задобрюють. Початок міту про Бога-Птаха на дереві серед океану та його сина, що вийшов з него й перебуває на рожі серед океану, є схожий з колядкою про „два дубочки“ серед моря і про два голуби на тих дубочках. Може бути, що є споріднення ідей між повним переказом есідським і другими колядковими, іменно у сім, що в колядках на дереві (яворі і т. і.) серед моря сидять часом три голуби. В таким разі були би три голуби двома божествами і Гавриїлом; лиш, що в колядках рішучо є виключена всяка акція проти Бога якоїсь, хочби трохи супротивної сили, чи супротивного духового ества.<sup>2)</sup> Яка є реальна подібність

<sup>1)</sup> Гл. Osk. Dähnh. op. s. st. 28 29.

<sup>2)</sup> Мабуть стояв первісно міт езідський на монотеїстичній основі. Можна здогадуватись, що в міті езідським був колишній відблеск арабської астральної релігії, з астральною тріадою.

колядкових образців до езідських переказів, виходить із того, що в головній езідській святині до нині знаходиться на зовнішній стіні старинна скульптура, що приваляє світове дерево і два голуби на нім.<sup>1)</sup>

Схожість традицій езідських і українських сягає і поза згадані колядки про почин світа. Бо в інших колядках (гр.V,ч.7,8,9) згадується про „сина божого“, що птахом вилетів з рожі, яка зацвила над Марією, — полетів на небеса — і небеса йому поклонилися. Яка близькість ідей і подібність вислову: В переказі езідським Шеїк Сін, котрого із себе видав Бог, — отже божий син — сидів в куши рожі серед океану, — Син Божий, в українських колядках, вилетів птахом з рожі.

Є ще оден слід звязку ідеології переказів езідських з українськими, який тут коротко зазначу, а до него опісля поверну. В щедрівках є образці про двох голубів, що не могли знайти собі осідку серед великого простору, аж накінець осіли на мітичній церковці (місци пробутку Бога!) Звідси хотів їх зустрілити український мітичний стрілець. Дперва, коли вони просилися і запевняли, що вони ангели і мають місію від Бога та йому служать, лишив їх не займаючи. Ідея бурлацтва сих двох голубів, подібно як архангела Гавриїла в міті езідським, і непевности їх життя і побуту на Церкві божій, аж надто очевидна.

Українські міти (колядкові) про трох голубів нагадуються в переказі Йокутів (Jokut) в полудневій Каліфорнії: Давно була земля вкрита водою. Тоді жив ястріб, ворона і утінка. Ся послідна дала нурка в воду — і виплила мертва на гору, але принесла з собою трохи намулу. Тоді взяли ястріб і ворона по половині того намулу і утворили з нього гори.<sup>2)</sup>

Утінка (качка) належить до первовічних птиць в переказах цілого світа. Часто приходить сей мотив в космогонічних переказах азійських; вона там привалюється взагалі як духове ество, але найчастійше як зла сила, символ супротивлення первісному доброму еству. Наслідки її акції виходять в сих переказах завсігди в користь демонічної сили. В міті т. зв. тиберіядським утінка привалює Сатанаїла.<sup>3)</sup> В іншим азійським міті<sup>4)</sup> серед космічного моря було дві утки, чорна і біла, — це Бог і сатана. Такою, сказатиб, непевною етично в своїм естві привалюється утінка в Азії. Зовсім не такою являється утінка в пере-

<sup>1)</sup> Гл. Osk. Dähn, op. c. ст. 30 примітка. За Menant, Les Jezidis.

<sup>2)</sup> Bons Franz. Indianische Sagen, 1895, стор. 337, — за Оскаром Dähnhardt-ом стор. 87 88.

<sup>3)</sup> Osk. Dähn. op. cit. стор. 45.

<sup>4)</sup> Op. cit. ст. 47.

казах (що чим раз більше стають тут перед нами як одноідейні!) — фінських, українських і американських. В фінському переказі Калевала<sup>1)</sup> — утінка зложила золоті яйця на коліна мами води, вони упали в праморе і розбилися. Там вони не пропали, ні одна дробинка. З долішньої частини яйця сталася земля, з горішньої став небозвід, з жовтка любе сонце, з білка світлий місяць, з темних частиць яйця сталися облаки в воздухах. Тут утінка зносячи яйця є спільно з „мамою водою“ еством світотворчим. Коли порівняти сей міт про сотворення світа з яйця утинки, зі згаданим мітом індійським про яйце світа, зложене в прамори божим, найвисшим, Ёством, — то утінка буде символом найвисшого Ёства. Не диво про те, що ця мітична птиця знаходиться в переказах цілого світа, лиш диво що в переказах азійських зроблено з неї злого духа. В українських переказах колядкових є утінка завсіди добрим духом, а її акція, або служба на розказ висшого ества, а навіть саме, на вид пасивне, плавання серед праморя, приносить добро світови і людям, або якесь добро віщує.<sup>2)</sup> В значінні доброго ества, що зістає часто під розказом божого ества виступає утінка в переказі Індіян *Chirrewas*, в Америці. Вона на розказ „Старця“ добуває намулу з дна моря, а „старець“ розкидає його поверх вод і дує на него доти, доки з него не зробилася велика земля. Міт сей є оден з тих американських, що оповідають про сотворення наново землі після потопа, але діло сотворення землі зображене так, як загально зображують старинні перекази<sup>3)</sup>.

5) Схожість ідеології американських космогонійних переказів з ідеологією колядок ілюструє більше американських переказів, але вже на тему: сотворення звірят і людей. В колядках, поданих тут в групі IV—1, 2, зображено першу появу на землі сокола, куниці й ластівки, — та сокола, зазулі й ластівлят, сплинувших на райським де-

<sup>1)</sup> Ор. cit. стор. 20.

<sup>2)</sup> Порівняйте колядку ч 1 (гр. I, 4 і замітку ч. 1): Утінка сидить на гоголі, на містичній святині, — і видить, значить немов показує людям, на морі човен, а в човни діву Кулинку, символ матери світа (подібну до фінської Ільматар).

<sup>3)</sup> У північних Американ птиці, що про них так часто згадують світові перекази про почин світа, вважаються символами місяця. Такий вислів лунарної ідеології свідчить про культурно-історичну еволюцію первісної ідеї світотворчих птиць. Маємо в колядках і щедрівках приміри такої самої еволюції в образцях сокола. Так, у Індіян Арапагів вважається символом місяця синій птах, або само сине перо (*blauer Vogel, oder blaue Feder*). Такимже символом вважається водний птах (*Wasservogel*). У Манданів вважають за символи місяця лебедів, гусий і качки (мабуть задля їх кривих шийок, нагадуючих серп місяця). Гл. Dr. Hugo Kunike, *Zur Astramythologie der Nordamerikaner* (Internat. Arch. f. Ethnologie 1926--B. XXVII H. V--XII.)

реві, зі струями бистрих рік, на землю. Колядка 2. співає, що отся живина прибула на землю на сплавах („сплавиноченьках“), а птиці сиділи там на трох вершечках. Ті самі колядки співають, що це не птиці прибули, а прибула на світ ідеальна людська рідня. Вважаю цю алегорію за образ сотворення людей. Кого не переконує таке пояснення отсих колядок, нехай їх порівняє з американськими переказами: Альгонкіни (Індіани) оповідають, як зродилася і стала великою земля: Всього було однісінька вода, нім земля зістала сотвореною. На сих великих водах плавав великий деревляний сплав, на нім були всі роди звірят, що на землі тепер знаходяться; а Великий Заяць<sup>1)</sup> проводив ними. Він хотів причалити до якогось берега, але видів всюди лиш лебеді і водну птицю (Wasservogel). Тоді післав він на дно моря—перше бобра, відтак видру, але безуспішно. В кінці післав піжмака-щура (Moschusratte), а цей приніс зі дна моря зеренце піску,—і з того піску, коли його положили на сплави, виросла велика земля.

Інший переказ Algonkin-ів оповідає: Звірята, яких сотворив Мішару (Великий Заяць), перебували на сплавах на водах. Мішару видів наперед, що на сплавах звірі довго не пржиють і що в той спосіб його діло буде не зовсім добре, коли вони погинуть з нужди і голоду. Тому старався добути з під моря землі і т. д.<sup>2)</sup>

Подібний міт оповідають Індіани канадійські (Dene Peux-de-Lievre<sup>3)</sup>) „Старець“ плинув зі звірятами всякого роду у лодці, а води вкривали усьо. На розказ старця добув намулу з моря бібр. Старець розложив намул по воді, подумав: „хочу, аби була знов земля“, подув на намул, оживив його, так, що він зачав рости. Посадив на него наперед пташка, відтак знов дув на землю, аж ставала чим раз більша, посадив на неї лиса, а той через сім днів бігав вкола неї, поки вона більшала і стала аж така як тепер.

Цей мотив колядковий, прибуття птиць, звірів і людей на світ враз з райською деревиною або на деревляних сплавах, не має інших аналогій в світових переказах, крім висше згаданих індіанських. Можнаби хіба вважати аналогічним переказ Єзідів (гл. Oskar Dähn. op. с. стор. 30) про їзду в чозні по космічнім моря шести осіб, з яких одна привилася

<sup>1)</sup> „Великий Заяць“, це містичне звіря, символ божого Духа і Творця світа, у первісних Американців.

<sup>2)</sup> H. de Charencey, Une legende cosmogonique, Le Havre, 1884, pag. 280. Гл. Osk. Dähnhardt, op. cit. ст. 83.

<sup>3)</sup> О.р. cit. ст. 83.

Богом, колиб взяти пять прочих осіб за перших людей, а не за підрядні й супротивні Богові божки,—як це думає Osk. Dähnhardt.

В дійсности лише іранська ідея про дерево всесвіту а насіння в'єго (Allsamen) може крити в собі думку, що при сім дереві, або, що з сего дерева, зродилися звір'ята і люди. (Порівн. другий іранський міт про близнюче дерево, з якого зродилася перша пара людей). Єсть хиба одно далеке посвоячення думок між одним переказом уралалтайським і українськими колядковими переказами в сім предметі. Міт уралалтайський каже, що син Корс-Торум-а (най-висшого ества), Нумі-Торум, сотворив людей з верболозу і глини і свого подиху, а птахи і звір'ята з галузя сосни або смереки.<sup>1)</sup> Сосна буває і в українських колядках часто символом райського дерева, а на її верху перебуває сокіл, в її середині пчоли, а при її корінню бобрі.

б) Остає еще одна аналогія в американських переказах до українських, на тему добрих духових еств в подобах живини: Дуже часто виступає в американських переказах бібр, містичне звір'я, що має там подібну ролю при сотворенню світа, як птиці в світових переказах і українських — добуваючи з дна моря землю. Отож про бобра згадується також в українських колядках, між звір'ятами, що держаться прадерева, або райського дерева; або згадується його як цінний господарський здобуток первісного українського життя, бо давав чоловікови добру шубу. (Порівн. колядку ч 7 з гр. III.).

Але якою містичною появою є бібр в переказах космогонійних американських а тим самим українських, нехай послужить за примір отсей переказ Шерокезів (Америк.) — Коли всьо було еще водою, були звір'ята в горі понад небом (небозводом); але їх було там повно і не ставало їм місця. Вони раді були знати, що є під тою водою і вкінци зголосився Dayun'si „бобрів внук“, малий водяний хрущ, заявляючи, що піде подивитися під воду, що там є. Він літав в різні сторони понад воду і не годен був ніде знайти пристановища. Тоді занурився в воду і добув трохи намулу, цей зачав рости на всі сторони, аж зробився з того остров, що ми називаємо землею.<sup>2)</sup> Водяний хрущ, літаюча живинка, нагадує птаха, а в дальшій аналогії—творчого українського голу ба, що також занурювався в море і виносив пісок, щоби світ сотворити. Якеж ество, очевидно духове і висшого типу, приявлює бібр, коли його внуком є той водяний хрущ? На гадку приходить отсе: У Староамериканців вважається за найвисше духове ество і творця світа „Великий Заяць“ Mishabu, отже звірина,—а тут є ду-

<sup>1)</sup> Op. cit. ст. 62.

<sup>2)</sup> Op. cit. ст. 84.

ховим еством бібр, також звірина. Виходить з того, що бібр міг бути висланцем найвисшого Єства рівнорядного з ним по своїй природі, а таким був Великий Заяць. Заяць в світовій мітології є символом місяця—місяць є символом прадіда, — а ідея прадіда спливається часто з ідеєю Бога, батька світа.

## Єще про світотворчі духові єства.

### Австронезські аналогії до колядкових творчих голубів. Культ сокола на острові Борнео і на Україні.

З порівняння космогонійних мітів індійських з українськими виходить, що в індійських є лиш далекі аналогії, в яких тільки провідна ідея схожа з українською, а з прочих мітових образців іно деякі, і то частинно, покриваються з українськими. Таким є, приміром, індійський мотив сплавів, що ними плинув Старець, а з ним багато всяких звірят. Коли згадати, що більшість американських космогонійних мітів є в дійсности переказами про віднову землі після потопу світа, то мітичний Старець зо звірятами на сплавах має мимо мітологійної фігури Творця світа, багато подібности з біблійним Ноем зо звірятами збереженими ним перед потопом. Ясніший образ райського дерева приваляють українські „сплавоньки з трема вершечками“ (гл. гр. III), на яких прибули водами на світ сокіл, пчоли і бобри. Ніжне ім'я „сплавиньки“, „сплавинечко“ вказує, що те мітичне райське дерево є назване алегорично сплавами з вдячного спомину, що воно привезло на водах перші земні звірята. Мотив бобра в американськiм переказі дає характеристику первовічного звіряти, а тим самим духового єства і коли тимчасом в колядках бібр ніколи в такiм характері не виступає. Безперечно однак, що міт американський про бобра вказує, що і в українських віруваннях може бути бібр мітологійною фігурою, хоч як такий виступає в неясних обрисах; впрочім і ту і там булоби це оправдане, бо бібр своїми феноменальними природними способностями до підводного будівництва дуже надається на мітичну фігуру. Американські перекази кидають взагалі світло на космогонійні перекази колядкові. Так перекази північних Американ про утку, лебеді й гуси, з їх люнарно-мітологійною символікою, кидають світло на українські колядкові образці про утинку (також на лебеді і гуси) і утврджують нас в тім, що це люнарні символи і лучаться з загальним культом місяця на Україні.

Та найбільше впадаючий в очи примір американсько-індійських аналогій в космогонійних переказах, з українськими, був би міт про

вогняного птаха Творця світа і другого світотворчого птаха (з червоним оком), висланого Найвисшим Єством в первочині світа для його творення. Отсі оба міти стали поясненням українського мітичного птаха „Святе Різдво“, а разом основної ідеї староукраїнського свята Різдва як різдва світа, яке започаткував мітичний птах Творець. Однакож цей доказ після аналогій індійських переказів на провідну ідею укр. свята Різдва бувби, як одинокий, за мало переконуючий, наколиби цей індійський переказ а разом український в цій ідеї, що мітичний птах був творцем світа, не мали підтримання у колядкових мітах про божих творців світа в подобі двох або трох голубів (гл. гр. I). А тота колядкова ідея має знов своє дуже сильне оправдання в отсім, що вона є також в інших світових переказах, дуже подібних і майже тотожних з українськими. Не говорю про творчі птиці азійських мітів, бо сі птиці не тільки є інші своєю подобою (звичайно плаваючі по воді, водні птиці: утинка, гуси), але передовсім тим, що є символами поборюючих себе дуалістичних сил. Далеко ближшим до українського міту про божі ества в подобі літаючих птахів у почині світа, є міт езідський, але і цей міт не згоджується з українським через свою дуалістичну тенденцію. Та найбільше оправдують українську ідеологію найвисших духових еств в ролі світотворчих птахів космогонійні перекази мешканців Австронезії. З області Індо- і Австронезії ми в сій праці вже кілька разів мали аналогії до староукраїнських вірувань. Згадаю про культ Бога в подобі дощичу, про ідею Бога (Пулюга, Карі-Карі) в подобі вогню, про первовічну рідню на райським дереві. Зараз же наведу космогонійні перекази природних племен з острова Борнео, між якими міти про духові первовічні і світотворчі ества в подобі птахів є незвичайно подібні до колядкових і своїми кількома варіантами навіть їх пояснюють та їх ідеологію розширюють. Отсі австронезькі аналогії важні як раз тим, що оправдують міти колядкові про світотворчі голуби, а також і тим, що в них криється багато мітольоґійного матеріялу, що дає пояснення до інших колядкових космогонійних проблемів. Найближшим до біжучої теми таким проблемом є староукраїнський культ сокола. Він є багатий у мітольоґійні варіанти і дуже загадковий в колядкових і щедрівкових образцях; тимчасом знаходимо серед переказів на острові Борнео приміри, що вказують на реліґійну основу такого культу й на її еволюцію та позволяють український культ сокола красше зрозуміти. Подам тут виїмки з реліґійних і мітольоґійних переказів мешканців острова Борнео, наперед космогонійні, а відтак про культ сокола.<sup>1)</sup>

---

<sup>1)</sup> Виято з праці P. Dr. W. Schmidt-a, Grundlinien der Religionen und Mythologien der austrones. Völker. Виїмки подаю з покликом на параграфи з тої праці.



Міт північно-західної групи племен на Борнео, про сотворення світа, є такий: На початку не було нічого, лише велике плесо води, над яким літали два творчі духи в подібі двох птахів. Імена духів Ага й Irik. Вони занурилися під воду і винесли дві тверді субстанції, з виду і з великоти як курячі яйця. З одного сотворив Ага небо, з другого Irik землю. З порівняння показалося, що об'єм землі далеко більший як об'єм неба. Тому вони здавили землю, через те повстали гори й долини. Деревя й рослини вирости сейчас самі з себе з землі. Оба духи старалися тепер сотворити також чоловіка, насамперед з дерева (з червоним соком); але чоловік з дерева був німий і тому вони сотворили мужа і жінку з глини а ті як збудилися від їх поклику, відповіли їм вдячним поздоровленням... Це були людські прабатьки.<sup>1)</sup> Міт цей важний для українських порівнянь не лишень образом двох творчих духів в подібі птахів, але й історією сотворення неба і землі, бо її відгомін в переказі про нерівність неба й землі, знаходимо в українських колядках (група ч. VII.)—як одну анальоґію в світі. Ця тема буде ще обговорена.

Подібно оповідають Даяки (Dayak) округу Барам, Саравак, що два великі птахи Burong Iri й Burong Ringging сотворили усе і чоловіка, на перед з глини, відтак з деревини (§ 26).

Міт про почин світа у Сакарран Даяк-ів є такий:<sup>2)</sup> У почині ест-ував самітний Raja Gantalla (санскритс. *gājā*, король, — і арабське *Allāh ta 'āla*), який мав лишень душу з органами для видження й слухання мови, але не мав ніяких членів. Він мешкав на lumbi (корова-віл-*Dūpung*-розчина, як містичне звіря, на яким лежить земля). Силою волі покликав він два птахи, самця і самицю, до життя; відтак не творив він прямо ніяких сотворінь, але його воля була творчою за посередництвом цих птахів. Вони літали горою й долом доокола люмбу, на яким первісно була пустка (eine Leere) і сотворили наперед небо, відтак землю, а на кінець Battang Lupar, матір рік. Впрочім міт подібний до першого тут поданого (§ 25) з тим додатком, що сотворений чоловік дістав пити червоний сік з дерева. У міті слідна еволюція первісних ідей у висші мітольоґійні зображення, але в основнім начерку це неначе світлина колядкового образця (гр. I.) про два голуби з неба зіслані: тут два птахи та їх творець, а там два голуби та трета, неназвана висша сила. В освітленні цього міту буде зрозуміле, чому в колядках (гр. I.) і у многих щедрівках означають неначе з ваганням число світотворчих голубів та співають про „два - три голуби“.

<sup>1)</sup> Гл. §§. 23, 24, 25.

<sup>2)</sup> Оп с. § 29. Міт поданий патром А. Horsburgh, у *Sketsches in Borneo*, 1858-

Єпископ Mc. Dougall звіщає про подібний міт у північно-західних бережних племен. У почині була самота (Solitude-й-Soutan), що могла глядіти, говорити й чути, але не мала ані тулуба ані ніяких членів.<sup>1)</sup> Це божество мало жити на кулі і по кількох віках часу сотворило великі птахи Bullag-i-Errag... і т. д., як у Саррак-ів.

Як сильно перенята віра первісних племен на Борнео ідеєю, що божі ества є в подобі птахів, повчає отсей переказ (§ 89.). У Даяків на східно-полудневім Борнео кажуть, що Mahataras (Найвисше Єство), який є всевідучим, мешкає на пливучій, все наперед поступаючій горі (Bukit ngantong gandang), положеній над великою, чудовою рікою. Про його всевідучість дають Даяки ось яке порівнання. Його мешкання є неначе гора, що сюда й туди хитається, наче Tingang, який увихається то сюди то туди, наче Kalawet. Tingang це полохливий, дуже бистро літаючий птах, символ скорости у Даяків. Kalawet це птах серед малп, звірина незвичайно рухлива й поспішаюча.

Міт іншого типу як всі попередні вказує на еволюцію релігійних переказів на ост. Борнео в напрямі мітольоґійно-люнарнім. Такий є міт Мендулян Каянів; для нашої теми тим цікавий, що його наче відгомін знаходимо в кількох коляткових переказах про почин світа (гр. I.); а мітольоґійні еволути цього міту знаходимо в українських переказах про сокола. Мітичного світотворчого птаха в сім міті заступає паук.

Колись спустився паук з неба на паутині і заснував гніздо в яке упав каміньчик, завбільшки перлини.<sup>2)</sup> Він розростався помалу так, що заняв весь простір під небом. Ця перлина зростала чотирма фазами ось як: 1) добірною перлою, ower ane; 2) маленькою мушлею (kəntobong аро halə); 3) нігтиком halə (der Nagel, серповидної або півокруглої подоби—люнарний образ); 4) шибкою, вирізаною з мушлі, тарілкою, подібною до кружковатої мати до сидання, або сита (-barang halə).

На цей камінь впала з неба корина (луска, Flechte) й прилипла до него; відтак упав хробак, а з його калу сталися перші дрібки землі, яка розрослася велика по всім камени. Тоді впав з неба кусень дерева, яке розрослося відтак як банан; опісля впав з неба краб, що порпався в землі, а з того повстали гори й доли та русла рік. Міт оповідає дальше про появу рослин, дерев та цілих садів, про два людські духи мужа й жінки, що впали з неба, та про їх першу дочку,

---

<sup>1)</sup> op. cit. § 56. з покликом на Charlie Hose у W. Mc. Dougall, The Relations between Men and Animal in Sarwak, Journal of the Antropol. Instit, XXI, 1901, ст 181 і сл.

<sup>2)</sup> Порівнання вказує, що каміньчик блестів, світився. Це мотив астральний.

(Lachei Lahan), яка зродила двоє дітей, первісних людей — та четверо інших дітей: чотири місячні фази: сходячого місяця молодика, півмісяця, місяця у повні та зникаючого темніючого місяця. Прочі її діти розбіглися по-всесвіті та живуть як місяці й подібні їм творива. Які важні отсі мітольогійні історії для розсліду українських, покажуться в розвитку дальших наших дослідів.

В космогонійних переказах з Борнео та колядкових відмічу поки що отсі загальні аналогії: чисто монотеїстичну ідеологію по обох сторонах без ніякої тіни дуалістичних тенденцій. В колядкових переказах сей монотеїзм стверджує як раз порівняння їх з австронезськими; бо в появі двох або трьох світотворчих голубів можнаби підозрівати також дуалістичний чинник, беручи на увагу азійські дуалістичні перекази про світотворчі птиці і можливість культурних впливів азійських на український світогляд. В мітах племен з Борнео, так незвичайно подібних по формі до мітів колядкових, отся духовість світотворчих еств, божий степень найвисшого ества Творця світа, а залежність від него низших духовних еств ним сотворених, виразно зазначена і пояснює анальогійні колядкові образці, які приваляють собою наче щось недовомленого і таємного. Повну анальогію дають одні і другі міти в цій ідеї, що творцем світа є найвисше Єство, Бог. А і те було в українських колядках неначе недовомлене або інтригуючо замовчане, бо більшість колядкових космогонійних переказів є подано в мітольогійних фігурах. Після характеристики творчих голубів на підставі австронезських мітів, що це божі ества, стається колядкова ідея Господа Творця світа у всіх колядках виразною; через те й деякі схристиянізовані старовіцькі колядки не тратять свого давнього характеру, а мітольогійні, перше неясні, образці стаються зрозумілими. Так, приміром, подає колядка ч. IX, тут на стор. 229, типовий космогонійний образець трох творців світа серед космічного моря. На золотім кріслі серед моря сидить Господь Творець з апостолом Петром і Павлом. В уяві стає нам Господь Ісус з Апостолами і колядка має вигляд християнської легенди. Та всі акцесорії образця свідчать, що Господь і Апостоли це мітольогійні фігури і що усе в нім є висловом ідеології старої. Після анальогій австронезських творці світа у тім образці є духовими ествами подібно як Найвисше Єство в подобі птаха і два йому підвладні птахи в переказах з острова Борнео. Що ідею Бога - Творця світа мав український нарід в найдавніших пракультуних часах і заховав її в колядках незалежно від чужих культурних впливів і до тої ідеї зааксодував новіші релігійні поняття, ось хочби такі, як в згаданій повисше колядці, свідчить колядка ч. VIII, з групи I. Це з певністю примір найдавнішої української ідеології про почин світа. На

паутинці, серед первосвітних просторів над морем, являються в ролі творців світа: місяць, сонце і дощик, мітична творча трійця, — числом аналогійна до трійці інших космогонійних переказів, колядкових, австронезських, індійських і і. та в згаданій повисше схристиянізованій колядці. Творчі агенси на вид інші а мимо того, в глибині ідеї, вони ті самі, що у згаданих переказах. Дощик з неба це сам Господь, відома релігійна ідея Староукраїнців та згадуваних тут народів природи. Від будить життя, родючість і творчість землі, він освіжує всяку земну твар і чоловіка і посередно живить їх і удержує при життю. Сонце оживлює землю, ogrіваючи її, місяць (враз з нічною росю, синонімом дощику) холодить ogrіту землю і вдержує рівновагу в її природі. Такі животворні сили, по думці народу, повинні були світ сотворити. Нема в сій колядці ні австронезських світотворчих птахів ні іншого символу творців світа з космогонійних переказів світових, але є тота сама ідея: Бо, чи Найвисше духове Єство в подобі птаха і двох творчих птиць, чи індійський Шіва через своїх підвладних Брагма Вішну, чи мітичний Господь з двома Апостолами, або мітичний дощик в асисті місяця і сонця, — всюда тут Найвисше духове єство було Творцем світа. Українська ідея дощику і двох астральних світил як творців світа на вид простенька і наївна, але в сути річи глибока. Зовсім недалекі від цеї наївної народної думки ідеї египетських астрологів, які тільки ума в отсей самий проблем вложили: що сонце у свого зеніту в часі констеляції барана (24 марця) має колись відродити землю і цілий світ.

