

ЗНАХАР ГРИЦЬКО ПАЙДУН: СЛІДАМИ ОДНІЄЇ СЛОБОЖАНСЬКОЇ ЛЕГЕНДИ

У статті розглядається сюжет однієї легенди з Харківщини, присвяченої взаєминам між гончарем та упирем. Отримавши від померлого чаклуна свої магичні знання, гончар провокує конфронтацію з місцевим знахарем, аби самому утвердитися в його становищі. Деякі архаїчні риси сюжету мають паралелі в обрядовості іраномовних народів. Вони підтверджуються археологічними дослідженнями. Мовний релікт – ім'я знахаря – також походить із іранських мов. Легенда в цілому може розглядатися як частина культурного спадку сарматів та алан.

Ключові слова: гончарство, гончар, етнічна історія, фольклор, легенда, поховальна обрядовість, субстрат, лексика, українці, іранці, алани, осетини, таджики, Слобідська Україна

Поява гончаря у багатьох фольклорних текстах не є випадковою. Подібно до представників інших давніх професій – коваля, пастуха, мірошника – гончар займав у народній свідомості українців особливе місце. На Лівобережній Україні і деяких суміжних територіях гончарі були популярними героями міфологічних легенд. У них часто йдеться про зустрічі гончарів із різними надприродними істотами, в тому числі з ходячими покійниками. Особливо поширена розповідь про те, як до гончаря, котрий заночував на кладовищі, приходить упир і, відвівши його в село, п'є при ньому кров у сплячих¹.

Проте деякі легенди мають складніший сюжет, засвідчуючи тенденцію до концентрації різних архаїчних мотивів довкола образу гончаря. В оповіді зі слободи Ново-Катеринослава Куп'янського повіту на Харківщині гончар теж стає свідком упиревих злодіянь. Його антипод – старий чаклун ("яритник"), який має величезні можливості, що переважають людські, і є дуже небезпечним:

"Іхав ганчарь з горшками і остановився на поляні ночувати. Шкапа пасеця, а він лежить і не спить. От так як опівночі дивиця, розступаєця земля коло його. Земля розступилась, і наверх землі виступила труна; із труни виліз чоловік, знявся і политів. Ганчарь узяв кришку із труни, обчертив нею кругом горшків та й ліг на ній. Так як перед тим, шо заспівають треті півні, прилітає той чоловік, назад ліг у труну, а кришки нима і не причиняєця. Він устав і каже: "Ганчарь, мій дорогий торговець, отдай кришку!" Ганчарь отвiча: "Не отдам, хiба скажиш, де ти був, куди літав і хто ти такий – чи мертвий, чи живий чоловік". Він сперва було замявся, а потім і кажи: "Я єсть мертвець, старинний, привеликий яритник, а літав на одну свадьбу поробити молодим, щоб послули на посаді. Так ти возьми у моїй труні у головах ніж, обріж ним із чотирьох країв крижму тії, що труна всередині оббита, по кусочку, і як найдиш тих молодих в такій-то слободі та підкуриш їх крижмою цією, вони проснуця і тобі будить дана там привелика награда. Та скорій давай кришку, а то міні не время!". Ганчарь обрізає чотирьох країв крижми, отдає кришку. Яритник тоді ліг в труну і аж загуркотів в яму. Земля уп'ять ізішлась, і як будто нічого не було. Січас заспівали треті півні. Ганчарь, як напас шкапу, раненько встав і поїхав у ту слободу, де молоді послули. Приїзжає в ту слободу, коло того двора народу видимо-невидимо. Він будто і ни зна, чого такого миру коло тії хати, і питає: "Що це тут робиця?". Єму розказали, шо так і так пороблино: чи ни можиш ти одробити, ми тобі дамо великі подарки. "Та хто й зна, подивлюся". Ввійшов він у хату, дивиця: молоді як сиділи на посаді, так і послули, і їх ніяк ни розбудять. Узяв він накурив їх крижмою, вони січас же устали, як і не було того. Ганчарь взяв подарки і поїхав собі.