Старинна ідеологія племен острова Борнео про Найвисше Єство в пташачій подобі та про прочі духові єства сотворені від него в тій подобі, спричинила, що між тими племенами розвинувся з віками світогляд, будьто життя людське і всі його справи залежні від мітичних птахів. Це витворило у мешканців острова Борнео особливий релігійний культ: соколів. Про цей культ пише Д-р W. Schmidt ось що: В цілій групі племен аж до Морських Даяків є поширений культ сокола. Найстарший степень сего культу маємо у Кеніяг (Kenyah), у яких вважаються соколи післанцями й посередниками між людьми а Богом; але вони сами з себе іно принагідно таке посередництво сповняють і роблять дещо, чого навчилися давнійше, виконуючи діла в службі Найвисшого Єства. Жертв їм не приносять ніяких, бо там є повірка, що душі забитих, жертвованих, звірят заносять просьби й переказування людські до Бога (§. 56.)

У Каянів вибивається на верх з цілого сокілського роду одно індивідуальне єство Laki Noho, який має на землі подобу темно-бурого сокола. Він має свою домівку близько мешкання Найвисшого Єства, Laki Tenangan. До него (того со-

кола) люди моляться, а лиш тоді звертаються до самого Бога, коли сокіл не помагає. Йому приносять жертви з цим бажанням, щоби він заніс людські переказування й прохання до Бога.

Найбільше розвинувся культ сокола у Морських Даяків. У них є Singalang Burang не тільки індивідуальним еством, але стоїть на верху цілої генеальогійної конструкції. Він мешкає немов у палатці, якої ніколи не покидає, бо він не подає людям віщих повідомлень, не виступає зовсім як служивець Найв. Єства, але має свої послужники, птахи-вістуні, яким поручає подавати людям віщі звідомлення.

Навіть побічно не приймають ці птахи-вістуні поручень від Бога, бо Singalang Burang засвоїв собі не лиш формальне переводження посольства, але і внутрішнє уповажнення, бо він має широкі відомости про людські справи: він потребує лиш свою чарівну скриньку розкрити, щоби бачив як в зеркалі усе, що на землі діється. Він став неначе областним Богом. На це зложилося й те, що Ібани вважають його за прадіда свого племені. Він стався таким величним, що йому не годиться між звичайними сотворіннями перебувати. Тому мусить який інший сокіл його між людьми заступати. Таким буває звичайно Klieng, що зухвало вдирається нераз в людські життєві справи. На землі носить біло-бурий сокіл імя Singalang Burang'a.

У племені Кеніяг шанують бурого з сніжно-білою головою, т. зв. стервового сокола (*Haliastur intermedius*), на імя Balli Flaki і другого Balli Penialong. Обох уважають Кеніяг за віщі птахи, посередники між людьми і Найвисшим Духом; а цему другому соколови приписують якийсь неозначений круг могутности (§.52). Такимиж віщими птахами вважає це племя так звані медні птахи (*Honigvögel*), між ними *Anthreptes malacensis* і *Platilophus coronatus*.

Визначною мітольогійною фігурою, анальогійною до українських мітичних соколів, є сокіл Antang у Даяків з Pulo Petak. Він, з двома братами, був прадідом населення. Оба брати поховані в заливі Dyuting але Antang є безсмертний. Соколи Antang це птахи віщуні, приятелі і охоронці людські, яких ніколи не вільно убивати.

Усі отсі відомости про культ соколів на острові Борнео подаю задля їх всесторонних анальогій з культом сокола на Україні; подібних анальогій про культ соколів в ніяких світових переказах досі не завважено.

Культ соколів на Україні дуже сильно зазначений в колядках та щедрівках; а звідси, як усі релігійні мотиви свят Різдва і Щедрого Вечера, перейшов у життєву психіку українського народу—і в піснях, на різні теми, як не дуже замітний для посторонних обсерваторів поетичний мотив, піддержує у народу звязок старовіцьких релігійних ідей з його життям.

Культ сокола в космогонійних колядках та ідейно з ними зв'язаних щедрівках є аналогічний до поданих повисше взірців австронезських як в основах так в своїй еволюції; хоч в обох культурних формаціях прив'ялюється іншим об'єктом культу. Нема в українській культурі сокола того явного й безпосередного зв'язку мітичного птаха з Найвищим Єством, який прив'ялюють міти мешканців Борнео; цього зв'язку треба догадуватися у ріжних неясних мітологіїчних ситуаціях сокола й висновувати його з взірців австронезських. Український сокіл в своїй мітологіїчній появі виступає радше як независиме духове єство, ніж як посередник між Богом а народом; первісний тип сокола як божого післанця неначе затратився на Україні, а осталося мітологіїчно духове єство, що виступає в первопочині світа независимо. Що це лиш вислід первісного культу, подібно як на острові Борнео, свідчить дальша фаза його еволюції, з якої виходить він зі здекларованим люнарним напрямом, зо всіми його признаками, символами і фігурами. Таким є культ сокола в щедрівках, в яких затратилася навіть фігура сокола як прадіда (що заховалася в колядках), а остався він чисто як символ місяця в поосібних його фазах. Однак з ближшого розсліду колядок покажется, що в св'яточнім культурі сокола є ще виразні сліди первісних релігійних побудок.

Відзначу образці мітичної появи сокола в їх еволюційних варіантах. В колядках і щедрівках видимо сокола майже не інакше як на верхку райського дерева. На райдереві, первовічними водами пливучи, він прибув на світ (землю) і з цим райським деревом він є нерозлучний і виступає на нім в ріжних мітологіїчних ролях. Уже в образці як прибуває на світ, він робить вражіння висланця висших сил хоч не сказано ніде, щоб хтось його висилав. В пізнійших культурно-історичних образцях він виразно є символом місяця: в деяких образцях символом прадіда, пр. на верхку стіжка пшениці в часі мітичних жнив, коли виступає як дозорець жнив'яного полону на гумні ідеального господаря; в щедрівках є він агенсом еротичних і женихальних справ підданих впливови місяця. Але в старших колядках він робить вражіння духового єства, що веде всі первовічні справи. Ось, приміром: в і н уводить райське дерево, а на нім перші звірята і пчолы, він неначе проголошує з верху райського дерева зближання новосотворених астральних світил, які своїм бистрим зором угледів далеко на космічних водах, пливучі в містичній церковци. Сокіл в первопочині світа це неначе висланий висшим Єством авторитетний свідок всіх таємних справ, що тоді діються і заразом він їх провірює й доглядає їх сповнення. Сидить на райським дереві серед космічних вод, або серед широкого поля й глядить, як на мори кораблем пливе нова світлойка, а в ній місяць, сонце

і зоря. Знаємо з розсліду колядок про астральну тріяду,<sup>1)</sup> що отся тріяда є символом Господа, тож послідовно сокіл видить прихід на світ Господа, без сумніву живе в його сферах і має до него приступ. Його постать на райськiм дереві не є земна, райське дерево є ідеальною появою і сокіл на нiм є надприродним еством. В мітах племенi Каян сказано, що сокіл Laki Noho займає палатку в близкостi мешкання Бога і ніколи сеї палатки не покидає, бо належить до найблизших вірників Бога, котрий всі справи людські йому віддав. Зовсім подібною мабуть є роля укр. сокола на райськiм дереві, від якого ніколи не відступає, вичікуючи заряджень і поручень Найвисшого Єства. Міт Даяків оповідає про Найвисше Єство, Магатараса, що він є всевідущий. Він перебуває на рухомій горі, яка, пливучи на великій ріці, хитаєся на всі сторони, через що і він звертаєся на всі сторони та всьо видить. Мені здаєся, що цей австронезський мітичний образ дуже подібний до колядкового, в якiм привялюєся пливучий на космічних водах корабель з містичною світлицею або церквою і поміщеною в ній астральною тріядою: з одного віконця виглядає місяць, з другого віконця сонце, а з третого зоря, немов приглядаються зі всіх сторін світови. Все те видить з райського дерева сокіл.

Український сокіл не є світотворчим божим еством, але свідком божих творчих діл. Він глядить у морську далечінь і видить іншим разом корабель, а в нiм місяць, сонце і молоденьку, первовічну дівчину—першу людину.(к.ч IV гр.V,б).Се безперечно великий привілей оглядати первовічні чуда новонародженого світа і лиш вибране ество може бути наділений таким довірям від Бога. За боже ество признають сокола деякі колядки виразно.В колядці ч IV,гр.VII,А.співають про новопобудовану містичну церкву з чотирма вікнами,—символ пробутку Бога. В сю церкву вскочило сонце в одно віконце, в друге віконце місяць ізійшов, в трете дощик (сам Господь Бог), в четверте віконце сокіл улетів—на престолі сів, крильцями стрепенув і заплакав. З його сльоз Дунай розлився, а в тім Дунаю Господь купався. В колядках містична купіль Господа приносить світови щастя і добро. Це є первовічна містерія,—благословенні цею купілю води служать до освіження й обнови новонародженого світа, наче поправляють його хиби й недостачі та запобігають недолі народу. Сокіл виплакав у Бога добру долю людям. В інших колядках (гр. VII. В ч.I.) сказано, що Господь плаче прийшовши між нарід і з його сліз творяться животворні води. Імя Господа буває в колядках синонімом Христа, Спасителя світа, що визволяє людий від вічної недолі. В цей спосіб стаєся сокіл в очах народу алегоричною фігурою Спасителя навіть при християн-

<sup>1)</sup> Гл. розділ про мітольоґічні символи святої Вечері.

ським світогляді. І цікава річ, що про це висловився нарід в одній колядці виразно. Коли Мати Божа утікала з маленьким Ісусом перед жидівською погонею і небезпека попасти в руки лютих жидів була для них дуже велика, виратувалися вони в той спосіб, що маленький Ісус на руках мами стався соколятем, яке вона замість Ісуса наставила жидам.

Одна колядка (ч.74 збірки В. Гнат.) співає про первовічне дерево, в коріні його чорні бобри, на осередку ярії пчолы, а на вершечку сиві соколи і кінчить так опис: Чорнії бобры на шубы добрі, ярії пчолы меду на столы, сиві соколи Богу на хвалу. Отсе виразні слова про призначення сокола до служби Богови.

В ролі приятеля й оборонця народу є укр. сокіл ідентичним з мітольоґійною фігурою сокола в австронезських мітах: як Singalang Burang у Каянів, або Laki Noho і Antang у Даяків — та інші. Це приятель народу з первовіку. Хоч не був творцем світа, але подбав, щоб нарід в почині світа мав те, що його душа найбільше бажала. Колядка ч. II, Гр. III співає про сокола, що сидів при Дунаю, крильцями стріпав і в Дунай упав. Вилетів з відтам аж за три літа та виніс людам перше насіння пшениці, воскочок до церкви, пахучий лотань на кадильніці. Щедрівки співають про сокола як великого приятеля молодців і дівчат, що сприяє їх еротичним справам і зводить їх у подружжя. В одній щедрівці <sup>1)</sup> виступає сокіл в лицарському наряді, з'оружений і готовий до лицарської розправи, щоб здобути молодцеви наречену. Це образ сокола Antang у Даяків, ідеального предка і приятеля роду, бо лиш вірний приятель або батько родини готов наразити своє життя для такої справи.

В переказі про сокола Singalang Burang-a сказано, що він всі людські справи ви дить і розуміє, тому може людам помогти. Український сокіл далекозорий <sup>2)</sup>, він видить з райського дерева рибу виза, символ щастя українського народу і вмовляє її, прибути на св. Вечеру до господаря та віддати себе на святовечірну жертву для щастя його рідні. Такі ідеальні прикмети сего мітольоґійного ества ставлять його високо в очах укр. народу. Найкрасші, найбільше поетичні колядки і щедрівки ідеалізують сокола і вважають його не земним, а духовим і божим еством. Велика поезія міститься в зображенні цего ества, в ідеальних, мітольоґійних красках. Первісні реліґійні

---

<sup>1)</sup> Вол. Гнатюк Кол. і Щ. ч. 175, Б.

<sup>2)</sup> Далекозорість це особлива прикмета люнарно-мітольоґійних фігур в арійських переказах. Гл. приміри Dr. Georg Hüsing op. с. стор. 195, 204. Про це буде мова в розділі про аналогії до мотивів щедрівкових.



образці лучаться з пізнішою люнарно-мітольоґійною ріжноманітною символікою і витворюють сю поезію культу, що так приманює нарід.

Щоб дати можливість зрозуміти вповні провідні думки укр. народу в його культі сокола, а zarazом вказати, як дивно подібний український культ сокола до австронезського, подаю розслід і порівняння двох щедрівок про сокола з космогонічним мітом племені Mendulan Kayan, а відтак з одною українською півмітичною а пів-історичною думою.

Міт Каянів оповідає про паука, що спустився на паутині з неба й заснував гніздо, в яке упав каміньчик завбільшки перлини і в її подоби. Сей каміньчик розрісся помалу так, що заняв весь простір під небом, а на тім камені утворилася опісля земля. Цей міт має анальоґії світові, о скільки брати на увагу мотив первовічного каменя, що є після-однозгідної думки мітольоґів символом люнарним. В космогонічним колядковим переказі (кол. ч. II. гр. II; ч. IV, гр. IV) і у фінських та естонських переказах, наведених попередно в розділі про астральну тріяду, цей австронезський люнарний мотив каміньчика в гнізді є розширений на астральний потрійний: місяця, сонця і зорі, які зродилися в гніздочку на прадереві. Але міт Каянів має ще спеціальну анальоґію з укр. люнарними символами. Каміньчик чи перла в піднебеснім гнізді це виняткова ідея. Анальоґію до неї виджу одну в колядці (ч. VI. гр. I) про „тріє просфороньки маленькі“ в гніздочку на райськім дереві, які алеґорійно привяляють три яечка в гнізді, образ зродження трех астральних світил—а другу в космогонічних мітах фінських та естонських про три яйця (або 5), зложені на райськім дереві зазулею, з котрих зродилися небесні світила. Але отсе трета анальоґія до міту про каміньчик-перлину в гнізді з люнарною символікою. Вона находиться в щедрівкових мітах про сокола, що мають значіння люнарне, на що нехай послужить порівняння. Три мітольоґійні мотиви є відзначені в наведеним міті Каянів: 1) Паук, який заступає мітичного птаха, творця світа, щоби нагляднійше було з'ображено, як перший засновок світа укладався, коли ще нічого на світі не було, лиш марна паутина; 2) гніздо під небом засноване пауком, який відповідає ідеї найвисшого ества в подобі птаха, авоно привяляє місце зародку життя; 3) Каміньчик, блестячий жемчуг, символ ядерця, зародку живини і будучого астрального твору. Подібний люнарно-мітольоґійний образець дають понизше дві щедрівки про сокола. Мітичний сокіл все тримається райського дерева; на його верху він перебуває, із його висоти, бистрим, далеким, зором глядить, що діється в світі. Він мусить мати на райськім дереві своє гніздо і вміє його звити, забезпечити і кільки можна найкрасше його урядити, щоби відповідало його почесному призначенню і становищу в близкості Бога. Але в його праці над тим завданням пробивається

містика вложений на него первовічних божих починань. Ось як співають про те щедрівки:

Стоїт ми, стоїт зелений явір,  
Повійний! Повіний вітре,  
Прихили явір до землі!\*  
На тім яворі сив сокіл сидит,  
Сив сокіл сидит, гніздечко віват,  
Обкладає го гострим тернічком,  
Острим тернічком, сухим билічком  
А в середину цвіт та калину,  
А на вершечку щирое злото..

(Вол. Гн. ор. с. ч. 175, Б; зо збірки І. Вагилевича.)

Стоїть яворець тонкий, високий,  
Гей дай Боже!\*

Тонкий, високий, в корінь глибокий,  
А в корінецьку чорні куноньки,  
А в середині ярі пчівоньки,  
А на вершечку сив соколенько..  
Сив соколенько гнізденце си ве,  
Гнізденце си ве, бів камінь бере  
Бів камінь бере, все на спід кладе,  
В серединоньку цвіт калиноньку,  
Вершок виводить сріблом, золотом.

(Вол. Гн. ор. с. ч. 175, Г, запис. Ів. Франко в Нагуєвичах).

Обі щедрівки співають далі про те, як на сокола натірав „гайний молодець“, „гречний панонько“ (в іншій щедрівці сказано: „премудрий стрілець“) з луком та стрілами і хотів його убити; але сокіл переконав його, що він йому приятель і сам є лицарем, готовим стати молодцеви в кожній пригоді до помочи, а передосім помогти йому здобути молоду й принести її на крилах до него й привести йому боярів, щоб послужили йому на весіллю.

Тут є богата і правильно розвинена люнарна символіка. Є ті самі мітольогійні образці, що в міті Каянів: є сокіл, мітичне духове єство, подібно як паук; звиває гніздо в таємнім місци, на райськім дереві; вкладає в гніздо білий камінь і прикриває щирим золотом та сріблом. Вкладає білий цвіт калини, задаток її родючости, її шкарлатних рясних ягід, що є символом булущого життя й родючости в природі. Всі починання, символи і краски належаться тут місяцєви. Мітична подія, — напад стрільця з луком і стрілами на сокола, це оден етап боротьби місяця о своє існування в часі трєх його астрономійних фаз. І місяць пере-

живає тут всі три ясні фази свого життя. В піднебеснім гнізді він зароджується, як мале соколя росте, набирає сили як молодий сокіл, аж поки не злетить буйно попід небеса, сильний і недосяжний.

Головним люнарним символом є в міті Каянів і в наведених щедрівках гніздо в піднебесних просторах, а в нім блискуче ядере, з якого виклюється нова астральна твар. Це місяць молодик. Зарід місяця і його нова поява, це предмет особливого культу укр. народу, в щедрівках; на молодий місяць, нову його силу, покладає нарід великі надії. Але предметом культу є також зростаючий місяць, а передовсім його повня. Місяць на склоні свого існування є предметом глибоких спочувань народу і надій, звязаних з його відновою. Темний нів це місяць в неволи. На него зачаювалися трикратно, в часі трех перших його фаз, його зросту в силу і красу, ворожі сили, як стрільці на сокола, вони його наконець поконали і взяли в неволю, втрутили в темні пропасти ночі. Все те буде предметом дальших дослідів в розділі про щедрівки.

Як зрослася думка українського народу з давним мітольоґійним світоглядом і якою популярною у народу є ідея сокола в люнарних символах, нехай послужить на доказ понизший примір. Може зійду вже при його демонстрованні на літературні справи, але гадаю, що і в тім разі прислужуся заложеної темі.

Між українськими народними думами, виданими в Київі 1927 р., є збірка т. зв. невільницьких дум, а між ними чстири варіанти думи про Сокола,<sup>1)</sup> в яких алегорійно, історією про зрабовання соколяти, має бути зображено захоплення в неволю козака, а відтак його визволення. Ніяких фактичних історичних подій ні дат в цій думі нема, окрім згадки про царгородську неволю та про пів-мітичну постать Івана Богуславця, українського ренегата, який доглядав українських невольників в Царгороді. Згадані „історичні“ думи (4 варіанти думи про сокола) вражають своєю алегорійною формою, закриваючою через свою таємність майбутню історичну подію, таємність неоправдану в історичній думі і невідповідаючу козацькому характерови, отвертому й смілому, нескриваючому своїх думок і почувань, хочби навіть підпали ліричним настроям. Не заперечуючи, що в цих думках є порушений, алегорійно, історичний проблем неволі українського народу і боротьби за його визволення, утрудненої ворогами народу, його зрадниками, запримічу, що в цих думках переважає стремління чи душевна потреба поета, дати твір артистичної вартости, опертий на традиційних псети-

---

<sup>1)</sup> Українські народні думи. Видання історичної секції Української Академії Наук. Том перший корпусу. Державне Видавництво України, 1927. стор. 28—31—33—34.



Далі радить орел соколови, щоби він над Царгород полетів і до поневоленого соколяти заквилів, щоби воно не показувало ніякої веселости, тужило, головку склоняло, робилося кволим, то Іван Богославець може змилосердиться і скаже слугам викинути його на високий вал щоби воно прийшло до сил. Сокіл так зробив, полетів і до соколяти заквилів, а воно його почуло і його ради послухало, сумувало і неначе хоріло. Тоді Іван Богославець змилосердився, наказав слугам золоті пута з ніг соколяти скинути й жемчуг з очий здоймити та на вал його викинути, щоби воно на вітрі очуняло і до здоровля прийшло. І тоді

Ой у святую неділеньку	То ясний сокіл на сиру
[барзо рано пора-	[землю крильця
Іленьку	[свої спускає
Бездільне та безрідне ясне	І своє дитя
[соколя забірали,	Бездільне та безрідне ясне
Золоті пута з ніг скидали	[соколя
Жемчуг з очей знімали	Поспішно на крила хватає
Та на високий вал виношали	Під високу висоту
На тихий вітер пускали.	[залітає

Од Царіграда города ясний сокіл одлітає

До свого дитяти словами промовляє:

„Чи лучше, каже, бездільне, безрідне, ясне соколя

    [у чистому полі безпешно гуляти

Ніж у Царіграді-городі у Івана Богославця на

    [руках проживати.“<sup>1)</sup>

Маємо в сій думі усі люнарно-мітольоґійні мотиви, зареєстровані в попередних взірцях в австронезьськiм і в українських, тільки може ще з більшою прецизією зображень і з доповненням бракуючих попередно мотивів. Маємо передовсім спеціально улюблений український люнарний символ, райське дерево в превоздобнім дереві орісі. І архаїчне слово „дерево“ і архаїчна фраза „пре(в)оздобное (з 7. відмінкомом на о), т. зн. не ішень незвичайно красне, але і містичної, неземської краси, вказує, що се старовіцький мотив. Є щерлатне (в червоних блесках астральних-місяця в повні) гніздо, символ первовічного зародкового вогнища; є жемчужне яйце, перше ядере світа, так виразно тут оповіщене в порівнанні з алегорійним австронезьським камінцем жемчужним, або щедрівчаним сріблом-золотом в гнізденці. Знесли те яйце соколи з чужої сторони, з широкого світа, світова сила, впали у лісі, на превоздобному орісі

1) Послідні чотири стрічки з варіянта Г.

несподівано, елементарно, занесли яйце жемчужче, але вивели не своє соколя, але безрідне. В цім слові є не лиш оповіщення будучої трагедії, але і зізначення, що ця твар, яка з него виклюється буде відокремлена в світі і жити своїм життям. Чому це соколя називається ясним, як не тому, що воно є символом астрального світила; і сокіл старий називається опісля в думі ясным, бо це він як генітор такого соколяти повинен бути такої природи як його плід; тому і яйце знесене соколами є жемчужне, з світляними блисками. Стрільці-булахівці, які напали на соколя, що ледви що виклюлося з яйця, це звичайна мітольогійна фігура усіх щедрівок, які співають про три ясні фази місяця, що на него з самого почину його розвитку зачаюється ворог аби його ясне обличчя затемнити і взяти його в темну неволю. Не знаю, чи не є назва булахівців походження турецького, бо турецьке bulak, bulaşuk, значить скаламучений, мутний, нечистий, bulatak, значить замазати; bulut, значить хмара. Тому-то булахівці не тільки накладають золоті пуга на соколя, але закривають його очи жемчугом, щоб воно було темне на очи. І в тій роботі є чудова містика і поезія й мітольогійна фігура. — Соколя молодий місяць — не може бути по своїй природі чорним, але на час буцім невидючим, тому і сама заслона його очий буде жемчужна так як уся його природа; булахівці самі є чорні й нечисті і хоча затемнюють світ перед очима ясного соколяти й беруть його в чорну неволю, але негідні і не в силі його ясні очи замарати, його світлу природу змінити. Жемчуг на очах соколяти і золоті пуга не є символом багатства й роскоші в неволи, або неволі в багатстві, але є сами про себе символами люнарними і маркантними люнарними символами в сій думі. Вони є запозичені з найпопулярніших образців щедрівок, де вони як жемчужна роса в ясні місячні ночі з'ображують чарівний блиск місяця та суть его поетичним символом. В одній щедрівці<sup>1)</sup> сокіл випрошуючися у мітичного стрільця від застрілення, жертвується послужити йому як він буде женитися. І каже:

„Як меш їхати у ляцькую землю  
По королівну по свою рівну,  
Знаряжу мости дорігим каменем  
Загачу гати ляцькими шати  
Зволочу ліса паволоками (—темні  
[тіни лісів в ночі])  
Зсію поля дрібнов жемчугов:  
Зйідеш на мости, задзвенят мости,  
Задзвонят мости дорігим каменем,

Зйідеш на гати, зашумят гати  
Зашумят гати ляцькими шати;  
Зйідеш на ліса, зашумят ліса  
Зашумят ліса паволоками;  
Зйідеш на поля, засвітят поля  
Засвітят поля дрібнов жем-  
[чугов  
Приведеш паненку перед свою  
[неньку..