На другу ніч уп'ять став він у полі ночувати, в другому місті. Являється уп'ять той яритник і каже: "Здрастуй, ганчарь, мій дорогий торговець! Ну, що, був ти у тих молодих і одробив їх?" – "Одробив". – "От що, мій дорогий торговець, – каже яритник, – як ти їздиш з горшками, а грошей все не маєш, хочиш, я тебе научу яритником бути, так ти, що задумаєш, те і зробиш?" Ганчарь відповідає: "Та я сорок літ возю ці горшки, у мене велике сімейство, і так тіки, тіки пропитаніє. Так, пожалуста, навчи, щоб міні не їздити уже з цими горшками". Яритник навчив його усему примусу, а він на другий день поїхав додому. Як приїхав додому, а в сусід свальба. Ёго і не покликали на свальбу, а він поробив так, що молоді і вся свальба розбіглась вовками, поробились вовкулаками. У їхній слободі був охотник такий, що ловив звіра у полі так: вирита глибока яма, прикрита хворостцем ріденько, а над нею на палці що-небудь повісить, або курку, або гуску, і звіряка, як тіки стани доставати їх, так і провалиця в яму. На другий день чуть світ до того охотника прийшов старий дід знахур і сказав єму: "Гляди, як підиш до ями і як попадуця вовки, так не бий ізразу, а додивляйся, як є на якому поясок, так розв'яжи єго бо то не вовки, а люди". Охотник пішов до ями, а в ній попалося аж дев'ять вовків; став придивляця, аж вони усі в поясках. Пороз'язував пояски, всі стали людьми. Це була та сама свальба: молодий, молода і вся челядь, як поїзд їхав дев'ять чоловіка, так усі і побігли вовкулаками. Охотник привів їх додому; єго стали угощати за те, що одробив їм вовкулаків, а він сказав: "Це не мене одного поштуйте, а поштуйте і діда знахаря, Грицька Пайдуну: він мене научив; якби не він, я б їх побив". Покликали знахуря того, угощають єго усим: тіки птичого молока нима єму. Стали уп'ять виряжати поїзд, тіки тронули із двору, корінний кінь під молодими і упав, і ниживий. Знахурь Пайдун і каже: "Не трогайте єго! А ож дивіця, як прийди той самий, що поробив вас вовками, і буде їсти коня". Так і случилось: прийшов сусід ганчарь і став їсти коня, прямо зубами рве м'ясо кусками і їсть. Тоді запрягли другого коня і поїхали, а ганчаря послі розказнили"².

Такі легенди пов'язані зі стародавніми українськими віруваннями в особливу долю людей, наділених чаклунськими здібностями. Після смерті чаклуни ставали небезпечними мерцями, оскільки не втрачали здатності відвідувати інші світи: тепер іншим світом для них був світ живих. Одним із виявів таких уявлень було поховання жерців і шаманів на особливих кладовищах чи в усамітнених важкодоступних місцях³. Саме з такими представниками потойбіччя має справу гончар у бувальщинах. Він не лише спостерігає за злочинами упирів, коли ті користуються свободою дій, але й активно протистоїть їх керівним впливам, відмовляючись виконувати їхні накази – не хоче пити кров, не погоджується йти до могили, не пускає туди мерця, не повертає йому покришки домовини. Він не хоче відмовлятися від своїх цінностей і коритися упиреві. Це теж варіант уникання, але пов'язаний із відносинами влади і прагненням перейти зі становища керованого на керівну позицію. Гончар свідомо чинить перепони упиреві, заважаючи йому вчасно змінити місце перебування, робить його залежним від себе і, користуючись його важким станом, ставить йому умови, аби отримати потрібну інформацію. Дізнавшись про таємниці упиря, гончар повертає життя вбитим молодятм. Після цього він отримав пропозицію упиря перейняти його чаклування і пристав на неї, тому, що дуже надокучило близько сорока років возити горщики й злидарювати. Натомість володіння магічною силою давало гончареві можливість, серед іншого, бути присутнім на сільських весіллях, причому в якості почесного гостя – чаклуна.