1) Вол. Гнат. op. cit. ч. 48, В.

Це чудовний образ ночі з темними лісами, з таємним шумом з різних сторін, з дзенькотом кінських копит об камінь, що відозветься несподівано серед ночі; з блиском перлистої роси, що так чудово відбиває від тіній ночі. Але є тут при всім і містика жемчуга, пригадка з чого і як зродився первісно місяць; давна мітольогійна незабутня традиція.

Закриті очі соколяти це невидючий темний місяць; символ двоякий: темного новю і близькості появи нового місяця, надія на него. Але напад булахівців на молоде соколя, захоплення його в неволю, це неначе неправильність в символістиці люнарній,— або це високо мистецький драматичний хист поета. Порядком природним молодий місяць родиться; появлюється як срібний серп молодика; росте, більшає; доходить до молодецького розвитку („білий молодчик“) і до повні своєї сили і слави. Аж по трьох четвертинах свого існування він починає слабнути, нидіти, аж поки не одоліють його темні сили природи. Тут же діється неначе насильство в природі: на мале ясне соколя, що інощо починає й бажає жити, нападають темні булахівці, засліплюють йому очі та беруть його в неволю. А може це і звичайна люнарно мітольогійна подія: мале соколя щойно виклювається з жемчужного яйця, це ще нів і місяць нерозвинений, поневолена сила, а поет своєю уявою дає тому поневоленню більше поетичного змісту; з тої неволі будить його квиління сили, старого сокола (старої незагибаючої, природи місяця). І коли приходить слухний час „в неділю рано-пораненьку“ (семий день тижня, люнарний символ, кінець новю), „хватає старий сокіл своє дитя, бездольне та безрідне ясне соколя, поспішно на крила, під високу висоту залітає, та город Царигород—місце свого поневолення—заклинає“...

На одно еще зверну увагу, як згідне з усіми мітольогійними традиціями в культурі місяця: що у всіх чогирах варіантах думи про сокола, завсіди соколя визволюється з неволі, а ніколи у ній не пропадає. Це є якраз провідна ідея українського культу місяця, що місяць невмірущий, хоч загибає на час, але відроджується на ново. Це відома нам релігійно мітольогійна ідея старовіцьких свят Різдва і Щедрого вечера про прадіда народу, що жиє невмірущий на небі.

---

Для вичерпуючого доказу про мітольогійне значіння соколів і люнарну символіку соколиного гнізда додаю отсе:

В одній румунській пісні, (не колядці) Богородиця пряде на зеленій стежці, що веде до дверей раю,—пряде золоті нитки на одіння для свого сина. Відки не-взялись соколи, вхопили пряжу. Богородиця посилає Івана Хрестителя, щоби вишукав соколине гніздо

і приніс їй, а соколята візьме собі. Це над мої сили, відповідає святий: соколи понесли золоту нить високо під небеса, взяли з неї гніздо, золотий місяць, а соколят нема, з них поробилися дрібні звізди. <sup>1)</sup>

Анальогійними й пояснюючими для українських ідей про первовічні птиці, як символи висших духових еств, містично звязаних з райським деревом з'єднанням ідеї первовічної творчої сили, є дві пісеньки, пінська й білоруська. Їх вважають за женихальні; я думаю, що вони є останками культуро-релігійних пісень, занесених з України зовсім того типу, що колядки й щедрівки.

Сосніна дерево щаслівое  
То щаслівое, уродлівое.  
З кореня его чорни соболі,  
З середзіни его борови пчоли,  
А з верху его райські пташкі.

(Zieńkowski, Pieśni ludu pińskiego,  
82—84; у А. Потебні, оп. с. 220).

Явор дзерево щаслівое,  
В яворним камле — чорние бобри,  
У середзіне райские пщолкі,  
У яворы ў верху сиви соколи

(Шейн, Білор. піс. Этнogr. Сб. III, 22)

Дуже повчаючим для зрозуміння, як сильно перенявся український нарід культом первовічних творчих птиць, нерозлучно з своїм старовіцьким астральним культом, най послужить отсе, що він дає вислів одному й другому у своїх символічних, артистичних вишивках, а навіть згадує про них в щедрівках:

В щедрівці ч. 737 зо збірки З. Ходаковського так співається:

Ой на Дунаю, на бережку,  
Стояла золота корабійка;  
В тій корабійці красная панна  
Шила брату, вишивала кошульку:  
На ковніри зора і місяць,  
На пазушках райські пташки,  
На рукавцях сивці голубці,  
На придолі турі і олені.

<sup>1)</sup> Н. Я. Веселовскій. Разысканія в области русск. дух. стиха ст. 225 За Schüller-ом, ст. 7—8.



Як ти, брате, будеш женитися,  
Місяць і зора будуть світити,  
Райські пташки будуть щебетати,  
Сивці-голубці будуть гукати  
Тури і олені будуть скакати...

### Мотив каменя в космогонічних колядках.

В зв'язку з мітом Мендулян-Каянів про каміньчик, що упав з неба в гніздо паука та розрісся відтак попід небесні простори і на нім повстала відтак земля, є кілька колядок про камінь, як основу світа. Отся ідея є мало поширена в колядках, а належить до принагідних, але основних в українським світогляді, є мабуть старшою ідеєю на Україні, ніж інші про почин світа, але може призабутою як давніший спомин. Мотив каменя в колядках має подвійне значіння, є традицією космогонічною і спеціально культово релігійною, тому держиться в народних традиціях і поза святочною ідеологією. Про символічне значіння каменя була вже мова при розгляді обрядів св. Вечери на Гуцульщині, імено про камінь, що його кладе газда під святовечірнім столом, вернувши з святочного обходу доокола хати і подвіря, та ставить на нім, тліюче в посудині з вогнем, кадило. Було сказано, що цей святочний камінь є символом місяця; тут додаю, що є він мабуть також наглядною фігурою каменя, на яким світ зродився й розвився, та посереднім об'єктом культу Бога, про що дам пояснення понизше. Другий образець символіки каменя мали ми в щедрівці 2) в попереднім розділі, де є розказано, як сокіл гніздочко собі звивав, біл камінь брав і на спід укладав. Криється в тій події глибока містика, бо є в ній зібрані троякі мотиви: космогонічний, релігійний і люнарно-мітольогічний. Отже тоті самі традиції є скумуляовані в колядках про почин світа з каменя і в колядках з мотивом каменя на релігійні і мітольогічні теми. Лемківська колядка, (ч. 107 зб. Кол. Вол. Гнат.) так співає:

А що там було з нащаду світа?	Синяя вода тай білий камінь.
Славен еси Боже та в усім	А прикрив Господь сиров зем-
[світі і на небесіх!*	[лицев,
Ой не било ж нам хиба сина	Виросло на нім кедрове древо
[вода,	Барз височейке і барз слічнейке.

Тут виразно сказано, що це нащад світа. Мотив водний задержаний, бо вода в традиціях українських все той самий світотворчий елемент; є і прадерево як перша поява земних творів і люнарно-мітольогічний чинник, як дерево життя. Тими своєрідними мотивами різниться сей

колядковий переказ від міту Мендулян Каянів. Але осередною ідеєю є камінь, що його покрив Господь землицею — в міті українським, — і камінчик, що упав з неба в гніздо паука і розрісся по піднебеснім просторі, а коли впала з неба дрібка матеріялу на него, вкрився землею, на якій стався земний світ. Оден і другий міт понад усе є люнарним; про його культові мотиви скажу опісля.

Інша колядка (ч. 135 ор. с. тут в групі I. і II.) мотиву водного не знає, оспівує степ, а таки серед того степу камінь являється основою світа. Колядка співає, що на камени серед чистого поля зродилися три прутики: калиновий, малиновий і оріховий, а на цих трех прутиках сиділи сокіл, зозуля і пчілоньки. Це типовий образ прадерева з первовічними живими сотворіннями. Калина й малина мають особливе значіння, як матеріял на стріли для первовічного ловця, про це співають щедрівки; калина є ще крім того символом плідности й родючости. Горіх це винятковий мотив прадерева, — порівняйте мотив райського дерева в невольницькій думі про сокола.

Подібного люнарно-мітольогійного значіння каменя і прутиків, що на нім виростили, є група інших колядок (не згрупованих, розкинутих в збірці В. Гнатюка), які однакож тим різняються від попередних, що переважає в них старинний релігійний культ, спрямований до Бога. Ось одна з тих колядок:

С перед церковці біл камінь стоїть  
Та на камени дві галузоньки,  
А при вершечку два голубоньки. (Вол. Гн. ор. с. ч. 191, К.)

Це образ з почину світа, приміром як у колядці 1 в гр. I; лишень замість двох дубочків тут дві галузоньки. Голуби як духові, божієства, ті самі; але образ відмінний від космогонійних образців мотивом церкви. Біл камінь не стоїть посеред моря, ані посеред поля, а перед церковцею. А церква є символом неба. Можна її розуміти як астральне небо, бо багато колядок і щедрівок співає, що в церковци перебувають місяць, сонце і зоря. Але мотив каменя перед церковцею повторюється як в колядках так в живих образах. Хто знає, як очевидець стильові українські деревляні церковці—як раз деревляні, символічні матеріялом, з якого побудовані, бо в нім криється ідея райського дерева, — той пригадає собі, що майже усюди перед такими церковцями лежать величезні кам'яні бруси перед порогами дверей церковних, або дуже близько положені гроби, з велитними брусами на них та камінними хрестами впущеними в бруси в головах гробів. Додам, що в українських старинних деревляних церквах буває завсіди головний вітвар (престіл) церковний зложений з великих брусів каменя, а відтак прикритий деревляним забудованням. Ці всі містерії з каменем криють глибоку культову ідею; під заслоною

каменя триває досі старинна віра полудневих народів в Найвисше Єство, про яку кілька слів понизше.

Камінь у многих старинних народів вважається місцем пробутку Бога. Віра, що Бог мешкає на високих камінних горах, була спільна мешканцям Полудня, які мешкали в гористих і скалистих сторонах. Згадаймо жидівську гору Морія з жертвою Авраама, гору Сінай, звідки Господь проголосив декальог. Передовсім віра в Бога, який мешкає на висотах скалистих гір, була у первісних Староарабів. З поступом своєї культури вони будували відтак з каменя святині з отвертим видом на астральне небо, де зоря, місяць і сонце, а особливо місяць, були їм персоніфікаціями Бога.<sup>1)</sup> Від них мабуть поширився культ камяних святинь в напрямі сходу і півночі. Відомі мегалітичні будівлі Лібії й Єгипту, ставляні з тою самою провідною релігійною ідеєю. Ця ідея дала привід до окремого релігійного культу каменя на Полудни; сліди того культу видимо в пірамідах, кольонах, менгірах, дольменах та велитних каменях придорожних, що розсіялися по всім Полудни. Їх культ був поширений аж по українське Чорномор'є і Кавказ, де до нині можна їх подибати.<sup>2)</sup> Висловом того культу є до нині арабський святий камінь у Мецці. Висловом ідеології — Бога на камени, або в камени, — є космогонійні перекази Грузинів і Сванетів, подані в Сборнику за народнія утворенія, VIII, 1897, Мих. Драгомановим. Перший переказ говорить, що у почині світа був увесь світ покритий водою, а Господь, Творець світа, був тоді в скалі Самкар. Він занурився в воду, йому стало зимно і він заплакав з досади. З його двох сліз зродилися два архангели, Михаїл і Гавриїл. Він занурився глибше у воду, а оба архангели піддержували його понід руки. З цими архангелами ступаючи по дні моря натрапив на синій камінь, під яким був сатана. Сатана кинувся на Бога і став його давити за горло і т. д. Сванетський переказ говорить, що коли не було неба ні землі, ані нічого того, що ми тепер видимо, Бог перебував у високій скалі посеред моря. Йому стало прикро самому бути, він розлунав скалу на просторі 12 верст і вискочив з неї. Відтак визволив край з води, вимішав воду і землю, що окружили скалу, поділив на дві часті і з одної сотворив небо, з другої землю, люди й звірята. Але не було еще духів і Бог з жалю заплакав, а з його сліз зродилися два архангели. Коли минуло багато часу, сталися на божий розказ ріжні єства на світі. Бог з ангелами переїзджав на чудових конях світ, звільняючи його від води, щоб могли на нім жити люди. Тоді надібав камінь білий як сніг, розбив його пугою, мимо остороги архангелів, а з каменя вискочив чорт і кинувся на Бога та давив його, поки він не закликав

<sup>1)</sup> D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion.

<sup>2)</sup> Гляд. розвідку про це професора Хрістіяна в *Antropos* T. XI, 1914.

на ангелів. Вони оточили Бога і тоді-то диявол вимусив на Бозі угоду і силою тої угоди забрав людські душі, а Богови лишив живих людей і звірята.

Нема більше подібних космогонічних переказів на Полудни. В повисших переказах очевидна деправація первісного культу Бога в камені; може бути, що під впливом азійських казок про диявола. Але в космогонічних азійських переказах культу каменя не слідно. Є лиш в космог. переказі Уралалтаців спомин, що Бог сотворив серед первісного моря камінь з милосердія для першого чоловіка Єрліка, який не мав пристановища серед моря і мало не потонув у воді. Але Єрлік це символ диявола; тож полуднева ідея каменя не має з цим переказом нічого спільного.

Не має ні цей, ні повисші два перекази, ніякої спільноти з культово-релігійною ідеологією в українських колядках про мітичний камінь. Традиційна монотеїстична колядкова ідеологія не потерпіла і в тім релігійнім вислові ніякого ушкодження. Є в буденних українських казках про чорта насмішливі — як усе — згадки про него, з додатком „щоб він скаменів“ і т. і., але такі казки належать до іншої катеторії українських переказів ніж колядкові та без квестії приявляють на Україні напливові дуалістичні ідеї з Азії. Люнарний культ і мітологіїні ідеї звязані на Україні з мітичним каменем, мають дуже велику схожість з люнарною мітологією на Нових Гебридах (гл. тут стор. 327, приміт. 1).

Колядковий мітичний камінь ніколи не є одиноким, а все є при ним прадерево. Навіть в щедрівковім образці, коли сокіл будує гніздо на прадереві, він вкладає в гніздо камінь, а на камінь цвіт калини. Це цікава, троїста, люнарна символіка: райське дерево, в гнізді камінь з символічною калиною і сам сокіл, живий образ місяця. Така люнарна символіка переважає у всіх колядках про мітичний камінь, бо він все зображений з райським деревцем, навіть в колядках, де камінь стоїть перед церквою, що вказує на злучений з ним релігійний культ; подібна ідея є в символічнім каміннім престолі в церкві, де є очевидна аналогія полудневої ідеї каменя з культом Бога перебуваючого на камені, і разом збережена люнарно-мітологійна ідеологія; бо камінні престоли в українських деревляних церковцях мусять бути обовязково вкриті деревляним матеріалом.

Тільки в однім зразку української народної поезії, але не культової іно побутової, виджу той самий мітичний камінь без символічного райського дерева. Отсе українські народні думи про бурю на Чорному Морі і про Олексія Поповича (16 варіантів) починаються таким без сумніву мітологіїним образцем:<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Гл. Українські народні думи, Київ, 1927, стор. 83.

Ой на Чорному морі,  
На білому камені,  
Ой то там сидить ясний сокіл-білозірець:  
Низенько головку склонив  
Та жалібно квилить-проквиляє;  
Та на святее небо,  
На чорное море  
Іспильна поглядає.  
Що на святому небі,  
На чорному морі не гаразд починає...

Може бути, що нещасна пригода козаків, гроза смерти посеред розбурханих елементів природи і мистецька інтуїція автора, казали усунути з заспіву думи райське дерево, символ життя. Але традиційна люнарна символіка на тім не потерпіла. Лишився сокіл далекозорий, мітичний приятель народу; на білім камені, основі світа, сидів та зорким оком слідкуючи за розвитком грізних подій, квилів—остерігав. Це всетаки тота сама люнарна символіка і містика.

## Як був сотворений світ — після колядкових переказів.

Колядки на тему загальну про засновання світа, я зібрав у три групи I, VII і VIII, бо думка українського народу в сім напрямі є висловлена ріжноманітно, неначе з кількох точок погляду, наче вона укладалася не в однім періоді часу та походила не з одного культурно-історичного округа, а була виразом різних культурних струй. Неоднаковість космогонійного світогляду є і в I-й групі колядок, де зразки чч. I, II і III є іншого типу ніж чч. IV—IX. Та мимо того колядки з I-ої групи схожі в цім, що належать до світового типу переказів космогонійних, про сотворення світа через добуття мітичними ествами з-під моря малої кількості матеріялу земного та розсіяння його по морі, або прарослині, і в цей спосіб сотворення землі, або неба і землі. Є це ідея народів Праалтайських та більшої часті Славян; також американських Індіан. Д-р Вільгельм Шмідт пишучи про се (гл. *Völker und Kulturen*), вважає ці перекази за анальоґійні з біблійною історією сотворення світа; бо на його думку вони алегорійно оповідають про виступлення земної суші після відпливу моря. Анальоґія, на мою думку, неповна, бо деякі космічні перекази—а найбільше характеристичні сим українські колядкові, оповідають про сотворення з розсіву підводного матеріялу по мори, або у світові простори, неба і землі. В світових

переказах згаданого типу є мабуть укрита думка про матеріальні задатки землі і астрального неба в їх сотворенні — і хочби ці задатки були незвичайно мінімальні як і говорять ті перекази, то всетаки це не згаждалобися з біблійною ідеологією про сотворення світа з нічого. Навіть найбільше зближений до ідеї надприродного почину світа індійський міт про Праяпатіса, котрий творив небо і землю бризкаючи у всі сторони водою з космічного моря, криє в собі думку, що без матеріалу водного не бувби світ сотворений. Більше зближений до біблійної ідеології другий міт індійський, що Бог (Праяпатіс) мідцю своєї думки сотворив у водах півзолоте і півсрібне яйце всесвіту, з якого сталося астральне небо й станула земля. Але цей індійський переказ не того типу що тамтой. У всіх згаданих космог. переказах крилася думка, що в первосвітніх водах були задатки цього матеріалу, з якого зродилася земля, а деякі перекази згадують і про небо (астральне). Характеристикою космогон. переказів українських, колядкових, усякого типу, є це, що всюди говориться в них про сотворення неба і землі. Виїмком можнаби вважати колядку ч. III, гр. I, в якій говориться лиш про сотворення астральних небесних творів, але ця колядка мабуть спеціально для тої теми зложена. До зовсім відмінних, іншого типу переказів колядкових, належать зразки колядок чч. IV і V про первовічну появу астральних світил.

Колядки з I-ої групи, особливо три перші, мають дуже близькі аналогії з мітами австронезськими, з мітом езідським та з мітами американських Індіян, передовсім своєю ідеологією творчих птиць, про що було вже говорено. Ця ідея горує над іншими у многих колядках і криється часто у інших колядкових символах. Так, приміром, усюди там, де замість творчих голубів виступають антропоморфічні появи, можна здогадуватися критої думки про творчі птиці; бо вони є символами духових еств, а і антропоморфічні фігури ці духові ества приявлюють. Але в колядках, в яких виступають антропоморфічні статі (к. чч. VII, VIII, IX) все таки нагадуються індійські міти про трох творчих богів (Брагма, Вішну і Шіва); і староіндійські традиції є в цих колядках можливі, бо ми видимо індійські мотиви в інших образцях тих колядок. Так ось співають колядки I і II (гр. I) про сотворення неба і землі з двоякого матеріалу підводного: раз золотого каменя і піску, правдоподібно білого, — другий раз з синього каменця і жовтої глини. Це ж сходиться з індійським мітом про яйце всесвіту, половиною золоте, а половиною срібне, що розпалося на двоє і утворило астральне небо і землю. Білий лискучий пісок є впрочім схожий на срібло. Друга колядка співає про сотворення неба з синього каменця: може це ідея не лиш синьої барви небозводу, але й синяво-білого, срібlistого блиску небесних світил. Іранський переказ говорить, що небо було сотворене



не скаже, бо чує різницю в обох ідеях. Так само оповідає, що над морем сидять і раду рядять три голубоньки. Хто вони є, і що між ними є найвисше єство, Бог, ми довідуємося немов випадком з варіанту цієї колядки (гл. приміт. 1 на попередній сторінці); але в самій колядці це інтригуюча тайна, так само як те, чому оден з голубів розсіяв пісочок, а зачав—„дощик сіяти“.

З колядок I-ої групи дають нам зразки космогонійного світогляду, зовсім відмінного типу, ніж колядки ad I, II і III, колядка четверта і пята. Це світогляд популярних колядок про зродження астральних світил. Не сказано в них, хто їх сотворив, але співається про них, як вони появилися, плывучи на райським дереві серед світового моря. Це ті ясні світила, що проявляються враз з Господом як гості на подвір'ю господаря. Про це співають інші колядки. А тут в цих двох колядках і їм подібних, немов каже нам нарід догадуватися, що наколи вони з Господом перебувають і йому служать, то від него мають своє існування. Отсі два зразки колядок (IV і V) дають нам приміри двох етапів розвитку на Україні астрального культу. Колядка VI вказує на дуже старинну культову ідею: місяця і зорі, з виключенням сонця; це чисто полудневий і то глибоко полудневий культ нічних світил. При місяці й зорі являються зірки: діти його, місяця. Зазначу тут,<sup>1)</sup> що в найстарших під оглядом культурно-історичним традиціях мітольоґійних про місяць і зорю, ніколи ці обі мітольоґійні фігури не є з собою в подружжях взаєминах, — зоря не буває жінкою місяця. Коли є в мітах бесіда про подружжя місяця і зорі, то це ознака мітольоґійної еволюції під впливом культу сонця, який є десь між народами поблизько. Ілюструє це Д-р Вільг. Шмідт примірами такої мішаної мітольоґії в деяких областях Австронезії. Тому в колядці ad III зірки називаються його, місяця, дітьми, а не місяця і зорі — і це є доказом, що цей астральний український культ є традицією дуже старою. Знаю лиш оден примір щедрівки (зо збірки П. Куліша), що співає про місяць і зорю та їх діти-зірки; але вважаю цю фразу за непорозуміння або lapsus linguae; бо у всіх щедрівках (і колядках) місяць і зоря завсігди виступають як брат і сестриця і у мітольоґійних ситуаціях тими словами себе взаємно називають.

Про зовсім відмінне космогонійне і мітольоґійне становище, колядки VIII (ad I) серед усіх колядок про почин світа і про велику пракультурність світогляду у ній висловленого, була бесіда в поперед-

---

<sup>1)</sup> З покликом на погляд Д-ра Вільг. Шмідта на розвиткові етапи культу місяця і зорі—і на мітольоґійні взаємини місяця і зорі,—висловлений в другій частині студії: Grundlinien der Religionen u. Mythologien der austronesischen Völker.



нім розділі. Така космогонійна ідея, щоб місяць, сонце і дощик були творцями світа, се мабуть унікати між космогонійними традиціями світа. Дуже інтригуюче в цій колядці є отсе, що місяць, сонце і дощик появилися в первовіші на паутиноньці над морем. Є в сім безперечна подібність ідей до міту медуляньських Каянів з острова Борнео, про гніздо з паутини, в яке упав з неба каміньчик (перлина), що з него відтак сталася земля. Була вже мова про це, що той мітичний каміньчик (і гніздо павука) це символ місяця. Але в українській колядці астральні світила на павутині називаються виразно по імени, а в товаристві дощику творять своерідну українську небесну тріяду — і такого повного мітольоґійного образця, ні відокремленого, ні в злучі з мітичною павутиною, в австронезських областях нема.

Що ідея першої матеріальної видимої появи в почині світа — в подоби паутини, не є випадковою між українськими ідеями, але за своєю, може й автохтонною, свідчить друга колядка (ч. VII ad I), яка теж про первовічну паутинку говорить; свідчить також фразеолоґія колядки ч. II, в якій голуби радяться як світ сновати. Ця фраза сновати відноситься первісно лиш до роботи паука, снуючого своє гніздо з паутини.

До космогонійних колядок окремішного типу, не звязаних своєю ідеолоґією з колядками першої половини групи I та послідньою колядкою цієї групи, належить колядка з групи VII і VIII, та ще кол. ч. VI з першої групи і про них хочу говорити, щоб дати повний образ українського колядкового світогляду про почин світа.

Колядка ч. II з гр. VII A, дає нам три чудові поетичні образці: На подвірю ідеального господаря з'являється сива, мала, зазулейка. Ця таємна пташка, яка що року звіщає людям куканням весну та вроджить їм будучу долю, кукає в цій колядці про весну світа. Рефрен, сива, мала, зазулейка, по кожній стрічці колядки нагадує кукання самої пташки над отсим образцем: „Двір городжений, двір саджений, на тім явори сидять соколи; соколи глядять на Чорне море“. Двір городжений — це первовічний ідеальний пункт серед світового виднокруга; явір саджений — це первісне дерево. На чім явір посаджений, не сказано; але можна догадуватися, бо соколи, що на нім сидять, глядять у Чорне море, отже явір стоїть або над берегом моря, або серед моря. Соколи, це вістуні первовічних див. Що за дива увиділи соколи, вони звіщають: „На чорнім мори червоний кураль, а в цім курали нова світлойка, а в тій світлойці три віконці: перше віконце ясне сонце, друге віконце — ясний місічок, третє віконце — ясна зоря“. Новотворений небесний світ у своїй світлиці серед безмежного моря. Яка ориґінальна думка! І вона не має в світі собі анальоґії. Світлиця,

вміщена на первовічному дереві, червонім курали, — і це також мотив: одинокий в світових переказах.

Ідея про астральні світила в світлиці серед моря правильно висувана: Астральне небо безмежне як первісне море; небесний видно-круг обнімає небесні світила немов світлиця; сонце, місяць та звізди неначе плавають по мори. Отся поетична українська думка про мешкання астральних світил має своє поширення в інших колядках, а ті співають, що місяць це господар, сонце се господиня, а зорі це їх діти, значиться небесні світила це, наче живі єства, наче небесна рідня. Отся ідея астральної мітологійної рідні має одну аналогію в мітах Пігмеїв Андаманів, які теж говорять про місяць, сонце і зорю як рідню, що мешкає близько дому Бога.<sup>1)</sup> Цей новий примір культурно-релігійних аналогій між Староукраїнцями, а народами природи з Індо- і Австронезії, насуває уперту думку, що Українці жили в старину близько того культурно-релігійного осередка, до якого належали і згадані народи. Думку цю скріплює колядковий мотив „курала“. Кораль, як рости́на й живина разом, в подобі корча або деревини, росте на дні моря. На поверхні моря бувають коралеві скали острови, з завмерлими скелетами коралів. Може буйна уява українського народу хоче видіти прадерево в принадній подобі підморського корала (три індійські боги перебували при лотосі під водою); може є в колядці коралевий камінистий островець символічно тим самим, що український мітичний „білий камінь“ серед первовічного простору. А можливо, що колядка про кораль співає про коралеве правдиве дерево, т. зв. *Eurythrina*, яке росте в тропічних сторонах Америки, в Бразилії, в Передній Індії, аж по Австралію з ярко червоними китицями цвітів.<sup>2)</sup> Коралеві острови є в полудневім Тихім Океані. В котрім будь виді: чи кораль-живину, чи кораль-остров, чи коралеве дерево, міг український нарід знати кораль хіба з сторони Індії. Чи безпосередно, чи через традицію? Велика схожість головної теми згаданої колядки, іменно в міті про сонце, місяць і зорю, з мітом Андаманів (з Індійського заливу) каже догадуватися, що ідеологія колядки в'язана органічно з ідеологією культурного округу індійського.

<sup>1)</sup> Про цей міт Андаманів пише Др. Вільгельм Шмідт в *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austr. Völker.* (1910).

<sup>2)</sup> Булаби до цього аналогія з іншою колядкою, яку подає Мих. Грушевський в *Історії укр. літератури*, т. I, ст. 272:

Ой в ліску, в ліску, на жовтім піску  
Росте деревце тонке, високе, в корінь глибоке,  
В корінь глибоке, в листок широке,  
В листок широке, в цвіток багрове  
В цвіток багрове, в верху кудряве.

Тема, яку порушує колядка ч. II, гр. VII A, вже була обговорена. Було згадано в розділі про українські передсвяточні містерії, що вогонь рівнож як і вода вважається укр. народом за елемент творчий і що про це свідчать різні містерії святоріздвяні і щедровечірні. Згадано було також в розділі про світові аналогії до колядкових космогонійних переказів, що одна з колядок про „святе Різдво“, подібно як два перекази американських Індіанців, співає про вогняного птаха, що силою свого вогню спричинив різдво світа, або як є в переказах індіанських—сотворив світ. Отже колядка ч. II ad VII A, згадана вже також в розділі про культ вогню—розвиває тему почину світа через вогонь зовсім відрубно. Наводжу отсю колядку в цілості, щоби не стратити з очий нічого з того образу, який вона подає і щоби відмітити не завважані досі у ній ідеї:

Пане господару!  
На твоім дворі ялинка стоїть  
Тонка, висока, листом широка.  
На тій ялинці трийця горіла  
Три гискри впало, три морі стало.  
У першому морі Господь купався,  
У другому морі у ризи вбірався,  
У третьому морі став на престолі.  
Послав ангела до господаря:  
Пане господару!  
Просить Вас Господь на порадоньку:  
Перша радочка то й хаточка,  
Друга радочка то й комірочка,  
Третя радочка то й обірочка.  
Ой у хаточку щастя, здоровя,  
А в комірочку жито пшеницю,  
А в гобірочку воли й корови,  
Всьо половії, круторогії...

Як справно переведено тут оповідання про первовічні події! Колядник взиває господаря, щоби уважав і старається викликати в його уяві величний образ почину світа, щоб господар його оглядав наче на своїм подвір'ю. Образ неподібний до ніякого з космогонійних колядкових образців. Одна лишень ялинка в цій колядці пригадує відоме нам прадерево; та не сказано про неї нічого ближше, чи вона росте коренем в землі, чи на камені, чи плаває серед космічних вод. На ідеальний ґрунт під нею вказують колядники, бо величаючи господаря дому й подвір'я („на твоім дворі“) нагадують йому первосвітний ідеальний ґрунт, де вона росла. В колядках завсіди співається про подвір'я госпо-

дара як ідеальне місце, де моглиби і повинні загостити висші, небесні чинники, й тому рівняється вно небови, або святині. На ялинці горіла мітична трійця,—потрійний вогонь. Три іскри з трійці спадає й викликає своїм упадком почин нового світа, нового життя в зродженім троїстім мори. Це одинокий міт у світі, що оповідає про генезу первовічного моря. І це одинока майже колядка, що співаючи про почин світа називає по імени Господа світа. Господь купається в першім мори, вбирається в другім, являється в цілій своїй красоті й величи, а відтак засідає посеред третого моря на престолі в повній своїй славі, щоб вислухати чоловіка і ужити своєї всемогучої сили на уладження йому щасливого життя, значить, творить для чоловіка відповідний світ.

Мабуть не знайдеться в цілому світі межі космогонійними переказами подібної історії про почин світа, як отся. В мори, яке викликав живловий вогонь, купається Господь, щоб відтак творити світ і стати його добродієм. Відгомін цієї ідеї знаходимо в колядках про купіль Господа, поданих тут в групі VII Б. Але там є іно її частина або відміна: Господь купається, звичайно з одним зі святих, і творить опісля добро людям; але Він приходить до людей в гостину, сплакує над їх недолею, з його сльоз стають води, неначе поновляється первовічне море і тоді у нім Господь купається, щоби, освіжений в своїй силі, робити людям добро. Це ідея найліпшої волі Господа для людей, що збирає свої сили, о с в і ж у є ї х, щоби подати ратунок людям. Анальоґії в світових переказах на тему купелі Господа, є лишень дуже далекі, бо в них говориться не про купіль Господа, а лиш про з а н у р е н н я в космічних водах світотворчих еств, щоби добути матеріялу на сотворення світа. Між колядками можна вважати одну (ч. II ad III) наче далеким відблиском ідеї по спасенну купіль Господа: мітичний сокіл (посол чи повновластець божий) кидається в Дунай і виносить відтам перші пожитки земні для людей. В такій самій роли можна видіти три голуби (к. ч. I ad III), що з прадерева кидаються в море та добувають чоловікови: жито, пшеницю та траву для його худібки. Вони є дійсно символами Бога самого, або його висланців. Але в колядці II, VII гр. є окрема містика купелі Господа в мори, неначе з виразним наміром заманіфестувати силу своєї творчости і можливість благословення світа і людей. В цім мотиві не має отся колядка анальоґії в переказах світових.

Самостійною ідеєю в згаданій колядці, немаючою анальоґії в інших космогонійних колядках, є отсе, що Господь виступає в ній як одиниця, а не в троїстім понятті, як в інших колядках. Ідея троїстости проявляється в сій колядці в іншій вислові: в трикратній акції Господа, в Його трикратній купелі.

Колядковий міт про творчу сполуку вогню і води в почині світа знаходить деяку ідеологічну подібність в фінському космогонічному міті. Оповідає цей міт, що у почині світа було лишень світло і вода. У воздухах перебувала чиста дівиця Ільматар. Повіяли буйні вітри зо Сходу, наперли на Ільматар і понесли її поверх моря та кидали нею через 700 літ. Від вітру вона завагоніла. Пливучи й кидаючи собою вона творила світ частинами і т. д. Цей міт фінський подібний до повисшого колядкового мотивом світла і елементу водного, хоч їх взаємовідношення не пояснене. Ільматар це монотеїстична поява, подібно як колядкові висші духові ества; але її характеристика не згоджується з характеристикою українських творчих сил. Вона індивідуальність слабосильна (як звичайно дівчина), подається під напором сили природи, що нею кидає (вітер і філі,—життєві сили), вона може творити добро світови, але йно частинами і увесь світ не є від неї залежний. Це характеристика дівчини. Вона тоді стала творчою, коли стала матерю. Хто знає, чи цей фінський космогонічний міт взагалі не є лиш алегорією про природу й життєве становище дівчини та матери. Може це міт і космогонічний, але говорить передовсім про матір світову та її материнську доброту. Яка велика різниця в характеристиці дієвої особи в колядці. Господь не паде від напору могутнього вітру, як стручена в море Ільматар, а возноситься сам, могутний і повен маєстату, над водним елементом. Він у тім зриві елементу любується; у нім виявлюється його сила і велич; понад скріпленням у трое морем Він тим красше засідає в славі так, що стається очевидною річю, що Господь сам спричинив отсі космічні події. З мітологічного огляду являється отся колядка варіантом колядок про астральну тріяду та три містичні вогні в гостині у господаря; а в ширшій розумінні творить аналогію до колядки ч. VIII ad I, про місяць, сонце і дощик (евент. зорю) як творців світа.

Марною карикатурою являється супроти величної ідеології обговорюваної колядки дуалістичний переказ транскавказський про Господа, який, будучи сам, а море друге, занурився в нім; але ця купіль зробила ему прикрість, він змерз і з досади заплакав. В дальшій розвитку цієї події показалося, що купіль отся була злочасною, бо викликала появу діавола і пониження ним Господа.

Розважуючи феномени колядки про три упавші іскри і зрив водного елементу, приходжу ще до інших висновків. Історія подана в сій колядці, наколи брати її реально, чеж історія якогось світового катаклізму. Поетичний колядковий образець може бути також традицією страшних космічних подій з доби людського життя; поетичне спові-

дання історією великих світових потрясень, що спровадили в існуючій уже світі перемини так само моментально, як це зображує отся поезія. Глухі перекази про передісторичні світові нещастя знаходяться мабуть не в одній традиції народній, хоч наука про них не знає; археологічні новітні розкопки поучають аж надто, як мало знав учений світ про минувшину світа і народів, про яку саме могли остатися народні традиції, які відтак сталися мітами. Так, наприклад, уже за Платона були традиції про Атлантиду та її загибель; Платон їх списав, а сучасний йому учений світ вважав їх за казку. Сейчас вважають отсю казку за реальну історію, хоч ще досі не провірену як слід. А це мусіла бути страшна історія, яку народи світа мабуть ще довго опісля собі розповідали. Як дуже підходить до образу тої страшної катастрофи колядковий образець: Над водним елементом, що гуляв тоді з неповздержною силою, наче „три моря“ нараз, міг недоторканий уноситися лиш Господь світа. Він тоді у „першій мори“ скупався неначе лиш освіжив свою силу; Він у „другій мори“ наче красувався в розбурханій стихії, в ще більшу могутність прибраний чим попередно; Він у „третьій мори“—як співає псалма: „приблизься в силу й перепоясався“,— а як співає колядка: Засів на престолі — і знов покликав „пана господара“ світа, нового чоловіка, до Себе, та став його порадиником і помічником. Коли людські перекази сягають первопочину світа, то чому не могли би ми стрітати в переказах поодиноких народів також пам'ятників світових катаклізмів? Доказом реальности такого проблему є впрочім світові перекази про потоп світа. А якраз у американських первісних народів є перекази по більшій часті про віднову світа після потопу, а про первісний почин світа є їх дуже мало. Мимохіть приходить думка про ідеологічний зв'язок космогонічних переказів американських Індіанців з українськими. Індіанський вогняний птах Творець світа, а колядкове „чудо дивное, вогнем страшное“, птах Різдво, мають одну спільну ідею про силу вогняного елементу. Цей елемент є творчим, але й погубляючим і не раз аж на пожарисках і попелищах давного життя настає буйне, нове, життя природи.

Я не лучу колядкових мітичних традицій з евентуальними традиціями Індіанців про Атлантиду; від цієї маленької поезії до історичної правди є ще дуже далеко. Але в українських колядках є сліди отсей правди, що об український нарід отиралися елементи найстарших світових культур, які він очевидно переймав, коли задержав про них традиції. Так приміром є в колядках і щедрівках сліди культу золотої тарілки. Колиб хотіти лучити цей культ з українським астральним культом, то він з ним не годиться, бо український астральний культ був і є ідеальним, без ніякої ідолаотрії. Але археологи й мітологи знають про золоті кружки на єгипетських пірамідах та вважають їх за

вислів культу сонця, (менча з тим, чи справедливо). Про золотий кружок на культовім стовпі в святині мітичної Атлантиди згадує і Плятон. Є очевидний ідеологічний зв'язок між тими культовими феноменами, а отсими колядковими чи щедрівковими образцями:

1) У саду, в саду, да й винограду,  
Святий вечер!\*

Там церковка нова рублена.

А на туй церквкї золотий  
кружочок;

А на туй кружочку сива зезюля.

Тудю ішла злічная панча,

Махнула рукавцуом на зезюленьку.

Не махай на мене, не боюсь я тебе!

Я тобі іскажу да три вістоньки:

Перва вістонька—Бог тебе кличе,

Бог тебе кличе, доленьку дає;

Другая вістонька—цар тебе кличе;

Цар тебе кличе, за сина хоче;

Треїтя вісточка—таточка кличе,

Таточка кличе на порадоньку.

(Б. Грінченко Этн. матер. Т. III ст. 48—49, ч 68.  
Вол. Гнат. ор. с. II ч. 294.)

2) Шуми-нешуми чом дубровонько,  
Гой дай Боже!\*

Ой якже мені гой не шуміти?

По міні ходит дивное звіря,

Дивное звіря десятороге.

А на десятім святий тарільчик

На тім таральці золотий стільчик

На тім стільчику панночка сидит...

В колядці ad 1) золотий кружок на церкві це наглядна аналогія до золотих кружків на пірамідах і культових стовпах. Підносить культове значіння кружка поява зазулі, що промовляє в імени Бога. В щедрівці ad 2) „святий тарільчик“ має ширше мітологічне значіння і підходить більше до українських ідей люнарно-мітологічних (роги оленя, на золотім тарільчику золотий стільчик, а на нім дівчина, це все люнарна символіка); але мимо того зраджує чужі, не українські культові ідеали. Маємо окрім повисших культово-релігійних, без сумніву чужинецьких взірців, в колядках і в щедрівках многоту образців матеріальної культури, яку слідби вважати не за автохтонну українську, але за ідеальну, що дійшла на Україну в традиціях про чужу куль-

туру. Такими є образці золотих човнів, срібних сул (весел), золотих стільчиків; золотих сидел на конях, срібної та золотої упряжи на них; мідяних токів (боїск) на гумні господарів. Це все свідчилоби про дуже розвинену металургію та про високе мистецтво виробів з шляхотного металю, з яких в кождім разі загал народу не користав, а знав їх лишень з оповідань. Традиції сі походили без сумніву з полуддя, де богацтва світа і мистецтво доходили до казкової висоти. З переказами про них розходилися й культово-релігійні традиції і доходили може історії потрясаючих світових подій, які українська народна творчість опрацювала на свій лад в колядках.

Розглядаючи колядку про три іскри і вибух первовічного моря, я зробив заввагу, що колядка важна отсим, що подає одинокий мабуть, в переказах світа міт про генезу космічного моря.<sup>1)</sup> Подібну заввагу можнаби зробити про колядку ч. IV. з гр. III, що подає генезу прадерева. Мітичний дуб, про який співає колядка, має всі прикмети прадерева, оспіваного в колядках: у коріні його чорні бобри, в середині ярі пчоли, ізверху ясні соколи. Цего дуба засіяла степова соя: летячи „в кунец села“ упустила жолуденьку, ще і приказала: Рости дубе тонкий високий, а в том дубі три користи: у корені чорні бобри і т. д. Отсей приказ сої, це неначе творче слово і воно саме вказує, що соя це містичне ество й виступає тут як творчий дух, подібно як в інших колядках голуби. „Кунец села“ можнаби вважати за первовічну оазу серед космічної пустки (простору). Соя-крук, це містична птаха також з біблїї та з вавилонського Гільгамеш—після потопу світа. В переказах світових виступає крук все лиш як поява після потопу світа (прим. у американських Індіан та у Вогулів в Азії). Тим більше проте цікавий колядковий переказ про крука, як творчу птицю у почині світа.

До української колядки про сою є дві аналогії в білоруських т. зв. волочebних піснях. Подаю їх за Потєбнею (Поясн. до Кол. і щедр. стор. 212). Ідея про райське дерево є в них вже другостепенною, подібно як в щедрівках про сокола, що його наміряє забити стрілець.

I.

Ляцела сова з чистаго поля  
Несла жолудь на крилочку  
Кінула жолудь на богати двор.  
А з того жолудзя вирос дубок

А на тому дубочку чорнян орёл  
Чорнян орёл гнездьєчко вьєць.  
(Молодець цілить в него стрілою, він  
випрошується обіцюючи помочи йому  
при жениханні)

<sup>1)</sup> Міт іранський про перше море на землі і про райське дерево на нїм, сотворені Агурою Маздою після сотворення землі; тому отсе перше море не має признак первовічності. Те саме треба сказати і про перше дерево на тїм мори.





сльоз Господа є творча, такий є міт єгипетський, а така сама думка є й українська. І вода з божих сльоз може лиш благословенство людям принести, для того Господь плачучи творить ці благословенні струї, коли приходять в гостину до господаря; а купаючися в них, бере до себе найліпшого, святого, з поміж людей (звич. св. Петра), щоб він з тої купелі користав. Цим святим безперечно є прадід, це було при нагоді розгляду одної зі згаданих колядок доказане. Але в образцях купелі Господа зі святим чоловіком всюди без виїмку подані сцени суперечки Господа з ним на тему, що більше небо чи земля; більшість колядок каже, устами святого, що земля більша, а небо менше: тим, що земля нерівна, має горби і долини, а в деяких колядках сказано: язвини і могили. Нарід неначе жалується перед Богом на нерівну людську долю на світі, на ті алегоричні рани („язвини“) земні, себто людські, та на могили. Тут у цих жаях на людську недолу є мабуть чисто українська ідея. Та сам образець суперечки чоловіка з Господом про нерівність неба і землі, такий дивний та інтригуючий, є безперечно запозичений. Свідчить про це неясність мотивів цієї суперечки, брак властивої рації для неї. Тимчасом знаходимо і до цього образця анальоґію, а при цім повне пояснення, в мітах північно-західних мешканців Борнео. Два первовічні духи, Ага та Ігік, в подобі птахів, занурилися в первовічне море і винявши з него дві тверді субстанції в подобі яець, сотворили небо і землю: Ага сотворив небо, Ігік землю. Та показалося, що обем землі далеко більший чим неба, тому вони здавили землю і через те стали на землі гори й долини. Анальоґія з колядковим мітом, хоч неповним, очевидна. Птах Ага, творець неба, є символом Бога і речником неба, Ігік творець землі є речником земним. „Суперечка“ між ними, по спостереженні похибки в сотворенні, зістала залагоджена обопільним заходом при зменшенні землі. Земля зістала здавлена—це можна вважати за фізичний біль землі—і тому в українських колядках дається чути нотка жалю і докору; фраза виступлення гір і долин вдаряє своєю однозгідністю з мітом українським.

Окрему ідею про почин світа привляює колядка ч. VI. гр. I. (гр II, III). Сказано в ній, що на початку світа „коли не було неба ні землі, іно темненькії моря, був на тих морях зелений явіронько, а на нім на верха гніздонько, а в тім гніздоньку тріє просфороньки, усі три маленькі.“ Фраза тріє просфороньки, значить три хліби жертвенні; але це алегорія, як було це вказано в розділі про ідеальні жертви. Бо яку ідею може привляти жертва трех малих хлібенят в гнізді на райськім дереві серед праморя? Одно лиш може видніти в гнізді на дереві, подібне до маленьких круглих і білих просфорок, а це—пташині яйця, з яких вигріються й виклюються пташенята. Але в гнізді на прадереві міг бути лиш оден зарід живих

єств. Співають про них колядки: це астральні світила, що приплинули на райським дереві на світ. Вони немов виляглися на первовічному дереві з світових ядерць, зложених в теплім гніздочку світовім. Пригадаймо колядку про кураль на чорнім мори а на нім нова світлойка, звідки з вікон виглядали як діти молоді світляні твари. Аналогії в світових переказах є лишень у фінських, про які вже було згадано і в австронезських мітах про місяць, сонце і зорю на мітичнім дереві. Повисшу колядку можнаби вважати поясненням усіх колядок, що співають про появу на світ астральної тріяди на райським дереві та не подають нічо про її зродження.

Лишаються ще до роз'яснення дві космогонійні колядки, одна з групи VII, А, ч. I, друга з розділу VIII. Обі дуже різняться від всіх інших колядок про почин світа і здаються бути не українського походження. Перша з них, про вогнене голубя назване Різдом, розв'язує в зовсім інший спосіб проблем сотворення світа, ніж прочі космогонійні колядки. Нема в ній ніякого з відомих нам колядкових мотивів: ні космічного моря, ні прадерева, ні купелі духових єств у таємній воді, ані з'ображення процесу зродження світа, — одна лиш постать вогненного голубяти нагадує колядкові світотворчі духові єства в подобі птиць. В цій колядці сказано алегорійно, що різдво світа спричинене оттою силою, що криється в містичнім голубяти — чи може колективно у зборі голубів (колядкове імя, „голубий“ — „голубе“ може бути *collectivum*) — іменно вогонь, що пашів зі рта і скакав іскрами з очий голубя. Хоч було завважано в розділі про передріздвяні містерії Різдва, що український нарід має вогонь за містичну творчу силу й виражує отсю свою віру спеціальними містеріями перед Різдом та в інші свята, але було рівночасно й зазначено, що культ вогню мусів бути занесений на Україну Іранцями, або радше був за їх посередництвом перенятий Староукраїнцями з Індій, де становив ядро вірувань; бо цей культ не лицює до всеї пракультурної ідеології різдвяного свята. Впрочем виявилось вже з дотеперішного перебігу праці, що давний культ вогню між Українцями, який був завважений на Україні старинними письменниками, арабськими й грецькими,<sup>1)</sup> а і досі не загинув в укр. народу, це інший ніж той, що був у Індійців та Іранців, і має свою оригінальну основу в культурі астральних світил, як небесних вогнів, спеціально в культурі астральної тріяди колективно, а місяця особливо. Є отже таки сумнівним, чи ідеологія колядки про вогняне голубя є автохтонною, чи занесеною на Україну яким чужим народом. В кождім разі ствердити належить, що отся колядкова ідея

---

Гл. V J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, Helsinki 1924.

про вогнене голубя, хочби й була українською то є під культурно-історичним оглядом концепцією пізнішою і не гармонізує з пракультурними, простими й невибагливими думками й образцями інших колядок про почин світа.

Колядка з розділу VIII, це вже зовсім інтруз між українськими колядками взагалі, а колядками про почин світа з окрема. Вона ріжниться в основі своїм культурно-релігійним світоглядом від усіх колядок, бо висловлює світогляд дуалістичний, якого нема в ніякій колядці ані щедрівці і з якої і тіни нема в ідеології укр. старовіцького Свята Різдва і Щедрого Вечера. Отся основна ріжниця обох світоглядів вказує, що колядка ч. VIII є чуженицею між колядками, а в кождім разі є одинокою з своїм дуалістичним світоглядом. На мою думку, є вона пізнішим твором, з доби коли дуалістичний світогляд зачав втискатися на Україну вслід за переказами уралалтайськими та болгарськими. Свідчать про це також християнські мотиви в сій колядці, як стать Христа та мотив християнської св. Тройці; дальше: евангельська фраза про дівола: „ти мирський царю<sup>1)</sup>“. Сі мотиви є історично пізнішими, з християнської ери; а й евентуальні мотиви уралалтайських переказів про почин світа в цій колядці належить віднести до історичних часів монгольських нападів на Україну та часів татарської неволі тамже. Колядка має також велику подібність з болгарським переказом про почин світа<sup>2)</sup> — і можнаб її звязувати з культурно-релігійними взаєминами Українців з Болгарами в часах першої християнської пропаганди на Україні та церковно-літературних впливів Болгарії.<sup>3)</sup>

З дуалістичною колядкою ч. VIII. є дужі схожі українські космогонійні дуалістичні перекази прозові, неріздвяні і взагалі не святочні, в яких подібну як в колядках працю творення світа виконує на розказ божий — злий дух. У причасности злого духа при творенні світа є отся схожість українських прозових космогонійних переказів і тої колядки — з переказами уралалтайськими й болгарськими. Але відмітити належить відразу і ріжницю між ними. В українських дуалістичних переказах участь дівола в творенні світа є залежною від волі божої, є пасивною; діявол ніколи не має своєї ініціятиви, завсігди є безсильним проти Бога; коли тимчасом в переказах уралалтайських (подібно як в полудневих іранських та ездських) злий дух дорівнує Богови великим інтеллектотом, силою власною та ініціятивою, — а в деяких випадках перевисшає своїми спосібностями Бога. В Українців — злий дух, чорт, є предметом сатири й посміху — і лиш признання його існу-

<sup>1)</sup> Гл. в Євангелії св. Йоана зач. 52: „нині князь міра сего ідет“...