У XVIII столітті чаклуни брали участь у доволі велелюдних весіллях навіть у містах⁴. Етнографи XIX століття відзначають особливу владу відьмаків, люб'язно-сторожке до них ставлення. Визнаних чаклунів, як правило, чоловіків, обов'язково запрошували на весілля, по-перше, щоб захистили від підступів недоброзичливців (наслання) і взагалі ворожих сил, а по-друге – щоб самі не зурочили. Приймали їх там підкреслено шанобливо, обдаровуючи і пригощаючи, як найдорожчого гостя. Місцевий знахар вже мав в очах селян відповідну репутацію, і запрошення його було визначене наперед; новим претендентам треба було продемонструвати свою силу. Весілля вважалось найкращим місцем для виявлення чаклунських здібностей. Можливо, тому, що сам обряд виступав змаганням двох родів за молоду. Через це постать чарівника була вкрай необхідною для правильного виконання всіх ритуалів. Він мав забезпечити наречених від лихого ока та інших чар, здійснити над ними певні обрядодії, захистити в дорозі весільний поїзд, вкласти молодят на весільне ложе. Іноді

виконував роль боярина, всіляко підтримуючи хитку рівновагу. Такий чаклун, який добре знав весільний ритуал, був шанованою людиною на селі. Літній гончар, як бачимо, устиг продемонструвати свою владу сусідам, коли ті не запросили його на весілля, – перетворив учасників весільного поїзда на вовкулаків. У той же день шкідництво було виявлене сільським знахарем і покаране. Гончаря викрили і стратили. Спроба обернути весілля на вовків перетворилась на змагання з сили із місцевим чаклуном, яке гончар програв. Подібні поєдинки – засіб довести свою силу і тим самим утвердитися в статусі чаклуна. Характерно, що гончарське чаклунство створює кризову ситуацію, пов'язану зі шлюбом, родиною, фактично з репродуктивними порушеннями.

Звертає на себе увагу те, як звуть діда-чаклуна, – Грицько Пайдун. Його прізвисько чи прізвище походить від української лексеми пайда́ ‘вигода, користь, зиск; приношення, подяка; удача’. *"А попові у піст саме, значить, пайда йшла"*⁵. *"Йшла пайда козаку, – скоро став на знаку за лицарство своє він в громаді"*⁶. *"Як нема пайди, то й з хати не йди"*⁷. Слово й досі зустрічається у мовленні людей старшого покоління. Також зафіксований словниками його фонетичний варіант хвайда́ ‘користь, прибуток’. *"Хвайда з його громаді є, нема що"*⁸. Існує й дієслово пайдити ‘щастити, везти, вдаватися’⁹. *"Дай, Боже, наперед лучче (як хвалилися, що, мов, пайдить)!"*¹⁰ *"Йому не пайдить на коні, а на воли пайдить найбільш"*¹¹. *"Коли у якого господаря буде пакіл, що пробивають ним лід на тім місці, де на Водохрище святитимуть воду, то такому господареві пайдитиме у господарстві й найпаче у пасіці"*¹². Похідними від цих слів є українські прізвища Пайда, Пайдак, Пайдич, Пайдош, які фіксуються писемними джерелами ще в XVI – XVIII століттях¹³.

Етимологічні словники української мови, не подаючи жодних іншослов'янських відповідників, визначають це слово як неясне. В якості можливої етимології пропонується пов'язати його з пайда́ ‘окраєць, велика скибка хліба’, байда́ ‘те саме’¹⁴, з пай ‘частина, частка’, ‘доля’¹⁵. Проте ці припущення не можна прийняти, оскільки через різні історичні обставини вітчизняна лексикологія орієнтувалася головним чином на внутрішньомовну специфіку і замало цікавилася тим, що наше суспільство отримало з культурної спадщини людства¹⁶. Насправді українське слово є іранізмом, і його точні відповідники, з тією ж семантикою, легко можна відшукати в загальнодоступних етимологічних словниках іранських мов, наприклад, осетинської. Осетинське *paıda* ‘користь’, ‘вигода’, ‘зиск’, ‘проценти’, *raǰda* *kænyu* ‘отримувати вигоду, користь’, ‘приносити зиск’, яке доволі точно відповідає українському дієслову пайдити, є й прикметник *raǰdaǰyn* ‘вигідний’. В осетинській це слово збереглося з тих прадавніх часів, коли цій мові ще була чужа фонема *f*, тобто з доби скіфів і сарматів. Згодом під впливом туранських, тобто східноіранських говірок відбувся перехід *r* в *f*. В інших іранських мовах засвідчені перське *faida* ‘користь’, ‘зиск’, яке перейшло до арабської, курдське *paıda*, белуджійське *pauda*, афганське *faida*, а також хорезмійське **faidak* (*f'ydk*), формально тотожне згаданому вище українському антропонімові. Це слово засвоєно з осетинської до багатьох мов, в тому числі кавказьких – аварське *raǰda*, лакське *raǰda*, годоберинське *raǰda*, чамалинське *raǰda*, цезьке *raǰda*, бєжтинське *raǰda*, багвалинське *raǰda*, гінухське *raǰda*, тиндинське *raǰa*, *raǰda*, андійське *raǰda*, чеченське *raǰda*, даргинське *raǰda*, балкарське *fajda*, кабардинське *fajdä*, лезгинське *fajda*, табасаранське *fajda*, будухське *fajda*, абхазько-абазинське *afejda*, *fajda* та інші. Потрапило воно і до поволзьких народів, очевидно, унаслідок їхніх контактів із сарматами й аланами. Марійське *raǰda* ‘доля’, ‘користь’, ‘вигода’, *raǰdale* ‘корисний’, удмуртське *radu* ‘користь’, чуваське *raǰta* ‘користь, вигода’¹⁷. А в слов'янських мовах, окрім української, здавна присутні ще болгарське *фајда*, сербське *фајда*, *вајда*, македонське *фајде*, запозичене також до албанської, словенське *fajda*, хорватське *fajda* ‘вигода’, ‘користь’, ‘здобич’, ‘проценти’, ‘лихварство’ і похідні від них¹⁸. Є у хорватів і прізвище *Paǰdić*¹⁹.

Таким чином, імення одного з героїв бувальщини походить від слова іранського, точніше, сармато-аланського походження. Чаклун має вигоду, користь від своїх здібностей, яка проявляється у вигляді дарунків, підношень, звідси й відповідне прізвисько. Однак бувальщина містить і деякі сюжетні елементи того ж культурного кола. Українці, як відомо, ніж до труни не кладуть. Зате в середньовічних аланів Північного Кавказу та інших територій залізні ножі, серпоподібні чи прямі, іноді з кістяними ручками, вкритими гравіюванням, були неодмінною ознакою кожного дорослого поховання. Спираючись на осетинський фольклор, дослідники

вважають такі ножі знаряддям жертвоприношення тварин і людей володареві потойбічного світу²⁰. На думку інших, ножі, що були покладені у поховання чоловіків салтово-маяцької культури, іноді поблизу голови, відігравали роль оберегів, які захищали покійників або живих від них²¹.

Тому особливо варто згадати про досліджений на території Харківщини, біля того ж таки Куп'янська, Ново-Покровський могильник і синхронне йому поселення, датовані VI – VIII століттями. Хоча поховання на даному некрополі відбувалися за обрядом трупоспалення, є підстави припускати, що матеріальна культура цих пам'яток являла собою перехідний етап від сармато-аланської і черняхівської культур до салтівської. Як доказ цього наводять предмети озброєння й кінського спорядження, глиняні посудини салтівського типу, особливості поховального обряду²².