<sup>2)</sup> Гл. Oskar Dähnharft, Natursagen, I, с. 3.

<sup>3)</sup> Гл. V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven.

вання по-при Бога в почині світа та його безсильна злоба є основою українських дуалістичних переказів.

Є річю конечною для характеристики болгарських та уралалтайських а в порівнанні з ними і українських переказів навести хоч в скороченні приміри з них.

Болгарський переказ такий:<sup>1)</sup> У почині не було ні землі ні людей, всюда була лиш вода — і не було нікого іно Бог та сатана, які жили посполу. Одного разу каже Бог до сатани: Сотворім землю й люди. — Сотворім,— каже сатана —але відки возьмемо землі? — Бог каже: Під водою є земля, —полізь під воду і винеси трохи землі. —Добре— каже сатана. — Але, заки зануришся в воду, каже Бог, мусиш сказати: За божою силою й моєю. Сатана занурився в воду, але не сказав: За божою силою й моєю, але на відворіть: За моєю силою й божою. Тому не міг дістатися на дно і мусів вернутися до Бога знічим. Другий раз він так само зробив і знов нічо з того не вийшло. Як вже мав третій раз спуститися під воду, тоді сказав вже: За божою силою й моєю і дістався до дна та приніс за своїми нігтями трохи землі. Цю дрібку землі кинув Бог на воду і тоді сталася земля. Коли сатана побачив, яка велика й широка земля, задумав приспати Бога, а відтак у сні кинути його в воду, а опісля заволодіти землею й величати себе творцем землі. Бог, очевидно, знав замисли сатани і удав, що спить. Тоді сатана вхопив Бога й поніс до великої води. Коли прийшов над берег, стала земля скоро дальше розростатися, так, що він не міг води досягнути. Він тоді поніс Бога на другий бік землі, але сталося те саме, — відтак у третю й четверту сторони, але все не міг дістатися до води. Тоді збудив Бога і сказав: Вставай, Боже, щоби землю поблагословити! Бог відповів: Тоді, коли ти мене носив на всі чотири сторони, щоби мене кинути в воду, зробив ти моім тілом хрест — і земля стала поблагословена. Це розсердило сатану і він покинув Бога.

Дальше говорить переказ, як земля розросталася без впину і Бог не зумів цього розросту землі спинити і аж підступом (з допомогою пчоли) дізнався від сатани про спосіб запобігти цьому розростови. Діявол понизив Бога лайкою, а Бог мимо того запросив його жити з ним посполу. Опісля сотворив Бог чоловіка, а коли люди стали вмирати, зробив Бог умову з сатаною і силою тої умови заволодів сатана душами померших, а Бог живими людьми. Коли Христос народився, то отсю умову Бога з сатаною — розірвав.

Переказ полуднево-сибірських Алтайців<sup>2)</sup>, оповідає: Заки була сотворена земля, було усе водою, —землі не було, неба не було, ані

<sup>1)</sup> Osk. Dähnh., op. c., ст. 2.

<sup>2)</sup> Oskar Dähnhart op. c. стор. 3 і дальше.

сонця ні місяця. Бог літав доокола і ще оден чоловік з ним, — оба як чорні гуси. Бог не думав про нічо; а той чоловік зробив вітер та порушив воду і обривав нею лице Бога. Той чоловік хотів знестиися висше Бога, але злетів на діл і упав в воду. Падучий задихаючися він закликав: Йой, Боже мій, ратуй мене! — Бог сказав: Чоловіче, піднесися з води — і чоловік піднісся з води в гору. Бог сказав най виступить з води твердий камінь. Зі дна моря виступив камінь, на цей камінь усів чоловік і жив разом з Богом. Відтак оповідає переказ про сотворення на розказ божий, а за послугою цього таємного чоловіка, землі. Цего чоловіка допустив Бог до неба, але він натворив там чортів; та в небі був божий чоловік Манді Шіра і цей скинув того злого чоловіка і його чортів з неба. Вони поубивалися, там де вони падали ставали скали й пропасти. Цей злий чоловік був чортом, Бог назвав його Єрліком, грішником. З ним веде неустанну боротьбу Манді-Шіра за душі померших людей.

Цей переказ подає про сотворення Богом землі такі подробиці: Бог наказав Єрлікови винести з дна моря трохи землі, сю землю розсівав по воді й сказав: Най станеться тверда земля — і вона сталася. Коли за розказом божим чоловік другий раз занурювався на дно моря, щоб узяти землі, тоді він задумав і сам сотворити землю. Одну жменю землі він віддав Богови, а другу сховав у рот. Коли Бог землю розсівав, вона зачала рости й тверднути, — тоді зачала вона рости і в писку чоловіка і він став душитися та просити Бога о ратунок. Бог казав йому виплювати з писка землю і з того стали по землі багна. Тоді то назвав Бог цього чоловіка грішником і сказав, що всі його підвладні люди будуть злими, а нарід підданий Богу буде добрим. Бог сотворив людей з конарів першого дерева.

Переказ алтайський є очевидно старшим культурно-історично ніж болгарський. Хоч дуалістичний, але Бог виступає в нім у повній гідности і як властивий Творець землі. Виступає Він і як духове ество; первісна подоба Його чорної літаючої гуси, вказує на Його духовість. Духовість Єрліка теж не затрачується, мимо того, що він опісля названий чоловіком; він очевидно є його символом, але символом злого чоловіка, грішника. Впрочім сказано, що Бог сотворив людей з конарів першого дерева — і це є головний мотив сотворення людей в переказах алтайських. Переказ болгарський є пізнішим, що видно і по отсім, що Бог і чорт виступають коли не виразно в подобах антропоморфічних, то в образцях людського життя. Бог спить, а діявол носить його тіло по землі; вони говорять між собою і думають по людськи. Є й християнські мотиви: хрестообразне благословення землі, народження Христа. Понижене становище Бога супроти чорта, в переказі болгарським різко відбиває від переказу алтайського й українського. В кождім разі видно

що мотиви обох переказів — алтайського й болгарського — зійшлися в українським колядковім, але зістали передумані критично й перероблені після світогляду українського. Є цей світогляд дуалістичний, але своєрідний з виразним зазначенням власновільности й незалежности Бога при творенні світа, а на підрядну й підвладну йому силу злого, чи шкідливого елемента як духового так матеріального. Є в українським переказі правда, але це українські сині моря; є під ними первовічна матерія, але це свята земля, бо з неї отся свята людська земля, народний ідеал, буде сотворена. Її утворює Бог власними руками (діявол мусить помагати!) наче паляницю, бо вона живителька народу; їй дає Бог (Христос) божу силу, щоб вона розросталася, щоб їй було багато. Для землі й людей творить Христос небесні світила (постійний український геоцентричний світогляд, — у всіх переказах). Поширенням висловленого в сій колядці українського світогляду є прозові, казкові українські оповідання про почин світа. Вони мають багато з світових мотивів — як усі казки, — між ними особливо визначаються мотиви наведених вище обох переказів — алтайського і болгарського, — але мають і багато оригінальних думок, а між ними і виразно схожих з колядковими первісними мотивами, які були обговорені при розгляді космогонічних колядок з наведених семи груп.

Подам два українські прозові перекази про почин світа для приміру.<sup>1)</sup>

Перший переказ оповідає: Раз Ісус Христос і святий Петро, не маючи що робити, сиділи й нудилися. А св. Петро і каже: „Боже єднак не маєш що робити, то хоч тепер сотвори світ. — „Добре, каже Ісус Христос, тільки треба закликати чорта, щоби достав из моря піску и синього каменю, — а то, як я сам буду доставати?“ Закликали чорта. Ісус Христос і каже: „Лізь у воду тай кажи: Не я беру, а Бог бере — и доставай, що в руку потрапиться“. Чорт поліз у воду, але не сказав так, як казав йому Ісус Христос, а каже: не Бог бере, а я беру. І він нічого не достав. Лізе бідний чорт у другий раз, але знову так само сказав і не достав нічого; а як поліз у третій раз, то вже послухав Ісуса Христа тай сказав: не я беру, а Бог бере — і хапнув обома лапами. Вилізши на верх, він побачив, що має в одній руці пісок, а в другій синій камень. Ісус Христос взяв од нього одно і друге і зробив світ зовсім як треба, тільки треба було його перехрестити. — Далше оповідається, як св. Петро, щоби світ перехрестити, їздив на плечах чорта навхрест по цілій землі і так перехрестив світ. А за услугу навчив чорта розмножити собі чортів до помочи на світі, в цей

---

<sup>1)</sup> Оба перекази виняті з Трудів — П. Чубинського, т. I. стр. 142--145. перший з Ольгопільського, другий з Радомисльського уїзду.

спосіб, що той бризкав в суботу рано водою поза себе і з тих бризків ставали чорти.

Другий переказ, з Радомисльського уїзду, так оповідає: Перше не було ні неба ні землі, були тільки піна і вода змішана з землею, так, неначе кваша; а Бог летав святим духом понад водою, котра шуміла піною. От раз Бог ходить по воді — та дихнув на ту піну<sup>1)</sup> і сказав: „нехай буде янгол“. От і став янгол, да тільки без крил. Бог дав йому двоє крил да каже: „Летай так, як і я“. А янгол каже: „не можна, Господи“. Бог дав йому ще двоє крил і сказав: „летай!“ — „не можна, Господи“, одвічає янгол. Бог йому дав ще двоє. От, він і літає. Тоді Бог сотворив світ і дав янголу міч (-меч). На другий день Бог сотворив небо. На третій день Бог каже до шестокрилого серафима: „Пойди в воду глибоко та одділи маленьку часточку землі на моє ім'я та її посієм, щоб росла“. Сатанаїл (так звався той серафим) поліз у воду та одділив часточку землі, але не на боже ім'я а на своє. Тая земля, що він одлував, взяла тай розплилась у його в руці да й не можна йому принести до Бога. Він приходить до Бога да й каже до його так: не можна одділити. Бог уже знає, що він на своє ім'я одділяв, але мовчить і каже йому: „Пойди знов та одділяй“. Він тоді взяв та одділив на Боже ім'я малу часточку, да взяв тай собі трошки сховав за губу. Як уже він приніс до Бога землю, то Бог зараз поблагословив її і сказав, посіявши, щоб вона росла. Як узяла земля рости — то й тая росте, що за губою. То й серафим кричить: Господи, ратуй: я вкрав трошки землі за губу, да вона теж росте за губою!—„Виплюй!“ каже Господь Бог. Як зачав він плювати, та як зачали з рота такі як він вилітати, да летіли, аж поки він не виплював усеї землі. Як виплював усю землю да ще й плюнув раз скільки чистою слинею. Тоді вже почали вилітати один за другим янголі іще кращі як він. Тоді Бог і каже: Тепер трошки оддишмо да підем на небо.

Далі оповідається, як підчас сну Бога з світлими ангелами, Сатанаїл враз з своїми ангелами хотів Бога і світлих ангелів підчас їх сну втопити в воді, але не могли дійти з ними нігде до води і покидали їх на тім самім місці. Тоді Бог з світлими ангелами вкинув Сатанаїла й злих ангелів у воду, а сам полетів з ангелами на небо. Відтак Бог позазивав ангелів (біблійними іменами): серафимами, архангелами, Михаїлом, Гавриїлом. Четвертого дня (біблійні ідеї!) сотворив Бог на небі сонце, місяць і зорі. У пятий день зробив дві риби великих і дві малих. Великі підложив під землю і сказав, щоби піддержу-

---

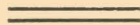
<sup>1)</sup> В українськiм переказі нема виразно сказано, що Бог сотворив ангелів з піни; сказано лиш, що Бог дихнув на піну, і думаю, що отсю фразу треба розуміти: Бог дихнув літаючи над піною.



вали її, а малих укинув у воду, щоби розводились. Потім зробив пташки тай пустив їх, щоби літали і плодились.

Відкинувши біблійні додатки і домішки християнської идеології ми видимо в повисших двох переказах цілий комплекс різних старих мотивів, сплетених з українськими. Є там із вавилонського міту Гільгамеш пр а м а т е р і я („кваша“—вода з землею),—і з індійських мітів космічна пі н а<sup>1)</sup>; є транскавказський син і й к а м е н ь,<sup>2)</sup> а передовсім староіранський та вавилонський і уралтайський дуалістичний світогляд. Попри все те двох літаючих духів над космічним морем, як в переказі уралтайським та майже тожні подробиці історії виношення чортом землі з дна моря як в українським, так в алтайським і в болгарським переказі. Але вирізняються між ними українські мотиви з колядок про почин світа. Є і правода, хоч вона у кождім з цих двох українських переказів інша: в однім це сині моря, в другім кваша (-кисилиця, — в кождім разі чисто українсько-сатирична характеристика космічного моря). Є й колядковий типовий світотворчий пісок та синій камінь — посполу, — та непохитний, всюди обстоюваний, світогляд сотворення землі і неба, зі спеціальним українським культом небесних світил. Є також і український міт про віддільне сотворення всякої твари на землі і в воді, хоча вже з біблійно-християнською закрускою. Наконець є в повисшій однім переказі і виразно висловлений український оригінальний погляд, — недоповіджений в колядках, — про сотворення першого ангела з божого подиху.

Поважний, святочний стиль другого оповідання гармонізує з стилем колядкових мітів; коли тимчасом тон першого оповідання, насмішливий і цинічний, не є схожий з щиро-релігійним настроєм колядок. Взагалі в однім і другім переказі головним змістом оповідання є історія про чорта і глум над ним. Можнаби сказати, що в українських дуалістичних переказах про почин світа є властиво глум з дуалістичної идеології. Її приймає нарід немов силоміць накинуну, а критикує її та висміває; коли насупротив — идеологію монотеїстичну зберігає в святочних різдвяних піснях, колядках; дорожить нею як святощею; творить з неї святочний культ, — недоторкану святість і заповіт.



<sup>1)</sup> <sup>2)</sup> Гл. одно і друге в екскурсі про міти старинних народів.

## Поосібні теми колядкових переказів про почин світа.

Вони відповідають провідним ідеям такихже колядок з темою загальною, які були обговорені в попереднім розділі. Зродження земних творів: рослин, звірини і чоловіка приписується духовим творчим ествам і силі природи, зібраний в дереві життя, а все те з люнарно-мітологійним підкладом. Переведення поосібних тем є ріжноманітне, так, що одна і та сама тема буває подана в різних мітичних образцях, відповідно до старших або новіших культурно-релігійних мотивів.

### **Колядкові перекази про найперші рослини та найперші роди збіжа.**

Їх можнаби лучити з переказами про прадерево, бо ідея прадедерева є в українського народу дуже широко подумана і образці його є ріжнородні: дуб, явір, кедрове дерево, сосна, груша, яблоня; виноград, пшениця, рожка; прутики калини, малини, горіха, водна чемеруха (К. III. ad I.). Але прадерево в кожній подобі приявлює собою таємну, творчу силу природи; сама його ріжнородність вказує на тоту силу на кождім місци землі; крім того з ним завсїгди є злучена якась містична подія, що є окремою темою колядки. Та суть колядки, що співають про появу на землі перших рослин і перших родів збіжа як оден з епізодів почину світа; цікаві як раз тим, що не співають про загальну появу ростиности на землі, як інші перекази світові, але про перші культурні здобутки народу рільничого і скотарського. Так співає колядка ч. I. гр. III. про появу на світі перший раз трох господарських пожитків: озимого жита на хліб для людей, ярої пшениці на жертву для Бога—і зеленої трави для худоби. Отсе колядкове оповідання має характер космогонійного міту, зовсім аналогійного до інших колядкових переказів про події первовічні та їх причини: В мітичнім гнізді на прадереві серед космічного моря сидять три голуби, спускаються враз на дно моря і виносять, кождий з них, по одному пожиткови для людей та їх худоби. Подія приявлена такою важкою й світовою, як сотворення неба і землі цими самими голубами, оповіджене в колядці ч. II. ad I. Космогонійна історія добування з під моря першого насіння збіжа і трави, мабуть одинока в світових переказах. Пракультурний характер образця стверджує ідея першої жертви, з першої пшениці,

для Бога. Друга колядка (ч. II. ad II), про перші культурні здобутки, відмінна і темою і її переведенням. Не три голуби первовічні кидаються в море й добувають пожитки людські, а сокіл, відомий нам післанець і вістун божий та приятель народу. Можна його вважати за творчого духа, що виконує поручення божі; але він може тут бути мітологічною фігурою, символом люнарної сили, як в почині світа так і завсігди активної в природі й викликаючої родючість землі. Сокіл сидів над Дунаєм і кинувся в його води та вийшовши з під них аж за три літа, виніс звідтам три пожитки: яру пшеницю, пахнячий лотань і святий воскочок. Ці три пожитки ідеалізує нарід ще більше ніж в попередній колядці, бо так їх цінить, що перший їх здобуток жертвує в цілості Богу. Це очевидна подяка Богу: за пшеницю на хліб, за пахучий лотань для худоби і його цвіт, що дає пчолам мід і віск, пракультурні господарські здобутки народу і нині не позбавлені тої самої ціни, що мали колись.

Виджу в повисшій колядці люнарно мітологічну символіку в образі занурення сокола в глибінях водних і його повороті „аж за три літа“. Це наглядний образ пропадаючого в темноті місяця на нову і його нової появи по трех днях. Як раз новий місяць, молодик, у відновленій своїй силі є об'єктом культу українського народу, про що свідчить багато щедрівок. Число трех літ є мабуть алегорійним зображенням прикро довгого часу перед появою нового місяця. Можнаби мітичні три літа в колядці вважати за далеку аналогію до іранських мітичних три тисячі літ, яких потребував Агура Мазда до сотворення матеріального світа.

В колядці ч. III. ad III, три прутики, малиновий, калиновий і горіховий, приваляють попри мітичне райське дерево на білім камени також господарський культурний здобуток. Прутики отсі у многих щедрівках вважаються матеріалом на стріли до лука. Думаю також, що ягоди малини і горіхові зерна як артикули живности первісного і бідного народу вважаються тут господарським традиційним здобутком. До тої самої категорії колядкових мітів про перші культурні здобутки, а з групи колядок про прадіда як культурного лицаря, про які буде окрема розвідка опісля, належать отсі два приміри:

I.

На оной горі, оной високой,  
Звеніли, звеніли,  
Чотири воли в золоті горіли\*)  
Там же ми оре золотий плужок  
Там же ми оре сам милий  
[Господь.

А св. Петро Єму поганят,  
Божая Мати насіння носит,  
Насіння трое не еднакоє:  
Єдно насіння зелене вино,  
Друге насіння яра пшеничка  
Трете насіння ладан пахнячий.

Яра пшеничка на Божу службу  
Зелене винце на причащення,  
Ладан пахнячий до кадильниці.

(Як. Головацькій Нар. п. II, 39, № 58; IV, 16, № 19).

II.

Ей горе, горе, сам тя Бог оре,<sup>1)</sup>  
Біжа Матінка насіння носить,  
Насіння носить і Бога просит:  
Зародь Боженьку, насіння трое  
Насіння трое, не еднакое...

(Дальше схоже з попередньою колядкою. Гл.  
Я. Головацькій, Нар. п. IV, розд. 7).

Оба образці безперечно пракультурні, хоч схристиянізовані; бо такі ідеї про походження збіжа могли мати лиш пракультурні люди. Є в цих образцях і люнарна символіка: чотири воли, що горіли в золоті, це символи чотирох місячних фаз,—роги волів або турів, це частий символ люнарний в колядках і щедрівках. Так само золотий плужок: це символ місяця молодика. І, сам милий Господь — хоч є тут пракультурним ідеалом, є попри те — як культурний лицар — подуманий в подобі прадіда.

**Колядкові перекази про появу перших птахів та перших звірят земних.**

Колядки згадують про перші птахи і звірята у почині світа. Ці сотворіння прибувають враз з первовічним деревом на світ і являються на нім наче на знак, що це дерево всему живому еству на землі причина. Є цих звірят і птахів не багато: появляються сокіл, зазуля й ластівка, або сокіл, пчоли і бобри, та куниця, пчоли і бобри. Деякі колядки згадують замість них перепелицю й лиса. Мабуть тому, що кожде з цих сотворінь має окреме містичне призначення у почині світа, є вони в колядках окремо відмічені; але рівночасно дається в колядках до зрозуміння, що як отсі сотворіння, так і всяке сотворіння земне прийшло на світ з первовічним деревом. Ми увидимо з колядок про перших людей, що й українська ідея походження чоловіка є звязана з прадеревом, подібно як це є в переказах уралалтайських, індо-іранських, американсько-індіанських та передовсім австронезських.

---

<sup>1)</sup> Цю колядку співають як пісню в часі походу в поле в літі, на благословлення поля, на Лемківщині. Фраза: ой, горе, горе, = ой, горо, горо!

Сокіл, з поміж первовічних птахів, це речник божий і полубоже ество; зазуля й ластівка ці наші вістунки весни, вони є вістунами і весни, себто почину, світа. Така їх роля дуже виразно виступає в колядках; нагадує колядку про сиву, малу зазулейку та кораль на Чорнім морі. Як вістунка післана Богом виступає зозуля виразно в щедрівці про мітичний золотий тарелець на церкві (гл. розвідку про колядку ч. II. ad VII. A.). Ластівка в одній щедрівці є фігурою Богородиці. Мітичне значіння бобрів було відмічене в розділі про американсько-індіянські аналогії до українських космог. мітів. Куниця це головний мотив еротичних щедрівок і постійний символ дівчини, прагнутої любови. Пчоли після багатьох світових переказів це божі сотворіння і святі. Після Грімма (Mythologie 755, Wales) <sup>1)</sup> походить пчолу з раю. В болгарських і румунських дуалістичних переказах пчолу є готовою на услуги Богови проти підступів діавола і була вже в первопочині світа. В інших світових переказах з християнськими мотивами вважається пчолу святою тому, що робить віск здібний на свічки до служби божої. Український колядковий переказ про пчолу є мабуть найбільше первісним між світовими, бо говорить про її появу в почині світа, а рівнож належить колядковий переказ про „святий воскочок“ (гл. Кол. II. ad III.) до найстарших, бо говорить про його винесення з під космічних вод, значить про його появу рівночасну з першими творами світа; при цім про його первовічне призначення на жертву для Бога. Образець в кол. ч. II. ad IV, про сокола, ластівку й зазулю, дуже нагадує мітичні австронезські птахи вістунки під розказами сокола.

Як культурно господарська характеристика є колядки про появу перших птахів і звірят свідоцтвом пракультурних ловецьких переживань укр. народу; коли зважимо, що згадувані у колядках звірята є в більшій часті об'єктом ловецької охоти. Так співають колядки й щедрівки, що „бобри на шуби добрі“, а „куничка на шубу буде“ (щедр. ч. 177, Вол. Гн. ор. с.). „Білий молодець—премудрий стрілець“ дуже часто мітить стрілою з лука на сокола—хоч не має серця забити його.<sup>2)</sup> Зазначено було в розділі про світові аналогії до колядкових

<sup>1)</sup> Гл. Oskar Dähn. op. s. 2, 42, і дальші.

<sup>2)</sup> За чисто ловецьку щедрівку вважаю таку приміром як отся, в якій затрапилася мітологічна поява сокола, а замість него поставлена куна:

З кореня сосни перепелойка,  
У пни сосновім ярі пчолойки,  
В вершейку сосни чорни кунойки.  
(Я. Голов. Нар. П. IV. 6 з Калениці  
ad Сянк.)

Отся колядка подає варіантом першої звірини лиса:  
Стоїть соснойка серед дворойка,  
Їй в тій соснойці троякий хосен  
Їй од кореня жовті лишойки,  
А в середині яри пчоли,  
А під вершечком сиві соколи.  
(Я. Голов. Н. П. II, 3.)

мотивів, що лиш у американських Індіан є перекази про походження перших звірят подібні до українських; бо говорять про появу перших звірят на пливучих сплавах, які є фігурою пливучого райського дерева. Цікаве є отсе, що перша поява сокола на райському дереві, пливучім на бистрих ріках,—не має аналогії в австронезських мітах, хоч впрочім ціла австронезська идеологія про сокола така дуже схожа з українською. Видно з того, що українська ідея про походження сокола є самостійно обдуманною. В мітах мешканців острова Ніяс є споминка про сотворення перших звірят і птиць домашних з кори первісного дерева. В іранських мітах є перекази про мітольгійні птиці, перебуваючі на первісному дереві, та про мітичну черепаху, чатуючу на погибель їх та дерева життя. Про це буде ще бесіда. Є в них аналогія до сокола на прадереві, що зорить за рибою визом та говорить з нею; та аналогія лишень поверховна, бо виз є приятелем народу і його життя, а черепаха злим демоном і ворогом світа. Колядки про виза (прим. К. VIII. ad VI.) є в кождім разі космогонійними образцями появи першої риби на світі.