Попередні спостереження дозволяють говорити про те, що в міфологічній легенді відобразилися ідеологічні погляди іраномовних мешканців придонецьких степів, пов'язані із похоронними традиціями. Досить прикметний щодо цього ґрунтовий Дроновський могильник, де були виявлені поховання зі зруйнованими кістяками. Повне чи часткове руйнування тіл покійників мало їх знешкодити, запобігти їхньому поверненню з потойбічного світу в боєздатному стані з метою помсти. Такий звичай засвідчується в аланів писемними джерелами навіть у XIV столітті. Там же, на Дроновському могильнику, були досліджені п'ять поховань, у яких ноги кістяків були зведені в стопах або перехрещені. Дана традиція мала поширення на катакомбних могильниках салтівської культури. На думку дослідників, перехрещені кістки ніг свідчать про те, що ноги при похованні були зв'язані. На Дмитрієвському могильникові в похованні однієї з катакомб зберігся навіть уривок тонкого ремінця, що лежав на перетині гомілок. Характерно при цьому, що знешкоджування шляхом зв'язування ніг робилося чоловікам старшого віку (від 45 до 70 років). Очевидно, літні люди, які не загинули в бою, як личить чоловікові, а померли вдома, не розтративши до кінця життєву силу, вважалися небезпечними. Український звичай зв'язування рук, ніг, щелеп небіжчика є, до речі, ремінісценцією цього обряду. Крім того, на Дроновському, а також на Волоконовському, Сидоровському могильниках і могильнику в селі Маяки були виявлені скорчені поховання на боці. Кістяки лежали з підігнутими ногами. При цьому три поховання, зроблені за даним обрядом, виявилися більше пізніми, ніж основна маса поховань на Маяках. За доби середньовіччя такі поховання отримали поширення на катакомбних могильниках у Подонні й на Північному Кавказі. Показові щодо цього Верхньосалтівський і Дмитрієвський могильники, а також такі північнокавказькі, як Батан-Чапкан у Черкесії, Верхній Чир'юрт і інші. Поховальний обряд салтово-маяцької культури має паралелі в аланських північнокавказьких катакомбах. Даний звичай у середовищі аланів був, безумовно, пережитком сарматської доби. Можливо, що померлих перед похованням зв'язували мотузками, підрізали їм підколінні жили. Страх перед хтонічними померлими, упирями, був властивий і населенню степів та лісостепу пізніших часів²³, відобразившись у фольклорі.

Щоб захиститися від упиря, гончар окреслює коло віком від труни. Окреслення магічного кола для захисту від нечистої сили практикувалося й іранськими та індоарійськими народами²⁴. Не менш важливим є й той факт, що засобом для повернення померлих молодят до життя слугує оббивка труни чаклуна. Мерці мають прямий стосунок до таїнства відродження²⁵. Поховальний покрив і одяг померлого використовувалися у магічних діях ще в XVII столітті²⁶. Ця обставина також знаходить паралелі в обрядовості іраномовних народів. Зокрема, в гірських таджиків у випадку смерті людини, яка прожила довге й благополучне життя, залишила після себе численних нащадків, при перенесенні на кладовище її решток люди часто стягували тканину чи одяг, якими були вкриті поховальні носилки, і розривали їх на частини, прагнучи отримати хоча б маленький шматочок як запоруку того, що й той, хто його отримав, проживе таке ж довге й щасливе життя. Нерідко така боротьба за частку покриву поховальних мар або й савану відбувалася на похороні впливових і шанованих представників релігійного культу. Те ж саме спостерігалось і серед таджиків та їхніх сусідів на рівнині²⁷. Цей звичай, як і роздавання шматочків тканини тим, хто прийшов на похорон літньої людини, слід тлумачити як обряд, що дозволяв стати спадкоємцем благодатних якостей шанованого померлого найкоротшим шляхом, тобто завдяки своєрідному причащенню²⁸. У таджицьких горян, якщо для роздавання

бракувало тканини, то рвали на шматки старий одяг померлого. Люди прагнули отримати для себе хоча б клаптик такої тканини, вважаючи, що разом із нею здобудуть небіжчикове довголіття та хороші риси²⁹. У випадку хвороб дітей у таджицьких родинах здійснювали різні обряди зі шматочком тканини чи ниткою, відірваною від савану мерця³⁰. Так само й у легенді за допомогою обкурювання крижмом із труни ліквідують кризову ситуацію, пов'язану із репродуктивною сферою.

Насамкінець, головним героєм міфологічної легенди виступає гончар. У салтово-маяцькій культурі, осілий компонент якої в етнічному плані ототожнюють із пізніми аланами, гончарне виробництво зосереджувалося в руках фахових гончарів-чоловіків. Спеціалізовані гончарні майстерні відкрито на Маяцькому, Верхньо-Ольшанському, Дмитрієвському, Суворовському та деяких інших городищах³¹. А до числа найбільш ранніх пам'яток салтівського типу відносять поселення гончарів коло балки Канцерки, розташованої на правому березі Дніпра, на межі сучасних Запорізької й Дніпропетровської областей. Там відкрито три селища. У результаті розкопок вдалося виявити вісімнадцять двохярусних гончарних горнів, які мають аналогії на території поселень салтівської культури на Сіверському Дінці й на Нижньому Дону. Особливу цікавість становить канцерська кераміка, серед якої дуже поширені великі тривухі глеки³². Пошуки її аналогій ведуть на Північний Кавказ, де в середині I тисячоліття одержав поширення даний тип посуду. Дослідники відносять виникнення канцерських поселень до межі VI – VII століть. Могильник, який міг би бути залишений жителями даних поселень, поки не виявлений. Однак на підлозі однієї з майстерень були знайдені уламки черепа людини зі слідами штучної деформації, що здавна застосовувалася сармато-аланськими племенами. Це дало підставу вважати гончарів балки Канцерки аланами. Інформація про кавказьке походження жителів Канцерки не суперечить даним письмових джерел, які локалізують аланів у I тисячолітті на Кавказі. Фрагменти канцерської кераміки були також виявлені біля села Вознесенки, де перебував військовий табір. Пам'ятники даного типу були зафіксовані й на лівому березі Дніпра, трохи вище острова Перун, а також біля села Олексіївки в Дніпропетровській області на лівому березі Дніпра. Окремі фрагменти цієї кераміки були знайдені в долині річки Шиянки. Майже всі об'єкти Канцерки загинули від пожежі, а деякі зберегли явні сліди розгрому. Гадають, що майстерні перестали існувати у результаті нападу ворожих до осілої людності тюркомовних кочівників. На думку деяких дослідників, носії пам'яток канцерського типу не зникли безвісти, а змішалися із місцевим слов'янським населенням, засвоївши ряд особливостей його культури³³.

Магічна сила була в очах традиційної суспільства знаком і синонімом фаховості. Гончар у легенді має здатність до спілкування з надприродними істотами, які навіть почувають до нього певну прихильність. Він переймає у них чаклунське уміння, яке перебуває поза соціальними рамками. Користуючись своїми магічними здібностями, гончар може цілеспрямовано сформулювати кризову ситуацію як умову своєї затребуваності. При цьому він опиняється у ситуації конфронтації як із магом-професіоналом, так і з сільською громадою. Досліджувана міфологічна легенда з Харківщини містить низку архаїчних рис, які, судячи з етнографічних паралелей та даних археології, беруть початок у віруваннях, обрядовості і звичаєвості сарматів та аланів. Аналіз сюжету легенди і наявного в ній мовного релікту, а саме імені сільського чаклуна, вказує на стійкість місцевої фольклорної традиції, яка довго зберігала зв'язок із культурою степових іраномовних племен.

¹ Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. – Чернигов, 1897. – Вып. 2. – С. 97 – 98; Иванов П. Народные рассказы о ведьмах и упырях: (Материалы для характеристики мирозерцания крестьянского населения Купянского уезда) // Сборник Харьковского историко-филологического общества. – Харьков, 1891. – Т. 3. – С. 224; Манжура И. Малорусские рассказы и поверья (Екатеринославской губ.) // Живая старина. – СПб., 1892. – Вып. 1. – С. 79; Топорков А.Л. Гончарство: мифология и ремесло // Фольклор и этнография: У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Л., 1984. – С. 41; Афанасьев А.Н. Народные русские сказки. – М., 1861. – Выпуск V. – С. 140 – 144; Крачковский Ю.Ф. Быт западно-русского селянина // Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских. – М., 1873. – Кн. 3. – С. 200 – 201.