---

### **Проблем походження чоловіка в колядкових переказах.**

Одною з найцікавіших загадок колядкової космогонії є походження чоловіка. Про його сотворення нема виразної споминки в колядках; нема в них і сліду подібної ідеї як в історії біблійній про сотворення окремо тіла і душі чоловіка; або хочби загального переказу про сотворення людей висшим духовим Єством, як це оповідає багато космогонійних переказів світа. У зближених до колядкових переказів про перших людей мітах уралалтайських та австронезських сказано виразно про зродження людей з першого дерева на світі; але в колядках нігде про це не говориться, хоч космогонійні колядки співають про появу перших людей в подобі астральних світил на райському дереві, або у містичних небесних святинях (з райського дерева). Зрозуміння цієї загадки мусимо, послідовно, шукати серед релігійних та мітольгійних ідей свята Різдва (й Щедрого Вечера) та колядок і щедрівок. І розвязка її дійсно там є, тільки не в пракультурнім релігійнім світогляді народу, а в люнарно-мітольгійнім, хоч все таки в дуже первіснім його вислові. Колядкові перекази про походження чоловіка є алегорійні, убрані в люнарну символіку і є висловом люнарної мітольгії, яка в образцях зродження чоловіка має своє зображення. Українська люнарна мітологія є отсим характеріною, що не все відноситься до місяця як астральної одиниці, але також до його кружень

ї перемін в часі чотирох його астрономійних фаз; вона бере на увагу його зродження, зріст і розвиток, повну появу на небі і загибель. І так появу місяця як цілоти, як рівнож його появу в астрономійних фазах, лучать колядки й щедрівки з райським деревом. Тому, що райське дерево, або прадререво, є перворядним люнарним мотивом в світовій і колядковій мітольоґії, стала поява першого чоловіка на землі і поява місяця на світі звязаною з прадревом; відтак стали ці обі появи ідентичними; а в розширенні ідей стали ідентичними — українська астральна тріяда і перша рідня. І всі ті мітольоґійні образці лучить український нарід з прадревом. З цих мітольоґійних скомбінованих ідей витворився погляд, що перші люди зродилися на прадреві.

Не мають ніякого звязку з таким світоглядом перекази народів Сходу й Полудня про залежність життя перших людей, або походження їх, від прадререва. Історія біблійна про дерево життя ставить його як критерій вартости життя людського, залежної від душевної стійности чоловіка, від його вибору добра або зла, життя або смерти; сотворення ж чоловіка приписує Найвисшому Єствови. Інші міти оповідають про зродження чоловіка прямо з дерева. Міт індоіранський розказує про походження людей з андрогенної рослини, двох деревин близнят ростучих з одного кореня й сплєтених з собою, які відтак прийняли людську подобу.<sup>1)</sup> Анальоґійний міт Мендулянських Каянів з острова Борнео оповідає про перше дерево бамбусове й рослину ротанґ, що докоола него обвилася, від чого воно вирросло до небувалої величини; на него впало два духи з неба (чоловік і жінка) і вони з матеріалу з того дерева сотворили перших людей.<sup>2)</sup> В уралалтайським переказі сказано, що в почині світа росло одинокє дерево без конарів; воно не подобалося Богови в такім виді і він сказав: нехай буде на дереві девять конарів а при їх насадах нехай буде девять<sup>3)</sup> людей, а з цих людей нехай буде девять племен.<sup>3)</sup> Після іншого уралалтайського міту син божий Нумі Торум сотворив людей з верболозу і глини.<sup>3)</sup>

З цих мітів не видно ніяких запозичень ані навіть далеких анальоґій в идеольоґії колядок про перших людей. Є деякі зближення ідей, але їх належалоби лучити радше з идеольоґією племен глибокого Полудня, аніж народів уралалтайських або індоіранських. Так є три образці в групі V, а, колядок про походження людей (чч. VII, VIII, IX), які схожі з другим наведеним тут уралалтайським переказом

<sup>1)</sup> Після оповідання Bundahishn.

<sup>2)</sup> D-r. W. Schmidt, Grundlinien. . § 34.

<sup>3)</sup> Oskar Dähnhardt, op. с. стор. 4 (за Радловом: Проблем народної літератури у турецьких племен Полудневої Сибіри).

в тім, що говорять про розмноження людей сином божим. Колядки сї є схристиянізовані іменами християнських святих і Марії, Матери Божого та її Сина; але поява Сина Божого не є в них християнською а мітологічною і схожою не на уралалтайського Нумі Торума, але на езідського Шеїк Сіна; прочі мітичні додатки приявлюють змішання ідеології української й езідської. В колядках сказано, що в мітичній церкві, де було три гроби: Ісуса Христа, Марії і одного з святих, росла над Марією цвітуча рожа. З тої рожі вилетів пташок і полетів попід небеса; перед ним небеса отворилися і всі святі йому поклонилися; не був то пташок, це був Син Божий (сказано в другій колядці: це божа сила) і той Син Божий по всему світі людей розмножив. Образець дуже нагадує міт езідський про сина божого в корчи рожі, що ріс посеред первісного моря. В езідській образці рожа посеред космічного моря це очевидно прадерево; але в українських щедрівках буває рожа також символом прадерева. Лиш дуже правдоподібно, що мотив рожі як райського дерева запозичений з Полудня. Вітчиною рожі є Мала Азія і культура рожі є дуже улюбленою на Полудни, рожа є там символом невинности.<sup>1)</sup> Після полудневих переказів перші рожі були білі і вони мали отсю барву досі, доки Ева зберігала свою невинність; колиж вона згрішила, забарвилися рожі перший раз червоною краскою. Як символ невинности була рожа гідним деревом для замешкання божого сина, Шеїк Сіна, в переказі езідській. Безперечно як такий символ невинности росла вона над гробом Марії після переказу колядкового й була пристановищем мітичного птаха, божої сили, або Божого Сина, що розмножив по всім світі людей. Так стала рожа, посередно, причиною появи людей на світі. Є ще якісь інші мітичні задатки в колядковім міті про рожу та Сина Божого в ній як творця людей і навіть можливо, що цей міт є оригінальної української концепції. В Трудах т. I. П. Чубинським записаний такий переказ: Бог сотворив первісно Еву з рожі і поставив її перед пробудженим зі сну Адамом, питаючи його, чи вона йому подобалася. Але Адам був невдоволений, що Ева не такого походження як він і зажадав іншої. Тоді Бог сотворив йому нову Еву з глини, а тоту з рожі взяв до неба. З тої першої Еви народилася Марія.

Колядки про мітичного птаха, що вилетів з рожі, приявлюють винятковий погляд народу на генезу людського роду; такого погляду не висказує він в колядках нігде більше. Є тих колядок за мало, шоби зробити висновок про його загальність; а при тім переважає в них християнська ідеологія, так, що насувається думка, що фраза про розмноження Сином Божим людей відноситься до поширення по світі

<sup>1)</sup> Osk. Dähnhardt op. c. ст. 211 (після Biblioteka del Folk-lore, VIII, 7.)



визнавців христової віри. Лиш мотив птаха з рожі нагадує старовіські традиції про творчі духові ества з почину світа на райським дереві. З другої сторони стоять супроти цих колядок три багаті в варіанти групи колядок: Va, Vб та VI, які заступають зовсім інший світогляд народу в питанні про походження людей. Цей світогляд є вправді неясний, повний мігольогійних символів і відорваний не тільки від реального світа, але й від своїх первісних мітичних основ (і тому якраз є неясний). Та, як попередно давали нам пояснення невиразних мітольогійних українських образців релігійні й мітольогійні ідеї народів австронезських, так і тут стають вони нам в пригоді і вказують на основу, на якій збудована ідеологія цих колядок про перших людей. Особливо служать нам до такого пояснення міти мешканців острова Ніяс про першого чоловіка. Цікаві вони тим, що криється в них ядро переказів про місячного пра чоловіка, поширених в східно-полудневих областях океанії і аж по східну Австралію. Є на острові Ніяс два типи мітів про походження першого чоловіка.<sup>1)</sup> Один міг би бути прототипом космогонійних мітів з матеріалістичним світоглядом, бо оповідає про походження перших двох духів, доброго і злого, та про походження першого чоловіка з насіння двох первовічних дерев, зроджених космогонійним хаосом. Одно зродило чоловіка, але без життя і без мови. Найвисший дух Lowalangi дав йому життя, але він умер. З його серця виросло знов дерево й видало золоті овочі, а з них виріс один чоловік; один з богів зробив його чоловіком, другий дав йому душу; від него походять всі люди. В цьому міті суть задатки символіки ніяського міту другого і первісні австралійні мотиви, з якими злучено походження першого чоловіка; в нім криються глухі відгомони тих самих ідей, якими визначаються і колядкові космогонійні образці про первовічні дерева (два), про духові ества над ними, та про появу людей на райським дереві. Але цей міт своєю дуалістичною закраскою та нерозвиненням мітичних образців здається бути зіпсутим переказом первісного міту мешканців Ніяс. Цей другий міт має дуже багато з ідей, розсіяних в українських космогонійних колядках. Найвище Єство Uwu Lowalangi, високий Luo Zaha, купаючися в чистій як скло кирниці, взяв кулак землі завбільшки яйця, зробив з неї фігурку предка, зважив на вазі вітер, приложив до своїх уст, подихом своїм натхнув і той заговорив сейчас як чоловік, як дитина. Цей перший чоловік (Tuha Sihai) помер бездітно; але з його серця виросло дерево, від якого походять тисячі людей. З його правого ока утворилося сонце, з лівого ока місяць, які мали стати вказівками життя для нових людей. Маємо

<sup>1)</sup> Еккурс ч. III, про космогон. перекази Австронезців.

в цім міті і пояснення колядкової мітичної купелі Господа з творчими його замислами; є з Господом в купелі і перший чоловік, предок народу, якого репрезентує в колядках оден з святих. На райськiм дереві в колядках появляється перша людська рідня, наче і воно виростло з серця предка народу; і є в цім міті пояснення українського мітольоґійного образця Христа з астральною тріядою у різних варіантах, (автохтонна перерібка українська), а може й пояснення мітольоґійно появи єгипетського Горуса з сонцем і місяцем в очах, та статі Христа з сонцем і місяцем на раменах в переказах фінських. Але надіває нам цей австронезський міт розв'язку колядкових образців про появу перших людей на землі: чи появи малого дитяти між двома райськими деревами, або під райським деревом, що нагадує появу австронезського першого предка—дитяти в руках творця; чи появу дівчини або парубка в човні на первовічних водах; або першої рідні на райськiм дереві ще й до того в астральній подобі, яка нагадує австронезські золоті овочі на первовічнiм дереві. Але передовсім є аналогія в люнарнiм мотиві другого переказу мешканців острова Ніяс. Цей мотив розвинувся своєрідно в колядкових переказах, бо приявлює там усі переміни місяця в його чотирох фазах, а відтак його появу в астральній групі—чого нема в переказі ніяськiм; але люнарно мітольоґійна основа є в колядках і в ніяськiм міті тота сама. Цей другий міт мешканців Ніясу вважає дослідник австронезської мітольоґії, Д-р Вільг. Шмідт образцем місяця в повні. Туһа Sihal, бездітний, є місяцем в повні. Без голови, рук і ніг, сам тулуп—він паде і гине. Демон відтяв йому голову і члени, він зникає чим раз більше. З його трупа виходять зароди всього злого (так сказано в міті) і духи хворіб. Але відтак виростає з темного місяця новий твір, дерево Тога'а, зростаючий місяць і це є правдивий перший чоловік: довгий і простий, від котрого походять всі люди. Міт Ніясів є ориґінальний після спостережень Д-ра В. Шмідта в цім, що в люнарній своїй символіці держиться лиш образа місяця в повні і навіть різниці між ясним і темним місяцем не зазначає. З цієї точки погляду не давав би цей міт широких аналогій до образців колядкових. Але люнарно мітольоґійні образці кружень і перемін місяця не є чужі мешканцям австронезських островів і цими образцями доповнюються українські колядкові аналогії з австронезськими. Так говорить Д-р В. Шмідт про люнарну мітольоґію Тоба-Батак-ів, що у них є троєке відріжнення місяця: ясного в повні, темного на нову і змінчивого місяця першої і другої чвертини; зовсім так як в усіх колядках і щедрівках.

Основою свій погляд на австронезських аналогіях, я виджу у всіх колядках, поданих в групах Va, Vб, і VI українські космоґонійні традиції про походження першого чоловіка, прибрані в люнарно мітольоґійні форми, не виключаючи при тім люнарно культового зна-

чіння тих колядок. Вважаю колядки про першого хлопчика на світі, в групі Va, за більше первісні, бо так характеризують їх особливі мітольоґійні образці і фрази. Так в колядках чч. I, II і III говориться про два явори, між якими завішена колиска, а в ній малий хлопчик (в кол. III Біжеє дитя). Виджу в сім анальоґію до першого з ніяських мітів про два первовічні дерева, з котрих одно зродило золоті овочі, а оден овоч першу людину. Виджу анальоґію і в цім, що в обох ніяських мітах сказано, що Найвисше Єство сотворило першу людину і зробило її чоловіком давши їй душу; це було сотворіння боже і можна його назвати дитиною божою. В колядках два рази назване мале мітичне дитятко дитиною божою: в колядці ч. III назване воно гайним панятем, а основа арабська прикметника гайний—*hajj* значить живий і Бог; в кол. ч. III назване воно Біжим дитятем. Безперечно, що в цих названнях лучить нарід ідею божої почеси для люнарної мітольоґійної появи в подобі того дитяти: воно це той „побоженько“ народних пісень — місяць, об'єкт полу-реліґійного культу народу; це також предок народу в дитячій віці, коли порівнати другий ніяський міт про сотворення найвисшим Єством в часі купелі предка-дитяти; а укр. нарід все співає про віднову місяця на нову й відродження невмірущого прадіда. Старая ненька (к. III) і Біжая Мати (к. V) це здвоєна ідея народна про мітичну матір місяця і божого чоловіка; в колядках і щедрівках вона унагляднює зріст місяця в силу і розвиток хлопчика в білого, кріпкого молодця; вона його колише, купає його, учить його й виховує.

Чисто люнарний образець дає колядка ч. IV про золотий теремець на першім з тридесятих ріжків мітичного оленя: з першим днем місяця нового родиться молодий хлопчик, який на протязі трицяти днів стане можним паном в цілій силі і славі. Попри отсей люнарний образець дуже влучно змальовані первовічні дни цієї мітичної події: Дунай, символ первовічної води, звільна уступає, при його дні земля за повівом вітру висихає й стає зеленіти пахущим зіллем, щоб могло жити на світі живе сотворіння; а при нім, „можний панонько“ світа чи то чоловік, чи його фігура—місяць.

Дуже гарний образець, інтересний як з мітольоґійного так і культурно-історичного огляду, дає колядка ч. VI. На розлитих водах первовічного Дунаю, який утворився з сльози духового ества, що в гльорії сонця і місяця і в товаристві символічного дощику влинуло в церков, пливе човничок а в нім красний панич. Це оден з найстарших космоґонійних українських образців, анальоґійний з колядкою ч. VIII, I групи, про трех товаришів творців світа: місяць, сонце і дощик. Човничок на Дунаю це образ райського дерева; красний панич це може бути люнарна поява на відблесках неба в Дунаю; але є в сім образці чудові реальні

спомини з первовіку і пракультури. Красний панич пливе, веслує човником по водах—це образ життя та його буйности; але в руці панича щучий гребішок, яким він чешеться, це образ пракультурної доби, коли чоловік при таких природних засобах, як гребінь з рибячих остий, заспокоював свої культуральні потреби. Ліричний образець про сердечні спомини молодця за свою матір можна також зачислити до пракультурних часів, коли буйний молодець ішов перший раз в світ, не могучи опертися цікавості його побачити й зрозуміти—і лишав свою матір самою.

Колядки про первовічну дівчину подібні до попередних; з тою цікавою ріжницею, що колисочка з малим дівчатком уміщена під одним деревом, а не між двома, як співають колядки про хлопчика. Може криється в сім отся українська мітольогійна ідея, що дівчина має стерегти райського дерева, його овочів, або золотої ряски (як співають щедрівки) і зберігати ці скарби — як раз для молодця, свого будучого милого. Це будуча відданиця, а відтак матір. Її природне призначення лучить нарід вже з самим початком її зродження і обставляє її символічними мітольогійними образцями. Відповідно до цього є й колядкові образці на окремі мітольогійні теми про первовічну дівчину. Одна з таких колядок є під ч. III в гр., що співає про первовічну дівчину як першу матір народу. Зображена там дівка Кулинка „премудра швачка“, пливуча в човнику серед моря. Це чудотворна жінка, бо до неї промовляють вишиті нею ангели, називають її „рідною, матірню, ненькою“ та жадають від неї, щоб вона спекла пшеничний „мленец.“ Появу цієї дівчини на морі, яка вишиває живі ангели і на їх заклик пече пшеничну паляницю, мабуть першу і чейже не для ангелів а для людей,—спостерігає водна птиця, утінка, що сидить на гоголі, таємній будівлі серед моря. Отсе первісне море, основа світа, ця таємна будівля серед моря і містична, далековидюча водна птиця, що знає тайни моря і спостерігає небувалу там появу—все те наводить думку, що в сій колядці оспівується почин світа. Впрочім сама утінка це фігура світотворчого духа у многих світових переказах про почин світа.

Дуже схожою з повисшою колядкою є колядка ч. VIII, Vб. про первовічну дівчину як першу відданицю. Усе в тій колядці вказує на велику давнину. Подія відбувається „за праворітьми.“ „Там стоїть сосна від срібла ясна, від злота красна, а в тій сосні корабель пливе“ (роз. разом зі сосною). В колядках, які зачинаються заспівами про дерево життя, мало коли зазначено так виразно як отсе тут, що місце, де росло те мітичне дерево, не було на звичайнім людським подвір'ю а на ідеальнім первіснім людським пристановищі—за праворітьми. Дерево життя змальоване люнарно-мітольогійними красками,

срібла й золота. Таємним кораблем пливе грішна панна: Її бере спокуса на хлопця, що перед нею з'являється. Це „мале пахоля“, немов інощо вродилося на світі. „Вона на него задивилася—і короговці помолилася.“ Чудна фраза: Дівчина молиться—я думаю—своїй ідеї, що маючи як короговка в її уяві. Тота сама ідея зроджується і у пахоляти—і воно бере дівчину за жінку. Отся спільна думка дівчини та хлопця це безперечно полове освідомлення. Гетьман, на якого хлопець відкликується, це властна сила, від якої хлопець залежний. Може це іно внутрішній голос совісти; а може це народна ідея місяця, владник женихальних почувань. Завважую, що колядка про грішну панну є одинокою між колядками і щедрівками, що виявлює думку про гріх і лучить його з сексуальними почуваннями та з ідеєю сорому. В цілім ідеологіїнім комплексі колядковім та щедрівковім ідея гріху нігде не відмічена, ані як супротивлення Богови в світових дуалістичних переказах, ані як еротичний чи сексуальний порив, скваліфікований як гріх полудневими, семітськими, космогонійними переказами. Мабуть за впливами семітських традицій перейшла отся ідея гріху в згадану колядку.

Колядка про грішну панну і першу людську пару є дуже схожою на міт мешканців з над ріки Баріто в полудневім Борнео. Міт оповідає, що з одного з двох прадерев, на яким сидів птах *Sinaŋ* та крилатий ангел *Tambigaŋ*, упала кулька (зародок? К. С.) в ангелську ріку, а з тої кульки зродилася дівчина. Вона поплинула доли рікою і надібала хлопця, що зродився з пня одного дерева і вони побралися.<sup>1)</sup> Міт австронезський ріжниться від українського тим, що в першій говорить про зродження першої молодої пари з ядєрця упавшого з прадерева і з пливучого пенька дерева, коли в українськїм міті є поява дівчини й хлопця закрита тайною, а лиш звязана з прадеревом. Перша стріча молодих людей приявлена в обох мітах, як природна біологійна справа; але в українськїм міті зроблено з неї і квестію етичну. Та в однім і другім міті є бесіда про першу людську пару.

Імя дівки *Кулинки* з колядки III, Vб., звертає увагу, бо ціла мітична історія має занадто широке значіння, щоб надавалася до звичайного звеличання дівчат в колядках або щедрівках. Це імя може бути присвоєне народом з календарного християнського імени Акилина (*Aquilina*); але можливо, що в нїм криється імя касітсько—вавилонської богині *Gula* або *Khala*. Це те саме ймення, що вавилонська *Ištar* (Іштар), рання або вечірня зоря, про якої культ в українськїм народі була вже кілька разів згадка. В парі з місяцем, або сама, або як трета в астраль-

---

<sup>1)</sup> Міт винятій з праці D-r Georg Hüsing: *Iranische Ueberlieferung und das arische System*, стор. 189.

ній укр. тріяді, є зоря символом дощу, роси та плодovitости й урожайности на землі. В щедрівках дівчина як символ зорі є дуже частою появою; а дівчина заросена росою є частим образом еротичних щедрівок. Усій тій містиці, як вавилонської так української дівчини зорі, відповідають колядки чч. VI і V в гр. Va. В одній розказано, як соколи з первовічного явора угледіли на Чорнім мори червоний кораль, а на нім нову світлойку, а у ній в трох віконцях сонце, місяць і зорю — „гречную панну“. В другій колядці оповідається, що на глибокім мори, в кораблі з трема кришталевиими віконцями, видно було в однім віконци сонце, в другім місяць, в третім—„саму молодейку.“ Це первовічні історії про сотворення астральних світил; але й первовічної дівчини, яку ідентифікують з зорею і вважають за головний чинник життя і його розродчости. Це таки по правді символ молодого життя його ненастанного відмолодження („сама молодейка“).

Райське дерево як корінь життя людського роду, в віруваннях мешканців острова Ніяс є висловом більше матеріалістичного світогляду; коли тимчасом в переказах українських воно виступає все як ідеальний чинник, як символ первовічної і ненастанної творчости на світі. Золота ряска, себто блискуча в світлі астральнім рясна роса на райськім дереві; сівке зерно пшениці, рясні овочі винограду, калини; червоні зернисті яблука на яблуни; рясні листочки цвіту рожі—і гречна панна, дівчина, яка всего того стереже, це все збірна символіка життя, що настало з первовіку і ніколи не загибає. Але межі традиціями австронезськими, чи взагалі полудневими про походження людей від прадерева є все таки якийсь ідейний звязок. Цікавим приміром цього є деякі щедрівки. В одній щедрівці (ч. 265, А — в збірці Вол. Гнатюка) ідеальна дівчина садила й плекала виноград:

Вино садила, слово мовила:  
Ой рости вино, тонко, високо,  
Тонко високо, корня глибоко.  
А тое вино сино заквило  
І не зродило но три ягодойці:  
Перша ягодойка - еї матейка,  
Друга ягодойка—еї батейко,  
Трета ягодойка—сама молода,  
Сама молода зарученая.

Друга щедрівка (ч. 265, Б) так співає:

Сіяла Гануся вино зелене  
Сіяла з низенька, мовила з тихенька:  
Рости вино тонке, високе,  
Тонке високе, в листя широке.

Запвило вино я в пять цвіточків:  
Перший цвіточок — то мій батенько.  
Другий цвіточок — то моя матінка,  
Третий цвіточок — то мій братенько,  
Четвертий цвіточок — то моя сестричка,  
Пятий цвіточок — то мій миленький.

Можна вважати отсі слова дівчини за ніжні пестоці для родини і для милого. Але образець винограду нагадує з першого погляду райське дерево. Фразою: „Ой рости вино, тонко, високо, в корінь глибоко, в листя широко“ оспівують всі колядки райське дерево. Думаю також, що з алегорією трех або пяти ягід винограду, що суть образом батька і матери і дівчини самої, — або в другій колядці з образом цілої більшої рідні і милого дівчини, дуже близько звязана думка про походження першої рідні від прадерева. Впрочім маємо такі колядкові образці з ще виразніше висловленою думкою, що прадерево чи райське дерево привело на світ рідню перших людей. Не сказано там, що райське дерево зродило цих людей; немов таїться в цих колядках застереження, що інші чинники могли спричинити появу людей на світі; але й не заперечується значіння райського дерева в цілій проблемі. Колядки сі поміщені в групі IV (ч. I і II), про першу живину на світі, що приплила на райським дереві бистрими первовічними ріками, але тою живиною були перший господар, його господиня та їх діти.

Особливістю українських колядкових переказів про почин людського роду є отсе, що побіч переказів про прадівчину на космічнім мори та дівчину під прадеревом чи то райським деревом, є ще й мітольогійні образці про первісного молодця-стрільця, що пливе Дунаєм та пускає з водою стрілки, щоби плинули до його вимріяної дівчини. Ця дівчина не є означеною що до особи і що до місця свого перебування, а приявлює лишень предмет побажань і мрію молодця. Щедрівки на цю тему згадують не самого, одинокого, молодця, але і його найблизшу рідню, — матінку, сестричку і братіка, або батенька, матінку і пр., що разом з молодцем приявлюють мабуть першу людську рідню, так, як це з'ображують інші колядки, що співають про прарідню. Женихання молодця, отся туга за дівчиною і мрія про неї, це як раз анальоґія до цього процесу психічного чи біольогічного, що з'ображений в колядці про „грішну панну“, яка „здивилася на малепахоля“.

Плаває човник по Дунаєчку  
Калино, калино моя! З під тебе вода леліє! \*

А в тім човнику красний молодець  
Струже, струже мальовані стрілки,  
Що виструже стрілку, на Дунай пустить:  
Пливітеж мої стрілки до моєї дівки,  
Нехай дівонька приготується:  
Для моєї матусі тонкий рубочок,  
Для моєї сестриці рутяний віночок,  
Для мого братика шабелька до бока.

(В. Гнатюк, Кол. і Щедр., ч. 171. Г.)

---

Плаває по воді золотий човник,  
А в тім човнику красний молодець  
Струже стрілоньки малиновії,  
Струже, малює, на Дунай пускає:  
Пливіте стрілоньки до моєї дівоньки,  
Нехай готує тонкі подарки:  
Моему батеньку тонку кошулю,  
А моєї матері тонкий рубочок,  
Сестриці з рути віночок,  
А братікови шовкову хустку,  
А мені молодому сама молодая,  
Скриня повная, а постіль білая.

(ор. cit. ч. 171, В.)

Хоч в цих щедрівках образці дарунків взяті з побутового життя пізнійшої культурної доби, то однак всьо проче в щедрівках вказує на дуже велику культурну старину; длятого можна вважати ці образці за пізнійшу вставку в щедрівках. Обі щедрівки мають визначну люнарну символіку. Відгомоном цих щедрівок суть гаїлки про Білодарчика, що пливе по Дунайчику, а гаїлкові дівчата залицяються до него та співають до него:

Ой мій милий Білодарчику,  
Поплинь, поплинь по Дунайчику,  
Розчеши си росу-косу,



Умий же си біле личенько,  
Пошукай си посестриченьки! <sup>1)</sup>

(Гл. Вол. Гнатюк, Гаїлки.)

Супроти наведених таких численних аналогій в люнарній мітології Українців та Австронезців та в їх переказах про першу людину не буде тяжко відгадати мітологічну думку колядок (групи VI) про астральну рідню. У них, походження першої рідні зв'язане також з прадеревом. Не є воно виразно зображене, але пізнати його в його символах: в листках дерева, пливучих на ріці (К. I.), в човні мальованім (К. II.) та у дворі, обведеним острогом. Астральна подоба усіх членів першої рідні нагадує міт мешканців Ніяс про перше дерево з золотими овочами, з поміж котрих оден зродив першого чоловіка. Господар в подобі місяця, з жінкою і дітьми як зорі, дуже нагадує міт Мендуляньських Каянів про паука і перше дерево, на котрім зродився місяць в чотирох фазах і многота зір; та ніяський міт про многоту людей, які зродилися з дерева, що виросло з серця погибшого чоловіка, і про сонце й місяць, які вирости з очей того чоловіка, щоби світити новим зродженим людям. В суті річі однак уся тота українська мітологія ґрунтується на астральній обсервації та на мистецьких почуваннях, які вона збуджує. Найприроднішими і найкрасшими в цих українських мітах являються образці про перше дитятко, його розвиток в кожній добі віку, його красоту та зріст у силу, його боротьбу о життя — і загибель — але і надію в його невмірущість і воскресення.

Про астральну людську, прарідню була бесіда в розділі про астральну тріяду.

---

На сім місци перериваю друк першого випуска праці. Досліди над іншими проявами староукраїнської релігії й культури в українських святах появляться в наступних випусках.

<sup>1)</sup> Пускання стрілок на воду молодим хлопцем, з бажанням, щоб вода знесла її до дівчини, це аналогія до клясичного Амора з луком і стрілами супроти Психеї, але українська концепція здається мені давнішою, через те, що посередником між хлопцем а дівчиною є живлова вода. Апострофа до калини (рефрен) має особливе символічне значіння, бо калина є символом великої розродчости. Вода, що зпід калини леліє, це також символ творчости й родючости.

Постать Білоданчика в гаїлці (також званого Білодарчиком) є без сумніву люнарна. І цікаве при тім отсе, що на Нових Гебридах найвищим єством місячної мітології є Tangaro, якому приписують великий вплив на приспорення родючости й плодючости землі і надприродну життєву силу „мана“. Культ Tangara зв'язують там з культом каменя, так, що великі купи каменя звуть tangara. (Гл. Dr. W. Schmidt: Grundlinien der Relig. u. Mythol.) Пригадую також, що уралалтайське найвище Єство, Білий Князь, зветься Ai-Tangeri. А у Піїмеїв люнарним божеством є Billik Taria (гл. Dr. Schmidt: Die Stellung der Pygmäenvölker...). Мабуть ідея люнарного божества під подібозвучним іменем була колись поширена на просторах Сходу і Полудня.



## Е К С К У Р С ч. I.

### Проблем лінгвістичного й історичного походження імени Корочуна.

Культ Корочуна, хоч не всюди в тім самім розумінні, а його імя не всюди в однаковій формі, заховалися у шістьох народів,<sup>1)</sup>—з іншою етнічно-культурною минувшиною і неясними культурно-історичними зв'язками. Є ними: Українці, у котрих цей культ хоч тепер не є загально-народним, але виразно може бути здефініюваним; — і Болгари, Румуни, Мадяри, Словаки та Москалі, у яких культ Корочуна зазначається лишень задержанням його імени, зв'язаного з відорваними культовими пам'ятками. Далекість і проблематичність етнічно-культурних зв'язків згаданої групи народів з Українцями—і взаємно між собою,— а мимо того спільне задержання імени Корочуна вказувалиби, що ідея Корочуна й його імя походили з якогось спільного чужого культурного джерела і були цим народам накинені. Хибаби прийняти про Болгарів, Мадярів та Румунів, що всі вони, прибувши в своїм часі на землі, що їх тепер займають, та поглотивши в собі тамошні автохтонні племена й їх культуру й релігію, переняли від них традицію про Корочуна. А цими народами були коли не якраз Староукраїнці, то споріднені з ними полудневі Слав'яни. Та, велика трудність пояснення імени Корочуна з слав'янської мови каже здогадуватися в нім чужих етнолінгвістичних основ, які в часі вікового вживання імени знаціоналізувалися — й імя приняло слав'янську форму, відповідно до народу що його приняв. Так, приміром, словацьке Крачун і українське Корочун, — о скільки перше не є також українське, як це було згадано попередно. Однакож з огляду, що на Україні стверджено культурно-релігійні й мовні впливи іранські, я відважуюся поставити здогад про іранське походження ідеї й імени Корочуна, опираючися на передавестійській іранській мітології. Отсе староіранський *hvarə šaəšman*, то значить: „той, хто готує світло сонця“, було іменем власним мітичного духовника, служивця сонця, що був одним з шести товаришів Спасителя (*Saošyant*) при воскресенні. Це був *Ratav* для *Karšvar-Savañi* (*karšvar*, значить круг зем-

<sup>1)</sup> Гл. А. А. Потебня, *op. cit.*, стор. 164—172.

ний (Erdkreis), Savahī це схід, поранок, Osten, Morgen; Ratav=служивець<sup>1)</sup>). У читанні Авести т. зв. Dātāstān i dēnik, фраза hvarə. sašman звучить х<sup>в</sup> аг. сашм, або х<sup>в</sup> агсаšm. В еволюції іранської мови hvarə та х<sup>в</sup> аг переходило в chor (сонце, в Уралалтайців: Kora), в цей спосіб фраза chor. sašm (хор. сашм) recte chorə. casm ще більше підходилаби до імени Корочун. З того виходило би, що Корочун це служивець сходячого над землею сонця. Виявилобися, буцім з ідеєю Корочуна втиснувся в люнарне свято Коляди й Різдва культ сонця і зійшовся з пропагованим від Полудня з Греції й Риму таким же культом, сонця в добі передхристовій,—для того й залишився. Але мітична постать Корочуна як служивця небесного світила зійшлася з українською традицією „побоженька“—місяця, небесного чоловіка, прадіда. А, що отся традиція була сильно вкорінена, то очевидно наступила асоціація двох культурно-релігійних світоглядів: В фразі х<sup>в</sup> аг — або chor casm міститься не лиш її первісне значіння — „той, що готовить світло сонця“, але й друге, що міститься в еволютиві слова šasman, т. е. casm, бо це друге значигь також: око. Фраза chor casm значилаби: око сонця,—„соняшне око“—і Корочун бувби: божим служивцем з соняшним оком. Тимчасом і така ідея могла не бути чужою Староіранцям і—як покажеться—не була чужою й Українцям. Староіранські культурні взаємини з народами полудневого Сходу й Полудня були широкі й сягали до Єгипту мабуть еще перед заняттям Єгипту Персами в VI столітті до Христа. А в Єгипті був популярний культ сходячого сонця Горус-а, мітичної постаті з людською подобою і з лицем, котрого одно око було сонцем, а друге місяцем. Отся ідея якраз не була чужою Українцям: чи се були впливи єгипетської ідеології, чи власна українська креація—нехай розв'яже це питання отся студія. Українські колядки оспівують Господа Ісуса ось в якій мітольоґійній появі:

Сім апостолів шукають за Ісусом Христом „в чистім поли, на синім морі.“ Стрічають Його, але не пізнають свого Бога. За вказівками Пречистої Діви поновлюють свої пошукування:

Склали вони си по червоному  
Купили собі золотий човен  
Золотий човен а срібне суло  
Перевезли си (ся) на сине море,  
Тогди пізнали Господа Бога,  
Господа Бога, Ісуса Христа,  
Бо в правім личку—світле сонечко,  
А в лівім личку ясний місяцю,  
А в грудях ему—ясна зоречка.

— — — — —  
(Кол. 102, Д, З Ясеня гор. ad Косів)

<sup>1)</sup> Christian Bartholomae, Altiranisches Wörterbuch, ст. 1848, 49.

В сім образці самі люнарні символи: число сім (7 днів тижня), чистеє поле—синеє море, (це сине небо), золотий човен а срібне суло, (це місяць молодик). Господь Бог—Ісус Христос—постать тут чисто мітольоґійна, а небесна тріяда, яка його звеличує, це тая сама, що приходить в гостину, в часі Різдва світа, до ідеального господаря — прадіда. Тут очевидно й друга ідея: Господь Бог в небесній гльорії астральних світил; але через асоціацію давних традицій астральна тріяда, яка є символом прадіда і його рідні, нагадує народови й прадіда; а коли говорилося про зляття ідеї прадіда з найвисшим еством, то для тої містерії красшого, більше поетичного образця, як цей, що повисше, не міг український нарід придумати. Наколиб і була ідея Корочуна з соняшним оком перенята з египетсько-іранських традицій і нагадувала Горуса, то постать Господа з тріядою астральних світил на своїм обличчі й на грудях свідчить про її повне знаціоналізовання Українцями. Сеж тільки варіант української астральної тріяди.

Зваживши все те, що повисше сказано, можна допустити, що й само імя Корочуна зістало знаціоналізоване Українцями. Це імя нагадує звуково староіранську фразу  $x^v$  gə casm, — chor-šāsm, але друга половина слова — очун звучить чисто по українськи—і граматично є зовсім правильно утворена. Укр. слово — очити, з'очити, значить увидіти, узріти. <sup>1)</sup> Очун значить цей, що добре видить, глядить; анальоґійні словотвори: крикун, жерун; антітезою є: сліпцун т.е. той, що на очі не бачить. Кор-очун це той, що глядить як сонце (коли допустити, що укр. народови була відома ідея: хор, чи хор-с, або кор-с, як сонце. В сій справі покликуюся на істнування бога Хорса з пантеону Володимира—і на Хорса з Слова о полку Ігоревім, хоч вважаю їх за культурні документи пізнійші ніж староукраїнські різдвяні містерії).

Але дуже добру етимольогійну анальоґію до фрази  $x^v$  ar. casm і Кор-очун, дає імя египетського Горуса. В імени Horus, а властиво в його первіснім варіанті Haroeris,—друга половина,—eris, походить від первісного A-r-, т.е. видіти і сей первісний пень міститься в египетськім ir, т.е. око (етіопське r' — знач. видіти; порівн. українське: зріти,—зір). Перша половина імени Haroeris, це семітське: H-r-r, т. е. горіти, палахкотіти. Haroeris=з горіючими очима. <sup>2)</sup> З цих лінгвістичних і культурних анальоґій можна сміло зробити оден висновок, що мітична постать Корочуна, враз з своїм іменем, не є сконструована літературно, а мала свою основу в принятих широко, в старинних часах, культово-реліґійних ідеях і етнолінгвістичних первотворах. А при тім:

<sup>1)</sup> Гл. Українс. словар Б. Грінченка. Слово вживане Марком Вовчком, в журналі „Основа“, 1862, III, 50, 55.

<sup>2)</sup> Гл. Herman Möller, Semitisch und indogermanisch, Kopenhagen, 1907, ст. 265 і пр.

що Староукраїнці закомодовавши її до свого світогляду, перетворили її зовсім на свій лад.

Есть еще одна можливість лінгвістичного розв'язання проблеми Корочун,—наколи прийняти іранське походження імени. Це іранська фраза hvāgaoxšan, Adjectiv., також х<sup>у</sup> āgaoxsan, т. зн., „той, що своє світло має“, „Der Eigenlicht hat, von selber leuchtet.“<sup>1)</sup> Такий прикметник давали Іранці місяцєви.<sup>2)</sup> Цим поясненням ухиляючися солярно-мітольогійні можливості, приписувані повисше іменеві Корочун. Колядкова стаття Христа, прикрашеного астральною тріадою, привялялась би тоді пів українською а пів іранською креацією і булаби неповним варіантом астральної тріади з мотивом іранським; а Корочун бувби люнарним з'ображенням виключно прадіда.

Розважуючи староіранські мітольогійні креації й можливість їх впливу на ідеологію Корочуна і взагалі прадіда в староукраїнськїм Рїздві, спостерігаємо двоїстїсть мітольогійних астральних іранських мотивів, солярного з люнарним, які суперечать оден другому культурно-історичним порядком і разять своїм змішанням. Щось подібного ми видимо в сербськїм бадняку, що є в своїй генезї й основї люнарним образом прадіда і його рїдні, а звироджений солярними обрядами й піснями. Те суперництво астрально-мітольогійних іранських мотивів на У к р а ї н і треба приписати не лиш історичній еволюції іранської астральної мітольогії, що мабуть перебувала частинно на Україні свою кризу, але й сильній поставї староукраїнського люнарного культу, до котрого іранська релїгія мусїла закомодуватися, а zarazом адаптувала його д'собї. В цей спосїб староукраїнська люнарна креація отримала солярний вислів.

Про українську креацію Корочуна, а також Христа в його мітольогійній ролї, треба сказати, що вона як українсько-народна булаби цілком правильною з огляду культурно-історичного, мимо того, що нагадує ідеї єгипетські. Між єгипетською астральною релїгією а староукраїнською є велика рїжниця в культурно-історичних степенях. Староукраїнська ідея Дїдуха-прадіда, абстрагуючи імена Корочуна й Коляди, така проста, первїсна—ідея прабатька й добродїя народу; а єгипетська ідея Горуса з його астрально-мітольогійним родоводом (Озіріс, Ізіс) і всею мітольогією висшого типу, це вже вибуялість мітольогійна й вицвіт культури другого степеня. Хоч знов таки не можна забувати, що єгипетські мітольогійні образці могли бути Староукраїнцям відомї й по-

<sup>1)</sup> Гл. Chr. Bartholomae, Altiran. Wörterbuch, стр. 1855.

<sup>2)</sup> Op. cit. ibidem.

пулярні між ними як твори фантазії; а було доказано попередно, що й інші єгипетські культурно-релігійні феномени попадали між Українців. Пригадати також належить, що було вже стверджене з нагоди розгляду українського святочного календаря, що речинці свят Різдва Христового й Богоявління, Коляди й Щедрого Вечера, вказують на якесь культурно релігійне зближення Староукраїнців з Єгиптянами хочби посередне. Тільки, що українська думка працювала все незалежно, тримаючися своєї первісної орієнтації непохитно.

## ЕКСКУРС ч. II.

### **Про культурно-релігійне значіння чеснику в святовечірних містеріях. Генеза його культу.**

З уваги на поважне значіння, яке придає нарід чесникови на святовечірнім столі: як одній з жертв принесених Богови, а навіть як об'єктові культу, приходиться на думку, що чесник мусів бути в українського народу дуже давним культурним придбанням і що його уживання мусило бути дуже поширене, коли нарід відноситься до него з таким самим пієтизмом як до своїх найкрасших рільничих здобутків, про які переказує святовечірня традиція. Але культуру чеснику або переняв український нарід від других, або управляв його колись автохтонно, живучи в такій стороні, де чесник з роду удавався. За такі сторони вважаються полудневий Схід і взагалі Полудне. Відомо, що майже племінною прикметою Жидів і Єгиптян вважається їх пристрастне уживання цибулі й чеснику. А в Єгипті була управа чеснику злучена з його релігійним культом. В історії про муки св. Апольонія<sup>1)</sup> названо чесник богом Пелюзії („місто на багнах“). Пелюзієм це античне місто долинного Єгипту над берегом східної дельти Нілю. Цеж дає виразну вказівку про існування культу і містики у відношенні до чеснику. В українського народу є різні повірки й поведінки, зв'язані з чесником. Його вважають якоюсь містичною десінфекцією проти епідемічних недуг і кажуть носити його за пазухою або насилати на нитці зубці чеснику й носити їх на шії—як амулети. Чеснику вживають проти діточих хворіб, які проявляються у слабовитих дітей періодично, на новю, або на підповні місяця, через майбутнє забуренне глистів; дають тоді дітям чесник кушати, або нюхати. Чесник може тут бути лікарським, або симпатичним середником, але нема квестії, що тут грає ролю і люнарна містика, тим більше, що згадані діточі хвороби припадають у фазах місяця, з якими лучить український нарід

<sup>1)</sup> Гл. Византійское обозрѣніе, 1915, I, 205.

люнарний культ. Вже само ношення чеснику на грудях або на шії як амулету свідчить про полудневе походження цієї практики, бо Єгипет це вітчизна амулетів, рівнож Вавилон. Про явні об'яви культу чеснику на Україні в добі поволодимирській, згадують українські письменні пам'ятники з тої доби. Так згадують про культ чеснику на Україні і попірають за це нарід тодішні християнські проповіді: „Слово нѣкоего Христолюбца“ і Слово св. Григорія.<sup>1)</sup> Вони виступають проти культу чеснику полученого з культом сексуального гону і phallos-а та скандалічними сексуальними екстраваганціями. Чесник кидано як святість у ведро напитку, або чарку—в часі пирувань—з сороміцькими приказками та з обридливими, аномальними, сексуальними побудками, що доводили нарід до шаленої п'ятики.<sup>2)</sup> Проповіді ці були писані на адресу полудневців і спеціально стосовані до Болгарів, від котрих враз з іншою християнською літературою, культивованою в старослов'янській, полуболгарській, мові—діставались на Україну. Через сі культурно релігійні взаємини Українців з Болгарами дісталася мабуть і пропаганда згаданого культу чеснику, в його збоченім напрямі, на Україну.

А все те свідчить, що чесник був в давнину обектом культу і давав мотиви до всяких культово-релігійних практик, хоч не однаких, по ріжних сторонах. Це свідчить, що і на святовечірнім столі не є він без культового значіння. Заходить питання, чи українські святовечірні містерії з чесником є автохтонні, чи занесені з чужих сторін; чи датується доперва від поволодимирської доби, коли про них на Україні говорено й писано, чи суть староукраїнською традицією, звязаною з генезою свята Різдва, а що найменше близько спорідненими з ідеологією свята. Вже було сказано, що Різдво (Коляда) окрім спеціальної ідеології св. Вечера, що висловлюєсь передовсім культом Творця та кличем родинного й племінного з'єднання є виразом дуже послідовно розвиненого астрального культу, в яким місяць займає передове місце. Культ місяця належить до найбільше первісних релігійних концепцій і попереджує, як еволюційна основа, культ сонця. Місяць у всесвітній мітології є агенс-ом творчости й плодовитости землі та агенс-ом життєвого вогню.<sup>2)</sup> Навіть в культурно-історичних округах, де розвинувся культ сонця, не покидувано ідеї, що місяць розбуджує на землі зерно життя і дає йому розродчу силу. В Єгипті був новонароджений бог сонця Haroeris (Горус) з'ображуваний з одним оком з сонця, а другим з місяця; значить: вірено тоді, що без місяця

---

<sup>1)</sup> Замітку взято з книжки V. J. Mansikka, Die Religion der Ostslaven, I, Helsinki, 1922, ст. 150, 153, 163.

<sup>2)</sup> Гл. Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie.



як і без сонця не буде життя в природі. Тому дуже правдоподібно, що згаданий релігійний культ чеснику в Пелюзії був в дійсності культом місяця, давного об'єкту релігійної пошани в Єгипті (Ізіс,—Селене), якого символом був чесник. Бо чесник подобою своїх білих серповатих зубців, з яких складається ціла його головка, нагадує серп місяця на нову, а той був предметом культу усіх східно-полудневих народів. Палючі фосфоричні складники чеснику нагадують вогонь і то живий —треваний, бо в фантазії народу насінне ядро чеснику „зубець“ може бути постійним розсадником вогненної сили в природі. Чесник як присмак є стимулянт сексуального гону—і в народній медицині уживається як лік в тім напрямі, і з цього огляду може бути символом плодovitости. Як приявець вогненної і плодотворної сили і через серповидну подобу своїх білих зубців надається знаменито на символ місяця. Мабуть тому кладе його господина, і матір рідні, на святовечірний стіл, злучаючи в цій містерії з полурелігійним культом місяця своє бажання щасливого розмноження рідні. Посипання сівкого і дуже родючого конопляного сімени, по при чесник, на святовечірному столі, здвоєє містичне намірення господині в напрямі розмноження роду. Як раз такому розумінню містики з чесником на св. Вечір відповідають народні культові практики з чесником у поволодимирській добі, записані тодішніми українськими письменними пам'ятниками; хоч ці практики являються поганою сексуальною диковиною, противною усій вдачі Українця, ніжній та здержливій та з розвиненими естетичними почуваннями. Практики отсі були без сумніву елементом напливовим і проявлялися мабуть спорадично й хвилево; в кождім разі вони страшилися в народі—їх тепер нема—коли тимчасом святовечірні, зовсім відмінні від тамтих, досі існують. Виходилоби з цього, що святовечірні містерії з чесником є культурно й історично старшими ніж тамті з поволодимирської доби і вони занадто глибоко вникають в ідеологію св. Вечера, основується на первісно понятім культі місяця—та з практиками тамтими не мають органічного звязку; а хоч одні й другі виходили колись в основі з тої самої ідеї—віри в життеродну акцію місяця, то у розвитку тої ідеї дуже далеко розійшлися з собою. По тій разячій різниці культових висловів по одній і другій стороні пізнати, що культ поволодимирський був чужий на Україні. Впрочім після етнологічних критерій ясно отсе виходить, бо судячи по екстраваганціях поволодимирського культу, був він вислідом іншого культурно-історичного процесу ніж святоріздвяний. Об'яви культу сексуального гону й фаллюса проявляються у народів природи завсіди лиш як витвір широко розвиненого культу сонця. А в Українців, як виказала поступенно повисша студія, все переважував давнійше і досі триває культ місяця.

ЕКСКУРС ч. III.

**Релігійні й мітологічні традиції старинних народів Сходу і Полудня, зібрані для супоставлення з українськими.**

**Космогонійні перекази Староіранців, Вавилонців, Староіндійців; також перекази Уралалтайців, Фінів, Естонів—та Арабів. Вірування і міти природних народів Індо-і Австронезії.**

Іранська космогонія зв'язана з релігійними основними проблемами і є виражена двома теоріями: Одну заступав загал правовірних Староіранців, — друга вважалася еретичною, а її ісповідниками були званісти, поклонники зрвану (*zivan*) ідеї відвічного часу, які замешкували західний Іран в найблизшій сусідстві Вавилонії.<sup>1)</sup> Після першої теорії самотнім творцем світа був добрий дух Агура Мазда (Ормузд). Діло його скалило і збездечило Агріман (*Agrega Mainya*)—злий дух. Після іранських святих книг Авеста й книги Бундегеш (*Bundahishn*), що описує первосвітне творення, було у почині два прадухи. З них — Агура Мазда мешкав у висотах світла, — Агріман в пропастях низу і темряви. Між обома тривала порожнеча. Над усім була вічність, безмежний вічний час. Світове життя зачалось в другім, довшій, періоді часу: в пануючій часі. Агура Мазда встановив для світового творення й життя три періоди: Перший—тритисячлітній був періодом сотворення духів. Цей період заступають духові ества *fravašis*, які виручують у всім свого Творця. Агріман, не прочуваючи цього творчого періоду, вийшов з темряви і, збентежений, стрінувся з царством світа. Агура Мазда предложив йому мир, — він відкинув. Тоді Агура Мазда виповів йому війну на 9.000 літ і в мить скинув його назад у темряву, звідки він став кнувати свої воєнні замисли. Оруж'ям проти него поставив Агура М. молитву: Агура-вайрія (*Ahura vaīrya*), що існувала від нащадка світа. В часі другого періоду, 3000 літ, довершилось матеріальне сотворення. Тоді то Агріман натворив демонів та злих духів, що стали занечищувати всі елементи земні: воду, землю, рослини, вогонь. Тайними проходами стягає А. Мазда воду з очищуючого Пуїтіка (*Pūitika*) до великого моря *voign kaša* і звідтам розсилає її по всьому світу. Посеред того моря стоїть мітичне дерево Нварі, в цей спосіб усе насіння землі дістає свою поживу з неба. Агура Мазда сотворив прабика й прачоловіка. Їх убив Агріман. З насіння гинучого чоловіка виросло двопенне дерево — рослина, яка сплелася з собою — і з тої рослини виросла пара людей. Вони мали близнята й пожерли їх; а відтак сплели п'ять пар

<sup>1)</sup> Одна й друга теорія з'ясована після А. V. Jackson, *Die iranische Religion. Grundriss der ir. Philologie*, II. Band, dritter Abschnitt, V, *das Weltall und die Menschen*, ст. 64, 653, 669 і далші Також гл. Fr. Spiegel, *Iranische Altertumskunde* II, Leipzig 1878.

дітей, з яких розплодився людський рід. Сценою боротьби обох прадухів була дальше земля. Чоловік був осередком всесвіта (антропоцентричний світогляд), за його душу йшла дальше боротьба.