² Иванов П. Народные рассказы... – С. 222 – 224.

- ³ Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. – К., 1983. – С. 59.
- ⁴ Райан В.Ф. Баян в полночь. Исторический обзор магии и гаданий в России. – М., 2006. – С. 123.
- ⁵ [Гринченко Б.]. Словарь української мови, зібрала редакція журналу "Кієвская старина" / Упорядкував, з додатком власного матеріалу Б.Грінченко. – К., 1908. – Т. III. О – П. – С. 87.
- ⁶ Вік (1798 – 1898): Українська поезія від Котляревського до останніх часів. – К., 1900. – Т. 1. – С. 305.
- ⁷ [Гринченко Б.]. Словарь української мови... – Т. III. О – П. – С. 87.
- ⁸ [Гринченко Б.]. Словарь української мови, зібрала редакція журналу "Кієвская старина" / Упорядкував, з додатком власного матеріалу Б. Грінченко. – К., 1909. – Том IV. Р – Я. – С. 389.
- ⁹ [Желеховский Е., Недільський С.]. Малоруско-німецький словар / Уложили Е. Желеховский і С.Недільський, ц.к. професори гімназії в Станіславі. – Львів, 1886. – Том II (П – Я). – С. 596; [Гринченко Б.]. Словарь української мови... – Том III. О – П. – С. 87.
- ¹⁰ [Номис М.] Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В.Марковича і других / Спор. М.Номис. – СПб., 1864. – С. 8.
- ¹¹ [Гринченко Б.]. Словарь української мови... – Том III. О – П. – С. 87.
- ¹² [Номис М.] Українські приказки, прислів'я... – С. 263.
- ¹³ Редько Ю. Словник сучасних українських прізвищ: У 2-х томах. – Львів, 2007. – Т. 2. Н–Я. – С. 783; Чучка П. Прізвища закарпатських українців: Історико-етимологічний словник. – Львів, 2005. – С. 424.
- ¹⁴ Етимологічний словник української мови: У семи томах. – К., 2003. – Т. 4. – С. 256.
- ¹⁵ Рудницький Я.Б. Етимологічний словник української мови. – Оттава, 1982. – Т. II (випуски I – II). Д – Ь. – С. 892.
- ¹⁶ Іларіон, митрополит. Етимологічно-семантичний словник української мови. – Вінніпег, 1994. – Т. IV. П – Я. – С. 555.
- ¹⁷ Миллер Всеv. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. – М., 1882. – Выпуск второй. – С. 84; Федотов М.Р. Этимологический словарь чувашского языка. В 2-х томах. – Чебоксары, 1996. – Т. 1. А – Ритгван. – С. 379; Забитов С.М., Эфендиев И.И. Словарь арабских и персидских заимствований в лезгинском языке. – Махачкала, 2001. – С. 126; Забитов С.М. Арабизмы в лексике восточнокавказских языков. – М., 2001. – С. 88; Жирков Л.И. Аварско-русский словарь. – М., 1936. – С. 92; Селимов А.А. Словарь восточных заимствований лезгинского языка. – Махачкала, 2010. – С. 270; Магомедова А.А. Багвалинско-русский словарь. – Махачкала, 2004. – С. 283; Магомедова П.Т. Тиндинско-русский словарь. – Махачкала, 2003. – С. 277; Халилов М.Ш., Исаков И.А. Гинухско-русский словарь. – Махачкала, 2005. – С. 287; Шагиров А.К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. – М., 1977. – Т. 2. П–I. – С. 100; Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.-Л., 1958. – Т. I. А – К. – С. 448; Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.-Л., 1973. – Т. II. L–R. – С. 235 – 236.
- ¹⁸ Miklosich F. Etymologisches Wörterbuch der slavischen Sprachen. – Wien, 1886. – S. 57; [Героv Н.]. Речник на българский языкъ съ тлъкувание рѣчи-ты на българскы и на-рускы / Събраль и изтлъкуваль Н.Героvъ. – Пловдив, 1904. – Чясть пята. Р – Я. – С. 471; Мургоски З. Речник на македонскиот јазик. – Скопје, 2005. – С. 836; Skok P. Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. – Zagreb, 1971. – Knjiga prva. A – J. – S. 503; Абаев В.И. Историко-этимологический словарь... – Том II. L – R. – С. 236.
- ¹⁹ Чучка П. Прізвища... – С. 424.
- ²⁰ Ковалевская В.Б. Кавказ и аланы: Века и народы. – М., 1984. – С. 36 – 37.
- ²¹ Плетнева С.А. На славяно-хазарском пограничье: Дмитриевский археологический комплекс. – М., 1989. – С. 192; Плетнева С.А. Очерки хазарской археологии. – М.-Иерусалим, 1999. – С. 210.
- ²² Бубенок О. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.). – К., 1997. – С. 24 – 25.
- ²³ Плетнева С.А. На славяно-хазарском пограничье... – С. 183 – 187, 245; Плетнева С.А. Очерки хазарской археологии... – С. 38, 40, 59, 209; Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. – М., 2003. – С. 395 – 396; Бубенок О. Ясы... – С. 33 – 34.
- ²⁴ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. – М., 1969. – С. 221; Снесарев А.Е. Этнографическая Индия. – М., 1981. – С. 223.
- ²⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М., 1999. – С. 322.
- ²⁶ Елеонская Е.Н. Сказка, заговор и колдовство в России: Сб. трудов. – М., 1994. – С. 169, 114 – 115; Турилов А.А., Чернецов А.В. К характеристике народных верований восточных славян (по данным письменных источников) // Истоки русской культуры (археология и лингвистика). – М., 1997. – С. 103.