Що до права й порядку у всесвіті мали Іранці поняття геоцентричне. Небо було скорше сотворене ніж земля, але земля є посередині всесвіту. Її окружує атмосфера; понад нею дококола небесна сфера, в яку вставлені звізди, звіздові творива та звіздовий круг звiринний. Сонце й місяць є понад звіздами, але вони не мали впливу на всесвіт. А понад усім і рядить усім Агура Мазда.

Поміж Агура Мазд-ою й Агріманом, в просторах — по середині — є Мітра (Mithra) геній світлості й правди. Його називали Перси посередником (в грецьких письменників — *μεσίτης*). Після Геродота й Діо Хризостома Іранці віддавали всесвіт Зевесови. Його символом був віз, запряжений чотирма білими кіньми; ними поводив сам Бог, а віз сей котився всесвітом у вічність. Чотири коні бігли в концентричних кругах і проявляли чотири сфери: неба, повітря, вод і землі. Агура Мазда є Господом вічного закона в природі й закона в земнім світі. Чоловік складається з душі і тіла має вільну волю; відповідає за свої вчинки і буде мати розплату по смерті. Душа є бессмертна.

Друга староіранська теорія про почин світа різниться тим від попередньої, що опирається на ідеї трійці півбожих еств. Первісне й начальне боже ество, відвінний, безмежний, час — *zivan*, бажаючи світ сотворити, приносив, тисячелітну жертву, щоб міг мати сина, Творця неба й землі. Та, через свій сумнів, чи буде який пожиток з його замислів та старань, спричинив народження другого сина, ества злого: Агрімана, який ще й до того скорше народився з лона матери на світ, чим добрий Ормузд. Не будучи в силі цему запобігти, лишив того злого на 9.000 літ володарем на світі, але застеріг собі, що після 9.000 літ перейме Ормузд над Агріманом верховну власть. Відтак зачали оба його сини творення світа. Так отже, коли офіційна староіранська наука Заратустри вчила, що в почині світа було два ества: світло й темрява, добрий та злий дух, ставили зрваністи оден принцип почину: вічний час, з якого доперва зродилося добро і зло. Інтересна у цім віруванні пасивність Найвисшого Ества при зродженні обох принципів — і його непричасність при творенні світа. Ідею трійці в отсім віруванні приписує Fr. Spiegel близкости Вавилону<sup>1)</sup> до Іранців зрваністів

<sup>1)</sup> Після вавилонського світогляду рядила світом тріяда богів: Ану, Бель, Еа: бога—неба, землі й океану; або: Сін, Шамаш, Іштар, себто—місяць, сонце і зоря, як астральні божества; а також: Сін, Шамаш і Адд (=бог тучі). Обі послідні тріяди були з походження арабськими. Та всі вони не були схожі своєю ідеологією зо зрванітською тріядою. Вона була оригінально Іранцями подумана і незалежимо від вавилонських і арабських розвивалася. Вона була культурно історично стар-



Дві ідеї замігні у сім епосі: 1) Почин світа настав через плодотворну сполуку двох елементів, якими тут приявляються океан та море праматері—їх сином є Мумму, світ підпадаючий під змисли; 2) Родильницею, матірю світа є первісні хаотичні води. Отсей вавилонський принцип—двох первісних родильних сил та їх творчої сполуки, стверджений вже грецьким філософом і подорожником Дамаскіосом (533 р. до Хр.) в його письмений творі *Quaest. de primis principis*—і цей принцип мабуть становить основу усіх старинних полудневих азійських міркувань про почин світа. Друга ідея—про воду як матір світа, виступає виразно в сім вавилонським переказі. Вона приявляється і в іранських переказах про первісне море *Vouru kaša* та прадререво *hvarī*; вона є і в індійських традиціях; як матір світа зве воду і фінський переказ.<sup>1)</sup> Цей мотив океану як первотворчої сили й основи світа, виступає також в уралалтайських різко-дуалістичних переказах. Мабуть отся ідея є спільною усім народам, що виховалися у первісним гніздищі племіннім, в Азії: центральній, полудневій і передній (Малій) і тривала вона від найдавніших часів; а коли виступив з нею і розвинув її філософійно грецький філософ Талес (600 л. до Хр.), що без сумніву опер свої міркування на народних традиціях, які до него дійшли (це можна сказати і про дуалістичні науки Арістотеля та науку Стоїків про огонь як первопочаток світа) старі традиції народів дали товчок до їх філософійних обміркувань і системів.

Віра в участь двох духових сил, доброї і злої, в сотворенні світа виповнює всі перекази уралалтайські. Дуалістичний світогляд Монголоїдів Уралалтайців має признаки культу сатани, котрому приписує рівнорядну з Богом творчу силу та власть над світом, часто перевагу інтелектуальну над Богом з пониженням Бога, або і осміщенням Його. У почині світа, в його творенні, мусить Бог числитися з силою діавола, посилає до него послів і т. і., ба навіть вживає хитрощів супроти сили й мудрости діавола та послугується для перехитрення його своїми сотворіннями, як іжаком, або пчолою; а нещасливий для него перебіг боротьби з діаволом примушує його до заключення письменного договору з ним, який опісля викрадає через ангела і нищить. Виразна непошана для Господа та вивисшування діавола, яких нема ні в одного з народів Сходу й Полудня, хіба, і то не в такій мірі—у Єзідів, зарабізованих Курдів іранського походження, що живуть в Мезопотамії та в турецько-російських Вірменів; у них є культ діавола попри культ Бога і то з утілітарних мотивів, щоб не наразити себе діаволови, бо гадають що він колись еще верне до неба.

<sup>1)</sup> Фінський епос *Kalewala* оповідає про качку, що зложила золоті яйця на коліна мамі води (гл. *Osk. Dähnhardt, Natursagen*, I. ст. 20).

У монгольських і уралалтайських азійських племен є злий дух тожний з Єрліком, першим чоловіком. Його поступовання, супротивне доброму духови й кара за него, це перша приява на світі гріху з його наслідками. Цей перший гріх поширився опісля межі потомками Єрліка.

Важним для зрозуміння генези і змісту великої частини космогонічних переказів індоевропейських а також українських і головним типом до їх порівняння є перекази староіндійські. Їх уважають найвизначніші етнольоги за основу, враз з іранськими, для мітів народів арійських. О скільки були вони основою українських колядкових мітів, нехай посвідчить повисша моя студія. На мою думку, скористали з них Українці небагато, коли відкинути елементарні думки народів, викликані подібними обставинами їх життя.

Після світогляду Староіндійців основою світа є правода, а творча акція є лишень в руках добрих духів без ніякої участі демонічної сили. Найвисше ество виявлюється в почині світа в двох або трох антропоморфічних появах, з котрих одна прибирає задля світотворчого діла зооморфічну подобу вепра. Бувають однак в індійських переказах цілком первісні ідеї чисто духової природи найвисших еств. Нема в індійських космогонічних переказах спільної провідної думки. Подаю отсе зразки староіндійських переказів про почин світа:

I. Брагма, який був на лотосі серед Океану і нічого іншого у всесвіті не видів, подумав, що він є першим еством зі всіх. Він спустився по лотосовім билі на дно моря і спостеріг там сплячого Вішну. Брагма запитався його: Ти хто? Я первородний, відповів Вішну. Брагма став сперечатися, хотів напасти на Вішну, але тимчасом виступив Шіва, розборонив їх та закликав: Я є первородний! Але признаю того з вас за старшого, котрий буде годен увидіти моє тімя й мою підощву. Вішну перемінився в дикого вепра і розрив землю до такої глибини, що побачив підощву Шіви.<sup>1)</sup>

Тут нема бесіди про почин світа, але спомин про три найперші духові ества та про перебування на океані й на дні його і про занурення Вішну на дно моря, — нагадують усі світові перекази про почин світа. Тому є уся правдоподібність, що наведений індійський міт був початком космогонічного індійського переказу. Зазначення існування самих добрих еств, а відсутність демонів є характерною признакою усіх індійських космогонічних мітів.

II. Всесвіт був попереду водою. Праjapatis (Brahma) стався вітром, розрухався і увидів землю. Він зробився диком, виняв її зі

---

<sup>1)</sup> Виразно це не сказано в переказах, але свідчать про це всякі плястичні індійські зображення фігуральні.

споду; стався Visakaram, обтер землю а вона зачала рости і сталася простором; відтак сотворив Богів. <sup>1)</sup>

III. Всесвіт був перше водою. Праjаратіс спостеріг стремучий лист лотоса. Він подумав собі: Цей лист на чімсь спочиває. І він принявши под бу дика занурився там під воду. Він найшов там землю, урвав її кусень і вплив на верх. Він розпрістер її на листі лотоса. Скільки її розпрістер, стільки єсть її по широкій землі. Вітер розвіяв її на чотири сторони світа. Відтак він зміцнив її камінням. <sup>2)</sup>

IV. Інший староіндійський міт подає за основу світа лишень воду. Праяпатіс жив одинокий на листі лотоса у воді. В його дусі зродилося бажання: нехай я це сотворю. Він взяв води в пригорщі і бризнув нею на чотири сторони та сотворив чотири сторони світа. Відтак сотворив він, бризкаючи,—осередок,—бризнув в гору й сотворив горішні області богів, людей і пр. Подібний є інший міт (записаний в Багавадан), що вважає воду основою світа. В повноті часу був світ в нутрі Вішну. Будучи в сні, спочиваючи на змиї, уносився цей бог на молоднім морі.

Доповненням ідеології цього міту являєсь переказ Калмукив, де сказано, що з морської піни зродився світ.

V. Дуже інтересний, повен глибоких думок а відмінний від усіх індійських, є оден переказ, мабуть найдавніший. Всесвіт був зразу лишень в первісній божій уяві, незапримічений та необ'явлений, неначе у сні. Відтак появилася одинока, самородна і власновільна сила й розігнала темряву і з неї вийшов той, що є від віку та є душею усіх еств. Коли він задумав сотворити всякі ества зі своєї божої суті, то сотворив одним спогодом води та вложив у них плодородне ядєрце. Се ядєрце стало яйцем, лискучим як золото, промінистим наче сонце. В сім яйци зродився він сам, вічний, у подобі Брагми, великого прабатька духів. У сім яйци спочивала велика сила безчинна цілий боженний рік; а як сей рік минув, наказав він самою міцю своєї думки, щоб яйце отворилося. З обох його половин утворив він: у горі небо а в долині землю, по середині етер, вісім сторін неба та збірники вод.

У варіанті до сего переказу <sup>3)</sup> сказано, що коли Праєство захотило об'явитися, стало яйцем, по році розлупалося і з одної половини шкаралоюці, яка була срібною, сталася земля, а з другої, що була зо-

---

<sup>1)</sup> Burnouf, *L'Inde française*. Гл. Oskar Dähnhardt, *Natursagen I*, Leipzig 1907, стор. 14—20. Реферати про староіндійські, уралалтайські, естонські і пр. космогонійні перекази оперті на матеріялі зібранім O. Dähnhardt-ом, op. c.

<sup>2)</sup> З *Taittiriya Sanhita*, 7, 1, 5 ff.—J. Muir 1,72. (*Original Sanskrits Texts*, London 1872 1873.)

<sup>3)</sup> З *Taitti—Brahma*, 1, 1, 3, 5 ff J. Muir стор. 58.

лотою, сталося небо. Оба послідні міти замітні своїм чисто-монотеїстичним світоглядом та ідеєю про яйце всесвіту.

До народів із здеклярованим монотеїстичним світоглядом належать Араби. Факт сей є супроти арабських аналогій до українського релігійного світогляду, про що так часто згадується в нинішній головній студії, дуже важним, бо староукраїнський світогляд є теж монотеїстичний. І, послідовно, повинні Араби мати багаті аналогії до українських в космогонійних переказах. Та на жаль, о скільки знаю, є дуже мало записаних арабських космогонійних переказів. У О. Dähnhardt-а є згаданий лиш одніснький арабський переказ про почин світа, чисто монотеїстичний, в основних мотивах схожий з українськими. Мо-слемські письменники, як Abou Hodhaifa, наводять отсе: Коли Бог хотів сотворит небо і землю, розпустив вітри, які стали бурлити водами і з того настали хвилі, легкі дощі й опарі. Бог наказав водні і шумі згуснути і з неї вчинив Він землю, а з филь зробив гори, з опарів стало небо.

Тільки всего з арабських космогонійних мітів. З подрібних арабських мітичних феноменів з почину світа наведена була в розділі про райське дерево вдаряюча, й одинока в св ті, аналогія до українського мотиву райського дерева в подобі пшениці. Відтак згадані були дві аналогії з мітів езідських: дерево з двома голубами і куц рожі серед праморя, як мотиви прадерева; на рожі перебував син божий.

Вірування індонезських і австронезських народів природи—Пігмеїв і Пігмоїдів, що мають багато схожости з староукраїнськими, не мають одного культурно-історичного рівня. Є між ними такі, що приваляють еще пракультурні й первісні ідеї про Бога, найвисше духове Єство й Творця світа—і є другі з астральною релігійною ідеологією й астральними мітами низшого степеня. Є в Індії і Австронезії племена з люнарною мітологією висшого культурно-історичного округа, на половину змішаного з чужим, наплинувшим, культом сонця і є племена з розвиненою чисто-солярною мітологією, з мітами на полові теми з культом полового гону і розпусти. Нераз слідні в релігії поодиноких отсих племен великі різниці, спричинені єї культурно-історичною еволюцією, або чужими культурними впливами, хоч сі племена живуть майже на тій самій території або в дуже близьких сусідствах; це приміром буває у мешканців острова Борнео, на котрім інші культурно-релігійні прояви є на півночі а інші на полудні, сході та заході,—все те наслідком чужих етнокультурних впливів, яких жерело било особливо з полуднево-західної сторони моря (Гл. P. Dr. W. Schmidt op. c.). Тому для порівняння з українськими святоріздвяними й святовечірними віруваннями подаю лишень ті, які є аналогіїні з українськими. Вони приваляють якийсь прастарий культурно-релігійний тип,



до якого, на диво, годі знайти іншої такої близької аналогії як староукраїнські вірування. Це образці первісних монотеїстичних ідей і астрально-мітологічних символів, між якими є чисто люнарні, злучені релігійною основою з монотеїстичними віруваннями—і є образці солярної мітології, які також мають зв'язок з люнарною мітологією, хоч не затамнують первісних релігійних ідей.

Подавши значну часть примірів з вірувань і мітологічних переказів народів Австронезії в тракті сеї студії, оповім ще два космологічні перекази мешканців острова Ніяс, що мають виняткове значіння як приміри найбільше первісних люнарних мітів в обдїях Австронезії — а своїми мітологічними образцями дуже зближені до коладкових мотивів.

У почині світа був хаос з три й ц я т и вітрами. Вони з'єдинилися і з того витворилися два дерева. Кожде дерево видало два насіння; з насіння дерева першого витворився з одного добрий, червоний — і злий дух, з другого (Solambaio ngaen) витворився Lowalangi і Baliu. На розказ Lowalangi розвинувся з насіння другого дерева чоловік, але без життя і без мови. Lowalangi дав йому життя, але він умер. З його серця виросло дерево Тога'а, воно видало золоті овочі, а з них розвинувся оден чоловік, Tuha nilolo nangi Tuha. Його вітер повивав, Lowalangi зробив його чоловіком, а Baliu дав йому душу. Від него походять всі люди.<sup>1)</sup>

Другий ніяський міт про сотворення чоловіка богом Lowalangi це спеціальний витвір духа автохтонів острова Ніяс. Він винятий з поеми рецитованої на похоронах кожного вождя. Сказано в нім, що Uwu (найвисший) Lowalangi, високий Luo Zaha пішов купатися — нурятися й виринати, натирати своє тіло, — в кирниці як зеркало, як скло. Взяв собі кулак землі завбільшки яйця і увидівши свою тїнь у воді в глибині, заніс землю під громадський будинок в селі, зробив з неї фігурку предка, зважив на вазі вітер, приложив до своїх уст і подихом своїм натхнув — і той заговорив сейчас як чоловік, як дитина.

Цей перший чоловік не мав потомків. Коли він помер, вийшов з його рота вогонь і дим; з цвітів його уст, які відцвили і попадали, стали всякі хвороби. А з серця першого чоловіка (він звався Tuha Sibai) виросло дерево Тога'а, що від него походять тисячі людей. З його гортанки виросло дерево, з якого походить золото. З правого ока його утворилося сонце з лівого ока місяць, які мали бути вказівками на світі для чоловіка.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Dr. W. Schmidt, Grundlinien der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker, ст. 75. § 127.

<sup>2)</sup> Dr. W. Schmidt, op. c. § 311.



## ЗМІСТ

	стор.
Присвята . . . . .	III
Передмова . . . . .	V—VI
Література . . . . .	VII—IX
<b>I. Проблем основи староукраїнських свят</b>	
Загальні замітки . . . . .	1—4
Гіпотеза походження Українців та староукраїнської культури й релігії . . . . .	4—16
Культурно-релігійні впливи старинного Сходу і Польднія . . . . .	16—28
Староукраїнський святочний календар; його схожість з календарами народів природи . . . . .	18—35
Аналогії іранські й ріжницькі . . . . .	28—35
<b>II. Староукраїнське Різдво-Коляда</b>	38
Передріздвяний святочний час . . . . .	39—42
Передріздвяний спеціальний календар і містерії опереджаючі й пояснючі свято . . . . .	
Люнарна символіка і прояви люнарного культу спрямовані до грядучого свята . . . . .	42—45
Темою грядучого свята — різдво світа . . . . .	
Вогонь і вода це світотворчі сили . . . . .	
Містерії свята Воведення . . . . .	
Колядки про світотворчий вогонь і про сполуку вогню з водою . . . . .	
Люнарна символіка святих днів: св. Дмитра, Михайла, Варвари, Николая . . . . .	
День св. Андрея; містерії дня; містика „калети“ . . . . .	45—56
Інші містерії свята Воведення . . . . .	
Пошана для води, землі; для перших культурних здобутків: конопель, льну, пшениці . . . . .	
Різдво, як культурний лицар . . . . .	56—61
<b>Святий Вечер</b>	
Містерії дня і вечера . . . . .	
Святовечірний вогонь; містика першої зірки . . . . .	61—64
<b>Дідух—Корочун Коляда</b>	
<b>Дідух:</b> Дідух се прадід; Дідух і прарідня; їх астрально мітольоґійні символи . . . . .	
Приміри колядок . . . . .	
Аналогії сербсько-іранські: Бадняк, Баднячіца і їх Детьє; майбутня тотожність їх ідеї з укр. Дідухом і праріднею . . . . .	
Найвисше Єство а прадід в українських віруваннях. . . . .	64—72

	стор.
Здеклярований культ Господа, а другорядність культу прадіда. Приміри колядок . . . . .	72—75
<b>Корочун:</b> Провірка дослідів про него. Ідентичність ідеї Корочуна і Дідуха . . . . .	75—78
Поширення обох ідей на прочі староукраїнські свята Весільні і обжинкові образці . . . . .	78—81
<b>Коляда;</b> Ріжнородне значіння імени Коляда в різдвянім святі. Імя Коляда задержалося у вісімнайцять народів; його значіння у тих народів; ідейне богацтво імени в Українців. Поважна анальогія старо-іранська. Правдоподібна ідейна основа і генеза імени . . . . .	82 - 88
Святий Вечер в гуцульських варіантах містерій . . . . .	88 - 90
<b>Свята Вечера</b>	
Провідні ідеї св. Вечери . . . . .	
Релігійні жертви св. Вечери . . . . .	
Їх пріміціяльний характер . . . . .	
Анальогії арабські в концепції свята і в обекті жертв. Рігуальний порядок містерій. Пракультурність святочних традицій. Господар, господиня та їх синок в роли духовників. Містика благословенства дому і обійстя жертвеними дарами. Знаменна промова Гуцула посеред подвіря. Величний образ жертви в світлиці. Святочна молитва Гуцула . . . . .	
Обряд спільної вечері . . . . .	91—103
<b>Критичний розгляд ідеольогії св. Вечера</b>	
Астральна релігія в містеріях св. Вечера . . . . .	
Культ Бога в небесній трійді; культ астральної трійці і астральної двійці. Перевага культу місяця . . . . .	114 - 120
Українська астральна релігія супроти анальогій чужих. Символіка астральної релігії в святочних обрядах . . . . .	123 - 125
Астр. символіка в святочнім печиві. Вуж як люнарний символ; святовечірна риба як символ місяця . . . . .	
Приміри культу місяця і зорі в колядках . . . . .	126—131
Культ місяця в обрядових стравах св. Вечері; пшениця, — пироги, голубці, риба, як символ місяця . . . . .	131—151
Мотив передвеликодної шутки на св. Вечер . . . . .	151—153
<b>Жертви пріміціяльні св. Вечери</b> . . . . .	154—156
Їх тип і культурно релігійне значіння; їх популярність в укр. народу. Анальогії укр. пріміц. жертв у сучасних народів природи . . . . .	156—165
Українські ідеальні жертви (в колядках) . . . . .	165—174
<b>Свято Збору</b>	
Етнокультурні основи староукр. свята Збору . . . . .	181—197
Святий Зоір як політичний ідеал (оден епізод з укр. прісторії) . . . . .	198—200
З проблему культу сонця в українським святі Різдва . . . . .	207—213

Про український ідеал семейного щастя і про кінцеві містерії св. Вечера . . . . .	207—218
<b>Колядки і щедрівки</b>	
Колядки про почин світа. Вступні замітки . . . . .	218—219
Про проблем почину світа в світових традиціях. Окремішність світогляду українського . . . . .	220—225
<b>Вибір колядок про почин світа</b>	
I. Колядки про засновання неба і землі . . . . .	227—229
II. Колядки про прадерево . . . . .	229—232
III. Колядки про найперші рослини і про походження збіжа . . . . .	232—233
IV. Колядки про першу живину на землі . . . . .	233
V. Колядки та щедрівки про первовічну людину . . . . .	235
а) Про первовічного хлопчика; про мітичного молодця на первовічних водах . . . . .	235—236
б) Про первовічне дівчатко; про первовічну дівчину відданицю; про дівчину матір; про першу людську пару . . . . .	237—239
VI. Колядки про першу людську рідню . . . . .	239—240
VII. Колядки відмінного типу . . . . .	
А) Коляда про містичну силу вогню; про дві світотворчі сили: вогонь і воду . . . . .	240—241
Колядки про купіль Господа; про живлові води зі сльоз Господа, --- зі сльоз ангела, --- сокола, --- прадіда . . . . .	241—243
VIII. Одна колядка з дуалістичним світоглядом . . . . .	243—244
<b>Розгляд космогонійних колядок . . . . .</b>	245
Правода — космічні води . . . . .	245—249
Прадерево — дерево життя — райське дерево ; . . . . .	250—256
Світотворчі ества в українських колядках . . . . .	257—261
Американські, індійські і малоазійські аналогії . . . . .	262—269
Єще про світотворчі духові ества . . . . .	
Австронезські аналогії до колядкових творчих голубів. Культ сокола на острові Борнео і на Україні . . . . .	269—286
Мотив каменя в космогонійних колядках . . . . .	286—290
Як був сотворений світ — після колядкових переказів (перегляд колядкових груп: I, VII і VIII) . . . . .	290—311
Поосібні теми переказів про почин світа: . . . . .	
Колядкові перекази про найперші рослини та найперші роди збіжа . . . . .	312—314
Колядкові перекази про появу перших птахів та перших звірят на землі . . . . .	314—316
Проблем походження чоловіка в колядкових переказах . . . . .	316—328
<b>Екскурси і доповнення</b>	
Екс. I. Проблем лінгвістичного й історичного походження імени Корочун . . . . .	329—333

	стор.
Екс. II. Про культурно релігійне значіння чеснику в святовечірних містеріях. Генеза його культу .	333—336
Екс. III. Релігійні й мітольоґійні традиції старинних народів Сходу і Полудня . . . . .	
Космоґ. перекази Староіранців, Вавилонців, Староін- дійців; також перекази Уралалтайців, Фінів, Естон- ців та Арабів . . . . .	
Вірування і міти природних народів Індо- і Австро- незії . . . . .	336—344



## Похибки друкарські.

Сторона	в стрічці	замість:	має бути:
2	14/15 з гори	цеї проблеми	цего проблему
28	4 „	староіранських	староукраїнських
39	9 „	етнольогійних	етнографійних
67	8 з долу,	світълці	світїлці
69	11 з гори	поляних	полятих
69	12 „	Божїе	Божїч
70	16 „	пуѣка, mascul.	пуака masc.
70	17 „	пуѣка	пуака
70	19 „	badпуѣка	badпуака
70	20 „	ара пуѣка	арануака
71	7 „	звязок; а	звязок і
73	2 „	ходим	ходїм
73	21 „	Неба	неба
73	5 з долу	народу	народу з ним
79	2 з гори	hajj - ile	hajj
127	7 „	гойний	гайний
128	8 „	двор	двїр
128	9 з долу	служив	служить
128	7 „	ему одказує	ему одписує
215	17 з гори	о раз	образ
215	18 „	остронога	острогом
234	8 з гори, з права	єї	єїх
235	8 „ з лїва	є	я
235	7 з долу	чуть	чом
235	4 „	„памятка“	„панятка“
240	13/12 „	„момента“	мотиви
240	8 „	усталенї	устеленї
240	16,15 „	дедїлька	декїлька
241	2 „	Важаю	Вважаю
327	20 „	„астральну трїяду“	Дїдуха

Непослїдовности правописнї належить зачислити до похибок друкарських.





Киевщина Ф. № 3 № 6  
Аукцион

Акт № . . . . . 83

Порядковый № . . . . .

Цена 180 крб. . . . . коп

Магазин № . 15 . . . . .

КИЇВЩИНА  
3. 5012-00708  
156644/x1