- ²⁷ Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – М., 1986. – С. 165 – 166.
- ²⁸ Рапопорт Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). – М., 1971. – С. 34.
- ²⁹ Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX вв.). – Душанбе, 1993. – С. 57 – 58, 88.
- ³⁰ Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. – М., 1983. – С. 137.
- ³¹ Плетнева С.А. На славяно-хазарском пограничье... – С. 55, 57, 60; Плетнева С.А. Очерки хазарской археологии... – С. 35 – 36, 54, 59, 74, 91 – 92, 119 – 120, 167, 186.
- ³² Сміленко А.Т. Слов'яни та їх сусіди в Степовому Подніпров'ї (II – XIII ст.). – К., 1975. – С. 118 – 159.
- ³³ Бубенок О. Ясы... – С. 25.

В статье рассматривается сюжет одной легенды с Харьковщины, посвященной взаимоотношениям между гончаром и упырём. Получив от умершего колдуна свои магические знания, гончар провоцирует конфронтацию с местным знахарем, дабы самому утвердиться в его положении. У некоторых архаических черт сюжета имеются параллели в обрядности ираноязычных народов. Они подтверждаются археологическими исследованиями. Языковой реликт – имя знахаря – также происходит из иранских языков. Легенда в целом может рассматриваться как часть культурного наследия сарматов и алан.

Ключевые слова: гончарство, гончар, этническая история, фольклор, легенда, погребальная обрядность, субстрат, лексика, украинцы, иранцы, аланы, осетины, таджики, Слободская Украина

The article deals with the plot of one legend from the Kharkiv region, devoted to the interrelations between a potter and a vampire. Having received from the dead warlock his magic knowledge, the potter provokes a confrontation with the rural sorcerer to be confirmed in this position himself. Some archaic features of the plot have parallels in the ceremonial rites of the Iranian nations. They are confirmed by the archaeological investigations. One linguistic relict, the name of the sorcerer, descends from the Iranian languages too. The legend as a whole could be regarded as a part of the cultural heritage of the Sarmatians and the Alans.

Key words: pottery, potter, ethnic history, folklore, legend, funeral ceremonies, substratum, vocabulary, the Ukrainians, the Iranians, the Alans, the Ossetes, the Tajiks, the Slobodian Ukraine.